N12<521918367 021
ubTÜBINGEN

BUCHBINDEREI VON
W. HURM
TÜBINGEN

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE VII
LVI. BAND 1937

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

UNIV BIBL. TÜBINGEN

Druck von W. Kohlhammer, Stuttgart / Printed in Germany

Gh 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / WILHELM WEBER / ROBERT HOLTZMANN

INHALT

ERSTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

Seite

F. Dölger, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner 1
G. Klinge, Die Beziehungen zwischen christlicher und islamischer Theologie im Anfang des Mittelalters 43
† K. Völker, Stefan Bathorys Kirchenpolitik in Polen 59
E. Seeberg, Eckhartiana I 87
E. Benz, Eine Verbrennung von Böhme-Schriften 106
F. Behrend, Die Spangenbergs 114
H. Klemm, Joh. Christ. Blumhardts theologischer Werdegang . 124
G. Eichstädt, Reinhold Seeberg als Prediger 134

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

Allgemeines 142
Alte Kirche 145
Mittelalter 148
Reformation und Gegenreformation 159

ZWEITES UND DRITTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

E. Benz, Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums . . 169
H. Otto, Briefe päpstlicher Beamten aus der Zeit Johannes' XXII. und Benedikts XII. 314
M. Dieck, Wer war Petrus? 338
J. Munck, Clemens Alexandrinus 343
E. Hennecke, Sachsenbekehrung und Bistumsgründungen, zumal in Verden 349
V. F. Janssen, Die four sects und die sect of Christ bei Wiclif . 354
H. Ebeling, Der Streitpunkt zwischen Luther und Agricola . . 361
M. J. Husung, Reiseerlebnisse der Schweizer Abgeordneten zur Dordrechter Synode 1618/19 367
E. Benz, Rudolf Otto in seiner Bedeutung für die Erforschung der Kirchengeschichte 375

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

Seite

P. M. Baumgarten, Von der neuen Ausgabe der Constitutiones Societatis Jesu 399
P. Glaue, Liturgica 423
Allgemeines 432
Alte Kirche 443
Mittelalter 451
Reformation und Gegenreformation 460
Neuzeit 467
Zur kirchlichen Ostgeschichte 475

VIERTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

M. Pahnke, Eckhartiana II. Neue Texte aus dem Eckhartkreis . 489
E. Seeberg, Eckhartiana III. In Sachen der deutschen Meister Eckhart-Ausgabe 497
G. Stuhlfauth, Künstlerstimmen und Künstlernot aus der Reformationsbewegung 498
H. Leube, Die Anfänge der französischen Lutherauffassung . . 515
W. Wiswedel, Oswald Glait von Jamnitz 550
Th. Wotschke, Johann Permeier. Der Primarius der christköniglichen Triumphgesellschaft 565
E. Sander, Miszellen zum frühen und späten Luther als Ergänzungen und Berichtigungen zur Weimarer Ausgabe . . . 593

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

W. Baetke, Religion, Bekehrung und Frühchristentum der Germanen 605
W. Dreß, Aus der Geisteswelt des Mittelalters 619
Allgemeines 633
Alte Kirche 640
Reformation 643
Neuzeit 645
Register 649

UNTERSUCHUNGEN

Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*).

Von F. Dölger,
München, Kaiserstr. 50/IV.

Zu allen Zeiten hat sich bei allen kultivierten Völkern zugleich mit dem Bewußtwerden einer geschichtlichen Sendung die Frage nach dem Sinne und der letzten Hinordnung alles Weltgeschehens erhoben. Für das Mittelalter war diese Frage durch die unbezweifelbare Existenz eines allgütigen und allweisen Gottes beantwortet, der nach seinem Heilsplane die Geschicke aller Völker und Einzelwesen lenkt und in Christus und seiner Kirche, aber auch nur in diesen, die Sicherheit des Heiles gewährleistet. Unter der mächtigen Wölbung dieser alle Gedanken umfassenden, freilich zugleich auch begrenzenden Kuppelkonstruktion hat die mittelalterliche Staatsphilosophie ihr Gedankengebäude aufgeführt und zugleich der Mythus in Volksglaube und Dichtung an großen Männern und an großen Gegebenheiten wie an Pfeilern seine Träume ranken lassen. Eine der bedeutendsten Gegebenheiten dieser Art, die große Gegebenheit im Leben des anbrechenden Mittelalters, war das römische Reich, welches die Oikumene als Rechts- und Kulturgemeinschaft umfaßte, und dessen Mittelpunkt, der Sitz der höchsten irdischen Macht, Rom. Mit der Zähigkeit großer geschichtlicher Ideen hat der Romgedanke den Niedergang der Stadt Rom überdauert und immer wieder in die Geschichte des Abendlandes mit wechselnden Aspekten bis zum heutigen Tage eingegriffen, von großen Persönlichkeiten und geschickten Politikern immer wieder neu geformt und als Parole des Kampfes oder des Friedens in die Massen geschleudert; man braucht ja nur die Namen Karls d. Gr., Gregors VII., Cola di Rienzos, Leos X. und Cavours zu nennen,

*) Vortrag, gehalten am 23. September 1936 auf dem V. Internationalen Byzantinisten-Kongreß in Rom.

um die Erinnerung zu wecken an die so verschiedenartigen Ziele, denen der Name Roms zur Förderung ihrer Bestrebungen gedient hat: bald haben die fränkischen und deutschen Könige als Nachfolger des Augustus, bald die Päpste als Nachfolger Petri, bald die römischen Adelsgeschlechter als Nachfolger des populus romanus, bald die Gelehrten des Humanismus und der Renaissance als Erneuerer römischer Kultur, bald die Männer des 19. und 20. Jahrhunderts als Vorkämpfer der Einheit der italienischen Nation den Namen Roms zur Losung erhoben. Während nun aber die Wirksamkeit des Romgedankens in diesen Bereichen schon vielfach in ausgezeichneter Weise dargestellt worden ist, ist meines Wissens die Frage, was Rom den Byzantinern bedeutete, bis heute im Zusammenhang noch nicht gestellt worden. So mag es zeit- und ortsgemäß sein, diese Frage auf einem Byzantinistenkongresse in Rom zu überschauen.

Die Romidee weist bei den Byzantinern im Laufe der tausendjährigen Geschichte ihres Kaiserreiches eine eigentümliche Entwicklung auf. Sie verläuft in einer ständigen Spannung zwischen zwei polaren Gegensätzen der Geschichtsbetrachtung: zwischen der Grundauffassung traditionalistischer Beharrung und zwischen der Grundauffassung fortschreitender Erneuerung, zwischen Legitimismus und Renovatio. Sie hat sich weniger aus der eigenen geistigen Initiative der Byzantiner als in der politischen und kirchlichen Auseinandersetzung mit dem den Byzantinern immer fremder werdenden Westen um den Besitz des „wahren" Rom gestaltet und sowohl das Verhältnis der Byzantiner zu ihrem eigenen Staate als ihr Verhältnis zu den Mächten des Westens entscheidend mitbestimmt. An den Wendepunkten der Entwicklung stehen, wie überall, überragende geschichtliche Persönlichkeiten, wie Konstantin d. Gr. und Photios.

Der Begriff Rom bedeutet für das Mittelalter mehr als eine Stadt, mehr als Weltwunder, Paläste, Volksmenge und Straßenpracht. Er bedeutet, seit Vergils Zeiten in den Bereich des Mythus erhoben, Herrschaft und Macht, Reich und Kaisertum, Weltglück und Weltuntergang. An Rom und seinen Namen erscheint nach dem Willen der Gottheit Schicksal und Bestand des Reiches

unwiderruflich gebunden[1]). Überblickt man nun das Quellenmaterial, das sich zur Erforschung der Einwirkung der Romidee auf die Byzantiner zunächst darbietet, so ist man überrascht von dessen Dürftigkeit. Die byzantinischen Historiker wissen wenig von Rom; in jenen Geschichtswerken, welche nach dem Vorbilde des Eusebios Weltgeschichte sein wollen, wird Rom auffallend kurz behandelt. Mit Ausnahme des Zonaras finden wir meist nur die sagenhafte Gründungsgeschichte und die Königsgeschichte ausführlicher behandelt, dann pflegen diese Schriftsteller mit einem gewaltigen Sprung auf Caesar und Augustus überzugehen und nach unverhältnismäßig kurzer Darstellung der römischen

1) Der Gedanke, daß der rechtmäßige Besitz der Kaiserherrschaft an den Besitz der Hauptstadt geknüpft ist, begegnet mehrfach in den mittelalterlichen Quellen. (Vgl. auch die unten Anm. 37 behandelte Metonymie Ῥώμη = röm. Reich.) So gilt den Annal. Laur. Rom als die ständige Residenz Karls d. Gr. (zum Jahre 801: MGH SS. 1, 38). Eines der Hauptargumente des Kaisers Ludwig II. in seiner berühmten brieflichen Auseinandersetzung mit Basileios I. gegen den Anspruch der oströmischen Kaiser, sich imperatores Romanorum zu nennen, ist es, daß sie „die Stadt mit dem Sitze des Imperiums" verlassen haben (MGH Epp. VII, 390, 11). Otto III. läßt, um den römischen Charakter seines Kaisertums zu betonen, Bilder der Roma auf seinen Münzen anbringen (vgl. P. E. Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio, Leipzig 1929, S. 30). Mit Konstantinopel als Hauptstadt war es nicht anders. Die Klage um den Verlust der Hauptstadt im Jahre 1204 und besonders die Klage um den endgültigen Verlust im Jahre 1453 ist keine Rhetorik; sie ist in die Volkspoesie eingedrungen und bedeutet die Klage um das verlorene Reich. Michael Choniates schreibt im Jahre 1208 an den Kaiser Theodoros Laskaris I. nach Nikaia: „Mögest Du durch die Jahrhunderte hindurch Neubegründer und Neubesiedler der Stadt Konstantins werden, der Kaiserstadt, der glücklichen!" (Sp. Lampros, Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τὰ σωζόμενα [1880] II, 151, 18.) Wie sehr es den Byzantinern damals um die Wiedergewinnung ihrer „Stadt" zu tun war, zeigt der Umstand, daß sich die Unionsverhandlungen des 13. Jahrh. von seiten der Byzantiner stets um die Bedingung drehen, daß ihnen Konstantinopel wiedergegeben wird, und Iohannes Dukas Vatatzes sich gegen diese Konzession dem Papste gegenüber zu außerordentlich weiten Zugeständnissen in den kirchlichen Punkten geneigt zeigte (vgl. W. Norden, Das Papsttum und Byzanz, Berlin 1903, S. 368). Vgl. auch das byzantinische Sprichwort: Ὅλος ὁ κόσμος δώδεκα κ' ἡ πόλις δεκαπέντε (K. Krumbacher, Mittelgriechische Sprichwörter, München 1893, S. 233, A. 1). Der Gedanke hängt mit der Vorstellung der „Ewigkeit", d. i. nach christlicher Vorstellung der Dauer der Hauptstadt bis zum Weltende, eng zusammen. Für Rom ist der Ausdruck Roma aeterna schon von Tibull geprägt worden, aber auch für Konstantinopel gilt die Vorstellung, wie die apokalyptisch-chiliastischen Prophezeiungen zeigen; vgl. Ch. Diehl, De quelques croyances byzantines sur la fin de Constantinople, Byz. Zeitschr. 30 (1929/30), 192—196.

Kaisergeschichte sogleich Konstantin d. Gr., den Begründer des christlichen römischen Weltreiches, folgen zu lassen[2]). Auch im Rahmen der zeitgenössischen Geschichtschreibung tritt Rom wenig hervor. Die beiden Hälften des alten römischen Reiches hatten sich bereits zu Beginn des 7. Jahrhunderts in einem Grade auseinandergelebt, daß man nur wenig mehr voneinander wußte. Und dennoch lebt und atmet der Romgedanke in allen diesen byzantinischen Geschichtswerken. Es ist eben eine Selbstverständlichkeit, die gar nicht der Erörterung bedarf, daß die Geschichte von Byzanz die geradlinige, im Weltenplan Gottes beschlossene Fortsetzung der römischen Geschichte ist. Wie Augustus von der Vorsehung dazu ausersehen war, die Oikumene in einem

---

2) Man wußte im Mittelalter allgemein sehr wenig von der altrömischen Geschichte (vgl. C. Neumann, Die Weltstellung des byz. Reiches vor den Kreuzzügen, Leipzig 1894, S. 16 f.). So ist schon das Wissen des Malalas, des ersten der uns besser bekannten Verfasser von Weltchroniken, auf dem Gebiete der altrömischen Geschichte ganz dürftig; etwas ausführlicher behandelt er die römische Kaisergeschichte, doch schöpft er auch hier sein Wissen mehr aus anekdotischen Berichten als aus ernsthaften Geschichtsquellen. Nicht viel besser steht es mit Georgios Synkellos, der nur in der fabulosen Gründungsgeschichte Roms und in der Erzählung der sagenhaften Königsgeschichte ausführlicher ist; und nicht besser steht es ferner mit Georgios Monachos, der nach breiter Darbietung der alttestamentlichen Geschichte, den Blick immer auf die Widerlegung heidnischer und haeretischer Irrtümer sowie auf die Geschichte der Kirche gerichtet, an die assyrische, persische und Alexander-Geschichte unmittelbar mit Julius Caesar anschließt und über die politische Geschichte Roms bis auf Konstantin d. Gr. nur ganz dürftige, meist aus Malalas geschöpfte Nachrichten bringt. Ähnlich steht es endlich mit Skylitzes, der von den Fabeleien über die römischen Könige unmittelbar auf Julius Caesar überspringt. Die Verschronik des Manasses aus dem 12. Jahrh., von den Byzantinern viel gelesen und infolge ihrer frühzeitigen Übertragung in das Altslavische von stärkstem Einfluß auf die Gestaltung des Geschichtsbildes bei den slavischen Völkern, bringt ebenfalls verhältnismäßig ausführlich die römische Gründungs- und Königsgeschichte, um nach der Aufzählung einiger berühmter römischer Namen sogleich auf Caesar überzugehen und sodann etwas ausführlicher Augustus und die römische Kaiserzeit zu behandeln. Der einzige, der auf Grund guter Quellen (Dio Cassius) mehr von der altrömischen Geschichte weiß und in wirklich historischer Weise über sie berichtet, ist Zonaras (12. Jahrh.) (vgl. auch z. B.: C. de Boor, Byz. Zeitschr. 1 [1892] 13). In die späten, volksmäßigen chronistischen Aufzeichnungen der Türkenzeit hat sich nur selten eine Erinnerung an die römische Geschichte vor Konstantin gerettet. Immerhin begegnet man dem Berichte von der Gründung Roms durch Romulus: Sp. Lampros-K. Amantos, Βραχέα Χρονικά, Athen 1932, N. 30, 15; 42, 193.

einheitlichen Reiche zusammenzufassen, um der Lehre Christi und damit nach mittelalterlicher Anschauung dem Weltfrieden und der Weltkultur den Boden zu bereiten, so ist Konstantin d. Gr., sein legitimer Nachfolger, der Schöpfer des letzten Weltreiches der Zeitgeschichte, nämlich des römisch-christlichen, und so sind dessen legitime Nachfolger, die Kaiser auf dem Throne Konstantinopels, die berufenen Sachwalter Christi, eine Aufgabe, welche ihnen kraft göttlicher Kleronomia zugefallen ist. Bei aller strengen Christlichkeit dieser Geschichtsbetrachtung ist römische Größe und römische Tüchtigkeit keineswegs vergessen. In Vergleichen, anfeuernden Reden oder auch in wehmütiger Klage über den Wandel der Zeiten werden bis in die spätesten Zeiten des Reiches römische Tapferkeit und römische Heldenkraft immer wieder beschworen, Römerstolz und Römertugend als Vermächtnis der Vorfahren hervorgehoben [3]). Kein Wunder, daß auch

3) Einige Beispiele mögen genügen. Georgios Pisides, der Herold des Kaisers Herakleios, ruft zu Beginn des 2. Gesanges seiner Herakleias die Roma an, sie, die so viele Feldherrn kennengelernt habe, möge entscheiden, wer der größte sei; es ist natürlich Herakleios. Skylitzes 712, 20 weist auf die Tapferkeit, Gerechtigkeit, „Liebe" und Wahrheitsliebe der alten Römer hin, mit der sie ihre gewaltigen Kriegstaten vollbracht hätten, im Gegensatz zu der Handlungsweise der „Römer" des Jahres 1071. Die in Anm. 2 charakterisierte Manasses-Chronik sagt nach Abschluß der Trojageschichte: „Damit ist die Geschichte Trojas beendigt. Nun bleibt mir übrig, das gewaltige und mächtige Glücksschicksal (εὐποτμία) der Römer zu schildern, zunächst in dem Punkte, wo sie angefangen haben, die Welt zu erobern" (Manasses, V. 1472 Bonn.). Aus der Einleitung zum Geschichtswerke des Kinnamos (Ende 12. Jahrh.) klingt der Stolz dieses Soldaten auf alte Römergröße, auf die Tapferkeit der Rhomaioi, ihre Siege und die Erneuerung ihres Ruhmes durch Alexios I. (Kinnamos, Einleit.: 15—16 Bonn.). Niketas Choniates erzählt in seiner Geschichte der Einnahme Konstantinopels im Jahre 1204 durch die Lateiner mit Entrüstung, daß diese „wie Kaiser von Kaisern" die römischen Gebiete (σχοινίσματα ῥωμαϊκά) unter sich verteilt hätten (Urbs capta 5 : 787, 13 Bonn.). Georgios Akropolites (13. Jh.) beklagt den Wandel der Dinge; früher sei den Griechen im alten Römerreiche alles gemeinsam gewesen, Ämter, Gesetze, Sprache, Senate (?), Gerichte und auch der Glaube (adv. Latinos 27: II, 64, 21 Heis.). Nikephoros Gregoras unterbricht voll Trauer seinen Bericht über die Herbeirufung der Osmanen zum Angriff auf Byzanz im Jahre 1341: „Ich aber mußte an das alte römische Reich (τὸ πάλαι τῆς Ῥώμης κράτος ἐκεῖνο) denken und mich daran erinnern, wie damals ein einziger von Rom ausgehender Befehl über das ganze passierbare Land und das Meer hin alle in seinen Bann schlug und erzittern machte . . . und weder Asien gegen Europa noch jenes gegen dieses zu Felde zog" (Hist. XII, 7 : I, 598, 21

gerade bei den höchsten weltlichen Gewalten, welche ihre Geltung auf die Kontinuität des römischen Kaisertums gründen, die Verbundenheit mit Roms großen Tagen in symbolhaften Äußerlichkeiten mannigfach hervortritt[4]). Als das oströmische Reich längst ein griechisches Reich geworden war, hielt man an bestimmten lateinischen Urkunden-Formeln der alten Zeit[5]), ja an der lateinischen Schrift für manche unter ihnen[6]), noch jahrhundertelang fest. Die byzantinischen Goldmünzen und die byzantinischen Siegel bewahren lange noch die lateinische Schrift auch zu einer Zeit, da die Legende längst griechisch geworden war[7]). Lange auch bewahrte man ängstlich die lateinischen Amtstitel und die lateinische Kommandosprache im Heer, um den geschichtlichen Anspruch auf die Nachfolge der römischen Imperatoren zu demonstrieren. Justinian will für die Gesetze die lateinische Sprache für alle Zeiten[8]) festlegen, obgleich er sich selbst ge-

---

Bonn.). Auch bei Iohannes Kantakuzenos, dem kaiserlichen Schriftsteller und Zeitgenossen des Gregoras, bricht die Erinnerung an die alte Römertugend wiederholt durch (vgl. Hist. III, 1 : II, 12, 8 Bonn.; IV, 5: III, 34, 11 B.; IV, 2: III, 18, 7 B.). Endlich hat sich die *höfische Rhetorik*, wenn auch in geringerem Umfange, für ihre enkomiastischen Vergleiche nicht ungerne der römischen Exempel bedient (L. Tarquinius Priscus, Servius Tullius, Brutus, Fabius Maximus, C. Claudius Marcellus, Scipio, Cato, Sertorius, C. Lucilius, Caesar; vgl. den Index der Sammlung von Reden des 12. Jahrh. bei W. Regel, Fontes rerum byzantinarum, Petersburg 1892—1917). Zu der Beobachtung, daß die Byzantiner sich der Größe ihrer römischen Vorfahren bewußt waren, vgl. den Hinweis von N. Jorga, Histoire de la vie byzantine, I (1934), 238: man habe sich im 6. Jahrh. an der römischen, nicht an der griechischen Vergangenheit begeistert und keine Erinnerung an den Heldenkampf der Griechen gegen die Perser mehr bewahrt.

4) Wie stark man die Kraft dieser Symbolik im römischen Kaiserreich einschätzte, hat jüngst A. Alföldi, Insignien und Tracht der römischen Kaiser, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Röm. Abt. 50, 1935, 1—171 ausführlich und trefflich gezeigt.

5) Vgl. F. Dölger, Der Kodikellos des Christodulos in Palermo, Archiv f. Urkf. 11 (1929) 15 ff. über „Legimus", das als Rekognitionswort, in seiner Wortbedeutung längst nicht mehr verstanden, bis zum Ende des 12. Jahrh. in den feierlichen kaiserlichen Privilegurkunden festgehalten wurde.

6) Vgl. F. Dölger, Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden, München 1931, zu N. 17, Sp. 25.

7) Vgl. C. Brandi, Der Kaiserbrief von St. Denis, Arch. f. Urkf. 1 (1908) 35 f. und die Siegel in G. Schlumbergers Sigillographie.

8) Vgl. Iustinian, Nov. 15, praef. 1; 22, 2 und öfter. Über das Festhalten an der lateinischen Sprache im oströmischen Reich vgl. L. Hahn, Zum Gebrauch der lateinischen Sprache in Konstantinopel,

zwungen sieht, von diesem Grundsatze abzuweichen. Überhaupt offenbart sich das Festhalten an römischer Tradition am eindringlichsten auf dem Gebiete des römischen Rechtes[9]). Justinian, der Rom die „Quelle des Rechtes" nennt, hat dem von ihm neu aufgerichteten Weltreiche sein Recht in der Form römischer Rechtsbestimmungen gegeben und Basileios I. hat in seinen Basiliken eine Restauration dieser justinianischen Kodifikation unternommen, welche in ängstlichem Konservativismus so weit geht, daß sie längst untergegangene Einrichtungen mit übernimmt. Auch die spätere Novellengesetzgebung liebt es, bei der Regelung wichtiger Rechtsinstitutionen auf das Recht des Kaiser Augustos zurückzugreifen[10]). Erscheint doch gerade das Recht, als die unabänderliche Ordnung der Beziehungen der römischen Reichsbürger untereinander und zum Reiche, als vornehmster Bürge des römisch-christlichen Weltfriedens.

In einem aber trugen die Byzantiner den Zusammenhang mit dem alten Rom täglich und stündlich besonders deutlich zur Schau: in ihrem Namen Rhomaioi, Römer. So bezeichnen sich die Byzantiner als Bürger des römischen Weltreiches konsequent und selbstbewußt durch alle Jahrhunderte hindurch. Die Geschichte dieses Namens ist anderwärts mit Meisterschaft dar-

---

Festgabe für M. von Schanz, Würzburg 1912 und neuerdings H. Zilliacus, Zum Kampf der Weltsprachen im oströmischen Reich, Helsingfors 1935, dazu meine Besprechung Byz. Zeitschr. 36 (1936), 108—117. Diese Sprachpolitik der Regierung mußte sich freilich schon seit dem Beginne des 7. Jahrh. angesichts der starken Umfangsbeschränkung des Reiches auf nahezu ausschließlich griechisch sprechende Gebiete als für die Dauer undurchführbar erweisen. Der im Kanzleidienst der kaiserlichen Ämter zum engstirnigen Hypochonder gewordene Iohannes Lydos beklagt den Verlust der lateinischen Amtssprache, die man ebenso aufgegeben habe wie Rom als Hauptstadt, schon für die Zeit Iustinians (de mag. II, 12 : 68, 2 W.).

9) In der Novelle 47 über den Praitor von Pisidien greift Iustinian auf die „alten Römer" zurück und betont, daß er (Iustinian) das Altertum wieder in höherer Blüte in den Staat zurückgeführt und den Namen der Römer geadelt habe (Nov. 47, prooem. 1; ähnlich Nov. 25, praef. und 26, 2). Altes Römerrecht und neue Satzung erscheinen als geschichtliche Einheit.

10) Vgl. den Hinweis auf den Kaiser Augustos in Nov. 98 der Kaiser Leon und Alexandros (Zepi, Jus Gr.-Rom. I, 189 f.) und in der Novelle des Kaisers Basileios II. vom Jahre 996 (ebenda I, 269).

gestellt[11]), und ich darf mich hier darauf beschränken, nur das Wichtigste hervorzuheben. Rhomaios ist der Bürger des römischen Reiches im Sinne der Constitutio Antonina, seit Konstantin und Theodosios I. der Bürger des christlichen römischen Reiches und Untertan des Kaisers in Konstantinopel. Der Umfang des Begriffes geht weit über das Staatsrechtliche hinaus und umschließt vor allem auch die kulturellen und religiösen Bezirke. Rhomaios ist demnach derjenige Bürger des allein legitimen römischen Reiches von Konstantinopel, der zugleich den allein richtigen Glauben dieses Reiches, die Orthodoxia, besitzt und damit eingegliedert ist in die einzige gottgewollte Kulturgemeinschaft der Welt: die vorwiegend griechisch und christlich bestimmte Kulturgemeinschaft des oströmischen Reiches. Die frühere Antithese Hellenen und Barbaren als Ausdruck des Gegensatzes zwischen Kultur und Unkultur ist jetzt ersetzt durch die Antithese Römer und Barbaren, und in einer Zeit, da die Grenzen des oströmischen Reiches fast nur mehr Griechen umschließen, zieht sich auch der Geltungsbereich des Ehrennamens Rhomaioi in diese Grenzen zurück[12]). Es ist darauf hingewiesen worden, daß das ent-

11) Die folgenden Darlegungen beruhen auf den ausgezeichneten und reich, wenn auch natürlich bei weitem nicht vollständig belegten Ausführungen von J. Jüthner, Hellenen und Barbaren, Leipzig 1923, S. 103—118.

12) Jüthner, a. a. O. hat diese Entwicklung sehr gut geschildert, insbesondere auch auf den merkwürdigen Bedeutungswandel von Ελληνες = Heiden hingewiesen, das erst im 15. Jahrhundert mit dem erwachenden Nationalbewußtsein der Griechen wieder häufiger als Ausdruck für den Bürger des oströmischen Reiches begegnet. — Jüthner hat in den Belegen für den Gebrauch von Rhomaioi als Bezeichnung einer *Kulturgemeinschaft* keine Vollständigkeit erstrebt, und es ist hier nicht der Ort, die fehlenden Belege restlos zu verzeichnen. Nur weniges soll hier nachgetragen werden, was mir das kulturgeschichtliche Bewußtsein der Byzantiner besonders gut zu charakterisieren scheint. Georgios Akropolites erinnert in seiner Rede gegen die Lateiner 27 (II, 64, 10 Heis.) die Lateiner an die alte Kulturgemeinschaft zwischen Griechen und Lateinern. Von den Griechen hätten die letzteren Wissenschaft und Studien. Und deshalb sei zum alten Rom ein neues errichtet worden, damit von diesen größten aller Städte (Rom und Konstantinopel) her die Rhomäer einen gemeinsamen Namen und einen gemeinsamen Glauben haben sollten. — Dazu noch eine weitere Stelle, welche den Bildungsstolz dieser „Rhomäer" gegenüber den lateinischen „Barbaren" besonders scharf hervortreten läßt. Michael Choniates, Erzbischof von Athen, durch die lateinische Eroberung des Jahres 1204 aus seinem Sitze vertrieben, schreibt von seinem Verbannungsorte Keos aus an den Bischof Theodor von Negroponte, er habe nach

sprechende Wort Romania nicht nur den orbis romanus im Sinne des oströmischen Herrschaftsbereiches bezeichnet, sondern geradezu eine Kulturgemeinschaft, etwa so, wie der schwer übersetzbare Begriff „Deutschtum“ [13]). Der Anspruch auf das Monopol dieses Namens geht so weit, daß man im griechisch gewordenen römischen Reiche zu vergessen beginnt, daß zur Kultur der alten Römer ursprünglich das Latein als Sprache gehört hatte; so bezeichnet der Kaiser Michael III. im Jahre 865 die lateinische Sprache dem Papste Nikolaus I. gegenüber als barbarisch und skythisch [14]) und Nikephoros Phokas wirft im Jahre 968 dem Italiener Liutprand von Cremona vor, seine Landsleute seien keine Romani, sondern Langobarden [15]). Das Bedürfnis, als Römer zu gelten, hat manchen vornehmen Byzantiner veranlaßt, sein Geschlecht in phantastischen Stammbäumen auf altrömische Adelsfamilien zurückzuführen [16]).

---

der Eroberung Athens durch die Lateiner diesen seine Bücher überlassen müssen. Er habe, als er anfing, Bücher zu sammeln, ja nicht wissen können, daß er sie für Leute sammle, welche nicht einmal einer Sprache mit ihm wären, sondern für die barbarischen Italiker, die nicht einmal das in ihrer Sprache Geschriebene und nicht einmal mittels eines Dolmetschs verstehen könnten. Denn eher würden Esel des Wohlklangs der Leier (Sprichwort!) und Mistkäfer eines Wohlgeruchs gewahr werden als diese des Wohllautes und der Anmut der (griechischen) Rede (ep. 146 Mich. Chon. ed. Lampros II. 296, 2). Vgl. auch Georgios Akropolites im Geschichtswerk 49 (ed. Heisenberg I, 98, 1).

13) J. Zeiller, L'apparition du mot Romanie chez les écrivains latins, Rev. d. Études Latines 7 (1929), 194—198.

14) MGH Epp. VI, n. 88: S. 459, 5; vgl. Fedor Schneider, Rom und Romgedanke im Mittelalter, München 1926, S. 112 f.

15) Ausspruch des Kaisers Nikephoros Phokas (968) nach Liutprands von Cremona Gesandtschaftsbericht: „vos non Romani, sed Langobardi estis“: Liutpr. Leg. 12 : 182, 24 Beck.

16) So ließ der Kaiser Nikephoros Botaneiates, der 1079 als Usurpator auf den Thron gekommen war, im Gefühl des Mangels einer vom byzantinischen Volke in steigendem Maße geforderten dynastischen Legitimität durch seinen Herold, den Historiker Michael Attaleiates, seine Abstammung auf die Phokas zurückführen; deren verwandte Tatkraft wie auch die „Verwandtschaft der Namen (!)“ beweisen nach Attaleiates 220, 18 Bonn. untrüglich, daß Botaneiates auch von den altrömischen Fabiern abstamme (vgl. auch Skylitzes II, 726, 19), zu deren Familie Scipio Africanus, Aemilius Paulus und andere gehört hätten. — Nach Nikephoros Bryennios 13, 7 B. sollte der erste Dukas, mit dessen Geschlecht der Kaiser Alexios I. verwandt war, einer jener Senatoren gewesen sein, welche Konstantin d. Gr. bei der Gründung Konstantinopels nach der neuen Stadt verpflanzte. — Ebenso sollte nach einer schwindelhaften Genealogie, welche sich in die Handschriften des

Dieser Streit um den Römernamen ist nun nicht etwa, wie es scheinen könnte, eine eigensinnige Laune des byzantinischen Legitimismus oder der Ausfluß einer gelehrt-antiquarischen Geistesströmung oder gar das Gezänk einiger eitler Literaten, sondern hat einen machtpolitischen Hintergrund: auf ihm beruht und in ihm symbolisiert sich der Anspruch des östlichen Kaisertums auf die ihm rechtmäßig zustehende römische Weltherrschaft[17]). Ebenso wie das Abendland seit der Mitte des 8. Jahrhunderts die Gebundenheit des Weltherrschaftsanspruches an

---

Georgios Phrantzes (15. Jahrh.) eingereiht finden, der Protostrator Nikephoros Melissenos von einem solchen Senator abstammen (G. Phrantzes ed. Papadopulos XXX, 10). Vgl. endlich Timarion, ed. A. Ellissen in Analekten zur mittel- und neugriechischen Literatur 4 (1860) 50, 23.

17) Die weltgeschichtlich so bedeutsame Hinwendung des Papsttums zu den fränkischen und deutschen Königen, welche von der Drohung des Papstes Gregor II. an den byz. Kaiser Leon III. über die Ernennung des Pippin zum patricius Romanorum 754 zur Kaiserkrönung Karls d. Gr. im Jahre 800 verläuft, vollzieht sich im Zeichen des Gedankens, daß Rom der wahre Sitz des Kaisertums sei. Hierüber ist wiederholt ausführlich gehandelt; ich nenne: P. E. Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio; Fed. Schneider, Rom und Romgedanke im Mittelalter; K. Heldmann, Das Kaisertum Karls d. Gr., Weimar 1928, S. 341 ff.; C. Caspar, Zeitschr. f. Kirchengesch. III, 5 (1935), 257 ff. Das politische Spiel zwischen Ost und West, bei dem das Papsttum das Zünglein an der Waage bedeutet, ist kurz und übersichtlich von N. Jorga, Der lateinische Westen und der griechische Osten während des Mittelalters, in Studium Lipsiense, Ehrengabe für K. Lamprecht, Berlin 1909, S. 89—99, dargestellt.

Der Titel imperator Romanorum (βασιλεὺς Ῥωμαίων), den in dieser festen Form die byzantinischen Kaiser seit dem Jahre 811 (Zugeständnis des einfachen Basileustitels an die Person Karls d. Gr.) in demonstrativer Konsequenz tragen, soll die alleinige und ausschließliche, auf der staatsrechtlichen Kontinuität des augusteischen Kaisertums beruhende Legitimität zum Ausdruck bringen (vgl. darüber zuletzt meine Bemerkungen Izvestija des Bulg. Arch. Inst. 9 [1935], 57 ff. und B. Z. 36, 1936, 132 f.). In der Tat drückt sich die Fehde zwischen Ost und West, zwischen Papsttum und byzantinischem Kaisertum, dann auch zwischen östlichem und westlichem Kaisertum, immer wieder in der Diskussion über die Berechtigung zum Tragen dieses Titels aus. Auf den Brief Ludwigs II. an den Kaiser Basileios (871), welcher die beiderseitigen Argumente am ausführlichsten enthält (MGH Epp. VII, 387, 39 ff.), wurde oben schon hingewiesen. Papst Iohannes bezeichnet den byzantinischen Kaiser in seinen Briefen als imperator Grecorum (MGH Epp. VII, 291, 301 und 296; vgl. Schramm, Kaiser, Rom u. Renov. 47 f.) und ebenso Otto I. den byzantinischen Kaiser Nikephoros Phokas, worüber der letztere sehr erbost ist (Liutpr. Leg. 52 : 202, 14 Beck.). Der Höhepunkt dieses Titelstreites liegt im 12. Jahrhundert; vgl. W. Ohnsorge, „König" Konrad III., Mitt. Österr. Inst. f. Geschf. 46 (1932), 343—360 und meine Bem. Byz. Zeitschr. 33 (1933), 444 f., sowie die durch Otto von Freising überlieferten Briefe.

den Namen Roms in die Waagschale wirft, wie zuerst Otto II. im Jahre 971 seine weltimperialistischen Absichten der Welt durch die Annahme des Titels imperator Romanorum demonstrierte[18]), ebenso sieht Ostrom seit der Kaiserproklamation Karls d. Gr. in Rom s e i n e n Anspruch in dem seit dieser Zeit unabänderlich geführten Titel Basileus Rhomaion unanfechtbar begründet; selbst nach der Einnahme Konstantinopels durch die Lateiner im Jahre 1204 ist der Widerspruch Ostroms gegen die westliche Anmaßung des Titels imperator Romanorum nicht verstummt[19]).

So verkörpert der Romgedanke in Byzanz einen weltumspannenden Anspruch, er ist Programm und Losung, er bedeutet den Byzantinern den Wesenskern ihrer politischen Sendung. Die Byzantiner haben ihn mit jener ruhigen Sicherheit festgehalten, die sie in der geglaubten göttlichen Bestätigung des Kaisertums Konstantins d. Gr. verankert sahen. Freilich, in der Auseinandersetzung über ihren Weltherrschaftsanspruch haben die Byzantiner von den verschiedenen propagandistischen Möglichkeiten, welche der Romgedanke bot, einen ebenso wechselnden Gebrauch gemacht wie der Westen. Seine schließliche Prägung hat sich erst langsam entwickelt, und zwar zunächst in der Abwehr, im Verteidigungskampfe gegen jene Mächte des Westens, welche ihrerseits sich des Romgedankens für ihre Zwecke zu bedienen suchten. Diese Lage ergab sich zuerst auf dem Gebiete der Kirchenpolitik, später erst auf dem Gebiete der Staatspolitik, um schließlich, wie dies bei der Einheit von Kirche und Staat in Byzanz nicht anders denkbar ist, in der gemeinsamen Abwehr der lateinischen Überheblichkeit zusammenzufließen. Seit dem 2. Jahrhundert hatten die römischen Bischöfe begonnen, in der mächtig sich ausbreitenden Kirche einen Primat der Lehre und der Gerichtsbarkeit anzustreben auf der Grundlage des allgemein anerkannten Gedankens, daß den von den Aposteln gestifteten Kirchen ein gewisser Vorrang der Tradition zukomme und unter ihnen wieder besonders den Bischöfen von Rom als den Nachfolgern des Petrus, des erstberufenen Apostels und ersten Bischofs

18) Vgl. S c h r a m m, Kais., Rom und Renov. 83.
19) Vgl. den Protest des Kaisers Iohannes Dukas Vatatzes an Papst Gregor IX. v. J. 1237 (Kaiserreg. 1757).

von Rom [20]). Dieser Ehrenvorrang Roms schien schon stark gefestigt, als Konstantin d. Gr. in den 20er Jahren des 4. Jahrhunderts an der Stelle des alten Byzantion eine zweite Reichshauptstadt gründete und ihr den Namen Konstantinopel gab, ein Ereignis, das auf die christliche Welt des Mittelalters einen um so nachhaltigeren Eindruck machen mußte, als Konstantin schon frühzeitig als der gottbegnadete und von Gott gelenkte Begründer des römisch-christlichen Reiches galt. Konstantin hatte nun, wie sich das von selbst versteht, aus dem römischen Kaisertum mit seinen universalen Machtansprüchen den Grundsatz übernommen, daß der Kaiser auch als oberster Herr der Kirche zu gelten habe. Das hinderte nicht, daß er den höchsten kirchlichen Gewalten, also auch insbesondere dem Bischof von Rom, als den Inhabern des göttlichen Pneumas hohe Verehrung entgegenbrachte, wie er das auch auf dem ersten großen Reichskonzil von Nikaia im Jahre 325 gezeigt hat. Indessen beweist anderseits gerade auch dieses Konzil von Nikaia, daß Konstantin sich für den Herrn der Kirche hielt, und es beweist ferner, daß sich in der Rangordnung der Bischofsstühle wie in der gesamten Kirchenorganisation der Grundsatz durchgesetzt hatte, daß die weltliche Stellung der Bischofsstädte für ihre Einreihung in die kirchliche Hierarchie maßgebend sein sollte [21]). Da Konstantinopel im Laufe des 4. Jahrhunderts immer deutlicher der Mittelpunkt der Reichsverwaltung wurde, so konnte es nicht ausbleiben, daß der Bischofssitz von Konstantinopel, schon aus praktischen Gründen, für die Führung des Reiches und damit auch der Reichskirche immer größere Bedeutung gewann, daß damit auch seine Ansprüche ständig wuchsen und den Primatsbestrebungen Roms gefährlich wurden. So ist es dem Bischof von Konstantinopel in der Tat gelungen, seine gesteigerten Ansprüche in zwei Etappen auch reichsrechtlich zu verankern und damit den fortschrittlichen

20) Vgl. E. Caspar, Geschichte des Papsttums I (1930) 72 ff. Die Entwicklung des Gedankens vom „Ersten der Apostel" hat P. Batiffol in seinem Aufsatze „Princeps apostolorum", Recherches de science religieuse 18 (1928), 31—59 dargestellt.

21) Vgl. K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jahrh., 1901, S. 11 ff. Weitere Literatur bei E. Caspar, Gesch. d. Papstt. I (1930), 579. In den Grundzügen dürfte die Darstellung Lübecks dem historischen Verlauf entsprechen.

Grundgedanken der reichskirchlichen Organisation, der zugleich den Grundsatz einer parlamentarischen Reichskirchenregierung unter dem Vorsitz des Kaisers in sich schließt, gegenüber dem römischen Grundgedanken der älteren Tradition mit der Forderung selbstherrlicher Entscheidungen durchzusetzen. Der 3. Kanon des 2. Reichskonzils von Konstantinopel vom Jahre 381 bestimmt, daß dem Stuhle von Konstantinopel ein Ehrenvorrang gleich hinter Rom zukommen solle[22]) und der 28. Kanon des Konzils von Chalkedon vom Jahre 451 bestimmt, daß der Stuhl von Konstantinopel gleiche Ehren genießen soll wie der von Rom, was angeblich schon das 2. Konzil in Anbetracht der Stellung Konstantinopels als Kaiserstadt und Sitz eines Reichssenates ausgesprochen haben sollte[23]). Rom hat diesen Kanon erst spät und mit Vorbehalten anerkannt[24]) und er ist, ausgesprochen oder unausgesprochen, der tiefste Grund der kommenden Zerwürfnisse geblieben bis auf den heutigen Tag.

Für unsere Betrachtung jedoch ist von entscheidender Wichtigkeit die Begründung, welche das Konzil vom Jahre 381 seinem 3. Kanon hinzugefügt hat. Es heißt da, daß Konstantinopel seine neue Ehrenstellung deshalb erhalte, weil es das N e u e R o m sei; der 28. Kanon des Chalcedonense weist auf diese Begründung ausdrücklich zurück. Diese Bezeichnung Nea Rome ist von da an zur Kampfparole zwischen den beiden Städten geworden, kirchlich und politisch, obgleich das Schlagwort von der Nea Rome auf einer Fiktion beruht.

Ich sage: auf einer Fiktion. Denn die durch Theodosios I. im Jahre 381 vorgenommene Rangerhöhung Konstantinopels beruht

---

22) V. G r u m e l, Les regestes des actes du Patr. de C.ple 1 (1932) n. 2; dazu C a s p a r, GP I (1930), 234.

23) Vgl. z. B. C a s p a r, GP I (1930), 522.

24) Die zahlreich erhaltenen Briefe der Päpste geben den Patriarchen von Konstantinopel, zum mindesten bis in das 8. Jahrh., niemals den Titel eines ἀρχιεπίσκοπος Νέας Ῥώμης, noch tun dies die päpstlichen Legaten auf den Reichskonzilien. Auch die Legaten des Papstes zum 7. Konzil (787) unterließen offenbar absichtlich diese Bezeichnung; um so auffallender ist, daß sie den Ptr. von Konstantinopel einmal (Mansi, Conc. Coll. XII, 1146 D) πατριάρχης τῆς νέας Ῥώμης genannt hätten; es wäre dies m. W. die früheste Stelle, aus der sich wenigstens eine offizielle Duldung des Titels von seiten des päpstlichen Stuhles ableiten ließe.

auf der Annahme, daß die Stadt von ihrem Gründer, dem bereits zum Heros des Christentums gewordenen Kaiser Konstantin, den offiziellen Namen Nea Rome erhalten habe, eine Annahme, welche sich auch heute noch in ernsten kirchengeschichtlichen Werken als Tatsache verbucht findet[25]). Nun ist eine Nachricht, daß Konstantin seine Stadt als Nea Rome bezeichnet habe, weder in den frühesten und zuverlässigsten Berichten über die Begründung der Stadt[26]) zu finden, noch nennen die Schriftsteller des 4. Jahrhunderts[27]): Libanios, Julian, Eusebios, Basileios, Atha-

---

25) Z. B. E. Oberhummer, Art. Constantinopolis bei Pauly-Wissowa; Caspar, GP I, 118 f.

26) Als zuverlässige Berichte können diejenigen des Zeitgenossen Eusebios und des Kirchenhistorikers Sokrates (ca. 380—444) gelten; letzterer darf nach dem Urteil von Christ-Schmid-Stählin, Gesch. d. griech. Lit.[6] II, 2. S. 1434 als zuverlässig gelten, da er auch, wie gerade in unserem Falle, urkundliche und inschriftliche Quellen benutzt hat. Eusebios spricht ausführlich von der Gründung Konstantinopels (Vita Const. c. 48 f.: 98 ed. Heik.), nennt sie auch sonst βασιλέως πόλις u. ä., hat jedoch nirgends den Namen Nea Rome. Sokrates nennt zwar, da er nach 381 schreibt, Konstantinopel an anderen Stellen, nämlich insbesondere, wo er bei der Erwähnung des 2. Konzils von der Benennung Konstantinopels spricht (V, 8: Migne PG 67, 577 C), Nea Rome, aber nicht im Gründungsbericht (I, 16: Migne PG 67, 116 C); näheres darüber unten Anm. 31; den Gründungsbericht ohne Nea Rome hat dann auch das Chron. Pasch., offenbar aus Sokrates, übernommen (529, 19 Bonn.). Auch Philostorgios, ein Kirchenschriftsteller des 5. Jahrh., weiß nichts von der Nea-Rome-Taufe Konstantins in seinem von den genannten Berichten unabhängigen Gründungsbericht (II, 9: Migne PG 65, 472 B). Schließlich weiß auch der der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. angehörende, dem Konstantin freilich feindlich gesinnte Historiker Zosimos, der in seinem Gründungsberichte (II, 35 : 92, 6 Mend.) die Erhebung von Konstantinopel zur μεγίστη πόλις hervorhebt, doch nichts von einer Benennung Nea Rome, noch scheint er diesen Namen überhaupt zu kennen. Wenn der ebenfalls dem 5. Jahrh. angehörende Kirchenhistoriker Sozomenos etwas derartiges zu berichten weiß (Hist. eccl. II, 3: Migne PG 67, 937 D), so ist zu bedenken, daß er ebenfalls nach 381 schrieb, zum großen Teil auf Sokrates beruht, aber „kritikloser als dieser" ist und „seine Darstellung mit mehr legendenhaften unverbürgten Anekdoten schmückt" (Christ-Schmid-Stählin, a. a. O., 1435 f.).

27) Dies scheint mir entscheidend zu sein. Libanios kennt für Konstantinopel verschiedene Bezeichnungen: z. B. μεγίστη πόλις = Hauptstadt: Vita: I; 198, 12 Förster; or. 18: II, 286, 19 f., 312, 21 f.; or. 19: II, 391, 6 f. usw.) oder βασιλεύουσα πόλις oder Κωνσταντινούπολις, nicht aber diese; und bei Julian fehlt sie ebenfalls vollkommen. Bezüglich des Basileios vgl. die von P. Batiffol, L'ecclésiologie de Saint Basile, Éch. d'Or. 21 (1922), 9—30 zusammengetragenen Stellen und V. Grumel, Saint Basile et le Siège apost., ebenda 280 bis 292. Basileios starb 1. I. 379. Athanasios (gestorben 373),

nasios sie nur ein einziges Mal so, obgleich sie oft von Konstantinopel sprechen und Rom und Konstantinopel gelegentlich einander gegenüberstellen[28]). Ich kenne nur eine Stelle bei Themistios, wo er in einem Panegyrikos auf Constantius vom Jahre 357 in durchaus rhetorischer Weise das neue Rom, Konstantinopel, dem alten, der Geburtsstadt des Constantius, gegenüberstellt[29]). Alle alten und guten historischen Berichte sagen vielmehr übereinstimmend aus, Konstantin habe die neue Stadt nach seinem Namen benannt, und diese Nachricht ist in Anbetracht dieser von den Kaisern allgemein geübten Sitte überzeugend. Es wäre gegen

---

der in seinen Schriften nicht selten Gelegenheit findet, sowohl von Rom als von Konstantinopel zu sprechen, und zwar von beiden als den Sitzen von hervorragenden Kirchenfürsten, bezeichnet Rom regelmäßig einfach als Ῥώμη (z. B. Migne PG 25, 247 B; 280 D; 308 C; 338 A; 600 D; 604 C; 649 A; 656 C; 704 C; 705 B; C; 709 A; 724 A; μεγάλη Ῥώμη: 725 A; 733 B; 749 B), Konstantinopel als Κωνσταντινούπολις (z. B. Migne PG 25, 404 A; 557 A; 581 B; 648 C; 685 B; 688 A; 701 A usw.). Wenn, soviel ich sehe, ganz vereinzelt, PG 25, 353 A der Bischof Julius von Rom als ἐπίσκοπος τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης bezeichnet wird (zwei Zeilen vorher nur Ῥώμη), so wird man die neue kritische Ausgabe abwarten müssen, um zu sehen, ob hier nicht — angesichts der erdrückenden Fülle widersprechender Beispiele — eine spätere Schreiberinterpolation vorliegt; im übrigen würde auch ein solch vereinzelter Gebrauch von πρεσβυτέρα Ῥώμη keineswegs beweisen, daß Konstantinopel zu dieser Zeit schon offiziell oder auch nur gewohnheitsmäßig den Namen Νέα Ῥώμη getragen hätte; da man beide Reichshauptstädte als Ῥῶμαι bezeichnete, ist es durchaus möglich, daß ein Schriftsteller vereinzelt Rom als die ältere Hauptstadt charakterisierte. — Bemerkenswert ist, daß Iohannes Lydos, der glühende Verehrer des alten Rom (6. Jahrhundert), dessen Größe ihm alles zu übersteigen scheint, ausdrücklich betont, es könne erwiesen werden, daß Konstantin d. Gr. (vor der Konsekration der Stadt, sagt er freilich einschränkend) Konstantinopel nicht als Nea Rome bezeichnet habe (de mag. II, 30: 85, 8 W.); er fügt hinzu, daß dies aus den vorliegenden Reden Konstantins zu erhärten sei. — Darüber, wie Konstantin Konstantinopel wirklich bezeichnet hat, siehe unten Anm. 31.

28) Der Ansicht, daß Konstantinopel nicht von Konstantin als Nea Rome bezeichnet worden sei, ist auch V. Schultze, Griechische Städte und Landschaften, I (1913), 17.

29) Themist. or. 3: 51, 19 Dind. Diese ganz vereinzelte Stelle könnte indessen nicht gegen meine oben aufgestellte Behauptung geltend gemacht werden; an vielen anderen Stellen bezeichnet Themistios Konstantinopel in der allgemein üblichen Weise (z. B. πόλις Κωνσταντίνου or. XIV: 223, 23 D.; βασιλὶς πόλις od. ä. or. XVII: 261, 12 D. und öfter, an anderen stellt er es Rom als gleichgeordnet gegenüber (z. B. μητροπόλεις . . ἡ Ῥωμύλου καὶ ἡ Κωνσταντίνου or. XIV: 224, 10 D.; ähnlich or. XXIII: 359, 21 D.). Vgl. aber besonders die Bemerkung zu Themistios: Anm. 31.

alle Tradition und ungereimt dazu, wenn Konstantin seiner Neugründung zwei offizielle Namen gegeben hätte.

Nun besteht anderseits freilich darüber nicht der geringste Zweifel, daß es Konstantins Absicht war, am Bosporos tatsächlich ein zweites Rom, eine zweite Reichshauptstadt, zu errichten, welches der Verlegung des politischen und militärischen Schwerpunktes entsprechend neben dem alten Rom ein Bollwerk des Reiches im Osten und auch seinerseits von ewiger Dauer sein sollte [30]). Aus den Gründungsberichten, welche die spätere Zeit mit reicher Legendenbildung durchsetzt hat, darf man doch soviel mit Sicherheit entnehmen, daß Konstantin in Konstantinopel

---

30) Die Belege finden sich zum größten Teil in dem leider unvollendet gebliebenen Aufsatze von D. Lathoud, La consécration et la dédicace de Constantinople, Échos d'Orient 23 (1927), 289—314; 24 (1925), 180—201 (besonders im letzteren Teil); an weiterer Literatur vgl. V. Schultze, Altchristliche Städte und Landschaften, I (1913), 5 ff.; J. B. Bury, Hist. Lat. Rom. Emp. I (1923), 69. — Zur Porphyrsäule: Schultze, a. a. O., 18; zu den Münzen: Lathoud, a. a. O., 186 (mit weiterer Literatur). — Zur Wölfin: Nach Niketas Choniates, De signis 7: 860, 20 Bonn. gab es im Jahre 1204 in Konstantinopel auch die Statue jener Wölfin, welche Romulus und Remus gesäugt hatte. Diese Statue dürfte, worauf ich nirgends hingewiesen finde, wohl auch zu jenen gehört haben, welche Konstantin unter „Entblößung" aller anderen Städte des Reiches in seiner Stadt aufstellen ließ, auch sie ein Zeichen für seine Absicht, Konstantinopel zu einem zweiten Rom zu machen. — Zur Tyche von Konstantinopel: J. Strzygowski, Die Tyche von Konstantinopel, in Analecta Graeciensia, Graz 1893, S. 141—153; dazu Schultze, a. a. O., 8; Lathoud, a. a. O., 186—188. — Zur Stadteinteilung: Oberhummer, a. a. O., 6 S. A.; Lathoud 296. — Zur Apostelkirche Schultze, a. a. O. I, 14. — Auch die Zeitgenossen haben die Absicht Konstantins, Konstantinopel auch äußerlich zu einem Abbild Roms zu machen, stark empfunden; vgl. Libanios or. 18: II, 242, 9 F.: πρὸς τὴν Ῥώμην εἰκασμένη πόλις und Malalas (6. Jahrh.) XIII: 320 f. Bonn.: καθ' ὁμοιότητα. Vgl. auch Patria Cpoleos (Ps.-Kodin) 61: ed. Preger in Patria Cpoleos 145, 14.

Zu den legendären Ausschmückungen, welche die Gründungslegende in späterer Zeit auch in Hinsicht auf die „Romähnlichkeit" erfahren hat, gehört die Kunde, Konstantin habe auch das Palladion, den angeblichen Fetisch des alten Rom, heimlich von dort nach Konstantinopel bringen und unter der Porphyrsäule mit seinem Standbild vergraben lassen (Malalas XIII: 320, 13 Bonn.). Hier haben wir jedoch schon eine Spiegelung der Translationslegende (s. u. Anm. 48 u. 64) vor uns, indem hier versucht wird, die Übertragung der magischen Kraftquelle des alten Rom auf das neue zu symbolisieren (vgl. Lathoud 100). Dieses Palladion ist, wie Th. Wiegand, Die Denkmäler als Hilfsmittel der Altertumsforschung (Handb. d. klass. Alttw.) (1936) 84, Anm. 2, mitteilt, jüngst von einem dänischen Privatmann allen Ernstes unter der Konstantinssäule gesucht worden.

einen eigenen Senat begründet, eine Reihe von angesehenen Familien aus Rom nach der neuen Hauptstadt verpflanzt, das Stadtbild nach Möglichkeit dem römischen angeglichen und in Nachahmung der Kaisersäulen auf den römischen Foren sein Standbild, vielleicht auf einer aus Rom herbeigebrachten Porphyrsäule, auf dem neuen Forum Konstantinopels errichtet hat. Er ließ ferner in Konstantinopel Münzen schlagen mit der Umschrift Populus Romanus, Urbs Roma, mit den Bildern der säugenden Wölfin und der Tyche von Konstantinopel, deren Gestalt der Tyche Roms sehr ähnlich war. Konstantinopel wurde nach dem Vorbilde Roms in 7 Hügel und 14 Regionen geteilt, und es ist endlich wohl zutreffend, daß die Apostelkirche als Gegenstück zur Kirche der Hl. Petrus und Paulus in Rom gedacht war. Ein zweites Rom, eine δευτέρα Ῥώμη; und in der Tat, jene alten und zuverlässigen Berichte sagen aus, Konstantin habe verordnet, daß Konstantinopel ein zweites Rom, eine zweite Hauptstadt also, sein solle, und deutliche Anspielungen in den rhetorischen Quellen des 4. Jahrhunderts bestätigen es [31]).

---

31) Sokrates sagt in dem bereits Anm. 26 erwähnten Gründungsbericht I, 16 (Migne PG 67, 116 C): ἴσην τῇ βασιλευούσῃ Ῥώμῃ ἀποδείξας Κωνσταντινούπολιν μετονομάσας χρηματίζειν δευτέραν Ῥώμην νόμῳ ἐκύρωσεν, wonach offensichtlich das Chronicon Paschale die Nachricht übernommen hat (529, 15 Bonn.): Κωνσταντινούπολιν κέκληκε . . . Ῥώμην αὐτὴν δευτέραν χρηματίζειν ἀναγορεύσας (vgl. das seltene χρηματίζειν). Sokrates will die Bezeichnung δευτέρα Ῥώμη einem auf einer Stele aufgezeichneten Nomos entnommen haben, was durchaus glaubhaft ist und seiner Darstellung eine urkundliche Note verleiht. Wichtig aber ist, daß diese Bezeichnung δευτέρα Ῥώμη, die nichts weiter sagen will als „eine zweite Hauptstadt", durch die oben A. 27 genannten Schriftsteller des 4. Jahrh., welche hingegen von einem Namen Νέα Ῥώμη nichts wissen, bestätigt wird. Julian (vgl. auch Rede auf Const. 4: 15, 14 Bidez) weist an einer Stelle deutlich auf das von Sokrates erwähnte Gesetz hin; er sagt von Konstantinopel, es sei um ebensoviel bedeutender als alle Städte, wie es hinter Rom (der Heimatstadt des Constantius) zurückzustehen scheine, hinter Rom, gegenüber dem als zweite Stadt eingeordnet zu sein (τετάχθαι: hier der Gesetzesbegriff!) ihm wenigstens besser zu sein scheine, als für die erste vor den anderen gehalten zu werden (die Stelle ist von Suidas s. v. Κωνσταντινούπολις übernommen worden). Ein Lieblingsausdruck des Libanios für Konstantinopel ist: μεγίστη μετὰ τὴν μεγίστην πόλις oder ähnlich (d. h. „zweite Hauptstadt"): or. 18: II, 240, 15 F.; or. 30: III, 89, 21 F.; or. 59, 94: IV, 255, 8 F.; ep. 1061: XI, 185, 2 F. Für die Interpretation entscheidend sind (kombiniert) die beiden Stellen: or. 20: II, 432, 10 F.: Konstantin habe Konstantinopel τῇ Ῥώμῃ ὁμώνυμον errichtet, und or. 59, 94: IV, 255, 8: ἡ μεγίστη μὲν τῶν τῇδε πόλεων, τῆς δ'

Konstantin hat sich in seinen Absichten nicht getäuscht. Seine Gründung blühte im Laufe des 4. Jahrhunderts rasch auf und überflügelte bald an Bedeutung das alte Rom, welches sich den

---

ἁπασῶν μεγίστης δευτέραν („Hauptstadt" hier deutlich). Besonders bemerkenswert ist, daß auch Themistios, von dem wir vorhin den ganz vereinzelten rhetorischen Gebrauch von Nea Rome für das Jahr 357 angeführt haben, in der gleichen Rede sagt: ἡ τὰ δεύτερα δι' ὑμᾶς (Constantius) βασιλεύουσα: 50, 21 Dind, und im besonderen mit jener Stelle, wo er von einer eigentlichen Bezeichnung der Stadt spricht (or. XIV: 262, 9 D), sich unseren Zeugen für δευτέρα Ῥώμη zugesellt; in dem Gesandtschaftsbericht an Theodosios I. vom Jahre 379 sagt Themistios am Schlusse: ἀλλ' εἰ σὺ τοιαῦτα ἀναθείης, ὦ θεῖα κεφαλή, τῇ βουλῇ νικητήρια, τότε ἀληθινῶς ἔσται δευτέρα Ῥώμη σὴ πόλις . . . ὡς νῦν γε οὐ λίαν οἰκείως τῇ ἐπικλήσει ταύτῃ φιλοτιμούμεθα. Mit dem „aeternum nomen", welches Konstantin nach seiner Konstitution vom Jahre 334 (Cod. Theod. XIII, 5) auf Gottes Befehl seiner Neugründung geschenkt hat, dürfte weder, wie H. Schaeder, Moskau, das dritte Rom, Hamburg 1929, S. 10, meint, der Name Nea Rome, noch, wie andere geglaubt haben, der höchst zweifelhafte Geheimname Konstantinopels (Anthusa) gemeint sein, sondern eben der Name Konstantinopel, von dem Konstantin natürlich, da er ihm von Gott eingegeben schien, wünschte und glaubte, daß er ewig dauern solle.

Diesem Quellenbestande gegenüber, der nur Negatives für die Annahme, Konstantin habe Konstantinopel Nea Rome getauft, ergibt, dagegen soviel Positives dafür, daß er es in einem Gesetze einmal als das zweite Rom (d. h. als seine „zweite Hauptstadt", Ῥώμη ist hier fast Appellativ geworden) bezeichnet habe, kann die Nachricht des Sozomenos von der angeblichen Nea-Rome-Taufe durch Konstantin (s. o. Anm. 26) keine Glaubwürdigkeit beanspruchen. Wir kommen dabei nochmals auf die in Anm. 26 zitierte Nachricht des Philostorgios zurück; wenn dieser (II, 9: 472 B) zu erzählen weiß, Konstantin habe die Stadt ἅλμα Ῥώμη genannt, ὃ δηλοῖ τῇ ῥωμαΐδι γλώσσῃ τὴν ἔνδοξον, und habe einen Senat eingesetzt, damit sie hinreichend ausgerüstet sei, um mit dem früheren (προτέρα) Rom an Glanz wetteifern zu können, so brauchen wir auch an der Glaubwürdigkeit dieses Berichtes nicht zu zweifeln. Vielleicht hat Konstantin in dem von allen zitierten Gesetz Konstantinopel eine „secunda alma Roma" genannt. Es besteht jedoch nach allen diesen Darlegungen jedenfalls darüber kein Zweifel, daß Konstantin irgendeinmal Konstantinopel eine secunda Roma genannt hat im Sinne von: zweite, der Hauptstadt Rom ähnliche Hauptstadt, kaum aber jemals Nea Rome.

Den frühesten Widerhall der Nea-Rome-Legende, wie wir die Nachricht nun wohl nennen dürfen, finden wir in verschiedenen poetischen Verkleidungen in den Gedichten Gregors von Nazianz, die nach der herrschenden Meinung in dem Jahrzehnt 380—390, also wohl nach dem 2. Konzil entstanden sind: ὁπλοτέρη Ῥώμη: Ged. X: Migne PG 37, 1027 A; Ged. XI: Ῥώμη νεουργής (1071 A); δισσὰς δὲ Ῥώμας . . . λαμπτῆρας, ἀρχαῖόν τε καὶ νέον κράτος (1063 A). Als historisch ist die Nachricht, wie wir gesehen haben, zuerst bei Sozomenos, Hist. eccl. II, 3: Migne 67, 937 D aufgezeichnet. Von hier scheint sie, nun schon zum

inneren Wirren und dem Ansturm der germanischen Scharen nicht mehr gewachsen zeigte[32]). Lag es nun schon an sich nahe, die neue Hauptstadt im Gegensatz zur alten als die Nea Rome zu bezeichnen, wie es in rhetorischer Weise auch Themistios getan hatte, so ist zu der Fiktion, Konstantin habe die Stadt offiziell so getauft, nur mehr ein Schritt. Das zweite Konzil hat diesen Schritt getan, zweifellos in dem Bestreben, die in dem Prädikat „zweites Rom" mitklingende Werteinstufung zu beseitigen. In der Tat finden wir von 381 an den nun durch das Reichskonzil bestätigten Namen Nea Rome für Konstantinopel reichlich verwendet, zuerst von Gregor von Nazianz in seinen in dem Jahrzehnt 380—390 entstandenen Gedichten[33]), sodann von Sozomenos. Und dann weiter in der ganzen byzantinischen Literatur. Der Bischof Anatolios von Konstantinopel hat im Jahre 451 die Akten des Chalcedonense als ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως Νέας

Bestande der byzantinischen Kirchengeschichte gehörig, in zahlreiche spätere Chroniken übergegangen zu sein, vor allem auch in die Fremdenführererzählung, von wo sie wohl durch Hesychios in seine Patria (6. Jahrh.) übernommen ist (Patria Cpoleos, ed. Preger 1), sodann auch in die Weltchronik des Malalas (6. Jahrh.) (319 Bonn.), später in die Weltchronik des Theophanes (28, 24 de Boor) usw. — Eine übersichtliche Zusammenstellung der Gründungsberichte in d. Übersetzung (nicht vollständig) findet sich bei F. W. Unger, Quellen der byz. Kunstgeschichte I (1878) 62 ff. und bei H. Schäder, Moskau 11.

32) E. Stein sagt in seiner Gesch. d. spätröm. Reiches, I (1928) 197, Konstantin habe seine Absicht nur in Äußerlichkeiten durchgesetzt. Richtiger wohl N. Jorga, Hist. de la vie byz., I, 22 ff.; K'pel sei in den zwei Jahrhunderten nach Konstantin wirklich Rom geworden.

33) Siehe oben Anm. 31. Das Abendland scheint bezeichnenderweise von dem Nova-Roma-Titel K'pels keine Notiz genommen zu haben. Bei Claudian z. B., der K'pel eine „urbs aemula Romae" (in Rufin. II, 54: 36 Birt), an anderen Stellen „par Romae" nennt, kommt doch Nova Roma nicht vor; auch bei Ammianus Marcellinus und Späteren nicht. Erst Johannes Scotus, Zeitgenosse des Photios (9. Jahrh.) dichtet am Schlusse seiner Übersetzung des Dionysios Areop. (Mi. PL 122, XXII: [Roma ...] Cessit et ad Graecos nomen honosque tuus. Constantinopolis florens nova Roma vocatur. Moribus et muris, Roma vetusta, cadis. Zum Gedanken vgl. S. 24.

Es ist bezeichnend, daß dafür gerade mit Hieronymus i. J. 392 zuerst für den Apostel Petrus die Bezeichnung „princeps apostolorum" aufkommt, welche entgegen der früheren Auffassung des Apostels als primus inter pares nun seine Ausnahmestellung auch auf Grund seiner früheren Berufung stark betont; die Formel wird von da an von den Päpsten, insbesondere von Leo I. und Gregor I., mit Vorliebe gebraucht; vgl. Batiffol, Recherches de sc. rel. 18 (1928) 51—59.

Ῥώμης unterzeichnet und alle seine Nachfolger haben an diesem Titel festgehalten als an einem Schiboleth ihrer Würde[34]).

Denn nun, nach dem Chalcedonense, in gesteigertem Maße nach dem Zusammenbruch des westlichen Reichsteils, beginnt

---

34) Die Überlieferung ist in den Einzelheiten der Titulierung nicht so zuverlässig, reich und konsequent, daß man aus dem Fehlen der Bezeichnung ἀρχιεπίσκοπος νέας Ῥώμης in den offiziellen Namensnennungen der Patriarchen von Konstantinopel (nur diese sind natürlich zur Untersuchung heranzuziehen, also Intitulationen von Patriarchenurkunden, Bezeichnung in offiziellen Protokollen, Unterschriften der Patriarchen) schon auf Verzicht auf diesen Titel schließen dürfte. Es soll indessen nicht bestritten werden, daß sich vielleicht aus dem konsequenten Fehlen des Titels bei einem Patriarchen von Konstantinopel Rückschlüsse auf eine weniger selbstbewußte Betonung des 28. Kanons von Chalkedon ziehen lassen. Die folgende Zusammenstellung beruht auf einer flüchtigen Musterung der Konzilsakten, welche ja vermutlich das umfangreichste offizielle Material enthalten, wobei die Regestes des actes du Patriarcat de C.ple von V. Grumel, Fasc. 1—2 (1932 u. 1936) vorzügliche Dienste geleistet haben. Der erste Patriarch von Konstantinopel, von dem sich beweisen läßt, daß er νέα Ῥώμη in seinen Titel aufnahm, und zwar offenbar auf Grund des 3. Kanons des Constantinopolitanums (nicht des 28. Kanons des Chalcedonense von 451), scheint *Phlabianos* (446—449) gewesen zu sein. Wird er auch im Protokolltext der Synode von Konstantinopel i. J. 448 wiederholt nur Φλαβιανὸς ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως genannt (z. B. Mansi, Conc. Coll. VI, 833 A, B, C, D), so heißt doch Konstantinopel in der Datierung νέα Ῥώμη (vergleiche Grumel n. 98) und Phlabianos unterzeichnet als ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης (Mansi VI, 748 D; Grumel n. 100; vgl. auch Mansi VI, 650—651; 657). *Anatolios* (449—458) heißt in den Akten des 4. Konzils von Chalkedon im Gegensatz zum Erzbischof der πρεσβυτέρα Ῥώμη (auch μεγάλη Ῥώμη: Mansi VI, 1021 C; 1029 C; μεγάλη καὶ πρεσβυτέρα Ῥώμη: 1048 B), Leo: ἀρχιεπίσκοπος (τῆς μεγαλωνύμου) Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης (Mansi VI, 565 B; 989 A; 1048 B; 1049 ff. passim) und unterzeichnet als ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης (Mansi VI, 1089 C [= Grumel n. 123]; VII, 136 D [= Grumel n. 125]; 429 A [= Grumel 128], in einem Aktenstück (Mansi VII, 262 A = C. Günter, Epist. imperat. n. 83, 239: I [1895] 298, 4) wird er archiepiscopus novae Romae (im Gegensatz zur senior Roma: Günter 231, 14, 21) genannt; unabhängig vom Patriarchentitel heißt die Stadt einmal (Mansi VI, 1013 C): αὕτη ἡ βασιλὶς νέα Ῥώμη. Auch für *Gennadios* (458—471) ist der Gebrauch von νέα Ῥώμη im offiziellen Titel überliefert (Mansi VII, 916 E; Grumel n. 143). Von den Nachfolgern des Anatolios sind uns Aktenstücke mit einigermaßen intaktem Formular erst wieder von *Johannes* II. (518—520) erhalten; er unterzeichnet in einem nur lateinisch erhaltenen Schreiben an den Papst Hormisdas vom März 519: Johannes . . . episcopus novellae Romae (Günter n. 159: II, 610, 7; vgl. Grumel n. 212; im Briefe selbst heißt es 608, 5: sanctissimas ecclesias, id est *superioris* vestrae [= Romae] et novellae istius Romae [= Cpolis], wo superioris augenscheinlich nur eine irrtümliche, freilich bezeichnende Übersetzung des originalen πρεσβυτέρας ist); die senior et nova Roma sind im Briefe an denselben Papst vom

eine neue Ideologie sich Bahn zu brechen, welche über die Gleichstellung mit Rom hinausstrebt. In einer in den Quellen klar sichtbar werdenden Umdeutung der Devise „Nea Rome" sucht man nun den Vorrang des neuen vor dem alten Rom zu propa-

---

April 519 (Günter n. 161: 613, 10; Grumel n. 213) gegenübergestellt, ähnlich Günter n. 234: 711, 20 (tam senior quam novella Roma) und im Briefe des Kaisers Justinos I. an Hormisdas vom April 519: Johannes vir beatissimus antistes novae Romae nostrae. — Während der nächste Patriarch, von dem wir erst wieder einwandfreie Titelüberlieferung haben: *Menas* (536—552) ausschließlich den Titel ἀρχιεπίσκοπος Ῥώμης Κωνσταντινουπόλεως (also ohne νέας; vgl. unten Anm. 37) zu verwenden scheint (vgl. Grumel n. 226, 237 und 238, sowie Mansi VIII, 926 D; 942 C; 947 E; 959 A; 975 C; dagegen Κωνσταντινούπολις νέα Ῥώμη im Protokoll der Synode von 536: Mansi VII, 878 A; Agapetus heißt vielfach ἀρχιεπ. τ. πρεσβυτέρας Ῥώμης), finden wir bei *Eutychios* (552—565) wieder νέα Ῥώμη aufs beste bezeugt: im Protokolle des 5. Konzils (553): Mansi IX, 230 B; 297 C; 338 D; 345 D; 367 D und in offiziellen Unterschriften des Patriarchen: Mansi IX, 188 C (Grumel n. 244) und 388 D (Grumel n. 247 mit Druckfehler 338 st. 388). Es folgt mit gut erhaltenem Titel erst wieder der Ptr. *Sergios* (610—638), der sich als ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως Ῥώμης wieder der Übung des Menas angeschlossen zu haben scheint (Grumel n. 292), sodann *Georgios* I. (679—686) als ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης (Grumel n. 312 bis 314), ebenso *Theodoros* (686 bis 687) (Grumel n. 317). Der Patriarch des 7. Konzils, *Tarasios* (784—806), in den erzählenden Teilen der Akten natürlich häufig als πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως bezeichnet, heißt doch in sämtlichen feierlichen Anwesenheitsprotokollen ἀρχιεπίσκοπος τῆς μεγαλωνύμου Κ/πόλεως νέας Ῥώμης (Mansi XII, 994 A; 1051 C; 1114 B; XIII, 1 B; 157 B) und so bezeichnen ihn auch die Bischöfe Siziliens bei den ersten Worten, welche auf dem Konzil gesprochen werden (Mansi 999 C), ohne daß hier, wie in den Anwesenheitsprotokollen, die πρεσβυτέρα Ῥώμη (diese ebenfalls in allen Anwesenheitsprotokollen, sodann 1007 B, E; 1078 B; 1083 E u. öfter neben einfach Ῥώμη) gegenübergestellt wäre. Ebenso lautet die Unterschrift des Tarasios: Mansi XIII, 133 C und 380 C (Grumel n. 356 u. 357); vgl. endlich Mansi XII, 400 D; 438 C; 471 E; in 413 C wird Κ/πόλεως νέα Ῥώμη losgelöst von jeglichem Titel in freier Verwendung offenbar von den Kaisern gebraucht. Der Ptr. *Ignatios* (847—858 und 867—877), bei dem wir wieder volle Titel finden, wird ebenfalls an allen offiziellen und formelhaften Stellen des 8. Konzils als Kirchenfürst Κ/πόλεως νέας Ῥώμης bezeichnet (dazu seine Unterschriften, Grumel n. 499 u. 502) und — trotz der n. 459 bei Grumel — sicherlich ganz konsequent auch *Photios* (858—867 u. 877—886, vgl. Grumel n. 464; 465; 469; 481; 529), der auch in seinem zweiten Patriarchat das im Westen anstößige οἰκουμενικὸς πατριάρχης, das als gelegentliche Bezeichnung des Ptr. von Konstantinopel doch sogar aus dem Munde römischer Legaten längst gebraucht worden war (z. B. 787: Mansi 1127 C), dem offiziellen Titel für alle Zukunft beifügte. Wir haben gesehen, daß von Phlabianos bis auf Photios ein nahezu ununterbrochener Gebrauch des νέα Ῥώμη-Titels führt (ausgenommen Menas und Sergios), von Rom zwar niemals angewandt, aber anscheinend ohne Auseinandersetzung geduldet. Wir haben

gieren. Die höchsten Stellen des Staates enthalten sich vorläufig der Einmischung, auffällig ist vor allem, daß sich der Ausdruck Nea Rome in den erhaltenen Gesetzen des 4. und 5. Jahrhunderts nicht findet [35]) und Justinian, unter starker Betonung seiner Verehrung des alten Rom, die beiden Hauptstädte in seinen Novellen auf völlig gleiche Stufe stellt [36]). Nichtsdestoweniger ist die Ent-

---

nach Photios lange keinen einwandfreien, die Formel verwertenden Titel (Grumel n. 633 wird man kaum als solchen ansprechen können), aber die vorhandenen: Grumel n. 786 v. J. 928; n. 798 v. J. 977; n. 832 v. J. 1027; n. 835 v. J. 1028; n. 839 v. J. 1030; (n. 840 v. J. 1032), sämtlich in der Form: ἀρχιεπίσκοπος νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης führen geradewegs auf das älteste mir bekannte *Original*, eine Urkunde des Ptr. Nikolaus III. v. J. 1087, welches diesen Titel in der Unterschrift und auf der angehängten Bleibulle aufweist (Mikl.-Müller, Acta Gr. VI, S. 30—32) und dann in ununterbrochener Reihe herauf bis auf den heutigen Tag, wo der Titel noch als Intitulatio in Zierschrift am Kopfe der Patriarchatsurkunden erscheint (vgl. z. B. das Facsimile einer Urkunde des Ptr. Basileios III. v. J. 1929 bei J. B. Papadopulos, Γρηγ. Χιονιάδου ἐπιστολαί, Thessalonike 1929, S. A. aus Ἐπετηρὶς τοῦ Πανεπιστ. Θεσσαλ.).

35) Die zwischen 380 und 426 liegenden Konstitutionen des Cod. Theodos., welche Konstantinopel nennen (I, 10, 4, 4; I, 15, 11, 6; V, 14, 36, 2; VI, 2, 14, 2; VIII, 7, 21, 10; VIII, 7, 22, 4; XIV, 17, 9, 2; XVII 2, 45, 6), bezeichnen die Stadt konsequent als „urbs Constantinopolitana". In II, 8, 19 werden beide Städte, Rom und Konstantinopel, unter der Bezeichnung „urbes maximae" zusammengefaßt, was auch hier, wie bei Libanios (vgl. Anm. 31) nichts anderes als „Hauptstädte" bedeutet. Die Konstitution vom 14. Juli 421 vermeidet, trotzdem sie unmittelbar Bezug auf den 3. Kanon des 2. Konzils nimmt, doch den Ausdruck Nova Roma: „antistes urbis Constantinopolitanae, quae Romae veteris praerogativa laetatur . . ." (Cod. Theod. XVI, 2, 45). Auch der Brief des Patr. Nektarios an die in Rom versammelten Bischöfe (Grumel Reg. n. 6) stellt beide Städte mit dem gleichen Attribut μεγαλόπολις nebeneinander (382).

36) Z. B. Cod. I, 17, 1, 10: „Romam autem intelligimus non solum veterem, sed etiam regiam nostram . . ." Konstantinopel heißt bei Iustinian häufig βασιλὶς πόλις, doch, soviel ich sehe, nirgends Νέα Ῥώμη. Dagegen wird das alte Rom in Nov. 9 (535) „patria legum, fons sacerdotii" genannt, und in Nov. 131, welche in den späteren Auseinandersetzungen von Rom sehr häufig zitiert wird, wird dem Papste des älteren Rom bestätigt, daß er nach den Bestimmungen der Konzilien der erste aller Priester sein solle, der Bischof von Konstantinopel der zweite. Man glaubt eine Welle von Romromantik bei diesem Kaiser zu spüren, der Rom dem oströmischen Reiche wieder eingegliedert hat. Vgl. auch N. Jorga, Hist. de la vie byz. I, 95.

Es scheint dies indessen durchaus eine feststehende Tradition der kaiserlichen Kanzlei geblieben zu sein. Wenigstens wird der Patriarch von Konstantinopel in den nicht ganz wenigen kaiserlichen Schreiben, welche erhalten sind, mindestens bis zum 8. Jahrh. (soweit habe ich nachgeprüft) in den feierlichen Adressen und im Text zwar des öfteren

wicklung, und zwar zunächst die politische, vom 6. Jahrhundert an in den Geschichtsquellen, in der Poesie und Rhetorik deutlich zu erkennen. Sie geht in zwei nebeneinanderlaufenden Gedankengängen vor sich. Der eine sieht Konstantinopel unter dem Eindruck des westlichen Zusammenbruches gewissermaßen als Ersatz, oder besser als Rechtsnachfolgerin des alten Rom an, eine Auffassung, welche sich durch alle Jahrhunderte in der Ausdrucksweise Ῥώμη für Konstantinopel oder Κωνσταντινούπολις Ῥώμη belegen läßt[37]). Daneben entwickelt sich aber seit dem 6. Jahr-

---

ἀρχιεπίσκοπος ταύτης τῆς βασιλευούσης πόλεως oder ähnlich genannt, jedoch, soviel ich sehe, grundsätzlich nicht ἀρχιεπίσκοπος νέας Ῥώμης. Ausnahmen scheint es immerhin auch da gegeben zu haben; Kaiser Justinos I. nennt in einem Brief an Papst Hormisdes v. J. 529 (nur lateinisch überliefert) seinen Patriarchen Johannes „vir beatissimus antistes novae Romae nostrae" und in den Akten des 7. Konzils (787) kommt νέα Ῥώμη ebenfalls wohl als von den Kaisern gebraucht vor: Mansi XIII, 413 C.

37) Das erste Beispiel hierfür wäre die Inschrift, welche Konstantinos Rhodios (Gedicht ed. Reinach in Revue des études grecques 9 [1896] 38, V. 71 ff.) und Skylitzes-Kedrenos (Bonn. I 564—565) in nahezu völlig übereinstimmendem Wortlaut an der Konstantinssäule lasen: „Du, Christus, Herr und Gebieter der Welt, Dir hab' ich nun diese Stadt geweiht, Dir diese Herrschaft (σκῆπτρα) und die Macht Roms (τῆς Ῥώμης κράτος); behüte und bewahre es vor allem Schaden." Reinach nimmt a. a. O. 73, A. 1 an, die Inschrift könne in der Tat von Konstantin d. Gr. stammen (dabei ist zu bemerken, daß hier Rome in einer schon im Altertum nicht unbeliebten Metonymie für das Rom-Reich stehen könnte). Sodann bei Paulos Silentiarios, Beschr. d. H. Sophia 219 ff. (S. 233 Friedl.); 1028 ff. (S. 256 F.). Ähnlich bei Georgios Pisides, Exped. Pers. III, 430 (Bonn.): Ῥώμη = das oströmische Reich; in den Stichoi des Michael Psellos (11. Jahrh.) an Isaak Komnenos V. 1: Ῥώμης γένος = das Volk der Oströmer (Opuscula ed. Kurtz-Drexl 45; vgl. ἡ ἡμετέρα Ῥώμη in der Rede an Konstantin IX., ebenda 153, 3). Vgl. die Beischrift im Paris. Coislin. 79 zur Figur des Kaisers Nikephoros Botaneiates: Ῥώμης ἄναξ (A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin, 1936, S. 118). Besonders häufig treffen wir den Ersatz der Benennung Konstantinopel durch „Rom" bei dem Dichter Theodoros Prodromos (12. Jahrh.), z. B. in dessen Gedicht auf die Hochzeit des Halbbruders des Königs Konrad mit einer Nichte des byzantinischen Kaisers Manuel I., V. 13: Ῥώμης φωστὴρ πολύφωτε, κρατούσης βασιλίδος; V. 51: τῆς Ῥώμης ἐγκαλλώπισμα (C. Neumann, Griech. Geschichtschreiber und Geschichtsquellen des 12. Jahrh., Leipzig 1888, S. 66); ferner Ῥώμης ἥλιος in Gedicht 4 der Ausgabe bei A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca VI (1853) 403; Ἀγὰρ υἱοὶ θρηνήσατε, Ῥώμης υἱοὶ χαρῶμεν: Ged. VI, V. 3 (S. 404).

Die Ausdrucksweise *Constantinopolis Roma* („das konstantinopolitanische Rom") finde ich zuerst in der Collectio Novariensis der Gesta contra Eutychen (5. Jahrh.) (ed. E. Schwartz, ACOe II, 2, 1, S. 4, 30),

hundert ein anderer Gedankengang, der seinen Höhepunkt im heroischen 12. Jahrhundert erhalten hat und die Grundlage der byzantinischen Renovatio-Idee geworden ist: die Nea Rome ist nach dieser Ausdeutung des seit dem 5. Jahrhundert durch das Konzil geheiligten Namens die neue, die junge, die lebenskräftige Rome im Gegensatz zur alternden, greisenhaften, absterbenden Rome des Westens [38]). Und dieser Gedankengang ist es, der sich in der Folgezeit in der byzantinischen Romauffassung Bahn gebrochen hat und gegen den wiedererstarkenden westlichen Romgedanken in die Schranken getreten ist. Schon in einigen Epigrammen aus dem 5. Jahrhundert und später klingt der Gedanke an [39]) und zur Zeit Justinians glauben wir die erste ent-

---

sodann in der Intitulatio des Ptr. Menas (536—552) wiederholt: V. Grumel, Reg. n. 236, 237, 238; Sergios (610—638): n. 292; ebenso Chron. Pasch. 531, 14: Κωνσταντινούπολις Ῥώμη; es wird aber wohl noch viel häufiger sein.

38) Es ist ein erstes Aufblitzen wenigstens der negativen Seite dieses Gedankens, wenn bei dem letzten und vergeblichen Versuch der heidnischen Aristokratie Roms, ihre alte Religion zu retten, Ambrosius in seinen berühmten Briefen an den Kaiser Valentinian (ep. 17 u. 18) gegen die Hervorhebung der Ehrwürdigkeit und des Alters Roms und seiner Opferbräuche durch die ebenfalls bekannte 3. Rel. des Symmachus geltend macht, der Dienst an Rom könne nur der Dienst Gottes sein und das alte Rom habe die Pflicht umzulernen (vgl. M. Vogelstein, Kaiseridee — Romidee [1930] 82). Von da ist zu dem Gedanken, das neue, *christliche* Rom, das gerade um jene Zeit sich durch Konzilsbeschluß den angeblich von Konstantin d. Gr. verliehenen Namen beilegte, sei das „wahre" Rom, nur noch ein Schritt.

39) Zuerst bei Gregor von Naziang; vgl. oben Anm. 31 Schluß. — In dem Epigramm I, 5 der Anthologia Palatina (ed. P. Waltz, I [1928], S. 14) wird eine Thomaskirche im Quartier τοῦ Ἀμαντίου gerühmt, weil sie das neue Rom (νεοθήλεα Ῥώμην) noch glänzender gemacht habe. Durch die Mitteilung des Zonaras XIV, 5, 6: III, 145, 13 Bonn., daß der Erbauer der Kirche unter Kaiser Anastasios gelebt habe und von Justinos I. im Anfang seiner Regierung beseitigt worden sei, vermögen wir die Erbauung des Heiligtums, der das rühmende Epigramm bald gefolgt sein dürfte, zu datieren. Als ebenfalls datierbar (in die Zeit des Theodosios II. [408—450]) dürfte (mit F. Dübner, Ausg. der Anthologie II, 1888, 24 Anm.) das Epigramm Anthol. Pal. IX, 808 (Jacobs II, 270) angesehen werden, welches von der νεοπηγὴς Ῥώμη spricht. Vorläufig nicht datierbar, aber mit Wahrscheinlichkeit ebenfalls nicht früher als in das 5. Jahrh. anzusetzen sind die Epigramme Anthol. Palat. XIV, 115 (Jacobs II, 378 f.) (an Konstantin den Gr. als Gründer Konstantinopels: Ῥώμης ἱδρῦσαι νέον οὔνομα ...) und Anthol. Plan. 378 (auf die Statue eines Uranios, der in Nikaia Siege errungen hat, aber ein Sohn der ὁπλοτέρη Ῥώμη ist).—Auf Inschriften scheint νέα Ῥώμη selten zu begegnen. Mehr als unsicher ist CIG IV, 8611, wo höchst zwei-

schiedene Andeutung dieser Ideologie bei Paulos Silentiarios zu vernehmen [40]), wenn er in seiner Beschreibung der H. Sophia die Roma auffordert, sich das neue Wunderwerk zu betrachten, welches das römische Kapitol um ein Vielfaches überrage. „Komm, du altes lateinisches Rom und sing mit uns das Lied vom neuersproßten Rom"; oder wenn Corippus in einem Hymnus auf Justin II. singt: „Du hast des Caesar Augustus Zeitalter erneuert und Dein Zeitalter ist strahlender und herrlicher; freu Dich darob, und reichere Dankopfer mag das neue Rom für Deine Triumphe darbringen [41])." Noch deutlicher wird sodann Andreas von Kaisareia in den ersten Dezennien des 7. Jahrhunderts in seinem Kommentar zur Apokalypse; vielleicht eingedenk der Stelle 2. Korintherbrief 5, 17: „Das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden" [42]), sagt Andreas da: das apokalyptische Weib sei auf das alte Rom (παλαιὰ Ῥώμη) gedeutet worden; „nun aber", so fährt er fort, „nach seinem Fall, ist die Herrschaft des christusliebenden Kaisers nach dem Neuen Rom überführt worden [43])." Diese Einstellung zu Rom schwillt in Byzanz insbesondere gegenüber dem seit dem 9. Jahrhundert auch im Abendlande kräftig in Erscheinung tretenden westlichen Rom- und Renovatio-Gedanken immer stärker und bewußter an, immer deutlicher bedeutet παλαιὰ Ῥώμη das alte, überlebte, verfallene Rom und demgegenüber Νέα Ῥώμη das junge, blühende, lebensberechtigte Rom, Konstantinopel, den Sitz der wahren Weltkaiser. Den Höhepunkt dieser Stimmung bezeichnet die vielgelesene und weitverbreitete Verschronik des Manasses, der unter der angriffsfrohen imperialistischen Regierung des Kaisers Manuel Komnenos

felhaft ergänzt wurde: ἀ[πὸ ὑπ]άτων πατρικίου κ(αὶ) ἐπάρχου Ῥώ[μης τῆς νέας]. Ob der in CIG IV, 8749 als Wiederhersteller des verfallenen Smyrna genannte Johannes, Ῥώμης κοίρανος ὁπλοτέρης, wirklich Johannes Dukas Vatatzes (1222—1254) ist, wie dort angenommen wird, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls gehört die Inschrift in die Zeit nach 400 und, wenn es sich in der Tat um einen Kaisernamen Johannes handelt, frühestens in das 10. Jahrh.

40) Beschr. der H. Sophia 145 ff. Friedl. (1912) S. 231.

41) Laud. Just. min IV, 138 Vollm. (Auct. antiqu. III, S. 151).

42) So vermutet H. Schaeder, Moskau, das dritte Rom, 6. Sie hat zuerst auf diese ganz wichtige Stelle hingewiesen, freilich mit dem irrigen Ansatz: 6. Jahrh.

43) Andreas von Kaisareia, Apok.-Komm.: Migne PG 106, 380/1.

dichtete; in seiner Versgeschichte heißt es bei der Schilderung der Plünderung Roms durch Geiserich im Jahre 455: „Dies geschah mit dem alten Rom; unser Rom aber blüht, wächst, ist kräftig und jung; möge es ewig wachsen, o Herr, Herrscher der Welt, da es einen solchen Kaiser (Manuel) hat[44])." Hier haben wir den inbrünstigen Romglauben der Byzantiner, den sie be-

---

44) Bei Prokop fehlt der Ausdruck Nea Rome noch völlig; von den Geschichtschreibern kennt ihn jedoch schon Theophylaktos Simokattes (Anf. 7. Jahrh.) (VIII, 6, 6) und wendet für das alte Rom schon die eine deterioristische Bedeutung enthaltende Bezeichnung πρεσβῦτις an (III, 4, 8; VIII, 11, 9; früher sagte man πρεσβυτέρα, προτέρα, ἀρχαία). Bei Theophanes findet sich die Bezeichnung Nea Rome verhältnismäßig selten: bei der Erzählung der Gründungsgeschichte (28, 24 de Boor), wo er, wie oben Anm. 31 betont, der legendenhaften Überlieferung folgt, und bei der Erwähnung der Rangerhöhung Konstantinopels durch das Chalcedonense (69, 16 de B.), ohne daß eine Tendenz dabei fühlbar wäre. Konstantinos Porphyrogennetos nennt das alte Rom in der Biographie seines Großvaters Basileios (Theoph. Contin. 290, 23 Bonn.): ποτὲ μεγαλόδοξος. Deutlicher wird erst Psellos: οὔτε μὴν ἑκατέρα Ῥώμη, ἥ τε πρώτη καὶ ἥττων καὶ ἡ μετ' ἐκείνην καὶ κρείττων (Geschichtswerk 43, 3: ed. Renauld I, 138). Mit dem ganzen Hochgefühl der Komnenenzeit singt sodann wiederum Theodoros Prodromos in dem Gedichte auf die Hochzeit des Kaisers: Σκίρτα καὶ πάλιν, Βυζαντίς, ἀγάλλου, νέα Ῥώμη (A. Mai, Nova P. Bibl., 6, 1853, S. 402, V. 1) oder bei der Hochzeit des Porphyrogennetos Manuel mit der deutschen Braut (ebenda 404/5): χαῖρέ μοι, Ῥώμη νεαρά, τοῖς νῦν εἰσιτηρίοις, δι' ὧν ἐδείχθης κεφαλὴ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης. (Auf eine weitere Stelle bei Prodromos weist H. Schaeder, Moskau, 13, hin.) Am deutlichsten aber tritt der Gedankengang von der jungen Rome in der bereits oben Anm. 2 erwähnten Verschronik des Manasses (12. Jahrh.) hervor, der bei der Erzählung der Gründungsgeschichte Konstantinopels mit deutlicher Beziehung auf die Parole „Nea Rome" in die begeisterten Worte ausbricht:

πόλιν τὴν μεγαλόπολιν, πόλιν τὴν νέαν Ῥώμην,
Ῥώμην τὴν ἀρρυτίδωτον (das faltenlose) τὴν μή ποτε γηρῶσαν
Ῥώμην ἀεὶ νεάζουσαν, ἀεὶ καινιζομένην . . .

(V. 2349 ff.). Vgl. noch ebenda V. 3837, wo M. den Kaiser Konstans, der Rom wieder zur Reichshauptstadt hatte machen wollen (668), heftig tadelt, weil er ein junges Mädchen (ἀβροστόλιστος νύμφη) durch die vor Alter kindische (τριπέμπελος) Roma, durch eine alte Vettel, habe ersetzen wollen. Des Manasses Werk schließt in ausgesprochener Renovatio-Stimmung angesichts des Regierungsantrittes der Komnenendynastie ab. Der Höhepunkt der Nea-Rome-Stimmung scheint überhaupt in der Zeit des Kaisers Manuel I. Komnenos zu liegen; vgl. die häufige Anwendung der Bezeichnung im Zusammenhang mit seinem Namen und dem seiner Vorfahren in den von Sp. Lampros, Neos Hellenomn. 11 (1908), 172 ff. veröffentlichten Gedichten auf verschiedene Bilder des Kaisers Manuel, die ihn als Weltbeherrscher zeigen. — Die politische Auswirkung des Nea-Rome-Gedankens ist auch von Jüthner, a. a. O., 107 erkannt.

kanntlich später durch eben diese Manasses-Chronik weitergegeben haben an die slavischen Völker[45]). Es ist bemerkenswert, daß der Westen wiederholt versucht hat, dieser Antithese „alt—jung" zu begegnen, indem er eine in kirchlicher Anwendung von Augustin geprägte Ausdeutung des Gegensatzes „alt—jung" auf die „Mutter" aufnahm, welcher gegenüber die „Tochter" zur kindlichen Ehrfurcht verpflichtet sei[46]). Die Byzantiner haben hievon so gut wie keine Notiz genommen.

Der byzantinische Romgedanke hatte, wie man sieht, längst eine politische Wendung genommen, welche sich abwehrend gegen die durch Karls d. Gr. Kaiserproklamation und die Weltherrschaftsansprüche seiner ottonischen und staufischen Nachfolger hervorgerufene westliche Erneuerungsbewegung[47]) richtete. Im Zu-

---

45) Manasses V. 2546 ff.; vgl. H. Schaeder, Moskau, 13.

46) Augustinus de civ. dei V, 23: „civitas Romano imperio socia, velut ipsius Romae filia..." (im weltlichen Sinne vgl. schon Libanios, ep. 972: XI, 107, 17 F. und die von W. Gernentz, Laudes Romae, Rostock 1919, S. 127 zitierten Stellen). Den Gedanken greift Papst Leo IX. bzw. dessen Ratgeber Humbert im Verlauf der heftigen Auseinandersetzung mit dem byzantinischen Patriarchen Kerularios auf, wenn er in einem Schreiben an diesen ausführt: die römische Kirche sei die *Mutter* der Kirche in Konstantinopel, welch letztere sie durch ihren ruhmreichen Sohn Konstantin sowie durch vornehme und weise Römer nicht allein in den Sitten, sondern auch in bezug auf die Befestigung (Humbertsches Wortspiel: moribus — muris; vgl. jedoch o. A. 33) aufzurichten gesucht habe (C. Will, Acta et scr. de controv. eccles. gr. et rom. saec. XI, Leipzig-Marburg 1861, Sp. 78 a, 31). — Vgl. auch Papst Gregor VII. an Kaiser Michael VII.: Register Gregors VII. ed. E. Caspar (1920) I, 18: 29, 31. — Im Jahre 1142 bittet König Konrad in einem seiner Briefe an den Komnenenkaiser Iohannes, dieser möge aus dem Namen Nea Rome und der Bezeichnung filia eine Verehrungs- und Dankespflicht des neuen gegenüber dem alten Rom ableiten (Otto Fris., Gesta Frid. I, 23: 27/8 Waitz-Simon, Ausg. 1912. Vgl. auch Ohnesorge, MÖIG 46 (1932), 351 f.). — Von den Byzantinern scheint nur der deshalb auch von Manasses so geschmähte (vgl. Anm. 44) Kaiser Konstans den augustinischen Ausspruch anerkannt und beherzigt zu haben; wenigstens berichtet Zonaras XIV, 19, 30 (III, 221, 4 Bonn.), Konstans habe, als er die Reichsresidenz nach Rom zurückverlegen wollte, geäußert: „Man muß die Mutter mehr ehren als die Tochter". Dieser Ausspruch macht freilich stark den Eindruck der Anekdote. Der tiefere Grund für das Vorhaben des K. dürfte jedenfalls die Absicht gewesen sein, in den Kämpfen mit dem aufständischen Statthalter von Afrika, dem Patrikios Gregorios, einen Stützpunkt im Westen zu errichten; vgl. N. Jorga, Hist. de la vie byz. II, 16.

47) Schon im 5. Jahrhundert zeigen sich im Westen die ersten Spuren des auf den Namen Roms gegründeten *Erneuerungsgedankens* (vgl. F. Schneider, Rom u. Romg., 57). Die weitere Entwicklung hat P. E. Schramm in seinem schon öfter genannten

sammenhang damit läßt sich das Aufkommen einer staatsrechtlichen Theorie verfolgen, welche an die Gründungsgeschichte Konstantinopels anknüpft und die Nea-Rome-Theorie auch rechtlich unterbauen sollte: es ist der Gedanke von der Translatio Imperii [48]). Konstantin d. Gr. hätte nach dieser Theorie das

---

Werke: Kaiser, Rom und Renovatio, vortrefflich gezeichnet, so daß es genügt, wenn hier einige Höhepunkte aus der westlichen Entwicklung herausgehoben werden (vgl. auch E. Schoenian, Die Idee der Volkssouveränität im ma. Rom, Diss. Frankfurt a. M. 1919). Im 11. Jahrh. erscheint auf den Siegeln der westlichen Kaiser die Devise: „Roma caput mundi" als deutliche Ankündigung des auf den Romgedanken begründeten Weltherrschaftsanspruches (über das Schlagwort selbst vgl. Schneider, Rom, 138; Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio, 132; dazu H. Finke, Weltimperium, 1916, S. 30). Benzo von Alba vergleicht seinen Heros Heinrich IV. mit den römischen Helden Caesar, Theodosius, Iustinian und Konstantin und wünscht ihm eine Krönung in Konstantinopel (vgl. Schramm, a. a. O., 260). Den Höhepunkt hat die abendländische Entwicklung, wie bereits erwähnt, zur Zeit der Staufer erklommen. So nennt Kaiser Friedrich I., dem die oberitalienischen Juristen die Belege für die Kontinuität seines römischen Kaisertums mit dem Kaisertum des alten Rom geliefert haben mögen, die Kaiser Valentinian und Iustinian seine Vorgänger (Schramm, a. a. O., 280) und stützt seine Forderung an die östlichen Kaiser, sich ihm zu unterwerfen (H. v. Kap-Herr, Die abendländische Politik des Kaisers Manuel, Straßburg 1881, S. 156/7) auf die Feststellung, daß seine Vorgänger die monarchia urbis Romae divino munere erhalten hätten. Geradezu als Übertrumpfungsversuch der östlichen Nea-Rome-Propaganda kann die in der ersten Hälfte des Jahres 1155 entstandene Graphia urbis Romae gelten (Schneider, Rom, 174; Schramm, Kaiser, II, 107). Ein später, müder Nachklang dieser staufischen Rompropaganda ist die Begrüßung Konradins auf dem Kapitol und die Mahnung des Papstes Urban IV. an Karl von Anjou, wenn er nach Rom komme, solle er auf großartige Gebärden, donnernde Worte und erschreckende Handlungen sehen, denn die Römer glaubten, die Weltherrschaft stehe ihnen zu, sie sei ihnen nur entwendet (vgl. Schneider, Rom, 222). Ebenso schwächlich ist es schon, wenn schließlich auch von stadtrömischer Seite die Romidee für die Verfolgung ihrer Selbständigkeitsbestrebungen benützt wird: Cola di Rienzo empfängt in der angeblichen Taufwanne des Kaisers Konstantin das Ritterbad (K. Burdach, Reformation, Renaissance, Humanismus, 1918, S. 28 f.), während Papst Bonifaz VIII., der die Romidee nun für das Papsttum in Anspruch nimmt, an der neuerbauten Loggia des Laterans durch Giotto eine Darstellung der Taufe Konstantins durch den Papst Silvester für das Jubiläumsjahr 1300 anbringen läßt.

48) Zuerst ist der *Translatio-Gedanke,* der gewiß schon in manchen der in Anm. 31 und 44 zitierten Stellen mitklingt, von Johannes Philoponos (6. Jahrh.) in seinem Werke gegen das Chalcedonense (Fragmente bei Michael Syrus VIII, 13 ed. Chabot. Traduction Bd. II, 101) („parsque le siège de l'empire est transféré là" [Constantinople]; vgl. u. A. 54), sodann in dem erwähnten Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia (ca. 7. Jahrh.) mit Deutlichkeit ausgesprochen (vgl. o. Anm. 42). Weitere Stellen: Der Patrikios Christophoros sagt in seiner Unterhaltung mit dem Gesandten Liutprand

Kaisertum geradezu von Rom auf Konstantinopel übertragen. Der Gedanke, seit dem 6. Jahrhundert zum erstenmal klar ausgedrückt[49]), begegnet dann seit dem 10. Jahrhundert als fertiges Argument. Man übersah dabei geflissentlich, daß Konstantin in Konstantinopel nur einen zweiten Senat begründet hatte, und behauptete, wie wir noch sehen werden, auf Grund einer im Westen entstandenen Fälschung, Konstantin habe den ganzen Senat und die ganze Beamtenhierarchie nach Konstantinopel übertragen[50]), so daß für Rom gewissermaßen vom Kaisertum nichts mehr übrig geblieben sei. So mußte die Geschichte Roms und Italiens nach Odoaker noch mehr als früher als eine Kette von gesetzwidrigen Empörungen (τυραννίδες) gelten und die Erhebung Karls d. Gr. und seiner Nachfolger zu Kaisern als ihre

(968): „Der dumme, ungebildete Papst weiß nicht, daß Konstantin der Heilige die Herrschaft des Kaisers (imperatoria sceptra) hieher (nach Konstantinopel) übertragen hat (transmisisse), den ganzen Senat und die ganze Beamtenhierarchie (taxis)" (über die der Konstantinischen Schenkung entlehnte Ausdrucksweise siehe unten, Anm. 64), in Rom aber nur Sklaven, d. h. Fischer usw. zurückgelassen hat" (Liutpr. Leg. 51: 202, 21 Beck.). Über die Stelle bei Anna Komnene (12. Jahrh.), welche ebenfalls die Translatio-Theorie klar ausspricht, siehe unten S. 38 f. (Anna Komn. I, 13: I, 64, 66 Bonn.). — Zonaras schließt sich der zu seiner Zeit allgemein geglaubten Legende an, Konstantin habe seine Stadt bei der Gründung Nea Rome genannt und das Kaisertum vom alten Rom auf das neue übertragen: Praef. I, 14/5 Bonn. An anderer Stelle bringt er die Nachricht, Konstantin habe Konstantinopel ausgeschmückt und es zum Patriarchensitz erhoben, wobei er der älteren Roma ihre Ehrenrechte gewahrt habe; er habe dies getan sowohl wegen des Alters der Stadt (πρεσβυγένεια), als deshalb, weil er das Kaisertum von dort auf Konstantinopel übertragen habe: Zon. XIII, 3, 29: III, 19, 4. Der uns bereits wohlbekannte Manasses schildert den Untergang des alten Rom (V. 2523 ff.) so: „es unterliegt Barbaren, es erhebt reges als seine Herrscher, es wird des Senates und der Kaiser beraubt. So ging es mit dem alten Rom; das unsere aber blüht auf..." (vgl. oben S. 26). In origineller Weise hat gegen Ende des Reiches (15. Jahrh.) nochmals Laonikos Chalkokandyles die Translationstheorie formuliert: „Als die Römer zur gewaltigsten Herrschaft der Erde gelangt waren mit ebensoviel Glück wie Tapferkeit, da überließen sie Rom ihren obersten Priestern und gingen unter Führung ihres Kaisers hinüber nach Thrakien, wo sie die hellenische Stadt Byzantion zur Hauptstadt machten" (Laon. Chalkok. Praef. 1: I, 4, 3 Darkó). — Man vergleiche hierzu auch sämtliche unten, Anm. 64, zur Konstantinischen Schenkung angeführten Stellen, da sie alle ebenfalls den Translatiogedanken belegen.

49) Vgl. vor. Anm.

50) Diese Auffassung kann nicht anders erklärt werden als durch die Einwirkung der Konstantinischen Schenkung, welche allein eine solche Angabe enthält, wie wir noch sehen werden.

Fortsetzung [51]). Das alte Rom, in der Vorstellung der Byzantiner nur mehr ein Tummelplatz von Aufrührern, der Sitz eines unwürdigen und häretischen Erzpriesters [52]), konnte nur in dem tatsächlich des öfteren unternommenen Versuch einer Wiedervereinigung [53]) mit seinem legitimen Herrn in Konstantinopel sein Heil noch finden.

Die byzantinische Kirche hat nun ihrerseits, anknüpfend an die politische Nea-Rome-Theorie, die rechtliche Begründung ihrer

---

51) Diese staatsrechtliche, an das römische Kontinuitätsbewußtsein (siehe oben Anm. 3 ff.) anknüpfende Argumentation geht meist neben der geschichtsphilosophischen von der „jugendfrischen Rome" her. Schon bei Prokop findet sich die Feststellung, Odoakers Herrschaft sei eine gesetzwidrige (eine τυραννίς) gewesen: Bell. Goth. II, 6, 23: 177/8 H. Psellos sagt in der Rede an Konstantinos Dukas, Italien sei den Händen anderer (byzantinischer Kaiser) entglitten, werde aber nun durch Konstantinos Dukas zu seiner anfänglichen Quelle (πρώτη πηγή) geleitet (Opusc. ed. Kurtz-Drexl I, 19, 13). Kinnamos führt für seine Theorie vom Erlöschen der Basileia in Rom ins Feld, daß die Italiker die Herrschaft nach Romulus Augustulus auf „Tyrannen" (d. h. Usurpatoren) übertragen hätten. „Rom aber ist", so fährt er fort, „seit Theoderich und sogar schon einige Zeit früher, eine Aufrührerin (στασιαζομένη), die sich, von Belisar und Narses dem Römerreich gewonnen, immer wieder barbarischen Tyrannen hingegeben hat,... sie wage es nicht, sich das Imperium anzumaßen und das Kaisertum von Byzanz als ein zweites gegenüber dem von Rom anzusehen." (Kinn. V, 7: 218, 15 f.)

52) Dieses Motiv taucht im Zusammenhang mit der politischen Argumentation nicht selten auf; vgl. Anm. 60.

53) Dieser Versuch ist auch nach dem bereits Anm. 46 erwähnten mißglückten Unternehmen des Kaisers Konstans v. J. 668 wiederholt unternommen worden. Man stützte sich dabei auf die Gegnerschaft zwischen westlichem Kaisertum und Papsttum und suchte durch Anknüpfung von Beziehungen mit den letzteren oder auch mit den römischen Adelsfamilien die Rückgewinnung Roms auf diplomatischem Wege zu erreichen. Rom hat im Laufe des 10. Jahrh. nicht weniger als drei byzantinische Gegenpäpste gehabt, welche dieses Ziel verfolgten (vgl. A. Michel, Humbert und Kerularios, Paderborn 1925/30, Bd. I, S. 15). Der kaiserliche Gesandte Leon glaubte im Jahre 997 durch Zusammenarbeit mit dem Gegenpapste Philagathos Rom seinem Herrn in die Hände spielen zu können (vgl. P. E. Schramm in Hist. Zeitschr. 129 (1924), 443 ff.; Kaiser 94; Schneider, Rom 199). Auch gelegentlich des Streites zwischen Heinrich V. und Papst Paschalis II. schienen sich nochmals Möglichkeiten zur Rückgewinnung Roms für die byzantinischen Kaiser zu eröffnen (Schneider, Rom 211) und auch 1166 bildete sich nochmals eine politische Kombination zwischen Rom und Byzanz gegen Friedrich I., welche den Kaiser Manuel vorübergehend auf Verwirklichung solcher Pläne hoffen lassen durfte (vgl. Schneider, Rom 218; Norden, Papstt. u. Byz. 92). Daß man dabei gelegentlich die staatsrechtlich bedeutungslose Krönung durch den Papst oder eine „Wahl" durch die Römer zuzugestehen bereit war, ist echt byzantinische Oikonomia.

Forderungen auf eine der staatlichen parallelen angeblichen Translation aufgebaut und ihren Standpunkt der seit dem 8. Jahrhundert bedrohlich erstarkenden Primatstheorie Roms gegenübergestellt[54]). Von Gegenströmungen abgesehen, welche hauptsächlich in dem Mönchskreise der Studiten ihren geistigen Mittelpunkt hatten, hat die byzant. Kirche bis zum 9. Jahrhundert zunächst an ihrer verbrieften Gleichstellung mit dem römischen Stuhle festgehalten; der Bischof von Konstantinopel hat, wie die Kaiser[55]), dem Papste zwar gewisse traditionelle äußere Ehrenbezeigungen erwiesen, im übrigen aber darauf vertraut, daß sein Einfluß bei den eigentlichen Entscheidungen über dogmatische, kirchenpolitische und kirchenrechtliche Fragen durch die Ingerenz des Kaisers, des Herrn der Kirche und Vorsitzenden der Konzilien, schon zur Geltung kommen werde. Um den Bruch zu vermeiden, hatte man die immer deutlicher werdenden Forderungen Roms ignoriert, ja, z. B. den Vätern des 7. Konzils die den Primat betreffenden Sätze eines päpstlichen Briefes kurzer-

54) Auf byzantinischer Seite scheint der Gedanke einer kirchlichen Translation im Gefolge der politischen Erhebung Konstantinopels zur Reichshauptstadt durch Konstantin, hier freilich noch unabhängig von der urkundlichen Grundlage der Konstantinischen Schenkung (siehe unten Anm. 64) zuerst von dem monophysitischen Wortführer Iohannes Philoponos (6. Jahrh.) klar ausgesprochen zu sein; vgl. M. Jugie, Éch. d'Or. 33 (1934), 187 unten. Jugie hat auch schon darauf hingewiesen (ebenda 188, Anm. 1), daß Iohannes Philoponos damit ein Vorläufer des Photios geworden ist. — Über die Reaktion der Byzantiner gegen die päpstlichen Primatsansprüche: E. Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen I (1918), 141 ff.; zur Entwicklung des römischen Primatsgedankens vgl. E. Caspar, GP I, 121 ff.; zu der Tatsache, daß der byzantinische Kaiser gegenüber den autoritären Bestrebungen Roms zu allen Zeiten sein Recht auf Berufung der Konzilien, also eine reichskirchliche Auffassung, festgehalten hat, vgl. aus später Zeit noch die Ausführungen des Kaisers Iohannes Kantakuzenos dem Papste gegenüber (1347): Ioh. Kant. Hist. IV, 9: III, 58/9 Bonn.

55) Man ist in dieser Hinsicht in Byzanz stets mit großer Korrektheit verfahren. Vgl. die Ehrungen, welche Papst Konstantin im Jahre 711 bei seinem Besuch in Konstantinopel empfing und die im Papstbuche einen auf ganz irrtümlicher Ausdeutung dieser Zeremonien beruhenden, fast begeisterten Widerhall gefunden haben (vgl. Caspar, GP II, 1933, 638 ff.). Die Anrede des Kaisers an den Papst als πνευματικὸς πατήρ, welche das Zeremonienbuch (II, 47: 680, 17) vorschreibt, haben sowohl Basileios I., der doch westliches Kaisertum und Papsttum in seinen Briefen so grob verunglimpfte, als die Kaiser nach dem Schisma des Jahres 1054 unentwegt gebraucht (vgl. N. Jorga, Hist. de la vie byz. II, 123).

hand unterschlagen[56]). Den weiteren Schritt nach vorwärts, die Forderung des Primates für Konstantinopel, tat erst jener ebenso kluge wie streitbare Patriarch des 9. Jahrhunderts, der große Photios[57]). Er war es, der daranging, die Primatsansprüche Roms völlig zu brechen und, in Parallele zu den gleichzeitigen politischen Bestrebungen, den Vorrang des Sitzes von Konstantinopel zu erstreben[58]). Er hat, soviel wir von seinen

---

56) Vgl. G. Ostrogorskij, Rom und Byzanz im Kampf um die Bilderverehrung, Seminarium Kondakovianum 6 (1933), 73—87.

57) Er war es auch, der in Byzanz selbst versuchte, eine der sichersten Säulen des byzantinischen Staatsrechtes, die Unterordnung der Kirche unter den Staat, zu stürzen; die Spuren davon finden wir in der unter seiner Leitung zusammengestellten Epanagoge; vgl. C. Kržišnik, O Pravni naravi Epanagoge in Slovenski Pravnik 1935, Sonderabdr. S. 8/9 und meine Bemerkungen B. Z. 36 (1936), 273.

58) Daß Photios in der Tat den Primat der Gesamtkirche auf Konstantinopel übertragen wollte, entnehmen wir u. a. dem im Auftrage des Papstes Nikolaus I. gegen diese Bestrebungen des Photios verfaßten Traktat des Ratramnus contra Graec. oppos. 4: Migne PL 121, 335 B: „patriarcham Constantinopolitanum praeponere Romano pontifici gestiunt et urbem Constantinopolim Romae praeferre conantur", sowie dem Briefe desselben Papstes an Hincmar (MGH Epp. VI, n. 100: 603, 19): „isti praetendunt, quando de Romana urbe imperatores Constantinopolim sunt translati, hunc et primatum Romanae urbis ad Constantinopolitanam ecclesiam transmigrasse et cum dignitatibus regiis etiam ecclesiae Romanae privilegia translata fuisse." In den Quaestiones Amphil. sagt Photios in der Tat: τῆς παλαιᾶς Ῥώμης ἡ νέα τὸν κλῆρον ἐπῆλθε καὶ κοινὸν ἐκτήσατο τὸ κράτος. Diese Argumentation, dann schon auf die Konstantinische Fälschung gestützt (vgl. unten Anm. 61), beherrscht die Kontroverse der nächsten Jahrhunderte. Zum Ganzen vgl. J. Hergenroether, Photius I, 656 ff. — Von einem anderen Ausgangspunkte und auf einem anderen Wege ist, wie ich erst nach Abschluß dieser Arbeit sehe, A. Guberina in der sehr aufschlußreichen Arbeit De conceptu petrae ecclesiae apud eccleciologiam byzantinam usque ad Photium, in: Bogoslovska Smotra 17 (Zagreb 1929), 345—376 u. 18 (1930), 145—174 zu ganz gleichen Ergebnissen gelangt. Indem G. mehr vom exegetisch-dogmatischen Standpunkte aus die byzantinische Auslegung von Matth. 16, 18 (Tu es Petrus) im Hinblick auf die römischen Primatsansprüche untersucht, ermittelt er (Bd. 18, S. 148), daß mit dem 6./7. Jahrh. in der byz. Theologie die Beispiele für die Anerkennung des Petrus als Fels der Kirche seltener werden, während sie in der orientalischen (syr., armen.) Theologie sich vermehren. Die Byzantiner interpretieren meist so, daß nicht Petrus als Person, sondern sein für alle gegebenes Bekenntnis der Fels der Kirche sei (vgl. die zahlreichen, von G. ausführlich zitierten Stellen aus Chrysostomos, Neillos, Kyrill von Jerusalem, Kosmas Indikopleustes, Johannes Damaskenos usw. Bd. 17, S. 355 ff.). Auch G. sieht im 28. Kanon des Chalcedonense einen deutlichen Ausgangspunkt der Entwicklung (Bd. 17, S. 351 f.) und auch für ihn ist *Photios* der Mann, welcher aus ihr nur die letzte Folgerung zieht (S. 352). — Daß Photios die Ab-

leider fast nur aus den lateinischen Gegenschriften rekonstruierbaren Theorien erkennen können, seine Forderung ebenfalls auf einen Abfall Roms, auf den Abfall vom Glauben, auf die Häresie, gegründet, durch welche Rom sich seiner Ehrenrechte unwürdig erwiesen und sie an den gleichstehenden Stuhl von Konstantinopel verloren habe [59]): ein genaues Gegenstück zur politischen Translationslehre. Man hat sich vielfach über die kleinlichen Argumente gewundert, mit denen Photios gegen Lehre und Liturgie der römischen Kirche zu Felde zieht: unter unserem Gesichtspunkt rückt dieses Verfahren in eine andere Beleuchtung. Die Punkte des Photios haben in den folgenden Jahrhunderten, man kann sagen, bis heute, die klassischen Streitpunkte zwischen der östlichen und der westlichen Kirche gebildet, zeitweise abgemildert im Verlauf der Unionsbestrebungen des 13. und 14. Jahrhunderts, zeitweise bereichert durch das Motiv des angeblichen persönlich unwürdigen Verhaltens der römischen Päpste [60]). Zu-

---

sicht hatte, dem Stuhl von Konstantinopel den *Vorrang* vor Rom zu verschaffen, ergibt sich auch für G. aus den Quellen (S. 173 f.; vgl. die dortigen Stellen!).

59) So schon der Patriarch Nikephoros in einem Briefe an den Papst Leo III. (Mansi XIV, 53; vgl. Michel, Humb. u. Ker. I, 10, A. 4). Photios hat sodann, wie bekannt ist, von dem Argument des Abfalls der römischen Kirche vom Dogma und von den geheiligten Gebräuchen den ausgiebigsten Gebrauch gemacht; vgl. auch die unter seinem Namen gehende Schrift „gegen diejenigen, welche Rom für den ersten Stuhl halten", welche Ehrhard bei Krumbacher GBL² 76 nicht abgeneigt ist, für ein echtes Werk des Photios zu halten: Rhalles-Potlis Synt. Kan. IV, 413 f. (vgl. Hergenroether, Photius I, 657 ff.). Daß Rom und sein Kaiser haeretisch sind, ist ein Gedanke, der bei Kerularios schon ganz fest und unumstritten ist (Michel, a. a. O., I, 36 f.). Die „Gottlosigkeit" der Lateiner ist von da an ein immer wiederholtes Schlagwort des kirchenpolitischen Kampfes geworden und kehrt auch in den Unionsverhandlungen bei den Gegnern der Einigung immer wieder (vgl. z. B. Norden, Papstt. u. Byz., 508).

60) Sehr verbreitet ist der Vorwurf, die Päpste hätten ihre Ehrenvorrechte infolge staatsfeindlichen oder würdelosen Verhaltens verwirkt. So sagt der schon erwähnte Patrikios Christophoros zu Liutprand: „Der Papst von Rom — wenn man den Papst nennen darf, der dem abtrünnigen Sohn Alberichs, dem Eheschänder und Sakramentsbrecher, sich zugesellt und mit ihm gewirkt hat..." (Liutpr. Leg. 50: 202, 10). Ähnlich die Vorwürfe, welche Niketas von Nikomedeia i. J. 1145 erhebt: Achéry, Spicil. I, 196 (vgl. Michel, Humbert I, 10, A. 4 mit Wortlaut der Stelle). Besonders drastisch drückt sich Kinnamos an der oft zitierten Stelle 218 f. Bonn. aus, wo er die Anmaßung des Kaisertums durch die westlichen Kaiser und insbesondere durch Friedrich I. tadelt. Es heißt da vom Kaiser und vom Papste Alexander III.: „Der

weilen hat man dann mit dem Vorwurf des Glaubensabfalls noch weiter zurückgegriffen und gegen Rom auch den Vorwurf des Heidentums erhoben [61]).

Die westliche Kirche ist auf diese Angriffe die Antwort nicht schuldig geblieben. Das alte Rom zahlte den Schlag, den das neue gegen seine Ansprüche durch die Zurückführung des Nea-Rome-Titels auf Konstantin und deren Verknüpfung mit dem

---

eine entwürdigt das Kaisertum, indem er neben dem reitenden Erzpriester zu Fuß herläuft, der andere nennt ihn Imperator und erhebt ihn zur selben Würde wie unsere Kaiser." Der Patriarch Michael III. von Konstantinopel (1169/77) erklärt, der Papst habe die Erzpriesterwürde verloren; er könne deshalb nicht der erste von denen sein, welche die Gnade bewahrt haben (Michel, a. a. O., II, 189 nach Allatius, de consensu II, 12, 1: 664/5).

Daß diese Herabwürdigung der römischen Kirche im kirchenpolitischen Machtkampfe gelegentlich alles verständliche Maß überschritt und zu einer auf unwahren Angaben aufgebauten Hetze führte, zeigt eine merkwürdige Stelle der Nestorchronik, des ältesten russischen Geschichtswerkes; es heißt da, nach dem 7. Konzil (787) sei Petrus der Stotterer mit anderen nach Rom gegangen, habe sich dort den Bischofssitz angeeignet und den Glauben verdorben, nachdem er sich von den Stühlen von Jerusalem und Antiocheia losgesagt habe. Und sie hätten ganz Italien in Aufruhr versetzt, ihre verschiedenartigen Lehren aussäend: denn die einen Priester seien nur mit einer Frau verheiratet, andere nähmen bis zu 7 Frauen und dienten. Vor ihrer Lehre müsse man sich hüten; sie vergäben die Sünden gegen Geschenke... (Die altslav. Nestorchronik, übs. v. R. Trautmann, Leipzig 1931, S. 82, 27). Dieser Bericht hat eine große Ähnlichkeit mit einem anderen, in griechischer Sprache in drei etwas verschiedenen Versionen überlieferten: „Wie die Lateiner von uns getrennt wurden" (gedruckt in Monumenta Graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia coll. ediditque J. Hergenroether, Regensburg 1869); es heißt dort, nachdem andere Fabeln erzählt sind, nach dem 7. Konzil habe der Papst Leo von Rom Karl aus Frankreich zu sich gerufen; diesem seien aus Frankreich Männer gefolgt, Häretiker und Schüler des Areios und Apollinarios, und hätten dort in Rom begonnen, das Volk Gottes dahin zu verdrehen, daß es nicht an den Ausgang des Hl. Geistes nur vom Vater glaubte und die Azymen annahm (S. 156, 164 und 174); in den vorliegenden Redaktionen dürften diese Pamphlete etwa der Zeit des Kerularios angehören.

61) Niketas Stethatos z. B. führt bei den Auseinandersetzungen des Jahres 1054 in seiner Dialexis die Haeresie der Römer auf die Zeit des Simon und Kleobis sowie auf die Juden zurück (ed. Michel in Humbert u. Ker., II, 340, 15 ff.). In der wohl schon im 8./9., sicher jedenfalls vor dem 13. Jahrh. entstandenen Danielapokalypse und ihren Verwandten wird in den letzten Ereignissen vor dem Weltende Rom neben Konstantinopel gestellt; einer der letzten Kaiser wird die μεγίστη Ῥώμη demütigen, weil dort Götzenbilder und Altäre gestanden haben und man die Heiligen dort verlästert hat (wohl eine Anspielung auf die Haltung des Westens im Bilderstreit zu Ende des 8. Jahrh.) (A. Vasiliev, Anecdota graecobyzantina I [1893], 33—58, bes. 37, 3 ff.).

Translationsgedanken zu führen gedacht hatte, mit gleicher Münze heim. In der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts [62]) entstand im Kreise der römischen Kurie jenes weltberühmte falsche Dokument, die Konstantinische Schenkung, derzufolge dieser gleiche Konstantin, der das Imperium von Rom nach Konstantinopel übertragen haben sollte, vor dem Verlassen Roms dem römischen Bischofe Silvester als dem Stellvertreter des Gottessohnes und Nachfolger des hl. Petrus die höchste Würde über allen apostolischen Stühlen, also insbesondere auch über Konstantinopel, übertragen haben sollte, eine Würde, welche dem Dokument zufolge selbst die Kaiserwürde überragte. Auch die Abzeichen kaiserlicher Hoheit, vor allem Purpurmantel und rote Schuhe, hätte Konstantin damals dem Papste verliehen. Der Kaiser hätte seinen Sitz nur deshalb nach Konstantinopel verlegt, weil es sich nicht zieme, daß der irdische König da seinen Sitz nehme, wo dem Haupte der Christenheit sein Platz angewiesen sei [63]). Man hat also den ideellen Anspruch Roms auf den Primat in ganz analoger Weise wie Byzanz durch eine staatsrechtliche Grundlage zu sichern versucht; die Tendenz richtet sich mit aller Deutlichkeit gegen die aufkeimenden Primatsbestrebungen des Stuhles von Konstantinopel, sowie gegen die politische Bevormundung Roms durch den rhomäischen Kaiser. Man hat

62) Zu diesem Zeitansatz vgl. Schramm, Kaiser, 23.

63) Griechischer Text im Kommentar des Theodoros Balsamon (2. Hälfte 12. Jahrh.) zum Nomokanon des Photios, bei Rhallis-Potlis, Synt. Kan. I, 144—148; die beiden griechischen Versionen der Überlieferung, von denen die erste den besseren Text bietet, während die zweite — die des Balsamon — eine wörtliche Wiedergabe der von Leo IX. in seiner Kontroverse mit Michael Kerularios (1043) verwendeten Fassung ist, in kritischer Ausgabe bei A. Gaudenzi, Il costituto di Costantino, in Bullettino dell' Istituto stor. ital. 39 (1919): die hier entscheidenden Stellen S. 97, 29 ff. bzw. 103, 17 sowie 108, 1 ff. und 111, 31 ff. Ich habe hier nicht zu untersuchen, wie diese Versionen sich gegenseitig verhalten. Wenn Gaudenzi jedoch S. 43 (mit einer wenig freundlichen Charakteristik des Papstes) annimmt, Leo IX. sei der erste gewesen, der die Constitutio in der Auseinandersetzung mit Ostrom verwendete, so dürfte die folgende Anm. diese Ansicht erschüttern. Es ist trotzdem nicht ausgeschlossen, daß der lateinische Text auf einem griechischen Original beruht, wofür mir Gaudenzi S. 30 ff. beachtenswerte Argumente beigebracht zu haben scheint. Vgl. auch R. Cessi, Il costituto di Costantino, in Rivista stor. ital. 48 (1931) 155—176, dem ich jedoch in seinem auf Gaudenzis Ausführungen gegründeten frühen Ansatz der Entstehung des Constitutums nicht zu folgen vermag.

diesen Versuch in Byzanz — und darauf hat man bisher kaum geachtet — dadurch zuschanden gemacht, daß man die Konstantinische Schenkung, deren Echtheit man während des ganzen Mittelalters dort nie angezweifelt zu haben scheint [64]), kurzerhand gegen die römischen Ansprüche kehrte. Die frühesten sicheren Spuren einer Kenntnis des Constitutum von seiten der Byzantiner finden sich im 10. Jahrhundert; sodann hat es mit Bestimmtheit in dem Streite des 11. Jahrhunderts zwischen dem Patriarchen Kerularios und dem Papste Leo IX. bzw. dessen streitbaren Schildknappen Humbert, in der Diskussion eine Rolle gespielt [65]). Michael Kerularios und nach ihm andere sollen sogar

64) Von der Konstantinischen Schenkung ist die Konstantins*legende* zu unterscheiden, welche die Erzählung von der Taufe Konstantins durch den Papst Silvester, von der Tötung des Drachen durch diesen, sowie von dessen Diskussion mit den Juden umfaßt und in Byzanz bereits im 6. Jahrh. bekannt war (vgl. W. Levison, Konstant. Schenkung und Silvesterlegende, in Miscellanea Ehrle 2 [1924] 211; Cessi, a. a. O., 6.). Sie ist auch Georgios Monachos (485 de B.), Skylitzes-Kedren (I, 475 Bonn.) und anderen byzantinischen Schriftstellern vertraut und darf als frühzeitig verbreitet angenommen werden. Die Konstantinische Schenkung dagegen scheint uns in Byzanz zum erstenmal in der Diskussion zwischen Liutprand von Cremona und den Byzantinern zu begegnen (Liutpr. Leg. 51: 202, 21) (vgl. oben Anm. 48). Wenn Christophoros die Worte, welche ihm Liutprand in den Mund legt, wirklich gesprochen hat (und ich sehe keinen Grund, daran zu zweifeln), so haben wir hier den frühesten Beleg dafür, in welcher Weise sich die Byzantiner der gegen sie gerichteten Konstantinischen Schenkung zu bedienen wußten. Christophoros beruft sich nämlich darauf, daß Konstantin den ganzen Senat und die ganze Beamtenhierarchie (taxis) nach C.opel verlegt habe und spielt damit zweifellos auf den (mißverstandenen) Wortlaut der Einleitung der Konst. Schenkung (Rhallis-Potlis I, 145, 3 ff.; Gaudenzi 97, 24 bzw. 108, 1) an, auf die sich dann auch die weitere Argumentation gründet; von einer solchen Übertragung des ganzen Senats usw. wissen aber selbst die sonst stark sagenhaft ausgeschmückten byzantinischen Gründungsberichte nichts (vgl. Hesych, Patria 40: 17, 8 ed. Preger; die spät. Patria 44: 138, 5 Preg.; Malalas 319, 20 Bonn.; Theoph. 28, 24 de B.; Skylitzes-Kedrenos 496, 21 Bonn.). Damit wird es wahrscheinlich, daß die Konstantinische Schenkung im 10. Jahrh., also zur gleichen Zeit im Osten auftaucht, zu der sie, wie Schramm, Kaiser, 71 gezeigt hat, im Westen Anwendung fand (Schramm nimmt an, der Papst Nikolaus sei zu klug gewesen, um das Falsifikat im Kampfe gegen einen so gewiegten Gegner wie Photios anzuwenden, er habe die Zweischneidigkeit der Waffe erkannt).

65) Ausgiebiger Gebrauch wird von der K. Sch. durch den Papst Leo IX. in seinem Briefe an Kerularios aus dem Jahre 1054 gemacht (C. Will, Acta et scripta 73 b). Sie hat da nach dem Nachweis von Pavlov, Die gefälschte Urkunde Konstantins d. Gr. an Papst Silvester in voller griechischer und slavischer Übersetzung (russ.), Vizant. Vremennik 3 (1896), 24 ff. (vgl. auch Gaudenzi a. a. O.), jene abgekürzte

schon das angebliche Privileg Konstantins mit der kanonisch festgelegten Angleichung Konstantinopels an Rom kombiniert und, freilich vergeblich, versucht haben, die darin dem höchsten Stuhle

Form, in welcher sie auch der Kanonist Balsamon zu Ende des 12. Jahrh. in seinen Nomokanonkommentar übernommen hat. Gaudenzi, a. a. O., 77 bringt auch — wohl mit Recht — die Aufforderung des Kaisers Manuel I. an Papst Alexander III., ihm die römische Krone „zurückzugeben" (vgl. meine Kaiserreg. n. 1480 v. J. 1167), mit der Ideologie der Konstantinischen Schenkung in Verbindung. Bei A. Heisenberg, Zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion 3, München 1923, S. 9, 27—10, 5 habe ich (vgl. ebenda S. 65) die Diskussion der Konstantinischen Schenkung in den Verhandlungen der Byzantiner mit dem päpstlichen Legaten Pelagius im Jahre 1214 nachgewiesen; ebenda 22, 26 beruft sich der Kardinal wegen des Purpurmantels und der Purpurschuhe, die er trägt, ebenfalls auf die Fälschung. Dafür, daß auch Michael VIII. Palaiologos die Konstantin. Schenkung kannte und benutzte, ist sein Prostagma an Skutariotes vom Jahre 1270 (Zepi, Ius Gr.-Rom. I, 502; Kaiserreg., 1973) Beleg (vgl. auch Gaudenzi, 81). Schließlich weise ich noch auf die eigenartige und bis jetzt ebenfalls noch nicht erkannte Heranziehung der K. Sch. durch den byzantinischen Reichsverweser Apokaukos in der Mitte des 14. Jahrh. hin. Dieser bewegt den Patriarchen Johannes, einen ehrgeizigen und skrupellosen Prälaten, Purpurmantel und Purpurschuhe anzulegen, durch folgende Erwägungen: „Dieses Vorrecht hätte längst der Kaiserstadt bestätigt werden sollen ... schon Konstantin d. Gr. hat die Stadt mit Mauern umgeben und die Würde (ἀξίωμα) Roms samt dem Kaisertum hieher übertragen; und die Vorrechte, welche er der Kirche dort (in Rom) verliehen hat (gemeint sind die von Konstantin in der Schenkung dem Papste, seinen Nachfolgern und Kardinälen verliehenen Kleiderrechte), sind gefolgt und weiterübertragen worden auf diese Stadt, wie natürlich" (Gregoras Hist. XIV, 3: 697, 12 Bonn.). Gaudenzi 81 f. weist noch auf die Anerkennung der Schenkung durch den Kaiser Johannes V. i. J. 1369 hin.

Die Konstantinische Schenkung ist, wie diese durch mehrere Jahrhunderte hindurchgehenden Belegstellen schon vermuten lassen, meines Wissens von den Byzantinern in ihrer Echtheit niemals angezweifelt (dafür aber um so entschlossener für ihre eigenen Zwecke benützt) worden. Indessen sagt Pavlov, dem übrigens ein vollständiger Text der Urkunde in griechischer Sprache vor dem 14. Jahrh. nicht bekannt geworden ist (a. a. O., 29 f.; auch Gaudenzi kennt nur Hss. aus dem Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrh. [S. 84]), es habe einmal der Verfasser eines der von Dositheos von Jerusalem i. J. 1892 in Jassy herausgegebenen Traktate, ein Zeitgenosse Manuels I., Kritik an dem Dokument geübt (Pavlov, a. a. O., 37, A. 1): der Text ist mir nicht zugänglich. Jedenfalls hat u. a. auch Kinnamos den Text für echt gehalten, wie die öfters zitierte Stelle beweist. Es bleibt dabei merkwürdig, daß er offenbar denjenigen Teil der Schenkung, welcher ausdrücklich von der Leistung des Stratordienstes spricht, nicht kannte oder nicht gegenwärtig hatte, als er dagegen loszog (vgl. G. Ostrogorskij, Zum Stratordienst, Seminarium Kondakovianum 7 [1935] 191). Sollte noch eine andere, uns heute unbekannte griechische Fassung im Umlauf gewesen sein? Das merkwürdige, bei mehreren Byzantinern wiederkehrende Mißverständnis des einleitenden Satzes würde ebenfalls auf diese Möglichkeit hindeuten.

zugestandenen Auszeichnungen sich anzueignen. Die Konstantinische Schenkung spricht einleitend davon, daß Konstantin den ganzen Senat und die ganze hohe Beamtenhierarchie nach Konstantinopel mitgenommen habe, eine Angabe, welche selbst die sagenhaft ausgeschmückten Gründungsberichte nicht enthalten. Dann ist aber, so argumentieren die Byzantiner, vom Kaisertum in Rom überhaupt nichts übrig geblieben und auch die Kirche Konstantinopels rückt, da Rom häretisch ist, auf Grund des chalcedonensischen Kanons in die Vorzugsrechte Roms ein. Am klarsten, freilich zugleich auch am kühnsten, hat die kaiserliche Prinzessin Anna Komnene im 12. Jahrhundert diesen Gedankengang formuliert. Wo sie von dem Zerwürfnis des Kaisers Heinrich IV. mit dem Papste spricht und von den Mißhandlungen, welchen die Gesandten dieses Kaisers angeblich an der Kurie ausgesetzt waren, sagt sie[66]: „Meine Feder sträubt sich, das alles zu berichten von einem Erzpriester, den der Westen für den ersten der ganzen Welt hält. Das gehört freilich ebenfalls zu ihrer (der Lateiner) Überheblichkeit. Denn nachdem die weltliche Herrschaft (τὰ σκῆπτρα) von dort nach hier in unsere Kaiserstadt übertragen worden ist und dazu der Senat und die ganze Beamtenhierarchie, ist auch von selbst die erzpriesterliche Einreihung der Bischofsstühle übertragen worden (μεταπέπτωκε). Und die Kaiser haben von jeher den Vorrang (τὰ πρεσβεῖα) dem Thron von Konstantinopel gegeben, besonders hat die Synode von Chalkedon den Thron von Konstantinopel zur höchsten Würde erhoben und alle Diözesen der Welt diesem untergeord-

66) Anna Komn. I, 13: I, 63, 20 ff. Bonn. Zusammenhang mit der K. Sch. schon erkannt von Pavlov, a. a. O., 35 f. Diese kühne Verknüpfung der Konst. Schenkung mit der Translationstheorie und der Nea-Rome-Theorie hat ein merkwürdiges spätes Gegenstück in einem Traktat des Patriarchen Ieremias (16. Jahrh.) gegen die Lutheraner; es heißt da in Kap. 13: „da nun unsere heilige Kirche das Vaterhaus der Kirchen und durch Gottes Gnade in der Erkenntnis führend ist, ferner sich der Unbeflecktheit rühmt im Glanze der Verordnungen der Apostel wie der Väter, und nun einmal das Neue Rom (ἡ νέα) die Ehrenvorrechte der Orthodoxie erhalten hat und als Haupt aufgestellt ist, so muß jede christliche Kirche in dieser Weise die Liturgie feiern" (zitiert nach Gretsers Anmerkungen zur Geschichte des Iohannes Kantakuzenos: ed. Bonn. III, 550). Hier ist alles zusammengeflossen, was Byzanz an kühnen Ausdeutungen der Nea-Rome- und der Translationstheorie je erdacht hatte.

net." Noch ein Patriarch des 14. Jahrhunderts, Apokaukos, hat das Recht, einen Purpurmantel und rote Schuhe zu tragen, offensichtlich aus der Konstantinischen Schenkung abgeleitet [67]).

Es ist nun endlich interessant zu sehen, wie Byzanz gegen die magna charta des Petrusgedankens [68]), den Rom in die Waagschale warf, sich durch eine kaum weniger bedenkliche Erfindung zur Wehr gesetzt hat. Diese Berufung Roms auf das Alter seiner Bischofsreihe war ja in der Tat für die Ansprüche Konstantinopels besonders gefährlich. Ließen sich doch die eigenen Ansprüche überhaupt nicht von einem Apostel ableiten. Indessen, auch da konnte geholfen werden. Und wieder scheint es Photios zu sein, der die rettende Legende, wenn nicht überhaupt erst gestaltet, so doch mit seinem Namen in die Waagschale der Diskussion geworfen hat. Der vielgereiste Apostel Andreas sollte gelegentlich seiner zahlreichen Missionsreisen, welche die Legende kannte, auch nach Byzantion gekommen sein und dort den Stachys als ersten Bischof eingesetzt haben. Diese Legende, welche an die historische Übertragung der Gebeine des hl. Andreas nach Konstantinopel i. J. 357 und ihre feierliche Niederlegung in der Apostelkirche i. J. 550 anknüpfen könnte [69]), erscheint zuerst in einem apokryphen Machwerk, das sich den Anschein hohen Alters zu geben bemüht und in das 5./6. Jahrhundert gesetzt wird, wahrscheinlich aber noch jünger ist: in dem Traktat über die 70 Jünger Christi von einem angeblichen Dorotheos [70]), sodann noch in einer dem Alter nach ebensowenig zu bestimmenden Andreas-

67) Gregoras XIV, 3: 697, 12, bes. 697, 15; vgl. Anm. 65.

68) Über die Bedeutung des Petrusgedankens für die Entwicklung der römischen Primatstheorie vgl. zuletzt K. Guggisberg, Matthäus 16, 18 u. 19 in der Kirchengeschichte, Zeitschr. f. Kirchengesch. III, 5 (54) (1935), 276—300.

69) 357: Chron. Pasch. 542, 15 Bonn.; 550: Malalas 484, 17 Bonn.; danach Theoph. 227, 10 u. a.

70) Am ausführlichsten über Überlieferung, Entstehungszeit usw. dieses Traktates (abgedruckt bei Migne PG 92): R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I (1883), 195—199; er erklärt das Werk für eine teilweise plumpe Fälschung, welche in ihren Hauptteilen im 5./6. Jahrh. entstanden sein müsse; Hergenroether, Photius I, 660 möchte es nicht ablehnen, daß die Andreaslegende schon im 6. Jahrh. entstanden sein könnte; indessen überzeugen seine Darlegungen doch gerade jeden Leser davon, daß dies recht unwahrscheinlich ist. Zum Zeitansatz der Schrift des Dorotheos vgl. auch Franc. Fischer, De patriarcharum Constant. catalogis, Diss. Leip-

vita eines Epiphanios [71]), die von historischem Unsinn strotzt. Die Blütezeit der Legende von der Einsetzung des Stachys durch Andreas fällt aber unbestreitbar in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts, in die Zeit des Photios. Und wir besitzen in der Tat eine Schrift aus seiner Feder „gegen diejenigen, welche behaupten, daß Rom der erste Stuhl sei", in welcher er sich auf Andreas beruft [72]). Es ist bedeutsam, daß Photios in seiner Bibliothek aus

zig 1884, S. 274. Bezeichnend ist, daß auch dieser angebliche Dorotheos die „Verlegung des Kaisertums nach Konstantinopel" kennt.

71) Migne PG 120, 243 C. — Endlich findet sich die Nachricht in dem Chronogr. Syntomon des Patriarchen Nikephoros (abgeschlossen 829) am Anfang einer Liste der Bischöfe von Konstantinopel (112, 11 de Boor). Doch ist dieses Verzeichnis von einfachen Geschichtsdaten im Laufe des 9. Jahrh. bekanntlich überarbeitet und ergänzt worden, so daß es sehr wohl möglich ist, daß die ganze Bischofsliste oder gerade dieser Teil erst später hinzukam; auffallend ist jedenfalls, daß Anastasius Bibliothecarius, der in seiner Tripertita auch das Chronogr. Syntomon des Nikephoros übersetzte, die Bischofsliste von Konstantinopel nicht hat (vgl. Theophanes ed. de Boor II, 32). Eine selbständig überlieferte Bischofsliste von Konstantinopel im Cod. Bodl. 715 (fol. 7—9), welche wohl mit Recht auf ca. 901 angesetzt wird, beginnt ebenfalls mit Ἀνδρέας ὁ ἁγιώτατος ἀπόστολος (C. E. Zachariae von Lingenthal, Ὁ Πρόχειρος Νόμος, Heidelberg 1837, S. 325). — Bemerkenswert ist, daß die Nachricht, Andreas sei der erste Bischof von Konstantinopel gewesen und sei dort gestorben, auch in der gesamten orientalischen Literatur erst in der Zeit nach Photios auftaucht (vgl. F. Haase, Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen, Münster 1922: bei Agapius von Menbidj, Kitab al Ujun [10. Jahrh.]: S. 252; bei Michael dem Syrer [12. Jahrh.]: S. 61; vgl. Cod. Vat. Syr. 159, S. 293 Haase), während vorher Andreas dort hauptsächlich als Apostel der Skythen, auch als Apostel von Lydda und von anderen Orten erscheint, die Missionierung von Byzantion aber hauptsächlich dem Evangelisten Lukas zugeschrieben wird (vgl. Haase S. 53 f.). — Es scheint mir deshalb gar nicht ausgeschlossen, daß erst Photios die Andreaslegende „lanciert" hat; als frommes Gerücht mag sie vorher schon vorhanden gewesen sein.

72) Die Schrift wurde schon oben, Anm. 59, herangezogen; unsere Stelle findet sich Rhallis-Potlis, Synt. Kan. IV, 410, 10: Ἔτι εἰ διὰ τὸν κορυφαῖον ἡ Ῥώμη ζητεῖ τὸ πρωτεύειν, δι' Ἀνδρέαν τὸν πρωτόκλητον καὶ γενέσει πρότερον ἀδελφὸν τὸ Βυζάντιον πρῶτον. Οὐκ ὀλίγοις γὰρ ἔτεσι τοῦ Βυζαντίου τὴν ἐπισκοπὴν ἔφθασε προλαβών, πρὶν ἢ τὸν ἀδελφὸν Ῥωμαίων ἐπισκοπῆσαι. Die Schrift ist, wie oben Anm. 59 dargelegt ist, unter dem Namen des Photios überliefert und kann sehr wohl, wenn auch in der vorliegenden gedruckten Form zweifellos verunstaltet, ein Werk des Photios sein. Guberina hat in seinem oben Anm. 58 ausführlich zitierten Aufsatze Bogoslovska Smotra 18 (1930), 170 gezeigt, daß Photios den Petrus zwar wiederholt den κορυφαῖος ἀποστόλων oder ähnlich nennt (Migne PG 101, 308; 309; 324; 102, 680), dabei aber nach der sich allgemein bei den Byzantinern durchsetzenden Auffassung sich die Kirche nicht auf Petrus, sondern auf sein für alle Apostel ausgesprochenes Glaubensbekenntnis gegründet denkt. Durch den Zusammenhang, den Guberina zwischen der Stelle Photios Migne 101, 933 und

dem Enkomion eines Presbyters Hesychios von Jerusalem [73]) die auf den hl. Andreas bezüglichen Worte ὁ πρωτοτόκος, πρωτοπαγὴς τῆς ἐκκλησίας στόλος, ὁ πρὸ Πέτρου Πέτρος . . . ἡ τῆς ἀρχῆς ἀρχή zitiert. Wenn also Rom seinen Petrus ins Feld führte, dann: Schach dem Petrus. Ein noch älterer Apostel als er, ὁ πρὸ Πέτρου Πέτρος hatte den apostolischen Stuhl von Konstantinopel gegründet. Die Andreaslegende gehört von da an zum gesicherten Bestande der byzantinischen Kirchengeschichtschreibung. Wir finden sie bei Niketas David [74]) und die beiden byzantinischen Kirchenhistoriker des 14. Jahrhunderts, Nikephoros Kallistos Xanthopulos und Ephräm [75]) verfügen bereits über eine wohlauf-

---

dem hier angezogenen Traktate πρὸς τοὺς λέγοντας in sehr ansprechender Weise herstellt, und den von ihm geführten Nachweis stilistischer Übereinstimmungen wird die Echtheit des Traktates sehr wahrscheinlich. — Dazu Hergenroether, Photius I, 662. N. Nilles, Kalendarium Manuale, Innsbruck 1896—1897, Bd. I, 173 f. hält die Andreaslegende für eine Erfindung der Photianer.

73) Photios bringt in seiner Bibliotheke cod. 269 unter dem Namen eines nicht näher bezeichneten Presbyters Hesychios von Jerusalem überhaupt nur zwei Stücke. In Anbetracht der Tatsache, daß Photios den Hesychios von Jerusalem auch sonst mit gleichnamigen Schriftstellern verwechselt (vgl. Christ-Schmid-Stählin [6], 1486) und nur kurze Abschnitte aus einem Enkomion auf Jakobus und unser ebenfalls kurzes Stück aus einem Enkomion auf Andreas (in der Überlieferung fälschlich: „Thomas") bringt, scheint es mir höchst unsicher, daß die beiden Stücke wirklich dem uns als Prediger und Kirchenschriftsteller aus der sonstigen Überlieferung wohlbekannten Hesychios von Jerusalem gehören, obgleich O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur 4 (1928), 261, freilich mit einiger Zurückhaltung, meint, die beiden Stücke könnten wohl auch echt sein, und C. Jüssen, Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem I (1931), 39 der Ansicht ist, daß der Stil dieser kurzen Exzerpte gut zu demjenigen des bekannten Kirchenvaters passe. Unter den sonst bekannten Predigten des Hesychios findet sich jedenfalls von unserem Enkomion keine Spur. Sollte Hesychios aber wirklich die Worte, welche uns in einem Enkomion nicht überraschen, geschrieben haben, so bleibt es bezeichnend, daß Photios gerade sie der Aufnahme in seine Bibliotheke für wert befand. — Vgl. Hergenroether, Photius I, 569 mit weiteren Argumenten dafür, daß Photios die Andreaslegende im Kampfe um die kirchliche Vorrangstellung Konstantinopels verwendete.

74) Niketas David Paphlagon, or. in laudem S. Andreae: Mi. 105, 60 D; 68/9; deutsch bei J. P. Richter, Quellen der byz. Kunstgeschichte, 1897, 3. Vgl. des weiteren die späten Patria, ed. Preger 270, 15.

75) Nikeph. Kall. Xanth., Eccl. Hist. 6: Migne PG 146, 28 C: „So weit gekommen, scheint es mir gerade dienlich, die Bischöfe von oben von den Aposteln her durchzunehmen, um sie sozusagen als eine göttliche Aufschrift (θεῖον ἐπίγραμμα) der Geschichtserzählung beizufügen"; es folgt dann die Erzählung, daß Andreas in Byzantion das Evangelium

gefüllte Liste der Bischöfe Konstantinopels von Stachys (Andreas) bis auf Metrophanes, den Zeitgenossen Konstantins d. G.[76]).

Es ist, wie ich denke, aus diesen Darlegungen hervorgegangen, welch wichtige Rolle der Romgedanke in der Gedankenwelt der Byzantiner sowohl nach der staatspolitischen wie nach der kirchenpolitischen Seite hin gespielt hat. Immer ist es der Begriff Rom, der in dem erbitterten und oft mit seltsamen Mitteln geführten Meinungsstreite im Mittelpunkte steht. Die Nea Rome am Bosporos ist im Jahre 1453 in die Hände der Türken gefallen, der byzantinische Romgedanke ist aber nicht mit auf dem Schlachtfelde geblieben: die russischen Fürsten in Moskau haben seine Gedankengänge und seine Ansprüche aufgenommen. Auch Moskau als drittes Rom ist versunken und heute bemühen sich von dort aus dunkle Mächte, eine Weltherrschaft ihrer ganz anders gearteten Gedanken zur Vorbereitung neuer Weltmachtansprüche über die Erde zu verbreiten. Rom aber und der Romgedanke in der Welt ist nicht tot. Millionen von Gläubigen bedeutet Rom auch heute noch den Mittelpunkt ihrer religiösen Gedankenwelt und Millionen von Italienern bedeutet es den Mittelpunkt eines neuen Impero, um das ihre politischen Hoffnungen kreisen. Uns jedoch, die wir diese ewig sich erneuernde Stadt, die „groß sich in der Runde weitet", in ihrer prangenden Schönheit aufs neue erleben dürfen, drängt sich das alte Wort auf die Lippen, das zugleich ehrfürchtige Bewunderung und festlichen Wunsch bedeutet: Roma aeterna.

---

verkündet und Stachys eingesetzt habe, und sodann die erdichtete Bischofsliste. Der propagandistische Zweck schimmert hier durch die Einkleidung deutlich durch. — Ephräm (um 1313) 383 Bonn.

76) Es sei zum Schlusse noch eine merkwürdige Parallele angeführt zu diesem Bestreben, Altersansprüche anderer durch Legenden immer wieder zu übertrumpfen. Auch das staatliche Rom, mit dessen Gründungsdatum man schon immer etwas Uraltes, an Alter nicht zu Übertreffendes, kennzeichnen wollte, muß sich den Primat der Griechen gefallen lassen. Georgios Plethon, ein griechischer Patriot der letzten Jahrzehnte des byzantinischen Reiches, behauptet in einem an den Kaiser Manuel Palaiologos gerichteten staatlichen Erneuerungsprogramm, daß die am ersten Aufbau des später so gewaltigen römischen Staates beteiligten Sabiner Griechen aus der Peloponnes gewesen seien (Sp. Lampros, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά 3 [1926], 248—249).

Die Beziehungen zwischen christlicher und islamischer Theologie im Anfang des Mittelalters.

Von Lic. Gerh. Klinge,
Berlin-Rudow, Bendastraße 70.

Die Bedeutung, die für die Gedanken Mohammeds das Christentum und das Judentum gehabt haben, ist seit langem bekannt und Gegenstand zahlloser Untersuchungen geworden. Die Beeinflussung des Hadith durch neutestamentliche Erzählungen und Herrenworte hat Goldziher in seinen Islamstudien herausgearbeitet und im einzelnen belegt[1]). Die Art, wie Werke Jesu auf Mohammed übertragen werden, wie Herrenworte, wie sogar das Herrengebet dem Propheten zugeeignet werden, lassen erkennen, wie der junge Islam in starker innerer Abhängigkeit von christlichen Gedanken stand, wie er die hieraus für ihn bestehende Gefahr dadurch zu bannen suchte, daß er die ihm wichtigen Gedanken in seine eigene Überlieferung aufnahm. Nun ist ja ungleich wichtiger als die Übernahme einzelner Überlieferungen und Worte die Tatsache, daß ein gemeinsamer religiöser Mutterboden vorhanden ist, aus dem Islam und Christentum entstanden sind, daß in dieser Welt eine einheitliche religiöse Tradition bestand, die in den einzelnen Religionen immer nur aufs neue ausgewertet und geordnet zu werden brauchte, aus denen dann ein bestimmtes Geschichtsbild geschaffen wurde, das zur Begründung des Offenbarungsanspruches der eigenen Religion wurde. Diese Methode der Verwendung religiösen Traditionsstoffes ist nicht nur für Islam und Christentum belegt, sondern in noch viel weiterem und oft phantastischem Maße innerhalb der vielen gnostischen Systeme durchgeführt worden. Diese Tatsache hatte aber, unbeschadet aller Verschiedenheit in der Auswertung dieses Stoffes zur Folge, daß gleichsam ganz von selbst Ähnlichkeiten

1) Islamstudien, II, S. 382 ff.

und Parallelen zwischen beiden Religionen auftraten, die seit frühesten Zeiten zur Auseinandersetzung reizen mußten. Darüber hinaus nun noch geht es bei Islam und Christentum aber um mehr, als um einen gleichartigen religiösen Traditionsstoff. Beide haben auch die gleichen religiösen Probleme und das gleiche geistesgeschichtliche Schicksal. Beide Religionen lebten von der Gegebenheit einer Offenbarung. Beide hatten einen unbedingt transzendenten Gottesbegriff. Beide banden die Frömmigkeit an eine klare und strenge Ethik, die bei aller innerlichen Verschiedenheit doch das gleiche Ziel, das Bestehen des Menschen im Gerichte, hatte, beide kannten dieses Gericht, beide hatten die Vorstellung der Auferstehung der Toten, des Weltunterganges und des Kommens einer neuen Welt. Damit war e i n Schema religiöser Erkenntnisse und religiöser Werte für beide gleichmäßig gegeben. Von Anfang an ist diese Ähnlichkeit den Vertretern beider Religionen in die Augen gefallen, von Anfang an ist darüber diskutiert worden, hat man versucht, dem Gegner den Irrtum, für sich selbst aber die Wahrheit nachzuweisen. Diese generelle religiöse Problemstellung konnte sogar soweit führen, daß Gruppen innerhalb der christlichen Kirche, wie Kopten und Jakobiten, die ein monophysitisches Bekenntnis hatten, zeitweise glaubten, sagen zu können, daß ihnen der Islam näher stünde als die orthodoxe Kirche. Diese Gleichheit der religiösen Problematik erhielt ihr besonderes Gesicht noch dadurch, daß beide Religionen ihre theologischen Systeme mit den gleichen Mitteln philosophischer und theologischer Methode ausbauten. Einst hatte das Christentum manche Krise durchmachen müssen, weil es in der Auseinandersetzung mit dem Heidentum die philosophisch-theologische Methode des Gegners sich aneignen mußte, um mit ihm fertig zu werden. Im Laufe der Jahrhunderte aber war jene Philosophie tatsächlich eine christliche Philosophie geworden. Nun war der Islam in der Lage des Christentums. Der primitive Islam der Wüste mußte irgendwie eine Ebene für die Auseinandersetzung mit dem Christentum finden. Die Eroberung der Kulturländer stellte ihn außerdem innerlich selbst vor Fragen, die ihm ursprünglich ferngelegen hatten. Da hatte er keine andere Wahl, als die Philosophie derer anzunehmen, die er erst

bekämpft und unterworfen hatte. Das war aber für ihn ebenso wie für das Christentum seinerzeit ein recht zweischneidiges Schwert. Denn nunmehr stand er vor philosophischen und theologischen Problemen, die seinem eigentlichen Wesen völlig fremd waren. Nun sah er in sich selbst Konflikte, die ursprünglich nie als Konflikte angesehen worden waren. Damit hatten in ihm die theologischen Schulkämpfe, die einstmals die Christenheit zerrissen hatten, ebenfalls Raum gewonnen. Die Kämpfe um die Willensfreiheit oder um die Ewigkeit der Offenbarung, wie sie im Islam ausgetragen wurden, bilden ein genaues Gegenstück zu den ähnlichen Kämpfen im Christentum. Becker hat in seinem Aufsatz: Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung unter dem Eindrucke des hier zusammengetragenen Materiales geglaubt, die These aufstellen zu können, daß die islamischen Lehren über Willensfreiheit, Ewigkeit des Korans, Eigenschaften Gottes und das Bilderverbot überhaupt erst aus der Berührung mit dem Christentum entstanden seien[2]). Wir werden auf diese These, die im einzelnen mancherlei Richtiges enthält, noch mehrfach zurückkommen. Auf jeden Fall haben die für den Islam entscheidenden Jahrhunderte stark unter dem Einflusse des Christentums gestanden. Wie dieser Einfluß sich im einzelnen äußerte und wie die Auseinandersetzung zwischen Islam und Christentum überhaupt aussah, soll in den folgenden Ausführungen gezeigt werden.

Es ist ja keineswegs so gewesen, daß der Islam im Christentum von vornherein nur einen Gegner gefunden hat, der anderer Sprache und anderer Kultur war, als die Araber. Wir wissen aus vorislamischer Zeit, daß die Araber in Hira wie die Gassaniden an der syrischen Grenze, abgesehen von den Stämmen und Stammteilen im Inneren und Süden Arabiens, Christen waren. Vielleicht kann man sogar annehmen, daß es bereits vor dem Islam eine christlich-arabische Literatur gegeben hat. Indessen ist darüber kein Beleg im einzelnen zu erbringen[3]). Auf jeden Fall stieß der spätere Islam an den Grenzen der Kulturreiche auf arabische Reiche, die die Kultur der Nachbarstaaten angenom-

2) Becker, Islamstudien, 1924, Bd. 1, S. 432 ff.
3) Georg Graf, Die christlich-arabische Literatur, 1905, S. 1—5.

men hatten und deren Theologen auch imstande waren, theologisch zu denken und in eine Auseinandersetzung mit dem Islam zu treten. Doch haben wir bisher keinerlei Material darüber zur Verfügung. Erst im 8. Jahrhundert stoßen wir auf christliche Theologen, die in arabischer Sprache gegen den Islam ankämpfen. Indessen zeigen die Formen der Disputationen zwischen Christen und Muslimen, wie wir sie bei Johannes Damaskenus finden und die mehrfachen Warnungen der islamischen Theologen, mit Christen in eine Disputation einzutreten, daß auch bereits für die ersten hundert Jahre nach der Hedjra solche Auseinandersetzungen stattgefunden haben müssen, die dann wohl bei der dialektischen Überlegenheit der Christen nicht immer zum Guten für die Muslims ausgeschlagen sein werden. Später haben ja diese Disputationen, wie noch gezeigt werden wird, eine große Vollendung erhalten und sind sogar ein integrierender Bestandteil des geistigen Lebens jener Zeit gewesen[4]). Damit es aber dahin kommen konnte, mußte erst einmal für die Araber die geistige Möglichkeit dafür geschaffen werden. Sie wurde geschaffen durch eine gewaltige Übersetzungsarbeit christlicher, meist syrischer Philosophen und Theologen. Bald haben die Araber dieses Denken angenommen und gegen das Christentum verwandt. Es ist kennzeichnend, daß in einer der Diskussionen des Jahja ben Adi Al-Kindi gegen die christliche Trinitätslehre sich auf die Isagoge des Porphyrius stützt[5]). Welcher Art war diese Übersetzungsarbeit? Syrische Ärzte, Theologen und Philosophen waren es, die bereits in persischer Zeit in Mesopotamien Schulen gegründet hatten, nachdem sie wegen ihrer nestorianischen Haltung aus dem römischen Reiche verbannt waren. Wie im Osten die Nestorianer, so wirkten im Westen die Jakobiten. Sie waren die Lehrer der Muslime, direkt durch Unterricht, indirekt durch ihre Schriften. So wissen wir, daß Alfarabi einen christlichen Lehrer hatte, Ibrahim Abu Bischr Matta, der seinem Bekenntnis nach Nestorianer war[6]). Masudi erwähnt einen Abu Zakarya Dankha, dessen philoso-

4) Masudi, Livre d'avertissement, übersetzt von Carra de Vaux, S. 313.
5) Augustin Périer, Petits Apologétiques, S. 121.
6) Graf, siehe oben S. 46.

phische und theologische Kenntnisse er sehr rühmt und mit dem er manche Diskussion über Christentum und Islam gehabt habe. So wissen wir noch manchen Namen von nestorianischen oder jakobitischen, ja auch melkitischen Theologen und Philosophen, die als Lehrer der Muslime griechisch-christliches Denken in den Islam hineintrugen. Kennzeichnend für die Situation ist, daß der christliche Theologe Yahja ben Adi ein Schüler von Alfarabi ist. So stark ist damals christliche und muslimische Philosophie zur Einheit geworden. Hier entstand eine Basis, auf der dann erst die Diskussion zwischen Muslimen und Christen möglich wurde.

Eine ganz besondere Bedeutung haben in diesem Zusammenhange zwei Männer, deren Übersetzungen für die gesamte Folgezeit maßgebend geworden sind, Qosta ben Luka und Honein. Der erstere war eigentlich Arzt, aber gleichzeitig Philosoph und Theologe. Seine Psychologie hat bis in späteste Zeit gewirkt. Ins Lateinische aus dem Arabischen übersetzt, ist sie für Thomas und insbesondere noch für Albertus von allergrößter Bedeutung geworden. Außerdem hat er philosophische und mathematische Schriften ins Arabische übertragen. In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts wurde diese Arbeit weitergeführt durch die Übersetzerschule des Hunein. Er selbst und später sein Sohn Ishak ibn Hunain und sein Neffe Hubaisch ibnu-l-Hasan haben eine große Anzahl griechischer philosophischer Werke teilweise direkt aus dem Griechischen oder auf dem Umwege über das Syrische den Arabern nahegebracht. Diese Arbeit geht dann später auch weiter. Die bereits erwähnten abu Bischr Matta, Yahja ben Adi, Natili, ibn Zurha usw. haben bis ins 11. Jahrhundert diese Tätigkeit fortgesetzt[7]). Nun soll aber durch diese Ausführungen nicht der Eindruck entstehen, als wäre diese Arbeit allein christliche Arbeit gewesen. Seit den Tagen des Abassidenkalifen Mansur bis zu Harun ar-Raschid und schließlich am stärksten bei dessen Sohne Mamun wurden auch von Seiten der Muslime diese Arbeiten, oft recht ungeschickt und unelegant, in die Hand genommen. Letzterer hatte in Bagdad

7) Überweg-Heinze, Grundriß der Philosophie II, 1928, S. 301.

eine eigene Akademie für diese Arbeit gegründet[8]). Man übersetzte Aristoteles, teilweise auch Platon, Porphyrius und die Kommentare zu Aristoteles, die bereits diesen Philosophen neuplatonisch ausdeuteten. So war diese Philosophie bei aller äußeren Orientierung an Aristoteles alles andere als aristotelisch. Diese Tatsache ist dann von allergrößter Bedeutung für das christliche Abendland geworden. Seit den Tagen Alfarabis war die Philosophie im Islam selbständig geworden und wurde dann auf dem Umwege über Avicenna, ibn Tofail und Averroes zur Lehrerin des christlichen Abendlandes. Sie erst hat letzten Endes dadurch, daß seit den Tagen des Alfarabi man sich bemühte, die Synthese zwischen Aristotelismus und Neuplatonismus zu finden, sowohl die Blüte des jüdischen Denkens in Spanien wie die christliche Hochscholastik möglich gemacht. Wir stehen hier vor der Tatsache, daß die Christen, die erst im Morgenland die Lehrer der Muslime sind, dann im Abendland ihre Schüler werden und von ihnen die wesentlichsten Anregungen empfangen. Übrigens stellt sich hier auch bald die Not heraus, unter der bereits das Christentum bei der Übernahme dieser Philosophie gelitten hatte. Der Islam wird in seinen Grundfesten erschüttert. Die Möglichkeit der Heterodoxie taucht auf. Dabei ist wohl zu beachten, — ein Gesichtspunkt, den m. A. Becker in der erwähnten Schrift zu stark vernachlässigt hat, — daß nicht alles, was durch Vermittlung christlicher Denker dem Islam gefährlich wurde, genuin christliches Gut ist, sondern daß das meiste wohl der übernommenen hellenistischen Philosophie zur Last zu legen ist und dem Christentum ebenso gefährlich war wie dem Islam.

Dies zeigt bereits die erste schwere Ketzerei im Islam: die Kadarija. Kremer[9]), Goldziher[10]) und Becker[11]) haben die These vertreten, daß die Lehre von der Willensfreiheit unter christlichen Einflüssen entstanden sei. Das ist zweifellos richtig. Die Tatsache, daß Damaskus, in dem die christlichen Theologen

8) Périer, siehe oben S. 48 f.
9) Kremer, Kulturgeschichtliche Streifzüge, S. 7 ff.
10) Goldziher, Vorlesungen über den Islam, 1925, S. 89 f.
11) Islamstudien, I, S. 441.

Johannes Damaskenus und Theodor Abu Kurra eindeutig klare Vertreter eben dieser Lehre waren, auch der Ort der Entstehung der Kadarija ist, spricht für sich selbst. Auch damit hat Becker unbedingt recht, daß die Vertretung der Willensfreiheit durch Abu Kurra sowohl terminologisch wie inhaltlich sich mit den Gedanken der Kadarija deckt. Ebenso ist auf jeden Fall dies nicht nur ein Zufall, sondern hat seine inneren Zusammenhänge. Indessen unterscheidet sich Becker sehr wesentlich von Goldziher und von Kremer. Diese beiden sind sich, vor allem Goldziher, darüber klar, daß die Frage an sich tatsächlich im Wesen des Islam begründet liegt, daß es wesentlich fromme Bedenken sind, die die Menschen zu dieser Anschauung kommen ließen[12]). Man wird daher wohl nicht sagen können, wie Becker es tut, daß dieser Streit „doch erst in den Islam hineingetragen sei". Dafür ist auch kein Beweis, daß Becker aus dem Kanz-al-ummal einen Hadith anführt: Vielleicht lebst du noch lange nach mir, daß du Leute triffst, welche das kadar Allahs leugnen und die Sünden seinen Knechten zuschreiben. Sie haben diese Rede aus dem Christentum entlehnt[13]). Denn allezeit ist es eine beliebte Methode theologischen oder philosophischen Kampfes gewesen, dem Gegner nachzuweisen, daß er seine Lehre aus einem besonders verhaßten und für die Gesamtanschauung gefährlichen Gegner entlehnt habe. Dieses Argument aus dem Munde eines Muslims hat die gleiche Beweiskraft in geschichtlicher Hinsicht wie die Behauptung des Johannes Damaskenus, daß Mohammed ein Schüler des Arius gewesen sei[14]). Daß die Christen für die Moslime schlechterdings als Leugner des Kadar galten, steht fest[15]). Aber dieses galt doch nicht nur für die Christen. Es trifft ebenso den Manichäismus, wenn bei diesem auch in anderer Weise, und für alle anderen Reste gnostischer Religiosität, die dem Islam doch noch mancherlei zu schaffen

12) Goldziher, Vorlesungen, S. 89 oben.
13) Becker, Islamstudien, I, S. 441.
14) Migne, Patrologia graeca, S. 765/6.
15) Goldziher, Vorlesungen, S. 88: Wir führen Krieg in diesem Land und begegnen Leuten, die da meinen, es gäbe keine Vorherbestimmung. (Abu Burejda an Omar.)

machten, gilt auch für den Parsismus. Denn wenn sich auch die ebengenannten Religionen vom Christentum darin unterscheiden, daß sie nicht das Böse aus des Menschen rhathymia ableiten, sondern ein gottwidriges böses Prinzip annahmen, so sind sie doch alle darin einig, daß Gott nicht die Ursache des Bösen ist und daß der Mensch die Freiheit der Entscheidung hat. In der gleichen Situation ist auch der Neuplatonismus. Es besteht also kein Grund, die Kadarija als einen christlichen Einbruch in den Islam zu bezeichnen, sondern wir können mit Goldziher durchaus innerislamische, aus der Frömmigkeit kommende Momente für ihre Entstehung annehmen, wenn wir auch auf der anderen Seite zugeben müssen, daß die Kadarija aus verständlichen Gründen sich die durch lange christliche Arbeit gewonnenen philosophischen und theologischen Gedanken christlicher Theologen zu eigen machte.

Noch stärker sind meine Bedenken gegen die These Beckers, die Lehre von der Ewigkeit des Korans als von den Christen aufgezwungen anzusehen[16]). Goldziher ist auch hier viel vorsichtiger[17]). Es ist Beckers Verdienst, die christliche Auswertung dieser Lehre in der Polemik dargestellt zu haben. Aber die angeführte Stelle aus Johannes Damaskenus reicht doch zur Begründung dieser These nicht aus. Viel mehr leuchtet ein, daß in dem Augenblicke, da der Islam den damaligen philosophischen Gottesbegriff übernahm, der in seiner Transzendenz ihm auch besonders liegen mußte, diese Folgerung sich von selbst einstellen mußte. Denn wenn man Gott das Attribut der Unveränderlichkeit gab, mußte ganz von selbst die Frage auftreten, ob der Wille Gottes sich zu offenbaren, von Ewigkeit bei ihm vorhanden war. Die Lösung konnte nur in bejahendem Sinne erfolgen, da anderenfalls eine Veränderung im Wesen Gottes entstanden wäre. Die Not dieser Problematik hat nicht nur der Islam, sondern ebenso auch das Christentum und das Judentum reichlich und gründlich bis ins späteste Mittelalter durchkosten müssen. Und zwar galt das nicht nur von der Offenbarungslehre, das galt von der Schöpfungslehre ebenso und vor allem von der

16) Becker, S. 443.
17) Goldziher, Vorlesungen. S. 109 ff.

gesamten Attributenlehre. Man stand hier zwischen Scylla und Charybdis: Entweder man gab eine Veränderung im Wesen Gottes zu oder aber störte die Einheit Gottes. Beides war unmöglich, und so mußte man sich durch Spitzfindigkeiten durchzuhelfen versuchen. Die Konstruktionen der Mutazila, die das Geschaffensein des Korans gegen die Orthodoxie annahm, ebenso wie die Versuche der Orthodoxie, die Ewigkeit zu retten, sind Ausdruck dieses Konfliktes, der auf anderen Gebieten auch in den anderen Religionen da war. Das liegt im Gottesbegriff selbst enthalten, besonders dann, wenn man den Gottesbegriff der Spätantike zum Ausgangspunkt des theologischen Denkens macht, wie es der Islam, wie bereits vorher das Christentum es getan haben. Daß die christliche Polemik dabei für die Formulierungen im einzelnen eine Rolle gespielt hat, sei gern zugegeben.

Diese Ausführungen zeigen eine interessante Schicksalsgemeinschaft zwischen Islam und Christentum. Die Parallelen des geistigen Ringens um eine brauchbare Formulierung der religiösen Wahrheit fallen in die Augen: Der Kampf um die Willensfreiheit oder den Determinismus, die Auseinandersetzung über die Logoslehre und die Ewigkeit des Korans. Wenn man dabei bedenkt, daß diese Auseinandersetzungen zu den verschiedensten Zeiten ohne jede Möglichkeit der Berührung ein ganz ähnliches Gesicht zeigen, dann muß man zu der Einsicht kommen, daß Abendland und Morgenland trotz aller Differenzen letztlich eine innere Einheit bilden, die nicht nur mit gegenseitigen Berührungen und Beeinflussungen erklärt werden kann, sondern in einer bestimmten geistigen Gesamthaltung bedingt liegt. Diese Einheit, die in ganz ähnlichen Entwicklungen innerhalb des Islams bis zur Gegenwart bestätigt wird, ist ein Schicksal von Jahrtausenden, das durch keine Konstruktion ausgelöscht werden kann und auch Völker, die aus ganz anderer Sphäre kommen, in sich hineinzieht.

Nach diesen Ausführungen ist es nun unsere Aufgabe, noch etwas näher auf die Auseinandersetzung zwischen Muslims und Christen einzugehen. Wie wir bereits gesehen haben, hat eine solche Auseinandersetzung ziemlich von Anfang des Islams an

bestanden, haben insbesondere zur Abbassidenzeit diese Auseinandersetzungen ein verhältnismäßig hohes Niveau gehabt, was man von der Polemik des Johannes Damaskenus nicht immer sagen kann. Wir werden darauf noch im einzelnen später zurückkommen. Zunächst interessiert uns die Frage: Wie sah der Islam das Christentum? Wir haben darüber zwei interessante Berichte, einen bei Isfaraini[18]) und den anderen bei Schahrastani[19]). Der letztere hat gute Kenntnisse vom Christentum: Er kennt die Evangelien und den Hebräerbrief, den er dem Paulus zuschreibt.' Bei beiden ist außerordentlich wichtig die Stellung, die sie dem Paulus geben: Paulus erscheint ihnen als der eigentliche Verderber des Christentums, das von den Aposteln (vor allem Petrus) nach dem Tode des Herrn bewahrt wurde (nach Isfaraini 81 Tage lang). Nach Isfaraini ist die Bekehrung des Paulus ein Trug, der mit Absicht ausgeführt wird, um das Christentum zu verderben. Er hat verschiedenen Männern eine verschiedene Lehre über Christus mitgegeben. Jeder war der Meinung, daß er ihm die Wahrheit gegeben habe. So ist die Spaltung des Christentumes in 3 Gruppen (Nestorianer, Jakobiten und Melkiten) zu erklären. Isfaraini hat weder von den eigentlichen christlichen Lehren noch von den geschichtlichen Verhältnissen, von zeitlichen Abständen usw. die mindeste Ahnung, wenn er Nestorius, Jakobus (als Begründer der Jakobiten) und Malka (als Begründer der Melkiten) zu Schülern des Paulus macht und eine phantastische Geschichte von der Selbstopferung des Paulus erzählt. Phantastisch ist auch seine Erzählung von dem Pferde des Paulus, das Geier hieß, auf dem er zum Kampfe zu reiten pflegte und dem er, um den Christen seine Umkehr zu beweisen, aus Reue die Sehnen der Hinterfüße durchschnitt. Nun hat Isfaraini diese Weisheit sicher anderswoher abgeschrieben. Die Frage ist nur, woher denn diese Tradition stammt, zumal doch Schahrastani, wenn auch in wesentlich vernünftigerer Weise, ebenfalls gegen Paulus steht. Sch. sagt, daß Paulus das Werk des Petrus störte, indem er die

18) Horten, Philosophische Systeme der spekulativen Theologie im Islam, 1912, S. 103/5.

19) Scharahstani, übersetzt von Haarbrücker, I, S. 259 ff.

Grundlagen seines Wissens verwirrte und es mit dem Kalam der Philosophen und den Einflüsterungen seines eigenen Denkens verwirrte. Nun ist nicht anzunehmen, daß Schahrastani eine Kenntnis von den tatsächlich vorhandenen hellenistischen Einflüssen bei Paulus gehabt hat, sondern hier spricht aus ihm der Ascharite in der Opposition gegen die Mutazila. Aber diese abschätzige Wertung des Paulus ist bis heute ein Stück islamischer Propaganda und Polemik gegen das Christentum geblieben, bei der die evangelische Theologie der Vorkriegszeit manchmal dem, der darüber Bescheid weiß, gute Hilfestellung leistet. Jedenfalls besteht darüber Übereinstimmung, daß die Lehre Jesu, wie sie der Koran lehrt, tatsächlich bei den eigentlichen Aposteln gewahrt gewesen ist und erst von Paulus zerstört worden ist.

Weiter weiß Schahrastani von den christologischen Kämpfen der christlichen Theologen, wenngleich er dabei auch manche Lehre mißverstanden hat. Er kennt vor allem aber die Trinitätslehre und zwar aus der Auseinandersetzung mit den Christen. Wenn er die 3 Personen als Attribute einer Substanz hinstellt, so erinnert dies lebhaft an die in dem Disput von Jahja ben Adi mit al-Kindi vorgetragenen Gedanken, auf die ich noch zurückkommen werde. Wenn er die Attribute als Existenz, Leben und Wissen definiert, so ist dies wohl ein Mißverständnis, das aber auch in diesen Diskussionen rasch seine Lösung findet. Jedenfalls sind seine Ausführungen verständiger als die von Isfaraini.

Nun ist diese Darstellung des Christentumes an sich nicht so wichtig, wie die antichristliche Polemik, die wir aus den Schriften von Johannes Damaskenus, Abu Kurra und Jahja ben Adi rekonstruieren können. Dabei fällt auf den ersten Blick sofort die völlige Verschiedenheit der Auseinandersetzung bei den beiden ersten und dem letzten auf. Gehen diese, soweit die unter ihrem Namen überlieferten Gespräche überhaupt echt sind und nicht nur späte Kompilationen auf Grund vulgärer Polemik darstellen, davon aus, dem Muslim den Offenbarungsanspruch zu bestreiten, bzw. die Unwürdigkeit seiner Religion und seines Propheten nachzuweisen, so geht Jahja ben Adi von der Voraussetzung aus, es sei möglich, dem Muslim mit den Mitteln der

Philosophie die Richtigkeit des trinitarischen Gottesbegriffes nachzuweisen. Es sei übrigens in diesem Zusammenhange bemerkt, daß noch eine Fülle von Material der Erschließung und Verarbeitung wartet.

Johannes Damaskenus steht dem Islam in der Rolle des Angreifers gegenüber. Er kennt ihn, wie Becker im einzelnen gezeigt hat, gut, kennt den Koran, kennt den Hadith, wenigstens zum großen Teile und weiß beides auch zu verwenden [20]). Zweierlei können wir aus ihm feststellen, einmal die christliche Polemik jener Zeit gegen den Islam und zum anderen die islamische Polemik gegen das Christentum. Da, wo Johannes angreifend vorgeht, handelt es sich einmal um das Gewißheitsproblem und zum anderen darum, dem Muslim die Richtigkeit der christlichen Christologie gegenüber der islamischen auf Grund des Korans selbst nachzuweisen. Im ersten Falle betont Johannes, daß das Auftreten des Propheten in keiner Weise durch die frühere Offenbarung belegt ist [21]), während das Auftreten Christi in allen Einzelheiten geweissagt worden ist. Ferner habe Mohammed keine Wunder getan, während Christus sich durch Wunder ausgewiesen habe. Becker sieht sehr richtig, daß in diesem Argument ein starker Anreiz für den Muslim lag, ebenfalls von Mohammed Wunder zu berichten und Goldziher hat ja genügend Material gesammelt, das für den Hadith belegt, wie stark sogar Traditionen über Christus ohne weiteres auf M. übertragen wurden. Übrigens scheint diese Argumentation auch sonst innerhalb der christlichen Polemik eine große Rolle gespielt zu haben. Bei Abu Kurra finden wir in den griechischen Disputationen, deren Echtheit im einzelnen sehr zweifelhaft ist, den gleichen Nachweis, daß Mohammed nicht bezeugt sei. Der Muslim begegnet diesem Einwand, es stehe doch im Evangelium, ich werde euch Mohammed schicken. Auf den Einwand des Christen, daß dies doch nirgends im Evangelium belegt sei, erwidert dieser, daß dies ursprünglich dort gestanden hätte, aber von den Christen entfernt worden wäre [22]). Damit verwendet er eine

20) Becker, siehe oben S. 436 f.
21) Migne, siehe oben 94, S. 766.
22) Migne, siehe oben 97, S. 1544.

Argumentation, die bereits früher von mancherlei christlichen Sekten angewendet worden war, um ihre Übereinstimmung mit der Lehre Jesu zu erweisen. Ein anderer Einwand, der auch später gern wiederholt wird, geht auf die Aussagen des Korans über Jesus [23]). Selbstverständlich war es für jeden Christen eine gegebene Möglichkeit der Polemik, daß der Koran selbst Jesus als Wort und Geist bezeichnete. Wenn man dann ein wenig die innermuslimische Auseinandersetzung über die Ewigkeit des Redens Gottes anläßlich der Auseinandersetzung über die Ewigkeit des Korans kannte, dann war es ein leichtes, den Muslim darzutun, daß er nach seiner eigenen Koranischen Lehre die Ungeschaffenheit des logos und damit des Sohnes zugeben muß [24]). Nun ist diese Polemik der Christen gegen den Islam bereits in Zusammenhang mit der islamischen Polemik gegen das Christentum entstanden. Denn der Vorwurf des schirq lag auf seiten der Muslims anläßlich der christlichen Trinitätslehre sehr nahe [25]). Merkwürdigerweise geht bei Johannes der Kampf nicht so sehr um dieses Problem, wie wohl es sich schon deutlich sichtbar abzeichnet, als um andere Dinge. In der späteren Zeit hat diese Auseinandersetzung nunmehr mit allen Mitteln philosophischer Dialektik eine um so größere Rolle spielen können. Aber bei Johannes scheinen besonders die Fragen der Willensfreiheit, und im Zusammenhang damit der Schöpfung, sowie die Frage des Bilderdienstes eine große Rolle gespielt zu haben. Die Auseinandersetzung über den Bilderdienst in der griechischen Kirche, für den sich Johannes sowohl wie Theodor Abu Kurra einsetzten, war natürlich auch dem Islam nicht unbekannt geblieben. Die Argumente dagegen mußten sich steigern, je mehr der Islam in das geistige Leben der ausgehenden Antike eintrat und deren Erbe übernahm. Und selbstverständlich ließ sich der Islam dieses Mittel der Polemik gegen die Griechen nicht entgehen, zumal er sicher sein konnte, daß bei der damaligen Zerrissenheit des orientalischen Christentumes ihm hierin weite christliche Kreise zustimmen würden. Johannes weiß den Ernst

23) Hierzu Becker, siehe oben S. 442.
24) Migne, siehe oben 94, S. 1585 f.; 96, S. 1341 f.
25) Migne, siehe oben 94, S. 767.

dieses Argumentes sehr wohl. Er läßt sich daher gar nicht erst auf eine Auseinandersetzung der Berechtigung des Bilderdienstes ein, so wie er dies in der Polemik gegen die christlichen Ikonoklasten tut, sondern weist dem Mohammedaner nach, daß auch im Islam Bilderdienst vorhanden ist. Er führt als Beleg sehr geschickt die Verehrung der Kaaba in Mekka an, deren Unbezeugtheit und mindere Bedeutung gegenüber dem Kreuze er wohl darzustellen weiß [26]).

Aber die Hauptauseinandersetzung geht um die Frage der Bestimmtheit oder Freiheit des Menschen. Hier zeigt Johannes seine große Kenntnis des Islam. Er weiß sehr wohl, daß die Lösung dieser Frage von der Beantwortung der Schöpfungslehre abhängig ist. Er weiß, daß die muslimische Orthodoxie eine fortdauernde Schöpfung Gottes unter Leugnung jeder Naturgesetzlichkeit, die ihr als nichts anderes als eine Gewohnheit in der Beobachtung erscheint [27]), kennt. So ist der Fötus nach muslimischer Anschauung eine unmittelbare Schöpfung Gottes, nicht durch eine Summe von Mittelursachen bedingt. Ihm ist es daher anerschaffen, wie er später sein wird, ob gut oder böse. Johannes verwendet sehr viel Mühe auf die Behandlung dieses Punktes, weiß er doch, daß er hier tatsächlich den Islam an einem seiner wundesten Punkte treffen kann, an einem Punkte, über den sich die islamischen Theologen selbst gerade in jener Zeit nicht sehr einig waren. Übrigens finden wir dann ganz ähnliche Gedanken bei Abu Kurra, der ja als Schüler von Johannes seine Kenntnisse wesentlich von diesem hat.

Ein ganz anderes Bild zeigt uns Jahja ben Adi. Hier handelt es sich nicht um Argumentationen aus Koran und Bibel gegeneinander, mit Erweisen der Unzulänglichkeit und der inneren Widersprüche bei dem Gegner, sondern hier handelt es sich um die Diskussion der entscheidenden Fragen auf philosophischer Grundlage: Trinität und Inkarnation stehen hier zur Verhandlung. Die Traktate von Jahja ben Adi, die Périer herausgegeben hat, liefern uns ein Bild von der Methode dieser Auseinandersetzungen. Sie führen uns in die Atmosphäre von Bagdad und

26) Ebenda, S. 767.
27) Ebenda, S. 1591.

Takrit. Jahja nennt uns auch die Namen der Philosophen, gegen die er geschrieben hat, nachdem diese ihrerseits gegen das Christentum aufgetreten sind, al-Kindi und den Mutazikiten Abu Isa Mohammed ben Harun al Uarraq. Die Einwendungen der Muslime liegen auf folgender Linie: Wie ist es möglich, daß drei eins werden oder genauer ausgedrückt, wie ist es möglich, daß eine Substanz sich in drei Attributen darstellt, ohne daß diese Attribute geworden und damit nicht ewig sind[28]). Der Mohammedaner versucht auf Grund der Isagoge des Porphyrius die Unmöglichkeit dieses Satzes nachzuweisen. Jahja wiederum versucht darzustellen, daß sein Gegner bei genauem Durchdenken des Wesens Gottes als des Gütigen, Weisen und Mächtigen sich seiner Lehre anschließen müsse. Al-Kindi in der Darstellung des Jahja gibt sich damit nicht zufrieden. Von immer neuen Gesichtspunkten her, von der Lehre des Kompositums, vom Verhältnis von Substanz und Akzidens, vom porphyrianischen Baum her versucht er dagegen zu argumentieren. Er besiegt seinen Gegner nicht, sondern beide reden aneinander vorbei, da es jedem einzelnen nur darauf ankommt, seine Stellung zu halten. Außerordentlich interessant ist die christologische Diskussion. Jahja hat erst auseinandergesetzt in echt neuplatonischer Weise, inwiefern jeder einzelne Mensch durch seinen Intellekt mit Gott verbunden ist[29]). Nun folgt darauf sofort der echt islamische Einwand, warum dann Christus eine Sonderstellung gegenüber den Propheten usw. habe. Jahja antwortet darauf, daß dies daher käme, daß Christus einen zu großen Abstand von allen diesen habe in seinem Wesen, seiner Geburt, in seinem Wirken, so daß die übrigen Menschen, auch die Propheten, und Christus getrennt werden müßten[30]). Er glaubt damit das entscheidende Wort gesprochen zu haben und schließt die Abhandlung, da er meint, daß nunmehr keine Gegenargumente mehr möglich sein können. Die beiden Beispiele mögen zur Darstellung der Auseinandersetzung des Jahja ben Adi mit seinen Gegnern genügen. Sie zeigen eine gemeinsame philosophische Basis, von der man die

28) Périer, siehe oben S. 118 ff.
29) Ebenda, S. 82 f.
30) Ebenda, S. 84 f.

Diskussion führen will, sie zeigen auf beiden Seiten den Glauben, mit den Mitteln der Vernunft die Richtigkeit des Glaubens nachweisen zu können.

In diesen Kämpfen und Auseinandersetzungen hat sich die Welt gebildet, in der dann der Islam für die folgenden Jahrhunderte bestimmend für das gesamte geistige Leben werden sollte. Wir sehen, wie so manche Problemstellung des westlichen Mittelalters sich hier bereits anfängt abzuzeichnen. Wir sehen im weiteren ein gewaltiges geistiges Ringen, in dem das Erbe der morgenländisch-abendländischen Vergangenheit verarbeitet wird, um wirksam zu werden für die nächste Zukunft. Gerade die frühe Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islam öffnet uns den Blick in dieses Ringen, dessen Gestalten meist verschollen sind, dessen bekannte Männer kaum weiteren Kreisen ein Begriff sind und die doch durch ihren Fleiß, ihren Ernst und ihre Arbeit die Basis geschaffen haben, auf der Christentum und Islam für ein halbes Jahrtausend, vielleicht sogar bis heute zu einer geistigen Schicksalsgemeinschaft geworden sind und maßgebend die geschichtliche Entwicklung bestimmt haben.

Abgeschlossen im Februar 1937.

Stefan Bathorys Kirchenpolitik in Polen.

Von Karl Völker,
Wien III, Invalidenstraße 7.

Die vierhundertste Wiederkehr des Geburtstages Stefan Bathorys (27. Sept. 1533) hat in der letzten Zeit die Aufmerksamkeit der historischen Forschung auf diese Herrschergestalt gelenkt[1]). Als erstem polnischem Wahlkönig nach dem Aussterben der Jagiellonischen Dynastie — die kaum ein halbes Jahr währende Regierung Heinrichs von Valois erscheint als belanglose Episode — wird ihm von vornherein ein erhöhtes Interesse entgegengebracht, zumal er es verstand, sich selbst Geltung zu verschaffen und sein Reich nach innen wie nach außen zu befestigen. Seine Regierungszeit (1574—1586) bildet tatsächlich einen Höhepunkt in der polnischen Geschichte. Wenn man sich vor Augen hält, daß Polen späterhin durch die Adelsanarchie zerrüttet und vor allem durch das zaristische Rußland um seine politische Selbständigkeit gebracht wurde, so wird man Bathory zubilligen müssen, daß er den Gefahren, die das Reich von hier aus bedrohten, rechtzeitig vorzubeugen bemüht war. Das energische Vorgehen gegen den Rebellen Samuel Zborowski, den er am 26. Mai 1584 hinrichten ließ, beweist seine Entschlossenheit, keine das Allgemeinwohl gefährdenden Übergriffe des führenden Reichsstandes ungeachtet seiner Verbundenheit mit ihm aufkommen zu lassen, wie andererseits seine auch im Felde erfolgreiche Politik gegenüber Iwan dem Schrecklichen ihn als weitausschauenden Staatsmann, der Polens

1) Vgl. Eduard Jezierski: Stefan Batory, Warschau 1934; Kazimierz Tyszkowski: St. B., Lemberg 1933; Waclaw Sobieski: Syn ziemi siedmiogrodzkiej, in: Rocznik polskiej akademji umiejętności: rok 1932/33, 1934, S. 109 bis 138. — Etienne Báthory, roi de Pologne, prince de Transylvanie, Ungarische Akademie der Wissenschaften, Polnische Akademie der Wissenschaften, Krakau 1935; Anton Knot: St. B., 1935.

Bestand durch die Schwächung Rußlands zu sichern bestrebt war, beglaubigt. Die in diesem Zusammenhang durchgeführte Sicherung des Besitzes von Livland liegt ebenfalls auf der Linie der Niederhaltung des östlichen Gegners Polens.

Das Experiment, sich nicht an eine erbberechtigte Dynastie zu binden, sondern je nach der Lage der Dinge einen durch den Adel frei gewählten Herrscher auf den polnisch-litauischen Thron zu berufen, erschien in Anbetracht der Erfolge Bathorys, der kein „gemalter König" sein wollte, als eine geschickte Lösung des Problems der Thronfolge in Polen.

Bathorys Autorität beruhte aber nicht zuletzt auf seiner Kirchenpolitik, durch deren zusammenhängende Erfassung seine Regierungsweise erst eigentlich verständlich wird. In dieser Hinsicht gehen die Ansichten auseinander. Während die einen Bathorys Toleranz rühmen, heben die anderen seine Freundschaft mit den Jesuiten, wodurch er der Gegenreformation wirksam vorgearbeitet habe, hervor. Welche der beiden Auffassungen besteht zurecht? Oder muß man Bathorys Stellungnahme zur Kirchenfrage unter einem andern Gesichtswinkel betrachten?

Die Kirchenpolitik der Jagiellonen war darauf gerichtet, durch einen Ausgleich der konfessionellen Gegensätze die Ruhe des Landes nach innen und die Sicherheit nach außen zu gewährleisten. Deshalb unterließen sie die Förderung der päpstlichen Unionsbestrebungen. Als es sich herausstellte, daß die Florentiner Union (1439) auch in ihrem Reich ohne praktische Wirkung bleiben werde, behandelten sie die griechisch-orthodoxe Kirche nach wie vor als eine nach eigenen Grundsätzen zu verwaltende Religionsgemeinschaft. Gegenüber dem Protestantismus beobachteten die beiden letzten Jagiellonen im Grunde genommen die gleiche Haltung. In dem Maße, als die evangelische Bewegung feste kirchliche Formen annahm, ließen sie sie gewähren und sicherten ihr sogar eine gewisse Rechtsgrundlage. Dabei betonten sie ihre unbedingte Zugehörigkeit zum römisch-katholischen Kirchentum. Das Gelingen der Lubliner Union (1569), wodurch die auseinanderstreben-

den Teile zu einem Reichsganzen verbunden wurden, hat die ausgleichende Kirchenpolitik Sigismund Augusts zur Voraussetzung[2]).

Der polnisch-litauische Adel ließ sich unter dem Einfluß dieser Haltung des Königs nach dessen Tode von den gleichen Grundsätzen bestimmen, wie die am 28. Ianuar 1573 zustandegekommene Warschauer Konföderation beweist. Um von Polen Religionskriege fernzuhalten, gelobten die „dissidentes de religione", „unter einander Frieden zu halten" und sich wegen ihrer Glaubensverschiedenheiten in keiner Weise gegenseitig zu schädigen[3]). Sie gingen noch einen Schritt weiter und nahmen „den Dissidentenfrieden" in den Krönungseid des Königs, der ihn „mit seiner Hand zu schützen" geloben sollte, auf[4]). Es wurde dadurch nicht ein bestimmtes kirchliches Bekenntnis ausdrücklich freigegeben, aber die Glaubens- und Gewissensfreiheit im allgemeinen zugesichert.

Nun kam Stefan Bathory aus Siebenbürgen, einem Lande, woselbst die Toleranzfrage einer Lösung in freiheitlicher Weise, wie sonst nirgends in Europa, zugeführt worden war. Die politische Lage Siebenbürgens brachte es mit sich, daß sich hier in konfessioneller Hinsicht solcherlei Verhältnisse herausbilden konnten. Die Pforte und das Haus Habsburg stritten seit der Schlacht bei Mohatsch (1526) um die Beherrschung des Fürstentums. Weil keine der beiden Mächte sich dauernd im Besitz des Landes zu behaupten vermochte, traten an seine Spitze frei gewählte einheimische Fürsten, zuerst Johann Zapolya, hernach dessen Sohn Johann Sigismund und seit 1571 Stefan Bathory, die zwischen Wien und Konstantinopel die Waage halten mußten, um sich bei der Regierung zu erhalten. Die Türkei hatte von Haus aus kein Interesse daran, sich für eine der kirchlichen Gruppen festzulegen, weshalb auch die Wiener Regierung sich nicht einseitig für die alte Kirche einsetzen durfte, um nicht deren Gegner in das andere Lager

2) K. Völker: Die Kirchenpolitik der Jagiellonen, in: Zeitschr. für Kirchengeschichte, XLVII, 1928, S. 357—368, und: Die Kirchenpolitik Sigismund Augusts, in: Redlich — Festschrift 1929, S. 197—506 (Mitt. des Österr. Instituts f. Gesch.-Forschung).

3) J. Chrzanowski — St. Kot: Humanizm i reformacja w Polsca 1927, S. 425.

4) Volumina legum II., S. 135.

zu treiben. Aus dem gleichen Grunde mußten die Fürsten darauf Bedacht nehmen, gute Beziehungen zu allen Schichten der Bevölkerung ohne Unterschied der konfessionellen Zugehörigkeit zu unterhalten. Unter diesen Umständen konnte sich die Reformation in Siebenbürgen frei entfalten. Da von oben nach keiner Richtung ein Druck ausgeübt wurde, geschah es, daß das Luthertum, der Calvinismus und selbst der anderswo besonders verpönte Unitarismus, den allerdings Johann Sigismund Zapolya begünstigte, festen Fuß zu fassen vermochten. Die Sachsen traten geschlossen dem Luthertum bei, unter den Magyaren gewann der Calvinismus und Unitarismus an Boden, die Szekler blieben katholisch. So gab es in Siebenbürgen drei Nationen und vier „rezipierte" Religionen, die sich ungeachtet aller zwischen ihnen bestehenden scharfen Spannungen im Interesse des gemeinsamen Vaterlandes gegenseitig zu vertragen bemühten. Auf dem Landtag in Thorda (1568) wurde festgelegt, „es werde niemandem gestattet, daß er jemanden mit Gefangenschaft oder Entziehung seiner Stelle wegen seiner Lehre bedrohe, „da der Glaube Gottesgeschenk sei". Der Landtag in Vasarhely bestätigte 1571 diese Grundsätze [5]). Die im Zustand sozialer Unfreiheit gehaltene rumänische Bevölkerung gehörte größtenteils der griechisch-orthodoxen Kirche an. Diese war zwar nicht „rezipiert", wurde aber in ihrer Betätigung ungeachtet mannigfacher Einschränkungen doch belassen [6]).

So lagen die Dinge, als Stefan Bathory die Herrschaft in Siebenbürgen antrat [7]). Trotz seiner Abneigung gegenüber den Unitariern hob er deren „Gleichberechtigung" nicht auf, wiewohl er ihre Ausbreitung einzuschränken nicht unterließ. Ihr erster Bischof Franz Davidis wurde als Gotteslästerer eingekerkert, als er selbst die Grundlagen des Unitarismus verließ und für die Nichtanbetung Christi eintrat. Wie die Staatsbehörde hier in innerkirchliche Verhältnisse eingriff, so suchte Bathory auch

5) Friedrich Teutsch: Gesch. d. ev. Kirche in Siebenbürgen, 1. Bd., 1921, S. 284 f.

6) Joh. Crisian, Beitrag z. Geschichte d. kirchl. Union der Romänen in Siebenbürgen unter Leopold I., 1882, B. 11 ff.

7) Joh. Rampelt: Stephan Bátori von Somlyó, in: Programm des evang. Gymnasiums A. B. zu Mediasch, 1863, S. 25 f.

die lutherische Kirche der Sachsen seinem Willen gefügig zu machen, indem er der Synode zu Mediasch (1572) die Weisung erteilte, in allen Gemeinden einen einheitlichen Kultus und zwar in der Anlehnung an die alten Kirchenbräuche zu beobachten [8]). Wiewohl er dabei verlangte, man solle sich von der Beleidigung „der katholischen Kirche" fernhalten, so lag ihm doch die Einschränkung des Luthertums fern, als er gleichzeitig die Geistlichen zur Annahme des Augsburgischen Bekenntnisses anhielt [9]). Von dem Grundsatz, der sich in Siebenbürgen durchgesetzt hatte, den konfessionellen Frieden im Lande aufrechtzuerhalten, wich er nicht ab [10]).

Unter solchen Voraussetzungen begegnete seine Bewerbung um die polnische Krone keinerlei konfessionellen Bedenken. Der Großteil der Katholiken ließ sich ihn als Bekenner der Kirche des Papstes, der er unter schwierigen Verhältnissen die Treue hielt, gefallen, die Protestanten und Schismatiker erblickten in der Aufstellung seiner Kandidatur die Gewähr für die Wahrung des Dissidentenfriedens. Es ist für die Lage bezeichnend, daß sein Gegenkandidat, Kaiser Maximilian II., im Unterschied zu seinem Verhalten nach dem Tode Sigismund Augusts die Toleranzfrage jetzt nicht ins Treffen führte. Bei seiner zweiten Kandidatur war er allerdings der Kandidat der Kurie. Zur Abwehr Heinrichs von Valois glaubte er in Anbetracht der Nachwirkung der Bartholomäusnacht durch den Hinweis auf seine freundliche Haltung gegenüber den österreichischen Protestanten einen Trumpf ausspielen zu können [11]); Bathory hatte hingegen in dieser Hinsicht einen bedeutsamen Vorsprung vor dem Habsburger voraus, insofern er in Siebenbürgen bereits verwirklicht hatte, was man in Polen erst anstrebte. Während Heinrich von Valois bei der Krönung unter Druck gestellt werden mußte, um

8) Friedrich Teutsch, a. a. O., S. 289 ff.
9) Ebd. S. 291.
10) V. Bíró: La politique religieuse et scolaire d'Etienne Báthory en Transylvanie, in E.B. roi de Pologne, prince de Tr., S. 47—70 (schildert hauptsächlich die Förderung des röm. Katholizismus in S. durch B.).
11) K. Völker, Der Protestantismus in Österreich und Polen im Ringen um seine Rechtsstellung, in: Zeitschr. f. Kirchengesch. L III, 1934, S. 554.

den Dissidentenfrieden zu beschwören, vollzog sich bei Bathory dieser Akt völlig reibungslos. Ja, man kann sagen, daß die Warschauer Konföderation erst jetzt durch die königliche Bestätigung Rechtskraft erhielt.

Da die Voraussetzungen, unter denen die verschiedenen Kirchengruppen ihr Verhältnis zum Staate zu regeln suchten, gemäß ihrer abweichenden Wesensart nicht die gleichen waren, empfiehlt es sich, Bathorys Verhalten zu den einzelnen christlichen Religionsgemeinschaften gesondert zu behandeln. Erst von hier aus ergeben sich die allgemeinen Richtlinien zur Beurteilung seiner kirchlichen Gesamtpolitik.

Die untergeordnetste Rolle spielte in Siebenbürgen als die Religion der hörigen Rumänen die orthodoxe Kirche. In Polen—Litauen lagen die Dinge anders.

Im Osten des Reiches hielten sich zu ihr noch immer führende Magnatenfamilien. Zu ihren Bekennern gehörten damals die Adelssippen der Ostrogskis, Sanguszkos, Czartoryskis, Wisniowieckis, Chodkiewiczs, Koreckis, Dubrowieckis u. a. m.[12]). Die betreffenden verfügten nicht nur über weitausgedehnte Besitzungen— Fürst Konstantin Ostrogski, dessen Jahreseinkommen auf 1 200 000 Gulden geschätzt wurde, nannte 35 kleine Städte und über 1000 Dörfer sein eigen —, sondern spielten auch im politischen Leben eine maßgebende Rolle, nicht zuletzt infolge ihrer militärischen Tüchtigkeit. So zeichnete sich der Feldhauptmann von Litauen, Roman Sanguszko, 1567 im Kampf gegen Moskau besonders aus[13]); Iwan Czartoryski unterstützte erfolgreich Stefan Bathory auf dessen Feldzügen gegen Rußland[14]); der Woiwode von Wolhynien, Bohusz Fedorowicz Korecki, war der Schrecken der Türken und Tataren[15]); Dymitr Wisniowiecki wurde sogar die Würde des Hospodar von Wolosti angeboten, wodurch er allerdings in ein Unternehmen mit unglückseligem Ausgang sich ver-

12) Michael Hruschewsky: Gesch. der Ukraine, Lemberg 1916, I, S. 184.

13) Kasp. Niesiecki: Herbarz Polski, hrsg. v. Joh. Nep. Bobrowicz, Leipzig 1839/48, VIII, S. 236.

14) Ebd. III, S. 229.

15) Ebd. V, S. 250.

wickelte[16]). Im Vordergrund stand der bereits erwähnte Fürst Konstantin Ostrogski, Woiwode von Kijew, der einflußreichste Mann in Wolhynien, der sogar unter den Kandidaten auf den Königsthron nach dem Tode Stefan Bathorys genannt wurde, nachmals die Säule der Orthodoxie im Kampf wider die Brester Union[17]).

Nach der Vereinigung Litauens mit Polen suchte Jagiello zunächst den römischen Katholizismus in der Weise zu fördern, daß er den schismatischen Adel von den besonderen Vorrechten des römisch-katholischen ausschloß und nur diesem die hohen Staatsämter übertrug. Im Laufe der Zeit wurden jedoch diese Beschränkungen nach und nach aufgehoben. Sigismund August beseitigte durch die Privilegien vom 6. Juni 1563 und vom 1. August 1568[18]) die letzten Schranken, die der Gleichstellung des orthodoxen mit dem römisch-katholischen Adel entgegenstanden, indem er erklärte, „daß zu allen Ämtern und Würden, in den Kronrat und zu den Hofchargen nicht nur Angehörige der römisch-katholischen Kirche, sondern alle christlichen Ritter und Adeligen gemäß ihren Verdiensten fortab herangezogen werden sollen"[19]). Bei den Unionsverhandlungen in Lublin im Jahre 1569, die das Ziel verfolgten, die einzelnen Reichsteile zu einem Staatsganzen zu verbinden, bestätigte der König für Litauen „allen und jedem die verliehenen Freiheiten und Vorrechte" von neuem[20]). In der Sonderbestimmung über das Fürstentum Kijew, das nunmehr Polen eingegliedert wurde, heißt es ausdrücklich: „Wir versprechen, alle Bürger sowohl des römischen als auch des griechischen Glaubens bei ihren althergebrachten Gerechtsamen zu belassen", und „Würden und Ämter, geistliche und weltliche, große und kleine, sowohl den Bekennern des römischen als auch des griechischen Glaubens zu übertragen"[21]). In der Warschauer Kon-

16) Ebd. IX, S. 551.
17) Kaz. Lewicki: Książe Konstanty Ostrogski a unja Brzeska 1596 r., 1933, S. 41.
18) Abgedruckt in Monumenta reformationis Polonicae et Lithuanicae. Serie 1, Heft 1, 1925, S. 12—28. In den Volum. legum fehlen diese wichtigen Dokumente.
19) Ebd. S. 23.
20) Volumina legum II, S. 90.
21) Ebd. S. 86 f.

föderation vom 28. Januar 1573 sicherten sich die Vertreter des Adels die Aufrechterhaltung sämtlicher Rechte und Freiheiten, besonders im Hinblick auf die Glaubenstrennung, gegenseitig zu[22]). In allgemeinen Wendungen gelobte Stefan Bathory bei der Übernahme der Regierung die Wahrung überkommener Privilegien[23]).

Freilich vermochte diese Gesetzgebung zu Gunsten des orthodoxen Adels dessen schrittweise Romanisierung nicht aufzuhalten. Seine Gleichberechtigung mit dem römisch-katholischen hatte zur Folge, daß die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen beiden Gruppen sich enger gestalteten. Dabei übte der katholische Partner die stärkere Anziehungskraft aus. In dem Maße, wie sich der litauische und ruthenische Adel dem polnischen anglich, ging er zu dessen Volkstum und Kirchentum über. Durch die Brester Union (1595) wird dieser Prozeß erheblich beschleunigt werden, aber bereits in unserem Zeitraum kündigt sich dieser Wandel deutlich an.

Stefan Bathory unternahm nichts, um diesen Werdegang aufzuhalten oder zu beschleunigen. Auf das Ansinnen des Nuntius Bolognetti im Jahre 1584, die Vereinigung der schismatischen mit der römischen Kirche zu fördern, ging er nicht näher ein[24]), wodurch er zugleich bekunden wollte, daß er nicht gewillt sei, seine neutrale Haltung aufzugeben. Indem er es ablehnte, einen Druck zugunsten der kirchlichen Union auszuüben, trug er seinerseits nichts dazu bei, um den orthodoxen Adel seiner angestammten Kirche zu entfremden.

In einer anderen Angelegenheit, die damals geradezu als Bekenntnis für oder wider den Römischen Stuhl angesehen wurde, in der Kalenderfrage, wich der König ebenfalls von dieser Linie nicht ab. Die Bulle Gregors XIII. vom 13. Februar 1582, worin der Papst die Abänderung des Julianischen Kalenders vorschlug, löste auch in Polen bei der nichtkatholischen Bevölkerung eine scharfe Abwehrbewegung aus. In der Annahme, es handele sich um eine rein astronomische Angelegenheit, verfügte Bathory die Verbindlichkeit des Gregorianischen Kalenders für das ganze

22) Ebd. S. 124.
23) Ebd. S. 149.
24) Chodynicki, a. a. O. S. 261.

Reich. Als er aber merkte, daß daraus ein konfessioneller Streitfall herauswachse, lenkte er sofort ein. Welche Bedeutung der Kalenderfrage von seiten der orthodoxen Kirche beigelegt wurde, geht aus der Aufforderung der Patriarchen von Jerusalem und Alexandrien an den Fürsten Konstantin Ostrogski, die päpstliche Neuerung nicht anzuerkennen, hervor. Aus dem Vorgehen des Lemberger römisch-katholischen Erzbischofs Solikowski gegen die schismatische Bevölkerung der Stadt, deren Gotteshäuser er versiegeln ließ, weil sie das Weihnachtsfest 1583 nach dem alten Termin feierten, wurde einigermaßen deutlich, daß man römischerseits an die Annahme der päpstlichen Kalenderreform doch gewisse Unionshoffnungen knüpfte. Auf die Beschwerden über solcherlei Vorkommnisse gab Bathory am 21. Januar 1584 an die Amtsstellen die Weisung aus, niemanden an dem Begehen von Festen nach dem alten Kalender zu hindern. „Die Bekenner des griechischen Glaubens können", fügte er hinzu, „ohne Zustimmung ihres Patriarchen zur Kalenderreform nicht gezwungen werden." Den Behörden schärfte er bei dieser Gelegenheit ein, darüber zu wachen, „damit Friede und Eintracht unter den im Glauben und Gottesdienst Getrennten herrschen möge". In diesem Zusammenhang erinnert der König an den von ihm beschworenen Dissidentenfrieden [25]). Aus dieser Haltung des Königs wird ersichtlich, daß er auch den Schein einer einseitigen Stellungnahme gegenüber der orthodoxen Kirche vermeiden wollte.

Die Wahrung des Dissidentenfriedens ist aber nicht gleichbedeutend mit der Durchführung der vollen konfessionellen Gleichberechtigung etwa im Sinne der im 18. Jhdt. festgelegten Parität der Religionsgemeinschaften. Es liegt im Wesen des Begriffs der pax dissidentium, daß zwecks Aufrechterhaltung des konfessionellen Friedens die Rechte der Nichtkatholiken gelegentlich eingeschränkt wurden, um auf diese Weise Wünsche der sonst unzufriedenen und die Ruhe störenden katholischen Bevölkerung zu befriedigen. Daß Bathory den Dissidentenfrieden in diesem Sinne und nicht als Ausdruck der vollen Gleichberechtigung unter allen Umständen verstand, beleuchtet sein Verhalten gegenüber

25) Ebd. S. 188 ff.

den politischen und wirtschaftlichen Forderungen der Lemberger Ruthenen. Als Schismatiker waren diese bei der Ausübung ihrer Handelsgeschäfte allerhand Beschränkungen von seiten des katholischen Stadtrates unterworfen. Unter Ausnutzung der den Orthodoxen in der Lubliner Union gemachten Zugeständnisse gelang es ihnen nun, bei Sigismund August am 20. Mai 1572 ein Privileg durchzusetzen, wodurch ihnen „die Vorrechte der Freiheiten, deren sich die übrigen (römisch-katholischen) Bürger in Lemberg erfreuen", zuerkannt wurden [26]). Neben der Erlangung des uneingeschränkten Bürgerrechts, der Zusage der Zulassung ihrer Kinder zu allen öffentlichen Schulen, der Erlaubnis zur Erwerbung von Grund und Boden wurde ihnen auch der freie Handel im ganzen Reich gewährleistet. Das Dokument enthält eine deutliche Spitze gegen die römisch-katholischen polnischen Machthaber der Stadt, die ihren ruthenischen Mitbürgern Rechte, die ihnen gebühren, vorenthalten. Daß diese die Durchkreuzung ihrer bisherigen Taktik, womit für sie zugleich wirtschaftliche Einbußen verbunden waren, nicht ruhig hinnahmen, lag in der Natur der Sache. Zunächst erneuerte Bathory am 25. März 1577 das Privileg Sigismund Augusts vom 20. Mai 1572 uneingeschränkt [27]). Gelegentlich seines Besuches in Lemberg, wobei er mit dem Stadtrat Fühlung nahm, schränkte er jedoch seine Zugeständnisse am 21. Juni 1578 dahin ein, es sei den Ruthenen der Warenverkauf „nach Waage und Elle", also im Kleinhandel, nur während der Jahrmärkte gestattet [28]). Dieser Rückschlag fällt um so mehr auf, als in dem gleichen Aktenstück vorher die beweglichen Klagen, die die ruthenischen Kaufleute wegen Bedrückung und Schädigung von seiten der polnischen Bürger dem König vorgetragen haben, vermerkt werden. Die Zurücksetzung der Ruthenen wird zwar mit keinem Wort konfessionell begründet, sie erfolgte aber doch tatsächlich aus diesem Grunde, um die wirtschaftliche Lage der römisch-katholischen Polen in der Hauptstadt dieser Provinz und damit

26) Monumenta confraternitatis stauropigianale Leopoliensis, 1893, S. 57 ff.

27) Ebd. S. 72 f.

28) Ebd. S. 76 f. Dazu: Lucja Charewiczowa: Ograniczenia gospodarcze nacyi schismatyckich i żydow we Lwowic XV i XVI w., in: Kwartalnik historyozny XXX, X, 1925, S. 200 f.

doch auch die Stellung der Kirche, der diese angehörten, zu befestigen. Die vorbehaltlose Durchführung der kirchlichen Gleichberechtigung hätte sich auch auf wirtschaftlichem Gebiet auswirken müssen. Bathorys Kirchenpolitik trug demnach in diesem Falle dem vorhandenen Kräfteverhältnis ohne Rücksicht auf allgemein gültige Grundsätze Rechnung.

Bei der Besetzung der Bischofsstühle bot sich dem König die Möglichkeit, in innere Angelegenheiten der orthodoxen Kirche einzugreifen. Grundsätzlich kamen hiebei wohl noch andere Faktoren in Betracht: der ökumenische Patriarch besonders bei der Neubestellung des Kiewer Metropoliten, dieser bei der Berufung eines Bischofs, der Adel, der jedesmal seine Wünsche hinsichtlich der Auswahl der in Betracht zu ziehenden Personen anmeldete, die Vorsteher der großen Klöster, die im orthodoxen Kirchentum eine nicht geringe Rolle spielten. Die letzte Entscheidung lag aber doch beim König, der begreiflicherweise solchen Kandidaten den Vorzug gab, von denen er eine Stärkung seiner eigenen politischen Bestrebungen erwartete. Dem Kiewer Metropolitenstuhl unterstanden damals neun Exarchien: Polock, Smolensk, Luck, Czernikow, Lemberg, Przemysl, Chelm, Wladimir und Pinsk. Man muß allerdings dabei in Betracht ziehen, daß in Anbetracht der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Polen und Rußland die Ostgrenze sich wiederholt verschob, wozu auch die jeweilige staatliche Zugehörigkeit einzelner Bistümer betroffen wurde. Unter Bathory war z. B. das Gebiet des griechisch-katholischen Erzbistums von Polock ein heißumstrittener Boden — 1579 kam es an Polen —, während Smolensk damals zu Moskau gehörte. Czernikow, das Konstantin Ostrogski und Michael Wisniowiecki 1579 in Brand steckten, als sie es nicht erobern konnten, lag mitten in der Kampfeslinie. Unter diesen Umständen war es wichtig, daß gerade die Bistümer in den Randgebieten von politisch zuverlässigen Elementen verwaltet wurden.

In die Regierungszeit Bathorys fiel die Neubesetzung der Kiewer Metropole und des Bistums in Luck. In Kiew wechselten die Metropoliten zweimal. In zwei Fällen handelte es sich um die Bestellung von Amtsträgern zu Lebzeiten

der Vorgänger. In Kiew übertrug der greise Metropolit Jona Protaszewicz dem weltlichen Adligen Elias Kucza die Verwaltung der Metropolitangüter unter gleichzeitiger Inaussichtnahme von dessen Nachfolge in der erzbischöflichen Würde, deren geistliche Funktionen er sich vorläufig noch vorbehielt. Bathory genehmigte dieses Übereinkommen am 23. Sept. 1576, wobei er dem künftigen Metropoliten einschärfte, „sein Amt gemäß den Gepflogenheiten des alten griechischen Kirchentums auszuüben". Als Protaszewicz, der Kucza die bischöfliche Weihe erteilte, sechs Monate darauf starb, ersuchte der König den ökumenischen Patriarchen um den Segen für dessen von ihm bereits bestätigten Nachfolger, „wofür er ihm gleich seinen Vorgängern den üblichen Dank schulden werde" [29]). Die Berufung von Kucza war, wie dessen Bemühungen um die Hebung des Klerus und die Sicherstellung des Kirchengutes bekunden, ein guter Griff. Weniger glücklich fiel die Wahl seines Nachfolgers aus. Gegen Onesyforus Piotrowicz Dziewoczka, der nach dem Tode Kuczas 1579 den Kiewer Metropolitenstuhl bestieg, häuften sich bald die Klagen wegen seines unmoralischen Lebenswandels und der Vernachlässigung der geistlichen Geschäfte, was schließlich im Jahre 1589, also erst unter Sigismund III., zu seiner Amtsenthebung führte. Während Bathory die Dinge in Kiew ruhig geschehen ließ, Dziewoczka sogar stützte, indem er durch den Erlaß vom 22. Januar 1585 den weltlichen Eingriff in die geistliche Jurisdiktion und in den kirchlichen Vermögensbestand untersagte [30]), griff er gegen den Bischof von Luck Johann Jonas Jackiewicz Borzobohaty Krasienski energisch durch, als dieser, von Haus aus ein genußsüchtiger Unruhstifter, in höchst ungeistlicher Weise zur Förderung seiner Verwandtschaft Klostergüter mit bewaffneter Hand sich widerrechtlich anzueignen suchte; im Februar 1583 verwies ihn der König des Landes [31]). An seine Stelle berief er am 9. Mai 1585 den bisherigen Bischof von Pinsk Cyrillus Terlecki, der in die verlotterten Verhältnisse seiner Diözese, soweit es möglich war,

29) Bartoszewicz, Julian: Kucza, in: Encyklopedyja powszechna XVI, S. 399 ff.
30) Derselbe: Dziewoczka, ebd. VII, S. 930 f.
31) Derselbe: Krasienski, ebd. XV, S. 962 ff.

Ordnung hineinbrachte [32]). Seine spätere (1589) Ernennung zum Exarchen des ökumenischen Patriarchen ist ein Beweis für das Ansehen, dessen er sich erfreute. Bekanntlich stand er unter Sigismund III. im Vordergrund der Unionsverhandlungen mit dem Römischen Stuhl; er und der Bischof von Wlodimir Pociej reisten 1595 zu den endgültigen Verhandlungen nach Rom [33]). Man wird es Terlecki zubilligen müssen, daß er an seine Bemühungen um das Zustandekommen der Vereinigung mit dem Papst auch die Hoffnung knüpfte, die Moral seiner Kirche werde auf diese Weise gehoben werden.

Stefan Bathorys Haltung bei der Besetzung der erledigten orthodoxen Bischofsstühle läßt deutlich erkennen, daß er sich der Schwierigkeiten, in die die rechtgläubige Kirche durch ihre zum Teil ungeistlichen Führer geraten war, wohl bewußt blieb. Die Bestätigung Kuczas und die Förderung, die er Terlecki angedeihen ließ, zeigen, daß er einen Anlauf nahm, in dieser Hinsicht Abhilfe zu schaffen. Andererseits trat er dem Ansinnen weltlicher und geistlicher Adeliger, sich in den Besitz von leitenden Stellen in den Klöstern zu setzen, um ohne Rücksicht auf deren geistliche Bedürfnisse ihr Einkommen zu erhöhen, nicht mit dem nötigen Nachdruck entgegen. So verlieh er das Erlöserkloster in Kobryn dem Nikolaus Kirdejewicz für dessen „treue Dienste", und das Dreifaltigkeitskloster in Minsk dem Bohusz Niewelski, weltlichen Adligen [34]).

Im großen und ganzen wich Stefan Bathory in seiner Kirchenpolitik gegenüber seinen orthodoxen Untertanen von der Linie der Jagiellonen nicht ab. Er schützte sie in ihren überkommenen Rechten und setzte sie keinem Druck zugunsten der von Rom eifrig betriebenen Union aus. Das Ernennungsrecht bei der Besetzung geistlicher Stellen übte er nicht, wie später Sigismund III., in diesem Sinne aus. Den Bischof Cyrillus Terlecki begünstigte er nicht wegen etwaiger Unionsneigungen. In erster Linie war es dem König darum zu tun, die Ruhe des Reiches nach innen wie nach außen durch die konfessionelle Frage nicht zu gefährden.

32) Derselbe: Terlecki, ebd. XXV, S. 180 ff.
33) Chodynicki, a. a. O., S. 311 ff.
34) Ebd. S. 145.

Dank seiner Haltung erreichte er es auch, daß die orthodoxe Kirche im Kampfe gegen Moskau, ungeachtet der Gemeinsamkeit des Glaubens mit dem Feinde, auf seiner Seite stand. Andererseits tat er aber für die immer dringender werdende Erneuerung des inneren Lebens der orthodoxen Kirche so gut wie nichts, wiewohl er sich der Erkenntnis, daß in dieser Hinsicht etwas geschehen müsse, nicht verschloß. Wie er auf die alte Forderung der Orthodoxen, daß wenigstens ihr Metropolit in den Senat berufen werden solle, nicht weiter einging, um dadurch den römisch-katholischen Episkopat nicht in Unruhe zu versetzen, so ließ er auch die destruktiven Elemente innerhalb der orthodoxen Kirche gewähren, um nicht von der Seite dieser Nutznießer Schwierigkeiten zu erfahren. Im übrigen war freilich die Kirchenreform eine innerkirchliche Angelegenheit und nicht Sache des Königs, der darauf bedacht war, seine Befugnisse nicht zu überschreiten. Den Dissidentenfrieden der orthodoxen Kirche hielt er aufrecht.

Nicht anders stellte sich Stefan Bathory zum Protestantismus. Im Unterschied von Siebenbürgen war dessen Rechtsgrundlage in Polen nicht klar umschrieben. Seinen starken Schutz bildete die Warschauer Konföderation und der vom König beschworene Dissidentenfriede. Aber die Bestimmungen dieser Abmachungen waren mehr negativer als positiver Art. Es fehlte die anderswo eindeutig ausgesprochene Zulassung eines bestimmten evangelischen Bekenntnisses. Eine Ausnahme machte Sigismund August in den Städten Polnisch-Preußens, wo er gemäß den dort herrschenden Verhältnissen 1557 ff. die Augustana ausdrücklich freigab. Selbst in dem Privileg für die evangelische Gemeinde in Krakau vom 2. Mai 1572, worin er den Evangelischen der Krönungsstadt den Besitz ihres eben erstandenen Gotteshauses bestätigte [35]), wird die Bekenntnisfrage, allerdings unter Bedachtnahme auf den Consensus Sendomirensis, nicht berührt [36]). Dieser Zustand lag so völlig anders, als sich die Dinge in Siebenbürgen gestaltet hatten. Während in Polen der Staat sich in seiner Gesetzgebung um den Bekenntnisstand der Evangelischen wenigstens

35) Wengierski-Altmann: Chronik der evangelischen Gemeinde zu Krakau, S. 15 f.
36) Ebd. S. 32 ff.

hinsichtlich der Kernlande des Reiches, nicht kümmerte, wurden in Siebenbürgen Lutheraner, Calviner und Unitarier in ihrer konfessionellen Sonderart staatsrechtlich voneinander abgegrenzt.

Stefan Bathory trug diesem Tatbestand durchaus Rechnung. Um den Dissidentenfrieden nicht zu gefährden, unternahm er nichts, um obigen Zustand abzuändern. Auch durch die Beschlüsse der Petrikauer Provinzialsynode (1577), die den König zu bestimmen suchte, die Warschauer Konföderation aufzugeben, ließ er sich nicht von seiner Haltung abbringen. Selbst die scharfen Ausfälle, jene Abmachung „sei gegen Gott gerichtet und für den Frieden und die Glaubenseinheit schädlich“ [37]), verfingen bei ihm nicht. Auf die innerkirchlichen Angelegenheiten der Protestanten nahm er keinen Einfluß, wozu die Verfassung ihm auch keine Handhabe bot. Es wäre in Polen völlig undenkbar gewesen, daß er etwa in der Weise, wie er es bei den Lutheranern Siebenbürgens getan, sich in deren Gemeindeleben eingemengt hätte. In dieser Hinsicht erfreuten sich die protestantischen Kirchengemeinschaften der polnischen Krone gegenüber einer weitergehenden Bewegungsfreiheit als die orthodoxe Kirche, deren geistliche Führer der König in ihr Amt berief. So begnügte sich Bathory damit, Eingriffe, die von außen her das evangelische Kirchenwesen bedrohten, abzuwehren. Am 27. Oktober 1578 erließ er eine geharnischte Verwarnung gegen die Friedensstörer, die das evangelische Bethaus in Krakau stürmten. Unter Androhung der Todesstrafe verbot er Tumulte aus irgend einem privaten oder öffentlichen, auch aus einem religiösen Anlaß [38]). In Wilna ging er 1581 in gleicher Weise vor [39]). In Thorn gab er den Wünschen des Bischofs Peter Kostka hinsichtlich der St. Johanneskirche, die dieser den Lutheranern wegnehmen wollte, nicht nach, sondern setzte sich für eine Lösung in dem Sinne ein, daß beide Bekenntnisse das Gotteshaus benutzen durften. Auf das Zustandekommen des betreffenden Vertrages, der am 14. Oktober 1583 zwischen dem Thorner Magistrat und dem katholischen Pfarrer Górski abgeschlossen wurde,

37) Źródla dziejowe Fr., S. XXVX, 1877.
38) H. Barycz: Historja uniwersytetu Jagiellonskigo, 1935, S. 482.
39) Edm. Bursche: Apologeticus, 1932, S. IX.

nahm er unmittelbaren Einfluß[40]). Um über seine Einstellung von vornherein keine falschen Vorstellungen aufkommen zu lassen, erwähnte der König in seiner öffentlichen Erklärung während seines ersten Besuches in Thorn am 2. September 1575 zur nicht geringen Enttäuschung des römischen Klerus an erster Stelle „die Ausübung des Augsburgischen Bekenntnisses", fügte allerdings sofort hinzu, daß er die katholische Kirche in den ihr gehörigen Gotteshäusern „vor jeglichen Überfällen und Anmaßungen schützen werde"[41]). Bei dieser Erklärung trug Bathory freilich auch dem Umstand Rechnung, daß er die deutsch-evangelische Bevölkerung in Thorn, die die Mehrheit ausmachte, sich günstig stimmen wollte, um das Übergreifen der Danziger Unruhen zu verhindern. Wiewohl die Stadt Danzig ihm die Anerkennung verweigerte und er sie erst nach einem nicht ganz einfachen Feldzug von seinem Gegenkandidaten Maximilian zu sich herüberzuziehen vermochte[42]), tastete er doch deren evangelischen Besitzstand nicht an, um nicht durch einseitige Maßnahmen zugunsten der katholischen Kirche den Frieden zu gefährden. Bei den Friedensverhandlungen bestätigte er den Danzigern die Aufrechterhaltung des Augsburgischen Bekenntnisses unbedenklich[43]). Um höherer Reichsinteressen willen trat er allen Versuchen, den Dissidentenfrieden der Evangelischen zu stören, energisch entgegen.

Um seinerseits keinen Anlaß zur Beunruhigung der Evangelischen zu geben, vermied es auch Stefan Bathory, sie von den hohen Staatsämtern wegen ihrer kirchlichen Zugehörigkeit auszuschließen. Er hielt sich hierin durchaus an die Gepflogenheit Sigismund Augusts, wohingegen sein Nachfolger Sigismund III. gerade die Vergebung der verantwortungsvollen leitenden Stellen als Mittel benutzte, um die Nichtkatholiken zurückzudrängen. Ein flüchtiger Blick in die Liste der protestantischen Senatoren und Würdenträger in Polen, deren Zusammenstellung wir H(einrich)

40) Thad. Glemma: Stosunki kościelne w Toruniu w stuleciu XVI i XVII, 1934, S. 113.
41) Ebd. S. 109.
42) Winc. Zakrzewski: Stefan Batory, 1887, S. 44 f.
43) Ebd. S. 69.

M(erczyng) verdanken [44]), läßt erkennen, daß dem König die Zurücksetzung des evangelischen Adels fernlag. Unter Stefan Bathory wurden zu Wojewoden die Evangelischen Nikolaus Dorohostajski, Johann Hlebowicz, Georg Ostyk, Peter Potulecki, Stanislaus Szafraniec und Andreas Wisniowiecki befördert. Unter den vom König ernannten Kastellanen finden sich die Namen von 22 evangelischen Adeligen. Die Calviner Nikolaus Radziwill, der Rote, und Christoph Nikolaus Radziwill bekleideten die Hetmanwürde; der als Antitrinitanier weithin bekannte Johann Kiszka erhielt 1579 das Amt eines Starosten; zum königlichen Sekretär wurde 1579 der Evangelische Johann Drohojowski bestellt. Aus diesen Angaben, die keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit für sich erheben, geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß Stefan Bathory den Dissidentenfrieden auch im Sinne der Wahrung der Rechtsansprüche der einzelnen verstanden wissen wollte.

Unter diesen Umständen war das Zeitalter Stefan Bathorys für den Protestantismus in Polen die nie wiederkehrende Periode, da die Warschauer Konföderation im Sinne der vollen Glaubens- und Gewissensfreiheit der Evangelischen von Staats wegen verstanden wurde. Unter Sigismund III. setzte bereits der Rückschlag ein, in der Folgezeit steigerte sich der Druck noch mehr. Für ihren Aufbau, dem unter Bathory keine Hindernisse in den Weg gelegt wurden, kam den evangelischen Bekenntniskirchen in Polen damals der Umstand zustatten, daß der Sendomirer Consensus in Geltung stand [45]). Im Zusammenhang mit dem Zustandekommen des Konkordienwerkes im Reich wurde zwar von streng lutherischer Seite der Versuch gemacht, die Verständigung zwischen Lutheranern, Calvinern und Brüdern zu stören, aber ungeachtet der dadurch entstandenen Krise blieb der Konsensus in Kraft [46]). Auf den gemeinsamen Generalsynoden zu Petrikau (1.—3. Juni

44) Zbory i senatorowi protestanccy w dawnej Polsce; auch als Anhang zur poln. Ausgabe von Val. Krasińskis Poln. Reformationsgesch. abgedruckt. Kp. II, 2. Teil, Warschau 1905.

45) Jaroslaw Bidlo: Jednota bratrska v prvnim vyhnanstvi. Teil 3 (1572—1586), 1909, S. 194—294.

46) Ebd. S. 172. Val. Krasinski: Gesch. d. Ursprungs der Reformation in Polen, S. 191.

1578)[47]) und Wlodislaw (19. Juni 1583)[48]), sowie der lutherisch-brüderischen Synode zu Posen (14.—16. Februar 1582)[49]) kam der Wille zum Durchbruch, auf der Grundlage der Sendomirer Vereinbarung die kirchlichen Lebensinteressen des polnischen Gesamtprotestantismus auf eine sichere Grundlage zu stellen. Die Beschlüsse über die Wahrung einer strengen Kirchenzucht, über den Ausbau des Schulwesens, über die Heranbildung und die Versorgung der geistlichen Amtsträger u. a. m. sind von dem leitenden Gedanken, bleibende Werte schaffen zu wollen, getragen. Dazwischen klingen aber Befürchtungen über die dauernden Vorstöße der römisch-katholischen Kirche durch. „In Sachen des Friedens d. h. der Freiheit des Bekenntnisses und der Verkündigung der christlichen Lehre wurde, so heißt es in den Beschlüssen der Posener Synode, als das dazu notwendige Mittel die Konföderation oder das Bündnis[50]) erachtet. Das soll ganz und gar erhalten werden in Erwägung der Widerstände und Gefahren, die seitens der Geistlichen und des Volkes der römischen Kirche an verschiedenen Orten dieses Königreiches und des Großfürstentums Litauen den evangelisch-christlichen Versammlungen erwachsen und für sie entstehen können unter großer Störung des allgemeinen Friedens, der Freiheit der Ritterschaft und zu einer gewissen erbitterten äußeren Uneinigkeit unter den Bürgern"[51]). Gleichzeitig wurden „die Edelleute und Prediger der Krakauer kleinpolnischen Versammlung" brieflich aufgefordert, „an Se. Majestät den König ein Schreiben zu richten mit dem Antrag auf Hemmung der Bedrückung der christlichen Gemeinden und anderer Gefahren"[52]).

Wir haben früher darauf hingewiesen, daß Stefan Bathory gegen die antiprotestantischen Ausschreitungen fanatisierter Volksmassen energisch einschritt; aber bei den Evangelischen blieb der Eindruck bestehen, daß auf diese Weise der Ansturm der

47) Gottfr. Smend: Die Synoden der Kirche Augs. Bek. in Großpolen, 1930, S. 83 ff. Bidlo, a. a. O., S. 165.
48) Smend S. 97 ff., Bidlo S. 184.
49) Smend S. 86 ff., Bidlo S. 174.
50) Warschauer Konföderation vom 28. Januar 1570.
51) Smend, a. a. O., S. 91 ff.
52) Ebd. S. 95 ff.

römischen Kirche von ihnen nicht abgewehrt werden könne. In der Tat hatte sich die Lage gegen früher völlig gewandelt. Während unter Sigismund August der Protestantismus im Angriff und der römische Katholizismus in der Abwehr sich befanden, trat unter Stefan Bathory das gegenteilige Verhältnis ein.

Die durch das Tridentinum erneuerte römisch-katholische Kirche ging auf der ganzen Linie offensiv vor, um die an die Reformation verlorengegangenen Stellungen zurückzuerobern. Ihren verantwortlichen Leitern war es aber dabei nicht um Polen—Litauen allein zu tun. Von hier aus sollten womöglich der nordische Protestantismus und die russische Orthodoxie erobert werden. In den gegenreformatorischen Plänen der Kurie wie der Jesuiten wurde Polen eine wichtige Rolle zugewiesen. Ein in sich gefestigter, mit dem Geist der neuen Zeit erfüllter römischer Katholizismus in Polen war die selbstverständliche Voraussetzung für das Gelingen dieser weitausschauenden Zielsetzung. Auf die Haltung des Trägers der Krone kam dabei sehr viel an[53]).

Stefan Bathory war bewußter Katholik. Die auch von dem Historiker der polnischen Reformation Valerian Krasinski übernommene Mitteilung, der König sei erst anläßlich seiner Berufung auf den polnischen Thron zur römischen Kirche übergetreten, entspricht nicht den Tatsachen[54]). Er entstammte vielmehr der ungarischen Adelsfamilie Bàtori von Somlyó, die sich nicht von der alten Kirche getrennt hatte[55]). Obige Nachricht mag darauf zurückzuführen sein, daß Bathory als siebenbürgischer Fürst unbedenklich am evangelischen Gottesdienst teilnahm. Er tat es offenbar mit Rücksicht auf das konfessionelle Kräfteverhältnis des Landes, dem er den kirchlichen Frieden unbedingt zu erhalten bemüht war. Sigismund August ließ sich von den gleichen Erwägungen bestimmen, ohne dem Katholizismus den Rücken zu

53) Thad. Glemma: Le catholicisme en Pologne à l'époque d'E.B.; in: E.B., roi de Pologne, prince de Transylv., S. 335—374. (Die Vertreter des hohen Klerus und der Orden werden im einzelnen vorgeführt.)

54) In der deutschen Ausgabe von W. A. Lindau, S. 179.

55) Joh. Rempelt: Stephan Batori von Somlyo. Ein siebenbürgisches Fürstenbild. Progr. d. ev. Gymn. A.-B. zu Mediasch, 1863, S. 8.

kehren. Die beiden Herrscher gehören jedoch trotz alledem hinsichtlich ihrer persönlichen Einstellung zur Kirche des Papstes nicht auf die gleiche Linie. Von der Renaissanceskepsis, die Sigismund August anhaftete, ist bei Bathory nichts zu merken. Er gehört bereits zu dem Herrschergeschlecht, das zur katholischen Kirche in ein positives persönliches Verhältnis trat, ohne allerdings, wie es etwa bei seinem Nachfolger Sigismund III. der Fall war, sich ausschließlich von deren Interessen bestimmen zu lassen.

In den amtlichen Beziehungen zur Kurie [56]) und im Verkehr mit den Mitgliedern des Jesuitenordens kommt Bathorys katholische Gesinnung zum Durchbruch.

Der Römische Stuhl nahm zunächst Bathory gegenüber eine ablehnende Haltung ein. Nach der Flucht Heinrichs v. Valois erhielt der Nuntius Laureus die Weisung, die Kandidatur Maximilians II. zu unterstützen. Gegen den Siebenbürgischen Fürsten wurde seine Nachgiebigkeit gegenüber „den Ketzern" sowie sein Vasallenverhältnis zur Pforte geltend gemacht. Von einem solchen Herrscher war nach der Auffassung der Kurie die Förderung der päpstlichen Kreuzzugspläne gegen den Halbmond nicht zu erwarten. Der polnische Episkopat stimmte auch deshalb in seiner überwiegenden Mehrheit für den Habsburger. Aber sehr bald gelang es dem König die gegen seine Person in Rom vorhandenen Bedenken zu zerstreuen [57]). Bereits am 22. Oktober 1578 rühmte der Nuntius Caligari in seinem Bericht an den Kardinal Comensis die gute Gesinnung Bathorys gegenüber der katholischen Religion [58]). Am 17. November desselben Jahres schilderte er in einem Schreiben an den gleichen Adressaten, wie der König bei seinem letzten Besuch in Krakau sich als wahrhafter katholischer Fürst erwiesen habe: Der Messe habe er mit großer Inbrunst beigewohnt, die Kreuzreliquie knieend geküßt und an der Prozession entblößten Hauptes teilgenommen. Der Nuntius fügte hinzu, daß sich Bathory am Sonntag nicht mit einer Messe in seiner Privat-

56) E. Kuntze: Les rapports de la Pologne avec le Saint-Siège à l'époque d'E. B.; in: E. B., roi de Pologne, prince de Transylo, S. 133—211.
57) Monumenta Poloniae Vaticana IV. J. A. Caligarii, nuntii apostolici in Polonia epistolae et acta, hrsg. von L. Boratyński, S. XII ff.
58) Eda. S. 69.

kapelle begnüge, sondern stets mit seinem ganzen Hofstaat in der Pfarrkirche erscheine. Der Berichterstatter ließ durchblicken, daß er mit diesen Mitteilungen Verleumdungen entgegentreten wolle [59]). Diese Ausführungen verdienen um so mehr Beachtung, als Caligari sonst dem Klatsch nur zu gern sein Ohr lieh und bei Bathory keineswegs mit allen seinen Vorschlägen in kirchlichen Dingen durchdrang. Caligaris Nachfolger, Albert Bolognetto, gewann von dem der katholischen Kirche ergebenen Sinn des Königs den gleichen Eindruck. So berichtete er am 11. April 1582 mit besonderer Genugtuung nach Rom, Stefan Bathory habe nach der Eroberung von Livland in dem einzigen Kirchlein Rigas, „das die Häretiker nicht profaniert haben", einen feierlichen Dankgottesdienst veranstaltet [60]). Bei der Kurie beurteilte man den polnischen König bald nicht anders. In Anbetracht seiner „außerordentlichen Frömmigkeit" verhieß ihm Sixtus V. in dem Schreiben vom 18. Juli 1586 großen Segen für sich und sein Land. „Das Wohl des ganzen Königreiches wird durch die Güte und Frömmigkeit des Königs gewährleistet" [61]). Dabei war sich der Papst durchaus dessen bewußt, daß Bathory in entscheidenden Angelegenheiten seine eigenen Wege ging. Der Römische Stuhl empfand es aber als Gewinn, daß ihm der König in Sachen des Glaubens ergeben war. An der Gestaltung der römischen Kirche jener Periode waren in erster Linie die Jesuiten beteiligt. In ihrer Wesensart verkörperte sich damals gewissermaßen die Idee der alten Kirche. Sie waren es, die in einer Zeit, da der Glaube an das Papsttum den weitesten Kreisen verlorengegangen war, ihn werbend auf ihre Fahne schrieben. So taten sie sich allenthalben als die Schrittmacher der Gegenreformation hervor. Ihr Sinnen und Trachten war darauf gerichtet, die von der römischen Glaubenseinheit Abgefallenen zur Gemeinschaft mit dem Papsttum wieder zurückzuführen. Es ist nun für Bathorys Einstellung bezeichnend, daß er die erste Gelegenheit, die sich ihm dazu darbot, benutzte, um mit den Jesuiten freundliche Beziehungen

59) Ebd. S. 77, dazu: Boratyński: J. A. Caligari. 1915.

60) Ebd. Bd. V: Alberti Bolognetti epistolae et acta 1585. Teil 1, hrsg. von E. Kuntze und Cz. Nanke, S. 302.

61) Aug. Theiner: Vetera monumenta Poloniae et Lituaniae. Bd. III, 1863, S. 3.

anzuknüpfen. Zunächst verhielten sich die Väter der Gesellschaft Jesu aus dem gleichen Grunde wie die Kurie dem König gegenüber zurückhaltend. Erst im Juni 1577, also nach dem Tode Maximilians II., übermittelten sie ihm eine Loyalitätskundgebung, worauf Bathory ihnen umgehend eine Erklärung zugehen ließ, er werde sein ganzes Streben auf die Verbreitung der Ehre des Namens Gottes gerichtet sein lassen. An Deutlichkeit ließ er es hiebei nicht fehlen, indem er hinzufügte: „Und weil mir zur sicheren Erreichung dieses Zieles Euer Orden nötig ist, deshalb wird es mir sehr lieb sein, dies mehr mit Taten als mit Worten zu beweisen." Er schränkte allerdings seine Zusage sofort ein, indem er bemerkte, „er müsse zuvor die Reichsangelegenheiten in Ordnung bringen und alles zum erwünschten Frieden führen" [62]). Selbst wenn man von dieser Zusage des Königs die bei solchen Anlässen unvermeidlichen Übertreibungen abstreift, so bleibt doch der Eindruck der weitgehenden inneren Übereinstimmung Bathorys mit den Plänen der Jesuiten bestehen. Aus anderweitigen politischen Rücksichten möchte er sich dem Orden nicht von vornherein vorbehaltlos verschreiben, aber ihm seine Unterstützung in einem bis an die Grenzen des möglichen gehenden Ausmaß angedeihen lassen. Daran hielt er sich auch in der Tat.

Unter Sigismund August faßten die Jesuiten in Polen festen Fuß, aber erst unter Stefan Bathory weiteten sie ihre Arbeit aus.

Ihre Operationsbasis waren die Kollegien, durch die sie ihre Ideen in weitere Kreise brachten. Bei deren Errichtung unterstützte der König die Jesuiten ausgiebig. Bereits am Morgen nach der Eroberung von Polock teilte er dem damaligen Rektor des Jesuitenhauses in Wilna, Peter Skarga, mit, er werde daselbst, also im Herrschaftsgebiet der orthodoxen Kirche, ein Kollegium errichten. In der Stiftungsurkunde vom 20. Januar 1582 führte Bathory u. a. aus, er wolle die römisch-katholische Kirche, in der er geboren und erzogen worden sei, mit Liegenschaften in dem eroberten Gebiet bedenken, „damit das Volk, das in Irrtümern, Schismen, Barbarei und Unkenntnis der göttlichen Dinge befangen sei, und alle, die vom Wege der Wahrheit

62) Stanislaw Załęski: Jesuici w Polsce, 1908, S. 15.

abgekommen seien, desto leichter zu dem einen Schafstall Christi und dessen sichtbaren Stellvertreter auf Erden zurückgeführt werden" [63]). Bei den Zuwendungen an das neue Jesuitenkolleg handelt es sich um ehemals orthodoxen Kirchenbesitz, über den der König unter Berufung auf sein Patronat und das Recht des Siegers nunmehr in dieser Weise verfügte. Die von anderer Seite gemachten Stiftungen gleicher Art zugunsten der Jesuiten in Lublin, Kalisch, Nieswież und Lemberg begleitete er mit offenkundigem Wohlwollen. Die Schenkung des Gnesner Primas Stanislaus Karnkowski für das Jesuitenkolleg in Lublin bestätigte Bathory 1585 mit den Worten: „Die Jesuiten leisten für den Staat eine heilsame Arbeit durch die Entwurzelung der Ketzerei, durch die Unterweisung der Jugend und des Volkes in der wahren Frömmigkeit" [64]). In hervorragendster Weise förderte nun aber König Stefan die Bestrebungen der Jesuiten um die Erhebung des Wilnaer Kollegiums zum Range einer Akademie. In dem betreffenden Diplom vom 7. Juli 1578 stattete er es mit den Rechten und Privilegien der Krakauer Akademie aus, „auf daß die neue Akademie der hauptsächlichste Brennpunkt des katholischen Glaubens für den Norden werden möchte" [65]). Auch geldliche Zuwendungen ließ er ihr bei dieser Gelegenheit zufließen.

Bei Kundgebungen dieser Art wird man, wie wir bereits hervorgehoben haben, gewiß hinsichtlich ihrer Tragweite für die Staatspolitik Abstriche machen müssen. Indem der Herrscher dem Jesuitenorden sein Wohlwollen zum Ausdruck bringen wollte, paßte er sich unwillkürlich dessen Redeweise an. Gegenüber den Protestanten und Schismatikern handelte Bathory nicht im Sinne der Forderungen der Gesellschaft Jesu. Er hielt an der Warschauer Konföderation, der dieser jegliche Rechtswirksamkeit absprach, fest. Aus obigen Äußerungen des Königs schlägt uns aber doch eine Gesinnung entgegen, die diese nicht als bloße Redewendungen erscheinen läßt. Die Wärme des Tones verrät die innere Verbundenheit des Herrschers mit den Bestrebungen des Ordens.

63) Derselbe: Jezuici w Polsce, Bd. IV, Teil 1, 1905, S. 183.
64) Ebd. S. 380 f.
65) Derselbe: Jezuici w Polsce, 1908, S. 16. Stan. Bednarski: Geneza akademji Wileńskiej, 1929.

Für die Sachlage ist ferner bezeichnend, daß die führenden Jesuiten, mit deren Namen die Idee der polnischen Gegenreformation auf das engste verknüpft ist, nicht erst unter Sigismund III., sondern bereits unter Stefan Bathory emporkamen. Der nachmalige einflußreiche Hofprediger des ersten polnischen Herrschers aus dem Hause Wasa, Peter Skarga, genoß das unbedingte Vertrauen des Königs. Wir haben früher darauf verwiesen, daß Bathory nach der Eroberung von Polock ihm sofort von seiner Absicht, daselbst ein Jesuitenkolleg zu errichten, Mitteilung machte. Die Umwandlung der Wilnaer Lehranstalt in eine Akademie geschah ebenfalls auf unmittelbares Zutun Skargas, der damals das Rektorat daselbst bekleidete[66]). Der als Bibelübersetzer ins Polnische und Postillenschreiber weithin gerühmte Jakob Wujek erfreute sich der besonderen Förderung des Königs, der ihn zum Erzieher seines Neffen Sigismund, des nachmaligen Siebenbürgischen Fürsten, bestellte und ihm die Missionstätigkeit in Siebenbürgen ermöglichte[67]). Benedikt Herbest, der sich als ungemein fruchtbarer Schriftsteller sowie als Schulmann einen Namen machte, heimste bereits in der Bathoryepoche die Früchte seiner Tätigkeit ein; eine Reihe von Übertritten einflußreicher Personen vom Protestantismus zum Katholizismus, wie die Tochter des Nikolaus Radziwill und des Wojewoden Hieronymus Siemianowski, geht auf ihn zurück[68]). Der nach seiner Rückkehr aus Schweden, woselbst er katholische Propaganda betrieb, 1583 zum Rektor des Lubliner Jesuitenkollegiums ernannte Stanislaus Warszewicki, der nachmalige Prokurator der polnischen Provinz in Rom, rückte zu der gleichen Zeit in die vordersten Reihen[69]). Wir haben uns darauf beschränkt, die vier hervorragendsten Vorkämpfer des Jesuitenordens besonders hervorzuheben. Was von diesen gilt, trifft auch bei den meisten andern Vertretern der ersten Jesuitengeneration in Polen, wie bei Jakob Szafarzynski, Simeon Nikowski, Stanislaus Grodzicki,

66) Stan. Windakiewicz: Piotr Skarga, 1925, S. 5.
67) Kaz. Kolbuszewski: Postyllogratja polska XVI i XVII, 1921, S. 108.
68) K. Mazurkiewicz, Benedykt Herbest, 1925.
69) Gabr. Korbut: Literatura polska, 2. Aufl. 1929, S. 189.

Martin Laterna u. a., zu [70]). Unter Stefan Bathory wurden die für ihre Entfaltung günstigen Voraussetzungen auf der ganzen Linie geschaffen. Es kam noch hinzu, daß sie nicht zuletzt durch die geglückten Bekehrungsversuche in gewissen Adelskreisen an Boden gewannen. Trotz alledem ließ sich der König von den Jesuiten nicht bewegen, die Warschauer Konföderation fallen zu lassen. Freilich tat er auch nichts, um die darin vorhandenen Unklarheiten zu bereinigen. Er sah ruhig zu, wie auf den Reichstagen zwischen dem hohen katholischen Klerus und dem Adel wegen des Zehents, der geistlichen Gerichtsbarkeit und anderen Differenzpunkten, die zwischen ihnen bestanden, hin und her verhandelt wurde, ohne daß man zu einer Einigung, der Voraussetzung für die Klärung der Rechtslage der Evangelischen, gelangen konnte. Auf dem Warschauer Reichstag 1585 trug er selbst nicht wenig zur weiteren Zuspitzung der Lage bei, indem er erklärte, er sei befugt, auf Grund des Patronatsrechtes, das der Adel auf seinem Grund und Boden für sich in Anspruch nehme, in den königlichen Städten Warschau, Posen und Kalisch die katholische Glaubenseinheit aufrechtzuerhalten [71]). Er eignete sich durch dieses Zugeständnis an den Episkopat eine Forderung an, die bereits die Petrikauer Provinzialsynode 1577 erhoben hatte. Es fiel ihm zwar nicht ein, davon Gebrauch zu machen, aber der Eindruck blieb bestehen, daß er die gegenreformatorischen Kräfte in ihrer Angriffslust moralisch förderte.

Das Gesamtbild von Bathorys Kirchenpolitik wäre unvollständig, wenn wir nicht auch des Königs Verhältnis zu den missionarischen Bestrebungen der Kurie in den seinem Einfluß unterstellten Gebieten in Betracht ziehen würden.

Unter Sigismund August gelangten wichtige Teile von Livland unter die Herrschaft der polnischen Krone. Aber erst Stefan Bathory sicherte ihr den Besitz des ganzen Landes im Frieden, den er 1582 mit dem Zaren in Jam Zapolski abschloß. Durch das privilegium Sigismundi Augusti (1561) bestätigte der letzte Jagiellone dem Luthertum als der herrschenden Religion des

70) Völker, Kirchengeschichte Polens, S. 223.

71) J. Bidlo, a. a. O., S. 183—193; Winc. Zakrzewski: Stefan Batory, 1887, S. 74 ff.

Landes seine bisherigen Rechte. Bathory tat es durch die Konstitution des Jahres 1582 ebenfalls [72]). Indem er aber in dem betreffenden Dokument hervorhob, „das Augsburgische Bekenntnis sei nach der katholischen Religion daselbst eingeführt worden", deutete er zugleich an, daß er die Vorrechte der alten Kirche gewahrt wissen wolle. In der Tat ließ er sich angelegen sein, den römischen Katholizismus in Livland zu erneuern. In der früher erwähnten Konstitution verfügte er die Wiederherstellung des Bistums zu Wenden; in Riga nahm er die Jakobikirche und das Zisterzienserinnenkloster nebst der Maria-Magdalenenkirche, in Dorpat die Katharinenkirche und das Brigittakloster für die Katholiken in Anspruch und errichtete an beiden Orten Jesuitenniederlassungen. Die Ernennung des Bischofs von Wilna, Georg Radziwill, der aus seiner antiprotestantischen Gesinnung kein Hehl machte, zum Statthalter von Livland, die Bestellung des Dompropstes Otto von Schenking, eines ehemaligen Lutheraners und nunmehrigen katholischen Zeloten, zum Bischof von Wenden, die Förderung der Jesuiten, die sofort mit einer regen Bekehrungstätigkeit einsetzten — Skarga ließ Bathory 1582 in Riga zurück — u. ä. m. [73]) deuten darauf hin, daß es dem König um die Befestigung des römischen Katholizismus in der neuen Provinz seines Reiches sehr ernst zu tun war. Während er in den Kerngebieten des Reiches dem Drängen der Jesuiten im allgemeinen nicht nachgab, um nicht den Frieden des Landes zu gefährden, ließ es ihn unberührt, daß Livland durch das Vorgehen der Jesuiten in Unruhe versetzt wurde. Wir haben in anderem Zusammenhang erwähnt, daß Bathory von der zwangsweisen Einführung der Gregorianischen Kalenderreform Abstand nahm, als er merkte, daß er dadurch seine orthodoxen Untertanen vor den Kopf stoßen könnte. In Livland bestand er jedoch auf seiner Forderung, den neuen Kalender zu respektieren, wiewohl die Angelegenheit weite Volksschichten in Gärung versetzte [74]). Man kann gewiß ins Treffen führen, daß es das gute Recht des Königs

72) Volumina legum I, S. 220.
73) Gerh. Kleeberg: Die polnische Gegenreformation in Livland, 1931, S. 17—69.
74) Ebd. S. 60—70.

war, seinem angestammten Glauben in Livland zu neuen Lebensbedingungen zu verhelfen; aus seinen Maßnahmen zugunsten der alten Kirche gewinnt man aber den deutlichen Eindruck, daß er es darauf angelegt hatte, sie auf Kosten des Luthertums emporzuheben. Damit förderte er die gegenreformatorischen Bestrebungen der katholischen Kreise erheblich.

In analoger Weise wie in Livland verfuhr Bathory auch in Siebenbürgen. Von Polen aus suchte er hier mit Hilfe des Jesuitenordens den römischen Katholizismus wieder zu befestigen. Seinem Bruder Christoph, den er als stellvertretenden „Woiwoden" im Lande zurückgelassen hatte, empfahl er 1579 eine Abordnung von Jesuitenpatres, die bei Hofe bald Einfluß gewannen. Der früher erwähnte Jakob Wujek wurde Erzieher des Erbprinzen Sigismund. In Kolosmonostor, Klausenburg und Weißenburg entstanden Jesuitenniederlassungen, die der König reichlich ausstattete. Für die Dauer vermochten sich zwar die Väter der Gesellschaft Jesu in Siebenbürgen nicht zu behaupten — bereits 1588 erzwang der Landtag zu Mediasch ihre Ausweisung —, aber für die Gesinnung Bathorys ist doch der Vorstoß zugunsten des Katholizismus in Siebenbürgen ungeachtet der damit verbundenen Beunruhigung des Landes kennzeichnend [75]).

Um günstigere Friedensbedingungen zu erzielen, wandte sich Iwan der Grausame an Gregor XIII. um Vermittlung beim polnischen König. Einen gemeinsamen Kreuzzug der Christenheit gegen den Halbmond stellte der Zar dem Papste bei dieser Gelegenheit in Aussicht. In der Erwartung, Rußland zugleich für die Union zu gewinnen, ging die Kurie auf dieses Angebot ein. Der Jesuit Antonio Possevino wurde mit der Durchführung der Aufgabe betraut. Derselbe päpstliche Diplomat wurde auch nach Schweden an den Hof Johannes III. entsandt, um den Anschluß des Landes an den Römischen Stuhl vorzubereiten. In der Zeit von 1579—1586, also während der Regierung Bathorys, waren es in erster Linie die polnischen Jesuiten Warszewicki, Wysocki, Nikowicz, Rackowski, die die katholische Propaganda in Schweden

75) Das Nähere bei F. Teutsch, a. a. O., I., S. 358—364.

betrieben. Bei den Verhandlungen mit dem Zaren ließ sich Bathory durch dessen anscheinende Geneigtheit, dem Papst gefällig sein zu wollen, von seinen Kriegszielen nicht abbringen, in die inneren Angelegenheiten Schwedens mischte er sich nicht hinein. Aber schon der Umstand, daß er Possevino ins Vertrauen zog[76]) und ihn an den Friedensverhandlungen mit Iwan teilnehmen ließ, zeigt, daß er den Ideengängen des Jesuiten sich nicht verschloß, wenn er auch mit Rücksicht auf die Staatsnotwendigkeiten anderweitige Interessen in den Vordergrund schob. In Schweden arbeiteten im Geiste der Gegenreformation Männer seines Vertrauens. So wurde bereits unter Bathory der Grund für eine Politik, die unter Sigismund III. ausreifen sollte, gelegt. Der erste polnische Wahlkönig aus dem Hause Wasa streckte sowohl nach der Schweden- wie nach der Zarenkrone seine Hand aus, mit der deutlichen Absicht, auf diese Weise auch dem römischen Katholizismus in den betreffenden Ländern zum Sieg zu verhelfen. Der Plan scheiterte, Polen wurde in aussichtslose Kämpfe verwickelt, wodurch es von der Höhe, auf die es die Jagiellonen gestellt hatten, allmählich herabglitt.

Nach seiner inneren Einstellung war Bathory den Ideengängen, von denen sich sein Nachfolger bestimmen ließ, keineswegs abgeneigt; er war aber doch in erster Linie Staatsmann, der um ideologischer Ziele willen sein Reich Belastungsproben mit zweifelhaftem Ausgang nicht aussetzen wollte.

Unter Bathory wurden sozusagen die Kulissen für den Durchbruch der Gegenreformation unter Sigismund III. gestellt. Er selbst beobachtete aber ungeachtet seiner katholischen Überzeugung eine solche Kirchenpolitik, daß Protestanten und Orthodoxe ihn als Beschützer ihrer Freiheiten ansahen. Indem er es verstand, anscheinend unüberbrückbare Gegensätze zu überbrücken, sicherte er seinem Reich während seiner Regierungszeit eine Periode des Aufstiegs.

Abgeschlossen am 28. Januar 1936.

---

76) St. Zaleski, a. a. O., S. 18—28. P. Pierling: Bathory et Possevino, 1887, bes. 85 ff., 98, 108 ff.

Eckhartiana I.

Von Erich Seeberg.

Im nationalsozialistischen Deutschland hat sich der gute Grundsatz durchgesetzt, daß zu sachlichen Fragen sich zu äußern nur der berechtigt ist, der etwas von ihnen versteht. Ich nahm an, daß dieser Grundsatz in der deutschen wissenschaftlichen Kritik immer in Geltung gestanden hat. Neuerdings muß ich aber zu meinem Bedauern feststellen, daß sich zum Thema Meister Eckhart, sei es in besonderen Besprechungen, sei es in ebenso langweiligen wie unfruchtbaren Literaturberichten, eine Reihe von Gelehrten äußert, die wenig oder nichts von ihrem Thema verstehen. Diese Herren können nämlich von Eckhart gar nicht genug verstehen, weil die Handschriften, auf die es hier vor allem ankommt, sich in der Behandlung der Meister-Eckhart-Kommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft befinden; es ist mir nicht bekannt geworden, daß sich einer von ihnen um Einsichtnahme in diese Handschriften bemüht hat. Aber auch abgesehen von den Eckharthandschriften, selbst das gedruckte Material aus Eckhart haben die betreffenden Kritiker nicht wirklich durchdrungen, geschweige denn, daß es ihnen geglückt wäre, demselben eigene Gesichtspunkte abzugewinnen. Sie begnügen sich damit, von anderen zitierte Stellen nachzuschlagen, anderer Gedankengänge — übrigens dies unvollkommen — darzustellen und dieselben nach altbekannten Kategorien zu messen. Ich kann nicht finden, daß derartige Literaturübersichten oder Besprechungen irgendwie nützlich sind. Erst recht dann nicht, wenn sie in scheinbarer Objektivität geistesgeschichtliche „Konstruktionen" auf Kommata oder Druckfehler aufzuspießen versuchen. Da die Geschichte nun einmal Geist gewordenes Geschehen ist, so kann man nicht einmal bei Meister Eckhart, wenn man ihn richtig interpretieren will, den eigenen Geist ausschalten, es sei denn, daß dieser nicht vorhanden ist. Ich möchte mir das Wort von O. Karrer zu eigen machen, das dieser auch in einer Eckhartbesprechung in der Theologischen Revue (1935, 2) anwendet: „Ihr armen Philologen, die ihr Sätze statt Werke erklärt!"

Ich muß mich auch über den Ton beschweren, den die Herren Kritiker gerade mir gegenüber anzuschlagen für gut befinden. Ich weiß nicht, welche Erziehung Herr Bascour genossen hat. Da er aber Priester und Benediktiner ist, so darf ich vielleicht annehmen, daß er sich der gehässigen Sätze und der im Niveau tiefer als üblich stehenden Rezension

schämen wird, die er gegen mich zusammengeschrieben hat. Herr Bornkamm ist mir persönlich bekannt; trotzdem bin ich über die Überheblichkeit und Geringschätzigkeit erstaunt, die er sich mir gegenüber herausnimmt, und die vielleicht in seiner schönen Karriere, zu der ihm ja manche verholfen haben, jedenfalls aber nicht in seinen bisherigen Leistungen begründet ist. Von Herrn Piper will ich schweigen.

Das Ganze ist um so peinlicher, als diese Zänkereien mit dem Streit um die von der Eckhartkommission der deutschen Forschungsgemeinschaft getragene große Eckhartausgabe verknüpft sind. Bekanntlich erscheint eine zweite Ausgabe der lateinischen Werke des Meisters unter der Leitung des aus Deutschland emigrierten Dr. Klibansky, der eine große Weltclique in Bewegung zu setzen verstanden hat, die in genau berechneter Methode die deutsche Ausgabe und ihre Mitarbeiter zu diffamieren sucht. Das wird nicht gelingen; denn trotz aller Verneblungen pflegt sich die echte Leistung schließlich immer durchzusetzen. Aber es ist bedauerlich, wenn deutsche Gelehrte so wenig Instinkt haben, daß sie sich diesem Reigen freiwillig — aus verschiedenen Motiven — einreihen. Man lasse mich mit dem Geschwätz von der „objektiven Wissenschaft", das in die Rumpelkammer gehört, in Frieden! Sie ist auch in diesem Fall sehr viel weniger objektiv, als sie sich gibt; und es ist lediglich der Wunsch, nicht weiter zu verschärfen, der mich daran hindert, die kleinen Subjektivitäten hinter dieser so großartig sich gebenden „Objektivität" aufzudecken.

Zweierlei möchte ich aber an dieser Stelle mit allem Nachdruck feststellen. Erstens: Die Priorität kommt der deutschen Eckhartausgabe zu, nicht derjenigen Klibanskys, wie das, wie auf ein Zeichen hin, überall in der Literatur behauptet wird. Den Beweis dafür werde ich an anderer und schmerzhaft sichtbarer Stelle führen. Zweitens: Ich weiß nicht, wer es gewesen ist, der die Vorstellung erzeugt hat, als diene die deutsche Eckhartausgabe den Ideen Alfred Rosenbergs. Nun, Herr Rosenberg interessiert sich natürlich für diese unsere Ausgabe, hat es aber in absolut korrekter Loyalität vermieden, der Eckhartkommission in ihre Angelegenheiten hineinzureden; eine Haltung, die seiner Grundanschauung von Wissenschaft durchaus entspricht. Er hat ferner mir gegenüber die Distanz seiner Eckhartanschauung von der meinen stärker betont, als es nach meinem Gefühl nötig gewesen wäre[1]).

1) Man hat mir vorgeworfen, daß ich Rosenberg in der Literatur zu meinem Vortrag über Eckhart angeführt habe. Selbstverständlich habe ich das getan, weil Rosenberg nämlich ein Gesamtbild von Eckhart gibt, das die verstreuten gelehrten Einzelstudien nicht erreicht haben. Außerdem ist es nach meiner Meinung richtig, Eckharts Christentum als überkonfessionelles Christentum zu beurteilen. Eckhart gehört zu den großen deutschen Spiritualisten. Der Spruch des Papstes gegen Eckhart besteht daher, vom Standpunkt der katholischen Kirche gesehen,

Die deutsche Ausgabe steht also in niemandes Diensten, außer in denen am deutschen Volk; und ihre Mitarbeiter werden sich freuen, wenn ihre Leistung so wird, daß auch Forscher anderer Länder sie benützen können, wie das in der Wissenschaft Brauch ist.

Mein kleiner Vortrag über Meister Eckhart ist auf Grund langjähriger Materialstudien geschrieben worden. Er bezweckte nichts anderes, als eine Einführung in die Probleme der Eckhartforschung zu geben, und versuchte freilich an seinem Teil, zu einem Gesamtbild von Eckharts Denken und Frömmigkeit vorzudringen, was bisher nicht gerade vielen Gelehrten gelungen ist. Ich habe aber absichtlich kein Buch über Eckhart geschrieben, obwohl das Material zugelangt hätte, weil ein solches Buch erst nach Erschließung des ganzen Materials durch unsere Ausgabe sinnvoll werden wird. Außerdem war ich wie beim Vortrag durch die Zeit, so bei seiner Drucklegung durch den Raum beschränkt, den der Verlag Siebeck bei aller Großzügigkeit seinen Autoren in der Sammlung „Philosophie und Geschichte" zur Verfügung zu stellen pflegt, und den ich bereits mit meinen eben deshalb beschränkten Anmerkungen überschritten hatte.

Um die Ausgabe zu diskreditieren, ist man über den Vortrag hergefallen. Unter denen, die sich dabei hervorgetan haben, steht Herr Dozent Dr. Herbert Grundmann in Leipzig voran, mit dem bereits ein fataler Briefwechsel wegen seiner einseitigen Begeisterung für die Ausgabe Klibanskys voraufgegangen war. Die Methode des Herrn Grundmann, der als junger braver Positivist alter Schule mit dem Hochmut des Philologen die Erkenntnis des „Ganzen" verdächtigt, ist noch ein wenig schülerhaft; er prüft die Texte nach, revidiert die Kommata und bringt aus der von ihm benutzten Literatur hie und da aufgelesene Gesichtspunkte bei; eine eigene Anschauung von Eckhart, die wirklich den Autor bezwingen oder zweifelhaft machen würde, besitzt er nicht; ja, es fehlt ihm sogar die Übersicht über die publizierten Texte, von den Handschriften ganz zu schweigen.

Wie Grundmann vorgeht, zeigt etwa sein entrüsteter Ausruf, ich behandelte die „tabulae" zu der Genesisvorlesung Eckharts als echt, die doch unecht seien. Die angebliche Unechtheit jener tabulae hat Grundmann einer kurzen Bemerkung in der Besprechung meines Vortrags durch meinen Freund und Schüler Lic. K. Weiß in der D.L.Z. entnommen. Aber er hatte natürlich keine Ahnung, auf was für einen schwankenden Boden er dabei getreten ist. Weiß selbst empfindet

---

zu Recht. Von hier aus — Eckhart, der deutsche Spiritualist — kann man auch sehen, wo sich meine Eckhartauffassung mit der von Hauer oder auch von Hermann Schwarz berührt, und wo sie sich von ihnen trennt. Die Ernsthaftigkeit der Bemühungen dieser Männer um ein Gesamtbild Eckharts abzustreiten, haben wir übrigens durchaus kein Recht!

heute bei der Druckvorbereitung der tabulae die Frage nach ihrer Echtheit noch immer als offen. Von den Gründen der hier vorliegenden Schwierigkeiten, die im Rahmen dieses Aufsatzes nicht aufzuzeigen sind, hat Herr Grundmann weder eine Ahnung noch eine Vorstellung. Aber hat Grundmann etwa einmal überlegt, daß es wie bei den deutschen auch bei den lateinischen Schriften Eckharts so liegt, daß keine der vorhandenen Handschriften auf den Meister selbst zurückgeht? Ich habe lang mit dem Gedanken geliebäugelt, den Erfurter Codex auf Eckhart selbst zurückzuführen; leider habe ich mich von der Unmöglichkeit dieser Annahme überzeugen lassen müssen. Auch die lateinischen Handschriften sind Erzeugnisse des Fleißes der Schüler oder späterer Abschreiber Eckharts; ja ein Vergleich des Erfurter Codex mit dem Trierer könnte zu Ergebnissen führen, die einen sehr skeptisch in bezug auf die wörtliche „Authentie" der gesamten lateinischen Schriften machen; man muß nämlich auch da überall mit Einschüben der Schüler oder mit einer Umarbeitung des Textes und mit einer Gestaltung des Aufbaus rechnen, so daß man erwägen muß, ob nicht die Überlieferung der lateinischen Werke Eckharts in ähnlicher Weise gelagert und ungesichert ist wie die der deutschen Predigten. Wenn die Dinge in Wahrheit so verwickelt liegen, wie kann man mir da in dieser groben Weise die Verwertung der tabulae als „Fehler" anstreichen! Hätte Herr Grundmann seine abweichende Meinung schlicht gesagt oder gar begründet, so hätte man seine Stimme gewogen. So macht das, was er vorbringt, den Eindruck der gereizten Nörgelei, die sich ohne Kenntnisse Material sucht, wo sie es findet, um „Fehler" zu häufen. Ich wünschte wirklich, daß die Frage der Überlieferung der Eckharttexte immer so einfach läge, daß Herr Grundmann mit seinen sehr bescheidenen Kenntnissen sein „echt" oder „unecht" dazu sprechen könnte. Ich halte die tabulae nach wie vor für echt; ich bin aber bereit, so wie das Grundproblem nun einmal gelagert ist, mich eines Besseren belehren zu lassen. So ganz einfach mit Kommata und Ausrufungszeichen wird das nicht zugehen.

Aber ich gehe nicht deshalb auf Herrn Grundmanns Besprechung meines Vortrags ein. Er hat vielmehr eine sachliche Behauptung aufgestellt, die von Herrn Bornkamm ungeprüft, aber tief befriedigt übernommen worden ist, wie überhaupt der belgische Benediktiner Bascour es nicht unterläßt, die Anzeige Grundmanns meines Vortrags zu Propagandazwecken in die Recherches de théologie ancienne et médiévale 1936/II aufzunehmen. (Vielleicht wäre — gerade vom Standpunkt des Gegners — weniger auch in diesem Fall mehr gewesen!) Diese Behauptung betrifft die Lehre Eckharts vom Sein. Ich hatte — soviel ich weiß als Erster — gesagt, daß Eckhart Sosein und Sein unterscheidet, und daß er darin ein „höheres Sein" unterscheidet. Dies „höhere Sein" soll nun nach den Gelehrten Grundmann und Bornkamm „schlechterdings"

nirgends bei Eckhart aufzufinden sein; ja es soll von mir durch Weglassung eines von Denifle gesetzten Kommas fälschlich aus einer einzigen Stelle herausgelesen worden sein. Wie schön wäre es auch in diesem Fall, wenn das Problem sich durch Setzung oder Nichtsetzung eines Kommas entscheiden ließe! Man könnte dann die Arbeit an Eckhart getrost den Herren Grundmann und, auf ihm fußend, Bornkamm überlassen!

Abgesehen davon, daß der Mensch ein Herr auch der Kommata in Handschriften ist, besagt auch das von mir gestrichene Komma in dem Satz: „omne ens ... non habet ex se, sed ab alio superiori(,) esse, quod sit, esurit et appetit" für die Sache gar nichts. Denn diese Lehre ist tief in Eckharts Denken und mit Notwendigkeit verwurzelt und von ihm auch sonst ausgesprochen worden.

In einer berühmten Pariser Quaestion: Ob Gott Sein oder Denken sei, entscheidet Meister Eckhart dahin, daß Gott Denken sei. Assumo primo, quod intelligere est altius quam esse et est alterius conditionis. (Meister Eckhart, Die lat. Werke 5. Bd. S. 42, 1.) Oder — um nur das zu zitieren — cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, deus formaliter non erit ens (l. c. S. 46, 9). Daraus ergibt sich der Schluß: Dico, quod deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente (l. c. S. 47, 14).

Ich habe seinerzeit geglaubt, den Widerspruch zwischen dem Satz: Gott ist Sein, und dem andern Satz: Gott ist Denken, damit erklären zu können, daß ich auf die trinitarischen Hintergründe hingewiesen habe, die für Eckhart hinter „Sein" und „Denken" stehen. Das „Denken" ist nämlich der Logos, der mit dem Vater, der das „Sein" ist, wesenseins ist. Vielleicht genügt diese Erklärung allein nicht, für die sich jedoch auch einige im Anhang dieser Abhandlung angeführte Stellen ausbeuten lassen. Aber das jedenfalls ist klar, daß zwischen dieser Lehre von Gott als dem „Denken" und jener andern vom „Seelengrund", in dem der „Sohn" geboren wird, ein tiefer Zusammenhang besteht.

Aber bevor ich darauf eingehe, will ich beispielsweise einige andere Stellen anführen, die die Lehre vom höheren Sein — und nicht aus der Pariser Quaestion — stützen, und die, wie die aus der Pariser Quaestion, zum Nachdenken hätten ermuntern dürfen. „Daz ich aber gesprochen hân, got ensî niht ein wesen und sî über wesene, hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mêr: ich hân ez in im gehoehet. Nime ich kupfer in dem golde, sô ist ez dâ und ist dâ in einer hœhern wise, dan ez ist an im selber." (DW. I, 146, 4.) Die anderen Stellen finden sich in dem von Philipp Strauch 1919 herausgegebenen paradisus animae: „Got ist in allin creaturen alse si wesin habin, und ist doch da inpobin." (73, 20.) „Daz selbe daz he ist in allin creaturen, daz ist he doch da inpobin, waz da in fil dingin

ist, daz muiz fon noit p o b i n d i d i n c sin." (ibid.) „Got wirkit p o b i n w e s i n ... he wirkit in unwesine ... e dan wesin were, du worchte got ... he ist so hoch p o b i n w e s i n, alse der uberste engil ist pobin einer muckin." (74, 7.)

Diese Stellen besagen, mit denen zusammengenommen, die ich als bekannt voraussetzen darf, daß Eckhart einmal das Sein als Existenz kennt. Das hat mit Gott unmittelbar nichts zu tun, und darüber wird, soviel ich sehe, kein Streit sein. Dem Platoniker Eckhart kommt es wenig auf dies Sosein an; aber er vermeidet mit dieser Scheidung den Vorwurf des Pantheismus.

Eckhart weiß sodann von dem geformten Sein, das die Art der Gattungen bestimmt. Alles geschaffene Sein hat ein formales Sein, das „außen in der Natur der dinge" liegt, in den eigenen Formen, in denen das Geschaffene ist. Dies formale Sein ist lebendiges Sein, sofern es lebt und denkt; und in diesem Sinn, im Sinn des Lebens und Denkens, ist das Geschaffene in Gott. Das ist im Ansatz platonisch gedacht; aber durch den Lebensbegriff, der das Sein zugleich zum Denken erhöht, geht Eckhart hier über Plato hinaus; es ist etwas von dem Vitalismus oder Voluntarismus des Meisters hier spürbar. Totum compositum, puta lapis, habet esse lapidis a forma lapidis, esse vero absolute a solo deo, utpote a prima causa. (Prol. op. prop. nr. 23.) Auch der Stein, sofern er lebt, ist Sein Gottes. Denn alles, was wirklich „ist" oder „lebt", ist Gott. Das erinnert — ich will das wiederholen — an die Gottesanschauung Luthers nach ihrer einen Seite in den Abendmahlsschriften; denn auch Luther empfand wie Eckhart in seiner Frömmigkeit Gott als den ewig lebendigen, ewig schöpferischen, ewig tätigen, auch „in dem geringsten baumblat". Gott „ist" alles, was lebt; aber er „ist" doch zugleich über allem Lebendigen.

Eckhart drückt das auch so aus: Jede Kreatur hat ein esse formaliter und ein esse virtute. Aber das esse virtute sive virtuale est longe nobilius et praestantius quam esse rerum formale. (In Gen. I [n. 83] Bd. I 63,34.) Oder: „Super terram", quia a l t i u s e s s e habet res in ratione sua seminali, quam sit esse terrenum. (In Gen. I [n. 100] I 68,9.) Oder: Recte ergo bona sunt quae viva sunt ... Vivum in ratione vivi increatum est et increabile. Hinc est, quod ubicumque invenitur purum et simplex vivere, ita ut non sit esse aliquod praeter vivere, increatum est. (In Gen. I [n. 112] I 71,16.) Für Eckharts Seinslehre im Ansatz kämen hier auch noch die bekannteren Stellen im „defensorium" in Betracht, die auf S. 28 und 29 der Danielsschen Ausgabe abgedruckt sind.

Schließlich aber — und darauf kommt es hier an — kann Eckhart sich nicht mit dem Satz zufriedengeben, daß alles Sein als Leben Gott ist. Gott ist mehr als Sein und anderes als Sein. Gott ist Sein und doch höher als Sein. In diesem Gedanken vom „überwesentlichen Sein" Gottes

schwingt das echte religiöse Gefühl mit, das in allem Leben Gottes Gegenwart spürt, und das doch diese Gegenwart Gottes als über allem Leben lebendig empfindet. Wenn Eckhart sagt, was der Stein oder der Mensch lebt, ist Gott, so meint er doch damit schwerlich, daß die Geburt des Sohnes in der Seele, in der der Mensch ein neuer Mensch wird, dasselbe Sein sei wie das des Steines, soweit er lebendig ist. Ait autem „sunt", quia esse *justorum* in deo est, non solum ut deus est esse, quomodo omnes creaturae in ipso, ut creator, sed in deo sunt, ut retributor est. (Théry, Archives III 372, 5.) Diese Stelle ist deutlich; der Gedanke wird fortgeführt, indem Eckhart von den Gerechten sagt, daß sie auch deshalb in Gott sind, denn pro nihilo habent esse, quod non in deo est, nec se ipsos quidquam esse, vivere et operari, quod non in deo et secundum deum sunt, vivunt et operantur. (Théry l. c. III, 372, 12.)

Und hier zeigt sich auch der Zusammenhang der Lehre vom „höheren Sein" mit der Auffassung Gottes als des Denkens, und des Seelenfunkens oder der „Vernunft" als der Stätte, wo der Sohn geboren wird. „Sumus" enim ab esse descendit ... sensus est quod „facta", id est creata — aeterna enim facta non sunt — „facta" vero, creata sc., „per ipsum", deum scilicet, „sunt", id est habent esse formale extra, in rerum natura, sub formis propriis, quibus sunt; sed in ipso nondum sunt, ut sunt, puta: leo, homo, sol et huiusmodi. Sunt autem in ipso, non sub ratione esse talium rerum, sed sub ratione vivere et intelligere ... Vita enim hominis, ut homo, est intelligere et intellectus. (Théry l. c. III, 351, 13; 352, 5.) Deshalb ist auch „fornuftikeit der tempil Godis", in dem das „funkelin" seinen Sitz hat, und Vernunft ist „edilir dan wille". (Parad animae 75)[2]. Das Sein als Leben ist bei Eckhart also Denken; und in dieser Sphäre spielt sich auch die Geburt Gottes und die Erlösung des Menschen ab. Man muß die Tiefe des Eckhartschen Seinsbegriffes empfinden, die etwa aus dem Satz hervorleuchtet, daß

---

2) Vgl. auch In Gen. I (n. 77) I 62, 15: Omnis creatura dupliciter habet esse: unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei, et hoc est firmum et stabile. Propter quod scientia corruptibilium est incorruptibilis, firma et stabilis; scitur enim res in suis causis. Aliud esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est formale, quod plerumque infirmum et variable. (Siehe ferner In Gen. I [n. 78] I 62, 31). — Hier unterscheidet also Eckhart ein doppeltes Sein, das formale Sein und das virtuale oder ideelle Sein, das letzten Endes im Logos oder Wort Gottes urständet. Von dem „Sosein" ist an dieser Stelle, wie häufig, nicht die Rede; es genügt Eckhart eben gerade, das formale Sein und das höhere Sein zu trennen.

Gottes Wort oder Sprechen „Sein" ist[3]). Es ist also keineswegs so, wie Herr Grundmann einigermaßen unbeschwert dekretiert, daß Eckhart in einer früheren Zeit seines Lebens Gott als Denken und später als Sein bezeichnet habe. Erstens dürfte sich dies Dekret kaum chronologisch reimen[4]). Zweitens aber greift die Anschauung von Gott als dem Denken immer wieder in die andere von Gott als dem Sein ein, und weist von hier auch auf die Zusammenhänge mit der Lehre vom Seelenfunken hin, der in dies Gewebe hineingehört. Dabei ist es charakteristisch und nachdenkenswert, daß die Bezeichnung Gottes als des Denkens außer in der Pariser Quaestion vor allem in den beiden Vorlesungen über die Genesis vorkommt.

Ich bin übrigens auch nicht der Meinung, daß Dempfs Formel für Eckhart, er sei „dialektischer" Denker, zutrifft und etwa hier zur Hilfe geholt werden müßte. Alle mittelalterlichen Denker sind — das bedingt die Form ihres Denkens — dialektische Denker; aber sie alle streben ja — und daraus wird ihr System — über die Dialektik der Gegensätze hinaus; mir scheint, daß auch Eckhart davon keine Ausnahme macht.

Vielleicht darf ich, trotz des Verbots des Herrn Grundmann, noch eine Anregung geben. Ich glaube, daß in die Lehre vom Sein auch die Reintegration des Seins hineinzubeziehen ist; dies also, daß das Sein, das von Gott, dem Einen über Einem, stammt, gerade durch die Gottesgeburt in der Seele wieder empor- oder zurückgeworfen wird in Gott selbst. Denn das ist ja die Aufgabe der Seele; sie ist es, die den „goldenen Eimern", die herabgekommen sind, wieder den Auftrieb nach oben gibt. Es bedeutet schon etwas, wenn Eckhart von der Seele, die wirklich liebt, nicht bloß Abgeschiedenheit und ein Leben im Stil der Lea und der Rahel fordert, sondern auch einen „klimmenden geist" (Pfeiffer 264).

Im Grunde sind es Selbstverständlichkeiten, die ich hier ausgeführt habe; ich habe es auch nur getan, um das Geschrei des Herrn Grundmann und sein Echo in Herrn Bornkamm abzudämpfen. Man kann es sich ja an der eigenen Seele abhorchen, daß Eckhart das Gottesleben im Stein von dem Gottesleben des Frommen unterscheidet. Was Eckhart will, läßt sich in einem Satz zusammenfassen: Gott ist, was ist; aber Gott ist „überwesentlich". Dieser Gedanke ist aber verwurzelt in der

---

3) Auch dieses Wort aus dem Kommentar zum Johannesevangelium (Joh. n. 226; siehe im Anhang) erinnert an Luthers Wort in der Genesisvorlesung: „Unser Herrgott hat einen großen Pflug, der heißt dixit"; und doch wie anders ist hier die Sache gesehen!

4) Die schwierige Frage, ob wir eine Entwicklung Eckharts beobachten können, hat auf meine Anregung E. Reffke in Berlin an Hand der Handschriften behandelt. Die Arbeit wird demnächst im Druck erscheinen.

Anschauung von Gott als dem Denken, in der Idee vom Seelengrund, in dem „der Sohn" geboren wird, und in der Vorstellung von der Reintegration des Seins zu seinem Ursprung.

Gegenüber diesem Aufriß besteht allerdings eine letzte wirkliche Schwierigkeit, von der freilich die Kritiker nichts ahnen. Ich denke an die Gnadenlehre Eckharts. Im Grunde entscheidet sich hier die Frage nach seinem Katholizismus. Man hat mir vorgeworfen, ich wüßte nicht, daß Eckhart nicht bloß die gratia creata sondern auch die gratia increata kennt. Dieser Vorwurf ist wieder blanker Unsinn. Ich habe auf den Satz des Meisters in seiner Verteidigungsschrift (bei Daniels S. 26) aufmerksam gemacht, und ich glaube schon damit bewiesen zu haben, daß mir das, was Eckhart über die Gnade sagt, durchaus bekannt ist[5]). Man könnte aber denken, daß Eckharts Seinslehre zu folgender Konsequenz führt: Was lebt, lebt durch Gott; was nicht durch Gott lebt, also was sündigt, lebt nicht und ist nichts. Ob Stein oder Mensch, ist gleichgültig. Aber gerade weil Eckhart die gratia gratis data wie die gratia gratum faciens kennt[6]), ist dieser Schluß unmöglich. Denn der Stein kennt keine Gnade. Indessen, gerade hier setzt die Schwierigkeit ein; denn der Meister kennt als höchsten Zustand den, in dem die Gnade dem Menschen „entgleitet", und in dem die höchste Wirklichkeit, Gott zu Gott, in der Seele des Menschen bleibt. „Also wirdit di sele foreinit mit Gode und beslozin, und da intglidit ir di gnade, daz si mit der gnade nicht me inwirkit sunder in Got gotliche. Da wirdit di sele wondirliche bezobirit und cumit fon ir selber, alse der einen trophin wazzeris guze in eine budin vol winis, daz si fon ur selber nicht inweiz und wenit daz si Got si." (Parad. animae 110[7]).) Die Seele wird über sich selbst gehoben durch die Mannigfaltigkeit der Lust, die sie in Gott findet, und durch die Lauterkeit, die ihr Gott schenkt; ferner auch „durch die samintheit, di si in Gode vindit, wan da inist kein underscheit. Wisheit und gude ist ein in Gode ... Der unmezliche Got, der in der sele ist, der begrifit den Got der unmezlich

---

5) Qui ex simplicitate crederet ... aliquid increatum in anima ut partem animae, non esset haereticus ... Et addit, quod magister sententiarum sic mortuus est, quod credidit ... non esse in anima habitum aliquem creatum caritatis, sed ipsam moveri a solo spiritu sancto increato. (Daniels 26.)

6) Théry l. c. IV, 359, 362.

7) Vgl. ibid. 111. — S. Bernhard will, „daz ez file grozir si daz Got in uns si, dan daz wir in Gode sin, daz Got sin wesin in uns sezze und sich in uns bewege und lebe, daz ist also vil alse daz di sele ir lebin setze noch Gode ... und lebe alse Got in ur uzmissit und uzgibit. Aber ich lege den dritten sin dazu, daz Got alle der sele wesin und lebin alzumale si, und ur alzumale nicht insmecke dan Got alleine an alle urin bewegungen und werkin." (Par. an. 112, 16 ff.; vgl. 125, 32; 114, 10; 82, 35.)

ist, da begrifit Got Got, da wirkit sich Got selber in der sele und bildet sie noch ume"; schließlich kommt noch die „unmezlichkeit" Gottes in Betracht, da alles in Gott ist, „sunder nu und zit" (Parad. an. 123). Man könnte denken, daß diese Lehre von der Gotteswirklichkeit in der Seele, die — ganz unkatholisch — schon hier jenseits der Gnade steht, die Lehre vom höheren oder überwesentlichen Sein Gottes beiseite schiebt oder unmöglich macht. Hier sieht es so aus, als genüge die zweistufige Seinslehre Eckharts, um ihn ganz zu verstehen, als schließe sich so der Ring. Dann wäre der Meister ganz unkatholisch; denn das „höhere Sein" hängt ja nicht bloß mit dem Neuplatonismus zusammen, sondern auch mit der Gnadenlehre, wenn man den ganzen Eckhart ins Auge faßt. Meine Kritiker jedenfalls schlagen mit ihrer Position ihre eigene Absicht, die gewiß nicht auf diesen — sozusagen — nackten Eckhart hinzielt, der allein von der Scheidung des formalen Seins und Soseins vom ideellen und göttlichen Sein leben würde. Aber es geht eben auch an sich nicht, den Meister so einheitlich zu deuten; denn, wie gesagt, er kennt sehr wohl die Gnade; aber er kennt auch den Zustand der Seligkeit in diesem Leben, in dem die Seele, von Gott ergriffen, selbst Gott zu sein glaubt. Und all die Betrachtungen über Gott als Denken, über den intellectus und den Seelenfunken bezeugen Tendenzen in Eckharts Denken und Religion, die über die Ontologie hinaus wollen, und die einer anderen Motivenreihe bei ihm entspringen. Ein Zeuge dieser andersgearteten Tendenzen bei Eckhart ist auch die Lehre vom „höheren Sein". Wieder möchte man fragen, ob nicht die Eigenart des Meisters, nicht durch die Dialektik, wohl aber durch die Verschiedenartigkeit der geistigen Motive bei ihm charakterisiert wird, deren letzte Einheitlichkeit wir heute vielleicht zu ahnen, aber noch nicht sicher zu durchschauen vermögen.

Ich will als Anhang zu diesen Bemerkungen noch einige andere Stellen zur Frage des „Seins" bei Eckhart zu Nutz und Frommen künftiger Kritiker oder Literaturberichterstatter anfügen, die ich der Stellensammlung aus den lateinischen Schriften der Deutschen Eckhartkommission entnehme. Ich nehme mir dabei die Freiheit, nach der von J. Koch geschaffenen Paragrapheneinteilung unserer Ausgabe zu zitieren; wer nachprüfen will, muß sich also, soweit die einzelnen Stücke noch nicht erschienen sind, vorläufig an die Handschriften selbst begeben. Die Stellen sind nicht vollständig und sind nur den lateinischen Schriften Eckharts entnommen; aber auch so mahnen sie die Kritiker, sich nicht von persönlichen Sympathien und Antipathien oder von dogmatischen und politischen Vorurteilen leiten zu lassen, sondern erst in Eckhart zu arbeiten und dann besser zu wissen oder sogar besser zu machen. Die angeführten Stellen sind auch geeignet, die im Text aufgestellten Behauptungen teils zu stützen, teils in die Fülle der Probleme einzuführen, die hier vorliegen. Ich verzichte auch hier aus den oben

angegebenen Gründen auf eine umfassende Darstellung und Analyse, hoffe aber doch, daß auch die Dilettanten oder Böswilligen aus diesem Material ersehen, daß das, was ich über Eckhart sage, auf einiger Vertrautheit mit dem Material beruht.

Sicut creatura habet esse suum, et suum esse sive sibi esse est accipere esse, sic deo esse est dare esse, quia universaliter ipsi agere sive operari est esse (Gen. I, § 146).

Igitur ipse est (sc. deus) necesse esse (Ex. § 21, cf. § 22).

Accipiatur verbum Avicennae VIII Metaphysicae capitulo ultimo, ubi dicit, quod prima proprietas de deo est, quia est, id est esse (Ex. § 36).

Per ipsum nomen „saday" signatur, quod deus est ipsum esse et essentia ipsius est ipsum esse (Ex. § 158).

Sic sequitur conclusio, sc. quod esse est primum et proprium nomen dei inter omnia. Propter quod Avicenna frequenter valde specialiter in Metaphysica sua vocat et nominat deum „necesse esse" (Ex. § 164).

Dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit: „ego sum, qui sum". Non dixit simpliciter „ego sum", sed addidit: „qui sum". Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse (Q 1, § 9).

Cum deus sit principium vel scilicet ipsius esse vel entis, deus non est ens vel esse creaturae; nihil quod est in creatura, est in deo nisi sicut in causa, et non est ibi formaliter. Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi. (Q 1, § 9.)

Deus autem se toto est esse et operatur in creaturis per ipum esse et sub ratione esse. (Sap. § 23.)

Omne autem ens divisum a deo dividitur et distinguitur ab esse, quia deus est ipsum esse. (Sap. § 91.)

In deo non cadit numerus nec multitudo nec negatio, sed mera affirmatio et plenitudo esse (Sap. § 112.)

Deus est esse. (Sap. § 134, § 145, § 162, § 164, § 220, § 256.)

Casus deo non competit, cum sit primus, et iterum cum ipse sit esse ... nec casus in ipso est, quia ipse primus est et esse. (Sap. § 152.)

Deus, utpote primum in entibus et causa prima omnium, est esse purum, et propter hoc amat omne, quod est et quod esse habet. (Sap. § 255.)

Deus ipse est esse ipsum. (Sap. § 284.)

Nota, quod dei et divinorum omnium, in quantum divina sunt, est inesse et intimum esse. (Joh. § 34.)

Omne citra deum est ens hoc aut hoc, non autem ens aut esse absolute, sed hoc est solius primae causae, quae deus est. (Joh. § 52.)

Deus est esse plenum, de cuius plenitudine accipiunt, mutuant, participant ... universa. (Joh. § 207.)

Deus esse est et ab ipso immediate omne esse. (Joh. § 238.)

Deus est simplex et merum esse. (Joh. § 242.)

Deus secundum id, quod est, est esse. (Joh. § 463.)

Deus ... est ipsum esse, praehabens omne esse, verum et bonum. (Joh. § 613.)

Dicamus resumendo quod principium huius capituli docet generalia totius entis, tam increati quam creati. Quantum enim ad ens increatum

docet primo in divinis esse emanationem personarum, et quod tres sunt personae, et ipsarum ordinem originis ad invicem . . .

secundo docet personarum procedentium, specialiter filii, de cuius incarnatione hic intendit, proprietates, in quantum deus ...

tertio docet totius trinitatis generalem causalitatem . . . Quantum ad ens creatum distinguit quattuor gradus entium in universo. (Joh. § 82 f.)

. . . eo quod esse, lux, est prior et communis et omnibus distinctis, indistincta in se . . . lux enim, quae est esse, adest omnibus immediate, antequam distinguantur. (Joh. § 151.)

Ratio omnis dulcoris est esse, ratio omnis miseriae est privatio sive carentia esse alicuius; fieri ergo, prout opponitur ipsi esse, amarum est. (Joh. § 324.)

Esse enim generaliter omnes volunt, omnes appetunt (Joh. § 409; vgl. Ex. § 158).

Constat..., quod esse necessario est in omnibus et ubique; ubi enim et in quo non est esse, nihil est nec locus est. (Sap. § 142.)

Esse non novit praeteritum nec futurum, sed tantum praesens, praesto et actu ens. Non ergo in tempore sed extra tempus est. (Sap. § 162.)

Quo res est, sive esse rei ..., quod res est, sive essentia et quidditas. Haec enim duo differunt in omni creato et sunt rerum creatarum omnium principia et proprietates. In solo autem increato id ipsum est, quo est, et quod est, hoc ipso quod increatum est. Hoc est ergo quod hic dicitur: In principio creavit deus caelum et terram, id est creavit duo principia: 'quo est' scilicet et 'quod est' omnium entium, quae creata sunt, hoc ipso, quod creata sunt. Sunt enim haec duo, non unum in omni creato et in solo creato. (Gen. II, § 34.)

Est enim, quod ordinem retinet servatque naturam; quod vero ab hac deficit, esse, quod in sua natura situm est, derelinquit, ut ait Boethius. (Gen. I, § 121.)

Patet igitur, quod esse ipsum quietum est et quiescit in se ipso, non autem in altero, tum quia in ipso sunt omnia, tum quia extra ipsum esse utique nihil est. Igitur ipsum esse quiescit in se ipso solo. (Gen. I, § 143.)

Tantum bonum est esse, quod tam beati quam miseri volunt esse, ut ait Augustinus. (Gen. I, § 244.)

„Erat" est verbum substantivum praeteriti imperfecti. (Joh. § 33, vgl. 317.)

„Sum"... deo proprium est. (Joh. § 502.)

„In propria venit." ... Propria ista, in quae deus venit, sunt esse sive ens, unum, verum, bonum. Haec enim quattuor deus habet propria, utpote primum, quod est dives per se. Habet ista, quia dives; habet propria, quia per se. Praedicta enim quattuor omnibus citra primum hospites sunt et advenae, domestica deo. (Joh. § 97.)

Haec quattuor: esse, unum, verum, bonum proprie deo conveniunt; convertuntur et sunt communia participata ab omnibus. (Joh. § 512; vgl. § 360.)

Objectum intellectus proprie est ens nudum simpliciter et absolute, prius, simplicius et praestantius non solum bono sed et vero et uno. Verum enim non est objectum intellectus, sed potius consequens intellectum, cum sit adaequatio rei et intellectus. (Joh. § 677.)

Praeterea ens, unum, verum, bonum sunt prima in rebus et omnibus communia, propter quod assunt et insunt omnibus ante adventum cuiuslibet causae non primae et universalis omnium; et rursus insunt a sola causa prima et universali omnium. (Prol. in op. trip. § 11.)

Esse omne a deo est et in deo est, in quantum esse est. (Sap. § 190.)

Esse autem omnium et omne esse artis et naturae, inquantum esse, id est in ratione esse, a deo et a solo deo est. (Gen. I, § 143.)

Deus est principium omnis formalis perfectionis, utpote primus actus formalis, qui est esse. (Sap. § 80.)

Non negat rerum alias causas esse, sed hoc vult dicere, quod a nulla aliarum causarum effectus habet esse, nisi a solo deo. (Joh. § 52.)

Esse omne et omnium ab ipso solo deo est, et immediate. (Sap. § 268.)

Esse verbum est, quo deus dicit et alloquitur omnia. (Joh. § 226.)

Sic perfecte diligis omnia, quae sunt, ipsa et ipsorum esse, ut etiam oderis ipsorum nihil, id est ipsa non esse et ipsorum non esse. (Sap. § 221.)

Ens tenet infimum gradum in creaturis. (Joh. § 63.)

Cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa. (Q 1, § 9.)

Esse ergo habet primo rationem creabilis. (Q 1, § 4.)

Esse ... est formae sive forma ipsa, non autem materia. (Gen. I, § 55.)

Esse per formam substantialem est et generationem. (Sap. § 29.)

Omne ens formale extra in rebus est ab ipso esse dei, per ipsum et in ipso. (Sap. § 242.)

Esse est finitum, determinatum ad genus et speciem. (Q 2, § 1.)

Habes ordinem processus sive originis a patre procedentium tam in increatis ... quam in creatis, ubi primo procedit ens cognitivum et ab ipso descendit extra in rebus naturalibus, utpote sub illo et posterius illo. Sic enim, ut dictum est, verum descendit immediate ab uno, bonum autem ab uno mediante vero. (Joh. § 518.)

Veritas enim in solo intellectu est, non extra. Igitur perfectiones in rebus extra non verae perfectiones sunt. (Ex. § 177.)

Adhuc autem primum, quod cadit in intellectu, secundum Avicennam et universaliter in apprehensione est ens. (Ex. § 169.)

Quae ergo ad intellectum pertinent, in quantum huiusmodi, sunt non entia. (Q 1, § 7.)

Ens ergo in anima, ut in anima, non habet rationem entis et ut sic vadit ad oppositum ipsius esse. (Q 1, § 7.)

Ens in anima condividitur contra ens, quod dividitur in decem praedicamenta et contra substantiam et accidens, ut patet VI Metaphysicae. Sed condivisum contra substantiam et accidens non est ens; ergo ens in anima non est ens. (Q 2, § 4.)

Ipsum autem esse nullo indiget, quia nullo eget. Sed ipso indigent omnia, quia extra ipsum nihil. (Ex. § 21.)

Rerum creatarum ipsum esse est prima causa earum, id est finis. (Sap. § 26; vgl. § 31.)

Esse est, extra quod inquieta sunt omnia et ipsum appetunt omnia et quae non sunt, ut sint. Iterum . . . in ipso quiescunt singula. (Joh. § 205.)

Esse cum ente non ponit in numerum, nec universaliter forma cum formato. (Ex. § 60.)

Entia solum analogice ad unum ens absolute, quod est substantia. (Ex. § 54.)

Ens in sua causa non est ens. (Q 1, § 10.)

Omne ens divisum a deo dividitur et distinguitur ab esse, quia deus est ipsum esse. (Sap. § 91.)

Quantum vero ad ens creatum distinguit quattuor gradus entium in universo. Sunt enim in entibus primo gradu, quae sunt tantum entia. Secundo gradu sunt viventia. Tertio gradu est intellectus humanus. Quarto gradu est intellectus angelicus, et si quis sit alius a materia et phantasmate liber, separatus. (Joh. § 83.)

Bonum hoc aut illud et ens hoc et illud totum suum esse habet ab esse et per esse et in esse. Igitur hoc aut illud circulariter non refundit aliquod esse ipsi esse, a quo causaliter recipit esse, sicut est videre exemplariter in omnibus. (Prol. in op. trip. § 23.)

Nihil tam prope enti, nihil tam intimum quam esse ... omne quod non est ipsum esse, foris stat ... Adhuc autem esse intimius est unicuique etiam quam ipsa essentia illius. (Joh. § 238.)

Quod in patre est, pater est, et in filio est, filius est. Omne enim quod est in aliquo, maxime in simplicibus, ipsum est, in quo est. (Joh. § 446.)

Notandum ergo, quod ... tota plenitudo entis dividitur in ens reale extra animam, quod pertinet ad factionem et creationem, item in ens in anima sive ab anima, quod pertinet ad doctrinam et cognitionem. (Joh. § 540.)

Ens omne natura unum est. (Sap. § 186.)

Minor autem, scilicet quod esse sit principium omnis actionis divinae, scilicet principium formale, patet, tum quia ipse se toto est esse, tum quia in ipso nihil est aliud quam esse aut praeter esse. Concluditur igitur quod volumus, scilicet quod deus potest omnia, quae sunt et quae esse possunt, simpliciter et absolute omnia. (Ex. § 28—29.)

Esse non est actio transiens, quia talis actio est ad extra et esse est ad intra. Esse etiam non est actio manens, cuiusmodi est intelligere aut sentire, quia talis actio est infinita ... sicut intelligere, vel secundum quid, ut sentire. Esse autem est finitum. (Q 2, § 1.)

Ipsum enim esse non accipit quod sit in aliquo, nec ab aliquo, nec per aliquid, nec advenit nec supervenit alicui, sed praevenit et prius est omnium. Propter quod esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium. Ab ipso igitur esse et per ipsum et in ipso sunt omnia, ipsum non ab aliquo[8]). Quod enim aliud est ab esse, non est aut nihil est. Ipsum enim esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et est ipsa actualitas omnium etiam formarum. (Prol. in op. trip. § 8.)

Hierzu treten noch einige andere Stellen, in denen das intelligere oder cognoscere im Zusammenhang des Problems, das uns hier beschäftigt, betont ist.

Esse et intelligere in deo sunt idem re et forsan re et ratione. (Q 1, § 1.)

Dico nihilominus, quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere. (Q 1, § 8.)

Quidquid est in deo, est super ipsum esse et est totum intelligere. (Q 1, § 8.)

Natura dei est intellectus et sibi esse est intelligere; igitur producit res in esse per intellectum. (Gen. I, § 11.)

Deus enim aeternus, spiritus proprie; regnum eius non corporale, temporale aut huiusmodi est, sed sublimius. (P. N. § 6.)

---

8) Text nach CT; E liest: ipsum non in aliquo nec ab aliquo.

Principium omnium productorum naturalium est intellectus altior natura et omni creato. Et hic est deus, de quo proprie loquitur Anaxagoras ad litteram, quod est separatus, immixtus, nulli nihil habens commune, ut discernat omnia. ... deus sit intellectus purus, cuius esse totale est ipsum intelligere. (G I, § 168.)

In deo, principio omnium, est considerare duo, ut sic dicamus, puta quod ipse est esse verum, reale, primordiale. Adhuc autem est ipsum considerare sub ratione, qua intellectus est. Et huius rationis proprietas altior apparet ex hoc, quod omne ens reale in natura procedit ad certos fines et per media determinata tamquam rememoratum per causam altiorem, ut ait Themistius. Propter quod etiam opus naturae dicitur et est opus intelligentiae. (Gen. II, § 214.)

In deo, utpote primo, uno et simplicissimo, necessario ipse intellectus est ipsum esse sive ens reale et realiter. Ex quo patet, quod operationes intellectus sive intellectuales in deo sunt reales processus sive productiones et emanationes et producta sunt quid reale, puta filius et spiritus sanctus. Ipse enim intellectus in deo res est. (Gen. II, § 215.)

Intellectus, quanto est nobilior, tanto intellectum et intellectus magis sunt unum. Propter quod in primo intellectu, qui se toto intellectus est, non habens esse praeter intelligere, non solum verbum a patre exiens est in patre ... sed est unum cum patre. (Joh. § 669.)

Postremo ad evidentiam verborum praemissorum dicamus sic aliter quod potentia, secundum id quod potentia, totum suum esse et se toto accipit ab obiecto formali, ut saepe dictum est. Unde si cognitum est vita, cognoscere est vita; si aeternum est cognitum, cognoscere est aeternum. Cum ergo deus sit vita ... et aeternus, ipsum solum cognoscere erit vita aeterna, sicut hic dicitur; cognitum enim generaliter pater est, cognitio vero proles est sive filius. Qualis autem est pater, talis est filius ... (Joh. § 681.)

Quia ... potentia cognoscens accipit esse a cognito et ipsum esse cogniti, propter hoc veritas prohibet et consulit, nos non habere nec scire patrem nisi deum. (Joh. § 109); vgl. Gen. II, § 138.

Intellectus de sui ratione et proprietate accipit iuxta nomen intellectus rem in suis principiis ... nec aliter intellectui sufficit, quousque cognoscat rem in suis principiis. (Joh. § 568.)

Intellectu⟨s⟩ nihil est eorum, quae intelligit, sed tabula nuda. (Joh. § 396.)

Homo ab intellectu et ratione homo est. Intellectus autem abstrahit ab hic et nunc, et secundum genus suum nulli nihil habet commune; impermixtus est, separatus est. (Joh. § 318.)

Est quidem intellectus hominum lux, non tamen lux vera, sed illam participans, remanens et stans post, sicut in „de causis" dicitur de intelligentia respectu dei. (Joh. § 141.)

Signanter notandum est, quod intellectus in deo maxime et fortassis in ipso solo, utpote primo omnium principio, se toto intellectus est per essentiam, se toto purum intelligere. (Joh. § 34.)

In intellectu non solum effectus suus in ipso est verbum, sed est verbum et ratio, quod utrumque significat logos. (Joh. § 31.)

„In" ipso intellectu primo utique est ratio proprie, et est „apud deum"; in omni scilicet intellectivo proximo sibi, quod est imago sive ad imaginem suam, „genus dei" est, Act. 17. Vel „apud" ipsum, quia semper actu intelligit et intelligendo gignit rationem; et ipsa ratio, quam gignit ipsum intelligere suum, est ipse deus. „Deus erat verbum" et „hoc erat in principio apud deum", quia semper intellexit, semper filium genuit. (Joh. § 31.)

Sic ergo creavit caelum et terram in principio, id est in intellectu. Et hoc est contra eos, qui dicunt creare deum et producere res ex necessitate naturae. (Gen. I, § 6.)

(Rabbi Moyses dicit, quod) intellectus, qui effusus est super nos ... ipse, inquam, intellectus est, qui nos coniungit cum creatore. (Gen. II, § 139.)

Rursus autem sicut in corporalibus in generatione sub eadem specie est invenire duo, sc. formam et materiam, activum et passivum, sic intellectuale in nobis distinguitur in superius et inferius, quae Avicenna vocat duas facies animae. (Gen. II, § 138.)

Objectum intellectus, et quod primo omnium cadit in intellectu, est ens. (Gen. II, § 60.)

Graecus vocat hominem microcosmum, id est minorem mundum. Intellectus enim, in quantum intellectus, est similitudo totius entis, in se continens universitatem entium, non hoc aut illud cum praecisione. Unde et eius objectum est ens absolute, non hoc aut illud tantum. (Gen. I, § 115.)

Sic ergo, quia intellectus, quem deus inspirat, est quo deum videmus et quo deus nos videt, apte dicitur deus ipsum inspirasse in faciem hominis. (Gen. I, § 185.)

Ratio est: intellectus enim, per quem homo est homo, abstrahit ab hic et ubi, a nunc et a tempore. (Gen. I, § 211.)

Et hoc contra opinionem Avicennae et aliorum dicentium, quod deus creavit in principio intelligentiam et illa mediante creavit alia. Omnia enim habent esse immediate a solo deo, et ex aequo. (Gen. I, § 21.)

Si igitur intellectus, in quantum intellectus, nihil est, et per consequens nec intelligere est aliquod esse. (Q 2, § 2.)

Sicut ens in vita vita est, sic in intellectu lux et intelligere est. (Joh. § 139.)

Intellectivum enim abundantius est quam vivum, sicut vivum abundantius est quam ens. (Joh. § 500.)

Intelligere intellectui ut sic est vivere. (Joh. § 679.)

In naturalibus quanto est aliquid magis suum proprium alicui, tanto minus est suum et minus sibi propinquum, et e converso. Verbi gratia: Vivere proprium est et suum viventium et intelligere intelligentium; esse autem communius est quam vivere et intelligere, et quo minus proprium, magis intimum, proximum et suum viventium et intelligentium. (Joh. § 426.)

Homo habet ab anima vivere, a deo vero habet esse. Esse autem dulcius et delectabilius est quam vivere, quin immo hoc solo amatur vivere a viventibus, quia vivere viventibus est esse. (Joh. § 291); vgl. Joh. § 63.

Et si plenum esse est, igitur et vivere est et sapere est, et sic de omni alia perfectione. Sicut enim ipse sibi et omnibus est, sic et ipse sibi et omnibus sufficit, ipse sua et omnium sufficientia est. (Ex. § 21.)

Esse enim singulorum est a deo et ab ipso solo. ... Esse autem et hoc solum perfectio est omnium. ... Praeterea esse a deo est, esse autem totius est, non partis. (Serm. § 279.)

Hoc enim et hoc proprium est, creatura est. (Serm. § 266.)

Sic omnis creatura immediate se habet ad deum quantum ad esse, quantum ad gratiam et quantum ad omnes perfectiones, maxime communes indeterminatas ad hoc et hoc. Hoc enim et hoc creatura est. (Serm. § 264.)

Gratia est ebullitio quaedam parturitionis filii, radicem habens in ipso patris pectore intimo, vita est, non solum esse... (gratia) dat esse unum cum deo, quod est plus assimilatione. (Serm. § 263.)

Gratia est a solo deo pari ratione sicut et ipsum esse ... Hinc est quod dicitur gratia esse supernaturalis. (Serm. § 264.)

Ideo solus deus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere. Iterum etiam, quod nihil praeter ipsum potest esse purum intelligere, sed habent aliquod esse differens ab intelligere, nec aliter esset creatura, tum quia intelligere est increabile, tum quia prima rerum creatarum est esse. (Serm. § 301.)

In deo ipsum est esse quod intelligere solum. (Serm. § 303.)

Intellectus pascitur solo esse et sic deo proprie pascitur. (Serm. § 528.)

Omne esse praeter intellectum, extra intellectum creatura est, creabile est, aliud est a deo, deus non est. In deo enim non est aliud. (Serm. § 304.)

Nec quidquam creatum est purum et se toto intellectus. Iam enim non esset creabile. (Serm. § 301.)

Nam prout (deus) in nos descendit, obumbratur quasi in termino; perficitur autem, inquantum relinquendo quasi id quod est, ascendit in ipso esse clarificatus in originem omnis esse, ubi iam non est hoc clausum, scilicet natura, sed est esse purum et purgatum ab omni additamento. (Serm. § 482.)

Transcendere igitur oportet non solum imaginabilia, sed etiam intelligibilia. Item cum intellectus resolvat ad esse, oportet et hoc transire. Esse namque non est causa esse sicut nec ignis est causa ignis, sed aliquid longe altius, in quod oportet ascendere. (Serm. § 247.)

Tantum sit triplex genus esse. (Serm. § 12.)

Est enim triplex gradus productionis in esse. Primus de quo nunc dictum est, quo quid producit a se et de se ipso et in se ipso naturam nudam formaliter profundens voluntate non cooperante, sed potius concomitante, eo siquidem bonum, quo sui diffusivum, puta quomodo velle principiaret fine nondum cointellecto. Secundus gradus est quasi ebullitio sub ratione efficientis et in ordine finis, quomodo producit quid a se ipso, sed non de se ipso; aut ergo de alio quolibet — et dicatur factio — aut de nihilo et est tertius gradus productionis, qui dicitur creatio. Vide Augustinum De natura boni c. 25. 26. et Avicennam VIII Met. c. 6 circa principium. (Serm. § 511.)

Abgeschlossen am 31. XII. 1936.

Schlußbemerkung: Beim Lesen der Korrekturen dieses Aufsatzes kommt mir am 18. II. 1937 der Abzug eines in französischer Sprache geschriebenen anonymen Rundschreibens zu Gesicht, das mir nicht unmittelbar zugeschickt war, und das anscheinend einen Kreis der um Klibansky gescharten Eckhart-Editoren zum Verfasser hat. In diesem Schreiben wird den Herren Koch, Geyer und mir nichts weniger als Plagiat an den einzelnen Stücken der Klibanskyschen Ausgabe vorgeworfen. Da wir alle schließlich keine Idioten sind, so ist dieser Vorwurf eine tolle Unverschämtheit. Was mich angeht, so habe ich meine Ausgabe des Pater Noster im Frühjahr 1934 fertig gehabt, bevor die Klibanskysche Edition dieser Schrift erschienen war; meinen Vortrag im Juni 1934 hielt ich auf Grund dieser meiner eigenen Arbeiten. Dies kann ich erhärten. Damit ist diese Ausgeburt einer überhitzten Fantasie für mich erledigt.

Eine Verbrennung von Böhme-Schriften.

Aus dem Jahre 1865.

Von Ernst Benz,
Marburg (Lahn), Spiegelslustweg 20.

In der Handschrift B 17 b der Hauptbibliothek der *Franckeschen Stiftungen* in *Halle,* einem Sammelband, der auch außer der hier abgedruckten Schrift eine Reihe unbekannter Briefe und Berichte von *Böhme-* und *Weigel*schülern enthält, ist folgender Bericht über eine Verbrennung von Jacob Böhmes Schriften aus dem Jahr 1685 eingeheftet:

Das Liecht der erkentnis in dem aufgedeckten Angesichte Jesu Christi unsers Herrn erleuchte den geist aller derer, welche die warheit in der liebe suchen, und die erscheinung der Herrligkeit Gottes von hertzen lieb haben. Amen.

Dieweil sehr ungleich geredet wird von allhier geschehener *verbrennung* der *Schrifften Jacob Böhmens,* so habe ich mich geneigt gefunden, (: weil es mich sonderlich betrifft und einige Seelen an meinem verfahren oder auch an dieser gemeine gottes sich möchten gestoßen haben :) kürtzlich und als vor dem angesicht Gottes zu berichten, was zu diesem gerüchte mag anlaß gegeben haben.

Ich hatte vor etwa 3 Jahren auß *Jacob Böhmen* büchern, vnd sonderlich auß den Extracten *Abrahams von Franckenberg,* so meines gedenken in 8 theilen außgangen, angehabt ein Systema zusamen zu schreiben, darin einige von *Behmen fürnehmsten lehrsätzen,* sondern über unterscheidliche heutzutage streitige Religions-puncten begriffen waren (unter diesen titel: *Die holdselig stimm der warheit entgegen gesatzt dem unangenehmen vnd verfürischen quaxen der 3 frösche aus der offenbarung,* oder von Gottgelerneten Beurtheilung der unter den 3 Haupttheilen der heutigen *Babylonischen Christenheit* geführten streitigkeiten meistentheils *auß den Wunderschrifften deß hocherleuchten Jacob Böhmen gezogen).*

Als ich nun durch die gnädige leitung Gottes vor 2 Jahr zu dieser Gemeine Jesu Christi kommen, hab ich solches Manuscriptum einem getreuen diener gottes übergeben, nach welches seligem Tod ich es wiederum in händen bekommen und unter andern noch folgende lehren oder expressionen so viel ich mich treulich der Worte erinnere, darin gefunden.

1. „Daß erste Principium," sagt *Frankenberg* aus J. B., „ist geitz, zorn. Es wird genennt daß höllisch fundament, item der Vatter." Darüber gedacht ist, soll man dießes sagen von dem Gott, der die Heiligkeit und Liebe ist? Von dem Gott Vatter, der also die Welt geliebet, daß Er seinen einigen Sohn für sie dahin gegeben hat?

2. „Wann die 7 Geister Gottes, als herb, saur, bitter, hitz, süße, mercurius oder schall und corpus nicht weren, so were kein Gottheit." Sind dan dieses, gedacht ich, die 7 geister die vor dem Thron Gottes stehn, von welchem Johannes den Gemeinen Gnad vnd Friede wünschet? Ist dieses mit wahrheit und ehrerbietigkeit geredt von dem lebendigen Gott, dem JEHOVAH der da ist und der da war, und der da komt, über alles gebenedeyet von ewigkeit zu ewigkeit?

3. Leugnet *J. B.*, daß Gott den fall Adams zuvor gewust habe, und ich hatte beygefügt einige gedanken, daß Gott die zufällige künfftige Dingen, die durch der menschen freyen willen geschehen, (: futura contingentia :) nicht vorher wißen könne. Durch welche gedancken gewißlich der gott, dem alle seine werke und die wegen seiner geschöpfe von ewigkeit bekant sindt, der deß Juda verrätherey und der Juden handlungen so viel 100 Jahr vorher sagen laßen, gleichsam an seiner kron angetastet wirt, dern Er sich selbst rühmet, daß Er zukünfftige Dinge vorsage, ehe sie von dem menschen geschehen vnd sie auf eine wunderbare und Ihm geziemende weiß leite zur herrlichkeit seines großen Namens.

(: Um nun nichts zu sagen, daß *J. B.* schreibt, der *Teuffel* seye ein großer Theil der Gottheit gewesen, vnd Gott habe zu desselben Englischen leib viel schwefel genommen, darum es so leicht und ohne möglichkeit der wiedergenesung entzündet worden; deßwegen Gott, auff daß solches nicht etwa an dem menschen geschehen möchte, ihm einen leib geschaffen, vnd viel andere dergleichen Dingen, die in sein Schrifften gefunden werden.)

Diese Lehren, welche mir bald anfangs in die augen gekommen, verursachten, daß ich nicht weiter wolte leßen, vnd gedachte mit schreken, daß ich vor weniger Zeit so eingenommen ware von der *unfehlbarkeit der Schrifften Jacob Böhmens, daß ich geneigt ware gewest für dieselbigen auch mein leben aufzusetzen* und also dieße fremde und gefährliche expressionen als *theure göttliche warheiten* jederman so viel mir möglich solte fürgetragen habe. Ich war denselbigen Tag und die darauf folgende Nacht sehr geängst, und vor dem Angesicht Gottes beschähmt, und fand keine ruhe, biß ich mich resolvirt *dieß von meiner Hand geschriebene compendium zu verbrennen,* welches ich deß folgenden morgens in der gegenwart gottes gethan, mit beklagung meiner vermeßenheit, dadurch ich den respect, welchen ein geschöpf beobachten solte, wann es von seinem ewigen gesegneten Schöpfer redet oder schreibet, schwärlich, ob wol zum theil unwissend und auß blindem eyfer verletzet hatte.

Ich hab aber dieße schrifft verbrandt, ohne daß ich jemanden von den vorstehern oder glieder dieser Gemeinde etwaß davon gesagt oder sie darum befraget hatte, also daß ehe und bevor es geschehen, sie im geringsten nicht davon gewist, bis ich es etlichen nachdem es geschehen, entdecket, und einige Zeit hernach Herrn *Andreae Pfaff von Nürnberg* erzehlete. *Und ist sonst von Jacob Böhmen Büchern allhier niemahl nichts,* wie ich mich deßen informirt habe, *verbrenet worden.*

Nach dem ich solches verrichtet, habe ich ruhe gefunden, und Gott hertzlich gedancket, daß Er nicht zu gelaßen, daß ich diese meine schrifften *durch den Truck* gemein gemachet habe, wie ich meines theils dazu geneigt gewest bin, da ich doch damals selbst noch überzeuget war, daß ich mich noch nicht von hertzen Gott übergeben, oder von Ihm belehrt worden; also daß ich ein lehrer seyn wolte, ehe ich ein rechter discipel gewest, und solche gefährliche sachen mit großer Confidentz und frechheit vertheidigte, welche ich ohne Göttliches veränderndes und kräfftiglich in meiner Seelen herrschendes liecht in meinem Verstand meistens durch *leßen* aufgesamlet hatte, und in dem grund durch meinen natürlichen verstand berurtheilete, ob wollen ich unter Weilen gern mich selbsten deß gegentheils hatte bereden wollen.

Sonst bekenne ich zu ehren deßen, welcher die Warheit vnd der Urheber aller warheiten ist (: waß vermischung der menschen von ihren eignen finsternißen durch *Speculation hoher und wunderlicher dingen,* die Ihnen zu hoch sind immer beyfügen :), *daß ich vil gute und nicht gemeine warheiten in J. B. Schrifften ehemals geleßen habe* und so viel ich derer dißmal eingedenk bin, solche um anderer in seinen Büchern enthaltener Dinge mit welchen ich keine Vereinigung habe, *nicht suche zu schwächen, weniger zu urtheilen oder zu verwerffen.* „Gesegnet seye der Gott der Warheit." Esdr. 40.

Ich dancke auch dem gnädigen Gott, der denen, welchen Er ein Hertz gibt, Ihn aufrichtig zu suchen, alles zum guten mit wircken machet, daß ich auß lesung der Schrifften *Jacob Böhmen* dießen *zweyfachen nutzen,* durch göttliche güte gezogen habe.

1. *daß ich bin praeservirt worden von den Socinianischen lästerungen gegen die gottliche drey-Einigkeit,* und die menschwerdung deß Ewigen Worts, zu welchem sonst der menschliche suchende, aber vermeßene und enge Verstand sehr geneigt ist.

2. Giebt *J. B.* eine so große ideam und solche gedancken von dem *werck der Bekehrung und widergeburt eines menschen,* daß ich nicht tentirt wurde, zu glauben, daß solche große dinge weder in dem weßen noch in staffeln einiger Vollkommenheit in mir geschehen wären; da man sonst bey der buchstäbischen geist-und-krafftlosen weiße der Reformirten oder protestirenden leichtlich darin fallen und schwährlich davon aufstehen kan.

Dißmahlen aber suche ich durch Gottes gnade getreu zu seyn und in acht zu nehmen daßjenige, so mir Gott dißfalls zu verstehen gegeben. *Als ich Ihn einesmahles um liecht über die Schrifften J. B.* hertzlich anflehete, und darauff die Bibel aufschlug, fand ich den 119. Psalm, mit dem Gottlichen einspruch, *daß ich mich zu dem gesetze und den Zeugnißen halten solte, nach welchen und nicht nach menschlichen Schrifften ich werde geurtheilt werden.* Ein andermahl als ich etwaß von der Liebe Gottes gelesen hatte und darauf *J. B. Buch von den 40 Seelen fragen angefangen zu leßen,* dunkete mich sehr lebendig, daß ich auß dem Liecht gleichsam als *in ein Land der finsterniß hinkäme,* da ich nicht wüßte wo ich zu hauß wäre. Ich gedachte auch etwa bey mir selbst: wenn gleich *Jacob Böhmen* bücher durchauß gut weren, so konte es mir an meiner Seligkeit nichts schaden, *wenn ich sie nicht leß,* weil ich die Bibel und so viel andere gute bücher häte, neben lebendiger warheit in so vielen Exemplis der Diener und Kinder Gottes; auch ein jeder gläubiger beruffen ist selbst ein buch deß geistes Gottes zu seyn oder zu werden, wann aber diese schrifften mit sehr bößen lehren vermengt weren, *solte es seel-gefährlich seyn solche zu leßen und zu vertheidigen.* also daß ich daß sicherste zu erwehlen gedachte. Daß Christenthum bestehet nicht in vielem Wißen, sondern in viel zu glauben, viel zu lieben, viel zu thun und zu leiden, in allem Gott gelaßen zu seyn, und sich allein in seinem heil zu rühmen.

Diß ist die aufrichtige erzehlung deßen so hier paßirt, und ich Herrn *Pfaffen* vor ungefehr einem halben Jahr zum theil gesagt. Ich habe Ihm aber danebens bezeugt, daß ob ich gleich allhier 3 monat lang gegen die Lehr von der gottlichen *praedestination* sehr starck praeoccupirt ware und die Schrifften *J. B.* hochgehalten, ich doch von dieser gemeine Gottes in großer liebe gleich alß auf Ihren armen und in ihren eingeweiden zu den füßen des Herrn Jesu getragen worden um von Ihm an Hertz und geist geneßen zu werden. : ohne das mich jemand preßirt andern oder Ihren lehrern, beyzupflichten, alß nur so viel Gott selbst durch seinen Geist meiner Conscienz lebendig bezeugen würde. Ich sagte Ihm auch mit Warheit, daß ich resolvirt gewest, ob ich gleich mein Lebenlang keine Vereinigung in dießen stücken mit dieser gemeine hatte haben konnen, doch biß an mein letzten Athem unter Ihnen zu bleiben; als welches ich für eine der größten gnaden hielte, die ich von Gott in der Zeit erlangen könte; weil ich an einer seiten die gnädige und heilsame gegenwart Gottes in diesem seinem lebendigen Tempel, mehrmahlen gefühlet und die Krafft seines Geistes in ertödung deß alten menschen, auch verenderung und Erleuchtung der seelen, so wol an vielen andern gesehen und noch täglich sehe, als auch durch die unverdiente Erbarmung Gottes selbst theil daran bekommen, anderseits aber auß vorhergegangener trauriger erfahrung befunden, daß ich ohne extraordinar Gottliches Wunderwerck mitten unter so vielen anlaßen zu irren und zu sündigen und ohne geistliche

hülffe gewißlich zu grund gangen were, wenn ich allein oder bey meiner gewohnlichen geistlich-und-eußerlichen gesellschafft geblieben were.

Ich war auch sonderlich erbawet zu sehen, daß die vorsteher dieser Gemeine Jesu Christi, die überzeugung und unterweißung der seelen von Gott allein erwarteten und dieselbige vermahnten, zu diesem himmlischen und innerlichen Lehrers füßen zu sitzen und zu hören, was Er in und zu Ihnen durch sein wort der Krafft und durch seinen lebendig-machenden Geist spricht, nach den trostlichen privilegien des newen Bundes, und deß geistlichen dienstes, welchen Jesus in der gemeinde verordnet hat 2. Cor. 3, 6, Ephes. 4, 11, 12.

Gott wolle sich seines verwüsten Erbtheiles erbarmen und hören, daß winseln der kleinen, die um brot schreyen.

„Ach daß du den Himmel zerrißest und führest herab, daß die Berge für dir zerflößen. Da wird dan Kommen der Herr mein Gott und alle Heiligen mit dir. Zu der Zeit wird kein liecht seyn, sondern kälte und frost." „Und wird ein tag seyn, der dem Herren bekant ist, weder tag noch nacht, und um den abend wirds liecht seyn, zu der Zeit werden frische waßer aus Jerusalem fließen, die helffte gegen daß Meer gegen morgen, und die andere helffte gegen das hinter-meer, und wird währen beide deß sommers und winters, und der HERR wird König seyn über alle Lande. Zu der Zeit wird der HERR nur Einer seyn, und seyn Name nur Einer." Ach ja Amen. Und der Christ und die Braut sprechen komm, und wer es höret der spreche Komm. Ja Komm, Herr Jesu Amen! Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi seye mit uns allen, Amen.

Wiwert in frießland den 7ten Decembris 1685.

Johann Heinrich von Schönau.

Der hier veröffentlichte Bericht ist insofern aufschlußreich, als er zeigt, wie die Böhmesche Theologie auf einen frommen, gut orthodoxen Geistlichen wirkte. Eine Untersuchung dieser Einwirkung müßte letzthin dazu führen, die Frage: *Luther und Böhme* neu zu stellen. Die Art, wie *Heinrich Bornkamm* in seiner Schrift: Luther und Böhme, Bonn 1925 (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 2) diese Frage behandelt hat, ist rein abstrakt-dogmengeschichtlich orientiert und hat wesentliche geschichtliche Gesichtspunkte ganz übersehen. B. gibt wohl eine Reihe von Beziehungspunkten zwischen der lutherischen und böhmeschen Theologie und Frömmigkeit an, geht aber von einer konstruktiven Grundthese der Abhängigkeit Böhmes von Luther aus und übergeht dabei die außerordentlich heftigen geschichtlichen Gegensätze zwi-

schen der Böhmeschule und der Lutherschen Orthodoxie. An drei Punkten hätte hier eine Korrektur der Bornkammschen Arbeit einzusetzen.

1. müßte die umfangreiche Literatur der lutherischen Orthodoxie berücksichtigt werden, die Böhme mit Haut und Haaren als Ketzer ablehnte und seine antikirchliche und antilutherische Haltung Punkt für Punkt aufzudecken versuchte.

2. müßten die nicht minder scharfen und heftigen Angriffe der Böhmeschüler gegen die Lutherische Orthodoxie untersucht werden, die bis zu der These vom lutherischen Antichrist sich zugespitzt haben. Auch diese ablehnende Haltung der Böhmeschule selbst zeigt, daß sich die Frage Luther-Böhme nicht in Form einer abstrakten Darstellung der Analogien zwischen den beiden Geistern lösen läßt.

3. legt Bornkamm seiner Arbeit ein bereits dogmatisch stark vorgeformtes Lutherbild zugrunde, das durch die *Holl*sche Luther-Auffassung bestimmt ist. Hier wäre erst im einzelnen zu untersuchen, wieweit dieses postulierte Lutherbild tatsächlich mit dem Lutherbild Jacob Böhmes identisch ist. Die Frage, welche Luther-Schriften und welche Traditionen lutherischer Gedanken das Denken Böhmes im einzelnen beeinflußt haben, ist z. B. bei Bornkamm überhaupt nicht gestellt, vielmehr ein allgemeines Lutherbild vorausgesetzt, das, von seiner dogmatischen Einseitigkeit abgesehen, doch weithin auf Grund der Wiederentdeckung der Lutherischen Jugendschriften gebildet ist, die für Böhme verschlossen waren.

Die hier veröffentlichte Schrift gibt bereits einige Hauptpunkte, die für die Frage der Wirkung Böhmes auf die fromme protestantische Orthodoxie entscheidend sind. Unser orthodoxer Vollstrecker der Böhme-Verbrennung ist zunächst von Böhmes Schriften vollkommen gepackt und identifiziert sich gänzlich mit der — sicher größtenteils unverstandenen — Böhme-Theologie, ja er stellt sich — auch dies ist typisch, wie die vielen Auszug-Sammlungen aus Böhme-Schriften im 17. Jahrhundert beweisen — sofort ein privates Evangelium aus den von ihm durchstudierten Schriften Böhmes zusammen. Die Theologie Böhmes ist für ihn „die holdseelig Stimm der Warheit", die er ganz in der Art der eigentlichen Böhmeschüler gegen die Zanktheologie der entarteten Konfessionen, der „drei Hauptteile der heutigen Babylonischen Christenheit" ausspielt. Er gewinnt auf Grund der Einsicht in die Böhmeschen Gedanken zunächst einmal sogar Abstand gegenüber der Schultheologie seiner eigenen Konfession und der Subtilität ihrer dogmatischen Probleme. Was ein frommes Gemüth im Grunde an Böhme anzieht, ist er auch später noch objektiv genug anzuerkennen: es ist gegenüber dem Buchstabenchristentum der Konfessionen und gegenüber „der buchstäbischen geist-und-krafftlosen weiße der Reformierten oder protestirenden" die starke Betonung der persönlichen Bekehrung und Wiedergeburt.

Weiter aber dringt selbst in diesem einfältigen Gemüt die Erkenntnis durch, daß in der Böhmischen Deutung der christlichen Dreieinigkeit eine Waffe gegen die *sozinianische* Zerstörung des christlichen Gottesgedankens und seine Ersetzung durch einen letzthin rationalistischen Gottesbegriff gegeben ist. Hier ist ein Problem aufgedeckt, das noch nie behandelt wurde: *die deutsche Mystik als Bollwerk gegen die rationalistische Auflösung des christlichen Gottesgedankens* auch innerhalb der Orthodoxie.

Auch auf die zweite Hauptfrage: Von welchen Punkten der Böhmeschen Theologie ist seine Ablehnung durch die Orthodoxie ausgegangen?, ist in dem obigen Bericht eine Antwort angedeutet. Die Argumente, die der Verfasser gegen Böhme anführt, zeigen, daß ihm als bravem Orthodoxen ein Doppeltes an der Lehre Böhmes unheimlich war: erstens einmal sämtliche Probleme, die mit der Böhmeschen Theologie des Gegensatzes zusammenhängen: die Frage nach dem Bösen und seinem Ursprung und die Frage nach der *Prädestination.*" Daß das erste Principium in Gott selbst der ‚Zorn' ist, daß der ‚Teufel' „ein Gross Teil der Gottheit gewesen", sind charakteristische Mißverständnisse, die zeigen, daß die Orthodoxen die Böhmesche Begründung des offenen Gegensatzes in der Welt in einer inneren Spannung des göttlichen Lebens selbst nicht verstanden haben und hier einen Herd von Ketzereien witterten, ohne sie im einzelnen genau begründen zu können.

Der zweite unverständliche Komplex ist die ganze Naturmetaphysik und die *alchimistische, naturphilosophische* Einkleidung der Böhmeschen Theologie. Daß Gott zu dem englischen Leib des Teufels „viel Schwefel genommen", daß die sieben Geister Gottes „herb, saur, bitter, hitz usw." sind, das empfindet der, der nicht in der Tradition dieser Naturmystik drin steht, als „unehrerbietig" und läßt sich dadurch zu denselben primitiven Vorwürfen verleiten, die auch von anderer Seite orthodoxer Gegner Böhme den Vorwurf eingetragen haben, er verkündige, das Wesen Gottes bestünde aus Quecksilber.

Ein drittes wird hier schließlich deutlich: die Konsequenz, die die einfache orthodoxe Frömmigkeit aus dieser Einsicht in das Fremde und aus diesem Erschrecken vor dem Unheimlichen in Böhmes Gedanken gezogen hat — eine Konsequenz, die hunderte von frommen Zeitgenossen in ähnlicher Weise und auf Grund ähnlicher Erwägungen gezogen haben mögen:

Man anerkennt Böhme in allgemein lobenden Sprüchen wegen der „viel guten und nicht gemeinen warheiten", die man bei ihm gefunden hat oder von denen man gehört hat, daß sie in seinen Schriften stehen, wendet sich aber doch lieber von ihm ab, weil die „Spekulation hoher und wunderlicher Dinge" bei ihm in Abgründe des Seins und des Denkens hineinführt, denen der eigene Geist nicht mehr gewachsen ist. Der typische Fehlschluß dieses Nicht-mehr-weiter-könnens und der Angst vor den letzten Abgründen dieser Theologie kommt bei

unserem Verfasser sehr sinnfällig und einfältig zum Vorschein: er läßt sich durch das unbehagliche Gefühl, in diesen Dingen *„nicht zu Haus zu sein"*, zu dem Schluß verführen, das Land, das er da betreten, sei „ein Land der Finsternis" und zieht sich aus diesem unsicheren Gelände auf den vertrauten Boden seines Biblizismus und seiner Pastoraltheologie zurück. Weil in der Bibel und „vielen anderen guten Büchern" die Wahrheit bereits genügend deutlich zusammengefaßt ist, ist es *„sicherer"*, andere, „gefährliche" Schriften lieber nicht zu lesen. Dieses „Lieber nicht" ist denn auch das vulgäre Urteil der Orthodoxie über Jacob Böhme geblieben, bis die schwäbischen Theosophen, vor allem *Oetinger*, der den Mut und die geistige Kraft hatte, die abgründigen Gedanken Böhmes wieder neu zu denken, in einem zähen Kampf den Biblizismus seiner zeitgenössischen Orthodoxie wieder mit Ideen der Böhmeschen Theologie zu durchdringen versucht hat.

Abgeschlossen am 31. Okt. 1935 in Halle (Saale).

Die Spangenbergs.

Eine familiengeschichtliche Studie aus dem 16. und 17. Jahrhundert.

Von Fritz Behrend,

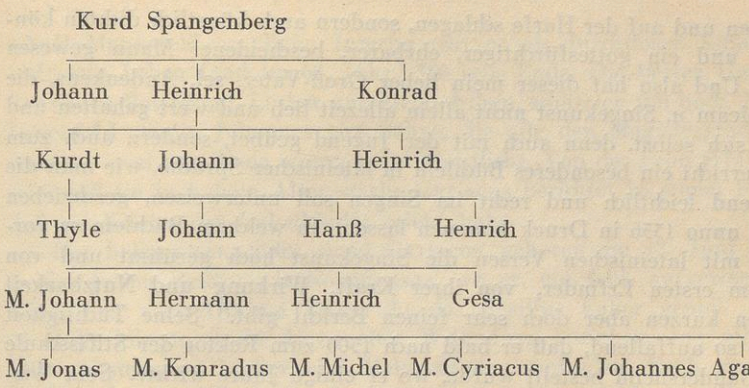
Berlin - Zehlendorf, Juttastraße 3.

Dem Bibliothekdirektor Dr. Gustav Abb dankbarlich zugeeignet.

Es ist eine bekannte Tatsache unserer Geschichte, daß Vertreter derselben Familie durch mehrere Geschlechter hindurch die gleiche Lebensarbeit geleistet haben. Welche Bedeutung diese Gleichheit der Lebensarbeit und der Lebensanschauung gehabt hat, ist schwer zu ermessen, sie gibt aber Jahrhunderten das gleiche Gepräge. Nicht gerade häufig glückt es, die aufeinanderfolgenden Geschlechter ins Auge zu fassen, weil es sich um scharf geschnittene Gesichter handeln muß. Dies trifft z. B. bei dem schwäbischen Geschlecht der Andreae zu, derer erster hervorragender Vertreter Jakob ein namhafter Theologe seines Landes war, dessen Sohn dem Stande als Geistlicher Ehre machte, dessen Enkel aber, Johann Valentin, eine faustische Natur, die sich zur Mäßigung zwang, in der deutschen Geistesgeschichte als Prediger und Literat eine führende Rolle spielte. Ein anderes Beispiel ungefähr in der gleichen Zeit geben die Spangenbergs. Ihr Schicksal führte sie aus dem Hannoverschen erst nach Hessen, dann weiter nach Mitteldeutschland, zuletzt ins Exil nach Straßburg. Von hohem Reiz ist es zu verfolgen, was das gemeinsame Blut ihnen als Erbe mitgab, wie Begabung und Temperament ihr Schicksal mitbestimmte und modelte.

Dem Großvater Johannes und dem Sohn Cyriacus ist während des beginnenden 18. Jahrhunderts in Johann Georg Leuckfeld, Pastor Primarius zu Gröningen ein wohlunterrichteter Biograph erstanden, der noch über reiches Material verfügte. Über M. Johannes Spangenberg schrieb er seine historische Nachricht erst später, gedruckt 1720, unter Beifügung eines individuell gehaltenen Bildes, was man von dem von Johann Gottfried Zeidler in seinem theatrum eruditorum (Wittenberg 1690 S. 89) nicht sagen kann: Die historische Nachricht über Cyriacus (ebenfalls ein persönlich gehaltenes Konterfei bietend) war bereits 1712 (gedruckt zu Quedlinburg und Aschersleben) erschienen. Die ihm vorliegenden Akten und Zeugnisse gestatteten ihm, einen ausgreifenden Stammbaum (S. 115 oben) vorzulegen.

Wir erfahren, daß der ursprüngliche Name anders lautete. In seinem „Adelsspiegel" schreibt Cyriacus, ein zuverlässiger Geschichtsschreiber: „Unser Vorfahren keiner hat sich von Spangenberg in Hessen geschrieben, obwohl derselben einer länger denn für anderthalb



hundert Jahren, so zuvor Kurt Erpsen geheißen, daher seinen Namen empfangen, daß er in der Jugend gen Spangenberg in Hessen kommen, daselbst etliche viele Jahre lang bei einem Meister das Schlosserhandwerk getrieben und hernach, als er wiederum in seine Heimat Hardegsen oder Härdessen ins Land Braunschweig anheim kommen, Kurt Spangenberg und hernach alle seine Nachkommen, also vor und nach ihm genannt worden." Der Adelsspiegel wurde gedruckt 1531 in Schmalkalden, wenigstens der 1. Teil; Cyriacus wird also den 1. Kurd Spangenberg der angegebenen Geschlechtsliste meinen. Wie solche Namensänderungen damals häufig waren, dafür einige andere Beispiele: Der gelehrte Abt Johann von Heidenheim hieß insgemein Trithemius nach dem Ort seiner Geburt. Der treffliche Geistliche D. Bugenhagen wurde von Luther und andern seiner Zeit Dr. Pommer nach seinem Heimatland genannt; der bekannte bayerische Historiker Johann Turmayer hieß nach seinem Geburtsort Aventinus. Ähnliche Beispiele der Zeit sind Erasmus Rotterodamus, Johann Sleidanus, Eobanus Hessus u. a.

In Johannes regte sich früh der Studientrieb; von der Vaterstadt Hardegsen ging er nach dem zwei Stunden entfernten Göttingen, das schon damals über eine ansehnliche Schule verfügte, wo M. Wüstfeld humaniora lehrte. Im 18. Lebensjahr wandte er sich nach Einbeck zu weiterem Schulbesuch. Sein Ziel war Geistlicher zu werden. Über seine frühe Neigung zur Musik unterrichtet uns sein Enkel Wolfhart. „Johann Sp. . . ., mein lieber Großvater, hat von seiner Jugend an Lust und Freude zum Singen gehabt, aber erst im 18. Jahr seines Alters, als er in der Stadt Einbeck zur Schule gegangen, (hat er) sich von einem Meßmer oder Kirchenwärter in der Singekunst unterrichten lassen, daneben er zu einem Ortsbürger des Orts wohnend, seiner Hantierung ein Kürschner, gute Kundschaft gehabt, welcher ihn in der Musik und Meistergesang unterwiesen, dessen er in seinen Lebzeiten oft und viel gedacht, wie derselbe nicht allein wohl und lieblich habe

singen und auf der Harfe schlagen, sondern auch künstlich dichten können und ein gottesfürchtiger, ehrbarer, bescheidener Mann gewesen sei. Und also hat dieser mein lieber Groß-Vater, sel. Andenkens, die Musicam u. Singekunst nicht allein allezeit lieb und wert gehalten und für sich selbst, denn auch mit der Jugend geübet, sondern auch zum Unterricht ein besonderes Büchlein in lateinischer Sprache, wie man die Jugend leichtlich und recht im Singen soll unterweisen, geschrieben und anno 1536 in Druck kommen lassen. In welchem Büchlein er vorher mit lateinischen Versen die Singekunst hoch gerühmt und von ihrem ersten Erfinder, von ihrer Kraft, Wirkung und Nutzbarkeit einen kurzen aber doch sehr feinen Bericht gibt." Seine Tüchtigkeit war so auffallend, daß er bald nach 1500 zum Rektor der Stiftsschule in Gandersheim bestellt wurde, wo er einige Jahre wirkte. Sein Wissenschaftstrieb führte ihn zu erneutem Studium auf die damals ansehnliche Universität Erfurt, wo er zum Magister promovierte. Graf Botho von Stolberg berief ihn dann zum Schulrektor nach Stolberg; seine damaligen Bemühungen trugen ihm nach einigen Jahren, ungefähr 1510, seine Bestellung zum Mittagsprediger an der Martinikirche in Stolberg ein. In diese Zeit fällt seine erste Beschäftigung mit Luthers Bibelübersetzung und dessen Streit- und Bekenntnisschriften; er schloß sich dem Reformator aus ganzer Überzeugung an. In seiner Kirche predigte 1525 Luther selbst; er fand dessen Achtung in hohem Maß; er empfahl ihn auf das wärmste den ihm zugewandten Grafen von Mannsfeld. Bald berief Spangenberg die Gemeinde St. Blasii zum Oberprediger nach Nordhausen an die Stelle von Justus Jonas, einem geborenen Nordhäuser Kind. In den folgenschweren Zeiten der Bauernwirren betreute er erneut die Jugend, nicht nur seine Söhne Jonas, Konrad, Michael und Cyriacus, auch die Söhne Nahestehender unterrichtete er in seinem Hause, wobei ihm Basilius Faber zur Seite stand. Für Lehrzwecke schrieb er einige Erotemata Grammaticae, Rhetoricae und Dialecticae und seinen Computus ecclesiasticus in Frage und Antwort, der in Wittenberg 1546, 1549 und 1554 wieder aufgelegt ward. Auch das bellum grammaticale soll ihn zum Verfasser gehabt haben: mit Recht nannte man ihn einen Bischof der Nordhausenschen Schule. Für die Erwachsenen sorgte er in seiner Fragpostille, zu der Luther ein Vorwort schrieb. Mit geistlichen Gesängen beschenkte er durch sein cantionale ecclesiasticum (1545 zu Magdeburg gedruckt) seine Gemeinde. Den werdenden protestantischen Theologen gab er seine sogenannte Margarita theologica in die Hand; sie war als Ersatz für die weitläufigen loci communes Melanchthons gedacht (1541 gedruckt zu Wittenberg). Diese und andere Schriften hatten namhafte Vokationen zur Folge, z. B. nach Magdeburg. Er lehnte ab; als er aber von dem ablebenden Luther nach Eisleben empfohlen ward, nahm er diese Berufung als Oberprediger und zugleich Generalsuperintendent der Graf-

schaft Mannsfeld an. Beim Interim trat er als furchtloser Kämpfer auf; sein Leben fand im 67. Jahr 1550 sein Ende. Die besten Geister der neuen Bewegung, Luther und Melanchthon, schätzten ihn hoch. Nach Leuckfeld zeugte Johannes vier Söhne, die alle den Magistergrad erwarben, zwei von ihnen waren sicher Geistliche. Von der Frau erfahren wir, daß sie in hohem Alter starb; Cyriacus berichtet in einem Brief, daß sie Kinder des Enkelkindes erlebt habe.

Der bekannteste Sohn ward Cyriacus, geboren am 17. Juni 1528 in der freien Reichsstadt Nordhausen, wo er, ein früh aufgewecktes Kind, den vortrefflichen Unterricht des Basilius Faber genoß. Im 14. Jahr konnte er die Universität Wittenberg beziehen, von seinem Vater bestens an Luther und Melanchthon empfohlen. Früh erwarb er dort den Magistergrad. Luther, von den Mannsfeldischen Grafen gerufen, um Streitigkeiten zu schlichten, starb am 18. Februar 1546 in Eisleben; es folgte der Krieg zwischen Kaiser und Kurfürst; nach vierjährigem Aufenthalt in Wittenberg zog Cyriacus zu seinem Vater nach Eisleben, wo ihm, dem 19jährigen, ein Schuldienst zufiel, den er vier Jahre bis 1550 verwaltete. Neben seiner seelsorgerischen und pädagogischen Arbeit liefen bereits historische Studien, z. B. Vorarbeiten zur Mannsfeldischen Chronik. Als Prediger dann in Eisleben kämpfte er tapfer gegen das Interim und griff in den Streit der Adiaphoristen ein. Nach dem Weggang Johann Wiegands beriefen ihn die Grafen von Mannsfeld zum Stadt- und Schloßprediger nach Mannsfeld; in diese Zeit fallen theologische Schriften, z. B. eine Streitschrift gegen Majors, „Von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit", auch in dem Synergistenstreit gegen den Jenaer Professor Strigelius griff er ein; dem Satz, daß dem Menschen vor der Wiedergeburt noch soviel natürliche Kräfte geblieben seien, daß er sich die Gnade Gottes von sich aus aneigenen könne, war er ebenso, wie der ganz kämpferisch eingestellte Flacius Illyricus seit 1557 öffentlich feind. Diese Verbindung ward ihm zum Schicksal, das auch etliche unter den ihm wohlgesinnten Mannsfelder Grafen mitverschlang. Wie Illyricus verfocht er immer zäher den Satz, die Erbsünde sei nicht Beiwerk (Accidens), sondern Hauptwerk (Substanz). Besprechungen, Disputationen, Schriften und Gegenschriften lösten einander ab. Die Mannsfelder Grafen errichteten auf ihrem Schloß eine eigene Druckerei für Spangenberg und seine Anhänger. Eine ehrenvolle Reise in kirchlichen Angelegenheiten nach Antwerpen in Brabant unterbrach die immer heftiger werdenden Kämpfe bis 1571 eine ungünstige Wendung für die Flacianer eintrat. Zwar bemühten sich Graf Volrath und Johann Ernst von Mannsfeld noch einmal um ein Kolloquium. 1573 gab des Cyriacus Bekenntnis von der Erbsünde den Ausschlag. Wo im Mannsfeldischen die Leute, auch Bürger und Bauern zusammentrafen, ging es um die Frage: „Bist du ein Accidenter oder Substantioner?" Und die Fäuste und die Waffen ent-

schieden. In der Verkleidung einer Hebamme mußte Cyriacus vor der Wut seiner Feinde fliehen, er hielt sich aber zunächst in der Nähe von Mannsfeld noch auf. Mit Geldmitteln stand ihm Graf Volrath zur Seite. Er bewirkte eine erneute Besprechung mit dem berühmten Theologen Jakobus Andreae in Sangerhausen 1577. Die dialektische Kunst und die Angriffsfreude des Gegners trieben Cyriacus zu übertriebenen Aufstellungen. Er und seine Grafen mußten nun das Land räumen; sie gingen ins Exil nach Straßburg, wo Volrath 1578 starb. In Mitteldeutschland legten sich allmählich die Unruhen. Durch die Fürsorge der Herren Johann von Görz und Wilhelm von Schlacht kam Cyriacus nach einigen Jahren ins Buchau nach Schlitzsee, wo er sich, auch hier als Flacianer angefeindet, ruhig verhielt. Nach dem Tode der Patrone mußte er sich unter den Schutz des Landgrafen von Hessen nach dem Städtchen Vacha, vier Meilen von Eschwege und Schmalkalden begeben. Hier verfertigte er den „Adelsspiegel", um einer bissigen Schrift Frischlins entgegenzutreten. Von 1591 liegt aus Vacha ein langer Brief an einen Vetter in Nordhausen vor. Aus ihm erfahren wir Genaueres über die sämtlichen Kinder.

Neue Anfechtungen und der Druck der Obrigkeit veranlaßte ihn, mit seiner Habseligkeit und sonderlich seiner reichen Bibliothek wieder nach Straßburg überzusiedeln, wo ihn Graf Ernst von Mannsfeld, Graf Volraths Brudersohn, ein gelehrter Mann, warm aufnahm. Die Arbeit insonderheit an der hennebergischen und holsteinischen Chronik beschäftigten ihn. Er verfaßte auch die handschriftlich überlieferte Geschichte des Meistergesangs, ein Werk, das erst im Stuttgarter Literarischen Verein im 19. Jahrhundert gedruckt werden sollte. Die Handschrift selbst ging bei der Belagerung von Straßburg 1870 zugrunde. Was Leuckfeld über die Pergamenthandschrift und den kostbaren Einband, Wagenseil folgend, erzählt, ist Fabelei *). Cyriacus starb im 76. Jahr am 10. 2. 1604 in der freien Reichsstadt. Der Brief vom 4. 9. 1591 aus Vacha an seinen Vetter in Nordhausen, Jakob Eckhart, gibt über die Familie wichtige Auskunft: „Meinen Bruder Herr Micheln belangend, des Zustand ihr zu wissen begehrt, weiß ich nicht anders, denn daß es ihm noch wohl geht, ist Superintendens in der Grafschaft Königstein, welche Grafschaft nach Grafen Christophels von Stolberg Absterben der Erzbischof zu Mainz eingenommen, aber doch den Untertanen das Evangelium und Religion unverändert gelassen und hat mein Bruder etliche Pfarrherrn unter ihm und hat auch daselbst eines Pfarrherrn nachgelassene Witfrau genommen, da ihm sein erstes Weib noch zu Eisleben starb, hat aber von dieser keine Kinder, von der vorigen aber zween Söhne und eine Tochter. Der älteste Sohn ist ein Weltmann, doch gar verständiger Mensch und ein Verwalter nicht weit vom Rhein

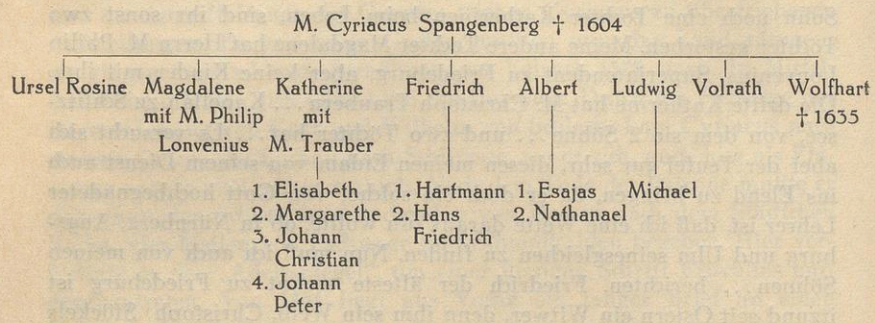
*) Siehe J. F. Lobstein, Beiträge zur Geschichte der Musik im Elsaß und besonders in Straßburg, Straßburg 1840, S. 12.

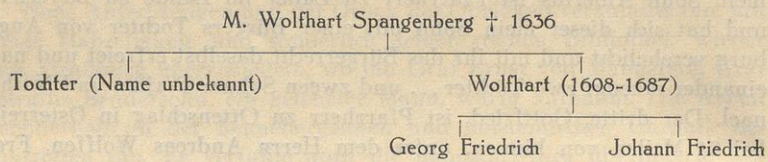
worden. Der andere, Michael, studiert zu Straßburg und hat groß Lob für allen andern Studenten, daß zu verhoffen, ein fürtrefflich Mann aus ihm werden solle, wie auch aus meiner ältesten Tochter Ursel Rosine Sohne Johann, so auch zu Straßburg studiert, so sie beide leben sollen. Diese meine Tochter ist noch Wittwin und hat über diesen Sohn noch eine Tochter Katherinen beim Leben, sind ihr sonst zwo Töchter gestorben. Meine andere Tochter Magdalene hat Herrn M. Philip Lonvenius, Superintendent zu Friedeburg, aber keine Kinder mit ihm. Die dritte Katherine hat M. Christoph Traubern ... Kapellan zu Schlitzsee, von dem sie 2 Söhne ... und zwo Töchter hat ... Es versucht sich aber der Teufel gar sehr, diesen meinen Eidam von seinem Dienst auch ins Elend zu bringen, da er doch ein solcher von Gott hochbegnadeter Lehrer ist, daß ich eine Wette darauf tun wollte, ob in Nürnberg, Augsburg und Ulm seinesgleichen zu finden. Nun muß ich auch von meinen Söhnen ... berichten. Friedrich der älteste wohnt zu Friedeburg ist itzund seit Ostern ein Witwer, denn ihm sein Weib, Christoph Stöckels des Schusters zu Mannsfeld Tochter mit Tode abgangen ... Der andere mein Sohn Albertus ist Pfarrherr zu Lüder im Lande zu Bayern ... und hat sich dieser mein Sohn mit einer Bürgers Tochter von Augsburg verehelicht und mit ihr das Bürgerrecht daselbst erfreiet und nach einander erzeugt zwo Töchter ... und zween Söhne: Esajam und Nathanael. Der dritte, Gottfried, ist Pfarrherr zu Ottenschlag in Österreich bei 84 Meilen von hinnen, unter dem Herrn Andreas Wolffen, Freiherrn von Polheim. Der vierte Ludwig, Becker, hat sich zu Mannsfeld verehelicht und einen Sohn Michel gezeugt. Der fünfte Volrath ist bei dem Herrn Scheckel auf Burtenbach bei Augsburg, hat diesen Ostern seinen hochzeitlichen Ehrentag zu Augsburg gehalten ... Der sechste mein Sohn Wolfhart, so ums neues Jahr zu Tübingen Magister geworden enthält sich noch allda, versteht so viel, daß ihm daselbst eine Gute Heyrat benebst einem Dienst an der hohen Schule vorstehet ...“ Außer dem Artikel in der A.D.B. siehe Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche XVIII und Handwörterbuch der Staatswissenschaft, hrsg. von C. Elster VI. Ein Verzeichnis seiner Spiele, Gedichte und Dramen gibt Wolfh. Spangenberg in seinem Werk „Vom deutschen Meistergesang“, das im Stuttgarter Literarischen Verein von mir herausgegeben wird. Von den historischen Schriften nenne ich nur die hauptsächlichen:

Mannsfeldische Chronik, 1. Teil, 1572.
Historie des Geschlechts derer v. Molsdorf, die Weller genannt. Erfurt 1590.
Querfurter Chronik. Erfurt 1590.
Adel-Spiegel. Erster Teil 1591, Anderer Teil 1594.
Hennebergische Chronik. Straßburg 1599.

Chronik der Grafen zu Holstein, Schaumburg, Sternberg und Zehmen, 1614... (Erst zehn Jahre nach dem Tode durch seinen Vetter M. S. ediert.)

Seine Nachkommenschaft stellt sich so dar:





Über den jüngsten und namhaftesten Sohn des Cyriacus unterrichtet uns, was die Studien betrifft, des Vaters Brief von 1591. Geboren wird er gegen 1570 in Mannsfeld sein. Ob er Cyriacus nach seiner erneuten Rückkehr nach Straßburg folgte, steht dahin. 1596 muß er in Eisenach, seinem Geburtsort nicht fern, gewesen sein; er spürte, wie ehedem sein Vater, alten Handschriften nach. Erst 1600 ging er nach Straßburg, ohne dort — als Flacianer mit Argwohn betrachtet — weder eine Lehrstelle am Gymnasium noch eine Pfarre zu erhalten. Am 29. April 1600 führte er seine Lebensgefährtin, eine arme Wittib, heim. Ihr hielt er, nachdem er mit ihr drei Kinder gezeugt, 1621 am 29. I. die Leichenpredigt, die im Druck erhalten ist. Mit der Ehe erwarb er das Straßburger Bürgerrecht; am 1. Juni 1601 ward er, der als Korrektor des Verlags des Johann Carolus sein Brot aß, in die Singeschule aufgenommen. Für die Meistersänger dichtete er Gesänge, Komödien und Tragödien; in den Jahren 1604, 1605, 1608 und 1611 saß er als ein Kunstrichter in deren Gewerk. Zahlreiche Übersetzungen gab er den lateinunkundigen Hörern der Aufführungen des berühmten Gymnasiums neben deutschen sogenannten Argumenten in die Hand *).

*) Über sie Joh. Schwaller, Untersuchungen . . ., Dissert. 1914.

Seine eigenen Komödien zeigen mehr Selbständigkeit und geben ihm ein Anrecht, als deutscher Humorist von Rang zu gelten. Auf drei von ihnen weisen wir hin: auf die harmlose Posse „Glückswechsel". (Drei mit ihrem Stand unzufriedene Leute, ein Bauernbursche, der Landsknecht, ein Landsknecht, der Pfaffe, ein Pfaffe, der Bauer werden will, begegnen einander und errichten einen Bund, bei dem die beiden Gescheiten, der Pfaffe und der Landsknecht, den dummen Bauer prellen wollen, aber durch allerlei Verwicklungen selbst ihr Geld verlieren, das auf die rechtmäßigste Weise dem Bauer zufällt.) Ein ähnliches Thema behandelt sehr glücklich: „Wie gewonnen so zerronnen." Als tragödische Vorbildung gibt sich „Mammons Sold". Ernsten Charakter trägt die religiöse Handlung „Geist und Fleisch", wo Ansätze zum Charakterdrama sich finden. Die Schauspiele wären wert, von Schülern oder Studenten, leicht gemodelt, noch heute aufgeführt zu werden.

Das gesellschaftliche Talent verraten auch sein „Ganskönig" und die ähnlich gearteten Verse der „Anbind- und Fangbriefe", in denen er sich um die metrischen Besserungen Opitzens bemühte. In Straßburg, wo er sonst so auffallend wenig in den Protokollen genannt wird, ward ihm der ehrenvolle Auftrag zum summum Argentoratensium templum des Oseas Schadaeus Verse auf die erneuerte Orgel in der Kirche beim alten St. Peter zu dichten (gedruckt 1617). Auch die Geschichte des Meistergesangs seines Vaters setzte er fort, sie ist uns eine wertvolle Quelle über den Meistergesang gegen 1600.

Sein wichtigstes literarisches Unternehmen ward sein pseudonym erschienener Tierroman „Der Eselkönig" (im Druck erst 1625). Der Esel gelangt durch List und Trug anderer, die der Rosenkreuzerei sich bedienen, zum Königtum und verliert es, ein tragischer Dulder, wieder durch ihre Niedertracht, nach einem unglücklichen Feldzug. Sehr witzig, wahrscheinlich schon in der Tübinger Studentenzeit entstanden, ist des „Esels Testament".

Von dem Historiker Spangenberg erfahren wir als ganz Neues, daß bei den Meistersingern Straßburgs das weibliche Geschlecht eine wesentlich aktivere Rolle spielte. Seine Humanität gegen die Frauen verraten auch seine ihnen gewidmeten Verse. Der Charakter der Bürgersfrau, Heilwert in „Geist und Fleisch", findet bei den Zeitgenossen und lange nach ihnen nichts Gleichwertiges. Für die Bedeutung des Mannes spricht, daß er, wie schon Fischart vor ihm, eine Brücke zwischen den humanistisch Gebildeten und den Latein-Nichtkundigen schlagen wollte. Unter den Gelehrten der Zeit stand er damit ziemlich vereinzelt da. Spangenberg wird auch gepredigt haben, aber erst 1611 beriefen ihn die Herren von Stetten nach Buchenbach in der Künzelsau. Einige seiner Leichenpredigten, ganz in der Art seines Vaters und Großvaters, sind gedruckt worden. Ob der Krieg ihn dahinraffte? Seine letzten Eintragungen ins Kirchenbuch sind von 1636.

Wie eine Einheit erscheinen so Großvater, Sohn und Enkel. Alle drei sind sie Prediger, überzeugte Anhänger Luthers. Pädagogischen Trieb haben sie alle, wie er ja allen deutschen Humanisten der damaligen Zeit im Blute lag. Ihnen allen gemein war das Bedürfnis, sich historisch zu unterrichten. Was Johannes in seiner Geschichte des Meistergesanges knapp darlegte, ward bei Cyriacus zur breitangelegten Darstellung, wobei er viel gelehrtes Wissen, aber nicht eindringende Kritik verriet. Das modelte dann Wolfhart mit erneuter Kenntnis des Materials um, und setzte es fort. Sie sind alle drei musikalisch. Von den Bemühungen des Johannes hörten wir; auch Cyriacus war es; für die Musikalität Wolfharts spricht seine Zugehörigkeit zu den Straßburger Meistersingern, durch die um 1600 ein neuer Zug ging. Seine ausgiebigen Verse über die Straßburger Orgel, seine Kompositionen einer verlorengegangenen Komödie von der Straßburger Singeschule verraten das. Ein Kapitel des Eselkönigs über den Wettstreit der Nachtigall mit dem Kuckuck führt uns mitten in die damaligen Kämpfe zwischen alter und neuer Musik. Vor allem aber dichteten sie alle drei. Neben kirchlichen Versen rührt wahrscheinlich von Johannes das bellum grammaticale her; von Cyriacus sind nicht weniger denn 10 dramatische Spiele religiösen Inhalts, wenigstens dem Titel nach bekannt geworden*). Zur eigentlichen Literatur gehört nur Wolfhart Spangenberg, der ein glücklicher Nachahmer Fischarts, seinen Meister durch seinen harmlosen Humor übertreffen sollte: Wo jener im Kampfzorn mit allen denkbaren Waffen, mit dem Schwert oder auch der Mistgabel zuschlägt, hat Wolfhart ein humorvolles gesundes Lachen**). Wie weit der Bischof der Brudergemeinde, August Gottlieb Spangenberg, mit Wolfhart verwandt war, vermag ich nicht zu sagen. Die bekannte Liederdichterin Maria Spangenberg aus Rappoldsweiler im Elsaß, eine geborene Ziegelbauer, heiratete ihn in zweiter Ehe und starb am 21. März 1751 zu Herrnhut, wonach die irrtümliche Angabe bei Goedecke III, p. 330 zu berichtigen ist.

Was die angeheirateten Frauen ihrerseits mitbrachten, können wir nur vermuten.

Bei aller erstaunlichen Ähnlichkeit der drei hat doch jeder von ihnen sein scharf geschnittenes Gesicht. Johannes Spangenberg, den man den Leutnant Luthers nannte, hat bei aller Entschlossenheit eine große Milde. Bei ihm überwiegt der pädagogische Trieb. Sein Sohn Cyriacus ist durch Schicksale verhärtet, zum wahrhaften Kämpfer geworden.

---

*) Vgl. auch Goedeke, Grundriß, 2. Aufl. II. Bd., S. 364.

**) Über Wolfhart vergleiche den mit manchen Versehen behafteten Artikel von Bosserth in der A.D.B., dann meine ausführliche Darstellung in der Sonntagsbeilage 31/32 zur Vossischen Zeitung 1910, ferner Schwaller, a. a. O. Die erste literarhistorische Würdigung gab Wilhelm Scheerer mit seiner mit Ottokar Lorenz zusammen verfaßten Geschichte des Elsaßes, 3. Aufl. 1886.

Seine Eigenart wirkte sich am glücklichsten in seiner Geschichtsschreibung aus. Es war die Zeit, da Flacius Illyricus, dem er ja besonders nahe trat, das große Kirchengeschichtswerk, eingeleitet durch die testes veritatis, schuf: Ein fast vergessenes Unternehmen großen Stiles, das durch seine Organisation die systematischen Reisen nach Handschriften durch ganz Europa nötig machte, an die so viel späteren Unternehmungen der Monumenta Germaniae und die des Handschriftenarchivs der Preuß. Akademie der Wissenschaften am Beginn des 20. Jahrhunderts erinnert. — Beim Enkel ist die Berserkerwut des Vaters zur Art des echten Humoristen geworden, den selbst ein Zöpflein der Philistrosität nicht schädigt. Seiner Natur entsprach die springende Lebenslust des damaligen Elsaß.

Dieser Ausschnitt aus der Familiengeschichte der Spangenbergs ist als Beispiel gedacht. Wenn erst eine größere Anzahl solcher Familien-Charakteristiken vorliegt, wird eine ganz andere Übersicht über die Geistesgeschichte unseres Volkes möglich sein. Um einige naheliegende Fälle zu nennen: Was offenbart uns die Geschichte der Organistenfamilie Silbermann in Straßburg, während des ganzen 18. Jahrhunderts? Was hat der protestantische Glaube der Musikerfamilie der thüringischen Bache, aus der als höchste Blüte Johann Sebastian hervorwachsen sollte, was hat er der gelehrten Familie des Rankes, die unseren größten Historiker stellen sollte, mitgegeben? Es wird sich zeigen lassen, daß nicht die Leistung des einzelnen, sondern die Stoßkraft Angehöriger aufeinanderfolgender Geschlechtsgenossen wirkte, und so gewinnt die Familiengeschichte eine neue ungeahnte Bedeutung.

Abgeschlossen im Februar 1937.

Johann Christoph Blumhardts theologischer Werdegang

Von Hermann Klemm,
Burkhardswalde über Heidenau (Sa.)

Im Baseler Missionsarchiv (Lehrerfaszikel) findet sich eine kurze Skizze des Studiums von Johann Christoph Blumhardt aus seiner eigenen Hand. Sie ist deshalb für den Historiker wichtig, weil sie es erlaubt, quellenmäßig genaue Schlüsse auf Blumhardts theologischen Werdegang zu ziehen. Friedrich Zündel (Johann Christoph Blumhardt, 2. Aufl., S. 9 ff., 10. Aufl., ed. Schneider, S. 14 ff.) hat die Handschrift nicht benutzt. Ihm hat nur der Lebenslauf, der bei Blumhardts Amtseinweisung in Möttlingen vorgelesen wurde, vorgelegen. Aus der Unkenntnis dieser Quelle ergaben sich manche fehlerhafte Folgerungen in der Darstellung Zündels (10. Aufl. S. 25).

Ich gebe Ihnen[1]) hiemit eine kurze Erzählung meines bisherigen Entwicklungsganges, die Sie schriftlich von mir zu haben wünschten. Zwar weiß ich nur Einfaches und Gewöhnliches anzuführen; doch wenn es auch nicht geeignet ist, einen fremden Leser anzuziehen, so finde ich für mich genug darin, um fröhlich ausrufen zu können: „Der Herr hat Großes an mir gethan!"

Im Stuttgarter Gymnasium bis ins 15te Jahr unterrichtet, wurde ich in Eines der niederen Seminare unsers lieben Würtembergs, in das zu Schönthal aufgenommen[2]), um hier auf die Universität mich vorzubereiten, und so den Grund zu meinem künftigen Beruf für's Predigtamt zu legen. Das, was ich hier vorzugsweise zu betreiben angewiesen wurde, wozu ich auch immer große Neigung gezeigt hatte, war die Philologie, also das Studium der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache. Auf Geschichte und Geometrie wurde auch viel verwendet; besonders gewann ich für letztere eine große Vorliebe, so daß ich

1) Wohl an Christian Gottlieb Blumhardt, Missionsinspektor in Basel (1816—1838), geb. 29. April 1779 in Stuttgart, gest. 19. Dezember 1838 in Basel, gerichtet.

2) Oktober 1820 (Zündel, 10. Aufl., S. 20).

Euclid's Elemente, mit theilweisen Scholien und Erläuterungen, wie sie mir zu Gebot standen, ganz durchstudirte. Die übrigen Fächer, das Französische, die deutsche Grammatik, die Geographie, sowie die Anfangsgründe der Philosophie, Logik und Psychologie wurden mehr als Nebensachen behandelt. Auch für die Lectüre des Neuen Testaments waren nur wenige Stunden ausgesetzt. Doch kann ich nicht umhin, hier mit Dank des HE. Repetenten Krauß (jetzigen Pfarrers in Jessingen bei Tübingen) [3]) zu erwähnen, welcher, aus mir unbewußten Gründen auf mich aufmerksam gemacht, und damals noch ferne von den rationalistischen Grundsätzen, die er jezt umfaßt, aus freien Stüken mir anbot, einige paulinische Briefe, so wie das Evang. Johannis, mit mir durchzugehen, wobei er kurze Erläuterungen gab, die mir später wirklich sehr zu Statten kamen.

Nachdem ich die gesezliche Zeit von 4 Jahren im Kloster Schönthal zugebracht hatte, wurde ich in's höhere Seminar nach Tübingen versezt [4]), wo ich in einem Zeitraum von 5 Jahren meine Studien vollendete. Das erste Jahr ward der Philologie, Geschichte, Mathematik u. den Elementarwissenschaften der Philosophie gewidmet. Auch die Aufsätze, die mir auszuarbeiten angewiesen wurden, bezogen sich hierauf. — Im 2ten Jahre sollte hauptsächl. Philosophie getrieben werden, (wiewohl auch hier noch Mathematik, namentl. Physik, eine bedeutende Stelle einnahm). Besonders zogen mich die Schriften von HE. Prof. Eschenmaier [5]) an, dessen Vorlesungen ich auch neben andern besuchte. Doch auch andere philosophische Schriften wurden von mir gelesen, namentl. die Kritiken von Kant, u. einige Schriften von Schelling und Jakobi. Die verschiedenartigen Aufsätze, die ich ausarbeitete, führten mich tiefer in die Schriften dieser Philosophen, deren Systeme theils dargestellt, theils mit einander verglichen, theils geprüft werden mußten. Sehr zu Statten kamen mir hiebei einige

3) Magister Ernst Christian Friedr. Krauß, geb. 18. Januar 1799 in Weikersheim, Repetent in Schöntal, 3. Januar bis 10. November 1822, in Tübingen 1822—1825, Pfarrer in Unterjesingen (OA. Tübingen) 1825—1852, Altdorf (OA. Böblingen) 1852—1867, pens. 1867, gestorben 6. Juni 1872.

4) Eintritt Herbst 1824 (Zündel, S. 24).

5) Adam Karl August Eschenmayer, Arzt und Philosoph, 1768 bis 1852, 1818—1836 o. Prof. d. Philosophie in Tübingen.

meiner Freunde, die viel philosophisches Talent hatten, u. daher häufig zu philosophischen Unterhaltungen Anlaß gaben, die für meine Ausbildung nur günstige Folgen haben konnten. — In dieser Zeit erhielt ich auch Gelegenheit, durch einen Freund [6]), der des Englischen sehr mächtig war, (den Bruder des seligen Missionars Deininger [7]), auch für diese Sprache etwas zu thun.

In den 3 lezten Jahren meines Aufenthalts zu Tübingen hatte ich es ausschließlich mit den theologischen Wissenschaften zu thun. Die Exegese, oder die Lectüre des N. Test. nach dem Grundtext, zog mich besonders an. Die vielen umständlichen Commentare jedoch zu lesen, hatte ich wenig Lust, da ich mich durch sie von der Hauptsache, dem Kern, abgeführt fand. Außer den Tholuk'schen Commentaren (zum Brief an die Römer [8]) u. zum Ev. Joh. [9]), die ich ganz las, u. den Commentaren von Tittmann [10]) u. Lücke zum Ev. Joh. [11]), von welchen ich wenigstens einen Theil las, benüzte ich nur noch Bengels Gnomon, den ich bei Stellen, deren Sinn mir dunkel war, zu Rathe zog. Eine besondere Beschäftigung für mich aber war die Exegese der sogenannten dogmatischen Stellen, deren dogmatische Wichtigkeit u. Bedeutung herauszufinden, ich die verschiedensten exegetischen Schriften zur Hand nahm. Besonders liebte ich in dieser Beziehung die Vorlesungen des HE. D. Schmidts [12]) über den Römerbrief [13]) u. die kleineren paulinischen Briefe [14]).

---

6) Wilhelm Gottgetreu Deininger, geb. 23. Juli 1804 in Beinstein (OA. Waiblingen), 1829 Präzeptor in Vaihingen (Enz), 1833 in Heidenheim, 1847 (8) Pfarrer in Althengstett, 1861—1873 in Loffenau, gestorben 27. Sept. 1891 in Tübingen.

7) Gottlieb Christoph Deininger, geb. 31. Mai 1799 in Beinstein (OA. Waiblingen), 1818 ff. in Basel, 1822—1824 im Dienste der CMS auf Malta, gest. 22. April 1824 auf Malta.

8) 1. Aufl. 1824.

9) 1827.

10) Carl Christian Tittmann, Meletanata sacra sive Commentarius critico — exegetico — dogmaticus in Evang. Joh., 1816.

11) Friedrich Lücke, Kommentar über die Schriften des Evangelisten Johannes 1820—1925.

12) Christian Friedrich Schmid (1794—1852), seit 1821 a.o. Prof., 1826 o. Prof. d. prakt. Theol. in Tübingen.

13) Ungedruckt.

14) Desgleichen.

In der Exegese des A. Test. bin ich HE. Prof. Jäger [15]), dessen Vorlesungen über die kleinen Propheten u. über die salomonischen Schriften, ich mit viel Freude u. Nuzen schon in den philosophischen Jahren gehört hatte, u. HE. D. Steudel [16]), der in seiner Einleitung in das A. T. mir einen vollständigen Blick in alle Schriften des A. T.s gab, vielen Dank schuldig. Den größten Einfluß jedoch auf meine Kenntniß u. Behandlung der hebr. Sprache hatten die Privatstunden, die ich einigen Studenten gab. Mit diesen ging ich theils die Genesis, theils die Psalmen, theils die messianischen Weissagungen durch; u. gewiß konnte nicht leicht ein Lehrer so freudig ausrufen: docendo didici, als ich in diesem Fall.

Zu dem Studium der Dogmatik, die ich zweimal in Vorlesungen hörte, dienten mir besonders die Handbücher von Storr [17]), Reinhardt [18]), Bretschneider [19]), Knapp [20]), Schleiermacher. Den leztgenannten genauer kennen zu lernen u. zu prüfen, bekam ich in den mir übertragenen Aufsätzen vielfache Gelegenheit. Diesen Aufsätzen nemlich habe ich auch hier am meisten zu verdanken. Sie galten immer den wichtigsten Dogmen, u. umfaßten gewöhnlich ein ganzes Dogma. So hatte ich dergleichen auszufertigen über die Prädestination, die Person Christi, die Rechtfertigung, die Kirche, u. immer alles dazu gehörige Exegetische, Historische, Philosophische und Symbolische nach den verschiedenen Confessionen beizubringen. Diese Aufsätze kosteten mich vielen Kampf, da oft bis zum Termin hin meine Überzeugung nicht entschieden war. Aber Gottlob! daß ich diese Kämpfe durchmachen durfte!

---

15) Gottlieb Friedrich Jäger (1783—1843), seit 1816 Professor und Stiftsephorus in Tübingen.

16) Johann Christian Friedrich Steudel (1779—1837), 1815 ff. o. Prof. in Tübingen.

17) Gottlieb Christian Storr, Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita, 1793.

18) Franz Volkmar Reinhard, Vorlesungen über die Dogmatik, 1801.

19) Karl Gottlieb Bretschneider, Handbuch der Dogmatik der Ev.-luth. Kirche, 1814.

20) Georg Christian Knapp, Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre, ed. C. Thilo, 1827 f.

Eine besondere Vorliebe hatte ich für das Studium der Symbolik. Schon im Anfange meiner theol. Laufbahn hörte ich die Vorlesungen des HE. D. Schmidts über die symb. Bücher der Luther. Kirche, in welchen theils eine historische Einleitung theils eine Darstellung u. Prüfung des Systems der symb. Bücher gegeben wurde. Von dieser Zeit an hatte ich die Lectüre der Symb. Bücher, mit deren Inhalt ich mich fast durchaus befreunden konnte, nie ganz unterlassen. Später hörte ich noch die Symbolik von HE. D. Bauer [21]), welcher das protest., kathol. u. socinianische System darstellte u. gegeneinander hielt. Dieß, so wie der Umstand, daß in unsern Aufsätzen gewöhnlich eine vergleichende Darstellung der verschiedenen symbol. Ansichten verlangt wurde, veranlaßte mich, auch die katholischen Symbole zu lesen, so wie die umständlichere Darstellung des Katholizismus von Marheinecke [22]).

Wie zu der Symbolik, so fühlte ich mich überhaupt zu der Kirchen- u. Dogmengeschichte hingezogen. Außer den Vorlesungen von HE. D. Bauer hierüber, die ich mit einigen Freunden sorgfältig excerpirte, las ich am liebsten Neanders Kirchengeschichte[23]); auch andere kleinere Handbücher, z. B. v. Giseler [24]), Münscher [25]), Henke [26]), Stäudlin [27]) etc. benüzte ich theilweise; so wie Bearbeitungen einzelner Theile der Kirchen- u. Dogmengeschichte. — Bald jedoch fieng ich an, auf einen besonderen Theil der Kirchengeschichte mich zu werfen, auf die Reformation, wohin mich meine mit der größten Begierde betriebene Lectüre der lutherischen Schriften zog. Besonders anziehend für mich war

21) Ferdinand Christian Baur (1792—1860), seit 1826 Professor in Tübingen.

22) Philipp Konrad Marheineke, Christl. Symbolik, 1810—1813.

23) August Neander, Allg. Geschichte der christl. Religion und Kirche, 1825 ff.

24) Johann Karl Ludwig Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1824 ff.

25) Wilhelm Münscher, Handbuch der christl. Dogmengeschichte, 1797 f., oder Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1811?

26) Heinrich Philipp Konrad Henke, Grundriß der Kirchengeschichte, beendet von J. Sev. Vater, 1811.

27) Karl Friedrich Stäudlin, Universalgeschichte der christlichen Kirche, 1806.

daher Planks Geschichte der Entwiklung des protestantischen Lehrbegriffs [28]).

Nach Verfluß der 5 Jahre, die ich auf der Universität zubrachte, schickte es Gott, daß ich nach Dürrmenz [29]) als Vikar kam [30]), ein Ort, in dem ich die schönste Gelegenheit habe, mich practisch auszubilden. In der mir freigegebenen Zeit beschäftigte ich mich bisher hier am liebsten mit dem A. u. N. T., den lutherischen Schriften, u. eben erwähntem Buch von Plank. Da jedoch seit einigen Monaten eine Missionsstunde bei uns eingeführt wurde, so mußte ich mich mehr nach den Missionsnachrichten umsehen, als mir bisher möglich war, u. dieß gab mir die Veranlassung, auch für die Geographie mehr zu thun. Ein taugliches Handbuch dafür schien mir Dittenbergers Geographie [31]) zu sein.

Dieß wäre die Geschichte meines äußeren Bildungsgangs, so weit sie hier zu erzählen nöthig sein wird. Ich füge noch Folgendes aus der Geschichte meines inneren Lebens bei. Von einem besonderen Momente, der meine Bekehrung eigentlich herbeiführte, kann ich nicht reden; sondern ich hatte die Gnade, seit meiner Kindheit von der reinen evang. Wahrheit Eindrücke empfangen zu dürfen, die in meiner Seele unauslöschlich blieben. Ich hatte immer einen Zug zu Jesu hin, wiewohl er freilich oft sehr verdunkelt war, bisweilen ganz verwischt schien; — eben in dem Augenblicke, da ich dieses niederschreibe werde ich ganz erstaunt über die wunderbare Barmherzigkeit Gottes, die, von Kindesbeinen an, mich so geleitet und geschüzt hatte.

Schon von meinem sel. Vater [32]) erhielt ich Eindrücke, die mir bis jezt unvergeßlich sind. Im Leben zwar sich nicht als entschiedener Bekenner Christi zeigend, suchte er doch unsere zarten Kinderseelen mit besonderem Eifer für das Evangelium zu ge-

---

28) Gottlieb Jakob Planck, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs, I/VI, 1781—1800.

29) Dürrmenz-Mühlacker, OA. Knittlingen.

30) Herbst 1829.

31) Theophil Friedrich Dittenberger, Geographie für Gymnasien, Mittelschulen und Privatunterricht, 2. Aufl., Heidelberg 1827.

32) Johann Georg Friedrich Blumhardt, Holzmesser in Stuttgart, geb. 22. Sept. 1777, Stuttgart, gest. 3. März 1822 ebd.

winnen; wir Geschwister [33]) mußten ihm viel vorlesen und vor Allem geistl. Lieder singen. Eine Szene war mir immer wichtig geblieben; er zog einmal uns, seine Kinder, zu sich nach dem Stuhle hin, auf dem er saß, erzählte uns, was für böse antichristl. Zeiten kommen werden und ermahnte uns endlich ernsthaft: wir sollen uns lieber den Kopf abschlagen lassen, als Christum verläugnen [34]). — Außerdem schickte er mich schon im 12. Jahre in die Versammlung seines Bruders, des Schuhmachers Blumhardt [35]) in Stuttgardt; ohne ein Mitglied der Versammlung zu sein, fühlte er doch, daß etwas Wahres, Christliches darin sein müsse. Dort wurde auch wirklich viel Gutes in mich gepflanzt, wozu freilich mein fast täglicher Umgang mit diesem meinem Oheim viel beitrug. — U. so erinnere ich mich nun eben jezt zum Preiße des Herrn, daß ich damals öfters fast Stunden lang des Abends im Bette laut aus dem Herzen betete!

Etwas eingeschlummert war mein inneres Leben, als ich nach Schönthal kam. Hier fügte es Gott, daß ich sogleich den innigsten Freund in dem Sohne [36]) des HE. Hoffmanns von Kornthal [37]) fand. Dieser mußte gleich Anfangs lange auf die Krankenstube sich begeben, wo ich ihm assistirte. Da lasen wir denn miteinander im N. T. oder in andern erbaulichen Büchern; zudem erzählte er mir Vieles von Kornthal, das kaum erst eingerichtet war; u. gewiße chiliastische Vorstellungen, die er von Haus mitgebracht hatte, wirkten kräftig u. sicher auf meine Seele. Bald gesellte sich ein Dritter dazu, u. so kam es, daß wir 3 öfters miteinander gemeinschaftlich aus dem Herzen beteten. Noch im nemlichen Jahre erweiterte sich das Häuflein bis auf 6; auch correspondirte ich

---

33) Außer seinem früh verstorbenen ältesten Bruder drei Brüder und zwei Schwestern, vgl. Zum Gedächtnis an Pfarrer Christoph Blumhardt, ed. Theophil Blumhardt, Bad Boll o. J. (1880), S. 16.

34) Vgl. Zündel, S. 18.

35) Der Vorname war beim Kirchenregisteramt Stuttgart leider nicht festzustellen.

36) Ludwig Friedrich Wilhelm Hoffmann, 1806—73, zuletzt Oberhofprediger in Berlin.

37) Gottlieb Wilhelm Hoffmann 1771—1846.

mit dem nun seligen Flad, damals in Urach[38]), und dem nunmaligen Repetenten Hoffacker, damals in Stuttgardt[39]).

Dieß Alles geschah noch im ersten Jahre meines Aufenthalts zu Schönthal. Im zweiten stand ich wieder allein, da die andern zurücktraten; nur meine Verbindung mit H.[40]) dauerte fort; obgleich unsre Gespräche nur selten auf's Christliche kamen. In den übrigen 3 Jahren nun war ich abwechselnd, bald erkaltet, bald neu belebt. In der Regel gieng's so, daß die Vakanzen mich wieder erneuerten; sodann gieng's in den ersten Wochen nach der Vakanz ziemlich ordentlich; ich betete regelmäßig, u. las viel zu meiner Erbauung; bald aber ließ ich nach, u. wurde lauer u. lauer, bis die nächste Vakanz mir wieder neues Leben einhauchte. So gieng's von Halbjahr zu Halbjahr, bis ich endlich die Universität bezog.

Hier in der beständigen Gesellschaft meines lieben treuen Flads (so lange er noch in Tübingen war) machte mein inneres Leben Anfangs Fortschritte. Ich nahm an den (sic!) Kränzchen Theil, zu welchem sich einige Theologen zu gemeinschaftl. Erbauung versammelten; u. hatte in dem ersten Jahre viel Eifer dafür. Bald aber kam das Kränzchen selbst in Verfall; es wurde zu viel disputirt, u. kein erfahrener Christ lenkte die Gespräche auf das Eine Nothwendige; man wurde lau; kam selten; u. ich blieb allmählig ganz aus; u. war nun wieder 2—3 Jahre allein; meistens ohne Gebet, ohne Eifer für das Evang., u. rechte Liebe zu Jesu; doch so daß immer noch ein Funke in meinem Innersten fortglimmte.

Unterdessen hatte doch jenes Kränzchen wieder eifrige Anhänger bekommen, namentl. in Tauchnitz[41]); u. im lezten Jahre

---

38) Christian Rudolf Flad, geb. 18. April 1804 als Sohn des Hofschuhmachers Johann Gottlieb Flad in Stuttgart, wohl Stuttgarter Schulkamerad Blumhardts, 1818—1822 als Promotionsgenosse Ed. Mörikes in Urach (gütige Mitteilung des Herrn Seminarephorus Dr. Kapff in Urach), 1822—1826 Student in Tübingen, gest. 15. Juli 1830 in Stuttgart. Vgl. über ihn Sammlungen für Liebhaber Christl. Wahrheit . . ., Basel 1831, S. 105 ff., ebd. S. 159 f. eigenhändige Aufzeichnungen.

39) Wilhelm Hofacker (1805—1848), seit 1830 Repetent in Tübingen.

40) Wilhelm Hoffmann.

41) Karl Christian Phil. Tauchnitz, Verleger in Leipzig (1798—1884), damals Student in Tübingen.

wurde ich wieder Mitglied. Unaussprechlich war der Segen, den mir die Stunden, in denen wir zusammenkamen, wenn es gleich oft schwach nach Menschen Art darin hergieng, gewährten, u. den ich namentl. auch aus dem vertrauten Umgange mit einigen Hauptmitgliedern gewann.

Mein endlich mir zu Theil gewordenes Vikariat zu Dürrmenz ist eine reiche Schule für mein inneres Leben geworden, besonders da der HE. Prof. Kern [42]) (mein früherer Lehrer in Schönthal), dem ich vicarire, selbst auch das Evang. mit dem wärmsten Eifer umfaßt; zudem ist die Gemeinde groß, also die Privatseelsorge bedeutend; auch befinden sich in der Gemeinde viele christl. Seelen, deren Umgang höchst wohlthätig auf mich wirkt; endlich lehrte mich der häufige Besuch u. Unterricht in den Schulen wenigstens einigermaßen mit den Kindern sprechen, und vielleicht überhaupt das Evang. kindlicher vortragen. Freilich geht's auch hier noch durch manche Schwachheit hindurch; mein Eifer für das Evang. bleibt sich nicht gleich; meine Liebe zu Christo ist nicht immer dieselbe. Doch ich vertraue auf den, der sein Werk angefangen hat; er wird's auch vollenden.

Dies wird es ungefähr sein, worüber Sie schriftlich von mir Auskunft wünschten. Was die Lehrstelle betrifft, von der Sie mir sagten; so habe ich freilich auch mit Kleinglaubigkeit zu kämpfen; im Ganzen aber kann ich sagen, daß ich Freudigkeit dazu besitze; wenigstens vertraue ich auf Gott, der sich während meines Lebens mir nicht unbezeugt gelassen hat, daß er auch durch meine Schwachheit werde etwas auszurichten vermögen. Wenn Sie mir sagten, daß Demuth u. Liebe die Haupttugenden seien, die einen Lehrer im Missionshauß zieren müssen; so müßte ich diese eben auch zu den guten u. vollkommenen Gaben rechnen, die von oben

---

42) Magister Gottlieb Christian Kern, geb. in Söhnstetten (OA. Heidenheim), 13. Januar 1792, Diakonus in Besigheim 1820—1824, Professor in Schöntal 28. April 1824 bis 8. Oktober 1829, Pfarrer in Dürrmenz von 1829 ab, gest. 5. August 1835 (gütige Mitteilung der Herren Seminarephorus Frasch in Schöntal und Archivar D. Rauscher in Stuttgart).

herab kommen, dem Vater des Lichts, u. darum erbeten sein müssen. — Inzwischen überlasse ich Alles dem Herrn; er thue, was ihm wohl gefällt! [43])

Dürrmenz den 2. Aug. 1830.

Christoph Blumhardt.

Abgeschlossen am 12. Dez. 1934.

---

43) Blumhardt war vom Herbst 1830 bis zum Frühjahr 1837 als Hilfslehrer am Missionshause zu Basel tätig (Zündel, S. 33 ff.). Bei Zündel, 2. Aufl., S. 45 ff. findet sich eine Predigt vom 24. Juli 1831.

Reinhold Seeberg als Prediger.*)

Von G. Eichstädt,
Berlin NW 87, Händelallee 30.

Es war ein Erlebnis von eigenartigem Reiz, als ich nach meiner Versetzung an die Kaiser-Friedrich-Gedächtniskirche zu Berlin Gelegenheit hatte, Reinhold Seeberg in den Akademischen Gottesdiensten wieder als Prediger zu hören, zu dessen Füßen ich zwanzig Jahre zuvor in seiner Vorlesung über „Dogmengeschichte" gesessen und unter dessen Anleitung ich in der „Dogmatischen Sozietät" die ersten zaghaften Schritte selbständigen, wissenschaftlichen Denkens und Arbeitens getan hatte. Ich gestehe es offen, es war etwas in dem Studenten, was sich gegen die Art Seebergs wehrte. Seeberg galt unter uns unstreitig als ein Mann von hinreißender Beredsamkeit. Aber es war in jenen Jahren etwas in mir, wie wohl in manchen anderen Studenten, was aus einer gewissen kritisch eingestellten Skepsis heraus mehr die kühle, nüchterne, verstandesmäßige Gedankenführung suchte. Dennoch sind wir Seeberg schon damals gefolgt, wenn er je und dann einmal die Kanzel der Kaiser-Friedrich-Gedächtniskirche bestieg, um vor der Gemeinde zu predigen. Wir standen unter dem Eindruck, daß ihm als Prediger etwas ganz Einzigartiges gegeben sei, wie keinem andern unter unseren Hochschullehrern. Und so fand ich es auch noch nach zwanzig Jahren. Sein Haar war grau geworden, aber es war noch dieselbe Glut, die in ihm loderte, derselbe hinreißende Schwung der Sprache, derselbe stürmende Wille, der um die Herzen seiner Hörer warb, und da ward es mir klar: Ihm ist das gegeben, was den Prediger zum Prediger macht — seine Rede ist nicht Lehre irgendeiner ausgeklügelten Verstandeswahrheit, sondern sie ist Zeugnis, geisterfülltes Zeugnis des Glaubens, der als ein flutender und drängender Reichtum in seinem Herzen lebt und der nun seine zündenden Funken in die Herzen der Hörer hineinsprüht, daß sie in gleichem Glauben entflammt werden. Daß dies tatsächlich der Fall war, zeigt der überaus starke Besuch der Gottesdienste, in denen Seeberg sprach, sie waren in der Regel so überfüllt, daß kein Sitzplatz mehr in der Kaiser-Friedrich-Gedächtniskirche zu finden war.

*) Dieser Aufsatz ist seinerzeit von der Redaktion der „Pastoraltheologie" nicht aufgenommen worden, da die kirchenpolitische Stellung R. Seebergs zu belastend gewesen wäre. Die Schriftleitung.

Man sagt nicht zuviel, wenn man sagt, daß Reinhold Seeberg nicht nur der bedeutende Theologe, sondern auch eine ganz einzigartige Predigerpersönlichkeit war.

Worin liegt denn nun die Eigenart dieser Predigerpersönlichkeit? Es ist bedeutsam, daß Seeberg keine Sammlung seiner Predigten veröffentlicht hat wie etwa Deißmann in seinem De profundis. Was von ihm gedruckt ist, sind meist Gelegenheitspredigten zu Festtagungen der Inneren Mission, des Gustav-Adolf-Vereins und Kriegspredigten, durch die er den Kämpfern im Felde dienen wollte. Das hat seinen Grund darin, daß seine Predigten nicht in der Studierstube entstanden sind, sondern in lebendiger Wechselwirkung mit der Gemeinde, die zu den Füßen des Predigers saß und an seinen Lippen hing. Mag immerhin die Durchdringung des Textes, die Fassung des Themas und der Teile, sowie die Disposition in der Stille der Studierstube konzipiert worden sein, aber die Ausführung und Gestaltung der Gedanken erfolgte erst auf der Kanzel. Von Seeberg gilt das, was er selber an dem von ihm hochgeschätzten ersten Pfarrer der Kaiser-Friedrich-Gedächtnis-Gemeinde, D. Hagenau, rühmt und was er nach dessen Tode in einem Nachruf in der Nr. 495 der Neuen Preußischen Kreuz-Zeitung vom Jahre 1907 schrieb: „Er besaß die Gabe des geborenen Redners in seltenem Maße — den lebendigen Kontakt, den er von vornherein mit seiner Zuhörerschaft gewann. Es war, als wenn er die Stimmungen aller mitempfinde und als wenn er mit jedem einzelnen rede. Er kannte das Herz des modernen Menschen, und er wußte daher seinen Zuhörern die Leiden und Freuden, die Ahnungen und die Sehnsucht, den Trotz und den Haß, die Gleichgültigkeit und die Nichtigkeit, die Furcht und die Hoffnung, die in diesem Herzen wohnen, so lebhaft und anschaulich zu schildern, daß es ihnen war, als wurde ein Teil ihres Innersten ausgesprochen." So stand man auch bei Seeberg unter dem Eindruck, als würde ihm durch diese lebendige Wechselbeziehung zu seiner Gemeinde erst das Herz aufgetan und als trüge er nicht etwas Erdachtes und für diesen Augenblick Zurechtgemachtes vor, sondern als quelle es bei ihm aus tiefen, unerschöpflichen Bronnen.

Aber in einem Punkte war er D. Hagenau sehr unähnlich. Wenn er selber in dem erwähnten Artikel von ihm sagt, daß es nicht Hagenaus Art gewesen sei, den Text genau auszulegen und auszuschöpfen, ja, daß der Text oft nur die Bedeutung eines Mottos für seine Predigt gehabt habe, so gilt von D. Seeberg das gerade Gegenteil. Er hat wohl keine Predigt gehalten, der nicht zuvor eine gründliche Exegese des Textes bis in alle Einzelheiten hinein vorangegangen war. Er wußte, daß Gottes Wort nicht dazu da ist, um es durch unsere unmaßgeblichen Menschengedanken, und seien sie noch so geistvoll, in den Hintergrund zu drängen, sondern uns dadurch teilnehmen zu lassen an dem ewigen Reichtum unseres Gottes. Er wußte, daß Gott selbst aus seinem

Worte zu uns redet, und daß die Kraft seines heiligen Geistes durch das Wort an unseren Herzen arbeitet, daß dem Menschen darum nur eines ziemt: Stille zu lauschen, was Gott uns sagen will. So zeigt er sich auch in seinen Predigten als der verständnisvolle Schüler und Nachfolger des großen Erlanger Theologen von Hofmann, von dem er sowohl in seinem Werke: „Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert (S. 269)" und in seiner eigenen Lebensdarstellung in dem Buche „Führende Theologen", herausgegeben von D. Erich Stange (S. 4) mit soviel Liebe und Hochachtung redet. Es ist nicht von ungefähr, daß die älteste der mir gedruckt vorliegenden Predigten eine Bibelfestpredigt ist, die Seeberg im Jahre 1885 in der Universitätskirche zu Dorpat gehalten hat über 2. Tim. 3, V. 14—16 mit dem Thema: Was haben wir an unserer Bibel? Er gibt darauf die Antwort: 1. Eine Säule der Wahrheit, an der wir bleiben, 2. einen Prüfstein für Glauben und Leben, den wir brauchen, 3. einen Wegweiser zur ewigen Herrlichkeit, dem wir folgen. — In ihr finden sich die bedeutsamen Worte: „Aus diesem Buche spricht zu dir nicht bloß menschliche Rede, nicht menschliche Moral, nicht menschliche Geschichte! Du hörst hier deines Gottes Stimme wunderbar und gewaltig, heilig und mächtig zu dir reden. Der Gott, welcher sich seine Gemeinde gesammelt hat und sie durch das Walten seines Geistes erhält, spricht durch diese seine großen Taten auch zu meinem Herzen. Dieses Buch ist in der Tat von Gott eingegeben, wie der Apostel sagt. Mögen immerhin äußere Mängel ihm anhaften, dennoch spricht mein Gott hier zu seiner Gemeinde, zu meinem Herzen. Das ist das Zeugnis heiligen Geistes, das wir über dem Lesen dieses Buches erlebt haben." Das ist lutherische Schriftauffassung: Die heilige Schrift — die Urkunde der Offenbarung unseres Gottes, an der wir festhalten müssen im Leben und im Sterben, wie es Luther selber in seiner Schrift gegen Heinrich VIII. so stark zum Ausdruck bringt: „Ich setze wider aller Väter Sprüche, wider aller Engel, Menschen, Teufel, Kunst und Wort die Schrift. Hie stehe ich, hie trotze ich, hie stolziere ich und sage: Gottes Wort ist mir über alles, göttliche Majestät steht bei mir." „An Gottes Wort liegt mehr denn an der ganzen Welt." „Man muß allein am Wort festhangen und ihm glauben, daß es wahr sei, was es von Gott sagt, obgleich Gott mit aller Kreatur sich anders stellt, denn das Wort sonst von ihm sagt." Aber es war auch lutherisches Christentum, was Seeberg seinen Hörern im Inhalt seiner Predigten bot. Wie Luthers reformatorisches Grunderlebnis nicht verständlich ist ohne die überwältigende Erfahrung von Gottes Wirklichkeit, so hatte man auch bei Seeberg den hervorstechenden Eindruck, daß er selber solch ein bis in die tiefsten Tiefen des Herzens hineingreifendes Erlebnis gehabt habe, und jede Predigt ward nun zu einem flammenden Zeugnis für die Wirklichkeit des lebendigen Gottes. Er redete als ein von Gottes Gewalt Ergriffener. Gott war ihm nicht nur ein abstraktes, blutleeres, erdfernes Gedankending, sondern alles durch-

waltender, und alles gestaltender ewiger Wille. Auch in der Predigt zeigt sich so deutlich die Linie, die ihn in seiner wissenschaftlichen Forschung zu Duns Scotus führte. Dieser Wille will letztlich den Menschen selbst, will eingehen in seinen endlichen Willen und ihn herausretten aus Not und Tod und hineinführen in seine ewige Gemeinschaft. Besonders deutlich hat er das in einer seiner letzten Predigten vom 1. Sonntag nach Epiphanias über Marcus 9, 14—29 zum Ausdruck gebracht: „So haben wir unser Gottesbild gewonnen. Wir wissen von einem Gott, der schaltet und waltet in unbeugsamer Macht; aber das Letzte, was er will, ist: helfen, aus Not herausreißen, ans Ziel bringen, den Menschen ins Paradies zurückführen. Ja, so reden wir. Und in den höchsten Stunden unseres Lebens erfahren wir es, daß wir die Wände um uns her antasten müssen, ob es Wirklichkeit ist, oder ob wir nicht schon im Paradies bei unserm Gott sind." Kann man ergreifender von der Lebensnähe und Wirklichkeit unseres Gottes zeugen? Aber dieser Gott ist ein heiliger Gott. Wer ihm nahe kommt, der hat das Erlebnis des Jesajas: Er muß vor ihm nieder in den Staub mit dem Bekenntnis: „Weh mir, ich vergehe, denn ich bin unreiner Lippen und wohne unter einem Volk von unreinen Lippen."

So hat Luther es erfahren. So hat auch Seeberg es empfunden. Und darum weiß er, wie selten einer, mit heiligem Ernst zu reden von der Macht der Sünde im Menschenherzen. Er ist nicht in den Fehler des Liberalismus verfallen, das Christentum den Menschen der Jetztzeit durch eine rationalistischere und moralistischere Art der Predigt bequemer zu machen, wie er in den Ausführungen Niebergalls in seinem Buch „Wie predigen wir dem modernen Menschen" so erschütternd zutage tritt, wenn er sagt: „Die justitia civilis muß auch für unsere Predigten existieren. Dann würden diese viel von ihrem düsteren Grau verlieren, das den gesunden Sinn der Leute für das Wirkliche abstößt. Anstatt immer auf das Bedürfnis nach dem Schema Röm. 7 zu spekulieren, sollten wir einmal mild und heiter die Leute an ihrer guten Seite zu fassen suchen. Vielleicht machten wir so mehr Lust und Mut, als wenn wir griesgrämlich noch Röm. 7 unterbieten, weil da der Apostel noch seinen guten Willen im Stande vor seiner Bekehrung gelten läßt. Wir stehen alle eben noch zu sehr unter dem Schema, statt unsere Erkenntnis rein von der Wirklichkeit leiten zu lassen." (S. 82.) Röm 7 ist kein Schema, sondern die Wirklichkeit. Dem hat Reinhold Seeberg in seinen Predigten vollauf Rechnung getragen. Er wußte, was im Menschen war, daß der Wille des Menschen gehalten und gebändigt wird von einer dunklen Macht, wider die wir nichts vermögen — von der Macht unserer Sünde. Und wie mit Fackeln leuchtete er in das Innerste des Menschenherzens hinein. So sagt er in einer Akademischen Predigt vom Sonntag Septuagesimä 1917 mit dem Thema: „Der Weg zu Gott" — (S. 5): „Wir sollen für die andern sein, und wir sind doch im letzten Grunde für uns selbst. Es ist im Grunde

alles unseres Arbeitens ein tiefer Bodensatz des dunkelsten Egoismus. An uns selbst dachten wir, an unseren Erfolg und Nutzen, an unsere Ehre und unseren Ruhm. Und auch der stolze Name der Pflicht ward nur zu oft zum ruhmredigen Aushängeschild der Selbstsucht. Wir redeten mit Menschen- und Engelzungen, aber an der Liebe fehlte es. Wir gaben unsere Habe den Armen, aber das Herz war leer. Wir hatten viele Pflichten und machten viel Geschäfte; aber wir hatten nur wenig Liebe. Wir waren für uns selbst und nur für uns, nicht für die Brüder. Der erste Mensch, der einen Bruder hatte, erzählt uns die alte tiefsinnige Geschichte, wurde der Mörder seines Bruders. Und wieder lautet das Urteil unserer Seele über sich selbst: Du bist schuld daran! Nicht die Schwäche deiner Natur, nicht die Ungunst des Schicksals, du selbst bist schuldig. Denn du selbst hast den innersten Trieb in dir geschändet und zerbrochen." Da steigt der Sehnsuchtsruf aus der Tiefe unserer Herzen: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?"

Seeberg gibt die Antwort des großen Apostels: „Ich danke Gott durch Jesum Christ, unsern Herrn." Und nun bekommt seine Rede besonderen Glanz, wenn er von diesem Retter und Befreier spricht. Wohl das schönste und innerlichste Zeugnis, das mir zu Gesicht gekommen ist, findet sich wieder in jener Bibelfestpredigt vom Jahre 1885: „Wodurch sind wir Christen? Der Schatz, den wir besitzen, das Erbe, welches uns geworden, ist Jesus Christus, unser Heiland. Ihn habe ich in meinem Herzen erlebt und erfahren. Nicht eine Größe der Vergangenheit ist er für mich, er ist mir persönlich nahegetreten, nicht anders als damals seinen Jüngern am Galiläischen Meer und im jüdischen Lande. Dieser Herr ist auch der Grund- und Eckstein seiner Gemeinde. Weil Christus der Herr je und je Heiland ist, darum gibt es eine christliche Gemeinde in der Welt, und weil er mein Heiland ist, darum bleibe ich und bin ich in dieser Gemeinde. Hieran darf uns nichts, gar nichts irre machen, hier muß alle Einrede verstummen, der lebendige Christus ist mein Schatz, mein Ein und mein Alles, er, er allein! Habe ich ihn, so habe ich alles. Laß fallen und brechen, was mag, laß mein Augenlicht vergehen, daß ich keine Zeile mehr lesen kann, und mein Gehör zerstört werden, daß ich keinen Laut mehr vernehmen kann — ich habe Christum, auf ihn gründet sich mein Glaube im Leben und im Sterben. Mein Heil ruht nicht auf Menschengedanken und Menschenworten, sondern auf Jesus Christus, dem Sohne Gottes voller Gnade und Wahrheit." Er ist mein Heiland und Befreier geworden dadurch, daß er meine Schuld am Kreuz gesühnt hat und nun meinen schwachen, sündigen Menschenwillen hineinnimmt in die Gewalt seines heiligen, reinen Gotteswillens und mich so zurückführt zu meinem Vater und zu meinen Brüdern, hinein in die Gemeinschaft seines ewigen Lebens, daß unsere Seele jubeln darf: „Du lebst, ewige Kraft und Liebe, und bist mir nahe und kommst immer zu mir und lebst und schaffst

in mir. Und ich selbst halte dich und spüre dich, ich selbst liebe dich und spüre es, daß ich dir dienen will, und daß ich selbst mich in Liebe meinen Brüdern widmen will, weil du es so willst, tief in meinem Herzen, und nicht, weil ich an Lohn oder Strafe dabei denke." (Aus der Reformationsfestpredigt vom Jahre 1917.) So erleben wir es, daß Gott nicht nur gerecht spricht, sondern auch gerecht macht den, der da ist des Glaubens an Christum. Nun ist der hehre Dreiklang völlig, der so tief und voll hindurchklingt durch die drei ersten Artikel des ehrwürdigen Bekenntnisses von Augsburg: Von Gottes Wirklichkeit. Von der Macht der Sünde. Von unserer Rettung durch Jesus Christus, dem Sohne Gottes.

Es ist das alte Evangelium, und doch in neuer Form. Es war Reinhold Seeberg im besonderen Maße gegeben, die alten Glaubenswahrheiten des Christentums dem modernen Menschen in der Predigt verständlich und lebendig zu machen. Vermöge seiner umfassenden, dogmengeschichtlichen Arbeiten war er wie kein anderer in der Lage, zu erkennen, was an der kirchlichen Überlieferung zeitgeschichtliche Bedingtheit und vergängliches Rankenwerk, was unzerstörbarer Lebensnerv war, der sich durch die Flucht der Jahrhunderte und in den verschiedengestaltigen Geisteskulturen immer neue Ausdrucksformen gesucht hat. Es handelte sich bei ihm auch in der Predigt nicht um Weitergabe toter Glaubensformeln, sondern lebendiger Glaubenswahrheiten, deren Lebenskraft er selber in innerster Seele erfahren hatte, wie er es einmal in der Selbstdarstellung seines theologischen Schaffens zum Ausdruck gebracht hat (Stange S. 14): „Die Betrachtung — es handelt sich um sein Werk: „Die Grundwahrheiten der christlichen Religion" — war demnach nicht eingestellt auf die abstrakte Erkenntnis dinglich vorgestellter ruhender Substanzen, sondern auf die Intuition in die Lebensbewegung, welche von dem schlechthin aktiven ewigen Gotteswillen erregt, sich in den diesem Willen widerstrebenden, aber ihm sich dann unterwerfenden geschaffenen Willen vollzieht. Wie allein in dieser Lebensbewegung Gott den Geistern offenbar wird, so erlangen diese nur dadurch Gotteserkenntnis, daß ihre Willen von dem göttlichen Willen bewegt werden, und so in den von ihm ausgehenden geistigen Lebensprozeß hineingezogen werden." Das auch in seinen Predigten darzustellen, ist Seeberg in hohem Maße gelungen. So ist er Bahnbrecher einer, wie er selber es bezeichnet hat, „modern-positiven Theologie" geworden, die sich die alten Glaubenswahrheiten des Christentums mit den Mitteln des modernen Denkens angeeignet hat und für ihre Verkündigung verwertet hat. Er ist dadurch einer ganzen um das Wesen und die Wahrheit des Christentums ringenden Theologengeneration zum unauslöschlichen Segen geworden.

Er gab uns das, was wir bei Harnack so schmerzlich vermißten. Ich kann es mir nicht versagen, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, ohne die wissenschaftliche Bedeutung beider gegeneinander abwägen zu

wollen. Harnack führte durch den bekannten Apostolikumstreit und seine Vorlesungen über das Wesen des Christentums hinein in den Kampf gegen den alten Glauben und damit in den ernstesten Gewissenskonflikt. Er entließ uns für die praktische Verkündigung des Evangeliums nahezu mit leeren Händen. Seeberg gab uns die Synthese zwischen altem Glauben und moderner Wissenschaft und zeigte uns sonderlich in seinen Predigten: Wie verkündige ich das Evangelium dem modernen Menschen?

Er war ja selber durch und durch erfüllt von dem Geistesgehalt seiner Zeit, ein Mann, in dem wie in kaum einem andern die deutsche Geisteskultur jener Epoche bewußtes Leben und strebender Wille geworden war. Daher kam es, daß seine Predigten etwas so ungeheuer Aktuelles und Zeitgemäßes hatten. Sei es nun, daß er mit verstehendem und sorgendem Herzen die Entwicklung der sozialen Bewegung beobachtet, sei es, daß er die Arbeit der Inneren Mission als den heiligen Gottesengel erkennt, gesandt, um die drückenden Volksnöte zu lindern und die schwärenden Volksschäden zu heilen. Eine Liebe, die sich durch sein ganzes Leben hindurchzieht und auch in seinen Predigten immer wieder aufklingt. Das wird aber insbesondere deutlich, als die dunklen Wetter des Weltkrieges über unser Volk hereinbrechen. Da geht seine Predigt über Matth. 16, 26: „Rette deine Seele!" als erste der Akademischen Feldpredigten hinaus, um den feldgrauen Kämpfern den Mut zu stählen und ihre Gedanken hinzulenken auf das ewige Ziel. Heiß flammt darin die Liebe zum deutschen Vaterland und der Glaube an Deutschlands Zukunft, aber heißer noch der heilige Ernst der Mahnung, alles daranzusetzen, um das Ewige zu gewinnen. Und in seinen Predigten durchlebt er dann weiter mit seiner Hörerschaft das ungeheure Ringen von Sieg zu Sieg, von Opfer zu Opfer bis zu dem furchtbaren, endgültigen Zusammenbruch. Aber sein Glaube zerbricht nicht. Gerade in den dunkelsten Tagen Deutschlands läßt er es seine Hörer fühlen, wie der Christenglaube zu trösten und aufzurichten weiß. Vgl. s. Predigt über 1. Petr. 4, 12—19: „Wundert euch nicht über die Leiden dieser Tage!" „Darum liebe Christenheit, wache auf! Wenn das Salz dumm wird, womit wird man salzen? Gott kommt immer und Gott ist immer nahe denen, die ihn suchen. Finsternis decket das Erdreich und Verderben brütet über ihm. Aber über denen, die wohnen im finstern Land, scheint ein helles Licht. Wir sehen kein Heil, und wir haben keine Mittel, uns zu helfen. Aber gerade dort, wo der Mensch nichts mehr weiß und nichts mehr hat, wo ihm das reine Nichts entgegengähnt, geht Gottes wunderbares Schöpferwerk an. Dazu erheben wir unsere Seelen im alten und immer neuen Glauben."

Ungebrochen in der Kraft seines Glaubens und mit einem Herzen voll starker Hoffnung schreitet er mit der akademischen Jugend hinein in die neue Zeit, er selber ein Junger im greisen Haar, und sucht die geistigen Güter, die Deutschland groß gemacht haben, durch die

gärenden Strudel der Zeit hinüberzuretten in das Leben des heranwachsenden Geschlechts. Man denkt unwillkürlich an Gestalten wie Ernst Moritz Arndt und Schleiermacher und dankt in der Stille seines Herzens Gott, daß er auch in dieser trüben Notzeit der deutschen Jugend einen Mann geschenkt hat, dessen geistiges Leben auch wie das Leben jener um die beiden leuchtenden Ideale kreist: Vaterlandsliebe und Gottesfurcht, und der mit derselben flammenden Begeisterung die an dem Schicksal Deutschlands Verzagenden und Verzweifelnden aufrüttelt und ihnen aus Not und Schande den Weg nach oben zum Wiederaufstieg und zur Freiheit weist. Und die deutsche Jugend weiß das. Sie hat ihn als ihren Führer erkannt. Darum holt sie ihn immer wieder an den schicksalsschweren Erinnerungstagen, damit er zu ihr rede — ihr Mund und Gottes Prophet zugleich! Und es ist immer wieder das eine, was er ihr in die Gewissen brennt: Wir sind gefallen, weil wir von Gott abgefallen sind, und wir können nur wieder zur Höhe steigen, wenn Gottes Kraft wieder in uns lebendig wird! Wie ergreifend hat er davon noch jüngst geredet bei der Langemarckfeier der akademischen Jugend am Grabe Friedrichs des Großen in der Garnisonkirche zu Potsdam: „Als in den Gräben von Langemarck am 11. November 1914 im furchtbaren Ringen sich Schlamm mit dem Blute der studentischen Regimenter verband, da siegte über die Übermacht der Maschine lebendiger Menschengeist." „Wir können sterben, wenn Deutschland am Leben bleibt." Das war der Sinn des Deutschlandliedes auf den Lippen der Stürmenden. Junge Menschen, von den Sorgen des Lebens erst gestreichelt, voll Ahnungen und Hoffnungen, sie wurden plötzlich niedergemäht. Ihre ganze Scheinwelt springt mit einemal in Rauch auf und der arme kleine Mensch gilt. Die Frage, wer bin ich denn nun, sprang vor ihnen auf, und die Antwort: Ich bin nur etwas Wirkliches, wenn ich mich anklammere an das große Ganze, ans Vaterland. Das Entscheidende ist, daß den Menschen der gesamte Lebensodem seines Volkes trägt. Nur so ist er für die höchste Aufgabe bereit, zu dienen, mit dem andern und für die andern zu leben. Dem Vaterlande dienen und Gott dienen, das ist deine Aufgabe, du deutsche Jugend! Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?" Wir können es verstehen, wenn auf diesen Aufruf hin, wie der Bericht über die Langemarckfeier meldet, die akademische Jugend das Gelübde ablegt, „den Helden von Langemarck nachzuleben in der Pflichterfüllung bis zum letzten, in der selbstlosen, opferbereiten Hingabe für Volk und Vaterland." Reinhold Seeberg hat gerade auch durch seine Predigttätigkeit Entscheidendes dazu beigetragen, diesen Willen in der heranwachsenden akademischen Jugend zu wecken, und hat so dazu geholfen, das neue Geschlecht mit den Ewigkeitsmächten zu erfüllen, die wir brauchen, wenn wir ein wahrhaft neues und freies Deutschland bauen wollen.

Abgeschlossen am 1. April 1937.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

K. Steur, Poimandres en Philo. Purmerend. J. Muusses 1935.

Diese sorgfältig gearbeitete holländische Dissertation hat sich zur Aufgabe gemacht, die Lehre vom Menschen im Poimandres (§ 12—32) mit der Anthropologie Philos in seiner Genesisauslegung zu vergleichen. Es wird gezeigt, daß der Anthropos im Poimandres zur Lichtwelt gehört, während der Mensch bei Philo dem stofflichen Kosmos angehört; in der Lehre von der Erschaffung des Menschen wird ebenfalls die verschiedene Auffassung dargelegt. Der Einfluß der Planeten auf die Schöpfung des Menschen findet sich bei Philo nicht, usw. Man kann gegen diese Arbeit, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, Thesen Reitzensteins über den Iranischen Anthropos-Mythus zu widerlegen, den Einwand erheben, daß sie zu sehr sich in der Analyse und der bloßen Beschreibung bewegt, daß sie an überzeugender Kraft gewonnen hätte, wenn sie stärker von der Geschichte der antiken Philosophie ausgegangen wäre. Was etwa in den Arbeiten von W. Theiler vorliegt, hätte Anlaß geben können, Methode und Fragestellung zu vertiefen.

München. *Erik Peterson.*

Louis Robert, Villes d'Asie mineure. Etudes de géographie antique. Paris. Boccard 1935. (= Etudes orientales II.)

Der zurzeit wohl bedeutendste Kenner der griechischen Inschriften legt in diesem Buche Studien zur historischen Geographie von Kleinasien nieder, die sich ihm aus der Kenntnis der antiken Inschriften und Münzen ergeben haben. In diesen Untersuchungen fällt auch manches für den Kirchenhistoriker ab, und darum sei auf dieses grundgelehrte Buch aufmerksam gemacht. Vergleiche z. B. S. 134 f. über die Lage von Pepuza. S. 148 Anm. 1 topographische Korrekturen zu Grégoires Sammlung der christlichen Inschriften von Klein-Asien, oder S. 105 ff. die Identifizierung von Keratapa-Diokaisareia; die letztere Untersuchung ist direkt spannend geführt.

München. *Erik Peterson.*

C. Zijderweld, Τελετη. Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch with an English summary. Purmerend. Verl. Muusses 1934.

Die holländische Dissertation eines Schülers von Bolkestein untersucht den sakralen Terminus τελετη in der klassischen und hellenistischen Zeit und sein Vorkommen bei jüdischen und christlichen Autoren. Das Buch ist in der Hauptsache eine Stellensammlung, in der Interpretation der Texte geht es nirgends in die Tiefe. Es ist zu bedauern, daß Autoren wie Proklos, Jamblich, Themistios usw. überhaupt nicht

ausgewertet sind. Die wichtigen Stellen bei dem Astrologen Rhetorios fehlen, der christliche und byzantinische Sprachgebrauch ist sehr lückenhaft gebucht worden. Der liturgische Sprachgebrauch ist dem Verfasser anscheinend ganz unbekannt geblieben. Man müßte die ganze Arbeit noch einmal machen, um zu brauchbaren Ergebnissen zu kommen.

München. *Erik Peterson.*

Georg Schreiber, Deutschland und Spanien. Volkskundliche und kulturkundliche Beziehungen. Zusammenhänge abendländischer und ibero-amerikanischer Sakralkultur. (= Forschungen zur Volkskunde, Heft 22/24.) Düsseldorf. L. Schwann. 1936. 4°. XVII + 528 S. mit 7 mehrfarbigen und 64 einfarbigen Tafeln. Geb. RM. 18.—.

Das stattliche, in vornehmer Aufmachung dargebotene Werk führt die in den letzten Jahren mit viel Eifer betriebenen Arbeiten zur spanischen Kulturgeschichte in einer bisher noch wenig beschrittenen Richtung weiter. Schreiber will, eigene Vorarbeiten zusammenfassend und ergänzend, den spanischen Einfluß auf das Werden der deutschen katholischen Volksfrömmigkeit feststellen. Weit stärker und maßgebender, als man bei oberflächlicher Betrachtung annehmen könnte, war dieser Einstrom. Schon im Mittelalter, wo gerade aus Deutschland große Pilgerfahrten nach Compostela gingen und spanisches Frömmigkeitsgut nach Hause trugen. Noch mehr im Zeitalter der Renaissance und des Barock, wo Politik und Dynastie Fäden von Spanien nach dem deutschen Süden und Westen spannen, wo die iberische Halbinsel jenen Orden entsandte, der das katholische Volksleben des 17.—18. Jahrhunderts wie keine andere Macht formen sollte, die Societas Jesu. Auch in der Frömmigkeit der Gegenwart ist noch viel spanisches Erbe lebendige Wirklichkeit. Kirchenlied und Andachtsbuch, Glaube und Aberglaube, Heiligenbild und Schauspiel, Ablaßzettel und Bruderschaftsbild, Brauchtum und Askese sind von spanischer Frömmigkeit her befruchtet worden. Vor allem haben die iberischen Staaten und in weiterer Abfolge Lateinamerika dem deutschen Volk Heilige gegeben, denen im Mittelalter und im Barock ein Höchstmaß von Verehrung und Vertrauen entgegengebracht wurde: Vincentius von Saragossa und Jakobus im Mittelalter, Ignatius, Franz Xaverius, Teresa, Johannes v. Kreuz, Rosa v. Lima, Ludwig v. Granada und noch eine gedrängte Schar kleinerer Heiliger in der Neuzeit. Auch der protestantische Raum hat sich den Einflüssen spanischer Frömmigkeit nicht ganz entzogen — Ignatiuswasser und Xaveriuswasser wurden in protestantischen Gegenden ebenso wie in katholischen begehrt, und der Geist Vives' und Ludwigs von Granada hat sich auch dem protestantischen Erbauungsschrifttum mitgeteilt.

Der reiche Ertrag des Werkes, wie er hier nur angedeutet werden konnte, war nur möglich dank der aufs weiteste ausgedehnten Vorstudien Schreibers. Es ist erstaunlich, was auf diesen 476 Textseiten an Quellenstoff und zwar meist wenig oder nicht bekannter Art zusammengetragen ist. Die gesamte, irgendwie einschlägige deutsche, iberische, südamerikanische Literatur ist durchgearbeitet, zahlreiche Bilder- und Kunstsammlungen, auch sehr wenig beachtete, sind durch-

forscht worden, in die abgelegensten Wallfahrts- und Dorfkirchen ist Schreiber vorgedrungen. Eine volkskundliche Fundgrube erster Ordnung ist damit in diesem Band geschaffen.

Denn Schreiber begnügt sich nicht damit, in Beschränkung auf das Thema einfach den spanischen Einfluß auf die deutsche Frömmigkeit, besonders auf die Heiligenverehrung, seine Wanderwege, seine landschaftliche Entfaltung auf deutschem Boden, sein Abklingen, die Umdeutschung des spanischen Gutes herauszuarbeiten. Schreiber greift weiter und gibt uns eine umfassende Darstellung der volksmäßigen Verehrung aller Heiligen, die Spanien dem deutschen Raum geschenkt hat, damit eine Sinndeutung manches unverstandenen oder ungeklärten Brauchtums z. B. der Monatszettel, eine höchst wertvolle Bereicherung unserer ikonographischen Kenntnisse — und nicht zuletzt Anregungen nach den verschiedensten Seiten hin. Ein ausführliches Register ermöglicht die rasche Auswertung des gewaltig aufgestapelten Stoffes und 155 Abbildungen ergänzen das Wort — sie allein schon eine Gabe von unvergänglichem Wert.

Verschiedene Fragen hat Schreiber erst angeschnitten und es der Einzelforschung überlassen, Lücken auszufüllen und endgültige Klarstellungen zu versuchen. Einige Ergänzungen und Berichtigungen mögen hier Platz finden. S. XIV A. 2: Unter „Geschwistergott" sind nicht die Paten, sondern die Verwandten zu verstehen. — S. 40 A. 1: An der Emporenbrüstung der volkskundlich auch sonst beachtenswerten Liebfrauenkapelle zu Tussenhausen (B.A. Mindelheim) ist das Martyrium eines heiligen Bischofs auf einem mit spitzen Nägeln beschlagenen Rost dargestellt (spätes 18. Jahrh.) — wahrscheinlich der hl. Diakon Vincentius, der auch sonst als „episcopus et martyr" angesprochen wird. Nicht zu übersehen, daß an derselben Emporenbrüstung Stephanus und Laurentius dargestellt sind, die mit Vincentius gerne die diakonale Dreiheit bilden. — S. 59: Ensdorf liegt nicht in Oberbayern, sondern in der Oberpfalz. — S. 108: Im Bistum Augsburg ist der Jakobuspatronat sehr stark vertreten. — S. 143: Ignatiuspatronat hat die zur ehemaligen Ingolstädter Jesuitenpfarrei Manching (B.A. Neuburg a. d. D.) gehörige Filialkirche Niederstimm. — S. 163: Ein dem Holzgünzer ähnliches Ignatiusbild besitzt das Filialkirchlein Tronetshofen, Pf. Willmatshofen (B.A. Zusmarshausen). — S. 174: Als Stätte hohen Xaveriuskultes gibt sich die ehemalige Dillinger Jesuitenkirche. — S. 225 A. 1.: Wessobrunn statt Wasserbrunn. — S. 246: Die kultische Verschwisterung von Teresa und Augustinus wird gefördert worden sein durch eine verwandte Ikonographie — bei beiden flammendes Herz von Pfeil durchbohrt, Putto. — S. 263: Der hl. Teresa wurden auch Glocken geweiht, z. B. 1725 eine Glocke in Knöringen; vgl. Steichele-Schröder, Bistum Augsburg 5, 342, A. 45. — S. 292: Für die Verehrung des hl. Vincentius Ferrerius ist es beachtlich, daß seine Schriften auch ins Volk eingingen; in der Bibliothek der Herren von Frundsberg befand sich z. B. im 16. Jahrh. Ferrers Werk „Vom End der Welt"; vgl. Zeitschrift d. Hist. Vereins f. Schwaben u. Neuburg 52, 1936, 65. Gerade von diesem viel verbreiteten Werk her dürfte sich der Sterbepatronat Ferrers ungezwungen erklären. — S. 302: Die 33 Dornen, die Rosa v. Lima an ihrer Dornenkrone angebracht haben soll, beziehen sich wohl auf die 33 Lebensjahre Christi, nachdem die Passionsmystik das Leben und Denken dieser Heiligen doch so bedeutsam erfüllt.

Dillingen a. d. D. *Friedrich Zoepfl.*

Alte Kirche

Origenes Werke, X. Band: Origenes Matthäuserklärung I. Die griechisch erhaltenen Tomoi. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften unter Mitwirkung von Lic. Dr. Ernst Benz von D. Dr. Erich Klostermann (= Griechische Christl. Schriftsteller, Bd. 40, 1). Leipzig, J. C. Hinrichs 1935, XIII u. 304 S. 8°. RM. 24.—.

Dem XI. Band der Berliner Origenesausgabe, der von mir in dieser Zeitschrift LIV S. 360 ff. besprochen wurde, ist rasch der X. gefolgt. Mit dem XI. Band wurde die Ausgabe der Reste des Matthäuskommentars eröffnet, und zwar enthält er den nicht griechisch erhaltenen Abschnitt der alten lateinischen Übersetzung, nämlich den Kommentar zu Matth. 22, 34 bis Matth. 27, 63. Nun soll der X. Band, von dem bisher nur die erste Hälfte (bis Tom. XIV 12) vorliegt, den im griechischen Original erhaltenen Teil des Kommentars bringen. Von den ursprünglichen 25 Tomoi sind nur acht Bücher aus der Mitte erhalten, nämlich die Tomoi X—XVII mit dem Kommentar zu Matth. 13, 36 bis Matth. 22, 33. Haupthandschrift des griechischen Textes ist jener durch Eindringen von Wasser an vielen Stellen beschädigte und oft schwer zu lesende Monac. gr. 191, aus dem Preuschen den Johanneskommentar des Origenes herausgegeben hat. Nahe mit dieser Handschrift verwandt ist ein etwas jüngerer, schon von Eramus benützter Codex, der jetzt in Cambridge ist; doch vertritt er eine unabhängige Überlieferung, während Venetus Marc. 43 eine durch manche willkürliche Änderungen entstellte Abschrift des Monacensis ist. Der in den beiden, aus dem 13. und 14. Jahrhundert stammenden Handschriften überlieferte Text zeigt nicht nur viele Fehler, sondern auch Lücken, die nur stellenweise durch die Parallelüberlieferung in den Catenen ausgefüllt werden können. Daher ist es von größter Bedeutung für die Wiederherstellung des griechischen Textes, daß von Tom. XII 9 (Matth. 16, 13) ab als selbständiger Zeuge die alte, wohl im 6. Jahrhundert angefertigte lateinische Übersetzung den griechischen Handschriften zur Seite tritt. In der Tat kann der griechische Text an manchen Stellen aus der lateinischen Übersetzung berichtigt oder ergänzt werden. Aber die beiden Zweige der Überlieferung gehen so weit auseinander, daß man nicht daran denken kann, einfach durch Vergleichung und Verarbeitung der beiden Textzeugen die gemeinsame Grundlage wiederherzustellen. Das Verhältnis der beiden Texte wäre noch verhältnismäßig einfach, wenn durchweg der eine Text sich als eine Verkürzung oder Bearbeitung des anderen darstellen würde. Das ist aber nicht der Fall; vielmehr bietet bald der griechische, bald der lateinische Text kleinere oder größere Abschnitte, die in dem anderen fehlen. Dabei besteht nur in ganz wenigen Fällen ein Grund zu der Annahme, daß willkürliche Zusätze eines Bearbeiters vorliegen. Vielmehr tragen die überschießenden Abschnitte ebenso des lateinischen wie des griechischen Textes ganz die Eigenart der Textauslegung des Origenes. Man hat daher an die Möglichkeit gedacht, daß Origenes selbst zwei verschiedene Ausgaben des Werkes gemacht habe und daß der griechische Text auf die eine, der lateinische auf die andere von ihnen zurückgehe. Klostermann lehnt diese Annahme ab, wie mir scheint, mit Recht; denn wenn es sich um zwei verschiedene Ausgaben des Origenes selbst handelte, so würde der Unterschied gewiß weniger in Zusätzen und Auslassungen, als in verschiedenen Erklärungen

des Textes bestehen. Man muß vielmehr annehmen, daß beide Texte letzten Endes auf den einen von Origenes verfaßten Text zurückgehen, daß aber dem griechischen Text eine alte Bearbeitung zugrunde liegt, die manches willkürlich geändert, vor allem aber im kleinen und großen viel gekürzt hatte, während die lateinische Übersetzung zwar eine dem Ursprünglichen verwandtere Textform vor sich hatte, aber selbst manches davon falsch verstand (z. B. S. 86, 20 ff.), anderes willkürlich änderte, zusammenzog und kürzte. Sind aber die beiden Texte auf eine solche Weise entstanden, so ist es nicht möglich, aus ihnen die Urgestalt des Textes zu gewinnen. Wir müssen daher dem Herausgeber dankbar dafür sein, daß er darauf verzichtet hat, die griechische Urgestalt rekonstruieren zu wollen, und die beiden Textzeugen nebeneinander abdruckt. Es war dabei nur fraglich, ob die Aufgabe mehr darin bestand, für jede von beiden die älteste erreichbare Gestalt herzustellen, oder darin, „die beiden Rezensionen wirklich ineinander zu arbeiten". Der Herausgeber, der selbst diese beiden Möglichkeiten einander gegenüberstellt, entschied sich dafür, die zweite als seine Aufgabe zu bezeichnen. Aber er hat gut daran getan, daß er in der Hauptsache doch die beiden Texte unverändert gab und ihre Gestalt nicht durch zu starke Eingriffe veränderte. Bei einem wirklichen Ineinanderarbeiten der beiden Rezensionen hätten z. B. die unzweifelhaft von Origenes herrührenden, im griechischen Text fehlenden Abschnitte der lateinischen Übersetzung in das Griechische zurückübersetzt und als Bestandteile der ursprünglichen Form mitaufgenommen werden müssen. Das ist nicht geschehen; aber dadurch, daß die beiden Texte in Parallelkolumnen einander gegenüberstehen, ist es ermöglicht, beim Lesen ohne Schwierigkeit den einen Text aus dem anderen zu ergänzen. Wer die Erklärung des Origenes kennenlernen will, der muß immer die beiden Texte lesen und miteinander vergleichen; durch die Druckanordnung der Ausgabe ist das außerordentlich erleichtert.

Wenn man größere Stücke beider Texte miteinander vergleicht, so wird man leicht Unterschiede beobachten, die öfters wiederkehren und demnach zu den Merkmalen der Texte gehören. Ich gebe einige Beispiele. Der griechische Text führt häufig die im folgenden erklärten Worte des Evangeliums nicht vollständig an, sondern nur einen Teil von ihnen, während er auf das folgende mit καὶ τὰ ἑξῆς hinweist; z. B. 122, 27; 125, 10; 175, 10; 219, 14; 282, 20. Die lateinische Übersetzung führt dagegen die ganze Stelle an; es ist wahrscheinlich, daß sie auch im Original ausgeschrieben war. An vielen Stellen fehlen im Griechischen Abschnitte, in denen Parallelstellen, besonders des Alten Testaments, angeführt oder besprochen sind; z. B. S. 115, 17 ff.; 118, 16 ff.; 119, 26 f.; 131, 24 ff.; 142, 27 ff.; 179, 11 ff. Es ist nicht daran zu denken, daß etwa der Übersetzer diese Stellen selbst hinzugefügt hätte; vielmehr hat der Bearbeiter des Kommentars, auf den unser griechischer Text zurückgeht, solche Abschnitte weggelassen, die für die Erklärung des Evangeliums selbst entbehrlich schienen. Andererseits läßt auch der Lateiner Stücke aus, die er in seiner Vorlage vorfand, oder faßte den Text kürzer zusammen. So zeigt z. B. S. 111, 6, daß der Übersetzer von dem großen ausgelassenen Stück S. 110, 19 ff. mindestens das Bibelwort 110, 32 ff. vor sich gehabt hatte.

Eine Frage, die eingehendere Untersuchung verdiente, ist die, ob der Übersetzer bei Bibelstellen den ihm in dem Origeneskommentar vorliegenden griechischen Text selbständig übersetzte oder ob er sich an den ihm vertrauten Bibeltext anschloß. Mindestens in einzelnen Fällen

scheint dies geschehen zu sein. Z. B. stammt S. 156, 14 f. „sicut nix" sicher aus Marc. 9, 3 (2), während die Worte ὡς τὸ φῶς aus Matth. 17, 2 stammen, wo freilich einige Zeugen gleichfalls den Vergleich mit dem Schnee haben. Jedenfalls darf an der Lesart des lateinischen Textes nichts geändert werden.

Um die Textherstellung haben sich außer dem Herausgeber besonders auch Diehl und Koetschau verdient gemacht; mit Recht war der Herausgeber im ganzen sparsam mit Änderungen und Zusätzen. In manchen Fällen hätte er vielleicht noch zurückhaltender sein dürfen. So ist gleich auf S. 1, 2 die Einfügung von αὐτῷ, das auch S. 2, 1 und in manchen Zeugen von Matth. 13, 36 fehlt, kaum berechtigt und S. 6, 5 der Zusatz von τῷ ἀγρῷ καὶ τῷ sicher falsch, wie das Wort ὅλῳ zeigt. Origenes untersucht, ob das Himmelreich mit einem Schatz verglichen ist, der in einem Acker verborgen ist, oder mit dem ganzen Begriff „einem in dem Acker verborgenen Schatz". Andere Beispiele, wo mir der überlieferte Text ohne die eingesetzten Worte verständlich zu sein scheint, wo also die Änderung nicht die überlieferte Bearbeitung verbessert, sondern ein Stück des Ursprünglichen herzustellen sucht, sind: S. 202, 20; 203, 1 ff.; 205, 13; 207, 7; 223, 32 ff.; 248, 20; 264, 23; 297, 29; 300, 1.

Die Druckkorrektur ist wieder mit großer Sorgfalt durchgeführt; nur der auch sonst häufige Fehler, daß bei Zitaten, die aus einer Frage bestehen, das Schlußanführungszeichen v o r das Fragezeichen gesetzt wird, findet sich S. 16, 17. 18; 28, 20; 103, 12 (richtig dagegen z. B. S. 22, 26; 40, 5).

Erlangen. *Otto Stählin.*

Samuel Cavallin, Literarhistorische und Textkritische Studien zur Vita Caesarii Arelatensis. Diss. phil. Lund. Verlag Gleerup 1934 (= Lunds Universitets Årsskrift N.F. Avd. 1 Bd. 30 Nr. 7).

Diese ausgezeichnete Dissertation eines Schülers von Löfstedt, Stroux und Paul Lehmann behandelt im ersten Teil die literarische Form der Vita. Ausgegangen wird von der literarischen Einordnung der Vita Antonii des Athanasius, über die Neues gesagt wird. Gegenüber Leo wird betont, daß nicht Isokrates, sondern Xenophon mit seinem Agesilaos das Vorbild erzählender Lebensbeschreibungen in der Art der Vita Antonii (zuerst πράξεις chronologisch, dann ἀρεταί nach den Tugendkategorien) abgegeben habe. An der Vita Ambrosii des Paulinus wird die Nachwirkung des literarischen Schemas der Vita Antonii ebenso wie an der Vita Caesarii aufgezeigt. Die Einwirkung der Vita Martini des Sulpicius Severus auf die Vita Caesarii wird nachgewiesen (p. 22 ff.), und es wird aufgezeigt, wie durch das Eindringen zahlreicher Wundererzählungen der biographische Rahmen in Gefahr steht, gesprengt zu werden. Sehr hübsch wird deutlich gemacht, wie nicht in der direkten Charakterisierung, sondern durch die eingestreuten kleinen Erzählungen der dicta und facta Caesarii ein individuelles Bild zustande kommt. Der zweite Teil enthält die textkritischen Untersuchungen der Vita. Er besteht aus einer Reihe von sehr subtilen grammatischen Untersuchungen. (Reizvoll ist die Darlegung

der Geschichte des Pluralis reverentiae p. 58 ff. Ferner p. 73 f. über iube als Höflichkeitsformel (man denke an das: „iube, domne, benedicere"), die den Zweck verfolgen, den von Krusch in den Monumenta herausgegebenen Text zu verbessern. Die Arbeit von Cavallin ist ein Muster für weitere Arbeiten auf diesem Gebiet.

München. *Erik Peterson.*

Mittelalter

Thietmari Merseburgensis Episcopi Chronicon. Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung. Herausgegeben von Robert Holtzmann. (= Mon. Germ. Hist. Script. Nova Series Tom. IX). Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1935. LX u. 631 S. Brosch. RM. 36.—.

Eine der interessantesten Chroniken des deutschen Mittelalters wird hier in neuer Ausgabe geboten. Thietmar, geboren 975, 1009 zum Bischof von Merseburg erhoben, dort bis zu seinem Tode 1018 im Amt, die Probleme der Reichspolitik aus eigener Anschauung und aus immer erneuter persönlicher Berührung mit König Heinrich II. erlebend, wollte zunächst nur eine Geschichte der Stadt Merseburg schreiben. Aber sein Werk, in den letzten Jahren seines Lebens verfaßt, wurde zu einer Geschichte seiner Zeit, zu einer Geschichte des Reichs unter den Sachsenkaisern. Merseburg war damals einer der Brennpunkte des politischen Lebens. 968 gegründet, bereits 981 wieder aufgehoben, aber schon 1004 wieder errichtet, umfaßte das Bistum auch slawisches Gebiet. Und der Bischof Thietmar nahm an den Fragen der kirchlichen und staatlichen Ostpolitik, die sich ihm hier ganz unmittelbar ergaben, ebenso regen Anteil wie an den Aufgaben, die ihm die Wiederherstellung seiner Diözese in ihren alten, ihr 1004 von ihren Nachbardiözesen nicht wieder zugestandenen Grenzen vorzeichnete. So entsteht ein fesselndes Bild mittelalterlichen Lebens.

Der Herausgeber Robert Holtzmann hat einmal den Original-Kodex Thietmars, erhalten in der Landesbibliothek zu Dresden, zum Abdruck gebracht. Ihm ist an die Seite gestellt worden eine hier zum erstenmal vollständig publizierte mittelalterliche Überarbeitung aus dem Kloster Korvey, jetzt in der Kgl. Bibliothek zu Brüssel, die vor allem als Ergänzung des nicht völlig unversehrt vorliegenden Originals wichtig ist, aber auch als Rezension von eigenem Charakter Beachtung verdient.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Gerhart Ladner, Theologie und Politik vor dem Investiturstreit. Abendmahlsstreit / Kirchenreform / Cluni und Heinrich III. (= Veröffentlichungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung II.) Rudolf M. Rohrer, Baden b. Wien 1936. 160 S. Brosch. RM. 8.—.

Diese Untersuchungen sind aufgebaut auf der Überzeugung, daß die Zeit des sogenannten Investiturstreites eine umfassende Krisis des gesamten Geisteslebens bedeutet, daß also all die Erschütterungen, die sich damals gleichzeitig auf verschiedensten Lebensgebieten bemerkbar machen, in einem letzten Grunde miteinander zusammenhängen.

Wenn allerdings der Investiturstreit für L. im tiefsten Sinne ein Offenbarwerden der „Grundpolarität von Gott und Welt" (S. 87) bedeutet und ihm damit die Rechtsansprüche der Kirche von vornherein über alle Geschichte erhaben erscheinen müssen, so läßt sich darüber, besonders in diesem Rahmen, nur schwer streiten. Es steht ja auch weniger der Anspruch der Kirche an die Welt im Vordergrund, als vielmehr jene innere „Wachstumskrise", welche die Kirche zu Beginn und im Verlauf ihres erfolgreichen Vordringens erschütterte. Ihre einleuchtende Darlegung gerade an bekannten Beispielen darf als eigentlicher Ertrag der 3 in dieser Schrift zusammengefaßten Untersuchungen betrachtet werden: Männer, die die Kirche auch heute noch unter ihre Großen zählt, standen in unversöhnlichem Kampf widereinander, mancher von ihnen neigte sich Ansichten zu, die die Kirche später als häretisch verdammen mußte.

1. Klar sichtbar wird diese innere Krisis auf dem Felde der Theologie in dem Streit um die Eucharistie und die Person Berengars von Tours, in der überspitzten Gegnerschaft Humberts von Silva Candida wie in der auf geistiger Wahlverwandtschaft beruhenden Sympathie Hildebrands für den französischen Kanonikus. Auch Berengar, so zeigt L., ist ein Reformer, aber sein Gegenschlag wider die vermeintliche Sinnlichkeit seiner Zeit wendet sich letzten Endes gegen den Bau der Kirche selbst. Denn indem er die substantielle Gegenwart Christi im Abendmahl radikal verneint und die Gültigkeit des Sakramentes von der gläubigen Bereitschaft des Empfangenden abhängig sein läßt, leugnet er indirekt eine Mittlerstellung der Kirche zwischen Gott und der Welt. So mußte denn seine Lehre fallen. — Dennoch wurde sein Wirken fruchtbar: Durch die schrankenlose Anwendung der Profandialektik auf theologische Gedankengänge war die Kirche gezwungen, dieser neuen Gefahr durch Schaffung einer klug ausbalancierten „christlichen Dialektik" die Giftzähne auszubrechen. Jedoch Petrus Damianis rigorosen Standpunkt von der Dialektik als „Magd" konnte sie ebenfalls nicht annehmen: Erst Thomas v. Aquino bedeutet hier die Lösung.

2. Auch auf dem Gebiet des Kirchenrechts geht die Entwicklung von starrer „Einlinigkeit" und Gegensätzlichkeit innerhalb der Kirche zu weltklugem Ausgleich. Vom blinden Eifer eines Siegfried v. Gorze, der die Kanones einfach dem göttlichen Gesetz gleichsetzt, zieht sich hier die Linie über Bernold von St. Blasien, Ivo von Chartres, Alger von Lüttich zu Gratian, der die behutsame Scheidung von göttlichem und weltlichem Recht innerhalb der Kanones vollendet. An einem berühmten Beispiel, dem Gegensatz Humberts von Silva Candida und Petrus Damianis in der Frage nach der Gültigkeit der von Simonisten ordnungsmäßig vollzogenen Weihen, wird die Krisis des Kirchenrechts erläutert. Die radikale „libertas spiritus", die Humbert anstrebte, wurde von der Kirche nicht aufgenommen. Damianis Anschauung von der Objektivität der Sakramente setzte sich durch.

3. Auch in der Beurteilung ihrer politischen Stellung zeigen sich um die Mitte des 11. Jahrhunderts innerhalb der Kirche noch tiefgehende Unterschiede: Während ein aktives Reformertum durch Hinwendung zu den „Randvölkern" die politische Trennung des Sacerdotium vom Imperium bereits auszubauen beginnt, fügt sich das Mönchtum vom Geiste Clunis noch willig in die Pläne Heinrichs III. ein. Heinrichs Absicht war es, die in der Kirche neu sich regenden Kräfte in die weltliche Herrschaft einzubeziehen und so den sakralen Charakter des

Kaiseramtes noch einmal zu wahren. Das wird vor allem an seiner Klosterpolitik (Libertas = Reichsunmittelbarkeit), aber auch an der Übernahme und eigentümlichen Weiterbildung der Gottesfriedensbewegung durch ihn (Friede als Synthese von Recht und Gnade) erläutert. Mit Recht hält L. hierbei gegen neuere Kritiker (Brackmann) die These Sackurs aufrecht, daß Cluni nur ein indirekter Einfluß auf die aktive Reformbewegung zukomme.

Etwas sehr reichlich bemessene Anmerkungen unterrichten gründlich über die Literatur.

Berlin-Friedrichshagen. *Arnold Reinke.*

Gerd Tellenbach, Libertas: Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites (= Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 7. Bd.). W. Kohlhammer, Stuttgart 1936. X u. 243 S. Brosch. RM. 15.—.

Als die Kirche in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts ihre Forderung nach „Freiheit" prinzipiell durchsetzte, zerschlug sie eine geheiligte Weltordnung.

T. unternimmt es in dieser Schrift zu erweisen, daß der Angriff der Kirche nur deshalb von so großem Erfolge sein konnte, weil er im Grunde keine niederreißende Rebellion war, sondern im Geiste einer andern positiven Weltordnung vorgetragen wurde, die „in tief religiösen Schichten" (S. 197) wurzelte. Wer nun diese innere Geschlossenheit des Weltbildes der Reformer recht erkennen will, wer vor allem einsehen lernen will, daß der scheinbare Widerspruch zwischen ihrer Forderung nach Freiheit von der Welt und ihrem gleichzeitigen Bemühen nach Herrschaft über die Welt keine dialektische Spiegelfechterei bedeutet, muß vorerst die christliche Vorstellung von der Freiheit „in adäquater Weise" zu erfassen suchen: Nicht schrankenlose Ungebundenheit bedeutet die „libertas", wie die modern landläufige „Freiheit" (= Freiheit von etwas), sondern strengste Gebundenheit, demütigen Dienst innerhalb einer straffen hierarchischen Stufenordnung, deren Spitze und Ziel die vollkommene „libertas", Gott selbst, ist. Je nach ihrem „Stande" vor Gott erhalten die Menschen in dieser geistlichen Ordnung ihren Platz.

Eine merkwürdige Entsprechung findet diese geistliche Hierarchie im Aufbau des mittelalterlichen Rechts, das doch im wesentlichen Werk des germanischen Geistes war. Auch hier hat „libertas" (= privilegium) einen durchaus konstruktiven Inhalt: Die Gesamtheit der subjektiven „Freiheiten" ist das Recht schlechthin. Auch hier findet sich der einzelne, je nach dem Maße seiner „libertas", in einen gewaltigen Pyramidenbau eingestuft, dessen Bestand allein durch „die Kraft und stetige Gegenwärtigkeit der Idee der Gerechtigkeit" (S. 27) verbürgt wird.

Wenn der kirchliche Hierarchiegedanke trotz dieser günstigen Einfallsmöglichkeiten — das Mittelalter ist nie zu einer völligen Scheidung zwischen religiöser und rechtlicher libertas gelangt — viele Jahrhunderte lang seinen Anspruch auf Anerkennung in der Welt nicht durchzusetzen vermochte, so hatte das nach T. seinen Grund darin, daß im Schoße der Kirche selbst Uneinigkeit über die Stellung zur Welt herrschte. T. unterscheidet hierbei eine mönchisch-asketische

und eine priesterlich-sakramentale Hierarchievorstellung, erstere weltabgewandt und individualistisch, letztere weltzugewandt, im Bewußtsein der Aufgabe, daß die Welt zu Gott hin organisiert werden müsse. (Ob eine derartige Aufstellung von „Idealtypen" [S. 69] in geschichtlichen Untersuchungen von großem Nutzen ist, muß bezweifelt werden. T. selbst spürt das wohl und geht mit großer Behutsamkeit vor. In der Tat zeigt schon ein ganz landläufiges Beispiel, wie wenig die geschichtliche Vielfalt durch Typisierung erfaßt werden kann: In der Frage nach dem Verhältnis der Kirche zur Welt würde etwa Humbert v. Silva Candida der priesterlichen, Petrus Damiani der mönchischen Hierarchievorstellung zuneigen. Im Streit um die Sakramentsverwaltung dagegen wird Damiani zum klassischen Vertreter der priesterlichen Hierarchievorstellung, während sich Humbert in schärfster Gegnerschaft zu ihm befindet.)

In der alten Kirche bleibt im wesentlichen die mönchische Einstellung zur Welt herrschend. Die berühmten Worte der Gelasius und Symmachus fordern nicht etwa Überordnung, sondern wollen nur, in der Defensive gebraucht, das Eigenwesen der Kirche verteidigen. Im Grunde bleibt Rom bis ins 11. Jahrhundert hinein in dieser Defensivstellung. Erst dann vollzieht sich in Gregor VII. der entscheidende Durchbruch der priesterlichen Hierarchievorstellung, die die Kirche bis heute festhält. Daß aber die Päpste „ihre alte Scheu vor der Unheiligkeit des Weltlichen" (S. 194) aufgaben, war möglich geworden nur dadurch, daß die Welt „verchristlicht" war in einem Maße, wie es die Spätantike nicht gekannt hatte. Diese Verchristlichung der Welt nun ist, so eigentümlich es klingen mag, das Werk der vorhergehenden Jahrhunderte, die unter der Herrschaft der monarchisch-theokratischen Hierarchievorstellung stehen, welche doch ihre Kraft vor allem aus dem Eigenkirchenrecht, mithin aus dem heidnisch-germanischen Hauspriestertum zieht. T. weist mit Nachdruck darauf hin, wie nicht etwa nur das Mönchtum, sondern gerade auch Staatskirchentum und Eigenkirchenrecht in jener Zeit zu indirekten Schrittmachern der Reform wurden, letztere allein schon in organisatorischer Hinsicht erfolgreich — gegen sich wirkten.

Bei Betrachtung der entscheidenden Jahrzehnte spricht T. mit Recht Heinrich III. von persönlicher Schuld am Zusammenbruch des Reiches frei. Mehr in unbewußtem Umsichgreifen als in bewußtem Planen vollzieht sich die Kräftigung des Reformgeistes. Die vielbeschrieenen „lothringischen Rechtsschulen" verlieren bei schärferer Prüfung einiges von ihrem revolutionären Charakter. Wazo von Lüttich und der Auctor Gallicus greifen noch nicht grundsätzlich die aktive Stellung der Laien in der Kirche an. Das geschieht erst durch Humbert im 3. Buch der Schrift „Wider die Simonisten". Das Jahr 1058 kann so „einer der großen Durchbrüche der Weltgeschichte" genannt werden (S. 133). Gregor VII. beseitigt dann die alte Zweigewaltenlehre, die nicht Über- und Unterordnung, sondern nur Wesensverschiedenheit kannte. Beachtenswert ist hierbei, daß dem Kampf gegen das laikale Eigenkirchenrecht eine wohlwollende Einstellung zum kirchlichen Eigenkirchenrecht zur Seite geht.

Alle diese gewaltigen Erfolge Roms, mochten sie auch in Ansehung des eigentlichen Zieles der Reform nur Teilerfolge sein, waren — und damit sind wir wieder bei der Grundthese T.s — nur möglich, weil „die Ansprüche des Papsttums auf kirchlich-religiösem Fundament" (S. 184) ruhten.

Eine Reihe von „Exkursen" ist dem Buche angehängt. Die Mehrzahl handelt von Heinrich III. und der Kirche seiner Zeit. Hervorgehoben sei hier kurz Exkurs nr. IV, der eine Auseinandersetzung mit Kehr über die Kirchenpolitik Heinrichs III. enthält, sowie nr. XVII, wo man einige knappe Formulierungen des gregorianischen Libertas-Begriffes begrüßen wird.

Denn es muß nach Darlegung des positiven Gehalts der Schrift leider gesagt werden, daß das Leitmotiv „libertas" den Gang der Handlung nicht immer so klar beherrscht und zusammenhält, wie es sich der Belehrung suchende Leser wünschen möchte. Jedenfalls zeigt der Fluß der umfangreichen Untersuchung hie und da die Neigung, über die Ufer zu treten.

Berlin-Friedrichshagen. *Arnold Reinke.*

Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, hrsg. von E. Seeberg, † E. Caspar und W. Weber, Bd. 6, Stuttgart, W. Kohlhammer 1935, XII u. 420 S., RM 24.—.

Mit den geistigen Voraussetzungen der Kreuzzugsbewegung hat sich die Forschung bisher wenig beschäftigt. Im Grunde stand man, wenn man den Erfolg des Kreuzzugsaufrufs Urbans II. auf dem Konzil von Clermont erklären wollte, vor einem Rätsel, zu dessen Lösung man seine Zuflucht nahm zu einer angeblich mystisch erregten Volksstimmung, die man in der Regel irgendwie in Verbindung brachte mit Wirkungen der cluniazensischen Reformer auf die Laienwelt, weiterhin etwa mit der allgemeinen Erschütterung, die die Ausläufer des Zeitalters der Anarchie in Frankreich und der sog. Investiturstreit in Deutschland und Italien mit sich gebracht hatten. Wie es mit diesen Dingen nun in Wirklichkeit stand, darüber belehrt uns dieses grundlegende Buch Erdmanns, das eine Reihe älterer Einzeluntersuchungen desselben Verfassers fortführt und abrundet. Da die Kreuzzüge eine von der Kirche angeregte Bewegung, ein Krieg der Kirche, waren, stößt E. gleich zu der Kernfrage vor: wie kam die Kirche, die doch die Lehre des Friedens verkünden sollte, dazu, nicht nur den Krieg zu dulden und zu bejahen, sondern ihn sogar auch zu predigen? Ein einleitendes Kapitel skizziert — hier unter Anlehnung an frühere Forschung — die Entwicklung der Kriegsethik, die besonders im Abendland durch den Zusammenstoß der christlichen Moral, die den Krieg verneinte, mit der germanischen, den Krieg bejahenden Ethik in ein Spannungsverhältnis geriet, das bis zur Jahrtausendwende unausgeglichen blieb. Es beruhte auf dem augustinischen Gedanken vom *bellum iustum*, der im Grunde ein Verteidigungskrieg war. Das Kernproblem ist der Übergang der ethischen Bejahung vom Verteidigungs- zum Angriffskrieg. Auf diesem Wege bildet der Heidenkrieg des karolingischen Staates eine wichtige Etappe — von hier aus wäre vielleicht ein Blick auf die byzantinische Entwicklung lehrreich gewesen (einige Hinweise bei Ch. Diehl-G. Marçais, Le monde oriental, Hist. du m. a. 3 [Hist. gén. par H. Glotz, Paris 1936] 461). Als Ergebnis des 10. Jahrh.s im Abendland wird festgestellt (S. 85), daß die Kirche begann, die Idee des heiligen Krieges vom Königtum auf das Rittertum zu übertragen, ein Ergebnis der politischen Entwicklung in den karolingischen Nachfolgestaaten, aber auch eine Wirkung der Kirchenreform. Durchaus zutreffend wird von E. die Bildung einer Standesethik des Rittertums als eine — meist übersehene — Wirkung der Reformbewegung aufgefaßt; man wird doch wohl diese

Dinge auch unter dem Gesichtspunkt der Germanisierung des Christentums betrachten müssen und dann wird sich zeigen, daß eben in dieser „Reform" seit dem 10. Jahrh. sich die eigentliche Synthese von Christentum und Germanentum äußert. Der Schwerpunkt des Buches liegt dann aber in einer Untersuchung der Kriegsethik des 11. Jahrh.s, und hierin wiederum nimmt das Reformpapsttum den breitesten Raum ein. In völlig neuer Beleuchtung als „kriegerischer" Papst erscheint Gregor VII., der frühere Ansätze zu einem hierarchischen Krieg bis zur vollsten Konsequenz gesteigert und die spätere Umbiegung des Kreuzzugs zum Ketzerkrieg schon vorweggenommen hat, damit aber gescheitert ist. Treffend und zusammenfassend ist die Umdeutung älterer Symbole (vexillum s. Petri) und das verschieden abgestufte und eigentümlich schillernde Verhältnis Gregors zu den weltlichen Gewalten (militia s. Petri) in ihrer Vermischung lehnsrechtlicher und kirchlich-religiöser Elemente geschildert; auch der Publizistik der Investiturstreitzeit werden unter dem Gesichtspunkt des Krieges neue Seiten abgewonnen. Urban II. hat, ohne Gregor VII. direkt zu desavouieren, auch hierin die Pflöcke zurückgesteckt und ältere Gedankenreihen fortgeführt, daneben aber — und daraus erklärt sich sein Erfolg — den „populären Kreuzzugsgedanken", wie er durch Heidenkriege wachgehalten worden war, aufgenommen.

Das ist in ganz rohen Zügen der Inhalt des Buches. Es sind äußerst sorgfältige und eindringende Untersuchungen, die geeignet sind, für die verschiedensten Fragestellungen fruchtbar zu werden. So sind z. B. die Symbole und die Liturgie weitgehend herangezogen worden: weitere Forschung wird hier anknüpfen können. Eine Fülle von Einzelbeobachtungen ist über das Buch hin verstreut, die ernsthafte Berücksichtigung verdienen, so z. B. S. 235 ff. über den Gebote-Kodex Bonizos von Sutri für den Ritter oder S. 253 der Hinweis auf ein Bindeglied zwischen den älteren Gottesfriedenseinigungen und den Ritterorden. Exkurse bieten neues Material zur Liturgie und zu den Gottesfrieden, einen neuen Vorschlag zur Erklärung der eigentümlichen Urkunde J. L. 5098 für das Bistum Jaca u. a. Aber das Hauptverdienst bleibt doch, daß das Buch einmal eindringlich auf die kriegerischen Momente in der Papstpolitik und auf das ganze, auch die Theologie tief berührende Problem aufmerksam macht. Hier werden von theologischer Seite vielleicht Einwände angemeldet werden. Ich möchte hier auf einen Punkt hinweisen, der für die Verständigung über den Inhalt des Buches wesentlich ist. E. stellt in den Vordergrund seines Problems den Begriff des „heiligen Krieges" und versteht unter ihm solche Kriege, „die als religiöse Handlung aufgefaßt oder auch sonst zur Religion in eine direkte Beziehung gesetzt" werden. Diesem Begriff setzt E. den „allgemeinen Kreuzzugsgedanken" gegenüber: „Hier bildet die Religion eine spezifische Kriegsursache und fiel nicht mit dem Volkswohl, der Landesverteidigung, dem Staatsinteresse oder der nationalen Ehre zusammen". E. versteht also unter Kreuzzug einen Krieg, bei dem die Religion „spezifische Kriegsursache" ist, und dessen Ursprüngen ist das ganze Buch gewidmet. Es fragt sich aber, ob damit der Kreuzzugsbegriff nicht zu sehr erweitert ist. Nach der herkömmlichen Definition (vgl. S. 364) ist ein Kreuzzug ein militärisches Unternehmen zur Befreiung der heiligen Stätten im Orient. E. zeigt (besonders im Exkurs 5), daß auch Urban II, „wesentlich mehr als einen bloßen ‚Kreuzzug' im Sinne gehabt" habe, wobei mir allerdings doch die propagandistische Wirkung des Hinweises auf das hl. Grab in Clermont — für Urban sicher bezeugt durch J. L. 5608 — allzu sehr in den Hintergrund gedrängt scheint. So sicher es ist, daß

der 1. Kreuzzug etwas ganz anderes wurde, als sein Urheber plante, so halte ich es doch für angebracht, den auch später entstandenen Begriff Kreuzzug für die Züge nach dem hl. Lande beizubehalten und ihn nicht zu vermengen mit jenem älteren „hierarchischen" Krieg, in den der Kreuzzug später wieder umgebogen wurde (Albigenser Kriege) oder auch mit „heiligen Kriegen", die zur Religion „in direkte Beziehung gesetzt wurden", wie z. B. die Eroberung Siziliens (S. 122), bei der sogar trotz des religiösen Beiwerks auch diese Bezeichnung (E. nennt sie einen Kreuzzug) fragwürdig bleibt. Ein Streit um Begriffe ist immer ein Streit um Worte: ich möchte nicht den Eindruck erwecken, durch diesen Einwand das Verdienst des Buches irgendwie zu schmälern. Es liegt, um das noch einmal zu betonen, gerade darin, die verschiedensten Gedankenreihen und Erscheinungsformen aufgezeigt zu haben, in denen Kirche und Krieg im 11. Jahrh. in Beziehung zueinander getreten sind. Für die Erkenntnis der großen geistesgeschichtlichen Revolution, die das 11. Jahrh. umschloß, ist hier ein grundlegendes Stück Arbeit geleistet.

Bonn. *W. Holtzmann.*

Meister Eckhart, die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1936 ff.

1. Die lateinischen Werke, 3. Band: Magistri Echardi expositio sancti evangelii secundum Johannem, hrsg. und übersetzt von Karl Christ und Joseph Koch, 1. Lieferung.

2. Die deutschen Werke, 1. Band: Meister Eckharts Predigten, hrsg. u. übersetzt von J. Quint, 1. Band, 1. Lieferung.

Über die Vorgeschichte dieser monumentalen Eckhart-Ausgabe sind die Leser der ZKG. durch Aufsätze von Mitarbeitern an dem großen Werke (K. Weiß, ZKG. 52, 1933, 467 ff. und J. Koch, ZKG. 55, 1936, 264 ff.) einigermaßen unterrichtet; es genügt daher festzustellen, daß die deutsche Forschungsgemeinschaft eine Eckhart-Kommission unter dem Vorsitz von E. Seeberg gebildet hat, die alle in Deutschland lebenden und schon seit Jahren tätigen Eckhart-Forscher zusammenfaßt. Leiter der Ausgabe sind J. Koch für die lateinischen Werke, J. Quint für die deutschen. Eine frühere Verlagsankündiung glaubte mit 3 Bänden in Din-Format auskommen zu können; heute wird auf dem Umschlag der 1. lateinischen Lieferung der Umfang dieser Abteilung schon auf 6 Bände berechnet, während für die deutsche Reihe die Bandzahl noch gar nicht abzusehen ist (wohl etwa 4). Diese Erweiterung rührt nicht nur daher, daß das ursprüngliche Programm durch die Beigabe einer deutschen Übersetzung erweitert worden ist, sondern sie folgt auch aus dem Plan, in den „Deutschen Werken" „sämtliche Texte herauszugeben, die auf Grund innerer oder äußerer Kriterien mit Sicherheit oder mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit für den großen Mystiker als ihren Autor in Anspruch genommen werden können" (2 S. V). Die Übersetzungen sollen das Werk einem weiteren Leserkreis zugänglich machen; in der lateinischen Abteilung ist sie dem Text unten auf der Seite jeweils fortlaufend beigefügt; in der deutschen soll sie in besonderen Bänden zusammengefaßt werden. Die beiden vorliegenden Lieferungen enthalten nur die zum Verständnis der Ausgaben unumgänglich notwendigen Vorbemerkungen; ausführlichere Einleitungen sind für später vorgesehen. Der niedere Preis der Lieferung (je 1 RM.) und die vorzügliche Ausstattung seien vorweg besonders hervorgehoben.

1. Die Ausgabe der lateinischen Werke wird eröffnet mit einer Lieferung des reifsten Werkes Meister Eckharts, der Auslegung zum Johannesevangelium. Dieser dritte Band wird recht dickleibig werden; die 80 Seiten der ersten Lieferung umfassen noch nicht den 8. Teil des ganzen Textes. Das Werk war vorher noch nicht gedruckt; es handelt sich also um eine Erstausgabe. Zwei Hss. standen zur Textherstellung zur Verfügung, die des Nicolaus Cusanus (C) von 1444 und eine erst jüngst vom Mitherausgeber K. Christ gefundene ältere und bessere in Berlin (B), welche als „Führerhs." dem Text zugrunde gelegt wurde. Aber auch B ist nicht ohne Fehler; spätere Benutzer des Werkes, Jordan von Quedlinburg, Cusanus oder gar der in deutscher Sprache schreibende Marquard von Lindau kommen zur Kontrolle nur selten in Frage. Da Ref. die Hss. nicht aus Augenschein kennt, ist die Bildung eines Urteils über die Leistung der Herausgeber Koch und Christ naturgemäß erschwert; vielleicht darf der Wunsch geäußert werden, der Ausgabe auch Lichtdruckproben der wichtigsten Hss. beizugeben. Das genaue Studium des Textes ergab, daß die Herausgeber mit aller nur erdenklichen Sorgfalt und Akribie zu Werke gegangen sind, so daß jedenfalls über den überlieferten Wortlaut kein Zweifel mehr bestehen kann. Für das Verständnis des Textes im einzelnen müssen die verschiedenen Apparate und auch die Übersetzung herangezogen werden, die in ihrer engen Anlehnung an die lateinische Vorlage eine Erklärung dafür ist, wie der Herausgeber die betr. Stelle jeweils verstanden wissen will. Dieser Apparate sind drei: 1. Nachweis der zitierten Bibelworte, wobei die Abweichungen von der Vulgata vermerkt werden, 2. der eigentliche textkritische Variantenapparat, und 3. der Nachweis der wörtlich oder dem Gedanken nach benutzten theologisch-philosophischen Literatur und der Parallelen aus Eckharts lateinischen und deutschen Werken. Gelegentlich (z. B. S. 5) findet man in diesem (lateinisch geschriebenen) Apparat auch einen Hinweis auf die Disposition oder (S. 32 A. 2) Verbesserungsvorschläge zum Text. In diesem dritten Apparat breiten die Herausgeber eine bewunderungswürdige Kenntnis der theologisch-philosophischen Literatur, die Frucht einer sehr rationellen Arbeitsweise, nämlich des S. XXVII geschilderten Gesamtkatalogs der Autorenzitate, vor dem Leser aus; er wird die Grundlage für die sachliche Weiterarbeit und für das Eindringen in Eckharts Gedankenwelt sein. Wenn ich mir hier einige Bemerkungen zu dem Texte erlaube, so bin ich mir bewußt, daß die Herausgeber aus ihrer überlegenen Kenntnis nicht nur dieses, sondern aller Werke Eckharts „am längeren Hebelarme" sitzen; andererseits ist aber bei so schwierigen Texten eine abweichende Meinung möglich und ihre Äußerung Pflicht gegenüber der Leistung der Herausgeber: S. 70 Z. 2 f.: *Ipse enim odium mali est ipse amor boni sive dei;* die sonst zu Grunde gelegte Hs. B. liest *dicitur* statt *dei;* ob nicht *dicitur* nach dem sonst befolgten Grundsatz beizubehalten ist? Wendungen mit *est sive dicitur* kommen öfters vor (z. B. 14, 11 f.), wogegen mir *odium mali* für *amor dei* in dem bisher vorliegenden Text nicht begegnet ist. S. 36 Z. 9 wäre ⟨*deum*⟩, wie in Anm. 4 des Quellenapparats nachgewiesen, doch wohl in den Text zu setzen. Eine schwierige Stelle ist S. 32 Z. 5 ff. Ich kann sie im einzelnen nicht besprechen, möchte aber zur Erwägung geben, ob Z. 9 nicht *ipsa* in *ipso* zu verbessern ist, wie in Z. 7 *ipso* gegen das in B überlieferte *ipsa* in den Text gesetzt ist. Ich würde dieses *ipso* beide Male auf das *principium essentiale* (Z. 6) beziehen; dann ergibt sich auch die Notwendigkeit, die Stelle anders zu erklären und zu übersetzen. Der Fall zeigt, wie die Herausgeber mit äußerster Behutsamkeit den Text behandeln;

es soll ihnen daraus beileibe kein Vorwurf gemacht, sondern nur die Richtung angezeigt werden, in der eine Weiterarbeit am Text möglich ist. S. 16. Z. 14 scheint mir Original und Übersetzung auseinanderzugehen. Die Abkürzung *Li* (S. 9. 15. 29 usw.) für *littera* (S. 44) im Sinne von grammatischem Wort wäre doch wohl besser immer aufgelöst worden. Der Druck ist sehr sorgfältig; nur S. 5 Z. 9 habe ich einen leicht zu verbessernden Druckfehler bemerkt. Sehr praktisch ist die Nummerneinteilung dieses und aller anderen lateinischen Werke, die ein leichtes Zitieren ermöglicht. Leider war es nicht möglich, ein Gleiches auch in der deutschen Abteilung durchzuführen; die deutschen Werke werden in den lateinischen nach den älteren Ausgaben (Seiten- und Zeilenzahl) zitiert, aber in der von der deutschen Abteilung festgestellten Textform. In dieser ist das Auffinden der Stellen durch Beifügung der alten Seiten- usw. Zählung (z. B. von Pfeiffer) erleichtert.

2. Vor ganz anderen und noch sehr viel schwierigeren editorischen Aufgaben steht der Herausgeber der deutschen Predigten. Ihre Überlieferung ist sehr viel umfangreicher, sprachlich vielgestaltiger und oft in kleinste Fragmente zersplittert, dabei vielfach anonym. J. Quint, der in einem umfangreichen Buch (Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckeharts, 1932) das Material durchforscht und durch neue Funde noch beträchtlich vermehrt hat, hat sich zum Ziele gesetzt, eine für Theologen, Philosophen und Kulturgeschichtler verständliche und brauchbare Ausgabe herzustellen, und hat deshalb die Texte in einem Normalmittelhochdeutsch dargeboten, wie es rein vielleicht in keiner Hs. vorkommt. Bei den Germanisten ist ein derartiges Verfahren neuerdings wenig beliebt; wenn man sich aber klar macht, daß von den fünf Predigten, welche die erste Lieferung enthält (davon Nr. 5 in zwei Fassungen), für Nr. 1 und 4 je 18, für Nr. 2 gar 21 Hss. oder Textzeugen zur Verfügung standen, so wird man einsehen, daß die vom Herausgeber verfolgte Methode die einzig mögliche war. Eckharts Gedanken sind an sich schon nicht eben leicht verständlich, so daß jeder Leser es dankbar begrüßen wird, wenn ihm die Schwierigkeiten, welche die Dialekte der Hss. bieten, aus dem Wege geräumt sind. Die Germanisten kommen überdies auf ihre Rechnung, denn der zweite, textkritische Apparat (die beiden übrigen sind nach der Art der lateinischen Werke eingerichtet) enthält alle irgendwie in Betracht kommenden Lesarten, außerdem auch noch den Hinweis auf die von Pfeiffer, dem früheren Herausgeber der Predigten, benutzten Hs. oder Hs.gruppe. Er übertrifft den Umfang des Textes oft um das Doppelte. Man wird sogar bedauern, daß Quint seinem Grundsatz, zu normalisieren, nicht immer treugeblieben ist: für Nr. 5a liegen nur drei Hss. vor, welche zwei verschieden umfangreiche Bruchstücke der Predigt aufbewahrt haben. Hier folgt Quints Text buchstabengetreu (nicht einmal die Kürzungen der Nomina sacra sind aufgelöst) zuerst der einen, dann der andern Hs., was zur Folge hat, daß man in derselben Predigt Formen wie *ich hon — ich hab, zumaul — zemol, aygen, aigen — eygen* neben — d. h. nacheinander findet. Die Anordnung der Predigten folgt inneren Kriterien, nämlich dem Grade der Beglaubigung ihrer Echtheit.

J. Koch ist in dieser Zs. (55, 264 ff.) mit der von den Dominikanern veranstalteten Eckhartausgabe streng ins Gericht gegangen; es ist daher nur billig, daß man an seine und seiner Mitarbeiter Tätigkeit die höchsten Ansprüche stellt. Werden sie befriedigt? Ich glaube, die Frage für beide Abteilungen nach eingehender Prüfung vollauf bejahen

zu dürfen. Soweit meine Kompetenz reicht — und ich kann in dem vorliegenden Falle nur für die editorische Seite einiges Sachverständnis beanspruchen — kann ich erklären, daß in dieser Ausgabe alle nur denkbaren Wünsche, die man an ein derartiges Werk stellen darf, erfüllt werden. Meister Eckhart, der große deutsche Denker, wird in ihr eine seiner Bedeutung entsprechende Wiederauferstehung erfahren und das deutsche Volk wird, nachdem nun schon so viel über Eckhart geschrieben und geredet worden ist, Gelegenheit haben, ihn hier einmal wirklich kennen zu lernen — eine keineswegs leichte und einfache Sache. Was aber die deutsche Wissenschaft zu diesen Bemühungen um Meister Eckhart beitragen kann, ist hier in mustergültiger Weise geleistet.

Bonn. *W. Holtzmann.*

Friedrich Schneider, Dante. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. Weimar, Verlag Hermann Böhlaus Nachf., 1935. 188 S. Geb. RM. 3.80.

Der Herausgeber des Deutschen Dante-Jahrbuchs will mit diesem kleinen Buch „weitesten Kreisen erneut einen Zugang zu dem großen Menschen und seinem Werk bahnen". Aber auch dem Dante-Kenner und Forscher gibt er darin viele nützliche Hinweise vor allem auf die neuere italienische Dante-Literatur, die bei uns kaum jemand so vollständig kennt wie der Verf., der darüber im Dante-Jahrbuch fortlaufend berichtet. Die Verbindung einer allgemein einführenden knappen Darstellung von Dantes Leben und Schaffen mit der Erörterung zahlreicher Einzelfragen ist zwar nicht immer ganz ausgeglichen, oft sprunghaft und an Äußerlichkeiten haftend, aber voller Anregungen, mehr noch als Wegweiser zur Danteforschung als zur Dichtung selbst brauchbar.

Leipzig. *H. Grundmann.*

Hiltgart L. Keller, Mittelrheinische Buchmalereien in Handschriften aus dem Kreise der Hiltgart von Bingen. Druck und Verlag von Ernst Surkamp, Stuttgart 1933. VI u. 157 S. u. 37 Tafeln. RM. 12.—.

Das Interesse an der bedeutenden, aber nicht leicht zugänglichen Gestalt der heiligen Hildegard von Bingen ist in den letzten Jahren gewachsen, wie die Zahl neuerer Übersetzungen ihrer Werke und Monographien über ihre Gedankenwelt beweist. Unsere Arbeit, eine Frankfurter Dissertation, untersucht ein bisher wenig beachtet gebliebenes Grenzgebiet zwischen Theologie und Kunstgeschichte, nämlich die Miniaturen der Wiesbadener Handschrift von Hildegards Hauptwerk Scivias. (Die Arbeit erstreckt sich auch auf andere Werke der Hildegard, gedruckt sind bisher nur die Ausführungen zum Liber Scivias, und zwar in Maschinenschrift.) Sind diese Miniaturen ein echter Ausdruck ihrer Visionen, ja womöglich unter ihrem persönlichen Einfluß entstanden? Das ist das Problem, das den Theologen am stärksten interessieren würde. Die Verfasserin kommt von der Kunstgeschichte her und stellt die kunstgeschichtlichen Probleme, die Beschreibung, Herkunft, Entstehung, Datierung und Vergleichung der Malereien mit anderen Kunstwerken in den Vordergrund. Was sie aber zu-

gleich erreichen möchte, ist ein wirkliches Verständnis für die Visionen, das ihr nur aus der anthroposophisch verstandenen geistigen Welt möglich erscheint. Ihre Ausführungen halten sich allerdings frei von dieser weltanschaulichen Voraussetzung.

Der erste Teil der Arbeit orientiert über die Quellen für die Lebensbeschreibung, über den Lebensgang und den Briefwechsel. Gerade der noch nicht kritisch gesichtete Briefwechsel beweist, wie viel zur Erkenntnis der Gesamtpersönlichkeit Hildegards noch zu leisten ist. Sehr aufschlußreich ist die Tafel, die die Verfasserin zur Orientierung über den Briefwechsel beigegeben hat.

Dem ikonographischen Überblick gehen sorgfältige Notizen über die vorhandenen und erwähnten Exemplare des Werkes voraus. Aus dem Ideenkreise des 12. Jahrhunderts heraus möchte die Verfasserin die drei Hauptteile der Visionen als Schilderung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, freilich von einem kosmischen Standort her, verstehen. Damit wird dem Werk ein einheitlicher Charakter zugestanden. Das letztere möchte ich unterstreichen, wenn auch die Bezeichnungen für die Teile nur Decknamen sind. Wir sind wohl in unserer Erkenntnis des mittelalterlichen Denkens noch nicht so weit vorangekommen, um die Einheit, die wir dem Werk gegenüber empfinden, auch dem 12. Jahrhundert gemäß ausdrücken zu können.

Zweidrittel des Buches enthalten die Übersetzungen der Visionen selbst und die genaue Beschreibung der dazugehörigen Miniaturen. Wir müssen uns hier auf die Ergebnisse dieser sorgfältig durchgeführten Einzelanalyse beschränken.

Die Verfasserin zeigt, daß nur die Illustrationen des Wiesbadener Kodex den gewaltigen Texten gemäß sind, daß nur sie unter dem persönlichen Einfluß der heiligen Hildegard selbst entstanden sein können. Das schließt nicht aus, daß auch Vorlagen gesucht und benutzt worden sind. Die Verschiedenheiten der Bilder in Form und Farbe lassen sich am leichtesten verstehen, wenn man mit der Verfasserin ein Zusammenarbeiten der Nonnen auf dem Rupertsberge voraussetzt. Die Schrift des Kodex hat Beziehungen zu Trierer Handschriften, sie ist vielleicht sogar dort angefertigt worden. Ihres fortschrittlichen Charakters wegen möchte die Verfasserin die Entstehungszeit des Werkes auf 1175—1181 ansetzen. Die Verschiedenheit der Initialen ist wieder auf verschiedene Hände, die noch dazu zeitlich auseinanderliegende Vorlagen benutzten, zurückzuführen. Mittelrheinischer Einfluß läßt sich nachweisen, insbesondere der der Kölner Emailleschule. Die sehr eigenartige Farbgebung der Miniaturen hat keine direkte Parallele, die Ähnlichkeit mit Emaillearbeiten würde an Einflüsse aus Köln und aus der Maasgegend denken lassen. Wenn man die Stilelemente, besonders den Gesichtstypus, mit denen anderer Handschriften vergleicht, so ergeben sich wieder die gleichen Beziehungen nach Köln und der Maas. Die nach der Maasgegend sind durch Guibert von Gembloux, den letzten Mitarbeiter Hildegards, nahegelegt. Das Faltensystem wird als flächig charakterisiert, nur beim Christus des jüngsten Gerichts hat die Zeichnung plastischen Charakter. Auch die Vorbilder für einzelne Typen, z. B. den thronenden Christus, kommen aus verschiedenen Gegenden, wiederum aus Köln und von der Maas. Aber trotz aller stilistischen Anklänge im einzelnen kann die Handschrift nicht einer bestimmten Schule zugewiesen werden. „Sie bleibt eine Einzelleistung und läßt sich nur aus der persönlichen Anteilnahme einer großen Persönlichkeit erklären" (S. 143).

Der Arbeit beigegeben sind eine Übersicht über den Bestand der Handschriften in S. Matthias in Trier, eine sehr verdienstliche ausführliche Bibliographie und Skizzen der Miniaturen und Initialen. Schade, daß die Bilder nicht wenigstens in photographischer Reproduktion wiedergegeben werden konnten. Hoffen wir mit der Verfasserin, daß uns bald eine Faksimile-Ausgabe dieser sowohl für die Frömmigkeit des 12. Jahrhunderts als auch für die mittelalterliche Ikonographie gleich wichtigen Handschrift zuteil werde!

Jena. *Hanna Jursch.*

Reformation und Gegenreformation

Willy Andreas, Der Bundschuh. Die Bauernverschwörungen am Oberrhein. Hermann Schaffstein Verlag in Köln, ohne Jahr. 64 S. RM. —.40, gbd. —.80.

Gestützt auf die eigenen Forschungen sowie auf die von Albert Rosenkrantz, gibt Vf. in knapper, aber anziehender Form eine Darstellung der Bundschuhverschwörungen. Sie ist allen denen nützlich, die sich kurz über diese Bewegungen, die dann im Bauernkrieg in hellen Flammen emporgeschlagen sind, orientieren wollen. M. E. fehlt ein Eingehen auf die Einwirkungen der Spiritualisten, die Luther die Schwärmer nannte, bereits auf diese Verschwörungen.

Berlin-Grunewald. *E. Seeberg.*

Peter Meinhold, Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber (= Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, herausgegeben von E. Seeberg, E. Caspar, W. Weber, Band VIII). W. Kohlhammer, Stuttgart 1936. 451 S. RM. 24.—.

Diese Arbeit geht auf meine Anregungen zurück, wie ich sie dann selbst in meinen „Stücken zu Luthers Genesisvorlesung" (Bertelsmann 1932) niedergelegt habe. Diese Studien verdienen einige Beachtung, da sie gegenüber dem unbefangenen Herumraten und dem langweiligen Herauspicken von Einzelheiten aus dieser großen Vorlesung Luthers die methodischen Fragen grundsätzlich stellen und an den beiden besten Bänden erproben. Meinhold geht über meine „Studien" wesentlich hinaus; er legt ein Buch vor, in dem das schwierige und fruchtbare Problem umfassend und von einer anderen Seite wie bei mir behandelt ist. Umfassend, denn M. dehnt seine Untersuchungen auf das ganze Werk Luthers sowie auch auf die andern von Veit Dietrich bearbeiteten Vorlesungen Luthers aus; von einer anderen Seite her, denn M. setzt bei den Bearbeitern der Genesisvorlesung (Dietrich, Roting, Besold) und bei ihrer Theologie ein, deren Abhängigkeit er von derjenigen Melanchthons erweist. Auch Besold ist kein wirklicher Lutheraner. Wer wußte von der Theologie dieser Männer? Ich jedenfalls nicht. — Auch das ist interessant, daß Dietrich Luthers Kolleg nur kurze Zeit, Roting überhaupt nicht und Besold nur in den letzten vier Jahren mitangehört hat. M. hat ferner das Lutherbild dieser Männer in seinem Verhältnis zu Luthers Selbstverständnis und zu Melanchthons

Lutherdeutung verglichen und von hier aus den Schlüssel für die Art der Arbeit der Herausgeber gefunden: die „Hochschätzung der reinen Lehre" nötigt sie, Lutherzeugnisse auch aus anderen Schriften Luthers heranzuziehen und außerdem die Vorlesung flüssig zu gestalten; dabei wurden die wissenschaftlichen Hilfsmittel der Zeit gebraucht, wie Lyra, Sanctus Pagninus und sein Wörterbuch, Hieronymus und Augustin. Auf Lyra geht auch die Kenntnis der Rabbinen zurück, die in der Vorlesung hervortritt. Aber auch den Einfluß der Theologie Melanchthons hat M. wahrscheinlich zu machen gewußt, der in manchen Stücken in dieser Compilation aus Luther die echten Gedanken Luthers umbiegt. — Die Basis ist also recht schmal, die den Bearbeitern der Genesisvorlesung zur Verfügung stand. Die Nachschriften, die von den Editoren benützt worden sind, sind bis auf kleine Bruchstücke verlorengegangen. M. bestätigt die von Thiele ausgesprochene Vermutung, daß Notizen Luthers zu Gen. 23, 5. 6. Präparationen für seine Vorlesung sind und führt einen eingehenden Vergleich der in W 42 abgedruckten Präparation Luthers zu Gen. 1—3 mit der Bearbeitung durch, die zeigt, daß sich Luther eng an seine Präparationen hielt, so daß man auf die Zutaten der Bearbeiter schließen kann. Dadurch wird übrigens auch meine These von den „doppelten Relationen" einer und derselben Äußerung Luthers bestätigt. Man sieht, „wie der Bearbeiter das Minus der einen Handschrift durch das Plus einer andern ergänzt und so beide zu einem Text verbindet". Eine weitere Bestätigung dieser These ist auch ein von M. im Original wiedergegebener Brief Dietrichs, wonach Dietrich die ihm zugehenden Nachschriften Crucigers und Rörers „in einander ordnen" soll. Wie gearbeitet worden ist, zeigt ein Stück der bearbeiteten Nachschrift aus der Vorlesung, das M. aus einem Codex der Berliner Staatsbibliothek beibringt, wo die entsprechende Partie des Druckes sich als die um einige Zusätze vermehrte Abschrift eines Briefes Melanchthons erweist. Auch die Frage nach dem Verhältnis von Tischreden und Vorlesung ist von M. sorgfältig behandelt worden; es handelt sich um die Frage, ob die Tischreden Vorlagen für die Bearbeiter der Genesisvorlesung gewesen sein können. — M. hat schließlich eine Menge von augezeichneten Beobachtungen gemacht, die den literarischen Charakter der Genesisvorlesung ernsthaft aufzuhellen geeignet sind. Ich gebe diese in Stichworten an: die verschiedenen Grundsätze für die Bearbeitung bei den verschiedenen Redaktoren; die Bandeinteilung; der erst nach der Vulgata, dann in selbständiger Übersetzung dargebotene Bibeltext; die Benützung der Bibelrevisionsprotokolle und der Eintragungen Luthers in sein Handexemplar vom Alten Testament; die von mir schon festgestellte Verarbeitung der Predigten über die Genesis; die Benützung der Lutherschen supputatio annorum mundi, die M. entdeckt hat; schließlich die Verarbeitung des gelehrten Beiwerks, das die Herausgeber den Hilfsmitteln ihrer Zeit entnommen haben. Darin liegt doch wirklich Neues genug! Ebenso dürfte die Chronologie der Vorlesungstätigkeit Luthers von 1535—1545, die eine vollständige Übersicht von Luthers letzten Vorlesungen bietet, von Bedeutung sein; erst recht gilt das von dem Vergleich mit der ersten Genesisvorlesung Luthers, zu der ja die von Poliander überarbeiteten Nachschriften vorhanden sind, oder von dem Hinweis auf den für Luther charakteristischen Schluß a minori ad maius. M. macht auch deutlich, wie die persönlichen Äußerungen Luthers in der Genesisvorlesung, entsprechend dem Lutherbild der Bearbeiter, gestaltet worden sind.

Es mag manchen Lutherfreund schmerzen, aber die große Genesisvorlesung Luthers ist eine Kompilation, freilich im wesentlichen aus Luther selbst, wobei allerdings die Bearbeiter ihre eigene, d. h. die mehr oder minder melanchthonisch gefärbte Theologie, nicht auszuschalten wußten.

Vielleicht hätte M. dies sein Ergebnis, das aus vielen Einzelheiten sorgsam und scharfsinnig gewonnen ist, noch härter oder gröber aussprechen sollen, um die nötige Resonanz für sein revolutionäres Resultat zu gewinnen. Ich wenigstens kann es mir sonst nicht erklären, daß ein Mann wie O. Clemen in einer Besprechung im Theologischen Literaturblatt all diese aufwühlenden Erkenntnisse seinen Lesern vorenthält und sich mit einigen, für einen jungen Autor nicht gerade ermutigenden, trüben Bemerkungen über Dicke und Preis des Buches begnügt. Ich habe es deshalb für meine Pflicht gehalten, das Buch hier anzuzeigen und nachzuweisen, wo dies Buch gerade als „Buch" über meine Anregungen in meinen „Studien" erschöpfend hinausgeht. Gewiß, M. ging nach mir auf halbwegs gebahnten Wegen. Aber wenn ich etwa die Erstlingsarbeiten von heute so berühmten Gelehrten wie Bornkamm oder Rückert mit den Anregungen ihres Meisters Holl oder — bei Rückert — auch mit denen von Reinhold Seeberg vergleiche, so möchte ich die Arbeit Meinholds fast als „Abfall" von seinem Lehrer, nämlich von mir, empfinden. Aber Scherz beiseite, das Werk Meinholds ist eine Leistung, die ein schweres Problem der Lutherforschung gelöst hat, und die seinem Verfasser ein für allemal einen hervorragenden Platz unter den Lutherforschern sichert.

Berlin-Grunewald. *Erich Seeberg.*

Paul Roth, Die Reformation in Basel. 1. Teil: Die Vorbereitungsjahre (1525—1528). 114. Neujahrsblatt, herausgegeben von der Gesellschaft zur Beförderung des Guten und Gemeinnützigen, 1936, 54 S., RM. 3.—.

Im Auftrag der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel hat Paul Roth zusammen mit Emil Dürr 1933 den 2. Band der „Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation" herausgegeben, der die Zeitspanne Juli 1525 bis Ende 1527 umfaßt, also jene erwartungsvollen Jahre, in denen sich die Alt- und Neugläubigen in Basel die Wage halten und die deshalb dem historischen Betrachter eine Fülle interessanten Materials bieten.

Angeregt durch diese wertvolle sichtende und sammelnde Arbeit legt nun Roth eine zusammenfassende Darstellung der Vorgänge jener Zeit vor, eine feine literarische Ausmünzung des Materials, die besonders reizvoll und farbig geraten ist durch das Einstreuen von allerhand kleinen Einzelzügen, welche die große Linienführung beleben. Die Reformation hat sich in Basel, wie z. B. auch in Bern und in andern Städten, nur langsam durchsetzen können. Roth gibt verschiedene Gründe an, weshalb in der Rheinstadt jahrelang ein labiler Zustand herrschte. Hemmend wirkte nicht so sehr der Umstand, daß Basel ein Bischofssitz war, als vielmehr die unklare Haltung des Rats, der lange, unter dem Einfluß der konservativen Universität, auf Beschwichtigung und Parität hintendierte und sich immer mehr dem altgläubigen Lager näherte, andererseits aber eine staatskirchliche Politik anbahnte, die Säkularisation begann und seit dem 11. März 1528 viele ins Bürgerrecht aufnahm, die wohl fast ausnahmslos dem neuen Glauben an-

hingen. Die Reformation hat sich schließlich gegen den Willen des Rats durch eine, wenn auch unblutige, Revolution der Bürgerschaft durchsetzen müssen. Dabei spielte ein handelspolitisches Moment keine geringe Rolle: der Gegensatz der Handwerker gegen die mit ihnen im Konkurrenzkampf stehenden Klöster. Bezeichnend für die schwankende Haltung des Rats und wohl auch bestimmter Kreise der Stadt ist die Tatsache, daß sowohl dem vom Badener Religionsgespräch heimkehrenden Oecolampad, wie dem neuen Bischof Philipp von Gundelsheim bei seinem Einritt in Basel ein glänzender Empfang bereitet wurde.

Die Darstellung Roths hält sich vor allem an das von ihm publizierte Aktenmaterial und ruft deshalb an einzelnen Stellen nach Ergänzungen. So möchte man gerne etwas mehr über das literarische Leben, über den Humanismus und besonders über Erasmus vernehmen, dem Oecolampad zeitlebens tiefe Verehrung und Dankbarkeit bewahrt hat. Aber es lag nicht in der Absicht des Verfassers, eine vollständige Darstellung des geistigen Lebens Basels in den Vorbereitungsjahren der Reformation, sondern vielmehr einen klaren Durchblick durch das Wirrnis der großen Zeitwende zu geben, die jeden zur Stellungnahme herausforderte. Hoffentlich kann der dritte Band der Aktensammlung, der die Jahre 1528 und 1529 umfassen soll, und der ebenfalls Paul Roth, dem Basler Staatsarchivar anvertraut ist, bald herausgegeben werden. Dann wird uns ein zweiter Teil die Fortsetzung der vorliegenden Darstellung bringen.

Frauenkappelen bei Bern. *Kurt Guggisberg.*

Henri Naef, Les Origines de la Réforme à Genève. Publié par la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève avec le Concours de la Société auxiliaire des Sciences et des Arts. Genève et Paris 1936. VIII, 504 S. Fr. 12.—.

Zur Erinnerung an die Einführung der Reformation in Genf vor 400 Jahren gab die Genfer Historische und Archäologische Gesellschaft das vorliegende Werk heraus, dessen Verfasser sich schon durch mehrere Studien als Kenner der Geschichte Genfs ausgewiesen hat. So hat er 1934 eine tüchtige Arbeit über den bedeutendsten Staatsmann der Rhonestadt zu Beginn des 16. Jahrhunderts, über Bezanson Hugues, erscheinen lassen. Naefs Darstellung der Ursprünge der Genfer Reformation zeugt aber nicht nur von seiner großen Belesenheit und seinem umfangreichen historischen Wissen, sondern auch von seiner eleganten Darstellungsgabe und konfessionellen Unvoreingenommenheit.

Das Werk hat einen bleibenden Wert schon nur durch die Fülle des verarbeiteten Materials, das noch nie in solcher Breite für die Darstellung des vorreformatorischen Genf um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert herangezogen worden ist. Das bischöfliche Genf in den letzten Jahrzehnten vor der Reformation und die ersten Anzeichen des Einflusses Luthers werden in anschaulichen und an einzelnen Zügen reichen Bildern vorgeführt. Man erfährt, wie die Devotion auch in Genf am Ausgang des Mittelalters gewaltig im Steigen begriffen ist, nicht zuletzt begünstigt durch die politische Unsicherheit der Stadt, wie andererseits aber der Klerus verweltlicht und seiner Aufgabe nicht mehr gewachsen ist. Man vernimmt, daß schon lange vor Farel und Calvin, ja vor den ersten Anzeichen der Reformation der Kampf

gegen die Sittenlosigkeit aufgenommen worden ist, wenn er auch keine bleibenden Erfolge zeitigte. Die Umklammerung Genfs durch Savoyen zwang die Stadt, sich bei Freiburg und Bern nach Hilfe umzusehen. Naef skizziert deshalb auch die kirchliche Entwicklung dieser Städte. Freiburg hat die lutherische Bewegung unterdrückt, die auch in seinen Mauern Anhänger hatte, Bern dagegen hat die Reformation durchgeführt und später in Genf mit starkem Arm geschützt. Vor Farel hat sich die reformatorische Bewegung in Genf nur schüchtern hervorgewagt, ohne Bern wäre Genf nie protestantisch geworden. In Amé Lévrier hat die Stadt einen Märtyrer erhalten, der wegen seines Einstehens für die Freiheit Genfs, aber auch wegen seiner Lektüre lutherischer Schriften von den savoyischen Gewalthabern hingerichtet wurde. Interessant ist, daß er trotz seiner Hochachtung für Luther wünschte, nach seinem Tod möchte jede Woche für seine Seele eine Messe gelesen werden. Wenn in Genf auch fleißig Lutherschriften gelesen wurden, so gab es doch zur Zeit Lévriers, um das Jahr 1520 herum, noch keine organisierte Partei der Neugläubigen.

Es ist wünschenswert, daß in einem zweiten Teil die Geschichte der Reformation Genfs wenigstens bis zum Auftreten Calvins weitergeführt werde.

Frauenkappelen bei Bern. *Kurt Guggisberg.*

Registrum litterarum Fr. Thomae de Vio Caietani O.P. Magistri ordinis 1508—1513 ed. Albertus de Meyer O.P. (= Monumente ordinis fr. Praedicatorum historica Vol. XVII edd. Socii Instituti fr. Praedicatorum ad S. Sabinae in Urbe). Rom, Hist. Institut des Predigerordens bei S. Sabina, 1935. XVIII + 326 + 62* S.

Mit ganz besonderer Freude begrüße ich diese Gabe des neuen Historischen Instituts der Dominikaner im traditionsgeheiligten Santa Sabina auf dem Aventin. Wir sind durch sie instand gesetzt, die Regierungstätigkeit des späteren Kardinals Cajetan im Dominikanerorden weit besser kennenzulernen, als es durch die bisherige Teilpublikation des Registers von Reichert (Quellen u. Forschg. z. Gesch. d. Dominikanerordens in Deutschland 10 [Leipzig 1914] 152/69) und mit Hilfe Mortiers und des Compendium hist. ord. Praed. von A. Walz bisher möglich war. Freilich, die entscheidende Periode der Reformtätigkeit Cajetans, die dem fünften Laterankonzil parallel läuft und mit der dort hervortretenden episkopalistischen Opposition gegen die exemten Orden eng verknüpft ist, wird in dem hier publizierten ersten Band des Ordensregisters nur berührt (1508—1513), der dafür hauptsächlich in Betracht kommende zweite (1514—1517) scheint unwiederbringlich verloren.

Das Register ist nicht chronologisch angelegt, sondern topographisch nach den 23 Provinzen des Ordens. Es liegt in der Natur der Sache, vielmehr in den Verkehrsverhältnissen und in der nationalstaatlichen Entwicklung des ausgehenden Mittelalters begründet, daß der General in den ultramontanen Provinzen sich bei weitem nicht in dem Maße durchzusetzen vermag, wie in den italienischen: die Briefe an die letzteren umfassen fast die Hälfte des Bandes (140 Seiten). Hier entfaltet Cajetan eine rege Aktivität in Sachen der Reform: Wiederherstellung des Gemeinschaftslebens in den Konventualen-Klöstern, Hebung des

Bildungsstandes und der Novizenerziehung, Regelung der Seelsorge in den zahlreichen Frauenklöstern, die dem Orden aggregiert waren. Es war viel zu tun. Denn diese Dominikanerregesten bestätigen das schattenreiche Bild, das wir vom inneren Leben in anderen Bettelorden haben: daß sogar das Prinzip der persönlichen Besitzlosigkeit in den Konventualen-Häusern vielfach durchbrochen und umgangen (z. B. 89 n. 155; 121 n. 129; 167 n. 116), daß die vita communis vernachlässigt werde (99 n. 221: quoniam non vivitur in communi per omnia); eine dauernde Sorge waren die mit der licentia standi extra außerhalb der Konvente lebenden Brüder (z. B. 105 n. 32) und die mit päpstlichen Privilegien ausgestatteten. Was nützte aber die Verfügung vom 1. Januar 1510, daß von allen Beichtbriefen, die ohne Erlaubnis des Generals erwirkt waren, nur mit Genehmigung desselben Gebrauch gemacht werden dürfe (131 u. 176), wenn die Kontrolle des Ordens nicht schon v o r der Gewährung solcher Privilegien einsetzte?

Cajetan wußte, daß eine durchgreifende Ordensreform nicht vom Schreibtisch dekretiert werden kann. Er unternahm 1509/11 Visitationsreisen nach Süd- und Mittelitalien. Vor allem auf dem heißen Boden der Arnostadt Florenz, auf dem sich ein Jahrzehnt zuvor die Savonarolatragödie abgespielt hatte, wirkte er für den Ausgleich der Gegensätze zwischen den „tepidi" und „spirituali" (121 n. 130), aber es wird keinen Leser der Reformverfügungen für Santa Maria Novella geben, der nicht über den Abstand erschüttert ist, der die Insassen dieses Konvents von den Jüngern Savonarolas in San Marco trennt.

Die Einleitung des verantwortlich zeichnenden Herausgebers Albert de Meyer beschränkt sich auf die Beschreibung der Handschrift und einige Bemerkungen über die Registerführung; gern hätte man etwas mehr über den einst vorhandenen „liber diurnus" (S. XI), das tägliche Auslaufregister, über die Überlieferung etwaiger Minuten und Originale erfahren. Der Kommentar gibt Hinweise auf die vorkommenden Personen aus der gedruckten Literatur (unter ausdrücklichem Ausschluß handschriftlicher Quellen); fünf Personen- und zwei Ortsindizes machen aus dem Bande ein wertvolles Nachschlagewerk zur Personengeschichte, in dem auch vielgenannte Namen wie Sylvester Prierias und Nicolaus v. Schönberg figurieren. Der Text ist, soweit ich sehe, sorgfältig behandelt; kleine Versehen (wie S. 1/8 Z. 13 v. o. prenoctet statt pernoctet) wird auch ein sorgfältiger Editor nicht immer vermeiden können.

Cajetan ist einer der Männer, die uns in ihrer Person den Zusammenhang des spätmittelalterlichen Reformstrebens mit der katholischen Reformbewegung, die das Tridentinum hervorgebracht hat, zum Bewußtsein bringen. Für die Auffindung dieser Verbindungslinien ist sein Register ein willkommenes Hilfsmittel.

Breslau. *Hubert Jedin.*

Giovanni Antonio Volpe, Nuntius in der Schweiz. Dokumente, Bd. I: Die erste Nuntiatur 1560—1564, hrsg. von Karl Fry. Universitätsbuchhandlung Fribourg 1935. XXXV, 418 S. RM 32.50.

Der Verfasser hat 1931 eine Darstellung von Volpes Wirksamkeit in der Schweiz veröffentlicht und dadurch zum erstenmal diese Persönlichkeit weiteren Kreisen bekannt gemacht. Seiner Arbeit (G. A.

Volpe, seine erste Nuntiatur in der Schweiz 1560—1564; vgl. die Anzeige von E. Stähelin in ZKG., 3. F. II, S. 594 f.) läßt er nun den ersten, vorzüglich ausgestatteten Aktenband folgen, dessen Druck durch die Unterstützung von Freunden und schweizerischen Bischöfen und Äbten ermöglicht wurde. Das Werk bildet den 9. Band der „Fontes Ambrosiani", in denen schon viel wertvolles kirchengeschichtliches Material der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden ist. Die Akten geben Aufschluß über die Vorgeschichte der Nuntiatur 1557/60, die erste Nuntiatur 1560/64 und die Zwischenzeit vom Ende der 1. bis zum Anfang der 2. Nuntiatur, Juli 1564 bis Juni 1565. Nur die wichtigsten Aktenstücke sind im italienischen oder lateinischen Wortlaut wiedergegeben, der weitaus größere Teil der 777 Dokumente ist in Regestform zusammengefaßt. Wer über Volpes Nuntiatur arbeiten will, wird also auch in Zukunft auf die Originalquellen zurückgreifen müssen, liegt doch in jeder referierenden Zusammenfassung und schon in der Auswahl der Akten ein gewisses subjektives Moment, das man nie ganz wird ausschalten können. Fry hat gründliche Arbeit geleistet, eine kritische Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur in zahlreichen Anmerkungen und ein ausführliches Register vertiefen, bereichern und erleichtern die Beschäftigung mit den Dokumenten.

Durchblättert man den Aktenband nur oberflächlich, so ist man gelegentlich versucht zu fragen, ob dem gewaltigen Aufwand an Geld und Arbeit der Gehalt und historische Reichtum auch entspreche. Vertieft man sich aber in die Korrespondenz des Nuntius mit Borromeo, Pius IV., den Eidgenossen und vielen führenden Persönlichkeiten der aufkeimenden Gegenreformation, so ist man erstaunt über die Fülle bis jetzt wenig bekannten Materials. Die Akten geben Aufschluß über den drohenden Glaubenskrieg, der aus den Streitigkeiten der Konfessionen in Glarus jederzeit erwachsen konnte, dem der Papst aber eher ablehnend gegenüberstand, wenn er den katholischen Orten für einen Defensivkrieg auch seine Hilfe zusicherte; man vernimmt Manches über das Bündnis der Altgläubigen mit Savoyen und dem Papst; in einigen Aktenstücken wird die Rehabilitierung des Humanisten Heinrich Glarean angestrebt, der schließlich vom Index gestrichen wird; man wird bekannt mit der Absicht, in der Schweiz eine katholische Predigerschule zu errichten und die Jesuiten herbeizurufen; viele Dokumente beschäftigen sich mit der Beschickung des Konzils von Trient, an dem auch die „Lutheraner" (wie die Reformierten noch immer genannt werden) teilnehmen sollten, aber aus Angst nicht teilnehmen wollten; man erfährt von den Trennungsgelüsten der schweizerischen Teile des Bistums Konstanz zur Bildung einer eigenen Diözese — kurz, die Aufgaben des Nuntius waren sehr mannigfach und wichtig. Deutlich kann man feststellen, welche Wichtigkeit den katholischen Orten als Vorposten gegen den Protestantismus des Nordens beigemessen wurde. Deshalb war es auch eine der vornehmlichsten Bestrebungen Volpes, den Anschluß der Schweiz an das Konzil zu erreichen, was ihm auch gelungen ist.

Das Aktenmaterial zur 2. und 3. Nuntiatur Volpes liegt bereit und könnte einen zweiten Dokumentenband füllen. Hoffentlich kann dieser bald erscheinen.

Frauenkappelen bei Bern. *Kurt Guggisberg.*

Dr. Maria Hagedorn, Reformation und spanische Andachtsliteratur. Luis de Granada in England. (= Kölner anglistische Arbeiten, herausgegeben von Herbert Schöffler, 21. Band.) Leipzig, Verlag von Bernhard Tauchnitz, 1934. 165 S.

Es ist schon gelegentlich darauf hingewiesen worden, daß die religiöse Literatur des frühen Protestantismus aller Länder stark von gleichzeitigem katholischen Schrifttum abhängig ist. Aber es fehlte dabei doch das Bewußtsein, daß auf gewissen Gebieten wenigstens dies die Hauptquelle der protestantischen Produktion wurde. Die Verfasserin beweist diese paradoxe Tatsache für die frühe anglikanische Andachtsliteratur an dem Schicksal der Schriften des spanischen Mystikers Luis de Granada in England. Neben den katholischen Übersetzungen seiner Werke untersucht sie die teilweise sehr zahlreichen und weitverbreiteten anglikanischen Übersetzungen und Bearbeitungen, die zudem — und hier liegt der Unterschied zu ähnlichen Erscheinungen im protestantischen Deutschland — die Konfession des Verf. ungescheut bekennen. Einen weiteren Beweis des großen Einflusses dieses Spaniers findet die Verf. in den zahlreichen deutlichen Anklängen an ihn nicht nur bei katholischen englischen Schriftstellern, wie Parsons und Southwell, sondern auch bei Autoren, wie Donne und Sir Th. Browne, bei denen allerdings überhaupt die katholischen Neigungen bekannt sind. Das Buch wirft auch sonst auf manche Erscheinungen der Zeit ein Licht. Luis de Granada empfahl sich den Engländern durch den vorwiegend aszetisch-praktischen Charakter seiner Schriften, und in dieser Tendenz der englischen Religiosität, die sich schon damals klar abzeichnete, ist wohl überhaupt der Grund für jene erstaunliche Toleranz gegen katholische Literatur zu suchen. Auch daß nach 1600 das Selbstgefühl des Anglikanismus und damit das Mißtrauen gegen solche Einflüsse wächst, ist richtig gesehen (14) und bestätigt Beobachtungen anderer. Es wäre zu begrüßen, wenn diese Arbeit ähnliche Untersuchungen für andere Gebiete der religiösen Literatur anregte. Man würde wahrscheinlich auch für die Moraltheologie des frühen Protestantismus eine ähnliche Abhängigkeit von der katholischen Kasuistik und in der philosophischen Unterbauung seiner Dogmatik eine vielleicht noch stärkere Herrschaft der spanischen Neuscholastik nachweisen können. Das religiöse Gebiet, wenigstens seine mehr peripheren Bereiche, macht keine Ausnahme in die kulturelle Vorherrschaft Spaniens und seiner Nebenländer im Zeitalter der Gegenreformation auch über das protestantische Europa.

Cambridge. *Ludwig Borinski.*

Josef Schmidlin, Die katholische Restauration im Elsaß am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges. 1934, Kommissionsverlag von Herder & Co., Freiburg i. Br. XVI und 330 S. RM. 3.—.

Der Verfasser legt hier eine vor mehr als 30 Jahren geschriebene, damals als Habilitationsschrift gedachte, aber zurückgezogene Jugendarbeit vor. Er versichert zwar (S. VIII), sie einer Neuredaktion unterzogen zu haben, doch scheint sich diese in der Hauptsache auf Nachtragung der „inzwischen nicht sehr zahlreichen Spezialliteratur" (ebenda) zu beschränken; denn ohne jene Versicherung und ohne Kenntnis des Verfassers und seiner zahlreichen bedeutenden Leistungen würde man das Buch etwa für die Erstlingsschrift eines jungen Stürmers halten, die noch nicht dem Stift und der Schere akademischer Zensoren unterworfen worden ist.

Der Inhalt kann kurz zusammengefaßt werden: Die Einleitung (1—63) handelt über die kirchenpolitische Restauration als Ausgang des Straßburger Bischofskrieges. Diese Restauration erlebt der elsässische Katholizismus in Straßburg (63—103), Hagenau und Colmar (103—155). Es werden (155—190) die konfessionellen Verhältnisse in den übrigen Reichsstädten geschildert, ferner (190—222) die Verteilung und Behandlung beider Bekenntnisse in den herrschaftlichen Gebieten: Wiedergewinnung (222—276) protestantischer Gemeinden („größtenteils freudig in die Mutterkirche zurück"). Ein Schlußkapitel (276—330) behandelt ziemlich breit das unerfreuliche Kapitel konfessioneller Polemik.

Der Ton der damaligen Zeit scheint in etwa auf den Verfasser abgefärbt zu haben; so lesen wir (35/36) von „hartlebigen Parasyten" (so!) und „Petrefakten"; von der „Wut ... der Pastorensippe gegen die wehrlosen Gotteshäuser" (86); von dem „Pfalzgrafen, einem der größten Zeloten der evang. Union"; von „blasphemischen Hetzbomben" (298) und „infernalstem Haß ... gegen die Katholiken (ebenda); von „tobsüchtigen Pastören" (300); einem Philosophieprofessor, der „faselt" (302); von der „Raserei des Jubelfestes"; von „Flegeleien" (307). und erfahren (258), das Luthertum sei „Generationen hindurch systematisch eingetrichtert" worden. — Weit glimpflicher wird die Gegenseite behandelt. So ist der sicher nicht viel anders geartete Bischof Leopold nur der „kraftvolle Erzherzog" (266) und der Chorherr Fautsch ein „feuriger, etwas zu stürmischer Charakter".

Daß aber die katholische Gegenseite nicht gerade zimperlich war, wird uns z. B. (308) in folgender Weise verraten: „Der Jesuit antwortete mit einem wuchtigen Gesamtangriff auf... Luther und Luthertum... dessen eigene Aussagen benutzend, ganz nach der Methode Denifles, für jene Zeit ein nicht unerhebliches Zeichen des Strebens nach Objektivität"... Wir müssen es nicht „auf sein eigenes Konto setzen, wenn er auch ... den ... Fabeln (so!) über Luthers Geburt vom Teufel und von einer Hexe, über seinen Bund mit Satan, über seinen schrecklichen Tod unbedenklich akzeptierte ..., um so weniger, als dieselben zum Teil bis in die jüngste Zeit auch in der wissenschaftlichen Welt noch Anhänger gefunden haben." Wir möchten es doch ablehnen, diese „Anhänger" zur wissenschaftlichen Welt zu rechnen.

Man wundert sich S. 37 zu lesen, der 1598 zum Bischof von Straßburg gewählte Leopold von Österreich habe mit den Vorzügen seiner Abstammung „hervorragende Eigenschaften, einen tief religiösen Untergrund, große Frömmigkeit und Tüchtigkeit" verbunden. Dabei war der Gewählte, wie ebenfalls S. 37 zu lesen ist, erst 13 Jahre alt! Nicht weniger erstaunt man, wenn mit einem Zitate fortgefahren wird, die Wahl (des Dreizehnjährigen!) sei in der „Notewehr" (so!) erfolgt, um die „von allen Seiten ... angegriffene Kirche zu schützen und zu verteidigen", und wenn aus demselben Grunde die Wähler und der römische Stuhl entschuldigt werden „über Häufung der Kirchenämter, Unterbrechung der Residenz, Defekte des Alters und der Weihe, ja selbst über persönliche religiöse Charaktermängel" hinweggesehen zu haben (38). S. 91 wird von dem Straßburger Magdalenenkloster erzählt, es sei in seiner Armut gezwungen gewesen, selbst seinen Meßwein leihweise zu beschaffen. Gleich darauf (S. 92) lesen wir, ein Jahr nachher habe „die Stadtbehörde ... unter großem Pöbelauflauf" das Kloster gestürmt und die Vorratskammern aufgesprengt, wobei nicht weniger als 200 Sack Getreide als Beute mitgenommen werden konnten. Das läßt nicht gerade auf Armut schließen.

Solche Beobachtungen machen gegen des Verfassers Gesamtergebnis mißtrauisch, das darin besteht, der Protestantismus (oder, wie er sagt, die „s. g. Reformation") sei überall mit den Mitteln brutaler Gewalt vorgedrungen, während die Rückgewinnung der verlorenen Gebiete durch die Katholiken nur auf friedlichem Wege erfolgt sei.

Bei der Neuredaktion ist es Schm. entgangen, daß der S. 8 auftretende Friese uns erst S. 9 vorgestellt wird; zahlreiche Druckversehen sind zu beklagen. S. 14 Z. 9 ist der Satz „und die Protestanten sich mit Frankreich würden" unverständlich (zu ergänzen ist wohl „verbünden würden"). S. 85 Anm. wird die Arbeit von Clausing, Streit um die Kartause von Straßburg, angeführt als „Der Streit um die Straßburger Beiträge zur neueren Geschichte" (usw.). Sonderbar ist der Satz S. 48: „Er wurde von neuem vom Staatswohl zum Kaiser gerufen."

Von eigentlichen Druckfehlern notiere ich (ohne vollständig sein zu wollen): S. 19, 8 l. Truppen statt Tuppen; 66, 9 l. Gefühle beseelten st. beseelte; 73, 8 l. Magistrats st. Magristats; 70, 13 l. Delinquenten st. Deliquenten; 105, 5 v. u. l. gebliebenen st. geblienen; 112, 6 v. u. l. sicherten st. sicherte; 113, 2 l. Hagenau st. Lagenau; 221, Anm. 1 l. Fürstbistum st. Bürstbistum (!); 281, 7 l. ließ st. lies; 304, 1 l. etiamnum st. etiamum; 314, 9 v. u. l. wohl Bastardkinder st. Batastkinder (!).

Als elsässische Eigentümlichkeit ist vielleicht anzusprechen S. 111 „sie umrangen (st. umringten) den ... Stättmeister"; ebenso S. 134 „umrungen (st. umringt) von ... Beichtkindern". Dazu sind wohl auch S. 224 Z. 13 „die katholischen Lebegeister" (st. Lebensgeister) zu rechnen.

Kühne Bilder ziemen der Jugend. Doch halte ich es für gewagt, wenn man schreibt (S. 13): „so krachte die im Herzen der elsässischen Kirche aufgerichtete Feindesburg bereits in allen Fugen", oder (292) „von langer Hand ... wurde der Zunder in die Gemüter gelegt". In das Gebiet des unfreiwilligen Humors gehört aber der Satz (329): „Aus demselben Teig geknetet ist ... die Broschüre, in welcher Matthias Bernegger ... die Lanze (so!) seines Spottes ausgießt!" Ist man hier geneigt, zugunsten des Verf. einen bei seiner lässigen Druckdurchsicht stehengebliebenen Fehler (Lanze st. Lange) anzunehmen, so wird man doch wieder zweifelhaft bei folgender Leistung, die auf der Schlußseite des Bandes (330) zu finden ist: „Alles war reif zum Kriege: als Bernegger zwei Jahre später in seine mit falscher Etikette versehenen «Friedenstrompete» stieß, die noch Öl ins Feuer goß, war die Kriegsfackel, welche bereits wie auf ausgedörrter Heide raste, nicht mehr aufzuhalten." Die Unterstreichung rührt von mir her.

Eine Fortführung des Werkes, behandelnd die inneren Reformen, ist in Vorbereitung (vgl. Rückseite des Titelblattes).

Krefeld. *G. Buschbell.*

1937 K 819

UNTERSUCHUNGEN

Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums.

Von Ernst Benz,
Marburg, Spiegelslustweg 20.

I. TEIL.

I.

Es gehört zu den merkwürdigen Tatsachen der geistesgeschichtlichen Forschung unserer Tage, daß die Ideen Nietzsches zur Geschichte der Kirche und des Christentums nirgends eine eingehende Untersuchung und Darstellung erfahren haben. Selbst die umfangreiche Literatur unserer Zeit, die sich mit dem Religionsproblem bei Nietzsche beschäftigt, beschränkt sich darauf, gelegentlich die antichristlichen Äußerungen Nietzsches zu unterstreichen und die Verknüpfung seiner antichristlichen Haltung mit seiner Weltanschauung und Religionsidee aufzudecken. Eine unmittelbare kritische Auseinandersetzung mit Nietzsches Gedanken zur Geschichte der Kirche und des Christentums oder auch nur eine übersichtliche Darstellung findet sich nirgends[1]), ob-

1) Der einzige, der sich mit den Ideen Nietzsches zur Geschichte des Christentums ausführlicher beschäftigt hat, ist E. Hirsch, der in dem Jahrbuch der Luther-Gesellschaft 1920/21 in dem Aufsatz: Luther und Nietzsche, zwei ebenso verbreitete wie der Nachprüfung bedürftige Thesen aufgestellt hat: 1. Die negativen Urteile Nietzsches über Luther und die deutsche Reformation „sind nichts als ein Echo aus dem berüchtigten zweiten Bande der ‚Geschichte des deutschen Volkes', die der katholische Priester Janssen geschrieben hat". Die schroffe Ablehnung der alten Kirche durch Nietzsche ist nichts anderes als die Anwendung der negativen Urteile Janssens über die Reformation auf die christliche Kirche überhaupt, während die Anregung für die eigentümliche Deutung der Renaissance — Cesare Borgia als Papst und Überwinder des Christentums in seinem eigentlichen Zentrum — aus Jacob Burckhardt stammt. Die 2. These lautet, daß Nietzsche seine „späte Beurteilung des Urchristentums im Antichrist stillschweigend aus Tolstojs 1885 erschienener Schrift ‚Worin besteht mein Glaube?'" übernommen habe.
E. Hirsch faßt das Ergebnis dieser Forschungen in die Sätze zusammen: „Nietzsche hat im tiefsten Grunde seiner Seele das christ-

wohl gerade diese Gedanken in einer bei ihm seltenen Widerspruchslosigkeit und inneren Konsequenz sich aneinanderreihen, ja gerade ihre Verbindung zu einem System der Geschichtsbetrachtung herausfordern.

---

liche Bild der sich hingebenden reinen Liebe als der höchsten Erscheinung menschlich-persönlichen Lebens nicht zu bezwingen vermocht, er hat heimlich — wohl uneingestanden und sicherlich wider Willen — an es geglaubt." S. 94. Bestimmend blieb dabei das christliche Menschenbild in der von Luther geprägten Form: „Nietzsches ethisches Urteil über den Menschen ist lebenslänglich bestimmt gewesen durch den scharf zugespitzten Pessimismus der lutherischen Erbsündenlehre." Wenn er dabei auf die Begriffe Schuld und Sünde verzichtet, so geschieht dies, „weil er darauf verzichtet, den Menschen anders machen zu wollen, als er nun einmal geworden ist".

Trillhaas wiederholt in seiner Schrift „Seele und Religion" 1931 die von Hirsch aufgestellte Behauptung, das Jesusbild und die Anschauung vom Christentum, die sich bei Jesus findet, sei im wesentlichen von Tolstoj übernommen, um so freudiger, als sie auch Holl ohne weitere Nachprüfung übernommen hatte. „Was hat Nietzsche damit erreicht? Er hat den ‚Erlösertypus' Jesu aus der Linie des Ressentimentchristentums entfernt und in die Linie der Lebensbejahung, des Atheismus einbezogen ... Jetzt ist also das kirchlich-paulinische Christentum entwurzelt, von seinem angeblichen Ursprunge durch eine psychologische Unterscheidung abgetrennt. Gleichzeitig ist aber die Bahn frei für die Verkündigung Zarathustras, die nun auf der Linie Jesu, aber über ihn, d. h. seine Verkündigung, hinausgehen und sie in Vollkräftigkeit überbieten kann."

R. H. Grützmacher hat in seinem Nietzschebuch Leipzig 1910 auf die engen Beziehungen zwischen den Ideen Nietzsches über Kirche und Christentum und den Ergebnissen der Leben-Jesu-Forschung und der altkirchlichen Forschung der liberalen Theologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts hingewiesen, ohne aber im einzelnen die genaueren Nachweise zu bringen. „Von dem weitaus scharfsinnigsten Kritiker des Christentums im 19. Jahrhundert, D. Fr. Strauß, hat er trotz dessen späterer Bekämpfung so manche Waffe entlehnt, ebenso ist Renan von Einfluß auf ihn gewesen." Nach einer Aufzählung weiterer Theologen, deren Thesen bei Nietzsche nachwirken, heißt der abschließende Gedanke: „Kurz, man kann sich, wenn man Nietzsche kennt, soweit es auf prinzipielle Gedanken ankommt, die Lektüre der meisten modern-liberalen theologischen Literatur sparen, da all diese Ideen viel reinlicher und schärfer als bei Nietzsche ausgesprochen sind: mindestens wird man bei der Lektüre jener Werke aufhören, in ihnen durch ihre Neuheit blendende und besonders geniale Erfindungen zu bewundern." Die Stellung Nietzsches zur Person Jesu betreffend hat Grützmacher seine Gedanken in den Satz zusammengefaßt: „Es ergibt sich die interessante Tatsache, daß die richtige historische Fassung der Person und eine freundliche Stellung zu ihr nicht Hand in Hand miteinander gehen, sondern je historischer Nietzsche Jesus faßt, um so gegensätzlicher ist seine Stellung zu ihm, je konstruktiver und phan-

Der Grund für diese bemerkenswerte Tatsache ist ein doppelter: Einmal sind es gerade die Gedanken Nietzsches über Entstehung und Geschichte von Kirche und Christentum, die eine auffallend rasche Popularisierung erfahren haben. Kein Punkt der Nietzscheschen Weltanschauung hat sich so in der weitesten Öffentlichkeit durchgesetzt, wie seine Urteile über die christliche Kirche. Seine Argumente sind nicht nur von den verschiedenen antichristlich und antikirchlich eingestellten neuen religiösen Gruppen in Deutschland aufgegriffen worden, sondern haben sich in den entkirchlichten, religiös gleichgültigen Kreisen des Volkes mit einer gewissen Selbstverständlichkeit durchgesetzt, und seine Formulierungen und Begriffe und Thesen kehren heute in einer freilich sehr entseelten und verblaßten Gestalt in einer unübersehbaren Anzahl von Leitartikeln und Aufsätzen in unseren Zeitungen und Zeitschriften nichtkirchlicher Provenienz wieder, die sich der Herkunft ihrer Gedanken in diesem Punkte oft selber kaum bewußt sind.

Der zweite Grund ist die Abwehrhaltung der Theologie. Die stürmischen Angriffe Nietzsches haben die Theologie in eine Defensivstellung zurückgeworfen. Der Schlag gegen die Kirche und gegen das Christentum war so lähmend, das Unterfangen eines so ungestümen Umsturzes der christlichen „Werte" so ungeheuerlich, der Hagel von vernichtenden Urteilen war so dicht,

---

tastischer dagegen sein Jesusbild wird, desto milder und sympathischer stellt er sich zu ihm." Nach einer Wiederholung der These von der Tolstojschen Herkunft des Nietzscheschen Christusbildes formuliert schließlich Grützmacher sein Ergebnis dahin (S. 162): In seinem Christusbild hat Nietzsche alle diejenigen Züge vereinigt, die seinem Ideal widersprechen.

Theodor Odenwald hat in seiner Schrift: „Friedrich Nietzsche und das heutige Christentum", Gießen 1926, darauf hingewiesen, daß Nietzsches Blick für das Christentum getrübt ist (S. 16). „Im wesentlichen ist es der puritanisch-asketische und tränenselige Geist des Pietismus mit seiner Weltverneinung, der ihn sein Urteil fällen läßt und von anderer Seite her die verwässerte Bildungsreligion im Sinne eines D. Fr. Strauß, in der er keine Weltgeltung des Christentums wahrnimmt, sondern ein Handeln des Christen, das sich nicht von dem Handeln aller Welt unterscheidet." Schließlich veranlaßt ihn noch die urchristliche endgeschichtlich orientierte Welthaltung, der urchristliche Endglaube, ... das christliche Bewußtsein von einem neuen Sein prinzipiell als ein die Welt und das Leben negierendes zu deuten.

daß die Theologie gewissermaßen nicht recht dazu kam, während des blitzartigen Angriffs die Stärke und die Stoßkraft der anmarschierenden Truppen zu studieren, ihre Methode zu prüfen, oder, um es gröber zu sagen, daß man, während es Prügel hagelte, nicht dazu kam, die Hiebe zu zählen und Betrachtungen über den Stock anzustellen und über den Wald, in dem er gewachsen ist.

Beide Tatsachen — die Popularisierung Nietzsches und die Abwehrhaltung der Theologie gegenüber Nietzsche — haben zur Verwirrung der Probleme beigetragen. Es ist klar, daß die Popularisierung selbst eine außerordentliche Vergröberung mit sich brachte: Was bei Nietzsche als Frucht sublimster Erkenntnisse, höchster geistiger Spannungen, gewaltigster Leidenschaften in Gestalt von kritischen Erkenntnissen, von hingeschleuderten Thesen, von Geschichtsideen, von psychologischen Einsichten gesprochen ist, nivelliert sich und verwandelt sich in faustdicke, massive antichristliche und antikirchliche Schlagworte, mit denen gleichmäßig Menschen und Gruppen verschiedenster Prägung ihren Kampf gegen bestimmte kirchliche Kreise und Anschauungen führen. Was von Nietzsche gegen „die Kirche", „das Christentum" vorgebracht wurde, wird zur Parole gegen eine bestimmte Form von Kirche und wandelt sich in der Auseinandersetzung mit diesem bestimmten Gegner. Diesem Kampf liegt nicht nur eine verkürzte Erkenntnis Nietzsches zugrunde, sondern der Kampf seinerseits führt rückwirkend zu einer Verkürzung der Ideen Nietzsches, indem nur bestimmte Sätze seiner Einwände gegen Kirche und Christentum in diesem konkreten Kampf wirksam verwendet werden können, während andere sich als ungeeignet erweisen. Aber auch die gesamte Haltung der Theologie hat zur weiteren Verwirrung beigetragen. Sie begnügt sich im wesentlichen damit, den Nietzscheschen Sätzen ihr Anathema entgegenzuschleudern, sie durch den Hinweis auf ihren angeblich pathologischen Charakter zu erledigen oder sie als Verkehrung christlicher Thesen zu erweisen.

In der Einsicht dieser doppelten Verwirrung ist unser Anliegen die bescheidene Frage: Welches sind die originalen Ideen

Nietzsches über Ursprung und Geschichte des Christentums? Ist nicht am Ende bereits durch dieses doppelte Werk der Banalisierung und der Verketzerung eine Maske geschaffen worden, die das ursprüngliche Antlitz seiner Ideen mehr verdeckt als enthüllt?

Wir gehen aus von dem Punkt, in dem sich seine Stellung zu Kirche und Christentum in den schärfsten Vorwurf gegen sein Land und gegen seine Zeit zusammenfaßt, von dem Wort, in dem sich seine ganze Auffassung vom Wesen des Christentums und von seiner Geschichte in der heftigsten Form des Angriffs ausspricht:

„Wenn man nicht fertig wird mit dem Christentum, die Deutschen werden Schuld daran sein . . .[2])."

In diesem Wort steckt ein vierfaches: der Gedanke, daß das Christentum für ihn fertig ist, die Aufgabe, daß man mit ihm fertig werden muß;

der Vorwurf, daß die Deutschen diese Aufgabe hindern; die Erkenntnis, daß diese Hinderung eine Schuld ist. Die Verknüpfung dieser Momente wird deutlich, wenn man sich klar macht, daß diese Worte gesprochen sind im Anschluß an eine Kritik der Reformation. Eigentlich ist gemeint: Luther ist schuld, und dieses Urteil ist als der schrecklichste Vorwurf gegen Luther gesprochen. Es wirkt im ersten Augenblick paradox zu sehen, wie Nietzsche, der Sohn eines evangelischen Pfarrhauses, Luther und sein Werk in Ausdrücken beurteilt, die an die heftigste konfessionelle Polemik der modernen katholischen Geschichtsschreibung gegen Luther erinnert. Luther erscheint bei ihm als der „gefährliche Pessimist"[3]), der jenen Grundirrtum aufgebracht hat, „daß es nur auf den Glauben ankomme und daß aus dem Glauben die Werke nothwendig folgen müssen"[4]), der die Menschen mit einem „geistlichen Überfall überrumpelt"[5]), dessen Glaube nur „ein Mantel, ein Vorwand, ein Vorhang", ist, „hinter dem die Instinkte ihr Spiel spielten, eine

2) Antichrist 1888 VIII, S. 312 c. 61.
3) Morgenröthe 1881 IV, S. 7 c. 3 Vorrede.
4) Daselbst S. 29—30 c. 22.
5) Daselbst S. 80 c. 82.

kluge Blindheit über die Herrschaft gewisser Instinkte . . .“ [6]), der ein „Bauernapostel“ war [7]), „ein Mönch, mit allen rachsüchtigen Instinkten eines verunglückten Priesters im Leibe“ [8]), der „knöcherne Kopf, voller Verdächtigungen und unheimlicher Ängste“ [9]), der sich „ein Pöbel- und Bauern-Christenthum zurechtmachte“ [10]), „der psychologische Typus: ein wüster und uneigentlicher Bauer“, der mit der „evangelischen Freiheit“ allen „aufgehäuften gewaltthätigen Bedürfnissen Luft macht“ [11]), der „als Nachzügler den großen Gang der europäischen Cultur verdorben hat“ [12]), der „in der Art, wie er Feind ist, seine bäurische Abkunft und Gemeinheit, Mangel an Vornehmheit verräth“ [13]), an dem „das Sclavenmäßige als Verlangen nach Autorität“ hervortritt [14]), der Typus der Empörung des „niederen Menschen“ gegen den „höheren Menschen“ [15]), dies „Verhängnis von Mönch“ [16]), in dessen Tun sich die brutalsten Instinkte ausdrücken [17]), der, wenn er Politik trieb, eben so „Anhänger Machiavells“ war „wie irgendwelche Immoralisten oder Tyrannen“ [18]), dessen Theologie „abgeschmackte Hinterwälder-Probleme“ aufwirft, dessen Leistung eine ungeheure „Kraftverschwendung“ war [19]), der „große ‚ungeistige‘ Mensch“ und Anführer des Pöbelaufstandes, „der über den geistigen Geschmack im Norden Europas Herr geworden ist“ [20]), unter dessen „Freiheit des Evangeliums“ sich die „gröbste Form der moralischen Verlogenheit“ breit macht [21]), und bei dem es Nietzsche bedauert, daß er auf

6) Antichrist VIII, S. 266 c. 39.
7) Daselbst S. 292 c. 53.
8) Daselbst S. 311 c. 61.
9) Der Wanderer und sein Schatten 1879 III, S. 125 c. 226.
10) Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit 1883—1888 XIII, S. 306 c. 752.
11) Daselbst S. 333 c. 827.
12) Daselbst S. 349 c. 866.
13) Daselbst XIV c. 129, 65.
14) Daselbst c. 142, 73.
15) Daselbst c. 421, 210.
16) Der Wille zur Macht 1886—1888 XV, S. 110 c. 2.
17) Daselbst 83.
18) Daselbst S. 298 c. 211.
19) Daselbst S. 406 c. 367.
20) Daselbst S. 445 c. 419.
21) Daselbst XVI, S. 220.

Grund „einer außerordentlichen Constellation der Politik" nicht wie Huß verbrannt wurde[22]).

Obwohl diese harten Urteile über Luther, denen nur wenige wohlwollende Äußerungen über seine Bedeutung als Musiker und Künstler zur Seite stehen[23]), an geläufige Urteile der konfessionellen römisch-katholischen Polemik gegen Luther erinnern — man denke etwa an die Urteile Grisars und Denifles[24]) — so ist doch der eigentliche Ursprung dieser Ablehnung ein neuer und origineller: es ist die Beurteilung der Renaissance als der Überwindung des christlichen Mittelalters und der christlichen Lebensauffassung schlechthin, welche Nietzsche zu diesem Urteil bewegt. Für ihn ist die Renaissance das „Wiederaufwachen des klassischen Ideals, der vornehmen Wertungsweise"[25]), die „letzte große Zeit"[26]), die den „Anlauf ins Heidnisch-stark-Persönliche zurück" genommen hat[27]), die Zeit, die „den Menschen am höchsten gebracht hat"[28]) und deren Menschenbild seitdem noch nicht wieder erreicht ist[29]). Der Grund der Ablehnung und negativen Bewertung der geschichtlichen Bedeutung Luthers ist, daß Luther den Sieg des vollkommenen, starken, heidnischen Menschenbildes in der Renaissance dadurch verhindert hat, daß er in der Zeit der Selbstüberwindung und Selbstvernichtung des Christentums und der christlichen Kirche durch einen plumpen Angriff auf Rom die christlichen Frömmigkeitsimpulse wieder angefacht und die sterbende Kirche zu neuem Leben erweckt hat. Er haßt Luther als den Vernichter des Menschenbildes der Renaissance, als den Rückschrittler und Hinterwäldler, der in einer Zeit der fortgeschrittenen Kultur und des freigewordenen Menschenbildes den verjährten christlichen Standpunkt des christianisierten germanischen Nordens gegen die Befreier aus dem Süden mobili-

22) Menschliches, Allmenschliches 1876—1878 II, S. 225 c. 236.
23) Über die von Hirsch aufgestellte These von der Abhängigkeit Nietzsches von der Geschichtsanschauung Janssens vgl. S. 1.
24) Siehe Teil II c. 1 dieses Aufsatzes.
25) VII, S. 336 c. 336.
26) Götzendämmerung VIII, S. 148 c. 37.
27) David Strauss etc. 1873 X, S. 278 c. 24.
28) Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit XIV, S. 91 c. 185.
29) Wille zur Macht XVI, S. 297 c. 881.

sierte und somit die Kulturentwicklung und die Vollendung des Menschen und seine Befreiung aus den christlichen Fesseln um Jahrhunderte verzögerte. Das Gegenbild dieses Luthers ist die neuartige Deutung des römischen Renaissancepapsttums, wie sie Nietzsche entwirft: er sieht in dem Leben und Wirken der Renaissancepäpste die Selbstüberwindung des Christentums in seinem eigentlichsten Zentrum, die Vertreibung des christlichen Geistes an der Stelle seiner höchsten Erhöhung. So erscheint die Geschichtsbetrachtung bei Nietzsche in dem Licht einer umgekehrten Eschatologie: Nietzsche jubelt über den Antichrist, der unter dem Namen Christi sein Reich im Tempel Gottes aufrichtet, und verflucht den täppischen rückständigen mittelalterlichen Barbaren Luther, der ihn als Antichrist entlarvt und die in der Überwindung begriffenen Kräfte der Kirche neu zum Widerstand entfacht.

„Hier thut es noth, eine für Deutsche noch hundert Mal peinlichere Erinnerung zu berühren. Die Deutschen haben Europa um die letzte große Cultur-Ernte gebracht, die es für Europa heimzubringen gab, — um die der Renaissance. Versteht man endlich, will man verstehn, was die Renaissance war? . . .

Ich sehe eine Möglichkeit vor mir von einem vollkommenen überirdischen Zauber und Farbenreiz: — es scheint mir, daß sie in allen Schaudern raffinierter Schönheit erglänzt, daß eine Kunst in ihr am Werke ist, so göttlich, so teufelsmäßig-göttlich, daß man Jahrtausende umsonst nach einer zweiten solchen Möglichkeit durchsucht, ich sehe ein Schauspiel, so sinnreich, so wunderbar paradox zugleich, daß alle Gottheiten des Olymps einen Anlaß zu einem unsterblichen Gelächter gehabt hätten — Cesare Borgia als Papst . . . Versteht man mich? . . . Wohlan, das wäre der Sieg gewesen, nach dem ich heute allein verlange —: damit war das Christenthum abgeschafft! — Was geschah! Ein deutscher Mönch, Luther, kam nach Rom. Dieser Mönch, mit allen rachsüchtigen Instinkten eines verunglückten Priesters im Leibe, empörte sich in Rom gegen die Renaissance . . . Statt mit tiefster Dankbarkeit das Ungeheure zu verstehen, das geschehen war, die Überwindung des Christentums an seinem Sitz, — verstand sein Haß aus diesem Schauspiel nur seine Nah-

rung zu ziehn. Ein religiöser Mensch denkt nur an sich. — Luther sah die Verderbnis des Papsttums, während gerade das Gegenteil mit Händen zu greifen war: die alte Verderbniß, das peccatum originale, das Christenthum saß nicht mehr auf dem Stuhl des Papstes! Sondern das Leben! Sondern der Triumph des Lebens! Sondern das große Ja zu allen hohen, schönen, verwegenen Dingen! . . . Und Luther stellte die Kirche wieder her: er griff sie an . . . Die Renaissance — ein Ereignis ohne Sinn, ein großes Umsonst! — Ah diese Deutschen, was sie uns gekostet haben! Umsonst — das war immer das Werk der Deutschen . . .[30])."

Im Ecce homo ist derselbe Gedanke noch unbändiger und heftiger ausgesprochen: „Die Deutschen haben Europa um die Ernte, um den Sinn der letzten großen Zeit, der Renaissance-Zeit, gebracht, in einem Augenblicke, wo eine höhere Ordnung der Werthe, wo die vornehmen, die zum Leben jasagenden, die Zukunft-verbürgenden Werthe am Sitz der entgegengesetzten,

---

30) Antichrist VIII, S. 311 c. 61. Vgl. Briefe Bd. III, Nietzsche an Brandes, Turin 20. Nov. 1888, S. 322: Die Herren Deutschen! Ich habe ihnen furchtbare Dinge gesagt ... Die Deutschen haben es zum Beispiel auf dem Gewissen, die letzte große Zeit der Geschichte, die Renaissance, um ihren Sinn gebracht zu haben — in einem Augenblick, wo die christlichen Werthe, die decadence-Werthe, unterlagen, wo sie in den Instinkten der höchsten Geistlichkeit selbst überwunden durch die Gegeninstinkte waren, die Lebensinstinkte. Die Kirche anzugreifen — das hieß ja das Christentum wiederherstellen. — (Cesare Borgia als Papst — das wäre der Sinn der Renaissance, ihr eigentliches Symbol.)

Die Vision von Cesare Borgia als Papst ist, wie bereits Hirsch andeutet (S. 63 a. a. O.) von Jacob Burckhardts Werk: „Die Cultur der Renaissance in Italien" inspiriert. Dort wird im I. Bd. (4. Auflage S. 115 ff.) von den Absichten Cesare Borgias auf den päpstlichen Thron gesprochen und der Plan angedeutet, der in die Richtung der Idee Nietzsches weist und der darin besteht, nach Vollzug seiner Wahl zum Papst den Kirchenstaat zu säkularisieren! Der Wortlaut der Burckhardtschen Beschreibung fordert hier selbst zu solchen Kombinationen auf: „Was würde Cesare gethan haben, wenn er im Augenblicke, da sein Vater starb, nicht ebenfalls auf den Tod krank gelegen hätte? Welch ein Conclave wäre das geworden, wenn er sich einstweilen, mit all seinen Mitteln ausgerüstet, durch ein mit Gift zweckmäßig reducirtes Cardinals-Collegium zum Papst wählen liess, zumal in einem Augenblick, da keine französische Armee in der Nähe gewesen wäre! Die Phantasie verliert sich, sobald sie diese Hypothesen verfolgt, in einen Abgrund." Man hat hier unmittelbar die Worte vor sich, die die „teufelsmässig-göttliche" Vision erweckten.

der Niedergangs-Werthe, zum Sieg gelangt waren — und bis in die Instinkte der dort Sitzenden hinein! Luther, dies Verhängnis von Mönch, hat die Kirche, und, was tausend Mal schlimmer ist, das Christenthum wiederhergestellt, im Augenblick, wo es unterlag . . . Das Christenthum, diese Religion gewordene Verneinung des Willens zum Leben! . . . Luther, ein unmöglicher Mönch, der aus Gründen seiner ‚Unmöglichkeit', die Kirche angriff und sie — folglich! — wiederherstellte . . . Die Katholiken hätten Gründe, Lutherspiele zu dichten . . . Luther — und die ‚sittliche Widergeburt'[31])!"

Nietzsche hat darüber hinaus auch noch ausgeführt, worin das Unzeitgemäße, das Unmoderne, Hinterwäldlerische der deutschen Reformation lag. In dem „zurückgebliebenen, gemein gebliebenen Norden" hatte sich „der Begriff des höheren Lebens von dem des religiösen Lebens noch nicht abgelöst"[32]). Die Grundkräfte, die zur Befreiung des Menschen drängten, waren im Norden und Süden dieselben, aber sie verwirklichten sich in dem zurückgebliebenen Norden in einer unzeitgemäßen, rückständigen, mittelalterlichen „christlichen Form". So ist das Verhältnis von Renaissance und von Reformation das Verhältnis von zwei Brüdern, in denen sich dieselben Anlagen in einer fortgeschrittenen und einer rückständigen Weise verwirklichen, wobei der zurückgebliebene notwendigerweise der Feind und der Behinderer der vollkommenen Selbstdarstellung und Befreiung des ersten wird. So wird die Reformation „ein wüstes und pöbel-

31) Wille zur Macht XV, S. 110 c. 2. Vgl. Briefwechsel mit Overbeck. NO S. 440, Turin den 18. Okt. 1888 (gegen die Deutschen): Diese unverantwortliche Rasse, die alle großen Malheurs der Cultur auf dem Gewissen hat und in allen entscheidenden Momenten der Geschichte etwas „Andres" im Kopf hatte (— die Reformation zur Zeit der Renaissance: Kantsche Philosophie, als eine wissenschaftliche Denkweise in England und Frankreich mit Mühe erreicht war: „Freiheits-Kriege" beim Erscheinen Napoleons, des Einzigen, der bisher stark genug war, aus Europa eine politische und wirtschaftliche Einheit zu bilden —), hat heute „das Reich", diese Recrudescenz der Kleinstaaterei und des Cultur-Atomismus, im Kopfe, in einem Augenblicke, wo die große Werthfrage zum ersten Mal gestellt wird.

NO Briefw. S. 178, Leipzig Okt. 1882: Die Renaissance bleibt mir immer noch die Höhe dieses Jahrtausends: was seither geschah, ist die große Reaktion aller Art von Heerden-Trieben gegen den „Individualismus" jener Epoche.

32) XV S. 207 c. 93.

haftes Gegenstück zur Renaissance Italiens . . ." Auch mit der Reformation will das Individuum zur Freiheit: „Jeder sein eigner Priester" ist auch nur eine Formel der Libertinage. In Wahrheit genügt Ein Wort — „evangelische Freiheit" — und alle Instinkte, die Grund hatten, im Verborgenen zu bleiben, brachen wie wilde Hunde heraus, die brutalsten Bedürfnisse bekamen mit Einem Male den Muth zu sich, Alles schien gerechtfertigt . . . Man hütete sich zu begreifen, welche Freiheit man im Grunde gemeint hat, man schloß die Augen vor sich . . . Aber daß man die Augen zumachte, und die Lippen mit schwärmerischen Reden benetzte, hinderte nicht, daß die Hände zugriffen, wo Etwas zu greifen war, daß der Bauch der Gott des „freien Evangeliums" wurde, „daß alle Rache- und Neid-Gelüste sich in unersättlicher Wuth befriedigten . . ." [33]).

Der Hintergrund des Wortes, das wir an den Anfang stellten, daß „die Deutschen schuld sind", ist eine Geschichtsbetrachtung, welche bereits ein bestimmtes Urteil über das Wesen des Christentums und der christlichen Kirche enthält, welche die Anwendung dieses Urteils auf die eigene Geschichte und das eigene Volk ist und deren Neuheit gerade in diesem unerwarteten Angriff auf die zentrale Gestalt der Geschichte des protestantischen Deutschlands und in der völligen Umkehrung des traditionellen, Nietzsche vorliegenden deutschen Geschichtsbildes zum Ausdruck kommt. Der geschichtsmetaphysische Grundgedanke, von dem aus dieses Geschichtsbild entworfen ist, zeigt uns das Christentum und die christliche Kirche als die negative, lebensfeindliche Macht, die in der Zeit der Renaissance beinahe durch die lebensbejahenden Mächte überwunden worden wäre, hätte nicht eine christliche Pseudomorphose dieser neuen Lebensmächte in der Gestalt Luthers sich gegen diese selbst erhoben und auf diese Weise die endgültige Vernichtung der lebensfeindlichen Macht des Christentums und der Kirche aufgeschoben. In dieser Betrachtung erscheint also das Christentum als die lebensverneinende Grundeinstellung des Menschen schlechthin und die Kirche als diejenige Institution, innerhalb deren und durch

33) Wille zur Macht XV S. 207 c. 93.

welche sich diese Einstellung geschichtlich verwirklicht und in der Formung der Öffentlichkeit ausprägt.

Man könnte von dieser Konzeption aus erwarten, daß konsequent die ganze Geschichte der christlichen Kirche bis zu ihrem Gründer Jesus Christus zurück als die Sinngebung dieses negativen Prinzips dargestellt würde. Ja man müßte von hier aus erwarten, daß sich gegen den Urheber dieser negativen, vernichtenden, feindlichen Geschichtsmacht der besondere Zorn Nietzsches richtet. Tatsächlich hat Nietzsche sowohl im „Willen zur Macht" wie im „Antichrist" versucht, eine Geschichte der christlichen Kirche von dieser umgekehrten Eschatologie her zu entwerfen: es ist auch das auffälligste Merkmal der anfänglich angedeuteten Primitivisierung und Verflachung der Nietzscheschen Gedanken, daß man mit der Logik der Selbstverständlichkeit diese Betrachtung der Kirchengeschichte als der Form- und Sinngebung des lebensfeindlichen Prinzips in der Geschichte bei Nietzsche voraussetzt und die Anwendung dieser Betrachtung auf die Person Jesu als selbstverständlich annimmt.

Trotzdem ist gerade damit die Besonderheit und Einzigartigkeit der Nietzscheschen Geschichtsanschauung verkannt: so heftig und radikal seine Verurteilung des Christentums und seiner geschichtlichen Darstellung in der christlichen Kirche ist, so heftig sucht er diese Lehre und diese Kirche abzutrennen und loszulösen von ihrem Anfang und Ursprung: von Jesus Christus, und zwar in einem so radikalen Maße, daß man sagen kann, daß er die Person Jesu gerade von den Vorwürfen freizusprechen versucht, mit denen er die Kirche belastet und daß die Gestalt Christi bei ihm in einem um so reineren und helleren Lichte erscheint, je düsterer, erbärmlicher und hassenswerter er die Geschichte der Kirche malt. Dies ist die eigentliche und meist übersehene Paradoxie des Bildes, das Nietzsche von der Kirche und vom Christentum entwirft. Er kämpft erbarmungslos gegen Kirche und Christentum und arbeitet mit fanatischem Eifer an seiner Vernichtung, aber er grüßt aus der Ferne den Ersten, auf den sich diese verhaßte Kirche und dieses verabscheute Christentum beruft, von dem er diesen Ersten befreien will . . . . Aber

stellen wir erst die Dinge dar, ehe wir sie deuten! Wie sieht Nietzsche die Gestalt Jesu? Oder — wollte man boshaft sein, so könnte man die Frage so stellen —: Welches ist die Christologie Nietzsches?

II.

Sein Ausgangspunkt ist eine psychologische Frage. Nietzsche sucht den „psychologischen Typus" der Person Jesu zu erkennen, die Eigentümlichkeit seiner Seelen- und Lebenshaltung. „Den psychologischen Typus" des Galiläers zu erfassen ist die eigentliche Absicht seiner neutestamentlichen Forschung [34]).

Der auffallendste Zug, den Nietzsche an der Person Jesu hervorhebt und den er als das Typische an ihm sieht, ist die vollkommene Einheit von Erkenntnis und Leben. Die Verkündigung Jesu zielt nicht auf eine Lehre ab, sondern erfüllt und verwirklicht sich in seinem Leben und zwar ganz und ausschließlich. Der „Wille zur Macht" und der „Antichrist" zeichnen hier ein vollkommen analoges Bild. Dieser Gedanke ist soweit vorherrschend, daß Nietzsche überhaupt das Christentum als eine „Praxis des Lebens" [35]) bezeichnet. Es ist zu beachten, daß Nietzsche den Begriff „Christentum" in einem positiven von ihm voll und ganz anerkannten Sinn verwenden kann, wenn er damit das ursprüngliche Christentum meint, d. h. die Einheit von Person, Verkündigung und Leben, wie er sie bei Jesus verwirklicht sieht [36]). Das ursprüngliche Christentum erschöpft und vollendet sich in diesem „Leben", das „wirkliches Leben, ein Leben in der Wahrheit" ist und das Jesus „jenem gewöhnlichen Leben gegenüberstellt" [37]). Dieses Leben, dieser Zustand ist das Gegenteil alles Glaubens, das Gegenteil aller Lehre, das Gegenteil alles Dogmas, das Gegenteil alles Gesetzes, das Gegenteil aller Moral: es ist der Zustand, in dem das „Himmelreich in uns" in unseren Herzen ist. Man wird es wunderlich finden, bei Nietzsche

34) VIII S. 251 c. 29.
35) Wille zur Macht XV S. 298 c. 212.
36) XV S. 298 c. 207.
37) Daselbst S. 262 c. 166.

diese Worte in voller Anerkennung zur Beschreibung des einzigen „Christentums" verwendet zu finden, vor dem er Achtung hat:

„Jesus geht direkt auf den Zustand los, das ‚Himmelreich' im Herzen, und findet die Mittel nicht in der Observanz der jüdischen Kirche; er rechnet selbst die Realität des Judenthums (seine Nöthigung, sich zu erhalten) für nichts: er ist rein innerlich. —

Ebenso macht er sich nichts aus den sämtlichen groben Formeln im Verkehr mit Gott: er wehrt sich gegen die ganze Buß- und Versöhnungs-Lehre: er zeigt, wie man leben mus, um sich als ‚vergöttlicht' zu fühlen — und wie man nicht mit Buße und Zerknirschung über seine Sünden dazu kommt: ‚es liegt nichts an Sünde', ist sein Haupturteil.

Sünde, Buße, Vergebung, — das gehört Alles nicht hierher ... das ist eingemischtes Judenthum, oder es ist heidnisch[38])."

Hier erscheint also als innerster Kern des „wahren Christentums" eine völlig verinnerlichte, spiritualisierte Konzeption des „Himmelreiches in uns", der gegenwärtigen Nähe, Wirklichkeit und Lebendigkeit der Seligkeit, die nicht von einem „Glauben", einer Lehre, einem Gesetz abhängig ist, sondern die unmittelbare Gegenwärtigkeit, unmittelbares Leben ist. Konsequenterweise wird die gesamte eschatologische Auffassung des Himmelreiches als einer zukünftigen, kommenden, geschichtlichen gedachten Wirklichkeit abgestoßen:

„Das Himmelreich ist ein Zustand des Herzens (von den Kindern wird gesagt ‚denn ihrer ist das Himmelreich'), nichts, was ‚über der Erde' ist. Das Reich Gottes ‚kommt' nicht chronologisch-historisch, nicht nach dem Kalender, etwas, das eines Tages da wäre und Tags vorher nicht: sondern es ist eine ‚Sinnes-Änderung im Einzelnen', etwas, das jederzeit kommt und jederzeit noch nicht da ist[39])."

Wenn hier Nietzsche von einer „Sinnes-Änderung des Einzelnen" spricht, so versteht er dieses Wort nicht im Sinne der kirchlichen Bußlehre, und Rechtfertigungslehre, sondern im Sinn der

38) Daselbst S. 260 c. 160.
39) Daselbst S. 261 c. 161.

spiritualistischen Mystik, des Hereingerissenwerdens in den Zustand, in dem das Himmelreich in uns ist.

„Der Schächer am Kreuz: — wenn der Verbrecher selbst, der einen schmerzhaften Tod erleidet, urtheilt: ‚so, wie dieser Jesus, ohne Revolte, ohne Feindschaft, gütig, ergeben, leidet und stirbt, so allein ist es das Rechte', hat er das Evangelium bejaht: und damit ist er im Paradiese ...[40])."

Dieser neue Zustand der gegenwärtigen Seligkeit, des innewohnenden Himmelreichs, des wirklichen Lebens, des Lebens in der Wahrheit „unterscheidet sich selbstverständlich" jedem gewöhnlichen Leben gegenüber, nicht durch eine neue Moral, sondern durch seine Offenbarung und Darstellung schlechthin. Der „neue Mensch" lebt wirklich das neue Leben, dessen Form durch die Gebote Jesu klar und deutlich bestimmt ist.

„Jesus gebietet: man solle Dem, der böse gegen uns ist, weder durch die That, noch im Herzen Widerstand leisten.

Man soll keinen Grund anerkennen, sich von seinem Weibe zu scheiden.

Man soll keinen Unterschied zwischen Fremden und Einheimischen, Ausländern und Volksgenossen machen.

Man soll sich gegen Niemanden erzürnen, man soll Niemanden geringschätzen ... Gebt Almosen im Verborgenen. Man soll nicht reich werden wollen. Man soll nicht schwören — Man soll nicht richten — Man soll sich versöhnen, man soll vergeben. Betet nicht öffentlich —.

Die ‚Seligkeit' ist nichts Verheißenes: sie ist da, wenn man so und so lebt und thut[41])."

Bereits hier ist es notwendig, auf eine Tatsache hinzuweisen, die erst später in ihrem vollen Umfange deutlich werden wird: das Jesusbild, das Nietzsche hier entwickelt, ist eben dadurch, daß es nach dem „psychologischen Typus" fragt, unendlich viel positiver und realer, als das der zeitgenössischen Vertreter der kritischen Theologie, welche die Forschungen eines Strauß und Bruno Bauer weiterführten und sogar als das der „Liberalen Theologie". Indem er das Jesusbild der Kirche entreißt und von

40) Daselbst S. 261 c. 162.
41) Daselbst S. 261 c. 163.

dem Wust der jahrtausendealten theologischen Umdeutung und Akkommodation an die bürgerlichen Ethiken aller Art befreit, gibt er ihm seine eigenartige persönliche Größe wieder, indem er zeigt: diese Identität von Wahrheit und Leben ist wirklich einmal gelebt worden und ist wirklich personhaft realisierbar. „Die Praxis des Christenthums ist keine Phantasterei“ [42]): dieses Wort ist der heftigste Angriff auf das Staatskirchentum seiner Zeit und trifft die „Liberalen“ und „Positiven“ seiner Zeit gemeinsam, die von diesem Blickpunkt Nietzsches aus sich nur als Varianten einer fortschreitenden Zerstörung der Einheit von Wahrheit und Leben, einer immer weiter umsichgreifenden Dogmatisierung der Person Jesu und einer Angleichung einer abstrahierenden christlichen Ethik an die gesellschaftlichen Normen ihrer Zeit erweisen.

Aber noch an einem zweiten Punkt ist Nietzsche mutiger und hellsichtiger als seine theologischen Zeitgenossen. Diese Einheit von Wahrheit und Leben ist nicht nur in der Person Jesu als historischen Einmaligkeit möglich, sie ist auch heute noch verwirklichbar.

„Das Christentum ist jeden Augenblick noch möglich. Es ist an keines der unverschämten Dogmen gebunden, welche sich mit seinem Namen geschmückt haben, es braucht weder die Lehre vom persönlichen Gott, noch von der Sünde, noch von der Unsterblichkeit, noch von der Erlösung, noch vom Glauben; es hat schlechterdings keine Metaphysik nöthig, noch weniger den Asketismus, noch weniger eine christliche ‚Naturwissenschaft‘ . . . Das Christentum ist eine Praxis, keine Glaubenslehre. Es sagt uns wie wir handeln, nicht was wir glauben sollen.

Wer jetzt sagte: ‚Ich will nicht Soldat sein‘, ‚ich kümmere mich nicht um die Gerichte‘, ‚die Dienste der Polizei werden von mir nicht in Anspruch genommen‘, ‚ich will nichts thun, was den Frieden in mir selbst stört: und wenn ich daran leiden muß, nichts wird mehr den Frieden erhalten als Leiden‘, — der wäre Christ [43]).“

„Unser Zeitalter ist in einem gewissen Sinne reif (nämlich decadent) wie es die Zeit Buddhas war . . . Deshalb ist eine

42) Daselbst S. 260 c. 159.
43) Daselbst S. 298 c. 212.

Christlichkeit ohne die absurden Dogmen möglich (die widerlichsten Ausgeburten des antiken Hybridismus) [44])."

Wiederum ist hier „Christenthum" in dem oben genannten ursprünglichen positiven Sinn verstanden, als Zustand des Himmelreiches in uns, als Zustand der gegenwärtigen Seligkeit. Und wiederum ist diese Konzeption des „Christenthums" kühner als seine theologischen Zeitgenossen sie entwarfen und eine heftigere Kritik an der Kirche, die ihn umgab, als die Kritiker dieser Kirche sie sonst auszusprechen wagten: denn wer glaubte zu seiner Zeit wirklich noch an die Möglichkeit und die Realisierbarkeit eines solchen Lebens? Hier aber wird es beschrieben. „Das vorbildliche Leben besteht in der Liebe und Demuth: in der Herzens-Fülle, welche auch den Niedrigsten nicht ausschließt: in der förmlichen Verzichtleistung auf das Recht-behalten-wollen, auf Vertheidigung, auf Sieg im Sinne des persönlichen Triumphes, im Glauben an die Seligkeit hier, auf Erden, trotz Noth, Widerstand und Tod: in der Versöhnlichkeit, in der Abwesenheit des Zornes, der Verachtung; nicht belohnt werden wollen. Niemandem sich verbunden haben: die geistlich-geistigste Herrenlosigkeit: ein sehr stolzes Leben unter dem Willen zum armen und dienenden Leben [45])."

Dieses neue Leben ist durch seine Praxis und seine Verwirklichung Aufhebung und Abschaffung aller Mächte des alten Lebens. Der Verwirklicher dieses Lebens wird damit notwendigerweise zum Feind der Moral, zum Feind des Dogmas, zum Feind der Hierarchie und des Gesetzes. Das bedeutet für Nietzsche nicht nur eine historische Feststellung im Hinblick auf das Leben Jesu, sondern eine allgemeine Feststellung im Hinblick auf das christliche Leben, das auch „heute möglich ist". Auf Grund der ursprünglichen Identität von Wahrheit und Leben wird der „Christ" heute aus demselben Grund die Lehre und die Ethik der sogenannten christlichen Kirche aufheben und bekämpfen, aus dem heraus Jesus die Synagoge bekämpfte. Die Praxis des neuen Lebens ist es also, die die negative Stellung zum „gewöhnlichen" Leben verursacht. „Das ursprüngliche Christenthum ist

44) Daselbst S. 318 c. 239.
45) Daselbst S. 264 c. 169.

Abolition des Staates: es verbietet den Eid, den Kriegsdienst, die Gerichtsverhöre, die Selbstvertheidigung und Vertheidigung irgendeines Ganzen, den Unterschied zwischen Volksgenossen und Fremden: insgleichen die Ständeordnung. Das Vorbild Christi: er widerstrebt nicht Denen, die ihm Übles thun: er vertheidigt sich nicht: er thut mehr: er ‚reicht die linke Wange' (auf die Frage, ‚bist du Christus?' antwortet er: ‚und von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels'). Er verbietet, daß seine Jünger ihn vertheidigen: er macht aufmerksam, daß er Hülfe haben könnte, aber nicht will [46])."

Damit ist die Grunderkenntnis der Nietzscheschen Jesus-Anschauung ausgesprochen: die ursprünglich christliche Einheit von Wahrheit und Leben ist das Gegenteil alles Dogmas. Das Dogma ist die Zertrümmerung dieser Einheit, die Zurückdeutung der Person Jesu in die überwundene Zweiheit der Unseligkeit, der Ferne des Himmelreiches, der Angst, der Reue, der Sünde, kurz die Umdeutung ins Anti-Christliche — wobei hier das Christliche im ursprünglichen Sinne gemeint ist. Hier ergibt sich bereits der Ausblick auf das Verständnis der Geschichte des Christentums als einer Geschichte des ungeheuersten Abfalls.

Aber wir sind bisher der Entwicklung der Nietzscheschen Gedanken über die Person Jesu gefolgt, wie sie im „Willen zur Macht" entwickelt sind. Es frägt sich, ob hier nicht ein einzelner, extravaganter Gedanke entwickelt ist, eine flüchtige Intuition, die ihm vorübergehend den Urheber der verhaßten Religion in einem milderen Lichte erscheinen ließ, die dann aber wieder in dem furchtbaren Haß des „Antichrist" unterging. Der „Antichrist" selbst lehrt uns das Gegenteil. Auf dem Hintergrund des schreckhaften Bildes der christlichen Kirche, die als Vampyr der Geschichte des Lebens [47]) geschaut ist, zeichnet sich dasselbe

46) Daselbst S. 295 c. 207. (Vgl. Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit 1882—88, XIII, S. 324 c. 791: „Jesus leugnet Kirche, Staat, Gesellschaft, Kunst, Wissenschaft, Kultur, Zivilisation.")

47) Christentum als Vampyrismus, vgl. Antichrist VIII S. 285 c. 49: „Ein Vampyrismus bleicher unterirdischer Blutsauger." Daselbst S. 305 c. 58: Christentum als „Vampyr des Imperium Romanum" — „von listigen, heimlichen, unsichtbaren, blutarmen Vampyren zuschanden gemacht! nicht besiegt, — nur ausgesogen!" heißt es daselbst S. 308 c. 59 vom

Bild Jesu ab, und auf dem Grund der Auseinandersetzungen des „Antichrist" spielt sich derselbe Kampf um die Befreiung der Person Jesu und des „wahren Christentums" von der Verdrehung durch Kirche, Dogma und Bekenntnis ab.

„— Ich kehre zurück, ich erzähle die echte Geschichte des Christenthums. — Das Wort schon ‚Christenthum' ist ein Mißverständnis —, im Grunde gab es nur Einen Christen, und der starb am Kreuze. Das ‚Evangelium' starb am Kreuz.

Was von diesem Augenblick an ‚Evangelium' heißt, war bereits der Gegensatz dessen, was er gelebt: eine ‚Schlimme Botschaft', ein Dysangelium.

Es ist falsch bis zum Unsinn, wenn man in einem ‚Glauben' etwa im Glauben an die Erlösung durch Christus das Abzeichen des Christen sieht: bloß die christliche Praktik, ein Leben so wie der, der am Kreuze starb, es lebte, ist christlich . . . Heute noch ist ein solches Leben möglich, für gewisse Menschen sogar notwendig: das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein . . . Nicht ein Glauben, sondern ein Thun, ein Vieles-nicht-thun vor Allem, ein anderes Sein . . . Bewußtseins-Zustände, irgend ein Glauben, ein Fürwahr-halten zum Beispiel — jeder Psycholog weiß das — sind ja vollkommen gleichgültig und fünften Ranges gegen den Wert der Instinkte: strenger geredet, der ganze Begriff geistiger Ursächlichkeit ist falsch. Das Christsein, die Christlichkeit auf ein Für-wahr-halten, auf eine bloße Bewußtseins-Phänomenalität reduciren, heißt die Christlichkeit negiren. In der That gab es gar keine Christen. Der ‚Christ', das was seit zwei Jahrtausenden Christ heißt, ist bloß ein psychologisches Selbst-mißverständnis [48])."

Die hier ausgesprochenen Gedanken unterscheiden sich von denen im „Willen zur Macht" nur dadurch, daß hier der Begriff Christentum in einem anderen Sinn verwendet ist, nämlich im Sinn des kirchlichen Christentums, das sich selbst so bezeichnet. Von diesem weist hier Nietzsche nach, daß dieses Selbstverständnis des kirchlichen Christentums als Christentum ein Irrtum ist:

Römischen Reich, und von der christlichen Kirche daselbst S. 305: „Dies heimliche Gewürm, das ... den Instinkt überhaupt für Realitäten aussog."

48) Antichrist VIII S. 265 c. 39.

christlich ist nur das „Leben in der Wahrheit", wie es Jesus lebte und wie es im Gegensatz zum heutigen „Christentum" heute noch möglich ist. Und wie im „Willen zur Macht" dieses Christsein begründet wird in dem Zustand des „Himmelreichs in uns", so wird auch im „Antichrist" diese Einheit des Lebens in der Gegenwart des „Reiches" begründet:

„Damit ist alles mißverstanden: das ‚Reich Gottes' als Schlußakt, als Verheißung! Das Evangelium war doch gerade das Dasein, das Erfülltsein, die Wirklichkeit dieses ‚Reichs' gewesen [49])."

Dementsprechend ist auch das neue Leben dieses „einzigen Christen" ganz analog der Darstellung im „Willen zur Macht" beschrieben: das Leben der Wahrheit überwindet das gewöhnliche Leben nicht, indem es verneint, sondern indem es eine neue Wirklichkeit erschließt, neben der die alte Wirklichkeit auf die Stufe des Symbols, des Zeichens, des Hinweises auf die neue, erfüllte, identische Wirklichkeit rückt.

„Ich wehre mich, nochmals gesagt, dagegen, daß man den Fanatiker in den Typus des Erlösers einträgt: das Wort *impérieux*, das Renan gebraucht, annullirt allein schon den Typus. Die ‚gute Botschaft' ist eben, daß es keine Gegensätze mehr giebt: das Himmelreich gehört den Kindern: der Glauben der hier laut wird, ist kein erkämpfter Glaube, — er ist da, er ist von Anfang, er ist gleichsam eine in's Geistige zurückgetretene Kindlichkeit... — Ein solcher Glaube zürnt nicht, tadelt nicht, wehrt sich nicht: er bringt nicht ‚das Schwert', — er ahnt gar nicht, inwiefern er einmal trennen könnte. Er beweist sich nicht, weder durch Wunder, noch durch Lohn und Verheißung, noch gar ‚durch die Schrift': er selbst ist jeden Augenblick sein Wunder, sein Lohn, sein Beweis, sein Reich Gottes. Dieser Glaube formuliert sich auch nicht — er lebt, er wehrt sich gegen Formeln...

Man könnte, mit einiger Toleranz im Ausdruck, Jesus einen freien Geist nennen — er macht sich aus allem Festen nichts: das Wort tödtet, alles was fest ist, tödtet. Der Begriff, die Erfahrung ‚Leben', wie er sie allein kennt, widerstrebt bei ihm jeder Art Wort, Formel, Gesetz, Glaube, Dogma. Er redet bloß vom

49) Daselbst S. 268 c. 40.

Innersten: ‚Leben' oder ‚Wahrheit' oder ‚Licht' ist sein Wort für das Innerste, — alles Übrige, die ganze Realität, die ganze Natur, die Sprache selbst hat für ihn bloß den Werth eines Zeichens, eines Gleichnisses. — Man darf sich an dieser Stelle durchaus nicht vergreifen, so groß auch die Verführung ist, welche im christlichen, will sagen, kirchlichen Vorurtheil liegt: eine solche Symbolik par excellence steht außerhalb aller Religion, aller Cult-Begriffe, aller Historie, aller Naturwissenschaft, aller Welt-Erfahrung, aller Kenntnisse, aller Politik, aller Psychologie, aller Bücher, aller Kunst — sein ‚Wissen' ist eben die reine Thorheit darüber, daß es Etwas dergleichen giebt. Die Cultur ist ihm nicht einmal vom Hörensagen bekannt, er hat keinen Kampf gegen sie nöthig — er verneint sie nicht . . . Dasselbe gilt vom Staat, von der ganzen bürgerlichen Ordnung und Gesellschaft, von der Arbeit, vom Kriege — er hat nie Grund gehabt, die ‚Welt' zu verneinen, er hat den kirchlichen Begriff ‚Welt' nie geahnt . . . Das Verneinen ist eben das ihm ganz Unmögliche. — Insgleichen fehlt . . . die Vorstellung dafür, daß ein Glaube, eine ‚Wahrheit' durch Gründe bewiesen werden könnte (— seine Beweise sind innere ‚Lichter', innere Lustgefühle und Selbstbejahungen, lauter ‚Beweise der Kraft' —). Eine solche Lehre kann sich nicht widersprechen, sie begreift gar nicht, daß es andre Lehren giebt, geben kann, sie weiß sich ein gegentheiliges Urtheilen gar nicht vorzustellen . . . Wo sie es antrifft, wird sie aus innerstem Mitgefühle über ‚Blindheit' trauern — denn sie sieht das ‚Licht' —, aber keinen Einwand machen" [50]).

„Wenn irgend Etwas unevangelisch ist, so ist es der Begriff Held. Gerade der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-im-Kampf-fühlen ist hier Instinkt geworden: die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral (‚widerstehe nicht dem Bösen!', das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel in gewissem Sinne), die Seligkeit im Frieden, in der Sanftmuth, im Nicht-Feind-sein-können. Was heißt ‚frohe Botschaft'? Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefunden — es wird nicht verheißen, es ist da, es ist in euch: als Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluß, ohne Distanz. Jeder ist das Kind Gottes —

50) Daselbst S. 256 c. 32.

Jesus nimmt durchaus nichts für sich allein in Anspruch —, als Kind Gottes ist Jeder mit Jedem gleich . . . Aus Jesus einen Helden machen! — Und was für ein Mißverständnis ist gar das Wort ‚Genie'! Unser ganzer Begriff, unser Cultur-Begriff ‚Geist' hat in der Welt, in der Jesus lebt, gar keinen Sinn[51])." Er beschreibt dann im Folgenden diesen Zustand physiologisch: „als Instinkt-Haß gegen jede Realität, als Flucht ins ‚Unfaßliche', ins ‚Unbegreifliche', als Widerwille gegen jede Formel, jeden Zeit- und Raumbegriff, gegen Alles, was fest, Sitte, Institution, Kirche ist, als Zu-Hause-sein in einer Welt, an die keine Art Realität mehr rührt, einer bloß noch ‚inneren' Welt, einer ‚wahren' Welt, einer ‚ewigen' Welt ... Das Reich Gottes ist in euch ...[52])."

„Jesus von Nazareth liebte die Bösen, aber nicht die Guten: der Anblick von deren moralischer Entrüstung brachte selbst ihn zum Fluchen. Überall, wo gerichtet wurde, nahm er Partei gegen die Richtenden: er wollte der Vernichter der Moral sein[53])."

Auch hier ist die liberale und kritische Theologie seiner Zeit überwunden, und zwar im innersten Ansatzpunkt ihrer Kritik. Während die liberale Theologie die neue Wirklichkeit des Lebens Jesu zu einem Gleichnis, einem Symbol, einer façon de parler entwertet, versteht hier Nietzsche, was um ihn keiner verstand, daß die Intensität und die Einheit dieser neuen Wirklichkeit für den Christen so gewaltig ist, daß die „gewöhnliche" Wirklichkeit, das „gewöhnliche Leben" für ihn nicht mehr Wirklichkeit an sich, sondern nur noch Zeichen, Symbol, Hinweis auf das neue, wahre Leben ist. Im Kampf gegen die Kirche und das Christentum seiner Zeit entdeckt also hier Nietzsche die radikale Ausschließlichkeit des christlichen Lebens wieder. Er spürt als erster wieder die ungeheure Einzigartigkeit, die Radikalität, die Dynamik des ursprünglich Christlichen, vor der sich alle gewöhnliche Wirklichkeit in ein schattenhaftes Gleichnis verwandelt und

51) Daselbst S. 252 c. 29.
52) Daselbst S. 253 c. 29.
53) Unveröffentlichtes aus der Zeit des Zarathustra 1882—1886 XII S. 266 c. 153.

die in dem Wissen lebt, daß dieses neue Leben notwendigerweise mit einem tödlichen Konflikt mit dem gewöhnlichen Leben enden muß.

Das ursprüngliche Christentum als gelebte Seligkeit, als Verwirklichung des wahren Lebens, Jesus als der Vollbringer und Vollender dieses wahren Lebens und Vollstrecker der Praxis des Himmelreiches in uns — das ist der innerste Kern seiner Anschauung vom Christentum, und das ist der positive Ausgangspunkt seines Kampfes gegen die Kirche.

III.

In welchem Verhältnis steht nun nach dieser Sicht die christliche Kirche als geschichtliche Gestalt zu diesem Jesus?

Mit der Antwort auf diese Frage stellt sich Nietzsche, historisch gesehen, in die Tradition einer Geschichtsbetrachtung, die bis in die Zeit der alten Kirche selbst zurückreicht. Sie lautet: die Kirche ist das Produkt eines fortschreitenden Abfalls der Jünger Christi von ihrem Meister, sie ist das Ergebnis einer Umdeutung und Verfälschung, die schließlich das Gegenteil des ursprünglich Gewesenen und Gewollten verwirklicht. Es wird im II. Teil ein Wort über die Geschichte dieser Verfallstheorie zu sagen sein: hören wir zunächst, wie Nietzsche selbst diesen Gedanken entwickelt.

Der Abfallsgedanke ist von Nietzsche in seiner denkbar schroffsten Art formuliert worden: die Kirche ist bereits in der ersten Generation abgefallen, und zwar in der radikalsten Form: schon in der ersten Generation ist das Wesen des Christentums in sein Gegenteil verkehrt worden. Bei der völligen Analogie der Gedankenentwicklung im „Willen zur Macht" und im „Antichrist" werden wir dabei die beiden Werke nicht mehr getrennt behandeln, sondern die entsprechenden Gedanken aus beiden Werken in der entsprechenden Zusammengehörigkeit bringen. So heißt das Grundmotiv der Betrachtung der ganzen Kirchengeschichte im „Willen zur Macht":

„Man soll das Christenthum als historische Realität nicht mit jener Einen Wurzel verwechseln, an welche es mit seinem Namen erinnert: die andern Wurzeln, aus denen es gewachsen ist, sind

bei Weitem mächtiger gewesen. Es ist ein Mißbrauch ohne Gleichen, wenn solche Verfalls-Gebilde und Mißformen, die ‚christliche Kirche', ‚christlicher Glaube' und ‚christliches Leben' heißen, sich mit jenem heiligen Namen abzeichnen. Was hat Christus verneint? — Alles, was heute christlich heißt [54])."

„Die ganze christliche Lehre von Dem, was geglaubt werden soll, die ganze christliche ‚Wahrheit' ist eitel Lug und Trug und genau das Gegenstück von Dem, was den Anfang der christlichen Bewegung gegeben hat.

Das gerade, was im kirchlichen Sinn das Christliche ist, ist das Antichristliche von vornherein: lauter Sachen und Personen statt der Symbole, lauter Historie statt der ewigen Thatsachen, lauter Formeln, Riten, Dogmen statt einer Praxis des Lebens. Christlich ist die vollkommene Gleichgültigkeit gegen Dogmen, Cultus, Priester, Kirche, Theologie [55])."

„Was thun, um zu glauben?" — eine absurde Frage. Was im Christenthum fehlt, das ist die Enthaltung von Alledem, was Christus befohlen hat zu thun [56])."

„Die Kirche ist exakt Das, wogegen Jesus gepredigt hat — und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte— [57])."

„Das ‚Christenthum' ist etwas Grundverschiedenes von dem geworden, was sein Stifter that und wollte [58])."

„Das Christenthum verneint die Kirche ...

Ich sehe nicht ab, wogegen der Aufstand gerichtet war, als dessen Urheber Jesus verstanden oder mißverstanden worden ist, wenn es nicht der Aufstand gegen die jüdische Kirche war, ‚Kirche' genau in dem Sinn genommen, in dem wir heute das Wort nehmen [59])."

Man beachte dabei wiederum die doppelte Bedeutung von „Christentum" im Sprachgebrauch Nietzsches: nebeneinander spricht er von dem Christentum als von dem „was den Anfang der christlichen Bewegung gegeben hat", d. h. in dem vorne ge-

54) Wille zur Macht XV S. 259 c. 158.
55) Daselbst S. 260 c. 159.
56) Daselbst S. 283 c. 193.
57) Daselbst S. 264 c. 168.
58) Daselbst S. 283 c. 195.
59) Antichrist VIII S. 250 c. 27.

nannten positiven Sinn und von dem „Christentum" im Sinn der „historischen Realität", welche es durch die Kirche erhalten hat und welche das Gegenteil und die Verkehrung des ursprünglich Christlichen darstellt.

Nietzsche benutzt die Feststellung dieses Verfalls geradezu zu einer Art von antichristlichem Gottesbeweis. Hat die kirchliche Theologie in der wunderbaren Erhaltung der christlichen Kirche den für sie überzeugendsten Beweis für die Existenz eines Gottes gesehen, der einen bestimmten heilsgeschichtlichen Plan mit der Welt vorhat und auf ihr durchführt, so wird für Nietzsche diese Geschichte der Kirche als der Verkehrung des ursprünglich Christlichen zum Beweis für die Existenz eines Gottes, der in einer weltgeschichtlichen Ironie die Menschen narrt.

„Man hat aus dem Gegensatz zum Evangelium die Kirche aufgebaut. Wer nach Zeichen dafür suchte, daß hinter dem großen Weltenspiel eine ironische Göttlichkeit die Finger handhabe, er fände keinen kleinen Anhalt in dem ungeheuren Fragezeichen, das Christenthum heißt. Daß die Menschheit vor dem Gegensatz dessen auf den Knien liegt, was der Ursprung, der Sinn, das Recht des Evangeliums war, daß sie in dem Begriff ‚Kirche', gerade Das heilig gesprochen hat, was der ‚frohe Botschafter' als unter sich, als hinter sich empfand, — man sucht vergebens nach einer größeren Form welthistorischer Ironie ——[60])."

„Das erbärmliche kleine Gestirn, das Erde heißt, verdient vielleicht allein um dieses curiosen Falles willen einen göttlichen Blick, eine göttliche Anteilnahme[61])."

Und wie sich oben erwies, daß der Begriff Christentum bei ihm in einem zweifachen, völlig konträren Sinn verwendet werden kann, so geschieht dies auch mit dem Begriff des Antichristlichen: während er gewöhnlich unter dem Antichrist seinen eigenen Ruhmestitel, den Titel der Vernichtung dieser bastardierten christlichen Kirche versteht, so ist im Willen zur Macht der Begriff des Antichrists auch in dem alten Sinn des deutschen Spiritualismus eines Sebastian Frank und Valentin Weigel verwendet: der Antichrist ist niemand anders als die christliche Kirche selbst,

60) Daselbst S. 261 c. 36.
61) Daselbst S. 267 c. 39.

welche das ursprüngliche Christentum in sein Gegenteil verkehrt hat. Man sieht bei dieser dialektischen Verwendung der Begriffe die Auswechselbarkeit der Positionen: der Antichrist, der die christliche Kirche bekämpft, wird zum Wiederentdecker des ursprünglichen Christentums.

IV.

Wer hat aber diesen Abfall herbeigeführt und wie hat er sich vollzogen?

Auf diese Frage findet sich bei Nietzsche eine Antwort, in der die Ergebnisse seiner gesamten gelehrten Geschichtsbetrachtung zusammengefaßt sind. Stellen wir zuerst die Frage nach den Urhebern des Verfalls. Sie sind nach Nietzsche unter den Jüngern Jesu selbst zu suchen, d. h. unter den Aposteln und den Angehörigen der ältesten Christengemeinde. Noch bevor Nietzsche diesen Vorwurf, den er der urchristlichen Gemeinde entgegenschleudert, besonders spezialisiert und die einzelnen Apostel dafür verantwortlich macht — es wird zu zeigen sein, wie sich in diesem Zusammenhang sein besonderer Haß gegen Paulus wendet, — noch bevor er die Beschuldigung gegen besondere Mitglieder dieses Kreises erhebt, verklagt er sie alle. Die Jünger haben den Meister nicht verstanden, sondern haben ihn nach ihrem Verstand, nach ihrem beschränkten und abgestumpften Empfinden verstanden und haben ihn in ihr eigenes Milieu umübersetzt, um ihn zu begreifen. Die Verkündigung Jesu ist so ein Opfer des Milieus der kleinen Leute und ihres Aberglaubens geworden, sie ist unter die „kleinen Mucker" gefallen und nach ihrem Muckertum verstanden und umgedeutet worden. So ist Jesus und seine Botschaft und sein neues Leben ein Opfer der „kleinen Leute" geworden.

„Der Stifter des Christenthums hat es büßen müssen, daß er sich an die niedrigste Schicht der jüdischen Gesellschaft und Intelligenz gewendet hat. Sie hat ihn nach dem Geiste concipirt, den sie begriff.. Es ist eine wahre Schande, eine Heilsgeschichte,.. eine persönliche Unsterblichkeit herausfabriciert zu haben und die ganze Mesquinerie der ‚Person' und der ‚Historie' übrig be-

halten zu haben aus einer Lehre, die allem Persönlichen und Historischen die Realität bestreitet...

Die Heils-Legende an Stelle der symbolischen Jetzt- und Allzeit, des Hier und Überall: das Mirakel an Stelle des psychologischen Symbols [62])."

Hier setzt ein Gedanke ein, der wohl als der originellste Gedanke Nietzsches in seiner Auffassung der Geschichte der Antike bezeichnet werden darf: es ist die Entdeckung einer antiheidnischen Strömung innerhalb der Antike selbst, einer lebensfeindlichen Bewegung gegen die lebensbejahenden Geschichtsmächte des klassischen Altertums selbst, die nicht erst mit dem Christentum einsetzt, sondern die längst im Flusse war, ja bereits die gesamte antike Welt ergriffen hatte, als das Christentum in die Welt trat, eine Bewegung, die Nietzsche direkt als „praeexistentes Christenthum" bezeichnen kann. Schon Epikur führt den Kampf gegen dieses praeexistente Christentum, „den Kampf gegen die bereits verdüsterte, vermoralisirte, mit Schuldgefühlen durchquerte alt und krank gewordene alte Welt" [63]). — Es wäre hier notwendig, die Geschichtsideen Nietzsches über den Verlauf der antiken Kultur- und Religionsentwicklung zu entwickeln. Beschränken wir uns darauf, den hier entscheidenden Gedanken an seiner Beurteilung Platos zu verdeutlichen. Für Nietzsche ist Plato das Haupt und die hervorragendste Sinngebung dieser antiheidnischen Bewegung, die aus der Antike selbst herausgewachsen ist. Bei Plato sieht Nietzsche bereits alle die lebensfeindlichen und lebensvernichtenden Elemente sich entfalten, die schließlich zum Ruin der antiken Kultur und zur Vernichtung des eigentlichen Heidentums geführt haben. „Er löste die Instinkte ab von der Polis, vom Wettkampf, von der militärischen Tüchtigkeit, von der Kunst und Schönheit, von den Mysterien, von dem Glauben an Tradition und Großväter... Er war der Verführer der nobles: er selbst verführt durch den roturier Sokrates. — Er negirte alle Voraussetzungen des „vornehmen Griechen" von Schrot und Korn, nahm Dialektik in die Alltags-Praxis auf, conspirirte mit den Tyrannen, trieb Zukunftspolitik und gab das Beispiel der

62) Wille zur Macht XV S. 286 c. 198.
63) Daselbst S. 468 c. 438.

vollkommensten Instinkt-Ablösung vom Alten. Er ist tief, leidenschaftlich in allem Antihellenischen ...[64]). „Der Moral-Fanatismus (kurz: P l a t o) hat das Heidenthum zerstört, indem er seine Werthe umwerthete und seiner Unschuld Gift zu trinken gab[65])." Die Zerstörung des Heidentums war also längst im Gange und ist die eigentliche Voraussetzung der Wirksamkeit des Christentums. Die Friedenslehre Jesu ist von dieser antiheidnischen Bewegung gierig aufgesogen worden und hat den Auflösungsprozeß des Heidenthums ungeheuer beschleunigt, ja es hat sich an die Spitze dieser längst virulenten Entwicklung gestellt und die Vernichtung des Heidentums bewußt gefördert. Das Christentum ist, wie es an derselben Stelle heißt, an der über den Moralfanatismus Platos gesprochen wird, „aus der psychologischen Verderbniß gewachsen, hat nur auf verderbtem Boden Wurzel gefaßt[66])." „Das ‚Christenthum' ist etwas Grundverschiedenes von

64) Daselbst S. 465 c. 435. Das Urteil über Plato ist bereits in Geburt der Tragödie ausführlich begründet. Im „Antichrist" hat sich diese Ablehnung Platos noch weiter verschärft. So heißt es im Antichrist VIII S. 69 von Sokrates und Plato, sie seien „Verfalls-Symptome" und „Werkzeuge der griechischen Auflösung", „pseudogriechisch", „antigriechisch", mit ausdrücklichem Hinweis auf die „Geburt der Tragödie" 1872. Daselbst S. 168 heißt es von Plato, er sei „so abgeirrt von allen Grundinstinkten des Hellenen, so vermoralisiert, so präexistent-christlich", „daß ich von dem ganzen Phänomen Plato eher das Wort ‚höherer Schwindel' oder, wenn mans lieber hört, Idealismus — als irgendein anderes gebrauchen möchte".

65) Wille zur Macht XV S. 469 c. 438.

66) Ähnlich beurteilt Nietzsche die Stoa als führende Macht dieser antiheidnischen Bewegung. So heißt es im Willen zur Macht XV, 284: „Versuch des Antiheidenthums, sich philosophisch zu begründen und möglich zu machen: Witterung für die zweideutigen Figuren der alten Cultur, vor allem für Plato, diesen Antihellenen und Semiten von Instinkt ... Insgleichen für den Stoicismus, der wesentlich das Werk von Semiten ist (die ‚Würde' als Strenge, Gesetz, die Tugend als Größe, Selbstverantwortung, Autorität, als höchste Personal-Souveränität — das ist semitisch. Der Stoiker ist ein arabischer Scheich in griechische Windeln und Begriffe gewickelt)." Vgl. Briefe an Overbeck, S. 361, Nizza 9. Jan. 1887: „Eben lese ich, mit solcherlei Gedanken, den Commentar des Simplicius zu Epictet: man hat in ihm das ganze philosophische Schema klar vor sich, auf welches sich das Christenthum eingezeichnet hat: so daß dies Buch eines ‚heidnischen' Philosophen den denkbar christlichen Eindruck macht (abgerechnet daß die ganze christliche Affekten-Welt und Pathologie fehlt, ‚Liebe', wie Paulus von ihr redet, ‚Furcht vor Gott' usw.)." Die Fälschung alles Tatsächlichen durch Moral steht da in vollster Pracht: erbärmliche Psychologie: der Philosoph auf den „Landpfarrer" reduziert. — Und an alledem ist Plato schuld! er bleibt das größte Malheur Europas! —

Dem geworden, was sein Stifter that und wollte. Es ist die große antiheidnische Bewegung des Alterthums, formulirt mit Benutzung von Leben, Lehre und ‚Worten' des Stifters des Christenthums, aber in einer absolut willkürlichen Interpretation nach dem Schema grundverschiedener Bedürfnisse: übersetzt in die Sprache aller schon bestehenden unterirdischen Religionen [67])."

Nur von dieser Geschichtsperspektive her sind die Urteile Nietzsches über das Christentum zu verstehen: es ist nichts wesentlich Neues, sondern die akute Form einer antiheidnischen Bewegung, die bereits auf dem Höhepunkt der heidnischen Kultur, im Athen des 5. Jahrhunderts selber einsetzte. Was mit Plato, dem ersten „jüdisch angemuckerten" Denker anfängt, wird später durch die Stoa und durch die hellenistischen Mysterienreligionen zum Allgemeingut der Masse des Imperium Romanum. Die Welt war reif für das Christentum, als sie bereits durch einen popularisierten Platonismus an ihrem ursprünglichen heidnischen Menschenbild irregeworden war und die heidnische Kultur selbst sich bereits in einem Zustand völliger Auflösung befand: von hier aus wird es verständlich, wie Nietzsche einerseits das Christentum als die Religion des „altgewordenen Alterthums" [68]) bezeichnen kann, warum er es auf der anderen Seite als „Platonismus fürs Volk" [69]) bezeichnet: der Grund ist eben, daß der Platonismus das alte heidnische Menschenbild vernichtet hat, daß die Welt durch diese Vernichtung bereits auf das Christentum vorbereitet war und daß das Christentum selbst diesen Vernichtungsprozeß vollends beschleunigte und auf diese Weise die Menschheit „um die Ernte der antiken Kultur gebracht hat" [70]). Das Christentum erscheint von hier aus als ein Ende, nicht als ein Anfang: es ist die Liquidation des bereits seit Jahrhunderten in der Auflösung begriffenen Heidentums und führt seither einen erbitterten Kampf gegen alle Versuche einer „Renaissance" des heidnischen, lebensbejahenden Menschentums.

Freilich war diese antiheidnische Strömung nicht einheitlich: ihre soziologische, rassische, religiöse Vielgestaltigkeit hat erst

67) Wille zur Macht XV S. 283 c. 193.
68) Menschliches Allzumenschliches III S. 122 c. 224.
69) VII S. 5 Vorrede.
70) VIII S. 309 c. 60.

dazu geführt, daß die schlichte, einheitliche Urform des Christentums Jesu eine so vielgestaltige Umdeutung erfahren konnte. Es gibt so viele Formen und Typen des Christentums, als es antiheidnische Geschichtsmächte in der Zeit seines ersten Auftretens gab. Es gibt eine jüdische, eine hellenistische, eine römische Umdeutung Jesu, es gibt eine Umdeutung im Geist der Mysterienreligion, im Geist der platonischen Philosophie, im Geiste der Stoa. Die Instinktlosigkeit und Taktlosigkeit der verschiedenen Gruppen hat die Botschaft Jesu in der schamlosesten Weise auszubeuten gewußt: das ursprüngliche Christentum Jesu ist unter die Mörder gefallen: jede Gruppe hat es sich nach ihrem Bedürfnis zurechtgestutzt und nach ihrem Gutdünken verstümmelt und hat dann dieses neue Produkt als „Christentum" ausgerufen. Diese allgemeine Beurteilung des Christentums Jesu und seiner unkontrollierten, zügellosen Umgestaltung durch die verschiedenen zeitgenössischen Geistesströmungen, die sich in dem einen großen Strom des Antiheidentums voneinander unterschieden, muß man sich klar machen, ehe man an die Scheidung der einzelnen Typen der Umdeutung herangeht.

„Das Christentum nimmt den Kampf nur auf, der schon gegen das klassische Ideal, gegen die vornehme Religion bestand."

„Tatsächlich ist diese ganze Umbildung eine Übersetzung in die Bedürfnisse und das Verständnis-Niveau der damaligen religiösen Masse: jener Masse, welche an Isis, Mithras, Dionysos, die ‚große Mutter' glaubte und welche von einer Religion verlangte: 1) die Jenseits-Hoffnung, 2) die blutige Phantasmagorie des Opfertiers (das Mysterium), 3) die erlösende That, die heilige Legende, 4) den Asketismus, die Weltverneinung, die abergläubische ‚Reinigung', 5) die Hierarchie, eine Form der Gemeindebildung. Kurz: das Christenthum paßt sich an das schon bestehende, überall eingewachsene Anti-Heidenthum an, an die Culte, welche von Epikur bekämpft worden sind ... genauer, an die Religionen der niederen Masse, der Frauen, der Sklaven, der nichtvornehmen Stände.

Wir haben also als Mißverständnis:

1) die Unsterblichkeit der Person,

2) die angeblich andere Welt,

3) die Absurdität des Strafbegriffs und Sühnebegriffs im Centrum der Daseins-Interpretation,

4) die Entgöttlichung des Menschen statt seiner Vergöttlichung, die Aufreißung der tiefsten Kluft, über die nur das Wunder, nur die Prostration der tiefsten Selbstverachtung hinweghilft,

5) die ganze Welt der verdorbenen Imagination und des krankhaften Affekts, statt der liebevollen, einfältigen Praxis, statt eines auf Erden erreichbaren buddhistischen Glückes,

6) eine kirchliche Ordnung mit Priesterschaft, Theologie, Cultus, Sacrament; kurz, alles Das, was Jesus von Nazareth bekämpft hatte,

7) das Wunder in Allem und Jedem, der Aberglaube: während gerade das Auszeichnende des Judenthums und des ältesten Christenthums sein Widerwille gegen das Wunder ist, seine relative Rationalität[71])."

„Unser Zeitalter ist stolz auf seinen historischen Sinn: wie hat es sich den Unsinn glaublich machen können, daß an dem Anfange des Christenthums die grobe Wunderthäter- und Erlöser-Fabel steht, — und daß alles Spirituale und Symbolische erst eine spätere Entwicklung ist? Umgekehrt: die Geschichte des Christenthums — und zwar vom Tode am Kreuze an — ist die Geschichte des schrittweise immer gröberen Mißverstehens eines ursprünglichen Symbolismus. Mit jeder Ausbreitung des Christenthums über noch breitere, noch rohere Massen, denen die Voraussetzungen immer mehr abgingen, aus denen es geboren ist, wurde es nöthiger, das Christenthum zu vulgarisiren, zu barbarisiren, — es hat Lehren und Riten aller unterirdischen Culte des imperium Romanum, es hat den Unsinn aller Arten kranker Vernunft in sich eingeschluckt. Das Schicksal des Christenthums liegt in der Nothwendigkeit, daß sein Glaube selbst so krank, so niedrig und vulgär werden mußte, als die Bedürfnisse krank, niedrig und vulgär waren, die mit ihm befriedigt werden sollten. Als Kirche sublimirt sich endlich die kranke Barbarei selbst zur Macht — die Kirche, diese Todfeindschaftsform zu jeder Rechtschaffenheit, zu

71) XV S. 285 c. 196.

jeder Höhe der Seele, zu jeder Zucht des Geistes, zu jeder freimüthigen und gütigen Menschlichkeit —. Die christlichen — die vornehmen Werthe: erst wir, wir freigewordenen Geister, haben diesen größten Werth-Gegensatz, den es giebt, wieder hergestellt[72])."

„Wozu ein grober Intellect nütze ist. — Die christliche Kirche ist eine Encyklopädie von vorzeitlichen Culten und Anschauungen der verschiedensten Abkunft und deshalb so missionsfähig: sie mochte ehemals, sie mag jetzt kommen, wohin sie will, sie fand und findet etwas Ähnliches vor, dem sie sich anpassen und dem sie allmählich ihren Sinn unterschieben kann. Nicht das Christliche an ihr, sondern das Universal-Heidnische ihrer Gebräuche ist der Grund für die Ausbreitung dieser Weltreligion: ihre Gedanken, die zugleich im Jüdischen und im Hellenischen wurzeln, haben von Anbeginn an über die nationalen und rassenmäßigen Absonderungen und Feinheiten, gleich als über Vorurtheile sich zu erheben gewußt. Man mag diese Kraft, das Verschiedenste in einander wachsen zu lassen, immerhin bewundern: nur vergesse man auch die verächtliche Eigenschaft dieser Kraft nicht — die erstaunliche Grobheit und Genügsamkeit ihres Intellectes in der Zeit der Kirchenbildung, um dergestelt mit jeder Kost fürlieb zu nehmen und Gegensätze wie Kieselsteine zu verdauen[73])."

So kommt es, daß vor dieser Nietzscheschen Geschichtsbetrachtung das Ursprünglich-Christliche, das Christentum Jesu, an der christlichen Kirche das Fremdeste und Unwirklichste ist, das, was nur noch dem Namen nach, in entstelltem, umgedeutetem, uneigentlichem Sinne noch vorhanden ist: das Eigentliche, Ursprüngliche an dem kirchlichen Christentum ist das antiheidnische Erbe der Antike, wie es sich in den Mysterienreligionen und den weltanschaulichen und Kult-Formen der Decadence-Zeit der Antike erhalten hat und wie es sich in mancherlei Gestalt in eigenartiger Amalgamierung in der christlichen Kirche zusammengefunden hat.

---

72) VIII S. 262 c. 37. Vgl. c. 38 gegen Ende.
73) IV S. 69 c. 70.

V.

Es würde zu weit führen, sich zu verdeutlichen, wie sich bei Nietzsche diese Umdeutung des ursprünglich Christlichen innerhalb der einzelnen Gruppen vollzogen hat. Nur an einem einzigen Fall soll das Typische seiner Anschauung hervorgehoben werden: bei seiner Darstellung der Rückübersetzung des Christlichen ins Hellenistisch-Jüdische. Dies ist für Nietzsche der Sinn des Werkes des Paulus. Gegen keinen anderen Christen verrät Nietzsche eine solche Animosität, einen solchen explosiven und maßlosen Haß wie gegen Paulus. Bei keinem andern häufen sich die abfälligsten Bezeichnungen, die schärfsten Anschuldigungen in dem Maße wie bei Paulus, keiner ist auch in derselben Weise Gegenstand des persönlichen Hohnes, Abscheus, Ekels und Widerwillens Nietzsches wie eben dieser Apostel.

„Das Christenthum ist ein naiver Ansatz zu einer buddhistischen Friedensbewegung, mitten aus dem eigentlichen Herde des Ressentiments heraus ... aber durch Paulus zu einer heidnischen Mysterienlehre umgedreht, welche endlich sich mit der ganzen staatlichen Organisation vertragen lernt ... und Kriege führt, verurtheilt, foltert, schwört, haßt.

Paulus geht von dem Mysterien-Bedürfnis der großen, religiös erregten Menge aus: er sucht ein Opfer, eine blutige Phantasmagorie, die den Kampf aushält mit den Bildern der Geheimculte: Gott am Kreuze, das Bluttrinken, die unio mystica mit dem ‚Opfer'.

Er sucht die Fortexistenz (die selige, entsühnte Fortexistenz der Einzelseele) als Auferstehung in Causalverbindung mit jenem Opfer zu bringen (nach dem Typus des Dionysos, Mithras, Osiris).

Er hat nöthig, den Begriff Schuld und Sünde in den Vordergrund zu bringen, nicht eine neue Praxis (wie sie Jesus selbst zeigte und lehrte), sondern einen neuen Cultus, einen neuen Glauben, einen Glauben an eine wundergleiche Verwandlung (‚Erlösung' durch den Glauben).

Er hat das große Bedürfnis der heidnischen Welt verstanden und aus den Thatsachen vom Leben und Tode Christi eine voll-

kommen willkürliche Auswahl gemacht. Alles neu accentuirt, überall das Schwergewicht verlegt... er hat principiell das ursprüngliche Christenthum annullirt . . .

Das Attentat auf Priester und Theologen mündete, Dank dem Paulus, in eine neue Priesterschaft und Theologie, einen herrschenden Stand, auch eine Kirche.

Das Attentat auf die übermäßige Wichtigtuerei der ‚Person' mündete in den Glauben an die ‚ewige Person' (in die Sorge um's ‚ewige Heil'...), in die paradoxeste Übertreibung des Personal-Egoismus.

Das ist der Humor der Sache, ein tragischer Humor: Paulus hat gerade Das im großen Stile wieder aufgerichtet, was Christus durch sein Leben annullirt hatte. Endlich als die Kirche fertig ist, nimmt sie sogar das Staats-Dasein unter ihre Sanktion . . .[74])."

Paulus erscheint hier als der Theologe, der das ursprüngliche Christentum im eigentlichen Sinne in sein Gegenteil verkehrt hat. Nietzsche versucht auch, die Methode dieser systematischen Verkehrung näher zu beleuchten. Sie besteht darin, daß Paulus sich grundsätzlich über den geschichtlichen Jesus hinwegsetzt, seine ganze Verkündigung ignoriert, die Gestalt und Lehre Jesu reduziert auf den „Gekreuzigten", d. h. von der ganzen Fülle der Gestalt und des Lebens Jesu nur einen winzigen Ausschnitt übrig läßt, eben den, den er braucht, um auf diesem Rest seine neue Lehre aufzubauen. Er reduziert die Person und das Leben Jesu in demselben Maße, als er diesem seine neuen Anschauungen auflädt, die er an die religiösen Anschauungen des Pöbels anpaßt, der den Mysterienreligionen und den Mysterienkulten nachläuft und dort seine Anschauung vom Opfer, von der Sünde, von der Erlösung, von der Wiedergeburt usw. nährt.

„Zur Psychologie des Paulus. — Das Faktum ist der Tod Jesu. Dies bleibt auszulegen ... Daß es eine Wahrheit und einen Irrthum in der Auslegung giebt, ist solchen Leuten gar nicht in den Sinn gekommen: eines Tages steigt ihnen eine sublime Möglichkeit in den Kopf ‚es könnte dieser Tod das und das bedeuten' — und sofort ist er das! Eine Hypothese beweist sich durch den sublimen Schwung, welchen sie ihrem Urheber giebt...

74) XV S. 263 c. 167.

‚Der Beweis der Kraft': d. h. ein Gedanke wird durch seine Wirkung bewiesen, — (‚an seinen Früchten', wie die Bibel naiv sagt): was begeistert, muß wahr sein — wofür man sein Blut läßt, muß wahr sein —.

Hier wird überall das plötzliche Machtgefühl, das ein Gedanke in seinem Urheber erregt, diesem Gedanken als Wert zugerechnet: — und da man einen Gedanken gar nicht anders zu ehren weiß, als indem man ihn als wahr bezeichnet, so ist das erste Prädikat, das er zu seiner Ehre bekommt, er sei wahr ... Wie könnte er sonst wirken? Er wird von einer Macht imaginirt: gesetzt, sie wäre nicht real, so könnte sie nicht wirken ... Er wird als inspirirt aufgefaßt: die Wirkung, die er ausübt, hat Etwas von der Übergewalt eines dämonischen Einflusses.

Ein Gedanke, dem ein solcher decadent nicht Widerstand zu leisten vermag, dem er vollends verfällt, ist als wahr ‚bewiesen'!

Alle diese heiligen Epileptiker und Gesichte-Seher besaßen nicht ein Tausendstel von jener Rechtschaffenheit der Selbstkritik, mit der heute ein Philologe einen Text liest oder ein historisches Ereignis auf seine Wahrheit prüft ... Es sind, im Vergleich zu uns, moralische Cretins ...[75])."

„Paulus: er sucht Macht gegen das regierende Judenthum, — seine Bewegung ist zu schwach ... Umwerthung des Begriffes ‚Jude': die ‚Rasse 'wird bei Seite gethan —: aber das hieß das Fundament negieren. Der ‚Märtyrer', der ‚Fanatiker', der Werth alles starken Glaubens ...[76])."

(Über die Bibel) „Daß in ihr auch die Geschichte einer der ehrgeizigsten und aufdringlichsten Seelen und eines ebenso abergläubischen als verschlagenen Kopfes beschrieben steht, die Geschichte des Apostels Paulus — wer weiß das, einige Gelehrte abgerechnet? Ohne diese merkwürdige Geschichte aber, ohne die Verwirrungen und Stürme eines solchen Kopfes, einer solchen Seele, gäbe es keine Christenheit: kaum würden wir von einer kleinen jüdischen Secte erfahren haben, deren Meister am Kreuze starb. Freilich: hätte man eben diese Geschichte zur rechten Zeit begriffen, hätte man die Schriften des Paulus nicht als die Offen-

75) XV S. 266 c. 171.
76) XV S. 269 c. 173.

barungen des ‚heiligen Geistes', sondern mit einem redlichen und freien eigenen Geiste, und ohne an alle unsere persönliche Noth dabei zu denken, gelesen, wirklich gelesen — es gab anderthalb Jahrtausende keinen solchen Leser —, so würde es auch mit dem Christenthum längst vorbei sein: so sehr legen diese Blätter des jüdischen Pascal den Ursprung des Christenthums bloß, wie die Blätter des französischen Pascal sein Schicksal und Das, woran es zu Grunde gehen wird, bloßlegen, Daß das Schiff des Christenthums einen guten Theil des jüdischen Ballastes über Bord warf, daß es unter die Heiden ging und gehen konnte, — das hängt an der Geschichte dieses Einen Menschen, eines sehr gequälten, sehr bemitleidenswerthen, sehr unangenehmen und sich selber unangenehmen Menschen ... Dies ist der erste Christ, der Erfinder der Christlichkeit! Bis dahin gab es nur einige jüdische Sectirer [77])."

„Paulus hat diese Auffassung, die Unzucht von Auffassung mit jener rabbinerhaften Frechheit, die ihn in allen Stücken auszeichnet, dahin logisirt: ‚Wenn Christus nicht auferstanden ist von den Todten, so ist unser Glaube eitel'. — Und mit Einem Male wurde aus dem Evangelium die verächtlichste aller unerfüllbaren Versprechungen, die unverschämte Lehre von der Personal-Unsterblichkeit ... Paulus selbst lehrte sie noch als Lohn! ... [78])."

„Der ‚frohen Botschaft' folgte auf dem Fuß die allerschlimmste: die des Paulus. In Paulus verkörpert sich der Gegensatz-Typus zum ‚frohen Botschafter', das Genie im Haß, in der Vision des Hasses, in der unerbittlichen Logik des Hasses. Was hat dieser Dysangelist Alles dem Hasse zum Opfer gebracht! Vor allem den Erlöser: er schlug ihn an sein Kreuz. Das Leben, das Beispiel, die Lehre, der Tod, der Sinn und das Recht des ganzen Evangeliums — Nichts war mehr vorhanden, als dieser Falschmünzer aus Haß begriff, was allein er brauchen konnte. Nicht die Realität, nicht die historische Wahrheit! ... Und noch einmal verübte der Priester-Instinkt des Juden das gleiche, große Verbrechen an der Historie, — er strich das Gestern, das Vorgestern

77) IV S. 64 c. 68.
78) VIII S. 269. c. 41.

des Christenthums einfach durch, er erfand sich eine Geschichte des ersten Christenthums. Mehr noch: er fälschte die Geschichte Israels nochmals um, um als Vorgeschichte für seine That zu erscheinen: alle Propheten haben von seinem ‚Erlöser' geredet... Die Kirche fälschte später sogar die Geschichte der Menschheit zur Vorgeschichte des Christenthums... Der Typus des Erlösers, die Lehre, die Praktik, der Tod, der Sinn des Todes, selbst das Nachher des Todes — nichts blieb unangetastet, nichts blieb auch nur ähnlich der Wirklichkeit. Paulus verlegte einfach das Schwergewicht jenes ganzen Daseins hinter dies Dasein, — in die Lüge vom ‚wiederauferstandenen' Jesus. Er konnte im Grunde das Leben des Erlösers überhaupt nicht brauchen, — er hatte den Tod am Kreuz nöthig und etwas mehr noch . . .[79])."

„Der Verfolger Gottes. — Paulus hat den Gedanken ausgedacht, Calvin ihn nachgedacht, daß Unzähligen seit Ewigkeiten die Verdammnis zuerkannt ist und daß dieser schöne Weltenplan so eingerichtet wurde, damit die Herrlichkeit Gottes sich daran offenbare: Himmel und Hölle und Menschheit sollen also da sein, — um die Eitelkeit Gottes zu befriedigen! Welch grausame und unersättliche Eitelkeit muß in der Seele Dessen geflackert haben, der so Etwas sich zuerst oder zuzweit ausdachte! — Paulus ist also doch Saulus geblieben — der Verfolger Gottes[80])."

„Paulus wußte schwerlich, wie sehr Alles in ihm nach Plato riecht[81])."

„Ein Gott für unsere Sünden gestorben: eine Erlösung durch den Glauben: eine Wiederauferstehung nach dem Tode — das sind alles Falschmünzereien des eigentlichen Christenthums, für die man jenen unheilvollen Querkopf (Paulus) verantwortlich machen muß...

Nachdem die Kirche die ganze christliche Praxis sich hatte nehmen lassen und ganz eigentlich das Leben im Staate, jene Art Leben, welche Jesus bekämpft und verurtheilt hatte, sanktionirt hatte, mußte sie den Sinn des Christenthums irgendwo anders hin legen: in den Glauben an unglaubwürdige Dinge, in das

79) VIII S. 270 c. 42.
80) III S. 248 c. 85.
81) XIV S. 92 c. 186.

Ceremoniell von Gebeten, Anbetung, Festen usw. Der Begriff ‚Sünde', ‚Vergebung', ‚Strafe', ‚Belohnung' — Alle ganz unbeträchtlich und fast ausgeschlossen vom ersten Christenthum — kommt jetzt in den Vordergrund.

Ein schauderhafter Mischmasch von griechischer Philosophie und Judenthum: der Asketismus: das beständige Richten und Verurtheilen: die Rangordnung usw.[82])."

„Heilmittel der Verstimmten. — Schon Paulus meinte, ein Opfer sei nöthig, damit die tiefe Verstimmung Gottes über die Sünde aufgehoben werde: und seitdem haben die Christen nicht aufgehört, ihr Mißbehagen über sich selber an einem Opfer auszulassen, — sei dies nun die ‚Welt' oder die ‚Geschichte' oder die ‚Vernunft' oder die Freude oder die friedliche Ruhe anderer Menschen — irgend etwas Gutes muß für ihren Sinn sterben (wenn auch nur in effigie)[83])!"

Das Ergebnis dieser Umwandlung, von der die Umdeutung durch Paulus nur einen, wenn auch bedeutungsvollen Ausschnitt darstellt, ist die christliche Kirche. Alles, was ihr Wesen ausmacht, Dogma, Heilige Schrift, Kultus, Sakrament, Priestertum, Hierarchie, ist also nicht ursprünglich, sondern ist Ergebnis einer ungeheuren Umfälschung des Ursprünglichen in sein Gegenteil. All das, was Christus bekämpft und in seinem Leben praktisch nicht nur negiert, sondern auch überwunden hat, ist jetzt in der Kirche über diese Einheit von Leben und Lehre Herr geworden. Nietzsche selbst hat eine Liste der wesentlichsten Umdeutungen zusammengestellt:

„Das Christenthum hat von vornherein das Symbolische in Cruditäten umgesetzt:

1) der Gegensatz ‚wahres Leben' und ‚falsches Leben': mißverstanden als ‚Leben diesseits' und ‚Leben jenseits',

2) der Begriff ‚ewiges Leben' im Gegensatz zum Personal-Leben der Vergänglichkeit als ‚Personal-Unsterblichkeit',

3) die Verbrüderung durch gemeinsamen Genuß von Speise und Trank nach hebräisch-arabischer Gewohnheit als ‚Wunder der Transsubstantiation',

82) XV S. 264 c. 169.
83) IV S. 89 c. 94.

4) die ‚Auferstehung' — als Eintritt in das ‚wahre Leben' als ‚wiedergeboren': daraus eine historische Eventualität, die irgendwann nach dem Tode eintritt,

5) die Lehre vom Menschensohn als dem ‚Sohn Gottes', das Lebensverhältnis zwischen Mensch und Gott: daraus die ‚zweite Person der Gottheit' — gerade das weggeschafft: das Sohnverhältnis jedes Menschen zu Gott, auch des niedrigsten,

6) die Erlösung durch den Glauben (nämlich, daß es keinen andern Weg zur Sohnschaft Gottes giebt als die von Christus gelehrte Praxis des Lebens) umgekehrt in den Glauben, daß man an irgend eine wunderbare Abzahlung der Sünde zu glauben habe, welche nicht durch den Menschen, sondern durch die That Christi bewerkstelligt ist[84])."

„Spätere Zuthaten. — Die ganze Propheten- und Wunderthäter-Attitüde, der Zorn, das Heraufbeschwören des Gerichts ist eine abscheuliche Verderbnis (z. B. Marcus 6, 11: Und Die, welche euch nicht aufnehmen ... ich sage euch: wahrlich es wird Sodom und Gomorrha usw.). Der Feigenbaum (Matth. 21, 18): Als er aber des Morgens wieder in die Stadt gieng, hungerte ihn. Und er sah einen Feigenbaum am Wege und gieng hin und fand nichts daran, denn allein Blätter, und sprach zu ihm: Nun wachse auf dir hinfort nimmermehr Frucht! und der Feigenbaum verdorrte alsbald[85])."

„Auf eine ganz absurde Weise ist die Lohn- und Straf-Lehre hineingemengt: es ist Alles damit verdorben.

Insgleichen ist die Praxis der ersten ecclesia militans, des Apostels Paulus und sein Verhalten auf eine ganz verfälschende Weise als geboten, als voraus festgesetzt dargestellt ...

Die nachträgliche Verherrlichung des thatsächlichen Lebens und Lehrens der ersten Christen: wie als ob alles so vorgeschrieben ... bloß befolgt wäre ...

Nun gar die Erfüllung der Weissagungen: was ist da alles gefälscht und zurecht gemacht worden[86])!"

84) XV S. 265 c. 170.
85) XV S. 262 c. 164.
86) Daselbst S. 262 c. 165.

Von hier aus wird also deutlich, was den Kern des Verfallsgedankens bei Nietzsche bildet: die Kirche selbst ist das Verbrechen gegen das ursprüngliche Christentum, und ist praktisch seine Umkehrung. Dabei bleibt es offen, ob Nietzsche in der Einrichtung der kirchlichen Hierarchie oder in der Aufstellung einer bestimmten Kirchenlehre das größere Übel sieht. Seine zahlreichen Äußerungen scheinen darauf zu weisen, daß ihm gerade das zweite, die Ausbildung des kirchlichen Dogmas, als das eigentliche Symptom des Verfalls erscheint. Denn diese Ausbildung des Dogmas zerstört ja gerade das Wesentliche des Christentums Jesu, die Einheit von Wahrheit und Leben, die lebendige Erfülltheit von der Seligkeit, die Praxis des seligen Lebens. Sie zerreißt die Einheit, die allein Christentum im wirklichen Sinne ist, abstrahiert die Lehrmomente vom Leben, verhüllt sie in die religiösen Vorstellungen eines Pöbels und macht das Christsein nicht mehr von der Einheit von Wahrheit und Leben, sondern von dem Glauben an die abstrahierte und verfälschte Wahrheit, an das Dogma, abhängig.

— ‚Was thun, um zu glauben?' — eine absurde Frage. Was im Christenthum fehlt, das ist die Enthaltung von Alledem, was Christus befohlen hat zu thun [87])."

VI.

Von dieser Abfalls-Idee aus ist nunmehr auch die Einstellung Nietzsches zum Neuen Testament und die Art seiner neutestamentlichen Kritik zu verstehen. Die Methode dieser Kritik ist nur scheinbar dieselbe wie die der liberalen Kritiker der neutestamentlichen Theologie seiner Zeit: sie unterscheidet sich von ihr durch ein Doppeltes: durch die psychologische Fragestellung und durch die Radikalität in der Beurteilung der Ergebnisse ihrer Kritik. Ausgangspunkt ist der Gedanke, daß die Jünger Jesu bereits das Bild ihres Meisters verfälschten, indem sie es theologisierten. Die Evangelien geben daher nicht mehr den reinen, ursprünglichen Typus Jesu wieder, sondern enthalten diesen Typus in der charakteristischen Verzerrung späterer Schülergeneratio-

87) XV S. 283 c. 193.

nen, welche zu dem Motiv Jesus ihre eigene Musik gemacht haben. Die grundsätzliche Einstellung zum Neuen Testament ist also die, daß es sich bereits um eine Entstellung des Ursprünglichen handelt. Die besondere Frage ist von hier aus: an welchen Punkten hat eine Entartung durch Verkürzung des Eigentlichen, an welchen eine Entartung durch Überladung mit Fremdem stattgefunden.

Die Antworten sind bereits in den vorhergehenden Ausführungen enthalten: die Verkürzung erfolgt im Wesentlichen durch Paulus, der das Leben Jesu auf Geburt, Tod und Auferstehung zusammenstrich, um an diesen reduzierten Fakten seine Theorie vom Erlösungstod, von den Sakramenten usw. anzuknüpfen. Die Entartung durch Überladung mit Fremdem erfolgte durch die Einfügung der religiösen Impulse aller unterirdischen Religionen der Spätantike in das zur Lehre umgedeutete Christentum: ein Prozeß, der bereits in der ersten Jüngergeneration einsetzt und der sich durch die ganze Geschichte der alten Kirche hindurchzieht. Ein drittes Motiv ist hier noch nachzuholen: die Gemeinde hat sich selbst in ihre Verkündigung hineingedeutet und hat das Bild Jesu und seine Verkündigung nach ihrer eigenen Seelenhaltung, ihren eigenen Bedürfnissen und ihrem eigenen Lebensgefühl umgedeutet. Dieser dritte Gedanke, bei dem der psychologische Blickpunkt besonders deutlich wird, ist vor allem im „Antichrist" herausgearbeitet. Es heißt dort:

„Der psychologische Typus des Galiläers ist noch erkennbar, aber erst in einer vollständigen Entartung (die zugleich Verstümmelung und Überladung mit fremden Zügen ist) hat er dazu dienen können, wozu er gebraucht worden ist, zum Typus eines Erlösers der Menschheit[88]). ... Ich habe meine Antwort auf das Problem vorweg gegeben. Die Voraussetzung für sie ist, daß der Typus des Erlösers uns nur in einer starken Entstellung erhalten ist. Diese Entstellung hat an sich viel Wahrscheinlichkeit: ein solcher Typus konnte aus mehreren Gründen nicht rein, nicht ganz, nicht frei von Zuthaten bleiben. Es muß sowohl das milieu, in dem sich diese fremde Gestalt bewegte, Spuren an ihm hinterlassen haben, als noch mehr die Geschichte, das Schicksal der

88) VIII S. 242 c. 24.

ersten christlichen Gemeinde: aus ihm wurde, rückwirkend, der Typus mit Zügen bereichert, die erst aus dem Kriege und zu Zwecken der Propaganda verständlich werden. Jene seltsame und kranke Welt, in die uns die Evangelien einführen ... muß unter allen Umständen den Typus vergröbert haben: die ersten Jünger in Sonderheit übersetzten ein ganz in Symbolen und Unfaßlichkeiten schwimmendes Sein erst in die eigene Crudität, um überhaupt Etwas davon zu verstehen — für sie war der Typus erst nach einer Einformung in bekanntere Formen vorhanden ... Der Prophet, der Messias, der zukünftige Richter, der Morallehrer, der Wundermann, Johannes der Täufer, ebensoviele Gelegenheiten, den Typus zu verkennen ... Unterschätzen wir endlich das proprium aller großen, namentlich sektirerischen Verehrung nicht: sie löscht die originalen, oft peinlich-fremden Züge und Idiosynkrasien an dem verehrten Wesen aus — sie sieht sie selbst nicht ... Einstweilen klafft ein Widerspruch zwischen dem Berg-, See- und Wiesen-Prediger, dessen Erscheinung wie ein Buddha auf einem sehr wenig indischen Boden anmuthet, und jenem Fanatiker des Angriffs, dem Theologen- und Priester-Tod-Feind, den Renans Bosheit als ‚le grand maitre en ironie' verherrlicht hat. Ich selber zweifle nicht daran, daß das reichliche Maß Galle (und selbst von esprit) erst aus dem erregten Zustand der christlichen Propaganda auf den Typus des Meisters übergeflossen ist: man kennt ja reichlich die Unbedenklichkeit aller Sektirer, aus ihrem Meister sich ihre Apologie zurecht zu machen. Als die erste Gemeinde einen richtenden, hadernden, zürnenden, bösartig spitzfindigen Theologen nöthig hatte, gegen Theologen, schuf sie sich ihren ‚Gott' nach ihrem Bedürfnisse, wie sie ihm auch jene völlig unevangelischen Begriffe, die sie jetzt nicht entbehren konnte, ‚Wiederkunft', ‚jüngstes Gericht', jede Art zeitlicher Erwartung und Verheißung ohne Zögern in den Mund gab [89]).—"

89) VIII S. 254 c. 31. Vgl. VIII S. 273 c. 177: „Die Gläubigen sind sich bewußt, dem Christenthum Unendliches zu verdanken, und schließen folglich, daß dessen Urheber eine Personnage ersten Ranges sei ... Dieser Schluß ist falsch, aber er ist der typische Schluß der Verehrenden. Objektiv angesehen, wäre möglich, erstens, daß sie sich irrten über den Werth dessen, was sie dem Christenthum verdanken: Überzeugungen beweisen nichts für das, wovon man überzeugt ist, bei Religionen begründen sie eher noch einen Verdacht dagegen ... Es

Nietzsche ist nicht bei diesen allgemeinen kritischen Erwägungen stehen geblieben, sondern hat auch an verschiedenen Stellen eine Reihe von Herrenworten zusammengestellt, welche ihm als charakteristische Beispiele einer solchen nachträglichen Korrektur des ursprünglichen Typus Jesu durch die Gemeinde und einer solchen Rückprojektion der Seelenhaltung und der Propaganda der ältesten Kirche auf die Person ihres Gründers erscheinen. Es ist nicht unwichtig, diese Beispiele hier aufzuführen, weil sie einmal die Anschauung Nietzsches vom Neuen Testament und von der Urkirche besonders beleuchten, weiter vor allem, weil sie besonders dazu dienen, seine Anschauung vom „Typus" Jesu negativ zu begrenzen, und schließlich, weil sie ein anschauliches Bild der „heiligen Lüge" und des „Priesterbetrugs" geben, wie Nietzsche diese Umdeutung mit dem alten Begriff der rationalistischen Bibelkritik bezeichnet.

Schon im „Willen zur Macht" heißt es unter der Überschrift: „Spätere Zuthaten":

„Die ganze Propheten- und Wunderthäter-Attitüde, der Zorn, das Heraufbeschwören des Gerichts ist eine abscheuliche Verderbniss (z. B. Marcus 6, 11: Und Die, welche euch nicht aufnehmen ... ich sage euch: wahrlich, es wird Sodom und Gomorrha usw.). Der „Feigenbaum" (Matth. 21, 18): „Als er aber des Morgens wieder in die Stadt gieng, hungerte ihn. Und er sah einen Feigenbaum am Wege und gieng hin und fand nichts daran, denn allein Blätter, und sprach zu ihm: Nun wachse auf dir hinfort nimmermehr Frucht! und der Feigenbaum verdorrte alsbald[90])."

Viel gründlicher ist diese kritische Herausstellung einzelner Herrenworte als charakteristischer Produkte eines späteren Gemeinde-Einschubes im „Antichrist" selbst. Dort heißt es:

---

wäre zweitens möglich, daß, was dem Christentum verdankt wird, nicht seinem Urheber zugeschrieben werden dürfte, sondern eben dem fertigen Gebilde, dem Ganzen, der Kirche usw. Der Begriff ‚Urheber' ist so vieldeutig, daß er selbst die bloße Gelegenheitsursache für eine Bewegung bedeuten kann: man hat die Gestalt des Gründers in dem Maße vergrößert, als die Kirche wuchs: aber eben diese Optik der Verehrung erlaubt den Schluß, daß irgend wann dieser Gründer etwas sehr Unsicheres und Unfestgestelltes war, — am Anfang ..."

90) Vgl. S. 207 Anm. 85.

„Die Evangelien sind unschätzbar als Zeugnis für die bereits unaufhaltsame Corruption innerhalb der ersten Gemeinde. Was Paulus später mit dem Logiker-Cynismus eines Rabbiners zu Ende führte, war trotzdem bloß der Verfalls-Prozeß, der mit dem Tode des Erlösers begann . . .[91])."

„Ich gebe ein paar Proben von dem, was sich diese kleinen Leute in den Kopf gesetzt, was sie ihrem Meister in den Mund gelegt haben: lauter Bekenntnisse „schöner Seelen". —

„Und welche euch nicht aufnehmen noch hören, da gehet von dannen hinaus und schüttelt den Staub ab von euren Füßen, zu einem Zeugniss über sie. Ich sage euch: Wahrlich, es wird Sodom und Gomorrha am jüngsten Gericht erträglicher ergehn, denn solcher Stadt" (Marcus 6, 11). — Wie evangelisch! . . .

„Und wer der Kleinen Einen ärgert, die an mich glauben, dem wäre es besser, daß ihm ein Mühlstein an seinen Hals gehängt würde und er in das Meer geworfen würde" (Marcus 9, 42). — Wie evangelisch! . . .

„Ärgert dich dein Auge, so wirf es von dir. Es ist dir besser, daß du einäugig in das Reich Gottes gehest, denn daß du zwei Augen habest und werdest in das höllische Feuer geworfen: da ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht erlischt" (Marcus 9, 47). — Es ist nicht gerade das Auge meist . . .

„Wahrlich, ich sage euch, es stehen Etliche hier, die werden den Tod nicht schmecken, bis daß sie sehen das Reich Gottes mit Kraft kommen" (Marcus 9, 1). — Gut gelogen, Löwe . . .

„Wer mir will nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn . . ." (Anmerkung eines Psychologen. Die christliche Moral wird durch ihre Denn's widerlegt: ihre „Gründe" widerlegen, — so ist es christlich.) Marcus 8, 34.

„Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet. Mit welcherlei Maß ihr messet, wird euch gemessen werden" (Matthäus 7, 1). — Welcher Begriff von Gerechtigkeit, von einem „gerechten" Richter! . . .

91) VIII S. 273 c. 44.

„Denn so ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Thun nicht dasselbe auch die Zöllner? Und so ihr nur zu euren Brüdern freundlich thut, was thut ihr Sonderliches? Thun nicht die Zöllner auch also?" (Matthäus 5, 46). — Prinzip der „christlichen Liebe": sie will zuletzt gut b e z a h l t sein ...

„Wo ihr aber den Menschen ihre Fehler nicht vergebet, so wird euch euer Vater eure Fehler auch nicht vergeben" (Matthäus 6, 15). — Sehr kompromittierend für den genannten „Vater" ...

„Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches Alles zufallen" (Matthäus 6, 33). — Solches Alles: nämlich Nahrung, Kleidung, die ganze Nothdurft des Lebens. Ein I r r t h u m, bescheiden ausgedrückt ... Kurz vorher erscheint Gott als Schneider, wenigstens in gewissen Fällen ...

„Freuet euch alsdann und hüpfet: denn siehe, euer Lohn ist groß im Himmel. Desgleichen thaten ihre Väter den Propheten auch" (Lucas 6, 23). — Unverschämtes Gesindel! Es vergleicht sich bereits mit den Propheten ...

„Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnet? So jemand den Tempel Gottes verderbet, den wird Gott verderben: denn der Tempel Gottes ist heilig, der seid ihr" (Paulus 1. Korinther 3, 16). — Dergleichen kann man nicht genug verachten ...

„Wisset ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? So denn nun die Welt soll von e u c h gerichtet werden: seid ihr denn nicht gut genug, geringere Sachen zu richten?" (Paulus 1. Korinther 6, 2). — Leider nicht bloß die Rede eines Irrenhäuslers . . . Dieser fürchterliche Betrüger fährt wörtlich fort: „Wisset ihr nicht, daß w i r über die Engel richten werden? Wie viel mehr über die zeitlichen Güter!" . . .

„Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Thorheit gemacht? Denn dieweil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch thörichte Predigt selig zu machen die, so daran glauben ...: nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle sind berufen. Sondern was thöricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er die Weisen zu Schanden mache: und was schwach

ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er zu Schanden mache, was stark ist: und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählet und das da Nichts ist, daß er zu Nichte mache, was Etwas ist. Auf daß sich vor ihm kein Fleisch rühme" (Paulus 1. Korinther 1, 20 ff.). — Um diese Stelle, ein Zeugnis allerersten Ranges für die Psychologie jeder Tschandala-Moral, zu verstehen, lese man die erste Abhandlung meiner Genealogie der Moral: in ihr wurde zum ersten Mal der Gegensatz einer vornehmen und einer aus Ressentiment und ohnmächtiger Rache gebornen Tschandala-Moral ans Licht gestellt. Paulus war der größte aller Apostel der Rache ...[92])."

Man sieht: bis zuletzt ist derselbe psychologische Standpunkt festgehalten, der bereits die Deutung der Person Jesu bestimmte. Es wird nicht nach dem Wahrheitsgehalt der betreffenden Worte der Schrift gefragt, sondern die Frage lautet: Wie muß die Person gewesen sein, die dieses Wort ausgesprochen hat? Welches war die Seelenhaltung und das Lebensgefühl der Person und des Kreises, der Jesus dieses Wort unterschoben hat? Das Ergebnis dieser neutestamentlichen Kritik vom Standpunkt der psychologischen Typenbeurteilung aus ist also: unter den Jüngern der ersten Gemeinde ist ein neuer Menschentypus aufgetreten, der sich die Lehre Jesu zu eigen gemacht und sie in die seiner eigenen Seelenhaltung und seinem eigenen Lebensgefühl entsprechende Form zurückübersetzt hat, und zwar in der Weise, daß man dem Meister selbst die dem eigenen Typus entsprechenden und gemäßen Worte und Handlungen unterschob.

VII.

Verfolgen wir kurz die Geschichte der Kirche weiter, wie sie uns Nietzsche zeichnet: die entscheidende Wendung ist bereits in der Urkirche geschehen und durch Paulus zur Institution geworden. Der weitere Verlauf vollzieht sich in der Bahn, die bereits in der Urzeit vorgezeichnet ist: die Kirche wird immer mehr die Beute der geistigen Grundkräfte der spätantiken Epoche, wird immer mehr der Kristallisationspunkt aller lebensfeindlichen, dekadenten und destruktiven Kräfte dieser Epoche.

92) VIII S. 276 c. 45.

„Über das Christenthum Herr geworden: der Judaismus (Paulus): der Platonismus (Augustin): die Mysterienculte (Erlösungslehre, Sinnbild des ‚Kreuzes'): der Asketismus (— Feindschaft gegen die ‚Natur', ‚Vernunft', ‚Sinne', — Orient . . .) [93])."

Der sichtbare Ausdruck dieser Umwandlung ins „Antichristliche", d. h. in die Umkehrung des ursprünglichen „Zustandes" des „Himmelreichs in uns" und des neuen Lebens ist die Tatsache, daß sich die Kirche diese Welt schrittweise wieder erobert und alles das wieder praktiziert, was das ursprüngliche Christentum negiert und überwunden hatte.

„Zur Geschichte des Christenthums. — Fortwährende Veränderung des Milieus: die christliche Lehre verändert damit fortwährend ihr Schwergewicht . . . Die Begünstigung der Niederen und kleinen Leute . . . Die Entwicklung der caritas . . . der Typus ‚Christ' nimmt schrittweise Alles wieder an, was er ursprünglich negirte (in dessen Negation er bestand —). Der Christ wird Bürger, Soldat, Gerichtsperson, Arbeiter, Handelsmann, Gelehrter, Theolog, Priester, Philosoph, Landwirt, Künstler, Patriot, Politiker, ‚Fürst', . . . er nimmt alle Thätigkeiten wieder auf, die er abgeschworen hat (— die Selbstvertheidigung, das Gerichthalten, das Strafen, das Geringschätzen, das Zürnen . . .). Das ganze Leben des Christen ist endlich genau das Leben, von dem Christus die Loslösung predigte . . .

Die Kirche gehört so gut zum Triumph des Antichristlichen, wie der moderne Staat, der moderne Nationalismus . . . Die Kirche ist die Barbarisierung des Christentums [94])."

Von hier aus kehren wir wieder zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurück: der Nietzscheschen Auslegung der Renaissance. In der Renaissance hat diese Verweltlichung insofern

93) XV S. 300 c. 214. Vgl. XI S. 322 c. 431: „Das Christenthum ist aus dem Judenthum hervorgegangen, und aus nichts anderem: aber es ist in die römische Welt hineingewachsen und hat Früchte hervorgetrieben, welche sowohl jüdisch als römisch sind. Dieses gekreuzigte Christenthum hat im Katholizismus eine Form gefunden, bei der das römische Element zum Übergewicht gekommen ist: und im Protestantismus eine andere, bei der das jüdische Element vorherrscht. Dies liegt nicht daran, daß die Germanen, die Träger der protestantischen Gesinnung, den Juden verwandter sind, sondern daß sie den Römern ferner stehen, als die katholische Bevölkerung Süd-Europas."

94) XV S. 299 c. 213.

praktisch ihren Höhepunkt erreicht, als hier in Rom, auf dem Thron des Papsttums, im Kraftmittelpunkt der lebensverneinenden Macht, das Leben in seiner ursprünglichen, unbändigen heidnischen Form zu siegen anfing — bis es durch die letzte Form des Christentums, durch die Reformation in seinem Siegeszug in der Kirche selbst aufgehalten wurde. Die Form des evangelischen Christentums und der evangelischen Kirche erscheint Nietzsche als die verächtlichste von allen — nicht nur auf Grund des persönlichen Hasses gegen Luther, den großen Verzögerer der Kulturentwicklung, sondern auf Grund seiner Anschauung von dem ursprünglichen Christentum. Für Nietzsche ist ja, wie wir sahen, gerade der „Glaube", die Verwandlung der Praxis des Lebens in die „rechte Lehre" der Urfall der christlichen Kirche und die eigentliche antichristliche Verdrehung des ursprünglichen Evangeliums. Von hier aus mußte ihm am verhaßtesten diejenige Lehre erscheinen, die die Rechtfertigung durch den Glauben auf den Schild erhob. Man sieht hier, gegen wen sich letzthin eigentlich die Polemik Nietzsches richtet: gegen den formalen, dogmatisch erstarrten Feld-, Wald- und Wiesenprotestantismus seiner Zeit, der seine religiöse und sittliche Impotenz hinter dem juristisch verstandenen Rechtfertigungsdogma versteckte.

„Die Christen haben niemals die Handlungen praktizirt, welche ihnen Jesus vorgeschrieben hat, und das unverschämte Gerede von der ‚Rechtfertigung durch den Glauben' und dessen oberster und einziger Bedeutsamkeit ist nur die Folge davon, daß die Kirche nicht den Muth, noch den Willen hatte, sich zu den Werken zu bekennen, welche Jesus forderte.

Der Buddhist handelt anders als der Nichtbuddhist: der Christ handelt wie alle Welt und hat ein Christenthum der Ceremonien und der Stimmungen.

Die tiefe und verächtliche Verlogenheit des Christenthums in Europa: wir werden wirklich die Verachtung der Araber, Hindu's, Chinesen [95])."

So ist der Protestantismus von dieser Perspektive aus wirklich das Ende: er hat eine Kirche geschaffen, die jeden Rest einer

95) XV S. 282 c. 191.

Verpflichtung zur „Praxis" und zur Einheit von Wahrheit und Leben beseitigt hat, die eine verdünnte Lehre übrig gelassen hat, die zu nichts mehr verpflichtet. Diese Lehre selbst hat zudem noch eine wunderliche Vereinfachung durchgemacht. Die extravaganten Gedanken sind alle abgefallen, niemand wagt sie mehr zu denken. Das kirchliche Christentum endet in dem Aschgrau einer Moral der Anständigkeit.

„Am Sterbebette des Christenthums. — Die wirklich activen Menschen sind jetzt innerlich ohne Christenthum, und die mäßigeren und betrachtsameren Menschen des geistigen Mittelstandes besitzen nur noch ein zurechtgemachtes, nämlich ein wunderlich vereinfachtes Christenthum. Ein Gott, der in seiner Liebe Alles so fügt, wie es uns schließlich am besten sein wird, ein Gott, der uns unsere Tugend wie unser Glück giebt und nimmt, so daß es im ganzen immer recht und gut zugeht und kein Grund bleibt, das Leben schwer zu nehmen oder gar zu verklagen, kurz, die Resignation und Bescheidenheit zur Gottheit erhoben, — das ist das Beste und Lebendigste, was vom Christenthum noch übrig geblieben ist. Aber man sollte doch merken, daß damit das Christenthum in einen sanften Moralismus übergetreten ist: nicht sowohl ‚Gott, Freiheit und Unsterblichkeit' sind übrig geblieben, als Wohlwollen und anständige Gesinnung und der Glaube, daß auch im ganzen All Wohlwollen und anständige Gesinnung herrschen werden: es ist die Euthanasie des Christentums [96])."

VIII.

Überblickt man den ganzen Entwurf dieser Verfallstheorie und ihrer Anwendung auf die christliche Kirche, so sieht man, daß sie die Grundeinstellung Nietzsches zu der Person Jesu unterstützt: dadurch, daß alles das, was man „heute als christlich bezeichnet", als Abfall erwiesen wird, wird die Person Jesu Christi selbst von dieser ungeheuren geschichtlichen Belastung durch die Kirche befreit. Nietzsche steht mit diesem Unterfangen historisch gesehen durchaus in einer Linie mit den

96) IV S. 88 c. 92.

großen Theologen seines Jahrhunderts wie Strauß[97]) und Bruno Bauer[98]), welche die Befreiung der Person Jesu von der kirchlichen Lehrtradition und einen selbständigen Entwurf seiner Persönlichkeit und seines Lebens in einem „Leben Jesu" versucht haben, nur daß sie Nietzsche in einem Punkt überragt: während es den Verfassern der „Leben Jesu" nicht gelingt, sich von ihrer rationalistischen Theologie zu befreien und sie unbewußt ihre eigene Theologie in ihr Jesus-Bild hineintragen, also dabei dasselbe Werk praktisch, wenn auch vielleicht unbewußt vornehmen, das sie der Kirche vorwerfen und dem sie ihre Leben-Jesu-Forschung entgegenstellen wollen, so ist bei Nietzsche dieser ausschließliche Blick auf die Person gewahrt, weil hier von vorneherein die gegensätzliche Haltung zur christlichen Kirche und zum Christentum überhaupt eingenommen ist. Nietzsche sucht die Dogmatisierung der Person Jesu schlechthin rückgängig zu machen; und indem er alle Versuche zu einer solchen bereits als Entstellung und Entartung erweist, tritt die Person Jesu um so deutlicher hervor: je düsterer die Farben sind, in denen die Kirche und die Entwicklung des Christentums von der Zeit der Apostel an gemalt wird, um so heller und plastischer erscheint die Gestalt dessen, der nach der Nietzscheschen Auslegung in Wahrheit das Opfer der Kirche geworden ist und der erst von Paulus dadurch ans Kreuz geschlagen wurde, daß er ihn als den als Sühnopfer für die Menschen sterbenden Gottessohn verkündete. Dies hat bereits Overbeck richtig erkannt, wenn er in einem Brief an Köselitz, Basel, 13. März 1889, in dem er diesem von seiner Abschrift des „Antichrist" Mitteilung macht, folgendermaßen schreibt:

„Alle bisherigen Versuche, eine menschliche Figur aus ihm (Jesus) zu machen, erscheinen lächerlich abstrakt und nur als Illustration zu einer rationalistischen Dogmatik neben der Leistung N's., und der Art, wie dabei aus dem Originellen der Person auch das Menschliche der Person hervorspringt[99])." Nietzsche

97) Die wichtigste Auseinandersetzung mit Strauß in der Schrift. David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller (Frühjahr 1873) Bd. X S. 260 ff.

98) Über die Beziehungen zu Bruno Bauer siehe unten S. 259 ff.

99) Siehe unten S. 307 Anm. 12.

sieht gerade in dieser Aufgabe der Befreiung der Person Jesu von der Überlagerung durch die kirchliche Interpretation die Hauptaufgabe der Wissenschaft und seine eigenen Entwürfe zeigen deutlich die Methode, die ihm dabei vorschwebt: es handelt sich im eigentlichen Sinn darum, das Werk des Paulus wieder rückgängig zu machen. Während Paulus bewußt von dem historischen Christus nichts wissen will, und das ganze Leben Jesu reduziert auf Geburt, Tod und Auferstehung, um diesem reduzierten und entpersönlichten Leben seine dogmatischen Auslegungen unterzuschieben und zu der Umdeutung im Sinn des jüdischen Opfer- und des hellenistischen Erlösungsgedankens zu kommen, — „man denke, mit welcher Freiheit Paulus das Personal-Problem Jesus behandelt, beinahe eskamotirt —: Jemand, der gestorben ist, den man nach seinem Tode wieder gesehen hat, Jemand, der von den Juden zum Tode überantwortet wurde . . . Ein bloßes ‚Motiv': die Musik macht e r dann dazu . . .[100])", — versuchte Nietzsche dem Leben Jesu gerade diese dogmatischen Akzente zu nehmen und Jesus als Typus einer bestimmten Lebens- und Frömmigkeitshaltung zu begreifen. Nirgends wird dies deutlicher, als bei der Beurteilung des Todes Jesu. Während für Paulus das übrige Leben Jesu gegenüber der Tatsache seines Todes und seiner Auferstehung völlig belanglos wird und unter der dogmatischen Perspektive vollkommen zusammenschrumpft, versucht Nietzsche diese Akzentuierung des Lebens mit allen Kräften rückgängig zu machen und die Bedeutung Jesu von seinem Tod auf die Einzigartikeit seines Lebens vorzuverlegen. Für seine Anschauung ist der Kreuzestod Jesu die notwendige Folge dieses einzigartigen Lebens. Der Mensch, der sich im Bewußtsein des neuen Lebens über sämtliche festen positiven Lebensordnungen seiner Zeit hinwegsetzen konnte, mußte die Verfolgung der Gesellschaft auf sich ziehen, deren Ordnung er verletzte, und mußte zum Blutzeugen seiner gelebten Wahrheit werden. „Es war ein Aufstand gegen ‚die Guten und Gerechten', gegen ‚die Heiligen Israels', gegen die Hierarchie der Gesellschaft — nicht gegen deren Verderbnis, sondern gegen die Kaste, das Privilegium, die Ordnung, die

100) XV S. 274 c. 177.

Formel; es war der Unglaube an die ‚höheren Menschen', das Nein gesprochen gegen Alles, was Priester und Theologe war ... Dieser heilige Anarchist, der das niedere Volk, die Ausgestoßenen und ‚Sünder', die Tschandala innerhalb des Judenthums zum Widerspruch gegen die herrschende Ordnung aufrief — mit einer Sprache, falls den Evangelien zu trauen wäre, die auch heute noch nach Sibirien führen würde, war ein politischer Verbrecher, so weit eben politische Verbrecher in einer absurd-unpolitischen Gemeinschaft möglich waren. Dies brachte ihn ans Kreuz: der Beweis dafür ist die Aufschrift des Kreuzes. Er starb für s e i n e Schuld — es fehlt jeder Grund dafür, so oft es auch behauptet worden ist, daß er für die Schuld Anderer starb [101])." —

Der Tod wird also in Abwehr aller dogmatischen Deutung historisch verstanden als die notwendige Konsequenz seines Lebens, das den Widerspruch der herrschenden Gesellschaft herausforderte und das die Anhänger in den Widerspruch zu der herrschenden Ordnung hineinriß. Das Schwergewicht liegt auf dem Leben selbst und seinem vorbildlichen Charakter, d. h. auf Jesus als Typus. Wenn von dieser Betrachtung aus dem Kreuzestod eine besondere Bedeutung zukommt, dann nur von dem Sinn des Lebens, das eine neue Wirklichkeit im Gegensatz zu der bestehenden Ordnung bis zur letzten Konsequenz durchführt, das von dieser Wirklichkeit so sehr durchdrungen ist, daß es den Tod aus der Hand der Rechtsvertreter der verletzten Ordnung willig auf sich nimmt. So schreibt Nietzsche von dem Tod Jesu:

„Dieser ‚frohe Botschafter' starb wie er lebte, wie er lehrte — nicht um ‚die Menschen zu erlösen', sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Die Praktik ist es, welche er der Menschheit hinterließ: sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern vor den Anklägern und aller Art Verleumdung und Hohn, — sein Verhalten am Kreuz [102])."

„Damit mußte ‚Christus am Kreuze' neu gedeutet werden. Dieser Tod war an sich durchaus nicht die Hauptsache . . . er war nur ein Zeichen mehr, wie man sich gegen die Obrigkeit

101) VIII S. 250 c. 27.
102) VIII S. 261 c. 35.

und Gesetze der Welt zu verhalten habe — nicht sich wehren ... Darin lag das Vorbild."

„Offenbar hat die kleine Gemeinde gerade die Hauptsache nicht verstanden, das Vorbildliche in dieser Art zu sterben, die Freiheit, die Überlegenheit über jedes Gefühl von ressentiment: — ein Zeichen dafür, wie wenig überhaupt sie von ihm verstand! An sich konnte Jesus mit seinem Tode nichts wollen, als öffentlich die stärkste Probe, den Beweis seiner Lehre zu geben ... Aber seine Jünger waren ferne davon, diesen Tod zu verzeihen — was evangelisch im höchsten Sinne gewesen wäre, oder gar sich zu einem gleichen Tode in sanfter und lieblicher Ruhe des Herzens anzubieten ... Gerade das am meisten unevangelische Gefühl, die Rache, kam wieder obenauf. Unmöglich konnte die Sache mit dem Tode zu Ende sein: man brauchte ‚Vergeltung', ‚Gericht' (— und doch, was kann noch unevangelischer sein, als ‚Vergeltung', ‚Strafe', ‚Gerichthalten'[103])."

Alles andere ist für ihn theologische Deutung, theologische Mißdeutung, deren Eindringen sich genau verfolgen läßt und gerade, was den Tod Jesu betrifft, sich auf Paulus zurückführen läßt, der erst dem Kreuz den Sinn gibt, den es durch die jüdische Opfertheorie und die Versöhnungs- und Erlösungslehre der Mysterienreligionen erhält. Dieselbe Art der Betrachtung der Person Jesu, wie sie sich hier bei der Behandlung des Todes Jesu erweist, und dieselbe dadurch begründete Methode ließe sich auch bei den übrigen Punkten nachweisen[104]: die grundsätzliche Absicht der Befreiung der Gestalt Jesu von der kirchlichen Deutung und der Wiedergewinnung einer geschichtlichen Sicht der Person Jesu und ihres einzigartigen Lebens und seiner symbolischen und typischen Form bleibt durchweg gewahrt. Es ist bezeichnend, daß Nietzsche innerhalb der düsteren Bewertung der christlichen Geschichte in konsequenter Anwendung seiner Christus-Anschauung all diejenigen Gestalten der Kirchengeschichte positiv bewerten kann, in denen er diese ursprüngliche Einheit von Verkündigung und Lehre und diesen Typus wiederfindet. Seine

103) VIII S. 268 c. 40; vgl. c. 41 über die Eintragung der Opferidee.
104) z. B. in der Frage der Jungfrauengeburt und der Auferstehung.

Francophilie veranlaßt ihn, solche Figuren vor allem in der französischen Kirchengeschichte zu finden.

„Sich vollkommene Gegner wünschen. — Man kann es den Franzosen nicht streitig machen, daß sie das christlichste Volk der Erde gewesen sind: nicht in Hinsicht darauf, daß die Gläubigkeit der Masse bei ihnen größer gewesen sei als anderwärts, sondern deshalb, weil bei ihnen die schwierigsten christlichen Ideale sich in Menschen verwandelt haben und nicht nur Vorstellung, Ansatz, Halbheit geblieben sind. Da steht Pascal, in der Vereinigung von Gluth, Geist und Redlichkeit der erste aller Christen, — und man erwäge, was sich hier zu vereinigen hatte! Da steht Fenelon, der vollkommene und bezaubernde Ausdruck der kirchlichen Cultur in allen ihren Kräften: eine goldene Mitte, die man als Historiker geneigt sein könnte als etwas Unmögliches zu beweisen, während sie nur etwas unsäglich Schwieriges und Unwahrscheinliches gewesen ist. Da steht Frau von Guyon unter ihres Gleichen, den französischen Quietisten: und Alles, was die Beredsamkeit und die Brunst des Apostels Paulus vom Zustande der erhabensten, liebendsten, stillsten, verzücktesten Halbgöttlichkeit des Christen zu errathen gesucht hat, ist da Wahrheit geworden und hat dabei jene jüdische Zudringlichkeit, welche Paulus gegen Gott hat, abgestreift, Dank einer ächten, frauenhaften, feinen, vornehmen, altfranzösischen Naivität in Wort und Gebärde. Da steht der Gründer der Trappistenklöster, er, der mit dem asketischen Ideale des Christenthums den letzten Ernst gemacht hat, nicht als eine Ausnahme unter Franzosen, sondern recht als Franzose . . . Vergessen wir die Hugenotten nicht: schöner ist die Vereinigung des kriegerischen und arbeitsamen Sinnes, der feineren Sitte und der christlichen Strenge bisher nicht dagewesen. Und in Port Royal kam zum letzten Male das große christliche Gelehrtenthum zum Blühen: und das Blühen verstehen große Menschen in Frankreich besser als anderwärts . . . Und nun errathe man, warum dieses Volk der vollendeten Typen der Christlichkeit auch die vollendetsten Gegentypen des unchristlichen Freigeistes erzeugen mußte[105]).“

105) IV S. 182 c. 192.

Wie die alten Spiritualisten der nachreformatorischen Epoche anerkennt also hier Nietzsche neben dem Verfall der Kirche die Fortexistenz einer solchen von ihm selber anerkannten oder zum mindesten geachteten Weiterführung des „wahren Christentums", in dieser Form der Verwirklichung des ursprünglichen christlichen Typus, wie es in der Person Jesu vorgegeben ist, anerkennt also eine solche Kette von „Zeugen der Wahrheit", wie Gottfried Arnold und seine Schüler sagen, welche den Urtypus geschichtlich verknüpfen mit dem neuen Verwirklicher dieses ursprünglichen Christentums, das „heute noch möglich ist".

II. TEIL.

Motto:
Das hohe Babel fällt /
Lutherus reisst das Dach /
Arnold die Mauern ein /

Den Rest stürzt Nietzsche nach.

Überblickt man seinen Entwurf der Geschichte des Christentums, so heben sich deutlich fünf Geschichtsideen heraus, die dem Gesamtbild ihr eigentümliches Gepräge geben:

1. Die Betrachtungsweise, welche Jesus als einen bestimmten psychologisch, ja sogar physiologisch erfaßbaren Heiligkeits-Typus und Lebens-Typus auffaßt und für welche die jesuanische Frage die Frage nach dem ursprünglichen Typus Jesu ist.

2. Die Abgrenzung dieses jesuanischen Typus gegenüber der Urchristenheit, die Befreiung Jesu von den theologischen Auslegungen der Urgemeinde und die damit im Zusammenhang stehende Kritik des Neuen Testamentes.

3. Die Auslegung des Verhältnisses Jesu zur Urgemeinde als einer Verkehrung seiner eigentlichsten Verkündigung in ihr Gegenteil.

4. Die Deutung dieser Verkehrung als des Sieges der antiheidnischen Kräfte der Antike über das Heidentum selbst, ausgehend vom Studium des psychologischen und physiologischen „Milieus" der Urgemeinde.

5. Die Darstellung der weiteren Geschichte des Christentums als einer ständig zunehmenden Verfälschung, einer Entwicklung, die zum vollständigen Marasmus der christlichen Kirche in der Gegenwart führt.

Die Zurückführung der Geschichtsbetrachtung Nietzsches auf diese Grundelemente macht es möglich, auch die Frage nach der

Tradition der Nietzscheschen Gedanken zu stellen. Wir lehnen es dabei ab, diese Frage im Sinn des Positivismus als Frage nach den „Quellen" Nietzsches zu verstehen. Es liegt uns nichts daran, durch das Aufzeigen etwaiger analoger Geschichtsideen vor Nietzsche die unbestrittene Originalität Nietzsches in der sprachlichen Darstellung, in der geschichtlichen Begründung, in der prophetischen Auslegung, in der leidenschaftlichen Zuspitzung und nicht zuletzt in der Verflechtung dieser Geschichtsprobleme mit dem Gang seiner persönlichen Lebensgeschichte beeinträchtigen zu wollen. Es erscheint uns aber wichtig nachzuweisen, daß Nietzsche mit dieser seiner Stellung zu Kirche und Christentum in seiner Zeit tatsächlich nicht allein steht, sondern daß er der Sprecher einer Anschauung ist, die an den verschiedensten Stellen und innerhalb der verschiedenartigsten Richtungen zu Worte drängt, und daß er eine Reihe von Vorkämpfern und Mitkämpfern hatte, die ihn in den doppelten Kampf der Kritik des zeitgenössischen Christentums und der zeitgenössischen Kirche sowie der Befreiung der Person Jesu aus der Deutung der kirchlichen Theologie geführt haben.

Es ist hier nicht der Ort, den Beweis für Selbstverständlichkeiten zu erbringen, nämlich für die Tatsache, daß die ganze Einstellung Nietzsches zur Person Jesu, zum Neuen Testament und zur christlichen Urgeschichte nur möglich ist auf Grund der Ergebnisse der neutestamentlichen Kritik, wie sie in den Forschungen von Strauß und Renan bereits vorlagen: der Gedanke einer Umdeutung der Person Jesu durch die Jünger, einer nachträglichen Theologisierung der Person, der Taten und der Verkündigung Jesu, die Abgrenzung der „ursprünglichen" Lehre Jesu von der späteren Gemeindetheologie, die religionsgeschichtliche Begründung dieser späteren Umdeutung, der Nachweis der Analogien zwischen der hellenistischen und jüdischen und vorderasiatischen religiösen Vorstellungswelt und der Theologie und Praxis der hellenistischen Christengemeinden: all dies sind ja Dinge, die bereits in der neutestamentlichen Kritik des 19. Jahrhunderts ausgearbeitet und zum Teil geschichtlich wohl begründet vorlagen.

Diese neutestamentliche Kritik hat notwendigerweise auf die Frage nach dem Leben Jesu als der zentralen geschichtlichen

Frage hingeführt: in den Versuchen von Strauß und Renan lagen zwei großartige Konzeptionen eines Lebens Jesu vor, die Nietzsche gründlich studiert hat. Er hat sie zwar abgelehnt, aber nicht weil er den Blickpunkt dieser Arbeiten ablehnte, sondern weil er in dem Typus Jesu, der ihm in diesen Werken vorgesetzt wurde, nicht einen lebendigen Menschen, sondern ein abstraktes Anschauungsbeispiel für die rationalistische Theologie seines Jahrhunderts vorfand und weil ihm in diesem Jesus-Bild gerade die charakteristischen Züge, die ihm in der Betrachtung der Evangelien aufgegangen waren, zu fehlen schienen. Trotzdem ist vieles übernommen, und zwar gilt dies nicht nur für die Methode, sondern auch für die geistigen und historischen Voraussetzungen, welche diese Methode geschaffen haben. Er übernimmt zum großen Teil die Resultate der modernen neutestamentlichen Textkritik, nur bewertet er sie schärfer, radikaler. Während die neutestamentlichen Kritiker seiner Zeit zum großen Teil durch ein kirchliches Amt verpflichtet waren, die Ergebnisse der kritischen Forschung einer landläufigen Gemeindetheologie anzupassen, zieht er die radikalen Konsequenzen aus diesen Ergebnissen der Kritik und unterstreicht aufs schärfste den Gegensatz des neuen Jesusbildes zu der Anschauung, wie sie in der zeitgenössischen Gemeindetheologie festgehalten wird. Er nennt die Umdeutung Betrug, die nachträgliche Theologisierung Jesu eine Lüge, die Jünger, die diese Umdeutung vollbracht haben, unredliche Betrüger, den Apostel Paulus, dem er die Hauptschuld an dieser Verwandlung zuschreibt, einen verlogenen Falschmünzer, das Buch, das diese verfälschte Lehre vorträgt, ein Verführungsbuch. Damit hat er nur mit Namen genannt, was die theologischen Kritiker mit Rücksicht auf die Kirche in dieser Schärfe nicht auszusprechen wagten. Er hat damit nur den Konflikt aufgedeckt, der heute noch das ganze neutestamentliche Studium der evangelischen Theologen bestimmt und der durch keine theologische Dialektik rückgängig gemacht werden kann: diese jungen Theologen werden in ihren neutestamentlichen Vorlesungen mit allen Ergebnissen der neutestamentlichen Kritik vertraut gemacht: vor ihren Augen verwandelt sich die Person Jesu in eine fragwürdige spätjüdische Rabbinenfigur, der Kreis der Jünger in eine frag-

würdige Gesellschaft von schlechten Interpreten, die mit mehr oder minder großer Willkür die Gestalt ihres Meisters umdeuten, das Buch des Neuen Testamentes in ein Kompendium von fragwürdigen Schriften, deren fast keine von dem Autor herstammt, dessen Namen sie als Titel trägt und in denen die verschiedenartigsten Quellen aus mannigfaltigen theologischen Erwägungen und auf Grund entgegengesetztester religiöser Anschauungen und Erwartungen zusammengefügt und durch Tilgungen und Zusätze ineinanderredigiert worden sind — alles wird fragwürdig. Tritt aber der junge Theologe auf die Kanzel, so verschwinden alle diese kritischen Erkenntnisse, das Als-Ob, die theologische Fiktion verscheucht die kritischen Anwandlungen und plötzlich ist wieder alles so, wie es „geschrieben steht". Dieser Konflikt ist nicht mehr zu vertuschen und zu verharmlosen, seit Nietzsche, darin über die neutestamentlichen Kritiker vor ihm weit hinausgehend, die Urteile gefällt hat, die an den einfachen Wahrheits- und Wahrhaftigkeitssinn appellieren und die den von ihren kritischen Voraussetzungen her erwiesenen heiligen Betrug Betrug zu nennen wagen. Indem er über die Ergebnisse der „historischen Kritik" des 19. Jahrhunderts in dieser scharfen Weise urteilt, spricht er das Urteil über diese Kritik selbst: von dieser Grundhaltung aus führt kein Weg zur Gläubigkeit, zur Kirche zurück: die Einheit des Glaubens und die Einheit der Kirche zerschellt zu einem Haufen von Scherben, die auch die wohlmeinendste Absicht einer modernen Kirchlichkeit nicht mehr zu einer Einheit zusammenzufügen vermag: auf einem schlecht verbundenen Gemisch von religiösen Vorstellungen und Anschauungen, die eine Gruppe von heiligen Betrügern einem mißverstandenen Heiligen in den Mund gelegt haben, läßt sich keine Kirche aufbauen.

Es ist aber nicht nur die allgemeine Grundeinstellung der kritischen Theologie seiner Zeit, die Nietzsche in seiner Sicht der Kirche mitbestimmt, sondern es ist ein bestimmter Kreis von Personen, die vor ihm oder neben ihm in einer ganz analogen Weise ihrer Anschauung vom Ursprung und der Geschichte des Christentums Ausdruck verliehen und mit denen er in vielen seiner Anschauungen direkt oder indirekt zusammenhängt. Die bis-

herige Nietzsche-Forschung hat sich gerade an diesem Punkt mit einigen wenigen Andeutungen über die Personen begnügt, von deren Ideen sie Nietzsche in seiner Deutung des Christentums bestimmt sein läßt. Gehen wir zunächst davon aus, diese wenigen Andeutungen einer Prüfung zu unterziehen.

1. Nietzsche und die katholische Kirchengeschichtsschreibung.

E. Hirsch hat in einem Aufsatz „Luther und Nietzsche" im Jahrbuch der Luthergesellschaft 1920/21 die Anschauung Nietzsches von Luther genauer untersucht. Er zeigt darin, wie Nietzsche nach einer „fast schwärmerischen Verehrung der deutschen Reformation als eines aus uralter Kraft und Gesundheit hervorgewachsenen Werkes und der Person Luthers, der . . . so echt deutsch sei"[1]), zu der bereits geschilderten radikalen Ablehnung Luthers überging. Er hat dann auch die im „Willen zur Macht" und im „Antichrist" wiedergegebenen Ansichten Nietzsches über Luther im wesentlichen richtig beschrieben und gibt schließlich eine Begründung dieses Umschwunges: nach der Darstellung der Nietzscheschen Sätze über Luther schreibt er: „Und, es ist beschämend für Nietzsche, aber unbestreitbar, sie sind nichts als ein Echo aus dem berüchtigten zweiten Bande der ‚Geschichte des deutschen Volkes', die der katholische Priester Janssen geschrieben hat[2])." Hirsch stützt sich zum Beweis für diese These auf einen Brief Nietzsches an Gast vom 5. Oktober 1879, in dem er dem Freunde von dem starken Eindruck berichtet, den die Lektüre des Janssenschen Geschichtswerkes auf ihn gemacht hat. Die Briefstelle ist bei Hirsch nicht wörtlich angeführt; sie lautet:

„Lieber Freund, über Luther bin ich nach längerer Zeit außer Stande, in ehrlicher Weise etwas Verehrendes zu sagen: die Nachwirkung einer mächtigen Materialsammlung über ihn, auf die mich Jacob Burckhardt aufmerksam machte. Ich meine Janssen, ‚Geschichte des deutschen Volkes', Bd. II, in diesem

1) Hirsch, E.: Luther und Nietzsche, Jahrbuch der Luther-Gesellschaft, Jahrg. II/III 1920/21 S. 63.
2) Daselbst S. 67 (bei Hirsch gesperrt gedruckt).

Jahre erst erschienen (Ich besitze es). Hier redet einmal nicht die verfälschte protestantische Geschichtsconstruktion, an welche wir zu glauben angelernt worden sind. Augenblicklich scheint es mir nichts mehr als Sache des nationalen Geschmacks im Norden und Süden, daß wir Luther als Menschen dem Ignaz Loyola vorziehen! Die gräßliche, hochmüthige, gallig-neidische Schimpfteufelei Luthers, dem gar nicht wohl wurde, wenn er nicht vor Wut auf jemanden speien konnte, hat mich zu sehr angeekelt. Gewiß haben Sie Recht mit der ‚Förderung der europäischen Demokratisierung' durch Luther, aber gewiß war dieser rasende Bauern-Feind (der sie wie tolle Hunde todtschlagen hieß und eigens den Fürsten zurief, jetzt könne man mit Schlachten und Würgen von Bauernvieh sich das Himmelreich erwerben) einer der unfreiwilligsten Förderer derselben. Übrigens sind Sie in der billigeren Stimmung gegen ihn. Geben Sie mir Zeit[3])!"

Diese „beschämende" Beeinflussung durch den katholischen Priester Janssen und sein konfessionell-polemisches Geschichtsbild ist insofern richtig gesehen, als die entscheidenden Urteile Nietzsches über Luther ihrem Vokabular nach die gehässigen Bezeichnungen der modernen katholischen Lutherpolemik wiederholen.

Trotzdem ist die These nicht haltbar, daß die Sätze Nietzsches über Luther „nichts als ein Echo aus dem berüchtigten zweiten Bande der ‚Geschichte des deutschen Volkes' sind, die der katholische Priester Janssen geschrieben hat". Hirsch war hier offenbar über den Fund, die Nietzschesche Polemik gegen Luther als ein Echo der katholischen konfessionellen Lutherpolemik zu entdecken, so hoch erfreut, daß es ihm genügte, Nietzsche auf diese Anleihe bei den Katholiken festzunageln und damit zu „beschämen". Diese Anlehnung ist aber äußerlich und kennzeichnet nicht die eigentliche Haltung Nietzsches. Sicherlich besteht eine gewisse äußerliche Analogie zwischen der Darstellung Luthers als Revolutionärs und gemein schimpfenden, alles Höhere verachtenden Rüpels bei Janssen und der Darstellung Luthers bei Nietzsche, aber in den Grundmotiven gehen die beiden Lutherdarstellungen weit auseinander. Der Grundgedanke der Lutherdarstellung bei

3) Briefe an Peter Gast, Leipzig 1924, Inselverlag, Nr. 29 S. 32 f.

Janssen ist: ein sächsischer Rüpel findet sich nicht im geistlichen Leben des Klosters zurecht und zerreißt die Bande der kirchlichen Zucht und der dank seiner mangelhaften Bildung unverstandenen Kirchenlehre. Dieser Rüpel wird von den bereits bestehenden politischen und kulturellen Reform-Parteien zu ihren Zwecken eingespannt, und zwar in der Regel nach anfänglichem Mißtrauen gegen seine Person und Lehre: so von den Humanisten, die ihn für ihre antikirchliche Propaganda benutzen, so von dem proletarisierten Adel[4]), vor allem „Anarchisten" wie Hutten und Sickingen, die ihn in die Umtriebe ihrer Revolutionspartei hineinziehen und seine Sache durch ihre revolutionäre Journalistik zu der ihrigen machen[5]).

Von diesen Dingen ist bei Nietzsche kein Wort zu finden. Bei ihm ist der Angriff auf die römische Kirche als Kampf gegen die Renaissance gedeutet. Die Vision Nietzsches hat ein bestimmtes Bild vor Augen: Luther, der Bauer, der Barbar aus dem kulturell zurückgebliebenen mittelalterlichen Norden im Rom der Renaissance. Er sieht in ihm den Haß des kulturell Zurückgebliebenen und Beschränkten gegen die neu aufsteigende Kultur und ihr neues Lebensgefühl[6]). Nichts davon findet sich bei Janssen. Dieser legt den größten Wert darauf, die Bundesgenossenschaft zwischen Humanisten und Luther zu unterstreichen, schildert also Luther gerade im Gegensatz zu Nietzsche als kämpferisches Element der neuen Kultur. Bezeichnenderweise übergeht Janssen in seiner Lutherbiographie dessen Romreise als verhältnismäßig belanglos: „Daß Luther, wie oft behauptet wird, durch seinen Aufenthalt in Rom ein Feind des Papstthums geworden, ist unbegründet[7])." Ja Janssen bemüht sich sogar, durch die Sammlung der günstigen Urteile Luthers über seine Erfahrungen in Rom — es sind wenige! — die populäre protestantische Deutung seiner Romfahrt als des eigent-

4) Vgl. Janssen Br. II 1. Ausgabe 1879, Vom Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der sozialen Revolution von 1525, S. 94 ff.
5) Daselbst S. 98 ff.
6) Siehe oben S. 173 ff.
7) Janssen, a. a. O. S. 73 Anm. 1.

lichen Anlasses seiner Empörung gegen das Papsttum zu widerlegen [8]).

Auch die zweite Hauptthese der Janssenschen Lutherdeutung widerspricht der Nietzscheschen Grundanschauung: für Nietzsche ist Luther der Barbar, der als Vertreter der rückständigen Geisteshaltung und Bildung des Nordens die Renaissance bekämpft und ihren Durchbruch verhindert. Für Janssen ist Luther gerade der Vertreter der fortschrittlichsten Theologie der Zeit, der Scotisten. Er ist von der guten Linie der mittelalterlichen, thomistischen Theologie abgewichen: es sind gerade die modernen, nicht die mittelalterlichen, konservativen Elemente der katholischen Frömmigkeit, die in ihm lebendig sind. Dem entspricht auch seine Fühlungnahme mit den Humanisten. Luther erscheint hier als der Revolutionär, der, wenn seine Bildung auch nur unvollkommen ist, tatsächlich an der Spitze der aktuellsten Zeitströmungen steht und der den Kampf gegen die gute alte Lehre des Mittelalters und die gute alte Kirche führt [9]): es ist wiederum genau der umgekehrte Aspekt wie bei Nietzsche.

Im Blick auf die entgegengesetzte Grundrichtung der beiden Lutherbilder läßt sich also die These, Nietzsches Lutherbild sei „nichts als" ein Echo aus Janssen, ebensowenig aufrechterhalten, wie die daraus abgeleitete Absicht, Nietzsche durch diesen Nachweis zu „beschämen". Die zwingenden Nachweise einer Nachwirkung der Janssenschen Ideen beschränken sich auch bei Hirsch nur auf die Schriften Nietzsches, die in die Zeit unmittelbar nach seiner Beschäftigung mit dem Janssenschen Buch fallen, d. h. in der „Morgenröte" und im „Wanderer und sein Schatten", während die direkten Anklänge im „Willen zur Macht" und im „Antichrist" gänzlich verblaßt sind. Gerade die zunächst in dem genannten Brief hervorgehobene Deutung Luthers als des Bauernfeindes ist in den antichristlichen Schriften von 1887/88 fallen gelassen. Es ist auch hier so wie überall bei der sogenannten „Abhängigkeit" Nietzsches von bestimmten „Quellen": er übernimmt gern und bereitwillig, was ihn zur Bestäti-

8) Daselbst S. 73 Anm. 1.
9) Daselbst S. 89 ff. Vgl. S. 100: Luthers Anschluß an die Revolutionspartei war eine vollendete Thatsache.

gung seiner eigenen Thesen dient, aber er versteht und deutet das Urteil des anderen in seinem Sinne und biegt es schon für sich zurecht, indem er es liest. Er benutzt Janssen in gleicher Weise als „Material" und Beleg für seine eigene Anschauung. wie andere theologische Literatur, die er sich von Overbeck erbittet, um ihr das „Material" für die historische Unterbauung seiner eigenen Thesen zu entnehmen[10]).

Von hier aus erweist sich auch der weitere Schluß von Hirsch als unhaltbar: er erklärt die Frage, wie die Deutung des Urchristentums als des Sklavenaufstandes entstanden ist, „überraschend und einfach" damit: „sie ist eine Betrachtung des Christentums unter denjenigen Perspektiven, die Nietzsche aus Janssen für die Reformation gewonnen hat. Der ‚Bauernaufstand des Geistes' ist gedanklich ein Vorläufer des ‚Sklavenaufstandes in der Moral'." D. h.: die Deutung des Urchristentums bei Nietzsche wäre demnach nichts anderes als die Übertragung der konfessionellen Polemik der Katholiken gegen Luther und die Reformation auf die Urkirche. Was Janssen der Reformation vorwirft, wirft Nietzsche der Urkirche vor. Seine antichristliche Polemik wäre Rückprojektion der katholischen Ablehnung der Reformation auf die Urkirche. Das vierte Kapitel wird den Beweis erbringen, wie sich in der Nietzscheschen Auffassung von der Urkirche eine andere geschichtliche Tradition zu Worte meldet, die Tradition der Hegelschen Linken, vor allem des Mannes, dessen Religionsphilosophie und dessen Geschichtsanschauung eine einzigartige Übereinstimmung mit den Gedanken Nietzsches aufweist: Bruno Bauer.

Es ist Hirsch entgangen, daß Nietzsche über denselben Janssen — vermutlich anläßlich der Übersendung einer der späteren Auflagen — auch an Overbeck geschrieben hat. In dem Brief an Overbeck aus Leipzig, Oktober 1882[11]) (NO S. 178) heißt es: „Für das Buch von Janssen bin ich Dir großen Dank schuldig, es präcisirt vorzüglich alles Unterscheidende zwischen seiner und der protestantischen Auffassung (der ganze Handel läuft auf eine Niederlage des deutschen Protestantismus hinaus — jeden-

10) Siehe unten S. 302.
11) Briefwechsel Nietzsche-Overbeck S. 178.

falls der protestantischen ‚Geschichtsschreibung'). Ich selber habe in der Hauptsache nicht viel umzulernen gehabt. Die Renaissance bleibt mir immer noch die Höhe dieses Jahrtausends, und was seither geschah, ist die große Reaktion aller Art von Heerden-Trieben gegen den ‚Individualismus' jener Epoche."

„Ich selber habe in der Hauptsache nicht viel umzulernen gehabt" — das besagt, daß seine Geschichtsanschauung im wesentlichen feststand und daß ihm Janssen nur insofern eine Bestätigung lieferte, als er in ihm eine Ablehnung Luthers und der Reformation im Ton der affekthaften Abneigung ausgesprochen fand, die sich mit der seinen berührte, die aber in einer entgegengesetzten Geschichtsanschauung begründet war: mit den katholischen Motiven der Polemik hat jedenfalls Nietzsche nichts zu tun. Seine Anschauung steht und fällt mit seiner Bewertung der Renaissance, die eben so originell ist wie seine Deutung der Antike, und die mit dieser aufs engste innerlich zusammenhängt.

Der unmittelbare Inspirator ist ein anderer als Janssen — wenigstens was die Anschauung von der Renaissance betrifft: es ist derselbe, der Nietzsche auf das Buch von Janssen hingewiesen hat — Jacob Burckhardt. Die Hochschätzung der Renaissance bei Nietzsche ist nicht nur im allgemeinen durch die Deutung dieser Epoche bei Jacob Burckhardt bestimmt, sondern gerade die Vision, in der Nietzsche das Wesen der Renaissance aufgeht, Cesare Borgia als Papst, ist von Jacob Burckhardts „Kultur der Renaissance" in ihm hervorgerufen worden. Im I. Bd. dieses Werkes spricht J. Burckhardt von den Absichten Cesare Borgias auf den päpstlichen Thron und deutet dessen Pläne an, die darin bestehen, nach Vollzug seiner Wahl zum Papst den Kirchenstaat zu säkularisieren. Der Wortlaut der Burckhardtschen Beschreibung fordert hier selbst zu allen möglichen phantastischen Kombinationen auf. „Was würde Cesare gethan haben, wenn er im Augenblicke, da sein Vater starb, nicht ebenfalls auf den Tod krank gelegen hätte? Welch ein Conclave wäre das geworden, wenn er sich einstweilen, mit all seinen Mitteln ausgerüstet, durch ein mit Gift zweckmäßig reducirtes Cardinals-Collegium zum Papst wählen ließ, zumal

in einem Augenblick, da keine französische Armee in der Nähe gewesen wäre! Die Phantasie verliert sich, sobald sie diese Hypothesen verfolgt, in einen Abgrund[12])." Man hat hier unmittelbar die Worte vor sich, die in Nietzsche die „teufelsmäßig-göttliche" Vision von Cesare Borgia als dem Überwinder des Christentums auf dem Papstthron weckten. Bezeichnenderweise kommt Burckhardt in seiner „Kultur der Renaissance" nirgends auf Luther zu sprechen, von zwei belanglosen Anspielungen abgesehen. Ist dies Schweigen nicht ein „feindliches"? Seine Empfehlung Janssens an Nietzsche ist die Antwort auf diese Frage.

Was die Auffassung Luthers als den Repräsentanten einer mittelalterlichen Geisteshaltung betrifft, so konnte übrigens auch in diesem Punkt Nietzsche bereits auf eine lange Tradition innerhalb der protestantischen Theologie selbst zurückblicken. Diese ist vor allem bei den radikalen Protestanten der Tübinger Richtung vertreten, als deren charakteristischen Vertreter man Heinrich Lang betrachten kann. Sie waren es zuerst, denen der Reformator Luther lediglich als Wortführer der katholischen mittelalterlichen Weltanschauung erschien und den modernen Führern seiner Zeit, wie Zwingli, Karlstadt, den Führern der Wiedertäufer und sogar der aufständischen Bauern in keiner Weise ebenbürtig war[13]).

Diese Geschichtsidee hat dann ihre Fortführung bei E. Troeltsch erfahren. „Hier wird, wie einst in Semlers Versuch einer freien theologischen Lehrart, Erasmus von Rotterdam über Luther gestellt und Luthers religiöse Anschauung wie einst in H. Langs ‚Luther' in ihren wesentlichen Zügen als eine bloße Umformung der ‚mittelalterlichen Idee' gewertet[14])." Schließlich wäre hier noch auf Lagarde zu verweisen, dessen Beziehungen zu Nietzsche noch besonders dargestellt werden sollen. Lagarde hat über Luther Urteile von einer solchen Schärfe und Bitterkeit aufgestellt, daß er sich gerade durch diese Seite seiner Kritik den grimmigen Haß seiner orthodoxen Zeitgenossen

12) J. Burckhardt, Kultur der Renaissance, Basel 1860, S. 119.
13) Vgl. Böhmer, Heinrich, Luther im Lichte der neueren Forschung, Leipzig-Berlin 1917, S. 10—11.
14) Daselbst S. 12.

zugezogen hat: der Angriff Kattenbuschs z. B. geht unmittelbar auf seine Lutherkritik zurück. Über die Haltung Lagardes besteht kein Zweifel, wenn man sich das vielzitierte Wort vorhält, in dem der Reformator als „der grobe, jeder Selbstbeherrschung bare, keifende, auf den Raum seiner zwei Nagelschuhe beschränkte Luther[15]) erscheint." Dies Urteil gehört eher in die Nähe der Auffassung Nietzsches, als dies bei der Janssenschen Polemik der Fall ist. Dem entspricht, daß für Lagarde Luther überhaupt nicht als radikaler Neuerer erscheint, sondern lediglich als „Exponent einer im deutschen Volke vor ihm vorhandenen Partei"[16]), der „durch seine Demagogie die Barbarei über Deutschland gebracht hat"[17]). Die Reformation ist von hier aus „nur eine Episode der Geschichte, keine Epoche"[18]).

Auch die Kritik des reformatorischen Glaubensprinzips führt Lagarde in die Nähe der Nietzscheschen Gedanken: der Gedanke der Rechtfertigung aus dem Glauben ist für Lagarde nicht das ursprüngliche Evangelium, sondern lediglich ein Teilausschnitt und eine Einseitigkeit, durch welche die ursprüngliche Einheit der evangelischen Verkündigung zerteilt wurde, eine Einseitigkeit „sogar des Apostels (Paulus) . . ., der als nicht unmittelbarer Jünger Jesu am allerwenigsten zu irgendwelcher Einseitigkeit das allermindeste Recht gehabt hat"[19]) und der „die wirklich

15) Zu Lagardes Lutherbild vgl. Karl Fischer, Das Paulus- und Lutherbild Lagardes, Zwischen den Zeiten 11. Jahrg., München 1933, S. 78—93; Paul Fischer, Paul de Lagardes Stellung zu Luther, Die Christliche Welt 48. Jahrg., Gotha 1934, Sp. 918—921 und die ausgezeichnete und gründliche Arbeit von Lothar Schmid, Paul de Lagardes Kritik an Kirche, Theologie und Christentum, Kohlhammer Stuttgart 1935, vor allem den 3. Abschnitt: Reformation und Protestantismus 127—153, der die wesentlichen Urteile sehr übersichtlich zusammengestellt hat. Das im Text zitierte Urteil steht bei P. de Lagarde, Mitteilungen 4, 85 (Göttingen 1891), Ausgewählte Schriften ed. P. Fischer, München 1924, S. 54.

16) Lothar Schmidt a. O. S. 132 weist auf Lagardes Deutsche Schriften ed. K. A. Fischer, München 1924, S. 95 hin, wo L. Luther zur Gruppe derjenigen rechnet, „welche die Exekutive für den Gedankeninhalt und die Wünsche einer von andern bestimmten, geschulten und begeisterten Masse gewesen sind" und auf diese Weise berühmt wurden.

17) Mitteilungen 4, 103. Ausgewählte Schriften 68 spricht L. von den „kirchlichen, in eine grauenhafte Verrohung der Nation auslaufenden Bewegungen des sechzehnten Jahrhunderts", vgl. L. Schmidt S. 133.

18) Anna de Lagarde, P. d. L., Erinnerungen aus seinem Leben für die Freunde zusammengestellt, Göttingen 1894, S. 163.

19) L., Deutsche Schriften S. 54.

allgemein geltende, wenn gleich von uns beim Zustande unserer Quellen mehr vorauszusetzende als zu erweisende Anschauung der ältesten, allein maßgebenden christlichen Zeit" übersehen und auf die Seite geschoben hat" [20]). Die negative Beurteilung Luthers ist hier wie bei Nietzsche mit derselben Einstellung gegenüber Paulus verknüpft. Man sieht also, daß Nietzsche in seiner Haltung zu Luther und zur Reformation keineswegs ausschließlich von der katholischen Janssenschen Polemik abhängig zu sein braucht, sondern daß er einer Geschichtsidee das Wort redete, die in seiner Epoche — der Zeit der härtesten Selbstkritik des Protestantismus — an den verschiedensten Stellen sich in das deutsche Geschichtsbewußtsein vordrängte und der er eine originale Ausprägung innerhalb seiner besonderen Geschichtsidee gegeben hat.

2. Nietzsche und Tolstoj.

Einer noch gründlicheren Nachprüfung bedarf die These, daß „Nietzsches späte Beurteilung des Urchristentums im Antichrist stillschweigend aus Tolstojs 1885 erschienener Schrift ‚Worin besteht mein Glaube?' übernommen ist", wie Hirsch in demselben Aufsatz über Nietzsche und Luther [1]) nachzuweisen versucht, um so mehr, als diese These der Abhängigkeit Nietzsches von Tolstoj inzwischen in einer Reihe von Arbeiten über Nietzsche immer wieder als erwiesene Tatsache angeführt wird. Zum Erweis seiner These hat Hirsch auf eine Reihe von Punkten hingewiesen, die Nietzsche „stillschweigend" aus Tolstoj „übernommen" haben soll: so z. B. die Auslegung von Matth. 5, 39 (Widerstehet nicht dem Übel) als dem Schlüssel zum Evangelium, die Wiederholung von Tolstojs Auslegung der Bergpredigt (der bekannten fünf Gebote) bei Nietzsche, die Auffassung des Menschensohns als eines Prinzips, nicht einer einmaligen Tatsache, die Idee, daß die Kirche auf dem Gegensatz zum Evangelium aufgebaut ist, der Gedanke, daß die Wundertäter- und Erlöser-Fabel nicht urchristlich ist, schließlich die Auffassung Jesu als eines Anarchisten.

20) Daselbst S. 54.

1) a. O. S. 98 (in den Anmerkungen).

Die Reihenfolge dieser Punkte ist willkürlich und unsystematisch: gehen wir bei unserer Nachprüfung von der Frage aus, die sich als die zentrale Geschichtsidee Nietzsches erwiesen hat: von der Abfallsidee. Ist der Gedanke Nietzsches, daß die Kirche die Verkehrung und der Sündenfall des ursprünglichen Christentums ist, „stillschweigend aus Tolstoj übernommen"?

Eine genauere Untersuchung des genannten Werkes Tolstojs zeigt, daß in der Tat etwas wie eine Verfallstheorie in seiner Betrachtung der Kirchengeschichte entwickelt ist. Die Hauptstelle, auf die Hirsch hingewiesen hat, lautet: „Und ich überzeugte mich, daß die kirchliche Lehre, ob sie gleich sich selbst ‚christlich' nennt, dieselbe Finsternis ist, gegen die Christus kämpfte, und die zu bekämpfen er allen seinen Jüngern gebot." Vorher heißt es dort: „Das Licht, das in uns ist, ist zur Finsternis geworden. Und die Finsternis, in der wir leben, ist furchtbar geworden [2])." Auch diese Worte sind bereits, wie der nachfolgende Satz zeigt, auf die Verfinsterung der Lehre Christi in der Kirche zu beziehen.

Hier scheint also tatsächlich ein Entwurf der Abfallstheorie vorzuliegen, den Nietzsche hätte zur Begründung seiner antikirchlichen Haltung „stillschweigend übernehmen" können. Forscht man aber weiter nach, in welchem Sinn der Verfall der Kirche bei Tolstoj verstanden ist, so stellt sich heraus, daß gerade die beiden wesentlichen Züge der Geschichtsidee Nietzsches, nämlich der Gedanke, daß der Verfall bereits bei der ältesten Schülergeneration im Schoß der ersten Gemeinde eingesetzt hat, daß es die Jünger Jesu waren, die ihn ans Kreuz schlugen und daß dieser Verfall in der Verwandlung des christlichen Lebens in die christliche Lehre bestand, sich nirgendwo bei

2) Leo N. Tolstoj, Gesammelte Werke, II. Serie Bd. 4, Jena 1911: Mein Glaube S. 294. Die Schrift ist am 22. Jan. 1884 abgeschlossen und erschien merkwürdigerweise für die Öffentlichkeit zuerst in deutscher Sprache im Jahre 1885. Ein Bruchstück des Werkes — es umfaßt nur das 10. Kapitel, und überdies noch mit einigen Kürzungen — erschien 1885 in der Zeitschrift Rosskoje Bogatstwo (Russischer Reichtum) und wurde später (1887) in die Moskauer Gesamtausgabe (Bd. XII) aufgenommen, beidemal unter dem Sondertitel: Worin besteht das Glück? Vgl. Leo N. Tolstoj, Mein Glaube, Gesammelte Werke II. Serie Band 4, Jena 1911, S. 294—295.

Tolstoj fanden, sondern daß bei ihm lediglich die landläufige und innerhalb der protestantischen und auch der rationalistischen Geschichtsanschauung des 19. Jahrhunderts verbreitete Anschauung von dem allmählichen Verfall der Kirche entwickelt ist, nur daß bei ihm der Verfallsgedanke in besonderem Maße auf die russische Kirchengeschichte angewandt ist.

Die entscheidende Frage, wann der Verfall einsetzt, ist bei Tolstoj auf verschiedene Weise gelöst: einmal entwickelt er die These, die zum eisernen Bestand der Verfalls-Theologie gehört und die bereits auf die mittelalterliche Sektentheologie zurückgeht, daß nämlich der Untergang der Kirche mit der Epoche Konstantins des Großen eingesetzt habe. So heißt es: „Die christliche Kirche hat seit Konstantins Zeiten gar keine Thaten von ihren Mitgliedern verlangt: sie hat auch gar keine Forderungen der Enthaltung, wovon es auch sei, aufgestellt. Die christliche Kirche hat alles anerkannt und geheiligt, was im Heidentum bestanden hat. Sie hat Ehescheidung, Sklaverei, Gerichte und alle Obrigkeiten anerkannt, die bereits bestanden, hat Kriege und Todesstrafe anerkannt und verlangt bei der Taufe bloß ein wörtliches Sichlossagen vom Bösen: auch das war nur im Anfange, später, bei der Taufe Neugeborener, wurde selbst diese Forderung eingestellt[3])." Dies entspricht der normalen spiritualistischen Geschichtsanschauung, wie sie im Gefolge der Kirchen- und Ketzergeschichte Gottfried Arnolds[4]) bis in die Geschichtsschreibung des Rationalismus hinein maßgebend geworden ist und wie sie auch in den Geschichtsbetrachtungen der Theologie des 19. Jahrhunderts, z. B. bei Harnack in seiner Anschauung von der „Hellenisierung des Christentums", wiederkehrt.

Auf die russische Kirchengeschichte angewandt ist diese Verfallsidee bei Tolstoj anläßlich seiner Betrachtungen über das „Erläuternde Gebetbuch", dritte Ausgabe, Moskau 1879. Nachdem Tolstoj zunächst seine Hauptthese entwickelt hat, daß

3) Daselbst S. 299.

4) Vgl. Erich Seeberg, Gottfried Arnold, Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit, Studien zur Historiographie und zur Mystik, Meerane i. Sa. 1923, S. 257 ff.: Verfalls- und Traditionsidee im Mittelalter und in der alten Kirche.

das Gebot: „Widerstehet nicht dem Bösen", den Schlüssel zum ganzen Evangelium bildet und daß der Verzicht auf das Schwören, daß die Kriegsdienstverweigerung, die Ablehnung der staatlichen Gerichtsbarkeit usw. zum Wesen des christlichen Lebens gehöre, entwickelt er an einer Auslegung dieses Gebetbuches die These, daß die Kirche alle die ursprünglichen Gebote in ihr Gegenteil umgedeutet habe. Der Ansatzpunkt dieses Verfalls ist aber hier in die neueste Zeit verlegt. „In den alten russischen Katechismen steht das nicht, weder im Katechismus von Peter Mogila, noch von Plato, noch von Beljakow, noch in den kurzen katholischen Katechismen. Die Neuerung ist vom Metropoliten Philaret eingeführt, der auch einen Katechismus für den Militärstand herausgegeben hat[5])." Die Entartung fällt also nach Tolstoj sogar in die Zeit nach der unter dem Einfluß der reformatorischen Theologie des Westens zustande gekommenen Ausbildung der orthodoxen Bekenntnisschriften. Tolstoj erweist sich in diesem späten Ansatz des Verfalls sogar noch konservativer als die orthodoxen Theologen selbst, die bereits in den offiziellen Bekenntnisschriften des 17. Jahrhunderts einen Verfall der alten Orthodoxie und eine Durchsetzung mit neuen protestantischen und papistischen Lehren sehen.

Noch an einer dritten Stelle taucht im Glaubensbekenntnis Tolstojs der Verfallsgedanke auf, und zwar im Zusammenhang mit seiner Bibelkritik. Ausgangspunkt ist das Herrenwort: „Wer seinem Bruder umsonst zürnt, der ist des Gerichts schuldig[6])" (Matth. 5, 21—29). Für Tolstoj enthält dieses Wort einen groben Anstoß. Er sieht in dem Wort „umsonst" eine Einschränkung der radikalen Forderung Jesu, die den ganzen ursprünglichen, absoluten Sinn des Wortes völlig zerstöre. „Dieses Wort (umsonst) vernichtete den ganzen Sinn des Verses. Das Wort stand aber in der heiligen Schrift und ich konnte es nicht entfernen. Es brachte eine gleiche Änderung hervor, als hätte man in dem Ausspruch: „Liebe deinen Nächsten" hinzugefügt: „Liebe den guten Nächsten", oder: „Liebe den Nächsten, der dir gefällt[7])!" Tolstoj

5) Tolstoj, a. O. S. 289—290.
6) Daselbst S. 102.
7) Daselbst S. 103.

macht nunmehr zunächst den Versuch, das Wort „umsonst" „irgendwie philologisch zu erklären, so daß es den Sinn des Ganzen nicht störe"[8]) und sieht in den Wörterbüchern die Bedeutung des Wortes nach, aber vergebens. Schließlich kommt er auf den Gedanken nachzuforschen, ob das Wort denn in allen Bibelhandschriften stehe, und findet zu seiner freudigen Überraschung: „Die meisten Abschriften des Evangeliums und die meisten Citate der Kirchenväter haben das Wort ‚umsonst' überhaupt nicht. Folglich hatte die Mehrzahl dieselbe Auffassung wie ich." „Ich forschte im Tischendorf — in der ältesten Abschrift —, das Wort ist nicht da. Ich forsche in Luthers Übersetzung, aus der ich es auf dem kürzesten Wege erfahren konnte — das Wort fehlt auch da. Das Wort, welches den ganzen Sinn der Lehre Christi veränderte, dieses Wort ist ein Zusatz, der noch im 5. Jahrhundert in den besten Abschriften des Evangeliums nicht zu lesen war. Es hatte sich einer gefunden, der dies Wort einschaltete, und es hatten sich viele gefunden, die einen solchen Zusatz guthießen und ihn erklärten[9])." Hier ergibt sich also das Bild, das wiederum der alten spiritualistischen und auch der humanistischen Geschichtsanschauung vom consensus quinquesaecularis entspricht: in den ersten Jahrhunderten hat sich das Evangelium rein erhalten, vom 4., nach anderen vom 5. oder 6. Jahrhundert an ist es durch heimliche oder offenkundige Verfälschung umgedeutet und entwertet worden.

Dem entspricht schließlich eine vierte Äußerung Tolstojs, in der er von dem „fünfzehnhundert Jahre lang gepredigten pseudochristlichen Glauben" spricht[10]) und damit die genannte These vom Verfall der Kirche im 4. Jahrhundert wiederholt.

In all diesen Ideen bewegt sich hier Tolstoj auf traditionellem Boden, das Charakteristische der Anschauungen Nietzsches fehlt bei ihm völlig. Dem entspricht auch die grundsätzliche Verschiedenheit der beiden in der Beurteilung der christlichen Geschichtsentwicklung überhaupt: während Nietzsche den Nachdruck auf

8) Daselbst S. 107.
9) Daselbst S. 109.
10) Daselbst S. 165.

die Tatsache legt, daß die christliche Kirche „nichts mit dem Einen zu tun hat, nach dem sie sich nennt", legt Tolstoj den größten Wert auf den Nachweis, daß die „Lehre der Kirche mit ihren Dogmen, Tempeln, und ihrer Hierarchie mit der Lehre Christi unzweifelhaft verbunden ist"[11]).

Auch dort, wo einmal bei Tolstoj der Beginn des Abfalls auf einen früheren Zeittermin vorverlegt wird, zeigt sich die entscheidende Distanz und nicht die Analogie zu Nietzsche. Bei Nietzsche ist für die Betrachtung Jesu die Person, ihr wirkliches Leben, der psychologische Typus bestimmend, der sich in diesem Leben offenbart. Der Abfall besteht bereits in der theologischen Deutung dieses Lebens, in der Zerreißung der Einheit von Wahrheit und Wirklichkeit in diesem Leben, in der Reduktion dieses Lebens auf ein paar theologische Motive: Geburt und Tod, in der Abstraktion der Lehre. Der Protestantismus ist von hier aus der Tiefpunkt des Abfalls, denn in ihm ist das ganze Christentum völlig auf den Glauben, auf die Lehre zurückgeführt[12]). Für Tolstoj ist gerade umgekehrt das Christentum selbst von Anfang an wesentlich Lehre, die Lehre Christi, „die bereits an sich Protestantismus ist". Der Verfall ist also nicht Entartung des Lebens zur Lehre, sondern Entartung der Lehre selbst. Wenn Tolstoj den Ansatzpunkt dieser Umwandlung bei Paulus sieht „der die in dem Evangelium Matthäi ausgeprägte ethische Lehre nicht kannte und eine Christus fremde metaphysische kabbalistische Theorie verkündete"[13]), so ist dies ein Gedanke, welcher der gesamten liberalen Kritik des 19. Jahrhunderts längst geläufig ist und den Nietzsche so gut wie Tolstoj bei Strauß, Bruno Bauer, Renan finden konnte, der aber gerade nicht die eigentümliche Zuspitzung dieser Idee in der Paulus-Kritik Nietzsches zum Ausdruck bringt, das argumentum ad hominem, den Rückschluß auf die Person, auf den Typus, auf die Seelenhaltung, auf das Milieu.

Dies gilt nicht nur für die Beurteilung des Paulus. Was bei Tolstoj fehlt, ist nicht nur die Ansetzung des Verfalls bei den

11) Daselbst S. 318.
12) Siehe oben S. 216.
13) Daselbst S. 297.

ersten Jüngern selbst, sondern die psychologische Einstellung auf die Beurteilung der eigentümlichen Welt, in der das Evangelium verkündet wurde, die Einstellung auf dieses Milieu der kleinen Mucker, der psychologische Blickpunkt, die Betrachtung Jesu als eines bestimmten Typus, die Betrachtung des Paulus als eines bestimmten Charakters; dies führte bei Nietzsche zu einer heftigen affektiven Abneigung gegen denselben Mann, der für Tolstoj notwendig als Lehrer der Kirche in die Entwicklung des Christentums hereingehört, während er für Nietzsche der eigentliche „Apostel der Rache" und der Vernichter des Christentums ist[14]).

Verweilen wir noch kurz bei dem Unterschied der beiden in der Betrachtung der Person Jesu. Für Nietzsche ist maßgebend die Betrachtung der Person Jesu als eines bestimmten Typus, der psychologisch, soziologisch, ethisch beschrieben werden kann. Die ganze Betrachtungsweise mündet in einer neuen Sicht des „Lebens Jesu" als des Lebens, in dem sich ein bestimmter Menschentypus, ein Frömmigkeitstypus und eine bestimmte Seelenhaltung offenbart. Für Tolstoj spielt dieser Gesichtspunkt gar keine Rolle. Das Leben Jesu verschwindet für ihn vollständig hinter der Lehre, die für ihn im eigentlichen Sinne „das Werk" ist, „das die Menschheit erlösen sollte"[15]), und diese Lehre wiederum reduziert sich für ihn auf einen einzigen Hauptgedanken, der ihm der Schlüssel zu allem übrigen zu sein scheint, dem Gedanken: „Widersteht nicht dem Übel." Dies ist im Prinzip dieselbe Grundeinstellung, derselbe dogmatische „Betrug" und dieselbe heilige Geschichtslüge, die Nietzsche an Paulus nicht genug verdammen konnte und die in ihm den ganzen Haß des Gelehrten gegen den verlogenen Priester hervorruft. Gerade in diesem Kernpunkt gehen also die beiden von Hirsch so eng zusammengerückten Denker am weitesten auseinander.

Dem entspricht, daß sich die Behauptung Hirschs, bei Tolstoj sei Christus in dem genannten Werk Christus als Anarchist bezeichnet, und dieser Gedanke sei von dorther von Nietzsche übernommen worden, nirgends nachweisen läßt. Nicht nur findet sich auf der von Hirsch angegebenen Seite 21 nirgends ein Hinweis

14) Siehe oben S. 204.
15) Tolstoj, a. O. S. 68.

dieser Art, sondern auch in dem übrigen Werk ist keinerlei Andeutung in dieser Richtung gemacht. Gerade der Tod Christi, bei dessen Deutung dieser Gesichtspunkt ja hätte hervortreten müssen, falls er überhaupt bei Tolstoj eine Rolle gespielt hätte, ist bei ihm anders ausgelegt. Der Gesichtspunkt Nietzsches, daß Christus als Anarchist gestorben sei und daß er zunächst für seine eigene Schuld büßte, fehlt bei Tolstoj. Für diesen ist der Tod Jesu eine Erfüllung seiner Lehre vom Nichtwiderstreben[16]). „Er starb für seine Lehre."

Gerade über die Dinge also, die Nietzsche suchte — positive Züge von dem Leben Jesu, von seinem psychologischen Typus, von dem Menschen Paulus, von seiner seelischen und geistigen Grundeinstellung — konnte er bei Tolstoj am allerwenigsten erfahren. Bei diesem ist die Person, der Typus nichts, die Lehre alles.

Ein besonderes Beispiel mag die innere Verschiedenheit der Anschauungen noch verdeutlichen. Das bekannte Wort Oswald Spenglers[17]), in dem er die Frage des Pilatus: Was ist Wahrheit? als das „einzige Wort im Neuen Testament, das Rasse hat", bezeichnet, geht zurück auf die Betrachtungsweise, die Nietzsche gegenüber dem Neuen Testament anwendet. Nietzsche betrachtet ja die Umwelt des Neuen Testamentes unter rassischen und psychologischen Gesichtspunkten und entdeckt dabei die ihm so widerwärtige Welt der kleinen Mucker, für die er als einzige Gegenwartsanalogie die Ghettowelt der polnischen Juden nennt. In diesem dekadenten Milieu, in dem alle höheren Werte zermürbt sind, erscheint ihm der römische Statthalter als die einzige Gestalt von Rasse und Format. Von ihm schreibt er im „Antichrist": „Habe ich noch zu sagen, daß im ganzen Neuen Testament bloß eine einzige Figur vorkommt, die man ehren muß? Pilatus, der römische Statthalter. Einen Judenhandel ernst zu nehmen —, dazu überredet er sich nicht. Ein Jude mehr

16) Daselbst S. 64.

17) Untergang des Abendlandes[1] Bd. II „Probleme der arabischen Kultur" c. 6. S. 262. Die zahlreichen Beziehungen, die Spengler mit Nietzsche gerade in seiner Geschichtsanschauung verknüpfen, verdienen eine besondere Untersuchung; auffallend ist z. B. die Interpretation des urchristlichen Milieus nach Dostojewskiy S. 255. Vgl. oben S. 194 ff.

oder weniger — was liegt daran? . . . Der vornehme Hohn eines Römers, vor dem ein unverschämter Mißbrauch mit dem Wort „Wahrheit" getrieben wird, hat das Neue Testament mit dem einzigen Wort bereichert, das Werth hat, — und das seine Kritik, seine Vernichtung selbst ist: „Was ist Wahrheit!" ...[18]).

Während bei dieser Betrachtungsweise Nietzsches der ganze Nachdruck auf der Betrachtung der Person, des geistigen und rassischen Typus liegt, sieht Tolstoj alles nur als „Lehre". Die ganze Pilatus-Szene wird überhaupt nicht anschaulich und lebendig vorgestellt, sondern sofort abstrahiert. Das Wort: Was ist Wahrheit, wird zum Ausdruck der nihilistischen europäischen Haltung schlechthin, die sich der Lehre Christi, d. h. „der vernünftigen Lehre über das Heil des Lebens" gegenüberstellt. „Was ist Wahrheit? — diese Worte, die eine so traurige und tiefe Ironie über einen einzelnen Römer ausdrücken, haben wir für ernst genommen und haben sie zu unserem Glauben gemacht. In unserer Welt leben alle nicht nur ohne Wahrheit und ohne den Wunsch, sie zu erkennen, sondern auch in der festen Überzeugung, daß von allen müßigen Beschäftigungen die müßigste das Suchen nach der Wahrheit ist, welche das menschliche Leben lenkt[19])." Hier sind alle lebendigen Gestalten zu gesichtslosen Exempeln allgemeiner Prinzipien verblaßt. Der Blickpunkt ist gegenüber Nietzsche so entgegengesetzt wie nur möglich, sowohl was die Art zu sehen als auch was die Beurteilung des Gesehenen und was die historische Perspektive betrifft.

Von hier aus enthüllt sich auch die von Hirsch angeführte Analogie in der Beurteilung der Wundertäter- und Erlöserfabel als eine Fiktion. Tolstoj lehnt nicht, wie Hirsch andeutet, die „Erlöserfabel" ab, sondern nur eine bestimmte Auffassung von der Erlösung. Er weist nämlich nach, daß in der Konsequenz der kirchlichen Satisfaktionslehre die Wiederherstellung des paradiesischen Urzustandes durch den Tod Christi liegen würde, und zwar eine Wiederherstellung, die sofort nach diesem Tode ein-

18) Nietzsche, Antichrist VIII S. 280 c. 46.
19) Tolstoj, a. O. S. 241.

treten müßte. Er spricht von „jenem Teil der Verwirklichung der Erlösung, demzufolge die Erde nach Christus überall für die Gläubigen ohne Mühe zu gebären begann und demzufolge Krankheit aufhörte und Mütter ohne Schmerzen Kinder gebaren“ [20]). Tatsächlich wendet er sich damit gegen eine Karikatur der kirchlichen Lehre, die er sich selbst zurechtgemacht hat. Eine solche „streng logische Theorie der Gottesgelahrtheit“, wie er sie hier bekämpft, hat es nie gegeben: er mußte die orthodoxe Erlösungslehre erst auf diese unwirkliche Form umfälschen, um sich über sie lustig machen zu können. Er benutzt diese Polemik nicht etwa, um wie Nietzsche den Gedanken der Erlösung überhaupt auszuschalten, sondern um ihn in einer neuen Form um so nachdrücklicher festzulegen. Die Erlösung geschieht nach Tolstoj — durch die Lehre Jesu. „Es läßt sich nicht ableugnen, daß Christus die Menschen auch dadurch erlöst hat und erlöst, daß er, sie auf ihren unvermeidlichen Untergang hinweisend, mit seinen Worten: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ uns den richtigen Weg des Lebens gewiesen hat an Stelle jenes falschen Weges des persönlichen Lebens, den wir früher gegangen.“ „Die Erlösung Christi ist die wahre Erlösung ... Er ist erschienen, er hat gesprochen — und die Menschheit ward erlöst [21]).“ Diese Auslegung ist ein typisches Produkt der rationalistischen Theologie, eben jener Endform der theologischen Entwicklung des Westens, die Nietzsche so sehr verachtete und in deren stumpfer Harmlosigkeit er die „Euthanasie“ des modernen Christentums verwirklicht sah.

Der gleiche Unterschied wirkt sich auch in der Betrachtung der Bergpredigt aus. Für Tolstoj ist die Bergpredigt „Lehre“, und zwar „Lehre über das Leben“, welche „die Basis alles Glaubens ist“ [22]). Für Nietzsche ist die Bergpredigt Manifestation eines bestimmten Heiligkeitstypus, der ihn als Typus aufs heftigste innerlich beschäftigt. Daß der eine wie der andere sich vor allem auf die Bergpredigt richtet und in ihr den wesentlichen Ausdruck dessen sieht, was ihm — jedem von seinem Blickpunkt

20) Daselbst S. 160 ff.
21) Daselbst S. 219.
22) Daselbst S. 227.

aus, dem einen als Leben (Typus), dem andern als „Lehre", — an Jesus wichtig erscheint, beweist noch nicht, daß der eine seine Beurteilung vom andern „stillschweigend übernommen" hat. Dasselbe gilt schließlich von der Analogie der Auffassung des Menschensohns. Diese Deutung des Menschensohns als des Sohnes des Menschen, d. h. als des idealen Menschen schlechthin, nicht im Sinn eines persönlichen Titels, sondern im Sinne des Ideal-Menschen, gehört zu den Gemeinplätzen der liberalen neutestamentlichen Forschung des endenden 19. Jahrhunderts. Nietzsche brauchte diese Auslegung nicht Tolstoj zu entnehmen, sondern hat sie in derselben theologischen Tradition vor sich, aus der auch Tolstoj schöpft.

Vergegenwärtigt man sich die diametrale Verschiedenheit der beiden, die gerade aus den scheinbaren Analogien dem aufmerksamen Betrachter entgegentritt, so sieht man sich schließlich vor die Frage gestellt, ob man die These einer literarischen Abhängigkeit Nietzsches von Tolstoj überhaupt noch aufrechterhalten soll. Eine historische Notwendigkeit liegt nicht vor. Die Religionsanschauung Nietzsches hat mit der rationalistischen Theologie Tolstojs innerlich nichts zu tun, die Anklänge in den Ideen zur Geschichte der christlichen Kirche können ebensogut aus der beiden vorliegenden zeitgenössischen neutestamentlichen kritischen Literatur entnommen sein.

Eine Benutzung des Tolstojschen Glaubensbekenntnisses durch Nietzsche ist zwar historisch nicht ausgeschlossen, da dieses im Jahr 1885 erschien, und zwar merkwürdigerweise zuerst in deutscher Sprache, es sprechen aber außer den genannten aus der inneren Verschiedenheit der beiden Denker entwickelten Argumenten eine Reihe von biographischen Argumenten gegen diese Annahme. Einmal hat bereits Hirsch selbst darauf hingewiesen, daß Nietzsche „gewisse Tolstoj verwandte Gedanken natürlich auch schon vorher hatte", wodurch er bereits zugibt, daß es nicht notwendig ist, für gewisse Gedanken die stillschweigende Übernahme von Tolstoj anzunehmen. Dem entspricht, daß Nietzsche nirgends in der entscheidenden Zeit der Abfassung seiner antichristlichen Schriften gegenüber den Freunden, mit denen er seine Gedanken über den Ursprung und die Geschichte des Christen-

tums bespricht, einen Hinweis oder auch nur eine Andeutung macht, aus der man entnehmen könnte, daß ihn die Ideen Tolstojs in einem besonderen Maße bewegt haben. In keiner seiner Schriften oder Briefe findet sich eine Anspielung, die auf eine unmittelbare Anregung durch Tolstoj hinweist. An den wenigen Stellen, wo er ihn nennt, deutet er ihn als einen typischen Vertreter des zeitgenössischen Pessimismus und stellt ihn in eine Reihe mit Schopenhauer [23]). Über dieses farblose Urteil hinaus findet sich weder eine anerkennende noch eine ablehnende Äußerung, auch nicht über den Schriftsteller Tolstoj.

Daß es nicht ganz abwegig ist, aus diesem Schweigen über Tolstoj darauf zu schließen, daß er tatsächlich für Nietzsche von geringer Bedeutung war, zeigt sein Verhalten zum Gegenpol des Tolstojschen Christentums, zu Dostojewskij, der nicht nur als Schriftsteller und Psychologe, sondern als Christ und Vertreter und Verwirklicher des Christentums einen bestimmenden Einfluß auf Nietzsche ausgeübt hat, wie im nächsten Kapitel zu zeigen ist, und dessen „Entdeckung" Nietzsche in zahlreichen Briefen an seine Freunde als ein zentrales Ereignis in seinem Leben beschreibt.

Nur ein einziger der von Hirsch angeführten Punkte kann nicht leicht widerlegt werden: Tolstoj wie Nietzsche bezeichnen beiderseits die Worte Matth. 5, 18: ‚Widerstehet nicht dem Übel' als den „Schlüssel zum Evangelium". Trotzdem braucht auch hier keine direkte stillschweigende Übernahme vorzuliegen. Es ist auffällig, daß bei der völligen inhaltlichen Parallele der Gedanken zu den Anfängen und zur Geschichte des Christentums im „Antichrist" und im „Willen zur Macht" dieser Hinweis auf das Wort: „Widersteht nicht dem Bösen" als Schlüssel des Evangeliums im „Willen zur Macht" fehlt. Dies könnte darauf weisen, daß der Gedanke nur aus einem bestimmten Anlaß und in einem bestimmten Zusammenhang im „Antichrist" entwickelt worden ist. In der Tat liegt ein bestimmter Anlaß vor, diesen Gedanken in einer besonderen Weise zu unterstreichen. Nietzsche polemisiert nämlich im „Antichrist" gegen „Herrn Renan, diesen Hanswurst in psychologicis", und gegen die Tatsache, daß er

23) So im Antichrist Bd. VIII c. 7 und im Willen zur Macht Bd. XV c. 28.

die zwei „ungehörigsten" Begriffe zur Erklärung des Typus Jesus herangezogen hat, den Begriff Genie und den Begriff Held.

Die Polemik gegen diese Anwendung des Begriffes Held auf die Person Jesu führt Nietzsche nunmehr dazu, das Unheldische an dem jesuanischen Typus besonders drastisch herauszuarbeiten. In diesem Zusammenhang wird Nietzsche von selbst auf diejenigen Züge des Evangeliums gewiesen, an denen das in seinem Sinne „Unheldische" und Antiheldische des Typus Jesu deutlich wird. Er schreibt: „Gerade der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-in-Kampf-fühlen ist hier Instinkt geworden: die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral (‚widerstehe nicht dem Bösen'!, das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel in gewissem Sinne) die Seligkeit im Frieden, in der Sanftmuth, im Nicht-feind-sein-können [24])." Man sieht, wie hier das Wort „Widerstehe nicht dem Bösen" genau im entgegengesetzten Sinne wie bei Tolstoj gebraucht wird. Bei Tolstoj ist dieser Nichtwiderstand gegen das Böse die höchste moralische Tat, das eigentliche Werk des Christen, die Tat, die ihn vollkommen macht. Sie ist das Zeichen seiner Stärke. Bei Nietzsche ist es das Zeichen seiner Schwäche, seiner Unfähigkeit, seiner Impotenz. Diese gegensätzliche Einstellung in Verbindung mit der genannten Tatsache, daß der Gedanke bei Nietzsche nur an dieser Stelle in der Abwehr des Renanschen Helden-Begriffs entwickelt ist, macht die Annahme einer „stillschweigenden Übernahme" des Gedankens von Tolstoj sogar bei dieser scheinbar auffälligsten Analogie überflüssig. Um die zwischen Nietzsche und Tolstoj bestehenden Anklänge der Ideen über das Christentum zu erklären, genügt es, auf die gemeinsame theologische Tradition der deutschen und französischen Bibelkritik zu verweisen, die beiden Denkern in Strauß und Renan und der Literatur der gemäßigteren protestantischen Kritiker des 19. Jahrhunderts vorlag und zur Genüge bekannt war [25]).

---

24) Nietzsche, Antichrist Bd. VIII S. 252 c. 29.
25) Gerade in der Schrift „Mein Glaube" finden sich eine Reihe von Hinweisen auf diese Theologen, so z. B. S. 132.

3. Nietzsche und Dostojewskij.

So wenig sich in den Briefen und Werken Nietzsches eine unmittelbare Einwirkung des Schriftstellers und des „Theologen" Tolstoj nachweisen läßt, so stark und erschütternd ist der Eindruck, den die Bekanntschaft mit dem Werke und den Ideen Dostojewskijs in Nietzsche hinterlassen hat[1]). Die Hochschätzung dieses Antipoden seiner antichristlichen Weltanschauung ist so merkwürdig und auffällig, daß es notwendig ist, sich die einzelnen Äußerungen Nietzsches über Dostojewskij im Wortlaut vorzuhalten, um zu einer richtigen Beurteilung dieser eigentümlichen Verwandtschaft vorzudringen.

Nietzsche ist erst in der letzten Epoche seines Schaffens mit Dostojewskijs Werk bekannt geworden, und zwar gerade in der Zeit, in welche die Abfassung seiner antichristlichen Schriften fällt. Ja, den Briefen Nietzsches nach scheint die Entdeckung Dostojewskijs der stärkste literarische Eindruck dieser Epoche gewesen zu sein. Nietzsche hat das eigentümliche Erlebnis seiner Bekanntschaft mit Dostojewskijs Werk in ganz analoger Art und Weise den Freunden mitgeteilt, und zwar Peter Gast, Overbeck und Georg Brandes.

Schon in einem Brief vom 13. Februar, den er aus Nizza an Peter Gast richtete, heißt es am Schluß:

— „Kennen Sie Dostoiewsky? Außer Stendhal hat Niemand mir so viel Vergnügen und Überraschung gemacht: ein Psychologe, mit dem ‚ich mich verstehe'[2])."

In einem Brief vom 7. März 1887 beschreibt dann Nietzsche seine Entdeckung Dostojewskijs ausführlicher:

„Mit Dostoiewsky ist es mir gegangen, wie früher mit Stendhal: die zufälligste Berührung, ein Buch, das man in einem Buchladen aufschlägt, Unbekanntschaft bis auf den

1) Das Problem Nietzsche-Dostojewskij ist bereits behandelt bei Charles Andler, Festschrift für Ferd. Baldensperger, Paris 1930, Bd. I; Hans Fr. Minssen, Die französische Kritik und Dostojewskij, Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen, 1933, Bd. 13.

2) Briefe an Gast, Leipzig 1908, Nr. 202 S. 280. Anmerkung Gasts S. 492: „Dostoiewsky: diesen Namen hörte ich durch N. allerdings zum ersten Mal."

Namen — und der plötzlich redende Instinkt, hier einem Verwandten begegnet zu sein.

Bis jetzt weiß ich noch wenig über seine Stellung, seinen Ruf, seine Geschichte: er ist 1881 gestorben. In seiner Jugend war er schlimm daran: Krankheit, Armuth, bei vornehmer Abkunft: mit 27 Jahren zum Tode verurtheilt, auf dem Schaffot noch begnadigt, dann 4 Jahre Sibirien, in Ketten, inmitten schwerer Verbrecher. Diese Zeit war entscheidend: er entdeckte die Kraft seiner psychologischen Intuition, mehr noch, sein Herz versüßte und vertiefte sich dabei — sein Erinnerungsbuch an diese Zeit ‚La maison des morts' ist eines der ‚menschlichsten Bücher', die es gibt. Was ich zuerst kennenlernte, eben in französischer Übersetzung erschienen, heißt: L'esprit souterrain, zwei Novellen enthaltend: die erste eine Art unbekannter Musik, die zweite ein wahrer Geniestreich der Psychologie — ein schreckliches und grausames Stück Verhöhnung des Γνῶθι σαὐτόν, aber mit einer leichten Kühnheit und Wonne der überlegenen Kraft hingeworfen, daß ich vor Vergnügen dabei ganz berauscht war. Inzwischen habe ich noch, auf Overbecks Empfehlung hin, den ich in meinem letzten Briefe befragte, Humiliés et offensés gelesen (das Einzige, was O. kannte), mit dem größten Respekt vor dem Künstler Dostoiewsky. Auch merke ich bereits, wie die jüngste Generation von Pariser Romandichtern von dem Einflusse und der Eifersucht auf D. vollständig tyrannisiert wird (z. B. Paul Bourget) [3])."

Diese Unterhaltung über Dostojewskij setzt sich in dem späteren Briefwechsel mit Peter Gast weiter fort. Gast liest, durch Nietzsche ermuntert, die kleineren Erzählungen Dostojewskijs in der Reclamschen Ausgabe Nr. 2126 durch und schickt sie Nietzsche zu. Am 27. März 1887 schreibt dieser an Gast zurück:

---

3) Daselbst Nr. 205 S. 284—85. Vgl. die Anmerkung Gasts S. 363: „N.s hohe Schätzung für Dost. ist mehrfach dahin mißverstanden worden, als hätte N. ähnliche Ziele wie die seinigen in ihm entdeckt. Daran ist aber nicht zu denken. Was N. an Dost. bewundert, ist sein Blick für die Abgründe gewisser Menschenseelen, seine Kunst und Feinheit der Analyse, die Beibringung seltnen Psychologenmaterials: N. fühlte sich durch ihn belehrt und bereichert, eben als Psycholog: im Übrigen lief er seinem Instinkt zuwider." —

„Es freut mich, daß Sie muthmaßlich zuerst dasselbe von ihm gelesen haben wie ich, — ‚die Wirthin' (französisch als erster Theil des Romans ‚L'esprit souterrain'). Ich sende Ihnen dagegen ‚Humiliés et offensés': die Franzosen übersetzen delikater als der greuliche Jüd Goldschmidt (mit seinem Synagogen-Rhythmus) [4])."

Betrachtet man die von Nietzsche ausgesprochenen Urteile, so tritt in allen ein Zug besonders hervor, der ihm an Dostojewskij so anziehend erscheint: es ist der Psychologe Dostojewskij, der ihn beschäftigt und anzieht — „ein Psychologe, mit dem ich mich verstehe" —, die Kraft der psychologischen Intuition — „ein wahrer Geniestreich der Psychologie".

Vergleicht man damit die Äußerungen an Overbeck, welche in dieselbe Zeit fallen und neben dem Briefwechsel mit Peter Gast hergehen, so zeigen diese dasselbe Bild. Zunächst erfolgt in einer Nachricht vom 12. Febr. 1887 aus Nizza eine kurze Andeutung, und zwar als Randbemerkung: „Habe ich Dir von H. Taine geschrieben? ... Und von Dostoiewsky [5])?" Dann erfolgt in einem Brief vom 23. Februar die genauere Beschreibung der Entdeckung Dostojewskijs:

„Von Dostoiewsky wußte ich vor wenigen Wochen auch selbst den Namen nicht — ich ungebildeter Mensch, der keine ‚Journale' liest! Ein zufälliger Griff in einem Buchladen brachte mir das eben ins Französische übersetzte Werk L'esprit souterrain unter die Augen (ganz so zufällig ist es mir im 21. Lebensjahre mit Schopenhauer und im 35. mit Stendhal gegangen!) Der Instinkt der Verwandtschaft (oder wie soll ichs nennen?) sprach sofort, meine Freude war außerordentlich: ich muß bis zu meinem Bekanntwerden mit Stendhals Rouge et Noir zurückgehen, um einer gleichen Freude mich zu erinnern. Es sind zwei Novellen, die erste eigentlich ein Stück Musik, sehr

4) Daselbst Nr. 207 S. 287. Anmerkung Gasts S. 492: „Ich hatte die kleineren Erzählungen D.s aus Reclams Bibl. 2126 gelesen und N. zugesandt. Der von N. an mich geschickte Roman ‚Humiliés et offensés' gerieth durch die Post leider in Verlust." Vgl. die Bemerkung Nietzsches an Gast Nr. 266 S. 410: Die Franzosen haben den Hauptroman Dostoiewskys auf die Bühne gebracht. (Turin, 14. Okt. 1888.) Anmerkung Gasts S. 379: „Hauptroman D.s" — wohl „Raskolnikow"?

5) Briefwechsel Nietzsche-Overbeck 1916 S. 363.

fremder, sehr undeutscher Musik, die zweite ein Geniestreich der Psychologie, eine Art Selbstverhöhnung des Γνῶθι σαὐτόν[6])."

Dem schließt sich ein Brief aus Chur vom 13. Mai 1887 an. In diesem heißt es: „Gerade, daß die höchste psychologische Mikroscopie und Feinsichtigkeit noch ganz und gar nichts zum Werthe eines Menschen hinzuthut, das ist ja eben das Problem D.s, das ihn am meisten interessirt: wahrscheinlich weil er es in russischen Verhältnissen zu oft aus der Nähe erlebt hat! Ich empfehle dafür übrigens das zuletzt ins Französische übersetzte kleine Werk D.s ‚L'esprit souterrain', dessen zweiter Theil jenes sehr thatsächliche Paradoxon auf eine beinahe fürchterliche Weise illustrirt[7])."

Das Urteil dieser Briefe deckt sich mit dem Wortlaut der Briefe an Gast. Wieder ist es der Psychologe Dostojewskij, der den „Instinkt der Verwandtschaft" bei Nietzsche weckt, wieder ist es der „Geniestreich der Psychologie", der seine Anerkennung hervorruft. „Die höchste psychologische Mikroscopie und Feinsichtigkeit" ist es, die ihn zur Bewunderung zwingt, und Stendhal ist die Parallele nicht nur der Entdeckung, sondern auch der psychologischen Einstellung nach.

Diese Urteile könnten darauf hinweisen, daß es sich hier um eine Einstellung zu Dostojewskij handelt, welche die Haltung Nietzsches gegenüber Christentum und Kirche in keiner Weise berührt. Trotzdem wäre es ein grober Fehler, sich mit dieser vorläufigen Annahme zu begnügen. Es ist ja gerade das Charakteristische an Nietzsches Einstellung, die in den antichristlichen Schriften dieser Epoche zum Ausdruck kommt, daß für ihn das Christentum zunächst ein psychologisches Problem ist und daß sich für ihn die Frage nach dem Christentum zunächst als Frage nach dem psychologischen Typus des Christen und des urchristlichen Milieus stellt. Schon diese Tatsache läßt darauf schließen, daß für ihn der „Psychologe" Dostojewskij in einer besonderen Weise gerade für seine Anschauung vom Christentum und von der Kirche wichtig war.

6) Daselbst S. 364 f.
7) Daselbst S. 380.

Dies bestätigt der Briefwechsel mit dem Dritten, dem er von seiner Entdeckung Dostojewskijs berichtet: mit Brandes. In einem Brief aus Turin vom 20. Oktober 1888 schreibt Nietzsche an Brandes:

„Ich rechne irgendein russisches Buch, vor allem Dostojewski (französisch übersetzt, um des Himmels willen nicht deutsch!!) zu meinen größten Erleichterungen [8])."

Brandes antwortet in einem Brief aus Kopenhagen vom 16. November 1888: „Merkwürdig ist es, wie ein Wort in Ihrem Briefe und in Ihrem Buche über Dostojewski mit meinen Eindrükken über ihn zusammenfällt. Ich habe Sie auch in meinem Werk über Rußland genannt, wo ich Dostojewski behandle. Er ist ein großer Poet, aber ein abscheulicher Kerl, ganz christlich in seinem Gefühlsleben und zugleich ganz sadique. All seine Moral ist was Sie ‚Sklavenmoral' getauft haben [9])."

Hier wird deutlich, daß Brandes Nietzsche wesentlich besser verstanden hat als die späteren Ausleger, die in Nietzsche lediglich einen begeisterten Bewunderer Dostojewskijs gesehen haben. Brandes spürte, daß sich in Nietzsche und Dostojewskij zwei diametrale Gegensätze berührt haben und daß Nietzsche in Dostojewskij seinen Antitypus liebte. Die Psychologie Dostojewskijs fasziniert ihn, weil sie ihm seinen Gegentypus in einer unerwarteten Weise enthüllt und sie ihm die Abgründe der christlichen Seelenhaltung und des christlichen Menschentypus eröffnet, wie er sie bisher in dieser Kompliziertheit und Tiefe noch nicht entdeckt hatte. Er liebt ihn als Enthüller des Gegentypus seines eigenen Menschenbildes.

Dies geht aus der Antwort Nietzsches deutlich hervor, in der dieser klar ausspricht, was auch in dem Brief an Gast und Overbeck unter der Anerkennung des Psychologen Dostojewskijs bereits verborgen mitschwingt (Turin, 20. Nov. 1888):

„Ihren Worten über Dostojewski glaube ich unbedingt: ich schätze ihn andererseits als das werthvollste psychologische Material, das ich kenne

8) Ges. Briefe Bd. III S. 318 Nr. 18.
9) Daselbst S. 319 f. Nr. 19.

— ich bin ihm auf eine merkwürdige Weise dankbar, wie sehr er auch immer meinen untersten Instinkten zuwider geht. Ungefähr mein Verhältnis zu Pascal, den ich beinahe liebe, weil er mich unendlich belehrt hat: der einzige logische Christ[10])."

Brandes macht sich, wie der weitere Verlauf des Briefwechsels zeigt, sichtlich ein Vergnügen daraus, den Gegensatz zwischen Dostojewskij und Nietzsche diesem noch deutlicher zum Bewußtsein zu bringen und in ihm die Liebe zu Dostojewskij als Liebe zu seinem Antitypus noch stärker zu entfachen, indem er ihm ein ausführliches Bild des psychologischen Typus Dostojewskijs selber gibt (23. Nov. 1888).

„Sehen Sie sich das Gesicht von Dostojewski an: halbwegs ein russisches Bauerngesicht, halbwegs eine Verbrecherphysiognomie, flache Nase, kleine, durchbohrende Augen unter Lidern, die vor Nervosität zittern, diese Stirn groß und durchgeformt, den ausdrucksvollen Mund, der von Qualen ohne Zahl, von abgrundtiefer Wehmuth, von ungesunden Gelüsten spricht, von unendlichem Mitleid, leidenschaftlichem Neid! Ein epileptisches Genie, dessen Äußeres schon spricht von dem Strom der Milde, der sein Gemüth erfüllte, von der Welle eines fast wahnsinnigen Scharfsinnes, der ihm zum Kopfe stieg, endlich von dem Ehrgeiz, der Größe der Bestrebung und von der Mißgunst, welche Kleinheit der Seele erschafft.

Seine Helden sind nicht nur Arme und Bedauernswerthe, sondern einfältige Feinfühlende, edle Dirnen, häufig Hallucinirte, begabte Epileptiker, begeisterte Sucher des Martyriums, eben die Typen, die wir bei den Aposteln und Disciplen des ersten christlichen Zeitalters vermuthen müssen.

Gewiß steht keine andere Seele der Renaissance ferner[11])."

Hier sind die geheimen Beziehungen zwischen dem Lob des Psychologen Dostojewskij bei Nietzsche und seiner eigenen Haltung zum Christentum aufgedeckt. Dostojewskij ist der eigentliche Repräsentant des christlichen Typus, seine Werke sind die

10) Daselbst Bd. III S. 322 Nr. 20.
11) Daselbst S. 325 Nr. 21.

Entschleierung der christlichen Seelenhaltung, ermöglichen die tiefste Erfassung des homo christianus in den abgründigen und geheimen Regungen seines Herzens, in seinem Verhalten zum Leben und zu sich selbst auf allen Stufen seiner Darstellung.

Erst Dostojewskij hat also Nietzsche zu dem gemacht, was er sein wollte: zum Psychologen des Christentums. Erst Dostojewskij hat ihm die Möglichkeit gegeben, den seelischen Typus des Christen bis in seine letzten Tiefen zu erfassen und das Phaenomen des Christentums von dort her, vom Seelischen zu begreifen. Bezeichnenderweise stehen in dem selben Brief an Brandes, in dem er von seiner Schätzung Dostojewskijs als „des werthvollsten psychologischen Materials, das ich kenne", spricht, die berühmten Worte seiner Ankündigung des Ecco homo: „Ich bin zuletzt der erste Psychologe des Christenthums und kann, als alter Artillerist, der ich bin, schweres Geschütz vorfahren, von dem kein Gegner des Christenthums auch nur die Existenz vermuthet hat[12])."

Diese Einschätzung Dostojewskijs und die durch diesen in ihm geweckte psychologische Sicht des Christlichen spricht sich nun in einer doppelten Weise in den beiden antichristlichen Schriften Nietzsches aus, und zwar unter unmittelbarer Anspielung auf Dostojewskij.

Das Erste: Brandes hat richtig erkannt, daß Dostojewskij den Gegentypus des Menschenbildes Nietzsche darstellte. Dem entspricht, daß Nietzsche selbst bei der Entwicklung dieses Menschenbildes im „Willen zur Macht" konsequenterweise nicht für die bei Dostojewskij geschilderten Typen christlicher Seelenhaltung wie Myschkin usw. Partei ergreifen kann, sondern daß ihm die von Dostojewskij geschilderten sibirischen Verbrecher als die wahren „Menschen" erscheinen. Die Worte Nietzsches verraten hier den großen Eindruck, den der Dostojewskijsche Roman „Aus einem Toten-Hause" auf ihn gemacht hat.

„Die Verbrecher, mit denen Dostojewsky zusammen im Zuchthause lebte, waren sammt und sonders ungebrochene

12) Daselbst Bd. III S. 321 Nr. 20.

Naturen, — sind sie nicht hundertmal mehr werth als ein ‚gebrochener' Christ?[13])"

„Nicht mit Unrecht hat Dostoiewsky von den Insassen jener sibirischen Zuchthäuser gesagt, sie bildeten den stärksten und werthvollsten Bestandtheil des russischen Volkes. Wenn bei uns der Verbrecher eine schlecht ernährte und verkümmerte Pflanze ist, so gereicht dies unseren gesellschaftlichen Verhältnissen zur Unehre[14])."

„Dem bösen Menschen das gute Gewissen zurückgeben — ist das mein unwillkürliches Bemühen gewesen? und zwar dem bösen Menschen, insofern er der starke Mensch ist? (Das Urtheil Dostoiewsky über die Verbrecher der Gefängnisse ist hierbei anzuführen!)[15])"

Die Worte, auf die sich sämtliche drei Stellen beziehen, sind offensichtlich die Schlußworte des Romans: „Aus einem Toten-Hause." Sie enthalten das abschließende Urteil Dostojewskijs über die sibirischen Verbrecher und lauten:

„Ich muß hier alles rückhaltlos aussprechen: dies Volk war ein ungewöhnliches Volk: es wäre vielleicht der begabteste, kräftigste Teil unseres ganzen Volkes. Aber die gewaltigen Kräfte verkamen hier ungenutzt, verkamen hier außerhalb der normalen, gesetzmäßigen Zustände, verkamen unwiderbringlich. Und wer trägt die Schuld daran[16])?" (Nietzsche macht daraus: „Sie bilden den stärksten und werthvollsten Bestandteil des russischen Volkes".)

Von hier aus erscheint der sibirische Verbrecher bei ihm als Gegentyp des „gebrochenen" Christen, als der „starke Mensch", als Vorstufe des Übermenschen.

Das Zweite ist der entscheidende Blickpunkt für die Beurteilung der Ursprünge des Christentums: die Gesellschaft, die ersten Jünger, das Milieu der ersten christlichen Gemeinde, die seelische Haltung und Einstellung der Urgemeinde erscheint ihm

---

13) Wille zur Macht, Bd. XV S. 313 c. 233.
14) Daselbst Bd. XVI S. 188 c. 740.
15) Daselbst Bd. XVI S. 222 c. 788. Über den „Vollblutschuft" bei Dostojewskij siehe Bernoulli, a. O. Bd. V S. 104.
16) Nach der Übersetzung von H. Röhl, Inselverlag Leipzig 1923; S. 506.

in dem Lichte der Dostojewskijschen Typen. Die Figuren der Dostojewskijschen Romane erschließen ihm das Milieu und die Seelenhaltung, den christlichen Typus schlechthin: sie sind der Schlüssel für seine Betrachtung der Urgemeinde. Brandes hatte ihn darauf aufmerksam gemacht: „Seine (Dostojewskijs) Helden sind nicht nur Arme und Bedauernswerthe, sondern einfältige Feinfühlende, edle Dirnen, häufig Hallucinierte, begabte Epileptiker, begeisterte Sucher des Martyriums, eben die Typen, die wir bei den Aposteln und Disciplen des ersten christlichen Zeitalters vermuthen müssen[17])." Dieselbe Sicht des urchristlichen Milieus in den Farben der Dostojewskijschen Psychologie findet sich bei Nietzsche im „Willen zur Macht" und im „Antichrist" ausgesprochen. Im „Willen zur Macht" heißt es von der Urgemeinde, der jungen Kirche:

„Die angebliche Jugend. — Man betrügt sich, wenn man hier von einem naiven und jungen Volksdasein träumt, das sich gegen eine alte Cultur abhebt: es geht der Aberglaube, als ob in diesen Schichten des niedersten Volkes, wo das Christenthum wuchs und Wurzeln schlug, die tiefere Quelle des Lebens wieder emporgesprudelt sei: man versteht nichts von der Psychologie der Christlichkeit, wenn man sie als Ausdruck einer neu heraufkommenden Volks-Jugend und Rassen-Verstärkung nimmt. Vielmehr: es ist eine typische décadence-Form, die Moral-Verzärtlichung und Hysterie in einer müde und ziellos gewordenen krankhaften Mischmasch-Bevölkerung. Diese wunderliche Gesellschaft, welche hier um diesen Meister der Volksverführung sich zusammenfand, gehört eigentlich sammt und sonders in einen russischen Roman: alle Nervenkrankheiten geben sich bei ihnen ein Rendezvous . . . Die Abwesenheit von Aufgaben, der Instinkt, daß Alles eigentlich am Ende sei, daß sich Nichts mehr lohne, die Zufriedenheit in einem dolce far niente . . . Die Schichten, welche das junge Christenthum emporhebt, sind durch Nichts schärfer gezeichnet, als durch die Instinkt-Ermü-

17) Siehe oben S. 79 Anm. 11.

dung. Man hat es satt: das ist das Eine — und man ist zufrieden, bei sich, in sich, für sich — das ist das Andere[18])."

Hier ist der Hintergrund der „Psychologie der Christlichkeit" deutlich aufgedeckt: das Milieu der Evangelien ist das Milieu eines „russischen Romans"; der beste Interpret ihrer Seelenhaltung und Lebenshaltung — Dostojewskij.

Der „Antichrist" zeigt dieselbe Einstellung. Dort wird im 31. Kapitel über die Entstellung des psychologischen Typus Christi in den Evangelien gesprochen. Von dieser „Entstellung" heißt es:

„Sie hat an sich viel Wahrscheinlichkeit: ein solcher Typus konnte aus mehreren Gründen nicht rein, nicht ganz, nicht frei von Zuthaten bleiben. Es muß sowohl das Milieu, in dem sich diese fremde Gestalt bewegte, Spuren an ihm hinterlassen haben, als noch mehr die Geschichte, das Schicksal der ersten christlichen Gemeinde: aus ihm wurde, rückwirkend, der Typus mit Zügen bereichert, die erst aus dem Kriege und zu Zwecken der Propaganda verständlich werden. Jene seltsame und kranke Welt, in die uns die Evangelien einführen — eine Welt, wie aus einem russischen Romane, in der sich Auswurf der Gesellschaft, Nervenleiden und ‚kindliches' Idiotenthum ein Stelldichein zu geben scheinen —, muß unter allen Umständen den Typus vergröbert haben: die ersten Jünger in Sonderheit übersetzten ein ganz in Symbolen und Unfaßlichkeiten schwimmendes Sein erst in die eigene Crudität, um überhaupt Etwas davon zu verstehn — für sie war der Typus erst nach einer Einformung in bekanntere Formen vorhanden[19])." Im weiteren Verlauf erscheint Dostojewskij geradezu als der Apostel, wie ihn Nietzsche sich wünscht und von dem er lieber die Evangelien geschrieben wüßte als von den vier alten Aposteln: „Man hatte zu bedauern, daß nicht ein Dostoiewsky in der Nähe dieses interessantesten décadent gelebt hat, ich meine Jemand, der gerade den ergreifenden Reiz einer solchen Mischung

18) Wille zur Macht, Bd. XV S. 275 c. 180.
19) Antichrist VIII c. 31 S. 254.

von Sublimem, Krankem und Kindlichem zu empfinden wußte [20])."

Man wird aus den genannten Stellen mit Recht ableiten dürfen, daß Nietzsche inzwischen seine Kenntnis Dostojewskijs auf Grund der genannten Novelle und den beiden Romanen „Aus einem Toten-Hause" und „Erniedrigte und Beleidigte" durch die Lektüre des „Idioten" bereichert hat, denn die Welt, in der sich „Auswurf der Gesellschaft, Nervenleiden und ‚kindliches' Idiotenthum ein Stelldichein zu geben scheinen", beschreibt in vorzüglicher Weise die Welt und das Wesen des Fürsten Myschkin, des „Idioten".

So bestätigt sowohl der „Wille zur Macht" wie auch der „Antichrist" die Tatsache, daß der besondere Blickpunkt Nietzsches bei seiner Betrachtung des Christentums, die psychologische Fragestellung, die Betrachtung des Erlösers als eines psychologischen Typus, die psychologische Deutung der Seelenhaltung und Lebenshaltung des urchristlichen Milieus, unmittelbar durch Dostojewskij angeregt und entscheidend bestimmt ist.

Man wird in diesem Zusammenhang auch auf einen letzten Gedanken hinweisen können, in dem der Einfluß Dostojewskijs nachwirkt, der Gedanke, daß das Christentum „noch heute möglich ist". Auch diesen Gedanken hat Nietzsche psychologisch verstanden, in dem Sinne: der christliche Typus hat auch heute noch eine Lebensmöglichkeit. Die Romane Dostojewskijs sind das Anschauungsbeispiel für diese These, denn gerade in ihnen sind solche christliche Typen gezeichnet, nicht als historische Exempel einer vergangenen „christlichen" Epoche, sondern als Typen des 19. Jahrhunderts, als Menschen, in denen die christliche Seelen- und Lebenshaltung innerhalb der europäischen Zivilisation des endenden 19. Jahrhunderts zur Darstellung kommt.

4. Nietzsche und Bruno Bauer.

Der Theologe, dessen Kritik der Geschichte des Christentums zu ganz analogen Ergebnissen wie bei Nietzsche führt, ist Bruno Bauer. Er ist Nietzsche kein Unbekannter. Nietzsche hat seine literarische Tätigkeit sorgfältig verfolgt, wie umgekehrt

20) Daselbst c. 31 S. 255.

Bruno Bauer zu den eifrigsten Lesern Nietzsches gehört. Nietzsche nennt namentlich die Schrift Bruno Bauers „Zur Orientierung über die Bismarcksche Aera" (Chemnitz 1880) und die Aufsätze Bruno Bauers in der von Ernst Schmeitzner im Jahr 1882 neu gegründeten „Internationalen Monatsschrift", die sich besonders der eifrigen Mitarbeit Bauers erfreute [1]). Im Jahre 1887 erwähnt ihn Nietzsche mehrere Male in Briefen an seine Freunde, und zwar nennt er in einem Brief an Taine unter den „einzelnen, ausgezeichneten und mir sehr zugethanen Lesern", an denen es ihm „niemals gefehlt hat", „den alten Hegelianer Bruno Bauer" [2]). Eine ähnliche Liste berühmter Leser zählt Nietzsche in einem Brief an Brandes auf und nennt darunter „von den Todten den alten Hegelianer Bruno Bauer" [3]). Bruno Bauer ist einer der wenigen gewesen, die es gewagt haben, in einer verhältnismäßig frühen Zeit Nietzsches Ruhm öffentlich zu verkündigen. In dem genannten Buch „Zur Orientierung über die Bismarcksche Aera" schreibt er in bezug auf Heinrich von Treitschke: „Für eine neue Auflage seiner Schriften möchten wir ihm aber noch das Studium der Werke Friedrich Nietzsches empfehlen. Dieser deutsche Montaigne, Paskal und Diderot wird ihm in das Geschichtsleben, in die Charaktere der Völker und in die Seele der alten und neuen Literaturen Blicke eröffnen, die ihn über die Beengtheit seiner partikularistischen Ekstasen erheben können [4])." Das Urteil zeigt, was für die folgende Abgrenzung wichtig ist, daß Bauer an Nietzsche vor allem die geistige Zugehörigkeit zu den französischen Moralkritikern und Religionskritikern zum Ausdruck bringt. Nietzsche selbst ist ihm für diese rationalistische Auslegung seiner Person nicht dankbar gewesen: er empfand das Lob zu plump. Er äußert sich über Bauers Urteil über seine Person an Peter Gast folgendermaßen: „Dagegen freilich hat der Verfasser der ‚Aera Bismarck' mich ‚den deutschen Montaigne, Pascal und Diderot' genannt.

1) Brief an Gast Nr. 55 vom 20. März 1881 S. 53 f. und Brief Nr. 87 Genua 5. Febr. 1882 S. 494. Vgl. auch Brief Nr. 76 Genua 27. Nov. 1881 S. 81. Vgl. die Anmerkungen Gasts c. 449, 452, 454.
2) Briefe Bd. III Nr. 2 S. 201 Sils-Maria 4. Juli 1887.
3) Daselbst Nizza 2. Dez. 1887 Nr. 2 S. 274.
4) B. Bauer, a. O. S. 287, Chemnitz 1880. Vgl. die Anmerkung Gasts zum Brief Nr. 55 S. 449.

Alles auf Ein Mal! Wie wenig Feinheit ist in solchem Lobe, also: wie wenig Lob[5])!" Die Urteile Nietzsches aus dem Jahr 1887 zeigen aber, daß das gute Verhältnis bis zum Ende, d. h. bis zum Tode Bruno Bauers, keinen Bruch erlitt.

Diese Beziehungen sind nicht zufällig; ein Hegelforscher, Tschizewskij, hat in seiner vorzüglichen Studie über Hegel und Nietzsche[6]) auf die allgemeinen Beziehungen Nietzsches zu den Linkshegelianern hingewiesen und gezeigt, wie die allgemeine Anschauung Nietzsches vom Wesen der Religion und besonders vom Wesen des Christentums engste Berührungen mit der Religionsphilosophie und Religionskritik Bruno Bauers aufweist. Nirgends wird diese innere Beziehung so überraschend deutlich, wie in dem „Entdeckten Christentum" Bruno Bauers, einem Werk, das zu den seltensten Schriften der Hegelschen Linken gehört, da es sofort nach seinem Erscheinen in Zürich und Winterthur von der Schweizerischen Zensur beschlagnahmt und eingestampft wurde und nur in ganz wenigen Exemplaren noch erhalten ist[7]). Dieses Werk gibt sich als eine Kampfschrift gegen die Religion überhaupt, will aber im wesentlichen das Christentum und die christliche Kirche treffen. In diesem Werk findet sich eine Reihe der überraschendsten Analogien gerade zu denjenigen Gedanken, die gewöhnlich Nietzsche zugeschrieben werden und die in der Kritik des Christentums im „Willen zur Macht" und im „Antichrist" in der oben beschriebenen inneren Logik entwickelt sind. Diese innere Berührung erscheint um so merkwürdiger, als sich Bruno Bauer in diesem Werk seinerseits wieder mit Vorliebe auf einen von ihm neu entdeckten antikirchlichen Religionskritiker und Spiritualisten des 18. Jahrhunderts beruft, auf J. Ch. Edelmann, aus dessen Werken er einen großen Teil wörtlicher Zitate in sein Werk übernimmt

---

5) Brief an Gast Nr. 55 S. 54.

6) Revue d'Histoire de la Philosophie 3. année fasc. 3 Juill.-Sept. 1929 S. 1—27.

7) Bruno Bauer, Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das 18. Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des 19. Jahrh. Zürich und Winterthur 1840. Eine Neuausgabe mit einleitenden Bemerkungen hat E. Barnikol, Jena 1927, veranstaltet. Die folgenden Zahlen beziehen sich auf die Seitenzahlen der Barnikolschen Ausgabe.

und an dessen Gedanken und Begriffe er sich aufs engste anschließt.

Tschizewskij hat in der genannten Abhandlung die allgemeinen Analogien zwischen Nietzsche und Bauer in ihren religionskritischen und antichristlichen Ideen aufgezeigt[8]). Wir ergänzen hier dieses Bild durch den Nachweis, daß es gerade die Ideen über den Ursprung des Christentums und über die Geschichte der christlichen Kirche sind, welche die beiden Denker aufs engste miteinander verbinden.

Schon der Grundgedanke der Nietzscheschen Abfallstheorie findet sich bei Bruno Bauer ausgesprochen, und zwar in seiner ganzen Radikalität:

Wenn Nietzsche schreibt: „Was hat Christus verneint? Alles, was heute christlich heißt... Die ganze christliche Lehre von Dem, was geglaubt werden soll, die ganze christliche Wahrheit ist eitel Lug und Trug und genau das Gegenstück von Dem, was den Anfang der christlichen Bewegung gegeben hat. Die Kirche ist exakt das, wogegen Jesus gepredigt hat — und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte“[9]), und wenn er diese These an vielen Einzelpunkten geschichtlich begründet, so schreibt Bruno Bauer in seinem „Entdeckten Christentum“ nach einem Wort aus dem Glaubensbekenntnis Edelmanns: „Die christliche Religion, die den Herrn Jesum für ihren Stifter angibt, zeiget in Allem gerade das Widerspiel von der Aufführung desselben. Er war sanftmütig, sie ist unfreundlich: er war demütig, sie ist hochmütig: er war leutselig, sie ist feindselig: er war gelind, sie ist grausam: er liebte, sie hasset: er macht sich nichts aus Zeremonien, sie gibt sie als unentbehrliche Mittel zur Seligkeit aus: er machte keine Ketzer, sie alle Tage neue: er stützte sich auf keinen weltlichen Arm, sie kann ohne denselben nicht bestehen: er verfolgte niemand, sie, wo sie nur kann und mag[10]).“

Der Versuch, Jesus von der vernichtenden Kritik an der Kirche auszunehmen durch die Betonung der radikalen, bereits von An-

8) In dem genannten Aufsatz S. 18 ff.
9) Vgl. oben S. 192 Anm. 57.
10) S. 110 nach Edelmanns Glaubens-Bekenntnis S. 187.

fang an einsetzenden Entartung der Kirche und die Absicht, ihn aus der allgemeinen Verdammung der christlichen Kirche herauszuhalten, ist bei Bruno Bauer um so beachtenswerter, als es sich bei ihm nicht um ein mehr oder minder aphoristisches Geschichtsbild handelt, sondern um das Ergebnis einer jahrelangen kritischen wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Evangelien, welche auch heute noch als hervorragende Leistung der neutestamentlichen Forschung des letzten Jahrhunderts anerkannt wird. Bruno Bauer weist noch öfters dort, wo er von der Geschichte der christlichen Kirche spricht, auf den von ihm entdeckten Edelmann zurück, dessen Absicht, Jesus „ohne eine betrügliche Pfaffenbrille" zu betrachten [11]), er aufgreift und in deren Durchführung er zu der strengen Scheidung zwischen der Person Jesu und deren späterer theologischer Verfälschung kommt. Verschiedene Stellen lassen noch deutlich genug erkennen, was bei seiner Betrachtung der Person Jesu nach der Ablösung der theologischen Zutaten der Jünger noch übrig bleibt. Wieder sind es die Worte Edelmanns, die er benutzt:

„Seine vorgegebene Wundergeburt von einer Jungfrau ohne Zutun eines Mannes würde gänzlich dahinfallen, wenn er nicht der verheißene Weibes-Samen sein sollte: sein ganzer Lebens-Wandel würde weiter nichts als einen tugendhaften und untadeligen Menschen vorstellen: seine Leiden und Tod nichts weiter als einen von den grimmigen Pfaffen verfolgten treuen und standhaften Zeugen der Wahrheit: seine angegebene Auferstehung nach dem Fleische würde bei uns ebensowenig Glauben finden als alle andern von den Heiden erdichteten Auferstehungen ihrer berühmtesten Lehrer: seine Höllen- und Himmelfahrt würden gleiches Schicksal haben und in Summa Alles, was der Herr Jesus wirklich zum Heil der Menschen in seinem Leben getan und gelehret, das würde zu einer Predigt sehr wenig Materie und einen sehr trockenen Vortrag geben, wenn der Teufel aus dem Spiele gelassen werden und alles ... auf eine natürliche und der Wahrheit gemäße Art vorgetragen werden sollte [12])."

11) Daselbst S. 108.
12) Daselbst.

Diese Gedanken, in deren Formulierung noch die Tradition des Rationalismus anklingt, weisen auf den Gedanken, den Nietzsche später nachdrücklich unterstrichen hat: daß nämlich Jesus selber gar nicht das sein wollte, wozu ihn seine Jünger während seines Lebens machen wollten und was sie ihm durch ihre dogmatische Auslegung seiner Person aufgeladen haben: so schreibt Bruno Bauer über Edelmann: „Ja er hat sogar auch noch recht und ahndete bereits das Resultat der neuern Kritik, daß Jesus, sobald von ihm geschichtlich noch die Rede sein kann, nur darin seine Bedeutung, aber als Anstoß eine ungeheure Bedeutung gehabt habe, daß er den jüdischen Gegensatz der Religion aufgehoben habe, ohne für einen neuen blutrünstigen Gegensatz bemüht zu sein: auch daran hat er also noch recht, wenn er sagt: ‚Jesus wollte keine Religion stiften, im Gegenteil alle Religion aufheben und den Grund aller vorhergehenden Religionen, nämlich daß die Menschen den über ihre Sünden erzürnten Gott auf eine oder die andere Weise wieder begütigen müßten, umreißen[13]).“

Bei der Betrachtung der historischen Wurzeln dieser Entartung der Verkündigung Jesu schon im ältesten Christentum ist man erstaunt, bereits diejenigen Gedanken bei Bruno Bauer angedeutet zu finden, welche die originalsten Ideen Nietzsches zur Geschichte der Antike darzustellen scheinen. Vor allem gilt dies von der Entdeckung einer tiefgreifenden antiheidnischen Strömung innerhalb der Antike selber, welche bereits in der Spätantike zu einer Zersetzung der gesunden heidnischen Instinkte und zu einem dekadenten Schwächezustand geführt haben. Wenn Nietzsche unter dem Christentum die „spätantike Pöbelbewegung“ versteht, welche diesen Untergang der klassischen Antike vollends beschleunigt[14]) und das Christentum „die Religion des altgewordenen Altertums“ nennt[15]), so faßt bereits Bruno Bauer das Christentum als typisches Phänomen einer überalterten Verfallszeit und als Fortsetzung und Aktivierung eines bereits im Fortschritt begriffenen

13) Daselbst S. 110. Vgl. Edelmanns Glaubens-Bekenntnis S. 147.
14) Siehe oben S. 29.
15) Siehe oben S. 27.

Verfalls. „Das Christentum trat auf, als die Welt unglücklich war und die Stützen, die sie bisher aufrecht gehalten hatten, zerbrochen waren[16])." Bruno Bauer hat diesen Gedanken an einer späteren Stelle noch deutlicher ausgeführt, wobei er die christliche Endzeiterwartung bereits ähnlich wie Nietzsche als stimmungsmäßige Überreiztheit einer an sich selbst verzweifelnden dekadenten Kultur und als Umdeutung eines Zusammenbruchs bestimmter geschichtlicher Ordnungen in eine apokalyptische Weltkatastrophe versteht:

„So ist das Christentum der selbständig gesetzte Ausdruck für den Ekel, den das Altertum endlich gegen sich selbst empfand, oder für die Verzweiflung, daß die Staaten gegen ihren Verfall in ihnen selbst kein Rettungsmittel mehr fanden. Das Christentum ist daher die Illusion der Menschheit auf diesem bestimmten Stadium über sich selbst und über ihre allgemeine Bestimmung. Weil diese bestimmte Form ihrer selbst zerfallen mußte, glaubte sie, ihr Ende überhaupt sei da und der jüngste Tag sei gekommen: weil dieses bestimmte Staatsleben nicht mehr sich halten konnte, hieß es, der Staat und die Welt überhaupt müßten vergehen: weil dieser Staat, diese Verfassung, diese Ansicht von der Menschheit vor der Ahndung einer freieren und höheren Allgemeinheit des Selbstbewußtseins sich nicht mehr halten konnte, schloß man, daß Staat, Verfassung, Sozialität in der höhern Allgemeinheit des Geistes untergehen müßten, und diese Täuschung, dieser Trugschluß, diese mörderische Allgemeinheit ist das vollendete religiöse Bewußtsein, welche sich so lange erhalten hat, bis die Menschheit — im vorigen Jahrhundert — dahinter gekommen ist, daß es eine Freiheit des Geistes gebe, mit welcher soziales Leben und Verfassung vereinbar ist[17])." ... „Der Glaube ist der Schreck des Altertums über den Untergang seines Staats, seiner Kunst und Wissenschaft und seiner Menschlichkeit: er ist selbst dieser Untergang, aber nicht die höhere Wiedergeburt dieser Güter

16) Entd. Christt. S. 95.
17) Daselbst S. 141.

und Mächte, die er vielmehr, wenn sie sich im Grabe wieder regten, niederdrücken mußte und jetzt, wo sie aus dem Grabe heraufsteigen und nicht mehr zurückzustürzen sind, zum letztenmal bekämpfen wird. Das Wunder der Glaubenskraft war die Schöpfung einer verkehrten Welt, also eine Tat des Bewußtseins oder vielmehr der Bewußtlosigkeit [18])."

Von hier aus erscheint das Christentum letzthin als das Ende der revolutionären Bewegungen, welche die eigentlichen klassischen Ideale der Menschlichkeit und der Freiheit erschüttert haben. „Im Christentum hat sich die Menschheit von dem Naturgeiste, der sich auch noch in den Aristokratien Griechenlands und Roms mächtig erwies und der politisch in bürgerlichen Unruhen wohl erstickt, aber nicht überwunden werden konnte, endlich befreit. Aber die Freiheit der Kinder Gottes ist auch zugleich die Freiheit von den großen sittlichen Interessen der Welt überhaupt, von Kunst und Wissenschaft. Sie ist eine übermenschliche Freiheit, in der die wahre menschliche Freiheit, die nur durch die Entwicklung und Ausübung der Geisteskräfte gewonnen und gesichert wird, untergeht [19])."

Die Entartung selbst ist nichts anderes als die Verfälschung des ursprünglichen Christentums Jesu zum Dogma, die Umbildung seiner Verkündigung zur Kirchenlehre, die Verwandlung seiner Jüngergemeinde in eine Kirche. Wiederum gebraucht Bruno Bauer Worte Edelmanns: die spätere Lehre ist „alles, was die interessierten Pfaffen nach der Hand unter dem Namen der Freunde Jesu in die Welt hineingelogen" [20]). Es ist der alte aufklärerische Gedanke vom Priesterbetrug, der hier von dem Rationalisten Edelmann her bei Bruno Bauer nachwirkt und der auch noch bei Nietzsche sich wiederfindet. So heißt es im „Antichrist": „Diese Priester haben jenes Wunderwerk von Fälschung zu Stande gebracht, als deren Dokument uns ein guter Theil der Bibel vorliegt. Sie haben ihre eigene Volks-Vergangenheit mit einem Hohn ohne Gleichen gegen jede Überlieferung, gegen jede historische Realität ins Religiöse übersetzt, das

18) Daselbst S. 143.
19) Daselbst S. 109.
20) Daselbst S. 114.

heißt, aus ihr einen stupiden Heils-Mechanismus von Schuld gegen Javeh und Strafe, von Frömmigkeit gegen Javeh und Lohn gemacht. Wir würden diesen schmachvollsten Akt der Geschichts-Fälschung viel schmerzhafter empfinden, wenn uns nicht die kirchliche Geschichts-Interpretation von Jahrtausenden fast stumpf für die Forderungen der Rechtschaffenheit in historicis gemacht hätte[21])." In Beziehung auf das Neue Testament heißt es anderswo: „Auch die Christen haben es gemacht wie die Juden, und Das, was sie als Existenzbedingung und Neuerung empfanden, ihrem Meister in den Mund gelegt und sein Leben damit inkrustirt. Insgleichen haben sie die ganze Spruchweisheit ihm zurückgegeben: — kurz, ihr tatsächliches Leben und Treiben als einen Gehorsam dargestellt und dadurch für ihre Propaganda geheiligt. Woran Alles hängt, das ergiebt sich bei Paulus: es ist wenig. Das Andere ist die Ausgestaltung eines Typus von Heiligen, aus Dem, was ihnen als heilig galt[22])."

Daß sich die Kritik des Priesterbetruges besonders gegen die Umdeutung des Todes Jesu richtet, wurde bereits bei Nietzsche deutlich. Bruno Bauer kämpft gegen diese Umdeutung mit dem Argument, man mache Jesus, „den teuren Mann" (— ein Wort Edelmanns —) zum Lügner, wenn man seinen Tod als Versöhnungsopfer für alle Welt auslege, „weil (nach den Worten Edelmanns) vor aller Welt Augen klar ist, daß durch den Tod des Herrn Jesu die Sünde der Menschen weder aufgehoben noch Gott versöhnet worden. Au contraire, wir haben nie mehr arme Sünder und nie einen erzürnteren Gott gehabt (wenn wir den Pfaffen glauben), als seitdem das Evangelium von Christo verkündiget und das sogenannte Amt der Versöhnung geprediget wird[23])."

Ebenso verbinden sich Bruno Bauer und Nietzsche im Kampf gegen die Auferstehung. „Wie fürchterlich setzt man der Menschheit z. B. zu" — sagt Bruno Bauer —, „wenn man ihr den Glauben an die Auferstehung Christi einreden will. Wenn Christus nicht auferstanden ist, sagt man uns mit einer drohenden Wendung, so sterbt ihr wie das Vieh — eine notwendige

21) Bd. VIII S. 246 c. 26.
22) Bd. XV S. 281 c. 190.
23) Entd. Christt. S. 99.

Wendung in dem Munde derjenigen, denen die wahre Menschlichkeit des Lebens unbekannt geblieben ist, die alle Interessen des Lebens verachten oder herabsetzen möchten und die nichts davon wissen, daß der Mensch auch in der Todesstunde seine Freiheit beweisen kann und beweisen muß[24])." Die Polemik gegen die Lehre von der Auferstehung hat bei Nietzsche noch einen ähnlichen Klang. Er spricht von der „Auferstehung, mit der der ganze Begriff „Seligkeit", die ganze und einzige Realität des Evangeliums eskamotirt ist — zugunsten eines Zustandes nach dem Tode! ... Paulus hat diese Auffassung, diese Unzucht von Auffassung mit jener rabbinerhaften Frechheit, die ihn in allen Stücken auszeichnet, dahin logisiert: „Wenn Christus nicht auferstanden ist von den Todten, so ist unser Glaube eitel. Und mit Einem Male wurde aus dem Evangelium die verächtlichste aller unerfüllbaren Versprechungen[25])."

Wenn schon die Geschichtsideen Bruno Bauers weithin in einer Linie mit denen Nietzsches sich bewegen, so gilt dies noch mehr für die allgemeinen Anschauungen vom Wesen der christlichen Religion überhaupt. Vor allem sind es dabei die starken affekthaften Urteile gegen den christlichen Sündenbegriff, die christliche Moral, die christliche „Lebensverneinung", in denen sich die beiden Hasser begegnen. Bis in die Schlagworte hinein lassen sich Analogien aufweisen: beschränken wir uns auf einige auffällige Beispiele:

1. Die Deutung der christlichen Moral als der lebensfeindlichen und lebensverneinenden Haltung schlechthin mündet bei Nietzsche in der Bezeichnung des „Idealkastraten". Über diesen Begriff spricht Nietzsche im „Willen zur Macht" folgendermaßen: „Woher kommt der Verführungsreiz eines solchen entmannten Menschheits-Ideals? Warum degoutirt es nicht, wie uns etwa die Vorstellung des Castraten degoutirt? ... Eben hierin liegt die Antwort: die Stimme des Castraten degoutirt uns auch nicht, trotz der grausamen Verstümmelung, welche die Bedingung ist: sie ist süßer geworden ... Eben damit, daß der Tugend die ‚männlichen Glieder' ausgeschnitten sind, ist ein femininischer

24) Daselbst S. 113.
25) Bd. VIII S. 269 c. 41.

Stimmklang in die Tugend gebracht, den sie vorher nicht hatte[26])." Bruno Bauer aber poltert im groben Stil Grabbescher Helden: „Wenn jener römische Kaiser wünsche, daß die Menschheit einen Hals hätte, um ihr mit Einem Schlage ein Ende zu machen, so kann man sich leicht denken, worin der Wunsch des christlichen Eunuchen besteht[27])." Man sieht hier besonders deutlich, wie die angegebenen Analogien zugleich auch den Abstand und den Niveauunterschied der beiden Denker veranschaulichen.

Das Zweite ist die Bezeichnung des Christentums als des eigentlichen Unglücks der Welt. Im Antichrist heißt es vom Christentum: „Alles Wohlgerathene, Stolze, Übermüthige, die Schönheit vor allem thut ihm in Ohren und Augen weh ... das Christenthum war bisher das größte Unglück der Menschheit[28])." Bei Bruno Bauer heißt es: „Die Religion ist die fixierte, angeschaute, gemachte, gewollte und zu seinem Wesen erhobene Passivität des Menschen, das höchste Leiden, das er sich selbst zufügen konnte, die Furcht des Menschen und die Armut und Leerheit des Geistes, die zu seinem Wesen erhoben ist, das Unglück der Welt, das als ihr Wesen angeschaut, gewollt und fixiert ist. Die vollendete Religion ist das vollendete Unglück der Welt[29])."

Was drittens die Daseinsform des echten Christen betrifft, so stimmen Bruno Bauer und Nietzsche völlig darin überein, daß diese Lebensform jede menschliche Ordnung und Gesellschaft aufhebt und die Lebensformen des Staates und der Wirtschaft gleichmäßig sprengt. Wenn Nietzsche von der „Abolition der Gesellschaft" durch das Christentum spricht, so schreibt Bruno Bauer in vergröbertem Stile: „Der wahre Christ aber, der in der Hoffnung lebt, dessen Schatz im Himmel und dessen Herz dieser Welt entrückt ist, darf nicht arbeiten. Seine Hoffnung macht ihn unnütz für die Gesellschaft und bringt ihm den festen Glauben bei, daß Gott jene Unnützlichkeit, seinen schwarzen Humor, seinen Haß gegen die Vergnügungen, seine sinnlichen

26) Bd. XV S. 291 c. 204.
27) Entd. Christt. S. 131.
28) Bd. VIII S. 289 c. 51.
29) Entd. Christt. S. 95.

Abtötungen, seine Gebete, seinen Müßiggang im Himmel belohnen werde[30])."

Das Vierte ist die bereits im vorliegenden ausgesprochene Erkenntnis, daß das Christentum die Religion des selbstgewählten Leidens und des Hasses gegen alles Große und Schöne ist. „Die Franzosen gingen nicht zu weit, wenn sie lehrten, die Unwissenheit, Elend und Unglück und die Furcht haben den Menschen ihre ersten Ideen von der Gottheit gegeben. Kein Frommer wenigstens wird ihnen widersprechen, ehe er nicht das Unmögliche leistet und aufhört, uns vorzupredigen, daß Unglück Leiden, Krankheit, Armut und Verfolgung zu Gott führen[31]) . . . Es ist Lehre der Schrift, daß Gott züchtigt, wen er lieb hat, um ihn zu sich zu führen, daß nur die Leidenden, die Armen, Elenden und Trauernden selig sind[32]) ... Der Mensch will passiv, elend, arm und unglücklich sein, und dieser Wille ist sein Himmelreich und das Gesetz des fremden Herrschers, der in der jenseitigen Welt thront. Der Mensch will nicht einmal wissen und hören, daß er seinem wahren Wesen nach frei und selbst dann noch sein eigner Gesetzgeber ist, wenn er sich selbst einredet, er müsse sich einem fremden, tyrannischen Gesetz unterwerfen. Er fürchtet sich vor dieser frohen Botschaft, die die einzige frohe ist, und verstopft sich selbst vor ihr, als käme sie von dämonischen Sirenen, die Ohren[33]) ... Der Glaube, das vollbrachte geistige Menschenopfer, ist die zum Zustand, zum Gesetz des Menschen erhobene Passivität, die Unfreiheit, das Leiden[34])." Alle diese Gedanken kehren bei Nietzsche wieder, bis auf den Gedanken vom Glauben als dem Menschenopfer. Heißt es doch bei der Beschreibung der Bekehrung des Paulus im Antichrist: „Dies war sein Augenblick von Damaskus: er begriff, daß er den Unsterblichkeits-Glauben nöthig hatte, um die ‚Welt' zu entwerthen, daß der Begriff ‚Hölle' über Rom noch Herr wird, — daß man mit dem Jenseits das Leben tödtet...[35])."

30) Daselbst S. 128. Vgl. oben S. 185.
31) S. 94.
32) S. 95.
33) S. 95—96.
34) S. 95—96.
35) Bd. VIII S. 307 c. 58.

Soweit reichen die auffälligsten Analogien des „Wiederentdeckten Christentums" zu den Geschichtsideen Nietzsches. Daß es sich bei der genannten Auslegung der christlichen Geschichte bei Bruno Bauer nicht um versprengte Aphorismen handelt, sondern um eine grundsätzliche Geschichtsanschauung in Verbindung mit einer bestimmten Religionsphilosophie, zeigt sein vielgelesenes Werk, das den Titel: Christus und die Caesaren führt. Bereits der Untertitel dieses Werkes aus dem Jahr 1878, das schon im folgenden Jahr eine Neuauflage erlebte, zeigt die Hauptthese seiner Geschichtsbetrachtung: „Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum." Hier ist gerade das Geschichtsbild entworfen, das sich bei Nietzsche in Fortführung seiner Auslegung der antiken Geschichte vorfindet: das Christentum ist selbst ein Stück Antike, ist „die Religion des altgewordenen Altertums"[36]).

Diese Grundthese durchzieht das gesamte Werk Bruno Bauers. Bereits die Vorrede entwickelt die These, „daß der christliche Heiland und die Träger des römischen Imperatorenthums Erzeugnisse derselben Kraft sind, welche die Ahndungen und immateriellen Güter des Alterthums in eine persönliche, allmächtige Gestalt zusammenzufassen suchte, und daß in deren feindlichem Geschwisterpaar sich ein und derselbe Trieb, welcher den Orient, Griechenland und Rom zu einem gemeinsamen Zweck begeisterte, zur Erscheinung brachte[37])." Bei der Suche nach den Vorläufern des Christentums innerhalb der Antike selbst, nach der Bewegung also, welche Nietzsche später das „präexistente Christentum" nannte, weist Bruno Bauer auf den Stoizismus und wagt dabei die Formulierung, „daß das Christenthum eben der in jüdischer Metamorphose zur Herrschaft gekommene Stoizismus war"[38]). Wenn Nietzsche den Christen vorwirft, sie seien an der Aushöhlung des Imperium Romanum schuld und seien die eigentlichen Vampire des Lebens des römischen Kaiserreichs gewesen, so bemerkt Bruno Bauer, daß „dieser Kampf gegen das Cäsarenthum und gegen den Götterglanz seiner Vertreter schon längst, ehe das Christenthum auf-

36) Siehe oben S. 197.
37) Christus und die Cäsaren S. 1.
38) Daselbst S. 15.

trat, eingeleitet war“ [39]), und zwar in der Form des Stoizismus, welcher durch seine Ethik der Menschheitsverbrüderung und der Humanität dem Übermenschentum der Imperatoren entgegenwirkte. In dem Kapitel über die Lehrer Senecas schildert Bruno Bauer, wie die stoischen „Predigerschulen“ der Verbreitung dieser neuen Ethik dienten. „Der Same, den sie in die Gemüther geworfen hatten, keimte und trug Früchte — im Christenthume [40]).“

Bereits hier erscheint die neue Ethik und die neue Lebenshaltung in der charakteristischen Auslegung als die Lebenshaltung der kleinen Leute, der Schlechtweggekommenen, der Revolutionäre und der Kommunisten. „Sie kannten schon jenes Schwelgen im Unglück, welches die Seligpreisungen der Armen, Leidtragenden und Hungernden in der evangelischen Bergpredigt ausdrückten. Und als jener Demetrius dem Seneca sagte, ‚ihm komme nichts unglücklicher vor als ein Mensch, dem nie eine Widerwärtigkeit zugestoßen ist‘, war er von den Wehen des Lucas-Evangeliums über die Satten, Reichen, Lachenden und Umschmeichelten nicht weit entfernt [41]).“ In Seneca selbst ist die durch die neue Moral herbeigeführte Schwächung in Form der Widerstandslosigkeit gegen den Zusammenbruch der antiken Lebens- und Gesellschaftsordnung bemerkbar. „Wie diese Meister ungebrochenen Herzens an die Stelle der aufgelösten Staatswesen ihre Schulen setzten, so blickt auch Seneca ohne schmerzliches Bedauern auf den Untergang der Republik zurück [42]).“

Freilich ist diese passive Haltung, die Verschiebung des Schwergewichts des Lebens in eine geistige, transzendente Welt, die Flucht aus dem zusammenbrechenden diesseitigen Äon in ein Jenseits, bei Seneca nichts Neues. Er selbst ist nur Glied einer Ahnenkette, die auf Plato zurückreicht. Wie bei Nietzsche erscheint also bereits der „jüdisch angemuckerte“ Plato als Bahnbrecher des „antiken Pessimismus“, der schließlich im Christentum zum völligen Umsturz der antiken Welt- und Lebensordnung geführt hat. Von dieser neuen Moral heißt es: „Der Inhalt selbst

39) S. 21.
40) S. 25.
41) S. 27.
42) S. 32.

aber — all jenes ‚Seufzen der Kreatur' — (um einen nach-Senecaschen Ausdruck zu gebrauchen) —, alle jene Kümmernis um das ‚Eine, was noth thut', — (um uns wiederum einer späteren Formel zu bedienen) — ist schon zu einer früheren Zeit in die Welt getreten. Die Urheber sind Plato und Stoa[43])." „Plato ist es, der diese Formeln für die Sehnsucht nach der oberen Heimat für die folgenden Jahrtausende zur Herrschaft gebracht hat. Der Stifter der Akademie, der für die Schuld der Sterblichen das grelle Bild des Seelensturzes aus der oberen Ätherwelt in das sinnliche Diesseits erfunden hat, fügte zu diesem Bilde auch die Klage über die Last des Leibes hinzu und seufzte nach der Flucht aus dem Kerker desselben. Plato hat für das sorgliche Trachten nach dem Absterben den klassischen Ausdruck gebildet. Seneca verweist die trauernde Marcia auf diesen Ausspruch des göttlichen Weisen vom Emporstreben der Seele nach dem Sterben[44])." Hier ist also an dem wesentlichen Punkt der lebensfeindlichen Einstellung, die innerhalb der antiken Kultur selbst erwacht ist, eine unmittelbare Traditionsliste von Plato-Seneca bis zu der christlichen Gemeinde aufgestellt. Die christliche Kirche ist nur der endgültige Sieg einer Unterströmung der Antike, welche längst und in immer stärkerem Maße die Geistes- und Lebensrichtung bestimmte. „Plato empfahl das sorgliche Trachten nach dem Sterben, die Stoiker bevölkerten die Welt mit entsagenden Mönchen, Seneca schwelgt in Todesgedanken, ... und das Neue Testament, in welchem die Vollendung des einzelnen im Sterben ihre beredteste Darstellung erhalten hat, läßt seinen Logos den Mühseligen und Beladenen die wahre Ruhe auf seinem Wege verkündigen[45])." Was bei Plato sich andeutet, daß der Gerechte ans Kreuz geschlagen wird, ist bei Seneca deutlich ausgesprochen: „Ans Kreuz geschlagen werden, gefesselt, verstümmelt werden, sich als Opfer darbringen, gehört zu den Kennzeichen der Tugendhaften[46])."

Diese immer stärker hervortretende Lebensauffassung breitet sich in den Rhetorenschulen und in den Hörsälen der Philosophen

43) S. 39.
44) S. 40—41.
45) S. 42.
46) S. 45.

in Rom und Alexandrien weiter aus. „Die späteren christlichen Lehrer füllten nur das Sparrwerk aus, welches die Zeitgenossen der ersten Cäsaren zu ihrem Weltbau aufgerichtet hatten[47])." „Diese ersten Baumeister entwarfen jene Antithesen des Moralischen und Gesetzlichen, des Himmlischen und Irdischen, in denen sich später die Christen bewegten und sie schufen die überschwengliche Sprache, in welcher ein von der gesetzlichen Ordnung unbefriedigtes Herz seine Wünsche und Räthsel andeutete. Hier, unter den Augen des Augustus, wurde der Rahmen für jene Heiligen- und Wundergeschichten angelegt, an denen sich die Christen erbauten: ja die Controverse-debatten haben auch für jene Legenden, in denen christliche Märtyrer und heilige Jungfrauen gegen die Lockungen und Qualen der Welt ihre Reinheit bewahren, die Umrisse gezeichnet[48])."

In einem besonderen Kapitel über das Haus der Flavier und das Judenthum wird die Verbindung des jüdischen Denkens mit der stoischen Philosophie noch eingehender behandelt. „Wäre dies entsagende Judenthum — (die Sanftmüthigen) — nicht selbst nach Rom gedrungen, so war hier sein Hervorgang aus der Mischung des Gesetzes mit dem asketischen Stoicismus ebenso natürlich und unvermeidlich, wie in Alexandrien seine Geburt aus der Combination der Offenbarung mit der Mystik Heraklits. Aus dieser Mischung, zumal in der Seele des weltmüden Römers, ging jene verächtliche Laßheit hervor, die seinen Verwandten Domitian in Wuth versetzte und welche, wie Tertullian berichtet, auch noch um das Jahr 200 den Spott der Weltleute über die ‚Unbrauchbarkeit' der Christen ‚für die Geschäfte' hervorrief."

Auch die Betrachtung des soziologischen Milieus der Christengemeinden macht sich bei Bruno Bauer bemerkbar: das Christentum ist die Religion der Unzufriedenen und Zukurzgekommenen, der Erniedrigten und Beleidigten. „Die Sklavenzwinger und die problematischen Gruppen der Freigelassenen lieferten somit wie die höchsten Gesellschaftsklassen die Elemente zu einer geordneten Schaar, für welche das angebliche Glück

47) S. 88.
48) Daselbst.

dieses Zeitalters ein Elend oder ein schaales Ding war, welches sie freudig für die Theilnahme an einem neuen geistigen Bund hingaben. Aus ihnen bildet sich die Armee, die sich im Innern des römischen Reichs zum Weltgericht über dasselbe erhob. Die Losung für diese große antikaiserliche und antirömische Armee hat Plato gegeben. Dieser Philosoph, der sich auf seinen politischen Ausflügen nach Syrakus vergeblich bemüht hatte, die entarteten demokratischen und aristokratischen Elemente seiner Zeit durch eine selbst erst zu erfindende Tyrannis zu heilen, hat die Verzweifelnden, die noch Augen haben und ‚sehen wollen', nach oben verwiesen. Der wahre Staat ist ihm im Himmel [49])."

Dieser „antike Pessimismus" hat sich dann unter den Trajanen und Antoninen vollends rapid entwickelt [50]). „Die von Plato und der Stoa geforderte Entsagung und Abtödtung stand in Jugendschönheit und in griechisch gemildertem ägyptischem Ernst an den Hauptorten der Welt, als sich zu gleicher Zeit die Botschaft von demjenigen verbreitete, welcher die Entsagung in der Gestalt der Niedrigkeit und unter den Todesmartern des Sklaven dargebracht hatte. Es fragte sich, wer von Beiden siegen sollte [51])." Der radikalste Pessimismus siegt schließlich in der Form der marcionitischen Gnosis. „Als die Gnostiker ihre Sätze von der Versenkung der Seele in den Tod dieser Welt und von ihrer Wiedervereinigung mit dem obersten Ausgangspunkt aus der Bilderwelt Platos holten, führten sie das Christentum keineswegs in eine fremde Welt hinüber, wurden sie zu ihrer Verschmelzung des Neuen mit der griechischen Weisheit auch nicht durch den Zufall bestimmt, daß damals gerade die platonische Askese im allgemeinen Ansehen stand. Sie stärkten sich . . . vielmehr an derselben Quelle, aus welcher die neue Lehre ihre Grundsätze von der Entsagung geschöpft hatte [52])."

Die zusammenfassende Darstellung dieser Geschichtsidee lautet schließlich: „Meine bisherigen Ausführungen haben nach-

49) S. 254—55.
50) S. 260.
51) S. 285.
52) S. 316; vgl. auch S. 300.

gewiesen, daß die Grundsätze des Christenthums, der Gewinn des Sterbens, die Weisheit der Flucht aus der Welt und die Vollendung im Tode (dazu das Bild vom Logos als dem Offenbarer des Göttlichen) von der Philosophie Griechenlands aufgestellt waren und von dem Christenthum als Eine Thatsache für die Nachfolge zur Anschauung gebracht sind. Statt vor einer Kluft zwischen der angeblich alten und der neuen Zeit mit künstlichem Staunen stehen zu bleiben, wird man vielmehr anerkennen müssen, daß das Christenthum mit seinem Hervorgange aus der griechischen Philosophie gerade von der Entwicklungsfähigkeit des Alterthums Zeugniss ablegt. Sollte bei alledem die Thatsache bestehen bleiben oder gar in einem weiteren Umfange erhärtet werden, daß das Alterthum selbst mit dem Christenthum an der Grenze seines Horizonts angelangt war, so würde das vielmehr den Kern unserer ganzen Arbeit bestätigen, daß das Christenthum nur eine Modifikation und Steigerung des Alten war [53])."

Von hier aus erfolgt die radikale Absage an die christliche Auslegung der Kirchengeschichte. „Von Griechenland aus brachten die Geister eines Heraklit, Plato, Antisthenes und Zeno dem Abendland den Ruf zur Weltentsagung, Selbstverleugnung und zum Absterben, wodurch der Mensch zur Gottähnlichkeit und ewigen Ruhe gelangt. Seneca und seine römischen Vorläufer haben die Weisheit jener Griechen in die Massen und in die Gemüther eingeführt und von ihnen kommen die nachdrücklichsten Sprüche, die in den Evangelien und apostolischen Briefen die Seele ergreifen. Bedurfte es also, um dem Abendland zu helfen, erst des Nachtgesichts, in welchem dem Apostel Paulus, als er in Troas weilte, auf dem andern Ufer des Meeres ein macedonischer Mann zurief: Komm herüber nach Macedonien und hilf uns [54])?"

Hier ist also in Form eines durchentwickelten und an Hand des sorgfältigsten Quellenstudiums explizierten Geschichtsbildes die These vom präexistenten Christentum, von der Zugehörigkeit der christlichen Kirche zu der spätantiken Geistes- und Sozialgeschichte, von der antiheidnischen Wirkung des Platonismus,

53) S. 325.
54) S. 346.

von der revolutionären Vergröberung des alten Platonismus in der Stoa, von dem Vulgärplatonismus der Entrechteten, von dem Sklavenaufstand gegen die heroischen Menschen der antiken Welt die Rede, der im Christentum seinen Abschluß und sein Ende findet. Dem „judaisierten Nachlasse Athens" verdankt noch jetzt die Kirche ihre Theologie und „das Schwert des Glaubens, mit welchem die Apostelfürsten ihrer Gemeinde durch die Kaiserzeit Roms den Weg bahnten, haben sie von den Stoikern geerbt. Dasselbe Schwerdt wird in der Hand der Nachfolger der Stoa blitzen, so lange und so oft eine politische Gewalt im Zusammensturz einer veralteten Weltordnung nur den Freibrief ihres Vorrechts und nicht das Werk einer allgemeinen Befreiung erblickt [55])."

55) S. 387. Es scheint, daß die Beschreibung der ersten römischen Christengemeinde, wie sie sich in Renans „Paulus" dargestellt findet, auf die Vorstellungen Nietzsches von dem „Milieu" der ältesten Christengemeinde eine gewisse Bedeutung gehabt hat. Dort wird nämlich das „Milieu" der ersten römischen Christengemeinde folgendermaßen beschrieben (S. 107 der Übersetzung von Franzen, Berlin 1935): „Das größte Judenviertel Roms lag jenseits des Tiber, also im ärmsten und schmutzigsten Teile der Stadt.... In diesem Viertel wohnten Juden und Syrer, ‚Völker, die zur Knechtschaft geboren' waren, wie Cicero sagt. Wirklich stammt die jüdische Bevölkerung in Rom von freigelassenen Nachkommen der jüdischen Gefangenen ab, die Pompejus nach Rom gebracht hatte.... Zahlreiche Auswanderer hatten die erste Kolonie verstärkt. Diese armen Leute waren zu Hunderten an der Ripa gelandet und lebten jetzt in dem angrenzenden transteverischen Stadtteil unter ihresgleichen. Sie vermieteten sich als Lastträger, versuchten sich durch Kleinhandel zu ernähren, machten Tauschgeschäfte mit Feuerzeugen und zerbrochenen Gläsern und boten so der stolzen italischen Bevölkerung einen Anblick, der ihr später unangenehm vertraut werden sollte: das Bild des Bettlers, der in allen Künsten seines Berufes bewandert ist. Ein Römer, der etwas auf sich hielt, setzte niemals den Fuß in diese berüchtigten Viertel. Die öffentliche Meinung hatte sie den verachteten Klassen und den schmutzigen Arbeiten als Bannmeile zugewiesen; hier befanden sich die Lohgerbereien, die Werkstätten für Darmsaiten und die Faulbütten der Hersteller von Papier. In diesem verlassenen Winkel führten die Unglücklichen ein ziemlich ruhiges Leben inmitten von Warenballen, Kneipen übelster Sorte und den Quartieren der Sänftenträger.... So tat sich in dem gewöhnlichen Hafenviertel, wo die Waren der ganzen Erde aufgestapelt lagen, eine Welt von Ideen auf, aber das alles verlor sich in dem geräuschvollen Leben einer Stadt, die so groß war wie London oder Paris. Gewiß ließen sich die hochmütigen Patrizier bei ihren Spaziergängen über den Aventin nicht träumen, daß in den elenden Hütten, die sie auf der anderen Seite des Tiber am Fuß des Janiculum liegen sahen, die Zukunft der Welt heranreife. An jenem Tage, als unter der Regierung

5. Nietzsche und der deutsche Spiritualismus.

Die Aufhellung der geistesgeschichtlichen Linie Nietzsche-Bruno Bauer-Edelmann zeigt eindeutig, in welche Tradition der religiösen Entwicklung das Antichristentum Nietzschescher Prägung einzuordnen ist. Es sind nicht die Ideen des französischen Rationalismus, es ist nicht die Tradition der westlichen Aufklärung, welche das Gesicht des Nietzscheschen Antichristentums bestimmt, sondern die Tradition des deutschen Spiritualismus, die von Sebastian Franck und in einem gewissen Sinn auch von Luther ausgehend über Gottfried Arnold und über Edelmann in das 19. Jahrhundert hineinführt und die in Nietzsche ihren Abschluß findet.

Drei Motive sind es, welche die geistige Haltung dieser Gruppe durchweg bestimmen. Das erste ist die Ablehnung der organisierten, öffentlichen, großen Kirchen, die Ablehnung des in Konfessionen zerspaltenen Welt-Christentums und die Bezeichnung der Weltkirchen als „Babel". Die Erkenntnis, daß nur dort die wahre Kirche ist, wo die Darstellung und der Geist des Lebens Christi wirksam ist und wo sich an den wahren Christen das metaphysische Schicksal Christi vollzieht, d. h. wo Leiden, Verfolgung, Minorität ist, und die entsprechende Erkenntnis, daß das konfessionelle Kirchentum die Stätte des Antichrists, des Greuels der Verwüstung, Babels ist, hat bereits bei Gottfried Arnold dazu geführt, zum Sturm gegen die entartete Kirche aufzurufen und den Krieg gegen Babel zu erklären. Es ist der heilige Krieg gegen die Verfälschung der christlichen Offenbarung, gegen das neue

---

des Claudius ein Jude, der in den neuen Glauben eingeweiht war, gegenüber dem Emporium seinen Fuß aufs Land setzte, ahnte niemand in Rom, daß der Gründer eines zweiten Weltreiches, ein anderer Romulus sich anschickte, im Hafenviertel auf einem Strohlager zu nächtigen.... Bald tauchten noch andere seinesgleichen auf. Scheue Ankömmlinge aus Syrien brachten Briefe und Berichte über die unaufhörlich wachsende Bewegung mit. Schon konnte sich eine kleine Gruppe bilden. Alle diese Leute stanken nach Knoblauch: die Vorfahren der römischen Prälaten waren arme, schmutzige, unfeine und ungebildete Proletarier, die grobe, unsaubere Leinenkittel trugen und einen übelriechenden Atem hatten, weil sie schlechte Speisen essen mußten. In ihren Häusern herrschte jener Elendsgeruch, den eine Anhäufung kümmerlich gekleideter und ernährter Existenzen ausströmt."

Juden- und Pharisäertum, gegen das Buchstabenchristentum, gegen die Verschmelzung der Kirche mit den Weltmächten, gegen die Ausrottung des Geistes Christi, gegen den dogmatischen Formalismus, gegen den Streitgeist, gegen das zänkische Rechthabenwollen, der hier in den schärfsten Worten erklärt wird.

Es genügt hier, auf die stärkste und heftigste Äußerung dieser Frömmigkeitshaltung hinzuweisen, ein Gedicht Gottfried Arnolds, das den erbittertsten Kriegsgesang in diesem Krieg gegen das konfessionelle Kirchentum seiner Zeit darstellt.

Babels Grab-Lied (Jerem. 51 v. 9).

1 Der Wächter Rath /
Den Gott bestellet hat /
Spricht die Sententz schon über Babels Wunden /
Es sey kein Artzt noch Kraut vor sie gefunden /
So gar verzweiffelt sey der Schad /
Den Babel hat.

3 Sie inficirt
Den Artzt der sie berührt /
Und läßt an ihm zum Trinckgeld Plagen kleben
Der sie doch will erhalten bey dem Leben /
Und flickt an ihr / so daß man deutlich spürt /
Wer sie berührt.

4 Es zieht ihr an
Die Larve / wer noch kan /
Such seine Kunst mit Schätzen zu beweisen /
Die Zorn-Fluth wird den Heuchel-Schmuck abreißen /
Das Feuer kommt und zündt die Stoppeln an /
So bleibt nichts dran.

6 Man siht den Greul /
Der Boßheit starcke Seul /
O pfuy / wie stinckt die Hure hier auff Erden!
Wie soll sie nicht ein Abscheu Engeln werden?
Wenn sie entdeckt von so gar langer Weil /
Der Boßheit Greul.

7 So laßt sie gehn /
Und ihrem Richter stehn!
O reißet Band und Pflaster ihr vom Leibe /
Damit sie bloß und nackend stehen bleibe!
Die Schande muß der gantze Himmel sehn /
Drum laßt sie gehn!

9 Der Tod sitzt ihr
Schon auff der Zungen schier /
Ihr Aas soll bald in Abgrund seyn begraben /
Da mögen sich die Buhler an ihr laben.
Die fürchten schon / es falle ihre Zier /
Und merckens schier.

10 Drum stürmt ihr Nest /
Darin sie stoltz gewest /
Zerschmettert ihre Kinder an den Steinen!
Die Schlangenbrut soll ja niemand beweinen.
Gebt ihrem Bau / dem Frevel-Sitz den Rest /
Und stürmt ihr Nest.

11 Seht / welcher Christ /
Erst auff der Mauren ist /
Soll zur Belohnung Schwerdt und Feuer haben.
Bey diesem Sieg ertheilt man solche Gaben.
Doch bey GOtt kriegt ein solcher Helden-Christ /
Was ewig ist.

12 Auff / auff! es rufft
Auß jener Sternen-Lufft /
Und bläßt schon Lerm der Wächter auff der Mauren /
Der Sion-Stadt. Es müsse keinen dauren
Ehr / Gut und Blut! Hört wie euch in der Lufft
Der Wächter rufft.

13 Laufft an / und streit /
In Helden-Tapferkeit!
Soldaten müssen nicht so feige kämpffen:
Wer will dann sonst der Hure Herrschafft dämpffen /
Wann auch nicht Hirten-Knaben sind bereit /
Zur Tapferkeit?

Drum dämpffet nicht
Den Geist / wenn er außbricht /
In euch und andern Babels Grund zu stöhren /
Ihr sonderlich / die ihr wollt viel bekehren /
Seht / daß nur erst in euch gantz Babel bricht /
Und heuchelt nicht! [1])

Der Kampf gegen das weltförmige Kirchenchristentum hat in der Geschichte der deutschen Frömmigkeit kaum einen stärkeren dichterischen Ausdruck gefunden. In der dichterischen Prosa des „Antichrists" von Nietzsche kehren diese rasenden Kampftöne wieder. Dieser Kampfruf zur Befreiung des wahren Christus und des wahren christlichen Lebens von der Überlastung und Entartung im öffentlichen Weltchristentum der Konfessionen tönt bei allen Wortführern dieses Ordens der Babelkämpfer durch die Jahrhunderte wieder, bei Gichtel, Breckling, Dippel, bei den Boehmeschülern. Bemerkenswert ist hier wieder Edelmann, der diese Parole dem 18. Jahrhundert weitergibt. Er beruft sich nämlich in seinem Kampf auf niemand anders als auf — Luther. Mit einer feinen Witterung für die spiritualistischen Züge in Luther hebt Edelmann die Worte aus der Kirchenpostille Luthers hervor:

„Es wäre besser, daß man alle Kirchen und Stiffter in der Welt auswurtzelte und zu Pulver verbrennete, wäre auch weniger Sünde, obs schon jemand aus Frevel thät, denn daß eine einige Seele in solchen Irrthum verführet und verderbet würde. Denn GOtt hat NB nichts von Kirchen, sondern allein von den Seelen geboten, welche seine rechten eigentlichen Kirchen sind, davon St. Paulus sagt I. Cor. 3. 16: ‚Ihr seyd GOttes Tempel oder Kirche etc.' Und abermahl: Ich sage noch, es wäre gut, um solches Irrthums willen auszutilgen, daß man all Kirchen einmahl in aller Welt umkehrete und in gemeinen Häusern oder unter dem Himmel predigte, betete, tauffte und alle Christliche Pflichten übte. Sintemahl auch die angezeigte Ursache, Kirchen zu bauen, eine schlechte Ursache ist. Christus predigte über 3 Jahr und doch nur drey Tage im Tempel zu Jerusalem, die andern

1) Göttliche Liebesfunken, 1. Teil Nr. CXXVI, vgl. Gottfried Arnold. In Auswahl herausgegeben von Erich Seeberg, München 1934, S. 276 ff.

Tage predigte er in den Jüden-Schulen, in den Wüsten, auf den Bergen, in den Schiffen, über Tisch, in den Häusern. Johannes der Täuffer kam gar nie in den Tempel, predigte am Jordan und an allen Orten. Die Apostel predigten am Pfingst-Tage zu Jerusalem auf dem Marckte und Gassen. Philippus predigte dem Eunucho auf dem Wagen, St. Paulus predigte zu Philippis am Wasser, im Kercker und hin und her in den Häusern, wie auch Christus ihm befahl, daß sie NB sollten in den Häusern predigen. Ich meine, sie seyn eben so gute Prediger gewesen als jetzt seyn. Aber also solt es gehen, daß NB den irrigen Predigten und Teuffels-Lehren köstliche gewölbte Häuser gehalten werden, aber GOttes Wort soll keine Herberge in gantz Bethlehem finden, da es mocht gebohren werden ... Hier siehst du, warum der Donner die Kirchen gemeiniglich für allen andern Häusern schlägt, daß ihnen GOtt feinder ist, denn keinen andern, darum daß in keiner Mord-Gruben, in keinem Huren-Hause solche Sünde, solch GOttes-Lästern, solch Seelen-Mord und Kirchen-Verstöhrung geschicht noch geschehen mag, als in diesen Häusern. Denn NB wo nicht wird das lautere Evangelium geprediget (Ach! daß wir in uns gehen möchten und sehen, wie lebendig Lutherus hier seine Nachfolger abmahlet) da ist gar viel ein geringerer Sünder der öffentliche Huren-Wirth denn derselbige Prediger, und das Huren-Hauß auch nicht so böse als dieselbe Kirche[2])."

Das zweite Hauptmotiv dieser spiritualistischen Kirchenidee ist der Verfallsgedanke. Die heutige öffentliche, weltförmige Kirche ist zu Babel, zum Greuel der Verwüstung geworden durch einen immer weiter fortschreitenden Verfall des ursprünglichen christlichen Lebens und des echten christlichen Evangeliums. Die Geschichte dieser Verfallsidee und ihrer verschiedenen Auslegungen innerhalb der Entwicklung des deutschen Spiritualismus ist ausführlich von Erich Seeberg in seinem Werk über die Geschichtsideen des Protestantismus beschrieben worden, das den Titel „Gottfried Arnold, Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit" führt, während die Verwurzelung dieser Verfallsidee in dem mittelalterlichen Spiritualismus

2) Edelmann, Unschuldige Wahrheiten 1735 S. 227 aus Luthers Kirchen-Postille p. m. 187 u. 188.

in meiner „Ecclesia spiritualis" nachgewiesen ist. Es mögen daher an Stelle einer neuen Darstellung die entscheidenden Sätze Seebergs über die Verfallsidee folgen:

„Die Verfallsidee ist das Schema, in dem die spiritualistischen Kreise aller Zeiten, die Sekten seit dem Mittelalter, aber auch die Reformatoren, obgleich diese in charakteristischer Begrenzung, das Werden der Kirche vor sich gesehen haben ... Am echtesten ist ihre radikale Gestaltung bei Männern vom Schlag des Campanus, Servets oder Sebastian Francks, die mit dem Tod der Apostel das Verhängnis über die Kirche hereinbrechen lassen ... Schließlich ist es das Problem von Kirche und Welt oder Geist und Fleisch — oder wie man sonst die große Spannung, die das Leben aller Religion ist, formulieren mag — das hinter dieser Auffassung des Verlaufs der Kirchengeschichte steht. Die Verfallsidee gehört zu jener Lösung des Problems, die den Gegensatz ganz beibehält, ja die ihn durch Übertragung auf die große Kirche selbst verschärft, und die die Lösung in die menschliche Seele für sich verlegt. In ihr spricht sich der weltabgewandte und kulturfremde Sinn aus, der Stärke und Schwäche des Christentums zugleich ist. Zugleich rückt sie die Grundlage der Geschichte des Christentums in immer helleres Licht und legitimiert die Notwendigkeit einer Reformation um so deutlicher, je mehr sie die Geschichte der Kirche als ein immer krasseres Abweichen von der gottgewollten Wahrheit versteht. So ist es kein Zufall, daß alle Spiritualisten Vertreter der Verfallsidee sind [3])."

In der Entwicklung dieses Verfallsgedankens macht sich eine merkwürdige Verschiebung bemerkbar: bei den älteren Spiritualisten ist noch der Grundgedanke der mittelalterlichen Sekten-Theologie beibehalten, der darauf hinausläuft, den Abfall bei Kaiser Konstantin und der von ihm ausgehenden Umwandlung der Märtyrerkirche in die offizielle Staatskirche und der damit verbundenen durchgehenden Verweltlichung anzusetzen [4]). Diese Datierung des Abfalls wird im allgemeinen bis in die Anfänge des 18. Jahrhunderts hinein in den spiritualistischen Kreisen festgehalten. Sie verschiebt sich aber unter dem Einfluß der

3) Erich Seeberg: Gottfried Arnold, Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit, Meerane 1923, S. 260—261.

4) Daselbst S. 32 und S. 257 ff.

nunmehr einsetzenden philologischen und historischen Kritik an den Texten des Alten und Neuen Testamentes. Diese Kritik erwies die Tatsache verschiedener Redaktionen und Schichten des Alten und Neuen Testaments, zeigte die Spuren einer fortschreitenden Bearbeitung und Ummodelung der heiligen Texte selbst, offenbarte die Arbeit ganzer Generationen an der Veränderung des heiligen Wortlautes und zerschlug so die traditionelle Auffassung von der Inspiriertheit und Unversehrtheit des heiligen Worts.

Gerade Edelmann ist hier insofern wichtig, als er die Konsequenz aus diesen Ergebnissen einer neuen kritischen Betrachtung des neutestamentlichen Textes zieht und die Datierung des Verfalls bereits bei der ersten Jüngergeneration ansetzt. Die Entartung besteht nach ihm darin, daß sie Christus nach ihrem eigenen Sinn gedeutet und diese Deutung in das erste Evangelium Christi hineingeschoben haben. Dies ist der Anfang einer immer weiterschreitenden Veränderung und Entstellung des ursprünglichen Christentums. So finden sich bei ihm etwa folgende Worte:

„Das lehret uns die Schrift selber an dem Exempel der Jünger Christi handgreifflich. Welcher Doctor oder Professor getraut sich zu behaupten, daß die Apostel so wohl vor / als nach der Auferstehung Christi alle die Grillen geglaubt, die sie nach der Hand unter einander von seiner Person und Amte gefangen haben? Glaubten sie nicht steif und feste, Christus werde ein weltlich Königreich auf Erden anfangen, sie von der Römer Joche befreyen, und sie zu großen Herren in seinem Reiche machen? Erkannte wohl einer unter ihnen den Zweck und die Absicht, weßwegen er in die Welt gekommen war? Glaubten sie nicht alle in den meisten Stücken noch eben so verkehrt, als die Juden noch auf diese Stunde glauben? Hinderte aber dieser verkehrte Glaube, daß sie GOtt nicht angenehm oder Christi Jünger seyn kunten? Man zeige uns doch den Catechismum oder das Glaubens-Articul-Gebäude / das ihnen Christus vorgelegt und welches sie beschweren müssen, ehe er sie vor seine Jünger erkante[5])."

Die Folge ist, daß sich der Verdacht des Abfalls bereits gegen die Heilige Schrift selber richtet, die ja durch diese Datierung

5) Edelmann, Die Göttlichkeit der Vernunft 1741, 463.

der Entartung nicht zum Dokument der ursprünglichen Verkündigung, sondern zum Zeugnis einer ersten Entstellung des Ursprünglichen wird. Deshalb spricht Edelmann offen davon, „daß unsere heutige Bibel aufs gröbste und verschämteste verfälscht ist“ [6]), er spricht davon „wie unverantwortlich die Schrifften der Evangelisten und Apostel verfälschet und verdorben worden und wie wenig man sich heut zu tage auf ihre Zuverlässigkeit und Richtigkeit zu verlassen habe“ [7]), und daß jeder, der dies nicht erkennt, „nicht allein aller Beurtheilungs-Krafft gäntzlich beraubet seyn, sondern auch alle Hochachtung und Liebe gegen seinen Erlöser gantz und gar aus sich verbannet haben muß“ [8]). Ja er geht soweit, sich auf Locke zu berufen, der „die Briefe der Apostel, wie ihr sie NB jetzt habet, verdorben Papier genennet“ und spricht von der Bibel als „dem finsteren Buchstaben, der durch lauter Betrüger oder arme betrogene Leute auf uns gebrachten Schrift“ [9]).

Hier ist also der Abfall bereits ganz nahe an den Ursprung selbst herangeschoben, mit dem Ergebnis, daß im Grunde schon hier das Christentum auf die Person und das Leben Jesu Christi und einiger weniger Jünger reduziert ist, die ihn noch verstanden und die aus diesem Verständnis heraus ein christförmiges Leben geführt haben.

Wieder wird hier die eine große Absicht, der eine große Lebensinhalt dieser Spiritualen deutlich: den Schutt des entarteten Kirchentums möglichst bis in die tiefsten Schichten hinein wegzugraben, um das Ursprüngliche in seiner reinsten Form bloßzulegen und wiederum wird auch hier an diesem zweiten Punkt ersichtlich, wie weit die Ideen, die in Nietzsches Antichristentum ausgesprochen sind, in einer alten Tradition der deutschen Frömmigkeitsgeschichte vorgebildet sind, und wie sie immer wieder aus der Betrachtung der konfessionellen Zersplitterung und dem Gegeneinander der Absolutheitsansprüche der verschiedenen Kirchen innerhalb derselben völkischen, politischen und geschichtlichen Gemeinschaft erwachsen.

6) Göttl. d. Vern. S. 483.
7) Daselbst S. 485.
8) Daselbst S. 502.
9) Daselbst S. 511.

Auch der dritte Gedanke, der diesen Orden der Babel-Stürmer untereinander verbindet, findet sich bei Nietzsche wieder: auf die Frage, wie nunmehr das ursprüngliche und allein noch von ihnen anerkannte Christentum ausgesehen hat, haben sie alle die eine Antwort: Leben und Verkündigung bilden eine Einheit. Das Evangelium und seine Darstellung in einem evangelischen Leben gehören zusammen. Gerade hier wird der Verfall der gegenwärtigen, weltförmigen Kirchen besonders offenbar, die ja alle nur davon leben, daß sie diese ursprüngliche Einheit zerstörten, die Verkündigung zur Lehre verkümmern ließen und das christförmige Leben ganz abschafften. Wiederum ist hier Edelmann in seinen Äußerungen sehr bezeichnend.

„Denn wer ist Christi Nachfolger gewesen? bey wem ist Christi Leben, seine Einfalt, stiller Geist und Sinn, Demuth und Friedfertigkeit gefunden worden? Wer hat gesegnet, wenn man ihn geflucht und gescholten? Wer hat ihm viel lieber unrecht thun lassen, ehe er seinem Bruder hätte unrecht gethan? Wer hätte sich lieber vervortheilen lassen, ehe er seinen Bruder vervortheilet hätte? Wer hat diß bißher in acht genommen: Rächet euch selbst nicht, meine Liebsten? Wer ist bißher mit Christo neu gebohren, mit ihm gecreutziget, gestorben, begraben, auferstanden, aufgefahren, und hat über seine Feinde regieret und geherrschet? Wer hats gelehrt! Wer hats gewußt! Soll nun dieselbe Christi Kirche seyn, da Christi Jünger und Diener also leben, oder vielmehr in welcher Christus also lebt, so werden wir gewiß dieselbe wunderlich müssen zusammensuchen [10])." ... „Hier bitte ich euch, öffnet ein wenig die Augen eurer Vernunfft nur und sehet die Beschreibung eines Jüngers Christi Matt. 10, 38 Luc. 14, 27 Joh. 8, 31 Joh. 14, 4—5 in göttlicher Furcht an und erweget, ob ihr sie auf einen eintzigen in der so genannten Christenheit (der NB bloß bey den Meinungen seiner Parthey steiff und feste zu bleiben gedencket) appliciren könnet? . . . Ich bekenne rund heraus, welche sichtbare Kirche lehret und lebet, wie die Apostel und ersten Christen gelehrt und gelebt haben, die halte ich vor die wahre Kirche [11]) . . . Die ersten Lehrer waren Fürbilder und

10) Unsch. Wahrh. S. 278. 11) Daselbst S. 9; 69.

Lebens-Spiegel ihrer Zuhörer und vermahnten sie ihre Nachfolger zu werden, gleichwie Christi, wie schon gedacht. Kann aber ein Zuhörer, der nur noch ein Fünckchen Ehrbarkeit im Bußen hat, das asotische und interessirte Wesen, so bey den meisten seiner vermeynten Seelen-Hirten herrschet, wohl mit Vernunft vor ein Fürbild seines Thuns und Wesens halten?[12])."

Eben dieser Trug soll beseitigt werden: deshalb klingen in diesem Zusammenhang immer wieder die Töne des Arnoldschen Babel-Stürmerliedes bei Edelmann an. So schreibt er von sich selber: „Muß ich noch zur Zeit das schon fast gäntzlich demolirte Secten-Gebäude vollends mit einreißen helffen / was kan ich davor? Ist mirs doch befohlen. Redet auch eine Axt wider den so sie führet und damit hauet? Ich bin in der Hand des HErrn / ohne seinen Willen begehr ich weder Hand noch Feder zu rühren[13])." Man spürt hier das prophetische Erwählungsbewußtsein, von dem sich dieses wilde Kämpfertum nährt.

Es ist nicht zu verwundern, daß im Zusammenhang mit diesen drei Hauptmotiven immer wieder der Gedanke aufspringt, der ja auch von Nietzsche recht häufig ausgesprochen wird: der Gedanke vom heiligen Betrug. Betrug ist es, das Evangelium zu verfälschen, Betrug ist es, das verfälschte als das wahre Evangelium auszugeben, Betrug ist es, die Einheit von Lehre und Leben zu zerschlagen und die leere Schale der Lehre als das Wesentliche darzubieten, Betrug ist es, das Evangelium in eine willkürliche Form von Separat-Lehren und Separat-Dogmen und Zeremonien zusammenzufassen und das Heil von diesen Sonderformen abhängig zu machen. So schreibt Edelmann:

„Daher wollte ich auch vor meine Person keinen, weder in genere noch in specie, einen Betrüger heißen, wenn ich nur ein Wort finden könte, das die Sache glimpfflicher und doch wahrhaftig ausdrückte. Doch ich will euch das Urtheil selber überlassen und mich von euch belehren lassen, wie ihr denjenigen wohl nennen möchtet, der weder das ist, wovor er sich ausgiebt, noch das praestiren kan, was er vorgiebt. Christus war allemahl dasjenige in der That, wovor er sich ausgab, und betrog die Men-

12) Daselbst S. 267.
13) Daselbst S. 1174.

schen nie mit seiner Person, ob er gleich leiden mußte, daß sich viel in ihren Gedancken gantz falsche Conceptien von ihm machten. Wiederum prästirte er auch allmahl das, wozu er sich anheischig gemacht. Die nun in seiner Schule gelehrt haben, müssen eben so beschaffen seyn, oder ich sehe nicht, wie sie einem zumuthen wollen, daß er sie vor seine Jünger halten soll[14])."

In einem ähnlichen Zusammenhang bringt er später ein Gedicht, das dieses Thema des frommen Betrugs zum Gegenstand hat und das lautet:

„Alles, was Betrug erdichtet
Wird sogleich mit Lust verrichtet.
Da wird dann so Volck als Priester
Von betrogner Andacht düster.
Pabst und weltliche Regenten,
Cardinäle, Superdenten
Werden durch Betrug regieret
Und fein hinters Licht geführet.
Lug und Trug erklährt die Rechte,
Giebt Gesetze Herrn und Knechte.
Kurtz, Betrug herrscht unter allen
In der Welt jetzt nach Gefallen.
Wer nur mit Betrug umgehet,
Wird bald aus dem Staub erhöhet.
Aber wer nicht kan betrügen,
Muss sich wie ein Budel schmiegen,
Und er heisst ohn allen Zweiffel
Noch darzu ein dummer Teuffel[15]).

Schließlich ist auch die oben erwähnte Kritik der Reformation, ja sogar der Person Luthers bereits in dieser Tradition des deutschen Spiritualismus verankert. Auch hier ist Edelmann charakteristisch als Wortführer dieser Idee. Er weist immer wieder darauf hin, daß die sogenannten Lutheraner eben dadurch von Luther abgefallen sind, daß sie aus dem von ihm ausgehenden Anstoß einer universalen Erneuerung der ganzen christlichen Kirche eine Separat-Lehre gemacht haben, ja er sieht

14) Unsch. Wahrh. S. 238. 15) Göttl. d. Vern. S. 443.

den Verfall bei Luther selbst einsetzen, insofern sich bei dem alten Luther gegenüber dem von der Mystik beeinflußten jungen Luther eine zunehmende dogmatische Verhärtung feststellen läßt. So schreibt er über die Verstümmelung Luthers durch die Lutheraner:

„Ist Lutherus auch mit einem fanatischen Geiste besessen gewesen? O! Wie haben sich seine Nachfolger so erschrecklich geändert! Meint ihr wohl, daß er sie kennen würde, wenn er wieder aufstünde? . . . Wenn also eine der Wahrheit gemäße Distinction dißfalls gemacht werden sollte, so müßte man eher distinguiren inter Lutherum Biblicum et abiblicum, inter esurientem et saturum, inter Lutherum Christianum et Lutheranum . . . Man wird auch sehen, wenn man seine ersten Schrifften lieset, daß gantz eine andere Krafft darinnen verborgen als in den letzten, da er gar zu sehr den eignen Geist blicken läßt, welches ich euch weitläufig beweisen könnte . . . Genug, daß ihr hieraus sehen könnt, wie die Zeugnisse aus Lutheri ersten Schrifften eben diejenigen sind, denen er selbst und seine Nachfolger besser hätten nachleben sollen, wenn sie nicht im Fleische hätten enden wollen, was im Geiste angefangen war[16])."

Im Zusammenhang hiermit macht sich Edelmann daran, den Verlauf und die Methode der lutherischen Reformation selbst aufs heftigste zu kritisieren. Insbesondere ist es — auch hierin deutet er bereits einen Einwand an, der sich bei Nietzsche wiederfindet — die Schematisierung und juristische Umbiegung und Entseelung der lutherischen Anschauung von der Rechtfertigung, in welcher er die gefährlichste Entartung des ursprünglichen Evangeliums sieht. Während Luther noch unter der Rechtfertigung die Wiedergeburt des ganzen Menschen versteht, besteht die Rechtfertigung nach der Theologie seiner Zeit lediglich darin, daß man sich gedanklich die von Christus geleistete Satisfaktion vor Augen führt. Aber ist dies noch Christentum? „Wenn mir die gantze Seligkeit bloß dadurch zustanden kam, daß ich mir eine Minute einen Gedanken in meiner Phantasie mache, als hätte Christus mich nun auf einmahl, ob ich gleich nie im Lichte gewandelt noch Gemeinschafft mit ihm gehabt, mit seinem Blute

16) Unsch. Wahrh. S. 108—110.

gereiniget und zu einem Kinde GOttes gemacht, saget, was ist leichter, als nach diesem Systemate ein Christ seyn?[17]." Eben damit ist der letzten Verweltlichung die Bahn frei gegeben. „Der meisten Leute Glaube zu unsern Zeiten ist nicht einmahl so gut als der Teuffel ihr Glaube: Denn diese erzittern doch vor der lebendigen Majestät ihres Schöpffers. Aber unsern heutigen Christen kommt nicht einmal ein Schauer an vor dem schrecklichen Urtheil[18]."

Nicht minder ist es die theologische Verhärtung der lutherischen Anschauung von der Erwählung, die zu einer Zerstörung des Evangeliums führt. Die dogmatische Zuspitzung des Erwählungsgedankens in der Richtung, daß Gott vor Anbeginn der Welt einen unabänderlichen Heilsratschluß faßte, nach dem einige Menschen — unabhängig von ihrem sittlichen Streben und Verhalten — verdammt und einige erlöst sind, macht aus Gott einen Teufel und wirft die ganze Verkündigung von der göttlichen Liebe über den Haufen. Es klingen hier bereits die Nietzscheschen Gedanken vom Dysangelium an, wenn es von den Predigern dieser Lehre heißt: „Evangelisten sind sie auch nicht. Denn sie verkündigen gantz ein ander Evangelium von Christo, als uns die Apostel verkündigt haben, indem sie ihre fröliche Botschafft, wenn man sie recht einsiehet, nothwendig entweder sicher oder verzweiffelt macht, und Gott als ein abscheuliches Ungeheuer vorstellt, das unmüglich von einem vernünfftigen Wesen geliebet werden kann[19]. . . . Ist das die reine lutherische Lehre / die GOtt / der lauter Liebe ist / zu einem solchen Monstro und Tyrannen macht / dergleichen unter den verderbten Menschen nie keiner gewesen / weil die Welt stehet . . . Ihr lästert fürwahr Gott aus purer / blinder und orthodoxer Ignoranz auf eine abscheuliche Art / ihr machet ihn zum ärgsten Chicaneur und Betrüger / der kan funden werden . . .[20]."

Die Einordnung Nietzsches in diese Linie des deutschen Spiritualismus ließe sich noch an weiteren Punkten erweisen: man könnte hinweisen auf die Idee der reinen Innerlichkeit des Gottesreiches, wie sie Nietzsche entwickelt und wie sie in der

17) Daselbst S. 281. 18) Daselbst S. 301.
19) Daselbst S. 342. 20) Daselbst S. 945.

Gefolgschaft der älteren deutschen Mystik bei Sebastian Franck, Gottfried Arnold, Weigel, Edelmann sich wiederfindet. Man könnte weiter hinweisen auf die spiritualistische Beurtheilung des Katholizismus, auf die Urteile über die Priester und Pfaffen — all diese Einzelelemente sind entwickelt aus den drei Kernideen, die hier skizziert wurden, der Auslegung der Weltkirche als Babel, dessen Mauer gestürzt werden muß, der Verfallsidee, welche diese Entartung begründet, und der Anschauung von der ursprünglichen Einheit von Lehre und Leben, wie sie das erste Evangelium auszeichnete. An jedem einzelnen Punkte wird deutlich, daß Nietzsche den Abschluß und die letzte Radikalisierung einer genuin deutschen Entwicklung der Frömmigkeit darstellt.

Von dieser Verwurzelung in der Tradition des deutschen Spiritualismus her ist nunmehr auch die letzte hier zu besprechende Berührung mit der Theologie seiner Zeit zu verstehen, die Berührung mit Lagarde, der ja ebenfalls in diese Frömmigkeitstradition hineingehört.

6. Nietzsche und Lagarde.

Weniger auffällig, als die starke innere Berührung mit Bruno Bauer ist das Band, das Nietzsche in seinen Geschichtsideen mit Paul de Lagarde verknüpft. Wieder ist es bezeichnenderweise ein Außenseiter der Theologie seiner Zeit, der gegen die zeitgenössische Kirche und ihre Lehrer mit schärfster Kritik vorgeht. Mit den positiven Zielen einer Erneuerung der Kirche, wie sie Lagarde verkündet, hat freilich Nietzsche nichts zu tun: aber in seinen Geschichtsideen und seiner Auffassung von dem Ursprung und der Entfaltung des Christentums und der christlichen Kirche hat er mehr mit Lagarde gemeinsam, als dies jemals vermutet wurde. Lagarde war ja Nietzsche kein Unbekannter. Nietzsche hat den ganzen Kampf Lagardes mit größter Aufmerksamkeit verfolgt und oft mit den Freunden schriftlich und mündlich sich darüber unterhalten. Daß die Stellung zu Lagarde von vorneherein eine kritische war, schließt nicht aus, daß er an ihm seine eigenen Gedanken geformt und weitergebil-

det hat. So schreibt Nietzsche im Januar 1873 aus Basel an Rohde: „Eine kleine, höchst auffallende Schrift, die 50 Dinge falsch, aber 50 Dinge wahr und richtig sagt, also eine sehr gute Schrift — versäume nicht zu lesen: der Titel würde Unsereinen nicht anziehen, darum rathe ich sie Dir eigens an. Paul de Lagarde, Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion. Göttingen 1873, Dieterichsche Verlagshandlung [1])." Rohde antwortet darauf in einem Brief aus Kiel vom 20. Mai 1873: „Lagarde habe ich erst jetzt gelesen, mit großer Stärkung, in dem sehr kräftigen, ja austeren Apostelton und Ernste. Namentlich was er von einer mehr als ‚historischen' Theologie, als einer Anleitung zur Religion sagt, ist vortrefflich. Als Voraussetzung muß man ihm freilich immer zugeben, daß auf dem Grunde des trüben Schlammes ‚christlicher' Tradition eine ächte, lautere, ganz eigentliche (vor Allem, nicht rein moralische, sondern metaphysische) Offenbarung ruhe: sonst hat die neue ‚Theologie' in ihrer historischen Art gar keinen Sinn [2])." — Rohde empfindet also an Lagarde dasselbe, was Nietzsche an ihm auffiel, den Versuch, durch die als Entartung und Verfälschung verstandene kirchliche Tradition, und das heißt bereits die frühkirchliche, älteste Auslegung Jesu, zu dem echten und lauteren Kern durchzustoßen: nur daß dieser Kern für Nietzsche nicht eine abstrakte, metaphysische Offenbarung, sondern die Person und der Typus des Erlösers selbst ist, den er in den Evangelien sucht.

Auch mit Overbeck hat Nietzsche sich oft über Lagarde unterhalten. Derartige Gespräche mußten um so anregender sein, als Overbeck in Lagarde seinen Gegner sah. Vor allem ist es die Frage der Ausscheidung der konfessionellen theologischen Fakultäten aus dem bisherigen Universitätsverband, die Lagarde in der Schrift von 1873 aufwarf, welche Overbeck bewog, eine Gegenschrift gegen Lagarde zu richten und für die theologischen Fakultäten einzutreten [3]).

---

1) Briefe Bd. II Nr. 133 S. 394, Basel 31. Jan. 73.
2) Daselbst Nr. 139 S. 410.
3) Bernoulli, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, Jena 1908, Bd. I S. 85. Vgl. Briefe Bd. II Nr. 136 S. 402, wo Nietzsche am 22. März Rohde den Plan des Pamphlets mitteilt.

Die Ähnlichkeit des Geschichtsbildes in der Betrachtung der christlichen Kirche und die Analogie in der kritischen Anwendung der Geschichtserkenntnisse auf die zeitgenössische Kirche selbst ist also nicht so „zufällig", wie man zunächst anzunehmen geneigt ist.

Wie bei Nietzsche ist bei Lagarde der Ausgangspunkt die schärfste Unterscheidung zwischen der Person und Botschaft Jesu und dem, was die Kirche daraus gemacht hat, nur daß Lagarde seine Begriffe anders abstimmt. Lagarde unterscheidet zwischen „Evangelium" und „Christentum", wobei „Evangelium" das Ursprüngliche, „Christentum" die spätere Abwandlung des Evangeliums bezeichnet. Wie bei Nietzsche verhalten sich diese beiden Größen zueinander nicht im Sinne der unmittelbaren Entfaltung des Christentums aus dem Evangelium, dem Verhältnis von Baum und Wurzel entsprechend, sondern im Sinn einer Entartung der ursprünglichen Eigenart des Evangeliums zum Christentum. Für Lagarde ist das Christentum „eine Entstellung des Evangeliums" [4]). Wie Nietzsche diese Entartung in dem Vordringen der jüdischen, griechischen und römischen Elemente der Spätantike in Lehre und Praxis der alten Kirche begründet sieht, so sagt auch Lagarde: „Im Verlaufe der Geschichte (sc. des Christentums) haben wir es . . . nicht mit dem Evangelium, sondern mit dem Christentume, das heißt dem mit jüdischen, griechischen und römischen Elementen zu einem neuen Stoffe verbundenen Evangelium . . . zu tun [5])." Diese Erkenntnis der Verfälschung des Ursprünglichen veranlaßt ihn wie Nietzsche zu dem schärfsten Mißtrauen, mit welchem er den Evangelien entgegentritt und welches den Grundimpuls seiner Textkritik bildet. Wie Nietzsche findet er den Ursprung des Übels bereits bei der Generation der ersten Jünger, die Jesus nicht verstanden haben. Der Abfall liegt also für Lagarde bereits zwischen Jesus und den Aposteln, die „unfähig gewesen sind, von ihm zu berichten" [6]).

Man findet hier Lagarde mit Nietzsche in dessen eigentlichstem Anliegen verbunden, die Person Jesu der Kirche und ihrer

4) Schriften für das deutsche Volk I. Bd.: Deutsche Schriften ed. Fischer 1924 S. 73.

5) Daselbst S. 69. 6) Daselbst S. 66.

dogmatischen Auslegung zu entreißen und aus der theologischen Interpretation das Bild des ursprünglichen Typus des Lebens und der Person Jesu herauszuschälen und dieses Bild gegen die Kirche zu verteidigen. Freilich hat Lagarde diese Arbeit als theologischer Gelehrter durchgeführt. Mit allen Mitteln der kritischen Methode seiner Zeit wird bei ihm erarbeitet, was bei Nietzsche in unzusammenhängenden Aphorismen hinausgeschleudert wird. Aber trotz dieser methodischen Verschiedenheit des Denkens ist die Analogie des Ergebnisses eine überraschende. Wie Nietzsche sucht Lagarde Jesus von den theologischen Deutungen zu befreien, die ihm eine unverständige und eigenwillige Schülerschar zugeschrieben hat. Es ist „Jesus nicht eingefallen, sich für den Messias auszugeben“ [7]) ... und er ist „den Messiasträumen der unteren Schichten Israels gegenüber kühl geblieben“ [8]). Der eigentliche und originale Inhalt seiner Verkündigung ist das Reich Gottes, das erreicht wird durch die Wiedergeburt: mit dieser Verkündigung ist die Welt des Judentums, die Hierarchie, die grobe Eschatologie, das Gesetz, die Theokratie praktisch überwunden. Wie für Nietzsche liegt dabei auch für Lagarde der Nachdruck darauf, daß hier nicht etwa nur eine neue Lehre entwickelt wird, sondern daß hier Jesus als „unmittelbarer Empfinder der ewigen Wahrheit“ das lebt, was er fühlt und sagt [9]). Der Sinn des Neuen ist, „daß der gerade Gegensatz des von Israel der Art nach verschiedenen, wenn auch aus Israel entstandenen Judentums das sei, worauf es in Zeit und Ewigkeit ankomme“ [10]). Man wird sich nicht wundern, den Begriff des Menschensohns bei Lagarde in einer ganz analogen Form wie bei Nietzsche ausgelegt zu finden: „Er (Jesus) nennt sich einen Menschen — denn das ist der Sinn des schon frühe verkannten Namens Menschensohn — will mithin nicht Jude, wir dürfen wohl hinzusetzen, nicht Mitglied irgendeiner Nationalität sein, soferne diese auf eigenen, vorzugsweisen oder ausschließlichen Wert stolz wäre: und weil er Mensch ist, nennt er Wein und Brot sein Blut und seinen Leib. Er verkündet ein Reich Gottes, stellt also in Abrede, daß die

7) Daselbst S. 64.
8) Daselbst S. 65.
9) Daselbst S. 262.
10) Daselbst S. 263.

Theokratie, welche ein Reich von Priestern, ein Synagogenstaat war, die endgültige Gestalt des Ideals auf Erden biete. Er beschreibt dies Reich als nicht von dieser Welt stammend, nicht in dieser Welt aufhörend, . . . Er nennt die Umkehr . . . den Schlüssel zur Türe dieses Reiches: deutlicher verlangt er neue Geburt für die, welche in dies Reich hineinkommen wollen, d. h. er leugnet, daß die viel gepriesene Abstammung von Abraham und Jacob Anrecht auf den Genuß der Gottesfreundschaft verleihe . . . Er sieht das Reich Gottes als in dem Augenblicke gekommen an, in welchem er gekommen ist, wonach er der Erstgeborene unter vielen Brüdern wäre, die Zelle, an welche andere Zellen anschließen, ein Urheber neuen Lebens und neuer Gestaltungskraft in der Geschichte, nicht bloß Mensch im Gegensatze gegen die in der Nationalität Befangenen, sondern Person als Meister, Typus, Vater ihm gleichartiger Personen, wenn man will, Christ vor Christen [11])."

Dieser Jesus und dieses Evangelium, das „in gewissem Sinne mit seiner Person zusammenfällt" [12]), ist, ganz analog der Gedankenführung bei Nietzsche, von seinen Schülern umgedeutet worden. Sie waren zu klein, um ihn zu verstehen. „Jesus hat mit seinen Aposteln und Jüngern entschiedenes Unglück gehabt [13])." Die „Persönlichkeit Jesu" war „soweit über seiner Nation erhaben, daß trotz alles Suchens nur zwei Männer gefunden wurden, die einigermaßen auf des Meisters Wesen eingehn konnten" (Petrus und Johannes), und die haben ihn mißverstanden [14]). Er hat die törichten und primitiven Geister seiner Jünger derart fasziniert, „daß es kurze Zeit nach Jesu Auftreten schon unmöglich war, über ihn historische Wahrheit im Sinne der Wissenschaft zu treffen" [15]). Der Mythus hat sofort die Person überdeckt. Sein Tod weckt die „Poesie" und wird Ausgangspunkt einer vollständigen Umdeutung und Mythisierung des Meisters [16]).

---

11) Daselbst S. 262—263; vgl. Schmid, a. O. S. 79.
12) Daselbst S. 87.
13) Daselbst S. 65.
14) Daselbst S. 65.
15) Daselbst S. 66.
16) Daselbst S. 264.

Entsprechend dem Nietzscheschen Entwurf ist es nunmehr ebenfalls gerade Paulus, dem das Hauptverdienst an dieser Umdeutung zuzuschreiben ist, und auch bei Lagarde erscheint dieses „Verdienst" als die große Schuld der Urkirche. Man beachte, wie sich bei ihm in der Beschreibung des urchristlichen Milieus dieselben Ressentiments gegen die kleinen Mucker Luft machen, wie bei Nietzsche. „Nur daraus, daß die von Jesus selbst erwählten Jünger, dank zu gleicher Zeit dem niedrigen, verkommenen Zustande des Volkes, aus dem sie hervorgegangen, und der Erhabenheit ihres Meisters, nicht imstande waren, anders als nur höchst kümmerlich, einseitig, karikierend das große Bild aufzufassen, das vor ihnen gestanden hatte: nur daraus ist es zu erklären, daß ein völlig Unberufener Einfluß auf die Kirche erhielt. Paulus — denn er ist dieser Unberufene —, der richtige Nachkomme Abrahams und auch nach seinem Übertritte Pharisäer vom Scheitel bis zur Sohle, hat acht bis zehn Jahre nach Jesu Tode, nachdem er die Nazarener eine Zeitlang nach Kräften verfolgt hatte, durch eine Vision auf der Reise nach Damaskus die Überzeugung gewonnen, daß er in Jesu Lehre die Wahrheit verfolge[17])." Lagarde kann sich in seiner Abneigung gegen Paulus gut mit Nietzsche messen: er haßt ihn so instinktiv und so ingrimmig wie dieser. Dieser Pharisäer ist und bleibt für ihn ein „fanatischer Kopf", dessen blinde Wut gegen den Nazarener „infolge einer Halluzination in das Gegenteil von dem umschlug, was er bislang gewesen war"[18]). Auf Paulus geht die Zertrümmerung und Verkürzung des Lebens und des eigentlichen Wesens der Person Jesu zurück. Paulus will von dem geschichtlichen Jesus nichts wissen: „Alles was Paulus von Jesu und dem Evangelium sagt, hat gar keine Gewähr der Zuverlässigkeit[19])." Er vernichtet das eigentliche Urbild, um dafür desto mehr von dem alten, durch Jesus praktisch überwundenen Judentum einzuschleppen. „Von Paulus aus hat keine Wissenschaft eine Brücke rückwärts zu dem hohen Meister, weil psychologische Zustände für jeden unberechenbar sind, der nicht die Umgebung des zu beurteilenden

17) Daselbst S. 66.
18) Daselbst S. 66.
19) Daselbst S. 67.

genau kennt und wir diese in dem vorliegenden Falle nicht kennen und nie kennen werden [20])."

Derselbe Paulus, der uns die deutliche Erkenntnis der Person Jesu und seines Evangeliums unmöglich gemacht hat, „hat uns das Alte Testament in die Kirche gebracht, an dessen Einflusse das Evangelium, soweit dies möglich, zugrunde gegangen ist. Paulus hat uns mit der pharisäischen Exegese beglückt, die alles aus allem beweist, den Inhalt, der im Texte gefunden werden soll, fertig in der Tasche mitbringt und dann sich rühmt, nur dem Worte zu folgen. Paulus hat uns die jüdische Opfertheorie und alles, was daran hängt, in das Haus getragen, die ganze ... jüdische Ansicht von der Geschichte ist uns von ihm aufgebunden . . . Paulus hat sich endlich gegen alle Einwürfe gepanzert, mit der aus dem zweiten Buch des Gesetzes herübergeholten Verstockungstheorie, die es freilich so leicht macht zu disputieren, wie es leicht ist, einen Menschen, der Gründe bringt und Gegengründe hören will, damit abzufertigen, daß man ihn für verhärtet erklärt" [21]).

Wie Nietzsche gegenüber dieser Entstellung an das einfache Wahrhaftigkeitsgefühl appelliert, das sich gegen diese Entstellung empört, so erklärt hier Lagarde: „Wenn irgend welche Kirche diese Art Logik weiter treiben will, mag sie es tun: jeder, der von Wissenschaft das mindeste weiß, verbittet sich sie und alle die, welche ihr huldigen [22])." Wie bei Nietzsche ist auch hier die Umdeutung des Todes Jesu und die Verbindung des jüdischen Opfergedankens mit diesem Ereignis besonders hervorgehoben: „Jesus hat auf seinen Tod den Akzent nicht gelegt, welchen die Kirche auf ihn legt. Dies erhellt daraus, daß er sofort bei seinem Auftreten vom Evangelium und vom Reiche Gottes redet, er also ersteres nur in dem, was er selbst sagte, letzteres in sich selbst als der Urzelle der neuen Bildung erblickt hat, mithin sein Leben, aber nicht sein Tod die Grundlage des Reiches Gottes war. Wir haben auch hier wieder Paulus als den Begründer der jetzt geltenden Ansichten zu nennen [23])." Auch der

20) Daselbst S. 68.
21) Daselbst S. 68.
22) Daselbst S. 68; vgl. Schmid, a. O. S. 89 Anm. 20.
23) Daselbst S. 72.

„raffinierte" Sündenbegriff ist erst von Paulus eingeführt worden: den „armen Fischern und Handwerkern in Jesu Umgebung" war er fremd. „Diese hatten in ihren engen Verhältnissen und ihrem gleichförmig abrollenden Leben schwerlich Gelegenheit grob zu sündigen und besaßen für das peinigende Gefühl, nie vollkommen zu sein und unaufhörlich andere zu hemmen oder nicht zu fördern, schwerlich besondere Empfänglichkeit [24])."

Ein weiterer charakteristischer Punkt der Übereinstimmung ist die symbolische Auffassung der Verkündigung Jesu. Bei Jesus ist entscheidend die Idee des Gottmenschen, die Idee des Reiches Gottes. Alles Geschichtliche ist symbolisch zu verstehen. „Das Geschichtliche hat bloß Bedeutung als Symbol, als Typus des Allgemeingültigen [25])." Demgegenüber hat Paulus alle Symbole durch seinen „Geschichtsfetischismus" zu historischen Tatsachen umgedeutet, von denen bestimmte Institutionen, bestimmte Sakramente, bestimmte heilsgeschichtliche Wirkungen ausgehen.

Auch für diese Lagardsche Betrachtung ist also wie für Nietzsche das Ende der Entartung die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Praxis in ein Glauben. Die Religion ist im Christentum „ein Meinen, ein Dafürhalten, ein Glauben, ein Vorstellen" geworden, „statt ein Leben zu sein" [26]).

Auch in der Beurteilung des weiteren Geschichtsverlaufs des Christentums und der christlichen Kirche berühren sich Nietzsche und Lagarde. Es bleibt nicht bei der Judaisierung, sondern mit dem Maß der weiteren Ausbreitung macht sich der Einfluß der verschiedenen Nationalitäten des römischen Weltreichs als umgestaltendes Element bemerkbar. „Die Griechen des Orients . . . sannen über die Lehre von Gott, Rom brachte Institutionen, Afrika das punisch gefärbte christliche Seitenstück zum jüdischen Pharisäismus hervor [27])." Das Urteil über diese neue Umwandlung lautet bei Lagarde: „Sagen wir es nur gerade heraus: die Wirkungen der latenten Nationalitäten waren keine heilsamen, obwohl sie auf Dogma, Ethos und Verfassung der Kirche soweit Einfluß gewonnen hatten, daß die Kirche ohne sie jetzt ganz

24) Daselbst S. 73.
25) Schmid, a. O. S. 97.
26) Deutsche Schriften S. 73.
27) Daselbst S. 266.

undenkbar ist[28])." In diesem Zusammenhang ergänzt sich der Haß gegen Paulus durch den Haß gegen Augustinus: „Kaum ein Mann ist dem Christentum so verhängnisvoll gewesen wie Augustin, in welchem der Punier so stark war, daß er dem Christen Eintrag tat und in welchem der Theologe sich so genau mit dem Christen deckte, daß auch der Theologe die fanatisch-schwärmerischen Züge des punischen Christen erhielt[29])." Man vergleiche damit, was Nietzsche in einem Brief aus Nizza vom 31. März 1885 über Augustin an Overbeck schreibt:

„Ich las jetzt, zur Erholung, die Confessionen des h. Augustin, mit großem Bedauern, daß Du nicht bei mir warst. O dieser alte Rhetor! Wie falsch und augenverdreherisch! Wie habe ich gelacht! (z. B. über den „Diebstahl" seiner Jugend, im Grunde eine Studenten-Geschichte). Welche psychologische Falschheit! (z. B., als er vom Tode seines besten Freundes redet, mit dem er Eine Seele gewesen sei, „er habe sich entschlossen, weiter zu leben, damit auf diese Weise sein Freund nicht ganz sterbe". So etwas ist ekelhaft verlogen). Philosophischer Wert gleich Null. Verpöbelter Platonismus, das will sagen, eine Denkweise, welche für die höchste seelische Aristokratie erfunden wurde, zurecht gemacht für Sklaven-Naturen. Übrigens sieht man, bei diesem Buche, dem Christentum in den Bauch: ich stehe dabei mit der Neugierde eines radikalen Arztes und Physiologen[30])."

Die Analogie zwischen Nietzsche und Lagarde erstreckt sich sogar bis in die Bewertung der Reformation hinein. Auch für Lagarde ist die übliche evangelische Beurteilung der Reformation hinfällig: In Europa „ist durch die zur Zeit Karls des Fünften in Szene gegangene Bewegung nicht das Christentum der Urzeit zurückgewonnen, nicht das Evangelium unter dem Schutte hervorgegraben worden"[31]). Was man gewöhnlich dem Protestantismus als Leistung zuschreibt, ist nicht Ereignis seiner schöpferischen Tat, sondern Ergebnis seines Scheiterns. „Alle die Anschauungen, welche die öffentliche Meinung jetzt dem Protestantismus zu verdanken meint, sind einmal in der deutschen, ent-

28) Daselbst S. 267.
29) Daselbst S. 267.
30) a. O. S. 292.
31) Deutsche Schriften S. 268—69.

weder wirklich bekannten oder zusammenphantasierten Persönlichkeit der Reformatoren (welche heutzutage als Menschen, nicht als Reformatoren auf das Volk wirken), andererseits darin begründet, daß der Protestantismus, eben weil er mehr und mehr zerfiel, in dem räumlich ihm anheimgegebenen Gebiete Momenten der Kulturgeschichte Zutritt verstattete, welche in den geschlossenen Organismus der katholischen Kirche nur viel schwerer Eingang finden konnten [32])." In diesem Zusammenhang häufen sich die negativen Urteile über die Reformation: sie ist „schäbig", „herz- und gedankenlos" [33]), sie gehört zu dem „fremden Plunder ..., in welchen Deutschland vermummt ist" [34]), und den es hinauszuwerfen gilt. Ihre Ereignisse gehören zu denen, durch die sich die Deutschen „selbst untreu gemacht worden sind" [35]). Dem entspricht das Lagardsche Urteil über Luther, das bereits oben angeführt ist und dessen Vorwurf, Luther habe „durch seine Demagogie die Barbarei über Deutschland gebracht" [36]), hier nur durch den weiteren Vorwurf ergänzt werden soll, Luther „habe sich der Fürsten bedient, d. h. der Geldgier des trunksüchtigen, gegen den Kaiser rebellischen, Metz, Tull, und Virdung an Frankreich verratenden hohen Adels, und dadurch uns den Cäsaropapismus geschaffen, der jede Kirchenbildung in Deutschland von vorneherein ablehnt" [37]): Luther habe schließlich bewirkt, „daß der Staat ... das ius reformandi bekam, der Staat! ... So handeln, nenne ich einen beschränkten Horizont haben: und das ist darum sehr höflich geredet, weil Luther die Deutschen und deren Fürsten sattsam kannte, also weiter hätte sehen müssen. Und daß Luther grob war, maßlos, heftig und wie ein — ja wie wer? — keifte, nun, man weiß das, auch ohne die Sammlung des wackern Pistorius und ohne die Klassikerprachtdrucke Velhagens gelesen zu haben" [38]).

32) Daselbst S. 55.
33) Anna de Lagarde, Erinnerungen 1894, S. 26; Paul de Lagarde, Mittheil. II 1887, S. 332; vgl. Schmid S. 131.
34) Deutsche Schriften S. 285.
35) Daselbst S. 359.
36) Mittheilungen IV 1891, S. 407—408.
37) Daselbst S. 407.
38) Daselbst S. 408 = Ausgewählte Schriften 1924, S. 270—71.

7. Nietzsche und Overbeck.

Am wenigsten läßt sich innerhalb des hier behandelten Problemkreises der Ideen zur Geschichte des Christentums die Einwirkung desjenigen Theologen nachweisen, dessen Ideen man am ehesten geneigt wäre, bei Nietzsche wiederzufinden — des treuesten der Freunde, Franz Overbecks. Es ist hier kein Ort, das subtile Problem der Freundschaft zwischen Nietzsche und Overbeck zu behandeln. Was sich in der neueren Forschung — nach Überwindung der Animosität, die zunächst die Behandlung dieser Frage beherrschte — immer deutlicher herausstellt, ist die Tatsache, daß sich an keinem Punkte das Verhältnis der beiden Denker in das Schema: Lehrer — Schüler hineinpressen läßt. Diese Tatsache gilt auch für den hier behandelten Problemkreis. Die Briefe zeigen eine zum Teil sehr eingehende freundschaftliche Diskussion einzelner Geschichts-Probleme, und zwar meist in Form einer Auseinandersetzung über bestimmte theologische Werke oder theologische Persönlichkeiten — das hat die bisherige Untersuchung bereits an verschiedenen Stellen hervorgehoben [1]). Nirgends aber vollzieht sich diese Diskussion in der Form, daß man sagen könnte, bestimmte in Overbecks Geschichtsanschauung bereits ausgeprägte Ideen seien im Verlauf dieser Freundschaft auf Nietzsche übergegangen. Dort, wo eine innere Gleichartigkeit der geschichtlichen Betrachtungsweise der beiden Freunde vorliegt, könnte man eher auf den Gedanken kommen, daß gerade die bereits vorhandene Gleichartigkeit der Anschauung das vorgegebene Element gewesen ist, das die beiden zusammengeführt und die Freundschaft begründet hat: die Ablehnung des zeitgenössischen Christentums in der Form des modernen Kultur-Christentums, die Betrachtung der Kirchengeschichte als eines ungeheuren Verfalls, die kritische Distanz zum Inhalt der christlichen Verkündigung und der christlichen Ethik selbst. Auf der Basis dieser prästabilierten Harmonie des Denkens — ohne sie gibt es keine Freundschaft — hat sich dann

1) Vgl. oben S. 196, 232, 251. Vgl. bei Bernoulli, „Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, Eine Freundschaft", Jena 1908, Bd. II S. 157 ff. den Abschnitt: Overbeck über Nietzsches Freundschaft zu Rohde und ihm selbst, wo er von den „widernatürlichen Meister-und-Schülerbeziehungen" zwischen Nietzsche und Overbeck spricht.

dieses ständige Geben und Nehmen entwickelt, das der Briefwechsel zwischen Nietzsche und Overbeck so anschaulich und lebendig widerspiegelt.

In welcher Weise sich dieser Austausch vollzog, zeigt eine kleine Einzelepisode am deutlichsten, welche eben das Problem der „christlichen Moralität" betrifft. Nietzsche schreibt auf einer Postkarte aus Marienbad vom 7. Juli 1880 an Overbeck: „Im Fall Du die Bücher, von denen ich neulich schrieb, entbehren kannst, sende sie, ich bitte: ich habe inzwischen so oft über ‚christliche Moralität' nachgedacht, daß ich förmlich heißhungrig nach einigem Stoff für meine Hypothesen bin [2])." In dem Antwortbrief Overbecks vom 10. Juli 1880 aus Basel heißt es: „Für die ‚christliche Moral', wenigstens für das Theoretische davon, können Dir die Bücher über Justin und Paulus wohl Manches bieten, das von Engelhardt freilich mit unerträglicher Breite Dir bald lästig werden [3])."

Hier tritt eine bezeichnende Situation zutage: in Nietzsche haben sich im Laufe einer häufigen Betrachtung einige grundsätzliche Gedanken über die christliche Moralität geklärt, die er „Hypothesen" nennt. Er bittet den Freund, den erfahrenen Historiker der christlichen Kirche um historischen „Stoff", um seine „Hypothesen" geschichtlich unterbauen und mit konkretem geschichtlichen Anschauungsmaterial erläutern zu können.

Was sich hier in einem solchen Einzelfall vollzog, ist sicher charakteristisch für eine Reihe von Ideen Nietzsches, welche den Ursprung und die Geschichte der christlichen Kirche betreffen. Nietzsche kam nicht von der Kritik, sondern von der Intuition her an die historischen Phänomene heran: bei einem großen Teil seiner Intuitionen über das Christentum hat er auf eine historische Begründung und Illustration überhaupt verzichtet, hat sie in ihrem fragmentarischen, thetischen Charakter stehen lassen: bei einem anderen Teil hat er sicher gerne von dem reichen historischen Wissen und der viel gründlicheren theologischen und kritischen Bildung des Freundes Gebrauch gemacht, um seine Intuitionen geschichtlich zu festigen. Daß er diese Thesen und Intui-

2) Briefw. mit Overbeck S. 135.
3) Daselbst S. 136.

tionen selbst nicht von Overbeck „übernommen" hat, zeigt die häufige Kritik Overbecks gerade an der Nietzscheschen Auslegung des Christentums zur Genüge. Dies Verhältnis gilt ebenso für die Zeit der Auseinandersetzung Nietzsches mit D. F. Strauß wie für die spätere Zeit, die Zeit des „Antichrist" [4]).

Während also Overbeck als direkter Anreger bestimmter Geschichtsideen Nietzsches weniger in Frage kommt, ist er um so bemerkenswerter als Interpret und Verteidiger dieser Ideen gegenüber den Geschichtsideen des Kulturprotestantismus seiner Zeit. Er hat als erster die Neuheit der Ideen Nietzsches und ihre Bedeutung für eine zukünftige Betrachtung der Geschichte des Christentums gesehen. Bernoulli gibt dieser Tatsache in seinem Werk über die Freundschaft zwischen Nietzsche und Overbeck in dem Kapitel: „Overbeck über Nietzsches Atheismus" in folgenden Worten Ausdruck: „So unvollkommen die Form ist, in der Nietzsches Meinung in der hinterlassenen Gestalt seines ‚Der Wille zur Macht' ausgesprochen ist, sind doch namentlich seine Ausführungen zur Geschichte des Christentums, insbesondere zur historischen Auffassung des Urchristentums nicht nur für das bessere Verständnis seiner Meinungen sehr förderlich, sondern überhaupt für das historische Verständnis des Christentums sehr bedeutend. Seine Auffassung des Christentums als ‚Reaktion der kleinen Leute' weiß Nietzsche sehr tief zu begründen aus seiner Auffassung des Urchristentums als der Denkweise der in der großen römischen Welt gedrückten kleinen Gemeinschaften der jüdischen Diaspora, wonach das Urchristentum ‚ein Mittel (irdisch oder menschlich) glücklich zu sein' gewesen ist, wie es eben für diese Kreise paßte [5])."

An derselben Stelle ist auch bereits die Frage nach dem inneren Zusammenhang Nietzsches mit der Theologie seiner Zeit gestellt. Die überraschende Antwort besteht in dem Hinweis auf die Analogie des Nietzscheschen Geschichtsentwurfs zu — Adolf

4) C. A. Bernoulli, a. O. Bd. II S. 250. Derselbe B. sagt von dem Verhältnis O.s an N. in der Vorrede des 1. Bandes S. XII: Sein bester Freund ist sein strengster Kritiker gewesen. Vgl. auch a. O. Bd. I S. 128, 216 ff., 220 ff.

5) a. O. Bd. I S. 217. Vgl. Wille zur Macht XV, c. 99, 100, 102 und 115.

Harnack, wobei auf ein Doppeltes hingewiesen wird: die Ähnlichkeit in der Betrachtungsweise der Phänomene und die radikale Gegensätzlichkeit ihrer Beurteilung. „Dabei ist es sehr interessant zu beobachten", heißt es in dem genannten Kapitel bei Overbeck weiter, „mit wem sich Nietzsche hier gegenwärtig begegnet. Mit gewissen Koryphäen der modernen Theologie wie Harnack, nur daß diese eben anbeten, was Nietzsche verabscheut [6])."

Diese Analogie und Antagonie der Geschichtsanschauung Harnacks und Nietzsches hat Overbeck selbst in seinem Werk „Christentum und Kultur", das Bernoulli 1919 in Basel aus dem Nachlaß herausgegeben hat, in einer furchtbaren Abrechnung mit seinem Erzfeinde Harnack genauer formuliert. In dem bissigsten Kapitel dieses nachgelassenen Werkes, das unter dem Titel: Adolf Harnack, Ein Lexikon, die heftigsten und bittersten Angriffe auf den „Kulturprotestanten" und „Salonprofessor" Harnack enthält und in Form einer lexikalisch geordneten Stichwortsammlung — z. B.: „Abbé — Anregend — Apokryphenfabrik — Biedermannston — Oberflächlichkeit — Redensarten — Zunft" — erbarmungslos seinen Ruhm als wissenschaftliche Leuchte vernichtet, ist ein Abschnitt enthalten, der das Stichwort ‚Nietzsche' trägt. Der Text unter diesem Stichwort lautet:

„Fr. Nietzsche schreibt Wille zur Macht, Aph. 110 Werke XV, 114 der kleinen 8° Ausg. Leipzig 1901: ‚Das Christentum hat alle Krankheiten morbider Böden in sich aufgenommen: man könnte ihm einzig zum Vorwurf machen, daß es sich gegen keine Ansteckung zu wehren wußte. Aber eben das ist sein Wesen. Christentum ist ein Typus der decadence.' Nach Harnack hat das Christentum kein anderes Wesen, als für die Zwecke seiner Macht alles vertragen, verdauen zu können, Edles und Gemeines, gesunde und kranke Stoffe. Nur daß dieses Wesen bei Nietzsche einen Fluch über das Christentum herbeizieht, bei Harnack zur Grundlage seiner Apologie dieser Religion wird. Sie denken über das Christentum gleich und entgegen-

6) Daselbst S. 218 f. Daselbst ist auch von Kaftan und dem „Parasitenwesen in der Theologie" die Rede. A. v. Harnack war und blieb bekanntlich für Overbeck der Theologe, dem er mit dem schrankenlosesten und unversöhnlichsten Haß gegenüberstand.

gesetzt aufs Mal. Als Objekt ist es bei beiden dasselbe: aber subjektiv stellen sie sich sich dazu diametral entgegengesetzt. Der Eine betet an, während der Andere verabscheut. Zur Quasi-Verwandtschaft der Harnackschen und Nietzscheschen Christentumsauffassung trägt es auch bei, daß Nietzsche zum Resultat kommt: ‚im Grund erfüllen wir Gelehrten heute am besten die Lehre Christi', — er allerdings unter der Voraussetzung, daß das Christentum seit Paulus in das Gegenteil dessen, was Jesus wollte, verkehrt worden sei und erst in der Gegenwart ‚ungefähr wieder Kulturzustände erreicht hat, in denen es seine ursprüngliche Bestimmung erfüllen kann — ein Niveau, zu dem es gehört, in dem es sich zeigen kann'. Auch kommt Nietzsche gern und wiederholt auf die Vorstellung zurück, daß man heute, ja heute erst recht, wieder wahrer Christ (nämlich Christ nach Jesu Sinn) werden kann, heute in der Tat ‚eine Christlichkeit ohne die absurden Dogmen möglich ist' (Aph. 136) [7]." Overbeck will hier also die Grundthese Nietzsches vor einer Verwechslung mit der Harnackschen Verkündigung vom dogmenfreien Christentum schützen, den Antichristen vor seiner Verwechslung mit dem Pseudochristen bewahren, ohne zu ahnen, daß die Geschichtsanschauung beider auf die gleiche Wurzel zurückgeht: auf die Verfallsidee des deutschen Spiritualismus, die bei Harnack in den Gedanken der Hellenisierung des Christentums im Sinn eines Verfalls und den Gedanken eines dogmenlosen Christentums als Ende und Überwindung der ‚Dogmengeschichte' (alias Verfallsgeschichte) ausmündet.

Der zweite Gedanke Nietzsches, dem Overbeck in der modernen Geschichtsbetrachtung zum Durchbruch verhelfen wollte, war diejenige Geschichtsidee, deren Durchbruch wir bereits bei Bruno Bauer feststellen konnten, die aber erst von Nietzsches Auffassung der Antike her ihren eigentlichen Sinn erhält, nämlich die Idee, daß das Christentum selbst in die Geschichte der Antike hineingehört und die abschließende Aktivierung der immer vorhandenen antiheidnischen Strömungen der antiken Kulturgeschichte darstellt, wie sie sich in den verschiedenen hellenistischen Religionsgruppen und religionsphilosophischen Syste-

7) a. O. S. 225—226.

men ihren ideellen und liturgischen Ausdruck schaffen. So schreibt Overbeck in den „Studien": „Es ist nicht zu bezweifeln, daß in der Kirchengeschichte einst namentlich das Kapitel des Streits des Christentums mit dem Altertum ein ganz anderes Ansehen haben wird, als es dies jetzt noch unter der zum geringsten Teile überwundenen Wucht traditioneller Vorurteile in unseren theologischen Lehrbüchern hat. Eine der verwirrendsten Einseitigkeiten der herrschenden theologischen Betrachtungsweise dieses Streits ist aber ihre Neigung, dabei am Christentum nur den Gegensatz gegen das hinter ihm liegende Altertum sehen zu wollen, die tiefen Wurzeln aber, mit welchen es darin und zwar keineswegs nur in Religion und Theologie des Judentums steht, das was man überhaupt sein antikes Wesen nennen kann, zu übersehen [8])." Hier wird deutlich, wie sich die Ideen Nietzsches zu einer bestimmten Forderung abwandeln: zur Forderung, die Verflechtung der religiösen Ideen und Vorstellungen und Lebensäußerungen der alten Kirche in die Traditionen der antiken Religionen und Kultur genauer zu erforschen; damit ist aber bereits eine Neuformulierung der Aufgaben der Religionsgeschichte ausgesprochen. Bernoulli hat diese Gedanken Overbecks so interpretiert: „Je länger und fleißiger wir forschen, so hatte er sich gesagt, desto unwiderleglicher wird sich herausstellen, daß das Christentum nicht einen Gegensatz zum Altertum, sondern einen integrierenden Bestandteil des Altertums bildete, daß es also in unsere Zeit entweder nicht mehr hineingehört, oder, falls sie es noch nötig hat, es wohl als antiker Überrest mit der erforderlichen Ehrfurcht behandelt, nicht aber irgendwie als modernes Gut ausgeboten werden darf [9])."

Der dritte Punkt, an dem Overbeck das Verdienst Nietzsches für die kirchengeschichtliche Betrachtungsweise gepriesen hat, ist das Leben-Jesu-Problem. Overbeck ist es gewesen, der deutlicher als seine Zeitgenossen gesehen hat, daß das theologische Leben Jesu nach Art von Strauß oder Renan notwendigerweise daran scheitert, daß es die Anwendung seiner Theologie auf die Person Jesu ist. Auch hier bleibt das eigentliche Leben

8) Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche (1875) S. 158.
9) Bernoulli, a. O. Bd. II S. 138.

Jesu nur das Motiv, zu dem hier eine neue theologische Musik gemacht wird, deren Tonart der Rationalismus ist. Overbeck schreibt: „Wir können dem Selbstbewußtsein Jesu auf keinen Fall weniger frei gegenüberstehen als Paulus. Hat sich dieser erlaubt es zu erweitern und ihm eine ihm ursprünglich fremde Absolutheit beizulegen, so muß es uns erlaubt sein, es nach Befinden zu beschränken und einen objektiv berechtigten von einem subjektiv ausschweifenden Inhalt dieses Selbstbewußtseins zu unterscheiden. — Vortrefflich Nietzsche, Wille zur Macht Aph. 101, Werke XV, 107 der kleinen 8° Ausgabe Leipzig 1901: ‚Man denke, mit welcher Freiheit Paulus das Personalproblem Jesus behandelt, beinahe eskamotiert —: Jemand, der gestorben ist, den man nach seinem Tode wiedergesehen habe. Jemand, der von den Juden zum Tode überantwortet wurde . . . Ein bloßes Motiv: die Musik macht er dann dazu'[10])." Die Berufung auf diese Stelle ist insofern besonders wichtig, als man hier aus dem Munde Overbecks selbst erfährt, daß er mit Nietzsche oft gerade über dieses Problem gesprochen hat. „Es ist das eine zwischen uns Beiden, mir und Nietzsche, oft und vielgesprochene Frage, lange bevor Nietzsche mit dem Christentum soweit daran war, wie in seiner letzten Periode. Doch dämmerte uns beiden wohl schon damals — gemeint ist wohl die Zeit der gemeinsamen Veröffentlichung der ‚Christlichkeit der Theologie' von Overbeck und der ersten ‚unzeitgemäßen Betrachtung' über David Friedrich Strauß, 1873 — daß eben, weil es Paulus so mit jenem Personalproblem, wie Nietzsche sagt, hat halten können, das theologische Leben Jesu nie etwas Anderes als Leerstrohdreschen werden kann[11])." Dem entspricht genau, was Overbeck an Köselitz anläßlich seiner Abschrift des „Antichrist" schreibt: (Basel, 13. März 1889): „Alle bisherigen Versuche, eine menschliche Figur aus ihm (Jesus) zu machen, erscheinen lächerlich abstrakt und nur als Illustration zu einer rationalistischen Dogmatik neben der Leistung Nietzsches und die Art, wie dabei aus dem Originellen der Person auch das Menschliche der Person hervorspringt[12])."

10) Christentum und Kultur S. 42.
11) Christentum und Kultur S. 42.
12) Bernoulli, a. O. Bd. II S. 250.

Overbeck anerkennt also den Versuch Nietzsches, den psychologischen Typus des Erlösers zu erfassen, als den einzig möglichen Versuch, der nicht in einer rationalistischen Theologisierung der Person Jesu endet. „Zu den besten Versuchen einer menschlichen Charakteristik Jesu kann man ohne Bedenken den Wellhausenschen (Israelit. und jüd. Gesch. Berlin 1894 S. 316 ff.) rechnen. Doch auch er überwindet im Allgemeinen die Schwäche der rationalistischen theologischen Charakteristiken Jesu nicht, welche darauf hinauslaufen, Jesus abstrakte ‚Menschlichkeit' anzudemonstrieren (siehe auch S. 312). Damit alles oder doch die Hauptsache getan zu haben meinen, während es darauf ankäme, den individuellen Charakter des Menschen Jesu anschaulich zu machen! Niemand scheint mir dabei gründlicher gescheitert zu sein als Renan, während Nietzsche auf seiner Suche nach dem psychologischen Typus des Erlösers (Der Antichrist § 29 S. 251) noch den ernsthaftesten Versuch einer menschlichen Charakterisierung Jesu geliefert hat, indem er ihn als einen Menschen darstellt, der ‚alle Realität haßte', nichts als Aufforderung zum Widerstand empfand und über jedes Gefühl des Ressentiments erhaben war, so auch in den Tod ging. Er ‚verneint' nichts[13])."

Der letzte Punkt, an dem Overbeck für die Geschichtsideen Nietzsches eintritt, betrifft seine Auffassung von Paulus und von Luther, die ja für das protestantische Geschichtsbewußtsein seiner Zeit aufs engste zusammengehören.

Das moderne theologische Paulusbild, dem Overbeck das Paulus-Bild Nietzsches entgegenhält, ist das Wellhausensche. Insbesondere ist es die These Wellhausens, Paulus sei „in Wahrheit derjenige gewesen, der das Evangelium verstanden und seine Konsequenzen gezogen hat", die den Widerspruch Overbecks herausgefordert hat. Zu dieser Auffassung schreibt er: „Eine der Wellhausenschen Schätzung diametral entgegengesetzte bei Nietzsche. Ich ziehe sie, so antipathisch mir ihr invectivischer Charakter ist, vor[14])." Für Overbeck ist Paulus nicht bedeutsam als der richtigste Interpret der Verkün-

13) Christentum und Kultur S. 44.
14) Daselbst S. 55; vgl. Antichrist Bd. VIII c. 41 ff. S. 269 ff.

digung Christi, ist überhaupt theologisch in keiner Weise für die Gegenwart verbindlich, sondern Overbeck betrachtet ihn lediglich als Phänomen, das bezeichnend ist für die Art, wie in der jüdischen, pharisäischen Welt eine Person wie Jesus aufgefaßt werden konnte. „Größte Bedeutung des Paulus: das einzige deutlich erkennbare Beispiel, wie eine Erscheinung wie Jesus auf die Zeitgenossen wirkte. ... — Für eine Persönlichkeit wie Paulus mußte eine Persönlichkeit wie Jesus völlig unverständlich sein und nur seinen unbedingtesten Abscheu oder seine unbedingteste Verehrung genießen. Beides hat Paulus für Jesum empfunden. — Alle schönen Seiten des Christentums knüpfen sich an Jesus, alle unschönen an Paulus. — Gerade dem Paulus war Jesus unbegreiflich, und darum Jesus ihm ein schlechthin transzendentes Wesen: Jesus mit der Harmonie, Paulus mit der Gebrochenheit seines Bewußtseins! [15])." Was Overbeck hier vorschwebt, ist der Gedanke, daß eine jede historische Regeneration einer „paulinischen Theologie" in unserer Zeit schon deshalb unmöglich ist, weil dieser „Idealismus eines gebildeten Juden" des ersten christlichen Jahrhunderts in der Denkart unseres Jahrhunderts und seiner Lebensform keine Wurzeln schlagen kann und weil unsere „heutige Weltauffassung" kein „Fundament abgeben kann für die religiöse Weltanschauung des Paulus" [16]).

Dasselbe geschichtliche Argument richtet Overbeck gegen Luther. Dabei ist ein Doppeltes zu unterscheiden: das Erste ist der Haß gegen das moderne bürgerliche Lutherbild des Kulturprotestantismus. In der Abneigung gegen diesen Popanz erfreut ihn die Rücksichtslosigkeit, mit der Nietzsche durch sein negatives Urteil über Luther hervorgetreten ist. „Kaum ein anderes Urteil Nietzsches hat die deutschen Bildungsphilister heftiger in Entrüstung versetzt, als das über Luther und die Reformation [17])." Zur heilsamen Erneuerung dieses Schreckens zitiert er die Stellen, in denen Nietzsche von den „brutalen Instinkten" der Reformation spricht und in denen die Größe Luthers auf die zufällige Tatsache zurückgeführt wird, daß ihn — in einem

15) Daselbst S. 55.
16) Daselbst S. 55.
17) Daselbst S. 114.

„seltsamen Zusammenspiel der Absichten" — der Kaiser schützte und der Papst im Stillen begünstigte[18]).

Das Zweite ist der Haß gegen die Entartung des Lutherischen Glaubensbegriffs im modernen „Lutherthum" der deutschen Theologie. Dieser zum Ärger zitiert Overbeck diejenigen Worte Nietzsches, in welchen er von dem Dilettantismus Luthers, von der Reduktion der „Werte der Existenz auf einzelne hochgespannte Zustände der Untätigkeit (wie z. B. Gebet, Effusion usw.)" und von dem Glauben als einer „Illusion" spricht[19]). Im gleichen Maß, wie Nietzsche Jesus der Kirche zu entreißen versucht, will hier Overbeck Luther den Lutheranern entreißen. Ein modernes „Luthertum" wird mit denselben Gründen wie das moderne „Paulinische Christentum" als unmöglich erwiesen. „Was Luther die Schrift gewesen ist, kann niemand mehr ihm nachempfinden. Sie war ihm die Befreierin von der sein Gewissen erdrückenden Last der katholischen Werk-Forderung. Aus der Schrift schöpfte er, und ganz mit Recht, die Energie des Glaubens, mit welcher er jene Werke verwarf. Aber welchem Protestanten kann sie dies noch sein, ja welchem hat sie dies jemals so sein können? Man kann nur an die Schrift glauben, soweit man ihr etwas zu danken hat. Was die Theologen gewöhnlich Schriftglaube nennen, ist ein Ding, das auf Einbildung beruht[20])."

Overbeck hat also diejenigen Ideen Nietzsches unterstrichen, die seinem eigenen theologischen Anliegen förderlich erschienen, nämlich der Kritik des modernen zeitgenössischen Kulturchristentums und der Auffassung des Christentums als eines Phänomens, das in seiner ersten geschichtlichen Form, wie sie in den Evangelien vorliegt, nicht mehr in unsere Zeit übertragen werden kann, weil die Existenzbedingungen des Lebens und Denkens dafür fehlen.

Gerade die Erkenntnis, in wie starkem Maße Nietzsches Ideen über Ursprung und Geschichte des Christentums mit allgemeinen Zeittendenzen verflochten sind, wie sie in der Literatur der genannten Schriftsteller und Theologen zum Ausdruck kommen, erlaubt es nunmehr, die originale Bedeutung Nietzsches für die Be-

18) Daselbst S. 114; vgl. Menschl. Allzumenschl. Aph. 237.
19) Daselbst S. 114; vgl. Aph. 146.
20) Daselbst S. 116.

trachtung des Christentums und der christlichen Kirche deutlicher abzugrenzen. Diese Bedeutung ist dabei nicht im Sinne einer dialektischen Dienlichkeit — etwa im Sinne der Dienlichkeit des Henkers für die Hinrichtung des Delinquenten —, sondern im Sinn eines positiven Beitrags zur Verwirklichung einer neuen Form christlichen Lebens und Denkens zu verstehen.

Das erste ist, daß Nietzsche einen Schlußstrich unter die Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts gezogen hat. Er hat erkannt, daß die theologische Leben-Jesu-Forschung immer nur zu einem theologischen Gespenst Jesus, aber nicht zur Erfassung der geschichtlichen Gestalt führt und hat die Frage neu gestellt als Frage nach dem geschichtlichen Typus, seiner seelischen Haltung, seiner Lebenshaltung und seiner Abgrenzung gegenüber seiner Umwelt. Freilich hat Nietzsche nur die Frage gestellt, hat sein eigenes Jesus-Bild nur in einigen wenigen Strichen angedeutet, intuitionistisch umrissen, aber nicht im einzelnen historisch ausgearbeitet. Die Aufgabe einer solchen Darstellung ist bis heute noch nirgendwo gelöst. Das einzige Werk, das, ohne es zu wissen, in dieser Richtung der Fragestellung sich bewegt und eine völlig neue Sicht des Ursprungs der christlichen Verkündigung bringt, ist das Werk von Rudolf Otto über Reich Gottes und Menschensohn, in dem zum erstenmal der Versuch gemacht wird, den Typus des Charismatikers Jesus zu erfassen, nur daß hier der psychologische Gesichtspunkt vertieft ist zu der Frage nach dem bereits entwickelten und ausgearbeiteten Mythus, nach welchem sich dieser Heiligkeitstypus selber geformt hat und als dessen Erfüllung er sich wußte.

Das Zweite ist die unwiderrufbare Aufdeckung der historischen Lüge, auf welcher sich das Kulturchristentum des ausgedehnten 19. Jahrhunderts aufgebaut hat: die Erkenntnis der antiken Geistesart und Lebenshaltung, aus der heraus die christliche Verkündigung gedacht und verwirklicht ist, macht es unmöglich, die urkirchliche Auslegung dieser Verkündigung in ihrer historischen Form einfach als Dogma zu proklamieren, auf unsere Zeit zu übertragen und die moderne Kultur damit religiös zu begründen und zu legitimieren: Nietzsche hat dem Kulturchristentum seiner Zeit die bequeme Möglichkeit geraubt, sich

hinter die traditonellen Formeln und Glaubensdefinitonen des Neuen Testamentes zurückzuziehen und mit Hilfe einer zwar kunstreichen, aber doch einschlägigen und wohlklingenden Auslegung diese dem modernen Leben anzupassen. Er hat rücksichtslos auf die ungeheure Distanz hingewiesen, die gerade den heutigen Theologen von Dem trennt, dessen Verkündigung bereits in der Theologie der ersten Gemeinde verschüttet und überdeckt wurde. Er hat das populäre Als-Ob der konfessionellen Geschichtsanschauung zerstört, als wäre unser moderner lutherischer Glaube der Glaube Luthers, als wäre der Glaube Luthers die wahre und vollständige Erneuerung des ursprünglichen Evangeliums des Paulus und als wäre der Glaube des Paulus die reinste Formgebung des ursprünglichen Evangeliums.

Drittens hat er, indem er die Zerteilung von Wahrheit und Leben in dem ältesten Akt der Theologisierung des Evangeliums als den ersten Akt des Abfalls selbst erkannt hat, den Weg für eine neue Verwirklichung des Evangeliums frei gemacht, eine Verwirklichung, die kühner ist als alle theologischen Entwürfe eines christlichen Menschenbildes in seiner Zeit zu denken wagten. Er verlangt vom Christen nicht die künstliche Aneignung einer Summe von historisch verjährten Glaubenslehren und einer Gesinnung, deren Inhalt ein Anachronismus ist, sondern die Verwirklichung einer jesuanischen Lebenshaltung. Er nimmt dem Kulturchristentum seiner Zeit die Ausrede, es handle sich beim Christentum um eine Lehre oder um eine Gesinnung, indem er zeigt, daß das ursprüngliche Evangelium eine Einheit von Erkenntnis und Leben ist, daß es sich beim Christ-Sein um die Verwirklichung eines bestimmten Lebens- und Frömmigkeitstypus handelt, dessen Darstellung heute noch möglich ist und der allein sich rechtens als christlich bezeichnen darf. Dem billigen Gesinnungs-Christentum hat hier der „Antichrist" den heftigsten Schlag zugefügt, indem er nachweist, daß dieses Gesinnungs-Christentum überhaupt nicht dazu imstande ist, das ursprüngliche Bild der vita christiana zu erfüllen, sondern höchstens dazu kommt, eine historische Form der theologischen Auslegung dieses ursprünglichen Evangeliums zu reproduzieren. Der „Antichrist" wird also zum Lehrer einer imitatio Christi, welche die Kirche

aus Schwachheit und Bequemlichkeit unterschlagen hat. Der Feind der Kirche wird zum Propheten einer neuen Möglichkeit des Christentums, welche die Kirche selbst aus Furcht vor ihrem unerbittlichen und unbequemen Folgen vorgezogen hat zu verbergen; er wird zum Verkünder eines kommenden ordo evangelicus, der eine neue Gemeinde von Seinesgleichen zu einer neuen imitatio Christi zusammenfügt und der den reinen Glaubens-Christen durch die Darstellung des jesuanischen Lebens die papierenen Bekenntnisse aus der Hand schlägt.

Schließlich aber hat er — und darin beruht die fast atmosphärische Reinigung, die von dem „Antichrist" ausgeht — ein bleibendes Gegengift gegen die theologische Verlogenheit gefunden — nicht, indem er die Theologen alle hätte bekehren können: er hat aber die Feinde der Kirche und des Christentums erzogen und dadurch von Grund auf geändert, daß er sie lehrte, gerade auf die Hauptschwäche des Theologen, auf die heilige Lüge zu achten. Indem er die theologische Lüge in ihrer Wurzel aufdeckte, hat er die Christen zur Wahrhaftigkeit gezwungen. Er hat es verhindert, daß die Feinde der Kirche zu Feinden der Religion überhaupt wurden: er hat sie zu Feinden einer Theologie und Frömmigkeit erzogen, die im Leben nicht einlösbar ist. Er hat damit eine Entwicklung des Christentums in Deutschland zum mindesten eingeleitet, die längst noch nicht ihren Abschluß gefunden hat, in der das gegenwärtige Christentum bis zum Innersten auf seine Wahrhaftigkeit geprüft werden wird und aus der nicht eine neue Theologie, nicht ein neuer Kanzeljargon, sondern ein neues christliches Leben hervorgehen wird, und hat zugleich dieser kommenden Gemeinde die Schädelstätte bereitet.

Abgeschlossen am 27. Mai 1937, Marburg (Lahn).

Nachtrag zu S. 171 Anm. 1 Z. 2: „nach einer Wiederholung usw....": Grützmacher hat bereits vor Hirsch (dessen Aufsatz über Nietzsche und Luther 1920/21 erschien) in seinem Nietzschebuch, Leipzig 1910, S. 161 auf die Abhängigkeit Nietzsches von Tolstoj hingewiesen, aber ohne diese These ausführlicher zu begründen.

Briefe päpstlicher Beamten aus der Zeit Johannes XXII. und Benedikts XII.

Von Heinrich Otto,
Wiesbaden, Östricherstraße 5.

Privatbriefe sind uns aus den mittleren Jahrhunderten nicht gerade sehr zahlreich erhalten und somit dem Historiker stets willkommen. Auch die wenigen Briefe päpstlicher Beamten aus der Zeit des zweiten und des dritten Avignoneser Papstes, die ich unten mitteile, dürften einige Beachtung verdienen, zumal sie einerseits bequem in größere geschichtliche Zusammenhänge sich einfügen lassen, andrerseits kirchen- und kulturgeschichtlich nicht ohne Interesse sind.

Verfasser der beiden ersten Briefe ist der spätere Patriarch von Aquileja, Bertrand von St. Genès (1334—1350)[1]. B. war licentiatus in utroque iure und hat als solcher gelegentlich — es war im Jahr 1314 — in Toulouse juristische Vorlesungen gehalten[2]. Er schrieb Erklärungen zu den Clementinen und verfaßte auch ein Schreiben über den Streit Ludwigs des Bayern mit der römischen Curie[3]. An der Curie bekleidete B. bis zu seiner Erhebung zum Patriarchen das Amt eines auditor causarum sacri palatii[4].

Von den beiden Briefen ist der eine im Dezember 1333 in Rom, der andere im Mai 1334 in Neapel geschrieben; beide stehen im Zusammenhang mit einer diplomatischen Sendung, zu

1) Über die Persönlichkeit dieses Mannes vgl. man Fedor Schneider (Neues Archiv 28 S. 162); ferner Zahn (Austro-Friulana, in Fontes rer. Austriac. sectio II, 40, S. 51) und Finke (Acta Aragon. 3 S. 143, 145). Man beachte auch Ughelli V, 99 und Tiraboschi II, 259.

2) Hist. Cortus. X, 3 (Muratori XII, 932; Baluze, Vitae II, 1420 zu p. 809; cf. I, 697). Danach war B. für den doctor decretorum Guillelmus de Montelauduno eingetreten.

3) Siehe Schneider, a. a. O.

4) Joh. Vict. Liber cert. hist. (SS. rer. Germ. in us. scholarum) II 26, 1; 56, 5.

der Johann XXII. Bertrand ausersehen hatte. Es handelte sich darum, ein Einverständnis herbeizuführen zwischen König Johann von Böhmen, der Ende 1332 von Frankreich aus nach Italien aufgebrochen war[5]), und König Robert von Sizilien[6]), ferner darum, den Beherrscher der Insel Sizilien, den Aragonesen Friedrich, womöglich für die Kirche zu gewinnen[7]), und schließlich im Interesse des geplanten Kreuzzugs zu wirken[8]). Ursprünglich war für diese Aufgaben der in der Begleitung Johanns von Böhmen befindliche Bischof von Beauvais[9]) in Aussicht genommen gewesen[10]). Da dieser jedoch in Oberitalien festgehalten wurde, entschloß sich der Papst, eine andere prominente Persönlichkeit seiner Umgebung abzuordnen, zumal König Robert darauf wartete und, neben der Türkengefahr, auch die Lage in Rom ein Eingreifen des Papstes notwendig machte.

Die Wahl Johanns XXII. fiel auf Bertrand de St. Genès. Vom 24. August ist der Geleitsbrief für ihn datiert[11]); am 25. August hat der Papst dem Könige Robert dessen demnächstige Ankunft angekündigt[12]); am 1. September hat Ber-

5) Siehe Otto, Zur ital. Politik Johanns XXII. (Quellen u. Forsch. aus ital. Archiven und Bibliotheken 14 [1911] S. 64, 68).

6) Reg. Vat. 117 fol. 144 Nr. 724: concordia inter te ac Joh. regem Boemie.

7) Reg. Vat. 117 fol. 87 Nr. 441, 442; vgl. Otto, a. a. O. S. 68.

8) Otto S. 68 Anm. 4.

9) Siehe über ihn Eubel, Hierarchia und Finke, Acta Aragonensia III, 530.

10) Empfehlungsschreiben des Papstes an den Kardinallegaten der Lombardei, Bertrand de Pojet, und K. Robert vom 6. März 1335; Reg. Vat. 117 fol. 211 und 145[1] Nr. 730. Vgl. Otto S. 68 Anm. 1.

11) Reg. Vat. 117 fol. 2 Nr. 11: cum te ad Urbem et certas alias partes pro certis negociis destinemus.

12) Reg. Vat. 117 fol. 5 Nr. 23: R. S. Cum nos dil. filio. mag. Bertrando de s. Genesio, quem ad tuam ... presentiam et partes illas super negotio reformationis status Urbis . destinamus, quedam super eodem negotio Turcorumque repressione ac statu delfinatus Viennensis et certis aliis regie referenda prudentie duxerimus imponendum ...

Siehe Schäfer, Ausgaben der apostolischen Kammer unter Johannes XXII. (Paderborn 1911) S. 377 zum 26. August 1333. Am 30. August 1333 teilt der päpstliche Kämmerer Erzbischof Gasbert dem Thesaurar des Patrimoniums, Stephan de Lascoutz (seit dem 7. Mai 1331; vgl. Intr. et exit. 140 fol. 24 und 118 fol. 1, Schäfer, Deutsche Ritter S. 25 Anm. 3), mit, der Papst habe den Bertrand de St. Genès ad partes illas pro negotiis suis et ecclesie Romane accedenti 3 Goldgulden für den Tag angewiesen und der Kämmerer habe ihm seine Diäten für 3 Monate, vom 31 August ab, ausbezahlt. Si dictum dominum

trand seine Reise angetreten[13]); und als der Papst schon bald nach seinem Weggange erfuhr, daß der König von Ungarn, Karl I. Robert (1308—1342), sich zum Besuche des Königs Robert nach Neapel begeben habe[14]), beglaubigte er Bertrand nachträglich, nämlich am 9. September, auch noch bei diesem[15]).

Bertrand begab sich zunächst nach Rom; die Vermittlung eines Friedens zwischen den Orsini und den Colonna war ja eine seiner vornehmsten Aufgaben. Der Rektor des Patrimoniums, Philipp von Cambayrac[16]), hat ihn, einem Wunsche des Papstes[17]) entsprechend, dabei unterstützt. Am 13. Oktober werden Bertrand und zugleich der Legat für Tuscien, Kardinal Johann von St. Theodor, von dem Rektor nach Narni oder Orte zu einer Unterredung eingeladen[18]); am 16. Oktober hat diese Unterredung stattgefunden[19]).

Im November und Dezember 1333 haben wir uns sodann Bertrand in Neapel zu denken; an Weihnachten aber ist er wieder in Rom. Von dort aus hat er damals an den ihm befreundeten Thesaurar Stephan de Lascoutz den flehentlichen Brief geschrieben, den ich unten an erster Stelle mitteile (Nr. 1).

Der Brief scheint seine Wirkung nicht verfehlt zu haben. Der Schuldschein, durch den Bertrand sich verpflichtet, bis zum 24. Juni 1334 die 100 Gulden zurückzuzahlen, die ihm Lascoutz

---

B. in illis partibus pro dictis negotiis ultra dictos tres menses remanere contingat, möge ihm der Thesaurar die fälligen Diäten auszahlen (Intr. et exit. 140 fol. 54; vgl. Riezler, Vat. Akt. Nr. 1624).

13) Siehe unten Beilage Nr. 3.

14) Johannes an Robert v. Sizilien (Reg. Vat. 117 fol. 230 v. Nr. 1155; cf. Raynald, Ann. eccl. § 15).

15) Reg. Vat. 117 fol. 231 Nr. 1156; (cf. fol. 231 Nr. 1159). Dürrholder, Die Kreuzzugspolitik unter Papst Johannes XXII., S. 69 (= Raynald, Ann. eccl. § 11).

16) Intr. et exit. 118 fol. 54; cf. fol. 58. Antonelli, Le vicende della dominacione pontificia, in Archivio della società Romana.XXVI. p. 281, 283; Schäfer, Deutsche Ritter und Edelknechte S. 24 Anm. 5.

17) Reg. Vat. 117 fol. 2 v. Nr. 12 vom 14. August.

18) Intr. et exit. 118 fol. 82 v.: Bertrando, qui venerat pro reformatione Ursinorum et Columpnensium, cui dominus Rector erat datus socius, et eciam domino Legato Tuscie, quod venirent in civitate Narniensi vel Ortana pro assumendis tractatibus concordie.

19) Intr. et exit. 118 fol. 83. Zu beachten ist auch das am 28. Oktober 1333 von Interamna aus an Stephan Colonna und den Bischof von Lombey nach Palästrina gerichtete Schreiben Bertrands und des Rektors pro tractatibus ipsorum cum Legato.

de pecunia Camere domini nostri pape vorgestreckt habe[20]), liefert den Beweis.

Bertrand hoffte damals, als er seinen Brief schrieb, er werde schon bald nach Frankreich zurückkehren. Aber diese Hoffnung sollte sich zunächst nicht verwirklichen.

Johann XXII., der seit dem Weggange Bertrands von der Curie mit König Robert in ununterbrochenem Briefwechsel gestanden hatte[21]), konnte diesem am 21. Februar 1334 mitteilen[22]), daß der König von Frankreich in der Person des Bischofs Peter von Lisieux einen besonderen Gesandten an ihn abordne. Er, der Papst, wolle diesem einen seiner Kapläne, entweder Bertrand de St. Genès oder Bernard de Salgis[23]), beigeben. In der Tat erhielt Bertrand, als er eben im Begriffe stand, sich von Pisa nach Frankreich einzuschiffen, die Weisung, in Rom oder doch im Patrimonium weitere Befehle abzuwarten; und schon kurz darnach reist er in Begleitung der Bischöfe von Beauvais und Lisieux, nicht des letzteren allein, nach Neapel zurück und beteiligt sich an ihren Verhandlungen über eine Einigung des Königs Robert mit Friedrich von Sizilien und über Roberts Teilnahme am Kreuzzug. Am 4. April 1334 erhielt er die Aufforderung zur Heimkehr[24]). Der Bericht, den er am 21. Mai 1334, noch von Neapel aus, seinem Freunde Lascoutz über den Erfolg seiner Mission erstattet hat (Beilage Nr. 2), ist jedenfalls wichtig und interessant. Die beiden Bischöfe waren ohne ihn von Neapel nach Sizilien weiter gereist. Große Erfolge hat Bertrand ihnen für dort nicht prophezeit. Quid facient cum eo (sc. Friderico

20) Intr. et exit. 140 fol. 56: Actum Rome in loco fratrum minorum sce. Marie de ara celi.

21) Reg. Vat. 117 fol. 230 v. Nr. 1155 (cf. Raynald, Ann. eccl. § 15), fol. 231 v. Nr. 1162, fol. 232 Nr. 1164 vom 9. September, 23. Oktober, 19. November 1333.

22) Reg. Vat. 117 fol. 233 Nr. 1173. Am 22. Februar hat er den Bischof an König Robert noch besonders empfohlen (fol. 233 v. Nr. 1176: super subsidio personali vel alio faciendo), und ebenso an König Friedrich von Trinacrien (Nr. 1177: Magnifico Principi Frederico Regi Trinacrie illustri spiritum consilii sanioris). Am 21. Februar empfiehlt er den Bischof an Bertrand de St. Genès (fol. 234 Nr. 1182).

23) Siehe über ihn unten S. 5 und Anm. 27. Einen Pariser Kanoniker Raimundus de Salgis erwähnt Vidal Nr. 301 zum 16. Januar 1335.

24) Reg. Vat. 117 fol. 234 v. Nr. 1187.

Trinacrie), penitus ignoro. Am 24. Mai 1334 hat er sich in Neapel eingeschifft; am 11. Juni traf er in Avignon ein [25]).

Die Reisekostenberechnung (Nr. 3), die Bertrand nach seiner Rückkehr nach Avignon, zu Anfang Juli 1334, aufgestellt hat, ist ja nun allerdings keine private Äußerung, sondern ein offizielles Aktenstück. — Ich habe sie trotzdem hier aufgenommen, weil sie zur Erläuterung der beiden vorhergehenden Briefe herangezogen werden kann.

Mehrere Jahre später hat ein offensichtlich aus Südfrankreich stammender Beamter des päpstlichen Hofstaates im heimischen Dialekte an einen Landsmann, der sich eben damals in Diensten des Collectors Wilhelm von St. Paul im Königreich Neapel aufhielt, den folgenden Brief (Nr. 4), gerichtet. Dieser Collector wird uns auf diesen Blättern noch öfters begegnen; ich schicke deswegen einige Mitteilungen über ihn voraus.

Von 1324 bis 1332 war der päpstliche Kaplan Geraldus de Valle, prior secularis ecclesie s. Thome de Monte pessulano, Nuntius und Collector im Königreich Sizilien, zugleich Rektor der Campagna und Maritima und Iudex ordinarius per sedem apostolicam datus ad corrigendum clericos et personas ecclesiasticas . . . super excessibus commissis per ipsos [26]). Am 16. Mai 1332 wurde er durch den doctor decretorum Raymundus de Salgis [27]) abgelöst. Auch ihn beschäftigte die Sorge um die sittliche Haltung des Klerus [28]). Im Juni 1334 wird Geraldus de Valle wieder sein Nachfolger und bleibt es bis zum November 1339. Er hat inzwischen ein Kanonikat am Dom

---

25) Siehe Beilage Nr. 3. Am 4. oder 8. Juli wurde er zum Patriarchen von Aquileja ernannt (vgl. Eubel, Hierarchia und Reg. Vat. 117 fol. 270 Nr. 1392). Am 20. Oktober traf er auf der Reise nach Aquileja in Padua ein (Hist. Cortus. lib. 5 cap. 7 = Muratori XII, 864).

26) Collect. 163, 63, 164.

27) Siehe über ihn oben S. 4 und Anm. 23; ferner Collect. 220a. Er verläßt die Curie am 5. Mai und landet, von Marseille aus, am 16. Mai in Neapel. Et quia super aliquibus de mandato domini mei pape fuit (!) locutus cum domino Rege et Regina, habui sibi mittere responsum eorum. Transmisi ... cursorem meum (Collect. 163).

28) Misi in Calabriam Nuncios speciales ad publicandum litteras super correctione clericorum. Item pro eadem causa misi in Apuliam nuncios — in Abrucium — per Terram Laboris — provinciam Beneventanam.

in Neapel bekommen und ist zum Rektor von Benevent befördert worden [29]).

Vor seinem Richterstuhle hatte sich u. a. im Jahre 1335 der Abt Petrus de Parento zu verantworten, „regius consiliarius et familiaris ac d. Annibaldi episcopi Tusculani . . . capellanus". Er war angeklagt de raptu cuiusdam puelle nomine Maselle, der Adoptivtochter des mag. Nicolaus de Florencia, habitatoris Neapolis [30]).

Neben Geraldus de Valle spielt nun seit dem 2. Januar 1338 der zum Thesaurar von Benevent ernannte mag. Guillelmus de s. Paulo, clericus Vaurensis diocesis, iuris peritus, eine merkwürdige Rolle [31]). Die beiden Herren erhalten am 24. April 1338 den gemeinsamen Auftrag, die Einkünfte des verwaisten Klosters s. Petri ad aram in Neapel zu erheben [32]).

Schon bald darnach hören wir von einem schweren Konflikt zwischen dem Erzbischof und Kapitel von Benevent einerseits, dem Thesaurar, Vizerektor und Subcollector Wilhelm von St. Paul andrerseits. Erzbischof und Kapitel führten Klage, daß dieser Archiepiscopo diversas iniurias tam verbales in opprobrium pontificalis dignitatis quam reales irrogare necnon . . . gravamina indebita contra iusticiam inferre pro libito voluntatis presumpsit; der Thesaurar behauptete, quod Archiepiscopus, Capitulum ecclesiasticeque persone aliqua iura et iurisdictionem temporalem . . . in civitate (Beneventana) . . . usurpare quosdamque proventus... Camere ... debitos occupare et sibi ac suae ecclesie appropriare . . . nituntur. Der Papst beauftragte somit am 20. September 1338 den nach Neapel entsandten Patriarchen Gotius von Constantinopel, die Sache zu untersuchen [33]). Dies führt uns auf die Sendung des Patriarchen Gotius.

29) Ibid. und Collect. 220a fol. 67 und fol. 90.

30) Collect. 166 fol. 205: Exceptiones declinatorie fori, oblate in curia ... Geraldi de Valle. Man beachte auch Instr. misc. 5333 zum 14. Februar 1336.

31) Reg. Vat. 132 fol. 120 Nr. 402; vgl. Vidal Nr. 5233 (schon zum 10. Dezember 1337).

32) Reg. Vat. 133 fol. 33 Nr. 119.

33) Reg. Vat. 133 fol. 94 v. Nr. 306. Man beachte auch Vidal, Benoît XII. Nr. 7586: Benevent 13. Oktober 1339: Protestatio rectoris et thesaurarii Beneventanorum contra iudices cause vertentis inter ipsos ... et Arnaldum archiepiscopum Beneventanum ac capitulum; ferner Nr. 7607, 8307, 8335, 8348.

Gotius Battaglia von Rimini, iuris utriusque professor, Kanoniker von Ravenna, war schon am 22. Dezember 1334, also noch vor der Papstkrönung, von Benedikt XII. zum päpstlichen Kaplan ernannt worden[34]). Ein halbes Jahr später, am 14. Juni 1335, wird er Patriarch von Constantinopel. Er bleibt zunächst an der Curie. Dort begegnet er uns am 14. Mai 1337[35]); und am 20. Februar 1338 wohnt er, zusammen mit Erzbischof Bertrand von Embrun, der Absolution von Albenga bei[36]). Spätestens im August 1338 muß er sich im Auftrage des Papstes nach Italien begeben haben, um zwischen König Robert und Peter von Sizilien, seit 1337 Nachfolger Friedrichs II., zu vermitteln[37]).

Denn am 20. September 1338 hat der Papst in der Beneventaner Angelegenheit an ihn geschrieben. Am 28. September wird er aufgefordert, nicht ohne Zustimmung des Königs Robert in Unterhandlungen mit Peter von Sizilien sich einzulassen[38]). Aus diesem Briefe ersehen wir denn auch, daß Gotius nicht allein die Reise angetreten hat, sondern sich in Begleitung des Bischofs Ratherius von Vaison befindet. Um jene Zeit war aber Gotius schon in Verhandlungen eingetreten; am 25. September hatte er von Reggio aus Minoriten nach Messina entsandt. Freilich sind diese Verhandlungen, wie hinreichend bekannt, erfolglos geblieben. Peter wurde von Gotius gebannt und weiterhin, am 7. April 1339, seiner Lehen verlustig erklärt. In der Zwischenzeit scheint Gotius im Lande umhergereist zu sein. Wir treffen ihn am 25. November in Capua oder doch in der Nähe von Capua[39]), am 4. Dezember 1338 und 5. Januar 1339 in Terracina, im Februar in Benevent, am 5. April in Rom.

---

34) Reg. Vat. 130 fol. 1 Nr. 2. Man beachte auch Instr. misc. Nr. 4260.

35) Reg. Avin. 51 fol. 438 v.

36) A. A. Arm. I, XVIII, 5014. Fasc. II. Additor. ad Caps. XI Arm. XV Nr. 80.

37) Man vergleiche Raynald, Ann. eccl. ad a. 1338 § 35, 1339 § 44; Bzovius § 14, Spondanus § 10. Zu beachten ist auch Schäfer S. 77 zum 18. bis 25. Juli 1338: d. patriarcha, episcopus Vasionensis et 4 ambassatores Sicilie.

38) Reg. Vat. 133 fol. 97 Nr. 313; siehe auch Vidal Nr. 4461.

39) Garampi: Gotii patriarche Constantinopolitani et Nuntii in regno Sicilie diploma, quo confert Bartholomaeo Cataldo ecclesiam s. Laurentii Capuane diocesis.

Am 18. Dezember 1338 war Gotius in seiner Abwesenheit zum Kardinal erhoben [40]) und ihm Santa Prisca, das Benedikt selbst als Kardinal innegehabt hatte, als Titelkirche überwiesen worden. Am 19. Dezember hat ihm Benedikt geschrieben, daß er spätestens bis Mitte März seiner Rückkehr entgegensehe [41]). Aber noch am 22. Mai 1339 war er nicht heimgekehrt [42]).

Vielleicht begleitete ihn auf der Rückreise jener niedere Kleriker, an den der unten unter Nr. 4 mitgeteilte Brief des päpstlichen Panatiers Petrus Natalis gerichtet ist. Jedenfalls aber konnte König Robert mit dem Ergebnis der Sendung des Patriarchen Gotius zufrieden sein. Und es ist wohl zu begreifen, wenn er sich diesem auch erkenntlich gezeigt hat. Auf Gotius' Fürsprache ist ein Neffe des Papstes unter die Hofbeamten des Königs aufgenommen worden.

Man weiß, daß Benedikt XII. weit davon entfernt war, seine nächsten Verwandten in übertriebener Weise zu begünstigen. Es scheint aber, daß sie trotzdem versucht haben, die Gunst der Lage für sich auszunutzen. Schon zum 12. Dezember 1336 begegnen wir in Italien einem päpstlichen Nepoten, Guillelmus Catalani, dem sich ein Beamter aus dem Ducat Spoleto anschließt oder doch mit ihm zusammentrifft [43]). Im Jahre 1338 hat sich sodann Guillelmus Furnerii, ein anderer Nepote, auf die Reise nach Italien begeben. Dieser ist es, der dem Patriarchen Gotius sein Glück zu verdanken hatte [44]). Der Papst hat auch dies nicht gern gesehen und dem König Robert gegenüber auf das bestimmteste versichert, daß er von der Reise seines Neffen nichts gewußt habe [45]). Als aber nun der Neffe, der sich in Neapel nicht wohl gefühlt zu haben scheint, sich anschickte, den Dienst des Königs zu verlassen und nach Avignon zurückzukehren,

40) Baluze I 281; cf. p. 723 und 810 ssq.
41) Reg. Vat. 133 fol. 138 v. Nr. 445.
42) Siehe Beilage Nr. 4, dazu Schäfer, Ausgaben der apost. Kammer unter Benedikt XII. S. 92 zum 15. Januar 1339.
43) Coll. 416 (Intr. et exit. ducatus Spoletani 1333—1340) fol. 72: cum Guillelmum Catalani nepotem domini nostri pape per Italiam associaret.
44) Daumet, Benoît XII. (1899—1902), Introduction p. IV note 1. Vgl. über diesen Nepoten auch p. V note 4; Schäfer, Ausgaben S. 7, und Mollat, Les papes d'Avignon (1912) p. 69.
45) Daumet Nr. 658 vom 27. Oktober 1339.

hat ihn Benedikt abmahnen lassen[46]); er fürchtete offenbar, der König könnte sich dadurch verletzt fühlen. Trotzdem ist der Neffe gereist. Wir hören, daß er auf der Heimreise die Gräber der Apostel in Rom aufgesucht hat und 4 Tage lang samt den 20 Personen seiner Begleitung Gast des Altarars von St. Peter, Petrus Laurentii, gewesen ist[47]). Der Collector Wilhelm von St. Paul hat von der Gelegenheit Gebrauch gemacht und durch einen der Diener des Guillelmus Furnerii dem päpstlichen Thesaurar Jacobus de Broa ein wertvolles Geschenk zukommen lassen[48]). Das Dankschreiben des Thesaurars teile ich als Nr. 6 unten mit.

Die Stellung Wilhelms von St. Paul war also damals noch unerschüttert. Nun hören wir aber mit einem Male, daß er an die Curie zitiert ist[49]). Er bestreitet zwar die Zitation, und da er exkommuniziert wird, legt er Berufung an die Curie ein[50]). Schon am 23. September 1340 erscheint der Kanoniker von Neapel Geraldus de Valle wieder als collector in regno Sicilie citra Pharum (Vidal nr. 8325; cf. nr. 4012); am 5. Oktober 1340 protestiert Wilhelm von St. Paul gegen den Vorwurf, quod mandaverat monachis monasterii Cassinensis, ne responderent Gerardo de Valle, commissario Apostolico de thesauro ecclesie Cassinensis (Vidal nr. 8329), und am 8. November 1340 appelliert er an den Papst a gravaminibus ipsimet illatis per Arnulphum Marcellini, vicerectorem Beneventanum (Vidal nr. 8338; vgl. auch nr. 8340 vom 11. November 1340). In einer Quittung vom 1. Juni 1341 (Vidal nr. 9205) heißt er: olim collector apostolicus in regno Sicilie citra Pharum. Besonders zu beachten ist ferner Vidal nr. 8349: 1340. Acta contra d. Guillelmum de s. Paulo per Arnulphum Marcellini de Ebreduno, canonicum Agennensem, civitatis Beneventane vicerectorem et Campanie Maritimeque thesaurarium.

---

46) Vidal Nr. 7601 (cf. Mollat p. 69) und Beilage Nr. 5.
47) Daumet p. III note 2.
48) Über Jacobus de Broa, archidiaconus Lunatensis in ecclesia Biturrensi (Lunas, Hérault, arr. de Lodève), thesaurarius pape, vgl. man Daumet p. 488 und p. 498 (1340, 1341).
49) Reg. Vat. 135 fol. 71 v. Nr. 184 zum 28. September; Instr. misc. 1526 zum 5. Oktober; Reg. Vat. 135 fol. 74 Nr. 193 zum 1. November 1340.
50) Instr. misc. 1539 vom 8. November 1340.

Schließlich mußte er doch den Weg nach Avignon antreten. König Robert gab ihm ein Empfehlungsschreiben an den Papst mit (inseriert in Beilage Nr. 7), in dem er Wilhelm von St. Paul als consiliarius et devotus meus bezeichnet. Es hat diesem aber nichts genützt; man hat ihm in Avignon trotzdem den Prozeß gemacht. Am 22. Juni 1341 wird gegen den flüchtigen Wilhelm von St. Paul ein Steckbrief erlassen (Vidal nr. 9207).

Bemerkenswert ist übrigens, daß König Robert von seinem Schreiben an den Papst dem Kardinal Annibald von Tusculum eine Abschrift zugehen ließ (Beilage Nr. 7) [51]).

An die Stelle Wilhelms von St. Paul trat der Kanoniker mag. Raymundus de Chamayraco, der am 5. Dezember 1340 zusammen mit einem anderen Kanoniker ad partes certas Italie pro quibusdam nostris et ecclesie Romane negotiis entsandt wurde [52]). Ihn beauftragte der Papst nicht nur, die fructus beneficiorum apostolice sedi vacantium in Regno zu sammeln; er sollte auch zusammen mit dem Vicerector von Benevent, Arnulf Marcellini, über die Amtsführung Wilhelms von St. Paul eine Untersuchung anstellen. Es scheint nun, daß die beiden Herren in verschiedenem Sinne an die Curie berichtet haben. Wenigstens wird diese Vermutung nahegelegt durch ein offenbar von Raymund de Chamayraco stammendes Schreiben an irgendeinen Kardinal oder Bischof [53]), der u. a. auch ganz geheimnisvolle Andeutungen enthält über tiefe Gegensätze zwischen dem Kämmerer Gasbert und dem Thesaurar Johannes de Coiordano. [Camerarius

51) In ähnlicher Weise hatte König Robert, als er am 28. Januar 1337 bei Benedikt XII. für den an die Curie zitierten Andreas de Galliano eintrat — er sandte damals seinen consiliarius et familiaris, den Erzpriester Petrus Cotti nach Avignon — dem Kardinaldiakon von St. Eustachius eine Abschrift seines Briefes an den Papst übersandt. Reg. Avin. 37 fol. 642 (vgl. Otto, Zur ital. Politik Joh. XXII., S. 46 Anm. 10): Reverendo in Christo patri et amico carissimo domino A. dei gratia s. Eustasii diacono cardinali Robertus eadem gratia Jerusalem et Sicilie Rex salutem et prosperos ad vota successus. Noverit vestra paternitas, quod domino Summo pontifici scribimus in hec verba: Beatissime pater ... Scripta Neapoli sub anulo meo secreto die 28. ianuarii Ve indictionis. Quocirca paternitatem vestram attente rogamus, quatinus predictum negotium apud dictum summum pontificem habere velitis efficaciter commendatum. Datum ut supra.

52) Reg. Vat. 135 fol. 124 Nr. 324. Man beachte auch Reg. Vat. 136 fol. 10 Nr. 17, fol. 17 v. Nr. 34 und fol. 25 Nr. 53.

53) Instr. misc. 1540.

sperat audire, quod abtit (optat?), ut possit confundere dominum meum Avinionensem et alios in persona mei (?).] Auch von Johannes de Amelio erzählt er merkwürdige Dinge. Er habe dem nach Avignon zitierten Wilhelm von St. Paul verboten, das Königreich zu verlassen, und er habe wiederum mit dem Kämmerer unter einer Decke gesteckt.

Interessanter noch ist die Informatio de Gestis per d. Guillelmum super infrascriptis excessibus dudum commissis ..., de quibus apud d. Camerarium per insinuationem clamose infamie est suspectus[54]). Ich hebe nur einzelnes heraus: Item quod pecunias nomine Camere per ipsum receptas tempore sui regiminis dedit diversis personis ad usuras et usuras inde habuit et recepit. Item quod magnas quantitates pecuniarum pro se diversis iniuriose extorsit et sibi retinuit. Item quod de pecuniis Camere ... fecit Alchimiam fieri et monetam cudi. Ein Abt sagt aus, irgendein Bischof, der mit Wilhelm im Bunde war, habe ihm einmal ein Goldstück gegeben, um es einzulösen (ut venderet eam), und als er zu den Wechslern gekommen, habe ihm einer von diesen beim Anblick des Goldstücks gesagt, wenn er dieses in Umlauf bringe, werde er, der Wechsler, dafür sorgen, daß er tamquam usum falsa moneta angeklagt und festgenommen werde.

Aus der Feder des oben genannten Raymundus de Chamayraco stammen unsere beiden Briefe Nr. 8 und Nr. 9. Ich füge ihnen, der Vollständigkeit halber, noch ein späteres Schreiben bei, das sich auf die schließliche Festnahme des flüchtigen Wilhelm von St. Paul bezieht (Nr. 10).

An letzter Stelle (Nr. 11) möchte ich ein kurzes Schreiben des Kardinals Lucas Fieschi mitteilen, das ja natürlich strenge genommen wieder nicht hierher gehört, das mir aber für den Geschäftsgang an der Curie von Wichtigkeit zu sein scheint. Beachtenswert ist auch das Testament, das der Kardinal 1336, ind. IV. 31. Januar in Avignon errichtet hat (Reg. Avin. 50 [= Bened. XII. Tom. III = II, 2] fol. 467): Deo animam legavit. Corpus autem suum, si contingeret eum mori in partibus citramontanis, defferri voluit Januam et in ecclesia b. Laurentii Januensis sepeliri ... bona ad eum spectantia ex concessione

54) Collect. 167 fol. 124 ssc. zum 7. März 1341.

facta sibi et heredibus suis per clare memorie d. Henricum imperatorem legavit filiis quondam Caroli de Flisco. Seine Bibliothek scheint nicht unbedeutend gewesen zu sein. Erwähnt wird u. a. quidam liber de iurisdictione imperii et potestate pape, incipit: Ostenditur. Item liber de potestate ecclesiastica compositus per fratrem Alexandrum ord. heremitarum. Item liber de potestate pape compositus ab Henrico de Cremona. Schließlich sei noch verwiesen auf Reg. Avin. 87 a (= Clem. VI 33) fol. 103 ssq.: Expense facte et fiende pro exequiis domini Luce cardinalis et pro portando corpus eius Januam. Nach Eubel ist der Kardinal am 31. Januar 1336 gestorben.

Abgeschlossen im Juli 1937.

Beilagen.

Nr. 1.

Bertrand de St. Genès bittet den Thesaurar des Patrimoniums, Stephan de Lascoutz [1]), da er in Rom eine schwere Erkrankung durchgemacht habe und sich nunmehr in bitterer Not befinde, um ein persönliches Darlehen von 100 Gulden.

Rom, 1333 Dezember 25

Rom, Vat. Arch. Introit. et exit. 140 f. 54.

Domine et Amice carissime. Posquam (!) a Vestra paternitate discessi, in Urbe longa fui infirmitate detentus. Licet per dei gratiam secundum medicorum iudicium sum a dicta infirmitate plene curatus, tamen ad huc non possum aliquid operari nec expedire illa, que imminent nunc agenda, ita quod expendi in dicta infirmitate tam in medicis quam in medicinis et aliis necessariis michi et familie mee pecuniam, quam michi alias Viterbii mutuastis, et aliam pecuniam quam habebam, et non habeo ulterius, quid expendam, nisi vestra gratia, de qua ab experto confido, michi subveniat in hoc casu. Quare Vestram paternitatem et benivolentiam, de qua plene confido, rogo omni affectione qua possum, quatenus amore affectionis, quam frater Vester erga me et meos habet et habuit ab antiquo, ac etiam amore et benivolentie (!), quam erga me habetis similiter et michi hactenus hostendistis, michi, Vestro Bertrando de sancto Genesio, centum florenos auri, cum quibus possim ad propria remeare, omni occasione sublata

1) Siehe Schäfer, Ausgaben der apostol. Kammer unter Benedikt XII. (Paderborn 1914) S. 42; Vidal, Benoît XII. Nr. 7801.

mutuetis omnino ipsosque centum florenos per aliquem de familia Vestra, de quo bene confidatis, infra festum circumcisionis michi mittatis ad Urbem, ad hoc, ut non cogar ad vituperium mei et aliorum de genere meo vendere nec pignori obligare libros meos nec vasa argentea ratione predicta, nam alias michi ut nunptio sedis Apostolice ducentos florenos auri vestri (!) gratia mutuastis; alios vero centum mutuetis michi ut Bertrando de sancto Genesio, specialissimo amico vestro. Ego autem dictos centum florenos, quibus indigeo nunc ad presens, in festo Sancti Johannis baptiste restituam fratri vestro vel alteri prout duxeritis ordinandum, ad vestram omnimodam voluntatem, et paratus sum facere omnem cautelam, quam vultis; et placeat Vobis quod istam gratiam hac vice michi in tanta indigentia constituto nullo modo denegetis, quia vere nescio, quo devertam; et non habeo aliquem in istis partibus, ad quem recurram nisi vos, qui consuevistis extraneis subvenire, michi vero non deficias (!) in tanta indigentia, quia nichil potestis perdere, per gratiam Jhesu Christi, rescribentes michi, si placet, per latorem presentium de predictis vestram omnimodam voluntatem. Scriptum Rome in die nativitatis Christi.

Vester Bertrandus de sancto Genesio, decanus Engolismensis, domini pape Capellanus, apostolice sedis nunptius.

Nr. 2.

Bertrand de St. Genès berichtet seinem Freunde Stephan de Lascoutz über Verhandlungen, die die Bischöfe von Beauvais [2]) und Lisieux mit König Robert unter seiner Mitwirkung gepflogen haben [3]), und bittet um Auszahlung seiner Diäten.

Neapel, 1334 Mai 21

Arch. Vat. Introitus et exitus 140 fol. 55.

Domine et Amice Carissime. Prout alias Vobis scripsi, ivi per terram de Neapoli usque Pisis (!), et dum essem in portu Pisano et expectarem galeam, cum qua possem ad propria remeare, dominus noster mandavit michi per suas licteras speciales, quod morando in Urbe vel in patrimonio, ubi magis michi placeret, me volebat in istis partibus remanere, donec aliud recepissem in mandatis ab eo. Post que eadem die Leovicensis Episcopus, domini Regis Francie nuntius, presentavit michi quasdam licteras domini nostri pape, in quibus michi mandabat, quod deberem reverti cum dicto Episcopo Neapolim ad dominum Regem Robertum ad tractandum cum eo de pace vel trega inter ipsum dominum Regem et Fredericum et ad inducendum dictum dominum Regem de subsidio faciendo domino Regi Francie super

2) Johann von Marigny. Siehe über ihn oben im Text S. 315 und Dürrholder S. 73 und Anm. 66, sowie Vidal Nr. 700 zum 31. März 1335.

3) Vgl. Nr. 3.

passagio ultramarino, ita quod cum dicto Episcopo reversus fui de portu Pisano Neapolim ad dictum dominum Regem; et ibi Belvicensis et Leonensis (!) Episcopi et ego tractavimus cum dicto Rege de negotio supradicto. Tandem de pace vel treuga predicta nichil potuimus obtinere, de subsidio faciendo domino Regi Francie pro dicto passagio habuimus bonam responsionem a Rege, ita quod sumus a dicto Rege per gratiam Jhesu Christi totaliter expediti, et Rex armavit unam galeam Januensem, ad expensas suas, que die Martis post festum pentecosten recessit de portu Neapolitano, et portat dictos Episcopos in Siciliam ad dominum Fredericum predictum, set quid facient cum eo penitus ignoro [4]). Ego autem infra tres dies a die datarum presentium ad eundum ad Curiam per mare in quadam bona galea concedente domino arripiam iter meum, et quia, ut vos scitis, Camerarius domini nostri pape vobis mandavit et scripsit per suas licteras speciales ac etiam michi mandavit expresse, quod gagia michi debite (!) ratione commissionis in partibus Romanis michi facte per dominum papam predictum, videlicet florenos auri tres stando eundo vel redeundo pro expensis meis et familie mee die qualibet, qua in istis partibus remanerem, deberem a Thesaurariuo patrimonii recipere et habere. Quare Amicitiam vestram michi caram deprecor quantum possum, quatenus dicta gagia seu florenos computando a principio mensis decembris usque ad presentem diem magistro Johanni de Fractis [5]), dilecto notario et familiari meo, latori presentium, quem ad hoc procuratorem fecimus, tradatis libere sine dilatione quacunque et eidem Johanni in hiis et aliis, que Vobis ex parte oretenus explicabit, fidem plenariam adhibere velitis, cum de mea intentione sit plenissime informatus. Alia non occurrunt scribenda. Dominus Vos conservet et michi vestro (!) mandetis, que noveritis vobis grata. Scriptum Neapolim (!) die XX[a] mensis Madii. B(ernardus) de sancto Genesio, domini pape Capellanus et nuntius.

Nr. 3.

Bertrand de St. Genès berechnet seine Reisekosten.

1334 (Anfang im Juli)

Vat. Arch. Instr. misc. 1262.

Anno domini M.CCC.XXXIII. die prima Mensis Septembris dominus noster papa misit me Bertrandum de sancto Genesio, decanum Engolismensem et Sacri Palatii Auditorem, ad Reges Sicilie et Ungarie Neapolim pro certis causis et negotiis pertractandis. Deinde ad Urbem

4) Am 1. Juni 1334 bittet König Friedrich den Papst um eine prorogatio termini census.

5) cf. Vidal Nr. 8670 (1341): Johannes Nicolai Crescentii de Fractis, clericus Gaetane diocesis.

Romanam pro pace seu treuga inter Columpnenses et Ursinos tractada (!) et pacificandum Urbem. Et mandavit michi post, quod redirem ad dictum Regem Sicilie una cum Nunciis Regis Francie super facto Passagii et aliis quibusdam tractatibus. Et assignavit michi quolibet die pro expensis tres florenos auri, quamdiu essem in expeditione negociorum predictorum. Et antequam irem, mandavit per litteras patentes Reverendo patri domino Archiepiscopo Aralatensi Camerario suo, quod michi satisfaceret per modum predictum. A quo recepi in dicto recessu meo ducentos septuaginta florenos et pro Naulo quadraginta florenos, et litteram michi tradidit, que dirigebatur Thesaurario patrimonii, quod michi per modum predictum provideret, a quo trecentos florenos auri recepi. De quibus quidem trecentis florenis sum eidem Thesaurario stricte obligatus, quia alias michi tradere recusavit. Et intravi Curiam in die beati Barnabe de Mense Junii proxime preteriti, que fuit XI. dicti Mensis de Anno domini M.CCC.XXXIII. et steti [6]) in prosecutione negociorum predictorum tam in eundo stando quam redeundo. ducentis et octuaginta quinque diebus.

Nr. 4.

Der päpstliche panatier Petrus Natalis [7]) an seinen Vetter Wilhelm Gasco [8]), der im Dienste des Vicerectors von Benevent, Wilhelm von St. Paul, steht. Er möge, gegebenenfalls in Begleitung des Kardinals Gotius von Rimini, nach Avignon zurückkehren.

Avignon, (1339) Mai 22

Rom, Vat. Arch. Instr. misc. nr. 1297.

G. Gast, fat euecis e badat yas e paraten. Yeu te auja mandat, que ten vengueses am mon seyñer M. Gos [9]) o am sa companhia o ses sa companhia; quar yeu nom dubtaua, que el not prengues a samyhon, e pansat, quel not volgues penre. Yeu e mon seyñer Narnaut Ysarn [10]) avem de bons seyñors en cort, am cals te cabiran ben, sos asaber mon seyñer de Rodes [11]) e mon seyñer Narnaut de Verdala

6) Steti bis predictorum nachträglich für: fui absens pro negociis antedictis.

7) Siehe Schäfer, Ausgaben unter Benedikt XII., S. 26 und öfters.

8) Instr. misc. 1545 (Not. Instr. vom 31. Dezember 1340, Neapel in monasterio s. Petri ad aram). Der Kollektor Wilhelm von St. Paul zitiert Guillelmum Gaschun clericum Narbonensis diocesis pro reddenda ratione für die Zeit vom 12. Juni 1338 bis zum 2. Mai 1339; cf. Vidal Nr. 8347 und 7590.

9) Kardinal Gotius.

10) Daumet Nr. 885 vom 9. September 1341: Arnaldus Isarni canonicus Lodovensis, capellanus et familiaris pape; vgl. Schäfer S. 59 zum 6. November 1337 und Vidal passim.

11) Der frühere Bischof von Rodez, Kardinal d'Albi?

ques fait Avesque de Magalona, lo qual es paire nostre[12]); may tu com fol efat e badat tornas tot yorn en unas novas quet rancuras que res no gasayhas ni ton profiag no fas. Si yeu estaua am lo papa e mon profiag no fasia, yeu lo laicharia. Yeu te mandi e aisso per tostems de part de mon seyher Narnaut, tan tost vistas las letras ten vengas o vestit o despulat o caussat o descausat o san o malante, e si no fas lustems no fias davant ma cara, e aisso digas de part de mon seyher Narnaut Ysarn a mon seyher en G. de sant Paul e que not destrigue de far ton profiag, quar el lon prega et yeu, quar el te acabira ben si a dieu placet quar far o pot miels ney que no fec lustems. Yeu dieu merce ei pron, quet podi donar a manyar e vestir e causar aitan ben com fas en Lombardia ont fas ton gran damnatge. Si as redre comte a ton mayestre, ret les li lialmens com lial home. E que ten laisse venir per amor de nos, quar no es de bon seyher que tenga son servidor otra sa voluntat ni de bon servidor no es questia am son seyhor aitan pauc otra sa voluntat. Mon seyhor Narnaut Ysarn dieu merce es mials am lo papa que no fouc lustems e a mays de bons amics a samyhon que no ac lustems; per que ten podes venir am bona esperansa e mon seyhor en G. de sant Paul faria pecat, sit destrigaua, e a mon seyhor Narnaut Ysarn que desplaceria per neguna causa dal mon. Si vols mamor, nom passes que noten vengas e aisso tan tost vistas letras si nom lustems nom escrivas, quar sim trametias C letras, lustems non legiria una. Yeu volgra quel permier dia que foses lay que ten fosses vengut, pusque vesias que ton profiag noi fasias. Mostra la letra a mon seyher en G. de sant Paul ardidament e digas li de part de mon seyher Narnaut Ysarn, que ten laiche venir e que prenga tos comtes e ret los li ben e lialment. Cresi me per ton profiag si non lustems nom sias davant. Recomanda nos a mon seyher en G. e si podiam res far per luy aissi que nos ocomande. Partite de ton mayestre am sa gracia, com bon home deu far e lial. E sapias que mayestre Bertran lo sagilaire de mon seyher d'Avigon[13]), lo qual era anat a Paris per obrar una gleita, a hom menat pres e liat a sauiyon, quar om la trobat en fauta en Bñ Canela[14]) e aquel son pres al sandan[15]); per que fai lialmens

12) Arnold von Verdala, Bischof von Maguelonne; vgl. Daumet Nr. 586, 637.

13) Der Thesaurar Johannes de Coiordano, Bischof von Avignon; vgl. Schäfer S. 67 zum 3. März 1337.

14) Schäfer erwähnt S. 65 einen Bernardus Canelle, clericus Narbonensis diocesis, und Vidal Nr. 7856 (21. Februar 1340) einen clericus Bernardus Candele. Beachte auch Schäfer S. 91 zum 4. August 1339: monacho ... pro expensis per eum factis veniendo de Parisius cum scripturis tangentibus inquisitionem factam contra mag. Bertrandum Auceti (S. 76 Anceti) clericum super facto operum s. Bernardi Parisius et pro stando in civitate Avinionensi et redeundo Parisius.

15) Carcer Soldani? Siehe Schäfer S. 165.

tas fasendas, quar per sert mon seyher lo Camarlenc enquiar e serca aitant quant pot contra aquels, que lialmens no fan a quo que devon far. Etot aisso digas a ton mayestre sobre totas las causas dal mon far lialmens tot quant as a far.

Dadas asaviyon a XXIIa del mes May.

De min P. Nadal cosin tieu, Rector de Covos, panatier de nostre seyor.

Mon seyor en Johan Gaubert avem mes am mon seyhor en Gos lo Cardenal.

Rückseite:

An G. Gasc a Napol sian donadas.

Nr. 5.

Ein Curialbeamter (?) an den Neffen des Papstes, Wilhelm Fournier, der im Dienste des Königs Robert von Sizilien steht und anscheinend die Absicht hat, diesen Dienst zu verlassen und nach Avignon zu kommen [16]).

Avignon (1339) Oktober 19

Instr. misc. 5282 fol. 19.

Reverende domine. Recepi licteras vestras in quibus continebatur, quod procurarem aliud hospitium prope Palatium preter illud consobrini vestri [17]) et ibi ponerem provisionem et alia prepararem et peterem Jacobo Vasconi [18]) omnia mobilia bona vestra. De quibus breviter respondeo, quod aliud hospitium non potest inveniri nec oportet vos dubitare de aliquo, quia ego non posui provisionem nec aliquid de mundo in dicto hospitio, ymo totum tenet et habet Judex insule et tenebit usque eritis presens; quia de omnibus que cogitastis cogitavi et credo, quod consobrinus vester non erit in Curia ita cito sicut creditis. Consobrine vestre [19]) recesserunt, quia Faiaga est maritata filio domini Arnaldi de Villaris et dominus noster noluit ut matrimonium fieret Avinione, et Petrus Barta [20]) infirmatur Avinione. Dominus Cardinalis Ruthinensis [21]) rescribit vobis intentionem domini

16) Vgl. den gleichzeitigen Brief des Kardinals von Albi (Vidal 7601, erw. Daumet p. III note 2).

17) Vermutlich Guillelmus Catalani; siehe Schäfer S. 138.

18) Schäfer S. 83 zum 16. Dezember 1338: P. Guioti, B. Gafuelh et Jacobo Vasconis, qui construunt porticus sive claustrum palacii de muro ex certo pacto; Vidal 8502 zum 23. Mai 1341: Jacobus Gasqui, decretorum doctor.

19) Vgl. Daumet p. V note 3.

20) Schäfer S. 101 zum 2. Juni 1339: neptis pape et uxor Petri Barte, und S. 90 zum 3. Juli.

21) Bernard d'Albi, Bischof von Rodez, seit 1338 Kardinal; cf. Daumet Nr. 541 und p. III note 2.

nostri et dominus Avinionensis et dominus Gotius, ut aliqua via de mundo veniatis nec moveatis vos de servitio Regis. Agite cum consilio et non errabitis. Filius Raymundi Gotti venit ad vos diu est et defert litteras. Multi irent si ego consentirem eis. Alias scripsi vobis de Francisco et illis quos habetis in bulla et oportet quod confidatis in aliquo. B(ertrandum) de Verniola [22]) inveni paratum in omnibus factis vestris et mutuavit omnia que sunt vobis necessaria in provisione. Iudex insule [23]) omnia accepit et tenet, ego nolui aliquid nec tenui. Habeatis me pro recomendato gratie vestre. Domini et amici mei vobis se recomendant. Habeatis si placet recomendatum dominum Guillelmum de sancto Paulo et omnes familiares nostros, me domine Margarite recomendando Raymundus Faga se recomendat. Deus conservet vos per longa tempora.

Datum Avinione die nonadecima octobris.

Rückseite: Nobili et potenti Viro domino Guill(el)mo Fornerii Militi, domini nostri pape nepoti, consiliario et cammelano domini Regis Roberti Neapoli.

Nr. 6.

Der päpstliche Thesaurar Jacobus de Broa bedankt sich bei Wilhelm von St. Paul für das durch den domicellus des Nepoten Wilhelm Fournier ihm übersandte Geschenk. s. d.

Instr. misc. 5359 fol. 4.

Amice Carissime et domine ... Refferent(es) vobis multimodas gratiarum actiones de vestro pulcro jocali, quod michi Vestri curialitate per Jacobum domini G(uillelmi) Fornerii transmisistis, licet ipsum noluerim acceptare, de quo vos offensum non reputetis, quia sic feci de pluribus michi oblatis aliis a diversis ...

Jacobus de Broa Canonicus Narbonensis.

Rückseite: Venerabili viro domino G(uillelmo) de sancto Paulo Neapoli dentur.

Nr. 7.

König Robert von Sizilien an den Kardinalbischof Annibald von Tusculum [24]). Er macht ihm Mitteilung von einem gleichzeitigen Briefe an den Papst, in welchem er dem an die Curie zurückkehrenden Wilhelm von St. Paul ein günstiges Zeugnis ausstellt.

---

22) Schäfer S. 44 und öfters: Bertrand de Vernholis und Vermola (?). Vidal 8859 zum 19. Oktober 1341 einem Nob. Bertrandus de Vernhola civis Appamiarum, P. P. domicellus; cf. Nr. 7074 zum 12. April 1339.

23) Schäfer erwähnt S. 789 zum Jahre 1361 einen iudex insule comitatus Venayssini pro papa.

24) 1333—1350.

Neapel 1340 Dezember 3

Instr. misc. 1541. Reg. Vidal 8343.

Reverende Pater et Amice Carissime. Noverit vestra Paternitas, quod domino summo pontifici scribimus noviter in hec verba: Beatissime Pater. Circumspectus vir Magister Guillelmus de Sancto Paulo hucusque Aministrator monasterii Sancti Petri ad Aram et recollector beneficiorum vacantium in Regno, Consiliarius et devotus meus, sicut perhibitum michi testimonium habuit, in comissis eidem se laudabiliter gessit legaliter et prudenter; quem pedes vestre beatitudinis presencialiter adeuntem habita de gestis et aministratis per eum informatione fide digna suscipere comendatum iusta exigenciam actorum per eum in sinum gratie vestre dignemini, si et prout eidem vestre placebit et videbitur sanctitati. Scripta Neapoli sub anulo meo secreto die IIIo decembris IXe Indictionis. Velit igitur vestra Paternitas secundum premissa prefatum Guilielmum recomendatum habere.

Datum ut supra.

Rückseite: Reverendo in Christo Patri et Amico Carissimo domino A(nnibaldo), dei gratia Episcopo Tusculano, Sancte Romane Ecclesie cardinali.

Rex Jerusalem et Sicilie.

Nr. 8.

Der päpstliche Nuntius, mag. Raymundus de Chamayraco[25], Kanoniker von Amiens, berichtet einem oder mehreren Freunden an der Curie, wie er in der Nähe von Aquino überfallen und seines Geldes beraubt wurde.

Arch. Vat. Instr. misc. 4756. (Anfang 1341)[26]

Satis stupeo quod tales littere venerint in regno contra me inpetrate et sic falce vituperose et magis vituperose execute per illum cui dirigebantur, in tantum quod non remansit per eum quin perderem vitam cum omnibus familiaribus meis et ita fuicet, nisi quod aparenti miraculo Christus vitam salvavit contra voluntatem illorum qui incidias ordinarant. Verum tamen abstulerunt mihi de bonis camera domini pape congregatis in ecclesia Aquinati tam in pecuni quam in aliis valorem duorum milium quingentorum florenorum, et nisi equitacem de nocte alibi incidias posuerunt, ut si non (non getilgt) invaderem manus primas, in aliis valerem pervenire. Hec autem

25) Vgl. über ihn Daumet nach dem Index personarum. Besonders zu beachten sind die Nrn. 824, 831 vom 13. März und 15. April 1341.

26) Von demselben Raymundus de Chamayraco stammt der anscheinend an einen Bischof oder Kardinal gerichtete interessante Brief, datiert Avignon 11. November = Instr. misc. 1540.

fecit archiepiscopus Beneventi et dominus Geraldus de Valle [27]), qui congregaverunt se Neapoli cum domino vicerectore rectore Beneventi ad ordinandum et tractandum, per quam viam possent me desterer-ent (!) et facerent elevare vitam virtute quarundam litterarum apostolicarum domino vicerectori contra me inpetratarum cum falcitate magna. Quare sollicitetis dominum Avinionensem [28]) et dominum Micahelem (Ricomanni) clericum [29]). Das Weitere nur zur Hälfte erhalten, da drei große Löcher vorhanden.

Nr. 9.

Raymundus de Chamayraco [30]) berichtet dem Kämmerer Gasbert von Arles über seine Beraubung, bestätigt den Empfang päpstlicher Schreiben an den Elekten von Montecassino [31]) und den Vizerektor von Benevent (Arnulf Marcellini), sowie des Auftrags zu einer Untersuchung der Amtsführung Wilhelms von St. Paul und äußert sich über den Charakter des Königs, über den genannten Wilhelm und andere Dinge, u. a. über die Einkassierung von Geldern in Aquino [32]).

San Pietro bei S. Germano (1341) April 18

Instr. misc. 5282 fol. 32.

Reverende pater, die XVII. mensis aprilis recepimus quasdam litteras apostolicas continentes ut ... Electus Montiscassini et Vicerector Beneventi de disraubatione nostra haberent inquirere veritatem et procedere contra culpabiles ad personalem citationem et alias iuxta mandatum apostolicum eis factum, et confirmande (!) nostros processus factos per nos et etiam faciendos. Ille littere (!) apostolice misimus Rectori Beneventi. Ego servus vester R(aymundus) recepi alias continentes, ut una cum dicto Vicerectore deberem inquirere contra magistrum G(uillelmum) de sancto Paulo de commissis (!) per ipsum in hoc regno expensis superfluis et fraudibus veritatem. Et ut scribitis per primas et secundas litteras totis viribus paratus sum adimplere. Sed impedimentum est aliquod propter Vicerectorem, qui moratur in

27) Daumet Nr. 183 vom 24. Mai 1336 und später: Geraldus de Valle canonicus Neapolitanus; vgl. Vidal Nr. 8325 vom 23. September 1340: Geraldus de Valle ... collector in regno Sicilie.

28) Der päpstliche Thesaurar Johannes de Coiordano. Als Bischof von Avignon, zum ersten Male in Daumet Nr. 187 vom 5. Juni 1336 erwähnt.

29) Daumet (siehe index): Michael Riccomani canonicus Valentinensis, clericus Camere apostolice, notarius publicus; Schäfer an mehreren Stellen.

30) Vgl. vorhergehende Beilage.

31) Guigo de Sancto Germano, seit 6. November 1340 (Eubel); vgl. die Anm. 25 zu der vorhergehenden Beilage. Er war vorher Rektor des Patrimoniums; vgl. Schäfer S. 111 zum 10. Januar 1340.

32) Vgl. Vidal 8313, 8332, 8334, 8336.

Benevento et ibi est ut audio quasi continue occupatus. Verumptamen scripsi sibi ut veniret Neapolim, ubi ego paratus eram accedere ut mandaret. Si tamen veniat aut non veniat, faciam ut mandatis Mercatores sine nobis presentarunt litteras domino Regi, per quarum representationem volebamus in hoc regno rei publice providere, quia cum ipsis litteris habebamus materiam loquendi et exponendi multa Regi, qui totus bonus est, sed est aliquantulum mansuetus. Servietis enim deo populo et rei publice, si procuretis, quod ipsi domino Regi scribat iterum efficaciter dominus noster papa, Inhibent(es) quod nisi per nos debeant littere presentari. Ceterum recepto mandato apostolico apud Aquinum accessimus et invenimus hobedientiam sicut decet et pecunias aureas et argenteas recepimus et habemus, quas Mercatoribus assignabimus et in brevi et de receptis per aliquos et debitis vos cito informabimus particulariter et distincte, informatione ut mandatum etiam per me facta. Et placeat deo, quod dictus magister Guillelmus fuerit sine culpa. Asserunt enim, quod tempore quo volebat de Aquinato recedere cum pecunia fuerat revocatus, de qua revocatione sibi extitit facta fides. Et quod cum XII equitibus XXII peditibus Januensibus cum balistis X famulis et quatuor saumeriis multis diebus ibi moratus fuerat et se parabat ulterius ad morandum. Fiet informatio luminosa et vobis veritas rescribetur et propter Jerusalem non quiescam et propter Syon non tacebo. Sane ... Decanus et ... Thesaurarius ecclesie Cassinensis [33]) convicti multis testibus contra iuramenta per ipsos prestita per XXX et ultra ut apparet luminose per processum expositi fuerunt per nos questionibus et tormentis, qui gratis et libere confessi sunt quod Electus de facto Cassinensis qui est in curia et ipsi duo isti tres soli et secrete receperunt V^m florenorum, de quibus Electus habuit tria milia, decanus mille et thesaurarius alios mille, et in hoc concordant excepto quod thesaurarius non vult nec de centum confiteri; ex presumptionibus tamen violentissimis apparet per dicta testium, quod decanus et thesaurarius habuerunt ultra confessata per eos multas summas. Et speramus quod dicent cito ducti conscientia vel alias veritatem . . . Decanus ante vacationem ecclesie Cassinensis erat pauperrimus ita quod vix poterat per ipsum debitam solvere pentionem. Et deposuit Sacrista ecclesie Cassinensis, quod una sola die expendit in curia dando et serviendo diversis dominis et cetera VI^c florenos puri auri. Ille est in curia et reputatur hic malus homo, criminosos expulsos de Cassinensi ecclesia reduxit ad ecclesiam Cassinensem, ut haberet plures voces, inter quos erant aliqui de crimine sodomitico condempnati, Monachus (!) extrahi de Scolis ecclesie procuravit ut augmentaretur numerus Electorum, Idiotas in dicta ecclesia indui multos procuravit, ut in ipsum si contingeret in

33) Wegen des spolium Raimundi episcopi Cassinensis (+ vor 6. November 1340); vgl. V i d a l Nr. 8325 vom 23. September 1340.

omne malum sequerentur. Et multa mala alia ipse Electus et thesaurarius licet sit de luega nostra totus malus multa mala fieri procurarunt ... Decanus dicit in confessione sua voluntaria quod Comiti Laurreti [34]) dedit Vc florenos ut ipsum in suis adversatibus (!) sustineret, alios expendit in suis multis usibus sicut dicit. Set cito dicent aliud ut speratur. Expeditis istis ultimo commissis ad vos ibimus gressibus festinatis, et speramus quod cito procurabimus expedire. Supplicarem reverende paternitati vestre, ut supplicaretis domino nostro pape, nisi velit mihi aliam gratiam facere, ut saltem mihi faceret gratiam ad collationem ... Episcopi Montisalbani usque ad summam, pro qua solvit ecclesia de Deopantala [35]) pro decima, vel in ecclesia Ambianensi de dignitate personatu seu offitio, etiam si per electionem quis ibidem assumatur vel maior dignitas post episcopalem reputetur, ut vestro mediante adiutorio possem redire ad curiam cum honore, aliter nec hic nec illuc cum honore aliquo potero remanere, comuniter omnes Electiones huius patrie male sunt. Cathedralis ecclesia Thianensis, prope quam fuimus disraubati, modo vacat et vacavit duobus annis et fructus tercii cito erunt, et male congregate pecunie expenduntur. Et est competens episcopatus inter alios huius Regni. De aliis multis non sum ausus scribere quia scripture olui comendare. Magnam enim helemosinam faceret dominus noster papa, si hominibus sufficientibus et intelligentibus de ecclesiis et abbatiis in Regno vacantibus provideret, quia ecclesie et abbatie destruuntur et consumuntur per nobiles et potentes. Dominus Poncius [36]) ad sanctum Benedictum assenderat et iste cursor subito recedebat. Dirigat vos altissimus sicut obto. Datum in sancto Petro prope sanctum Germanum die XVIII. mensis aprilis.

Servus vester R(aymundus) de Chameyraco.

Rückseite: Reverendo in Christo patri et domino suo speciali domino G(asberto) dei et apostolice sedis gratia sacre Arelatensis Ecclesie Archiepiscopo et domini nostri pape Camerario.

Nr. 10.

Die Vikare des Bischofs von Angoulême an den päpstlichen Kämmerer Erzbischof Gasbert von Arles. Sie bestätigen den Empfang

---

34) Siehe hierzu Reg. Vat. 135 fol. 20 v. Nr. 67.

35) Vidal Nr. 6750 zum 23. Oktober 1339: Guill. de s. Germano, Petri episcopi Prenestini capellanus, subrogatur in iure, quod quondam Bertrandus de Burgueriis ... habebat in parochiali ecclesia de Deopantala (Dieupentale) Montisalbane dioc. contra mag. Raym. de Chameyraco P. P. scriptorem in duabus sententiis in curia Romana victum.

36) Pontius de Pereto, canonicus Carnotensis.

eines päpstlichen Schreibens vom 17. Juli 1341 mit der Aufforderung, den flüchtigen Magister Wilhelm von St. Paul gefangen an die Curie zu senden [37]).

Angoulême 1341 August 11

Instr. misc. 1588. Reg. Vidal 9217.

Reverendissimo patri in Christo et domino suo Guasberto divina providencia Archiepiscopo Arelatensi, domini nostre pape camerario, eius subiecti Guillelmus Andree cantor, Aymericus de sancto Cirico ac Raymundus de Beynaco, ecclesie Engolismensis canonici, ac vicarii in spiritualibus Reverendi in Christo patris domini Ayguelini eadem gratia Engolismensis episcopi [38]), nunc in Romana curia existentis, salutem et debitam reverenciam cum honore. Reverendissime pater. Noveritis nos die et anno infrascriptis, circa horam tercie, in dicta Engolismensi ecclesia Recepisse, cum debita reverencia, in presencia venerabilis nostri ... capituli Engolismensis, per manum Petri de figueriis [39]), dicti domini nostri pape cursoris, quasdam patentes litteras vestras, per vos nobis transmissas seu prefato domino episcopo, quarum data est decime septime diei mensis Julii pontificatus domini nostri pape. Anni septimi, sigillo vestri camerariatus sigillatas ut prima facie videtur, continentes inter cetera quedam mandata dicto domino episcopo apostolica auctoritate facta de arrestando Magistrum Guillelmum de sancto Paulo clericum Vaurensis diocesis, qui tanquam sibi conscius de multiplicis (!) fraudibus in camera apostolica per eum commissis se reddidit fugitivum, et de adducendo eum captum ad sedem apostolicam, si inveniatur in jurisdictione dicti domini episcopi, talionem condignam pro meritis recepturum. Quibus litteris per nos lectis retentoque earum transcripto, nomine dicti domini episcopi, eas restituimus cursori predicto. Offerentes, quod in hiis et aliis omnibus ipsarum litterarum articulis quo supra nomine parati sumus tanquam filii hobediencie efficaciter hobedire et sine more dispendio transcriptum huiusmodi, sub sigillis nostris, per Engolismensem diocesim subditis dicti domini episcopi mittere, ut ipsi subditi contenta in eis perficiant, que incumbunt. In quorum testimonium presentibus sigilla nostra duximus apponenda. Datum in predicta Engolismensi ecclesia undecimo die mensis augusti. Anno domini MCCC quadragesimo primo.

Nr. 11.

Der Kardinal Lucas Fiesco bittet einen Freund, eine auf seine Bitte vom Papste vorgenommene Reservation zu beurkunden.

37) Vidal Nr. 9207 (Avignon 22. Juni 1341). Seit dem 31. Juli 1341 ist Wilhelm von St. Paul schon eingekerkert. Schäfer S. 153.
38) Vidal Nr. 756, 822 und öfters.
39) Schäfer S. 25, 219.

Avignon, (spätestens 1331) Januar 12

Rom, Vat. Arch. Instr. misc. 5291 fol. 11.

Amice carissime. Dominus noster reservavit dispositioni sue die sabbato XII. presentis mensis ianuarii, dum essem in presentia ipsius, omnia beneficia domini Riccardi de Cotonato consanguinei et capellani nostri nuper defuncti. Unde rogamus, quatinus huiusmodi reservationem sub predicto die redigatis in scriptis. Hec autem vobis scribimus de mandato dicti domini nostri. Datum die quo supra.

Luc(as) de Flisco card.

Rückseite: Domino B.' S. [40]).

40) Vermutlich ist Bernardus Stephani, notarius pape, gemeint. Vgl. Göller, Einnahmen unter Johannes XXII. S. 21 und 576; Schäfer, Ausgaben unter Johannes XXII. S. 459, 488 usw.; Ausgaben unter Benedikt XII. S. 184 zu 1342.

Wer war Petrus?

Von Margarete Dieck,
Radeland/Baruth.

Die älteste schriftlich niedergelegte Beantwortung dieser Frage
V. 1 ergibt sich aus 1. Kor. 15, 5 f.: „Ich tue euch aber kund, Brüder, das
ich euch verkündigt habe ... Ich habe euch zuerst überliefert, was ich
V. 3 auch empfangen habe, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden,
V. 4 nach den Schriften, und daß er begraben wurde, und daß er auferweckt worden ist am dritten Tage nach den Schriften, und daß er Kephas erschienen ist, dann den Zwölfen." Petrus war als Erster der Erscheinung des vom Tode auferweckten Herrn gewürdigt worden. Das ging in der ersten Christenheit von Mund zu Mund, das klang wieder in jeder Missionspredigt des Apostels Paulus. Allein dadurch ist seine Stellung in den urchristlichen Gemeinden und in den Jahrhunderten der Kirchengeschichte zu erklären — bis heute.

Da der 1. Korintherbrief früher geschrieben wurde als die Evangelien mit ihren Auferstehungsberichten, ist dies Zeugnis von der Auferweckung 1. Kor. 15 als das älteste und darum gewichtigste anzusehen. Alle späteren Berichte, auch die der kanonischen Evangelien, sind als Ergänzungen zu bewerten.

Dies älteste uns erhaltene Zeugnis der Auferweckung greift nach
V. 3 1. Kor. 15, 3 auf noch frühere mündliche oder schriftliche Berichte zurück. Petrus — aus den Zwölfen — ist der erste Zeuge der Auferweckung gewesen. Paulus hat diese Tatsache nach der Briefsitte seiner Zeit nicht als private Mitteilung, sondern als festliegendes Gemeindeeigentum weitergegeben.

Nach diesem ältesten vorpaulinischen Zeugnis ist Christus gestorben — für unsere Sünden —. Dieser dogmatische Kern lag bereits vor Paulus fest — nach den Schriften. Wie für die Jünger von Emmaus steht auch hier im Mittelpunkt aller dieser Berichte das Forschen nach dem Wahrheitbeweis in den Schriften. Kreuz, Tod und Grab haben diese Linie nicht einen Augenblick unterbrochen.

V. 5 1. Kor. 15, 5 fährt auf gleicher Linie mit den vorher genannten Tatsachen fort: „Daß er auferweckt (1) worden ist am dritten (2) Tage nach den Schriften." Auferweckt von Gott, nach Gottes Willen, also eine geschehene und in ihren Wirkungen noch fortwirkende Tat Gottes. Antwortend redet das sogenannte Apostolikum „am dritten

Tage wieder auferstanden von den Toten", von der Ostertat Christi, der aktiv auch hier auf den Willen des Vaters einging.

Christus der Herr! —

Zu (1):

Zweifellos ist die ursprünglich als Auferweckung empfundene Tatsache, welche die Kirchen (auch die Kirchen des Ostens) im Rahmen ihrer dogmatischen Gesamtauffassung heute als Auferstehung werten, nur die erste der Erscheinungen des Auferweckten oder Auferstandenen gewesen, wie die Himmelfahrt die letzte und damit der Übergang zu völlig neuen Verhältnissen. Für die Beteiligten aber lag über der Auferweckung Morgenglanz der Ewigkeit. Sie war der lichte Morgen eines leuchtenden Tages nach kurzer Grabesnacht. Die später als Himmelfahrt gewertete Tatsache ist psychologisch schwer greifbar. Sie liegt in der ökumenischen Linie einer Erweiterung der Teilnehmerzahl an den Erscheinungen in konzentrischen Kreisen: „Petrus, die 12, mehr als 500 Brüder", also Gleichgesinnte.

Wie kamen diese Menschen dazu, von einem bestimmten Tage an sichtbare Erscheinungen des Auferweckten nicht mehr zu erwarten und zu empfangen? Paulus hat dergleichen nicht mehr erwartet wie einst Petrus und die Elf, sicherlich aber um die Oster-, wie um die Himmelfahrtstatsache gewußt. Er bewegte sie in seinem Herzen, ist alles, was sich hier behaupten läßt.

Die Himmelfahrtsgewißheit stand an Festigkeit der Ostergewißheit nicht nach, wenn auch die vierzig Tage, welche das spätere Kirchenjahr zwischen Ostern und Himmelfahrt legte, als Tage besonderer Freude, nur Steine sind, die sprudelndes Quellwasser fassen und so segenspendend erhalten wollen für lange Zeit.

„Zu allerletzt, — gleichsam als einer Frühgeburt — ist er auch mir erschienen." 1. Kor. 7

Der Zusatz „nach den Schriften" fehlt.

Hier ist eine Pause, ein neues Atemholen der Welt- und Kirchengeschichte. Dahinter liegen die Erscheinungen des von Gott Auferweckten von Ostern bis Himmelfahrt. In absoluter Aktivität erscheint jetzt einmal, für immer entscheidend — der Auferstandene, nicht mehr alttestamentlich Gebundene, der Herr der Kirche, der Kirchengeschichte.

Die psychologischen Grundlagen dieser unerwarteten Erscheinung sind völlig neu, ebenso ihre Struktur, wie ihre Auswirkungen — körperlich, seelisch, kirchengeschichtlich.

Zu (2):

Auferweckt am dritten Tage nach dem eingetretenen Tode — nach der Schrift — und im engsten Anschluß daran innerhalb kurzer Tage und Wochen auf gleicher Linie in Bezeugung der schriftgemäßen

Auferweckung erschienen innerhalb eines bestimmten, psychologisch gleichgestimmten Kreises. Das war abgeschlossen.

„Auch mir erschienen!" — unerwartet;

Auch mir erschienen! — außerhalb dieses Menschenkreises;

Auch mir erschienen! — außerhalb der dafür festgesetzten Zeit;

Auch mir erschienen! — außerhalb des Heimatgebietes;

Auch mir erschienen! — der ich um Ostern und Himmelfahrt seit Jahr und Tag wußte, ahnend und zweifelnd;

Auch mir erschienen! — dem Verfolger, der von diesen Tatsachen nichts wissen wollte.

Petrus war der erste Zeuge der Auferweckung Jesu. Ihm erschien abschließend der von Gott Auferweckte nach der Schrift — dem Paulus der Auferstandene, der Anfänger eines Neuen in der Welt.

Für Petrus war die Verleugnung kaum etwas anderes als Selbsterhaltungstrieb gewesen. Die innerste Lebenslinie blieb ungebrochen, wurde erst durch die Erscheinung, die erwartete, verheißene Erscheinung des auferweckten Jesus vollendet. Für Paulus war der Bruch im Leben absolut. Ihm erschien der auferstandene Christus.

Auch das äußere Leben Petri entwickelte sich nach den Erscheinungen in den bereits vorher gegebenen Linien.

Saulus wurde vor Damaskus Paulus.

Für Petrus lagen diese Erscheinungen noch im Schatten des — „historischen Jesus", — von dem er ausging.

Paulus wird des Christus inne, mit dessen Wirkungen er sich in den verfolgten Gemeinden auseinandergesetzt hatte. Sehr fraglich, ob er Jesus je gesehen hatte.

1. Petri 1,3 Erst viel später, im 1. Petrusbrief, redet auch Petrus von der Auferstehung Jesu Christi von den Toten. „Wiedergeboren — auch Petrus — zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten.

Die Erscheinungen zwischen Ostern und Himmelfahrt sind nach den Berichten nur als Episoden von längerer Dauer zu fassen, die von ruhiger Klarheit sind. Die Vision des Paulus ist ein zeitloser Augenblick von ungeheurer Produktivität, dessen katastrophale Wirkung lange andauerte und der Umgebung des Betroffenen nicht entgehen konnte.

Was ist es um diese grundlegenden Unterschiede heute im 20. Jahrhundert? Wir decken zwei vollkommen verschiedene Ereignisse noch immer mit dem einen Wort:

Erscheinung.

Wir kommen hier von Paulus her, nicht mehr von Petrus.

1. Kor. 15,12 Uns ist die Auferstehung Christi das Unterpfand der Auferstehung unserer Toten und unserer eigenen Auferstehung. Zwischen Ostern und Himmelfahrt ist davon nicht die Rede. Diese Erscheinungen schließen

ab, was der auf Erden wandelnde Jesus gelebt und gewirkt hatte. Das ist ihr Sinn und ihr Zweck.

Zwischen diesen Erscheinungen und der Vision von Damaskus lag Pfingsten; da lagen die ersten Anfänge einer Kirche.

Petrus und Paulus neben- und gegeneinandergestellt. Was ist es um die beiden „Erscheinungen", deren Zeugen diese beiden Männer waren?

Den Christus vor den Toren von Damaskus hat kein leibliches Auge geschaut, und kein Mensch ist seiner inne geworden als Paulus allein. In der Geschichte der Emmausjünger z. B. ist doch aber Voraussetzung des Erzählers, daß der Tisch für drei Gäste gedeckt wurde und nicht für zwei.

Dem entsprechen andere Osterberichte.

Visionen in landläufigem Sinn sind das nicht. Das sind nicht „unzeitige Geburten" —, sondern normaler Lauf der Natur, wie ihn der Herr aller Natur hier gab.

Und im 20. Jahrhundert?

Wir arbeiten wissenschaftlich mit den Gesetzen der Erbbiologie und wissen — erst ahnend und tastend — von den Wundern der Natur, die sich hier erschließen. Ist Christus wahrer Mensch — von der Jungfrau Maria geboren — Jungfrauengeburt gibt es auch in der Natur, — und empfangen vom heiligen Geist, so stand er dem Tod mit ganz anderen Lebenskräften gegenüber als wir, dem Tod unterworfen — nicht aber der Verwesung.

Das, was wir heute noch Parapsychologie nennen, ist auch eine Wissenschaft. Wir wissen, daß hier Möglichkeiten vorliegen, die in jedem Menschen latent vorhanden sind und von Gott erweckt werden zu seinen besonderen Zwecken. Nicht wir auf Erden Lebenden können je die Toten erreichen; aber in vielen Fällen ist einwandfrei bezeugt, daß — und zwar ausnahmslos bald nach dem erfolgten Tode — immer von den Verstorbenen ausgehend, Eindrücke auf Menschen möglich sind, mit welchen sie einst in Lebensgemeinschaft standen, und diese ausnahmslos vollendend sind nicht neu anfangend. Das sind nicht Visionen, aber Willensäußerungen derer, die wir Tote nennen.

Spätere Generationen werden diesen Problemen noch mehr abgewinnen. Sie sind hier sekundär.

Wer war Petrus? Der erste Zeuge der abschließenden Auferwekkung Jesu.

Noch einmal stehen wir heute auf der Wasserscheide von 1. Kor. 15. Rom, die vergangenheitsgebundene Kirche Petri, hat trotz ihrer gegenwärtigen Machtfülle ihren religiösen Zenith überschritten.

Hell aus dem Osten aber strahlt das Licht von Damaskus, wegweisend bis an die Enden der Erde und zielsetzend bis an das Ende aller Zeit.

In den Kirchen des Protestantismus hat der Namen Paulus einen reicheren Klang als der Namen seines Mitapostels Petrus. Die Frage „Wer war Petrus?" wird hier nur selten laut.

Diese Kirchen sind vor etwa 400 Jahren aus dem Protest gegen die irrige Beantwortung dieser Frage und deren Auswirkungen geboren worden. Sie leben noch heute auf vielen Linien von diesem Protest. Nur eine nicht an der irregegangenen geschichtlichen Entwicklung, sondern an den Wurzeln dieser Frage im Neuen Testament orientierte Beantwortung derselben kann die Kirchen der Reformation frei machen von aller protestantischen Negativität und auf dem Boden des Evangeliums eine auf sich selbst gestellte evangelische Kirche erbauen.

Wir gehen den Kirchen des Ostens, den Osterkirchen entgegen, die als „Kirchen unter dem Kreuz" unter uns heimisch geworden sind.

Vergessen sind die großen Konzile von Lyon und Florenz im 13. und 14. Jahrhundert und alle menschlichen Versuche, die zertrennten Kirchen des Abend- und Morgenlandes wieder zu einen.

Gott selbst führt seine Sache in dieser unserer Zeit.

Nicht den „Untergang des Abendlandes" birgt sie in ihrem Schoß.

„Gottes ist der Orient, Gottes ist der Occident", und er selbst neigt sich herab am Ende der abendländischen Sonderentwicklung christlicher Kirchengeschichte, das wir durchleben, und das Blut aller Toten des Weltkrieges wird zum Samen der Kirche in einer Heimkehr des Abendlandes zum Morgenland, von dem ihm die Botschaft des Heils kam, und sein Weg führt nicht über Rom, sondern über den Deutschen Luther.

Wer war P e t r u s ? Der erste Zeuge der Auferweckung Jesu, und wird dies bleiben für alle Zeit. Kommenden Generationen aber wird sich diese Frage wandeln, und sie werden fragen: „Wer w a r Petrus?" in seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte — in einer gewesenen Zeit.

Abgeschlossen am 17. 1. 1937.

Clemens Alexandrinus*).

Von Johannes Munck,
Kopenhagen F, Grøndalsvej 38.

Es geschieht nur selten, daß ein Einzelner sich so intensiv mit einem Kirchenvater beschäftigt, daß seine Arbeit erst eigentlich die Forschung über ihn gründet. Wenn es aber geschieht, schenkt die ständige Vertiefung in ein solches Gebiet ein sicheres und tiefes Verständnis für die Totalität, mit deren Teilen andere Forscher sich allzu oft begnügen. Und ein solcher Einzelner bringt die Forschung als Ganzes ein weites Stück vorwärts, und alle nach ihm lernen von ihm. Eine solche Bedeutung hat Otto Stählin für die Klemens-Forschung, die seinen Namen in Ehre halten wird in weiter Zukunft.

1905—09 erschienen die drei Textbände seiner Klemens-Ausgabe und wurden einstimmig lobend aufgenommen. Jetzt liegt der letzte Band der Ausgabe, Band IV mit den Registern, abgeschlossen vor. Und gleichzeitig erscheint Stählins Übersetzung von Klemens in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter. Nachdem wir einen zuverlässigen Text bekommen hatten, war eine brauchbare Übersetzung ein großes desideratum der Forschung. Denn die Übersetzung von Wilson in The Ante-Nicene Christian Library — um von der ersten Auflage der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter lieber zu schweigen — gibt keine zuverlässige Auslegung der schwierigen Stellen. Die von Stählin schon 1909 angekündigten Register haben auch lange gefehlt, die Wort- und Sachregister der früheren Ausgaben, die alle auf Sylburgs zurückgingen, waren fast unbrauchbar.

Der vorliegende Registerband enthält: Nachträge und Berichtigungen S. XIII—LXXX; Citatenregister S. 1—59; Testimonienregister S. 59—66; Initienregister für die aus Clemens entnommenen Bruchstücke und die unechten Fragmente S. 66—70; Eigennamenregister S. 70—196, und Wort- und Sachregister S. 197—828.

Die Nachträge und Berichtigungen zu den drei früher erschienenen Textbänden und noch zu dem vorliegenden IV. Band bringen, was seinerzeit in den Besprechungen der Textbände und später von Jackson und Tengblad vorgeschlagen wurde. Man sieht hier, wie Stählin seit

*) IV. Band Register, hrsg. von Otto Stählin, Leipzig 1936 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Band 39).

damals mit dem Text gearbeitet hat und wie auch der Kommentar weitgehende Erweiterungen empfangen hat. Durch diese Nachträge ist die Textausgabe mit der Arbeit der dazwischenliegenden dreißig Jahre erweitert worden und ihr Weiterleben auf noch längere Zeit gesichert.

Die Citaten- und Testimonienregister führen das vorzügliche Material von Belegstellen auf, das unter dem Text steht. Da sie bereits 1909 gedruckt sind, hat Stählin S. LXXIV—LXXX Nachträge geliefert; er sagt in der Einleitung wegen der Fülle von Nachträgen zum Citatenregister: „— nur wer die Schreibweise des Clemens und die dadurch gegebene Aufgabe nicht kennt, wird dem Herausgeber Vorwürfe machen, daß er nicht alle Anklänge an altes Schrifttum schon beim Druck der Ausgabe nachgewiesen hat." Ich glaube: wer Klemens kennt, wird seiner Bewunderung Ausdruck geben müssen für die selten zuverlässigen und vollständigen Belegstellen, die sich bei intensivster Arbeit am Text bewährt haben. Wenn Stählin uns jetzt zeigt, daß sie doch nicht vollständig waren, zeugt dieser Nachweis mit ihren gelegentlichen Fragezeichen (auch bei einem meiner Vorschläge) davon, daß wir am Ende sind, jedenfalls bei den uns bekannten Hauptquellen; es wird kaum mehr hinzuzufügen sein von nicht diskutierbaren Stellen [1]). Das darauffolgende Initienregister für die Fragmente hat m. W. keine Vorgänger, es umfaßt sowohl die aus Klemens entnommenen Stellen als auch die unechten Fragmente (vgl. Bd. III, S. LXXI—LXXXIII).

Mit dem Eigennamenregister hat Stählin vielen Wissenschaftsgebieten ein schönes Geschenk gebracht. Es werden hier bei jedem Namen alle Stellen angeführt und zwar mit einer Inhaltsangabe, die wirklich über die betreffende Stelle orientiert. In ausgezeichneter Weise ist Stählin seinen Forderungen in „Editionstechnik" (2. Aufl. 1914, S. 101—102) gerecht geworden, wonach der Herausgeber die verschiedenen Träger desselben Namens kurz charakterisieren soll. So sind z. B. die Stellen, die einen Demetrios nennen, auf fünf verschiedene Personen dieses Namens aufgeteilt. Nicht nur die Forschung über Klemens, sondern klassische Philologie, Religionsgeschichte usw. werden hier in bequemer Weise ausführliche und zuverlässige Auskunft erhalten. Endlose, mühsame Wege brauchen nicht mehr von jedem einzelnen neu begangen zu werden.

---

1) Dagegen wird man noch lange gnostische Zitate und Reminiscenzen wiederentdecken. Zu den von Delatte und von mir gefundenen möchte ich hier hinzufügen: I, 109, 1—2: αὐτὸ · · · τὸ πνεῦμα · · · μετανοῆσαν ἀναδραμεῖν, vgl. Irenaeus Elenchos I, 2, 3 (ed. Stieren S. 22, Z. 6—7) über Sophia: λαβεῖν ἐπιστροφήν καὶ ἐπὶ τὸν Πατέρα [vgl. bei Klemens Z. 5] ἀναδραμεῖν. Die Änderung von ἐπιστροφή zu μετανοεῖν ist wohl daraus zu erklären, daß Klemens das letzte Wort vorzieht (vgl. Stählins Wort- und Sachregister).

Das Wort- und Sachregister, das den größten Teil des Bandes umfaßt (632 von 828 Seiten), ist gleichfalls eine ungeheure Leistung, hier möchte ich aber sowohl prinzipielle Bedenken als gewisse Berichtigungen anführen. Seine Prinzipien hat Stählin in der Einleitung S. X f. (eine einzelne Bemerkung auf S. IX) dargestellt: „Zunächst gibt es eine erschöpfende Sammlung des Wortschatzes des Clemens." Diese Bemerkung ist nicht voll zutreffend, denn es gibt Wörter (siehe unten in den Nachträgen und Berichtigungen), wenn auch weniger wichtige, die nicht mitgenommen sind, und die Prinzipien für dies Auslassen sind nicht angegeben. „Dabei ist zu beachten, daß Ausdrücke, die in wörtlichen Citaten stehen, in das Register nicht aufgenommen sind. Man wird in ihm also nicht finden, welche Wörter der biblischen oder der homerischen Sprache Clemens verwendet hat, soweit es sich um Ausdrücke in wörtlichen Citaten handelt." Diese Regel hat nur zwei Ausnahmen, teils sind die Wörter der gnostischen Zitate mitaufgenommen, teils die Wörter aus Zitaten, die von Klemens besprochen werden oder für den Zusammenhang entscheidend sind. Beides ist wertvoll. Hier ist nichts einzuwenden, nur Stählins praktische Verwendung von dem Ausdruck „wörtliches Citat" ist bedenklich. Seine Regel, wonach Wörter aus wörtlichen Zitaten nicht mitgenommen werden, ist absolut einleuchtend bei wortgetreuen Zitaten, die aus dem Zusammenhang entfernt keine Lücke hinterlassen würden. Als „wörtliches Citat" scheinen auch die umfangreichen Wiedergaben (z. B. aus Philon) zu gelten, und mit Recht, wo die Wiedergabe zu einem kurzen Satz, das Wesentliche enthaltend, reduziert werden könnte. Aber Stählin hat leider auch die Stellen für „wörtliches Citat" gehalten, wo er bloß im Belegmaterial ein „vgl." angeführt hat, und gleichfalls, wo er durch Anführungszeichen einzelne Wörter oder einen einzelnen Ausdruck als wörtliches Zitat bezeichnet hat. Unten habe ich einige Beispiele angeführt, die m. E. nicht als Zitat aufzufassen sind, sondern als Ausdruck der eigenen Sprache des Klemens. Hier wird man auf Stählins frühere schöne Definition hinweisen können (in einer Besprechung in der Berliner philol. Wochenschrift, 1908, Sp. 390), wo es über Klemens' Verhältnis zu seinen Quellen heißt: „Sehr vieles davon ist aus dem Gedächtnis zitiert, fast unwillkürlich kommen ihm Reminiszenzen seiner Lektüre in den Mund: Bruchstücke aus der Bibel, aus Plato und Philo sind so mit den Worten des Autors selbst verwebt, daß an ein beabsichtigtes Zitieren oder gar Prunken mit Gelehrsamkeit gar nicht zu denken ist." Mit Recht ist hier darauf hingewiesen worden, daß Klemens' Wortvorrat im großen und ganzen nicht sein eigener ist, und daß er eben denkt und lebt in Formen, die oft zu den Quellen vor ihm zurückgeführt werden können, die aber seine eigene Meinung ausdrücken. In seinem Vortrag über Meister Eckhart sagt Erich Seeberg einmal: „Die Frage ist kompliziert, weil auch Kompilieren originell sein

kann, und weil man mit den Worten anderer das Eigene ausdrücken kann." Das könnte von Klemens gesagt werden und gilt sowohl für Einzelausdrücke, wovon unten einige Beispiele gegeben sind, als auch für die wörtlichen Zitate, wo die Möglichkeit besteht, daß sie die innersten Gedanken des Klemens ausdrücken. Dies muß eingeschärft werden, wo das Register ein äußeres formales Prinzip als Richtschnur gewählt hat, damit zukünftige Benutzer dies Prinzip nicht zum Leitstern ihrer Arbeit über Klemens wählen.

Soweit über das Prinzipielle. Das Wort- und Sachregister ist der erste Versuch, eine vollständige Wiedergabe des Wortvorrats des Klemens zu geben mit Angabe aller Einzelstellen, soweit möglich. Eine Nachprüfung hat gezeigt, daß dies nun auch überwiegend gelungen ist. Das Material ist vollständig, die Artikel sorgfältig gestaltet und die Korrektur vorzüglich, es sind kaum Druckfehler in diesem Werk vorhanden, das mit seinen unendlichen Zahlenkolonnen geradezu Druckfehler heraufbeschwört. Sowohl philologisch als inhaltlich sind die Artikel sorgfältig gegliedert. Das gilt nicht nur für die großen wichtigen Begriffe wie θεός, φιλοσοφία usw., sondern genau so für die nicht ins Auge fallenden Worte wie z. B. ἐπιφέρω, παράστασις usw. Sehr fein sind die Artikel über Präpositionen und Negationen. Es ist überhaupt in diesem Werk eine solche Fülle, die bei jedem wiederholten Lesen immer mehr begeistert, so daß jede Kritik verstummen muß.

Es ist hier also viel zu loben und zu bewundern. Jedoch hat die Nachprüfung der Einzelheiten die folgenden Nachträge und Berichtigungen als Ergebnis gehabt. Sie ist ausgearbeitet nach den Prinzipien, die in Stählins Einleitung verzeichnet sind. Um zukünftige Bearbeiter von Klemens die Benutzung der Liste zu erleichtern, gebe ich im voraus einzelne Erläuterungen.

Da die wichtigen Begriffe bei Klemens beinahe alle mit einem Kreuz versehen sind, was bedeutet, daß nicht alle Stellen angeführt sind, ist es nur ein kleiner Teil des Materials, das ich seinerzeit gesammelt habe, das bei der Nachprüfung benutzt werden konnte, rund 6 000 Zettel. Das Ergebnis scheint — neben der Bestätigung des oben ausgesprochenen Lobes und neben den Illustrationen zu den oben gegebenen prinzipiellen Betrachtungen — ein dreifaches zu sein: 1. es fehlen einzelne Wörter ganz. Da wird keiner wohl etwas einwenden können, aber die Prinzipien für Mitnehmen und Auslassen hätten mitgeteilt werden sollen [2]; 2. es fehlen einzelne Stellen, aber ganz selten; 3. es fehlt das Kreuz bei einzelnen Artikeln als Zeichen, daß nicht alle Stellen angeführt sind. Weil diese Artikel oft wichtige Begriffe enthalten, ist dieser Fehler bedauerlich. Nach dem Material, das mir

2) Die Zahlen würde ich höher schätzen als Stählin, es wird doch wohl eines Tages über die Zahlensymbolik bei Klemens, bei den Gnostikern und im Neupythagoreismus gearbeitet werden.

zur Prüfung vorlag, möchte ich annehmen, daß auch andere als die von mir gefundenen Artikel ein Kreuz entbehren, die Zahl wird aber kaum groß sein.

Nachträge und Berichtigungen (wo nichts bemerkt ist, fehlen die angeführten Stellen bei Stählin):

ἀγένητος: I, 44, 13. ἀθανασία: I, 280, 29. ἀκουσίως: III, 33, 11. ἀνάβασις: fehlt ganz: III, 95, 10. ἀναγκαῖος: hier fehlt ein Kreuz: I, 193, 32; 214, 2; 219, 14, 19; II, 383, 6, 7, 8; 449, 27; 465, 18; 469, 18; 471, 14, 16; 515, 22, 24; III, 84, 26; 167, 29; 228, 3. ἀπρόσιτος: nur eine Stelle ist angeführt, das Wort erscheint aber oft in „Zitaten" (aus 1. Tim. 6, 16), die auf: φῶς ἀπρόσιτον beschränkt, einmal sogar nur: ἀπρόσιτος, verschiedene Gedanken ausdrücken. Man kann hier nicht von Zitat, sondern nur von Reminiscenz sprechen, φῶς ἀπρόσιτον gehört dem eigenen Wortschatz des Klemens. ἄρχων: III, 117, 27 (cf. Irenaeus I, 11, 1, ed. Stieren, p. 130). αὐθαιρέτως: III, 220, 16. ἄχρονος: III, 202, 11. Der Ausdruck kann von Photios herrühren und wäre dann nicht mitzunehmen. So verfährt Stählin mit mehreren der Wörter aus Photios' Bemerkung, die sonst bei Klemens vorkommen. μετεμψύχωσις, das nur bei Photios vorkommt, ist aber mitgenommen. δέκατος: fehlt ganz: II, 500, 4, 12; 508, 8. δημιουργία: II, 504, 12; III, 119, 30; 144, 17. δώδεκα: hier fehlt ein Kreuz. δωδεκαταῖος: fehlt ganz: II, 395, 22. δωδέκατος fehlt ganz: III, 117, 7. ἑβδομάς: III, 217, 9. ἕβδομος: fehlt ganz: II, 501, 21, 23; 503, 13, 22, 24. ἐκλεκτικῶς: Druckfehler: -ότερον, lies: -ώτερον. ἐκλογή: II, 225, 14. ἑκουσίως: II, 453, 24; III, 35, 12. ἕκτος: II, 503, 11. ἑνότης: 8 Stellen sind genannt, wovon 5 gnostisch sind oder aus Excerpta oder Eklogai stammen. Das Wort findet sich aber an 6 Stellen als „εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως" (Ephes. 4, 13). Diese Reminiscenz und ähnliches hätte kurz angeführt werden können als: vgl. zu Ephes. 4, 13 (im Citatenregister). ἐποπτικός: II, 138, 12. ἑπτά: hier fehlt ein Kreuz. ἡγεμονικός: II, 500, 4 (nicht aus Philo). ἡμέτερος: hier fehlt ein Kreuz. θεμελιόω: I, 60, 26 (vgl. Ps. 8, 4) ist mitzunehmen, weil die Parallele II, 411, 20 mitgenommen ist. θεολόγος: II, 360, 19 (kaum orphisch). θύρα: III, 185, 15. ἰδέα: II, 375, 19 (Parallele zu der angeführten Stelle, II, 317, 11); III, 202, 11 (Photios?). ἰσάγγελος: hier verweist Stählin zuletzt auf drei Stellen, die alle „vgl. Lk. 20, 36" sind, und mit Recht. καταβαίνω: III, 108, 15. κατάληψις: III, 221, 3. κάτειμι: III, 130, 28. κόλπος: 6 Stellen sind angeführt, aber das Wort kommt 6mal vor: vgl. Jo 1, 18; III, 190, 22: εἰς τοὺς κόλπους τοῦ πατρός ist entweder: vgl. Jo 1, 18 (fehlt dann im Citatenregister) oder wahrscheinlich kein Zitat, und fehlt dann hier. κτίσμα: III, 202, 12 (Photios?). μονογένης: vgl. Jo 1, 18; hier fehlt ein Verweis auf den Artikel Μονογενής: S. 147. νοέω: II, 495, 21; 498, 15. ὁγδοάς: II, 506, 11. οἴησις: Füge nach II, 35, 11 hinzu: und Z. 13. ὀκτώ II, 503, 28. ὁμοιότης: II, 489, 24. παιδαγωγέω:

I, 171, 10 (nicht aus Plutarch); 269, 1. παράδεισος: Füge nach II, 374, 28 hinzu: und Z. 27. παρουσία: II, 512, 30. πεντεκαιδέκατος: II, 474, 9. πνεῦμα: hier fehlt ein Kreuz: I, 197, 2; 291, 6; II, 384, 11, 12, 18; 490, 11; 495, 21; 496, 15; 498, 24; 517, 25, 26; III, 63, 1; 70, 9; 112, 4; 114, 26; 140, 21; 146, 2, 28; 149, 21; 170, 14; 173, 20; 186, 11; 191, 11; 197, 29; 198, 10; 220, 6. προσεχῶς: II, 151, 28 im ersten Abschnitt gehört zum zweiten Abschnitt des Artikels, wo die Beispiele vom Komparativ angeführt sind. προτρέπω: II, 236, 7; 457, 23; III, 197, 28. προφητεία: hier fehlt ein Kreuz: II, 92, 19, 22, 23; 110, 7; 126, 24; 332, 22; 353, 3; 354, 3; 363, 21; 469, 33; 484, 16; 494, 9, 30; 495, 1, 24; 496, 17; 497, 2, 8, 11, 15; 499, 27; 517, 34. πρωτότοκος: 3 Stellen sind angeführt, mehrere anderen Stellen sind „vgl. Kol. 1, 15". πτερόω: II, 381, 19 (Plato Phaedr.) hätte wohl nicht ausgelassen werden sollen, weil diese Stelle als Reminiscenz doch Klemens' eigene Worte darstellt. στοχάζομαι: Druckfehler: Z. 5 und 6 des Artikels sind die letzten Drucktypen: ϵ und , vertauscht. τέσσαρες: hier fehlt ein Kreuz (die Schreibung: τέτταρες: II, 357, 10). τόπος: hier fehlt ein Hinweis auf den Artikel Τόπος S. 185. φιλοσοφία: hier fehlt ein Kreuz: II, 18, 4; 29, 10; 38, 12; 42, 18; 61, 18; 208, 21; 274, 21; 301, 22; 355, 14; 365, 28; 382, 25; 388, 21; 424, 15; 435, 6; 454, 2, 22; 459, 7; 463, 2; 477, 20 (zweimal); 479, 1; 487, 11; 508, 27; 510, 25; 511, 20; 514, 11; 515, 10, 22. φυσικός: II, 508, 17. χορός: Füge zu I, 84, 12 (Z. 6 des Artikels): und Z. 13.

Neben Stählin gebührt der Dank auch der Kirchenväter-Commission der Preußischen Akademie der Wissenschaften, die mit diesem Registerband eine Neuerung eingeführt hat, die die Berliner Ausgabe noch wertvoller macht. Auch für die Epiphanius-Ausgabe ist laut dem Vorwort des dritten Bandes ein Registerband in Vorbereitung. Und es ist ein besonders glücklicher Anfang, daß gerade Otto Stählin den ersten Registerband gestaltet hat, der verdient, Vorbild zu werden für alle zukünftigen Registerbände.

Abgeschlossen im Mai 1937.

Sachsenbekehrung und Bistumsgründungen zumal in Verden.

Von Edgar Hennecke
in Göttingen.

Wer sich mit dem Gegenstand der schon vor fünf Jahren erschienenen Studie von H. Wiedemann[1]) beschäftigt hat, wird gern auf sie zurückgreifen. Denn sie bietet eine gewissenhafte, durch ausgiebige Berücksichtigung der Literatur und Ausstattung mit Quellenbelegen wesentlich vollständige Zusammenstellung. Einleitend behandelt sie das Missionsobjekt: Die Sachsen vor der Bekehrung, und schildert sodann in vier Kapiteln: Die politische Überwindung des Heidentums durch Kriege und Gesetze; Taufe und Bekehrungsmittel; Errichtung und Ausbau der kirchlichen Organisation; Einführung der Sachsen in christliches Denken und Leben. Verf. ist mit Hauck der Ansicht, daß 776 das ganze Volk der Sachsen zum Christentum übertrat, womit eine auf rund 10 Jahre anhebende Taufperiode eröffnet wurde, die in dieser Beziehung nur Reste übrig ließ. Die Abfassung der Capitulatio de partibus Saxoniae möchte er lieber auf 782 als 785 ansetzen und neigt dazu, das Verbot des § 34 auf Versammlungen aller Sachsen im Sinne der durch die Vita Lebuini bezeugten allgemeinen Landesversammlung zu beziehen (wiewohl der anschließend für den Sendboten zugestandene Ausnahmefall schwerlich diese umfassende Bedeutung gehabt haben wird). Daß eine gewaltsame Zerstörung der sächsischen Heiligtümer durch die Missionare, wie tatsächlich in Friesland, nach 777 Anlaß zu erneuter Erbitterung gegeben hätte, finde ich nicht ausdrücklich bezeugt; für Verwandlung heidnischer Tempel in christliche Kirchen liegt kein Beispiel vor (S. 43), doch werden derartige Gründungen an den mit heidnischem Heiligtum verbundenen Gerichtsstätten mit Einschränkung offengehalten (S. 75 f.). Die Einteilung des Landes in Missionsbezirke (777, deutlicher 780) bedeutete noch nicht förmliche Errichtung von Bistümern, die Wiedemann treffend mit Schaffung eigener Bildungsstätten für den Klerus abgeschlossen sieht (S. 68 f.), während die genauere Abgrenzung erst später erfolgt ist. Er bezieht

1) P. Dr. H. Wiedemann, M. S. C., Die Sachsenbekehrung. (= Missionswissenschaftliche Studien, hrsg. von Prof. D. Dr. J. Schmidlin, Münster i. W., Neue Reihe V.) Missionshaus Hiltrup, Kr. Münster i. W. 1932.

mit Recht vorhandene Gaubezirke in die Generaleinteilung ein, wenn diese auch ausnahmsweise durch die Bistumsgrenzen durchschnitten werden, und rechnet im übrigen mit Siedlungsgebieten, die durch Ödlandstrecken oder größere Wälder voneinander getrennt waren, ohne aber die natürliche Abgrenzung durch Flußläufe (Hunte, Lippe, Diemel, Oker, auch Unstrut) genügend zu berücksichtigen. Daß auch historische Gründe (Bekehrungsarbeit) dafür maßgebend gewesen sind, wird mit Recht in die Erwägung eingeschlossen, ebenso, daß für die Zugehörigkeit zu einzelnen Kirchspielen der Grund stellenweise nicht ein örtlicher, sondern ein persönlicher war (S. 78). Daß unter dem Aufbau des Pfarrsystems die Zahl der ältesten Taufkirchen innerhalb der Diözesen stark voneinander abweicht, beweist etwa der Vergleich von Bremen in Nordelbingen (4) mit Halberstadt (35); ob sie auch im Bereich von Münster schon durch Liudger so zahlreich waren, wie Tibus annahm, scheint mir nicht endgültig erwiesen. Für Osnabrück hat J. Prinz genauere Nachweise angetreten (vgl. Bd. LIII S. 648 ff. dieser Zeitschrift), und für Verden habe ich in Bd. LIV S. 74 ff. das Dunkel nach Wichmann weiter zu erhellen gesucht, wozu Prof. M. Förster als Anglist S. 602 ff. einen erstmaligen wertvollen sprachlichen Beitrag über die Namenreihe der angeblichen ersten Bischöfe lieferte[2]).

Es ergab sich hieraus, daß Iroschotten unter ihnen tatsächlich nicht in Frage kommen. Die Verdener Bischofschronik, die übrigens schon der Hamburger Domkanoniker A. Krantz († 1517) in seiner „Metropolis" (Kirchengesch. Sachsens) gekannt hat, hatte solches von mindestens dreien unter ihnen behauptet. Es sind dieselben, die die Bischofschronik Äbte „Amarbaracensis ecclesie" nennt und zugleich die unverdächtige „Nachricht Älterer" (relatio seniorum) von der Zurückführung ihrer Reliquien bringt, — nämlich

Spatto, den schon Krantz — ohne Begründung — als Patto bezeichnet, andere, übrigens schon vor v. Eckhart[3]), s. Patto nennen, † 30. März,

Thanko, † 17. kal. Jan. (Chr. II und Verdener Nekrolog; also richtiger als Chr. I: † 17. kal. Mart.),

Haruth, † 15. Juli, und zwar des Jahres 829 (Necr. Fuld.), nachdem er im Juni desselben Jahres als Bischof dem Mainzer Konzil beigewohnt (ohne Angabe seines Sitzes).

2) Hier ist S. 603 Mitte, unter 5, statt Gipfel Gifel zu lesen. Außerdem teilte mir Förster noch mit, daß wenn auf niederdeutschem Boden die Schreibung Harud erscheint, das -d auch bloße Graphik für ð = th (englischer Spirans) sein könnte. Meine Vermutung S. 604, daß der Name mit dem Harzgau in Zusammenhang stehen könnte, lehnt er als unmöglich ab.

3) J. G. v. Eckhart, Commentarii de rebus Franciae orientalis et episcopatus Wirceburgensis, 2 Bde. Fol., Würzburg 1729. namentlich I 699 f. Über ihn vgl. Buchberger, Kirchliches Handlexikon.

Da die Bischofschronik auch nur von diesen anfänglichen Bischöfen die Tagesdaten ihres Todes angibt, kommen die übrigen vier vor Haruth aufgezählten nicht in Betracht (auch Hauck II 810 versieht ihre Namen mit Fragezeichen); v. Eckhart möchte in ihnen nur socii oder vicarii der beiden erstgenannten sehen (ähnlich Wichmann). Er setzt zwar willkürlich 803 (Friedensjahr) als Anfangsjahr von Haruth ein, wird aber in diesem Verfahren noch von Ign. Gropp [4]) übertroffen, der für sämtliche, also auch jene vier, die genauen Amtszeiten in Verden und vorher in Amorbach anzugeben weiß, was historisch überhaupt nicht in Betracht kommt. Da eine ihm vorerst nur in deutscher Übersetzung bekannte Urkunde Ludwigs des Deutschen einen Abt Spatto für Amorbach nennt, setzte er diesen unter späteren Bischöfen, ebenfalls mit willkürlichen Jahresdatierungen, ein und sah sogar in diesen noch, ohne irgendwelchen Anhalt, vorherige Äbte des Klosters.

Nun ist die ursprünglichere lateinische Fassung der vorbezeichneten Urkunde (des Jahres 849) von P. Kehr aus einem in Würzburg befindlichen Kopialbuch des Klosters herausgegeben [5]) mit dem Erweis, daß sie zwar in Nebenpunkten verunechtet, in der Hauptsache aber glaubwürdig ist, und daß Bendels Beanstandung und somit auch die von ihm daraus gefolgerte späte Ansetzung der Entstehung des Klosters in Wegfall kommt. Sowohl Wiedemann wie ich waren ihm darin gefolgt, — wie ich nachträglich gestehen muß, zu Unrecht; auch Förster war auf sprachlichem Wege wiederum auf Amorbach gekommen. Da Ludwig d. D. hinsichtlich des dortigen Marienklosters bereits auf die „Zeiten unserer Vorfahren" verweist, wird die Entstehung spätestens unter Karl d. Gr., wenn nicht schon unter Pippin, erfolgt sein, bei aller Unsicherheit der damit zusammenhängenden Nachweise des Würzburger Bischofs, die zur Ausstellung des Diploms Ottos III. vom Jahre 993 (vgl. 999) [6]) geführt haben. Wenn nun auch nach Kehr Bendels Annahme, daß die Vorlage für die von ihm behauptete Fälschung der Königsurkunde durch die Amorbacher Mönche aus Fulda stamme, unhaltbar ist, so ist allerdings anzunehmen, daß vorher in der Person des im Fuldaer Nekrolog erscheinenden Haruth Beziehungen zwischen beiden Klöstern bestanden, sei es, daß er vorher Mönch in Fulda gewesen war, sei es, daß überhaupt Fraternität zwischen jenen damals vorlag. Aus der Tatsache, daß später einmal ein

4) Ign. Gropp, Benediktiner in Würzburg, verfaßte auf Anordnung des Abtes E. von Amorbach eine Jubiläumsschrift zum 1000jährigen Bestehen des Klosters (angebliche Gründung durch Pirmin 734), hrsg. Frankfurt 1736 Fol.

5) Mon. Germ., Die Urkunden der deutschen Karolinger I (Ludwigs des Deutschen usw.), Berlin 1934, Nr. 54 S. 73 f.

6) Mon. Germ. Dipl. II, Otto III. Nr. 140 (vgl. 315); zu den vom Bischof vorgelegten Fälschungen gehörte die unechte Urkunde Mon. Germ., Karl d. Gr. Nr. 246 v. J. 788. Die Datierung des im bayrischen Odenwald gelegenen Klosters schon ins 8. Jahrh. vertritt Hauck II 823.

Abt von Amorbach (Richard) 1018 auch Abt von Fulda wurde, der von da aus Amorbach als ursprüngliches Tochterkloster von Fulda bezeichnete und dort seinen Neubau des Klosters unter das Patrozinium der Namensheiligen des 29. Juli nach Überlassung ihrer Reliquien stellte [7]), ist für die Anfangszeit nichts Sicheres zu folgern. Auch der Zusammenhang von Thanko mit einem Tanucho der Fuldaer Totenannalen muß offenbleiben.

Eher könnte man annehmen, daß die von Amorbach ausgegangene Mission durch Würzburg veranlaßt war, da das Kloster zu dieser Diözese gehörte. Sie wird sich auf den Zusammenfluß von Aller und Weser, also nach Verden gerichtet haben, wo Karl d. Gr. 782 die Niedermetzelung der Sachsen anordnete und 810 wiederum ein Standlager (gegen den Dänenkönig) bezog [8]). Es mag nicht ausgeschlossen sein, daß er in diesem Jahre hier die Gründung eines Bistums, d. h. Verlegung von Bardowiek her, ins Auge faßte. Denn daß dieser Ort kirchlicher Vorgänger von Verden war, ist allgemeine Ansicht nicht bloß der spätmittelalterlichen Chronisten, sondern auch der älteren Forscher, wie neuerdings Wichmanns und Wiedemanns, und von mir mit ausschlaggebenden Gründen gestützt [9]). Wenn jene die Verlegung des Bistums in das Jahr 814, also, da Karl schon im Januar gestorben war, unter Ludwig d. Fr. setzen, so hätte dieser eine Absicht des Vaters zur Ausführung gebracht, ähnlich wie später im Falle Hamburg, während er von sich aus entsprechende Verlegungen nach Hildesheim und Halberstadt von andern Orten her vollzog (vgl. S. 71 meiner Abhandlung). Die Hypothese, daß die Verlegung im vorstehenden Fall zu Sühnezwecken erfolgt sei (ebd. S. 81 f.), braucht für ihn nicht im Vordergrunde gestanden zu haben.

Wie ist sie des näheren zu denken? Wenn man mit Förster annimmt, daß die vier in die Liste eingeschobenen Namen (siehe oben) sächsischer Mönche oder Missionare auf Bardowiek zurückgehen, so könnten diese dort schon seit Ende des 8. Jahrhunderts (vgl. Anm. 75 meiner Abhandlung) Verwalter des Missionsbistums gewesen sein,

---

7) Dronke, Traditiones et antiquitates Fuldenses, Fulda 1844, S. 139 unter 61. Zur Datierung des Abts Richard vgl. Gropp S. 72 und J. F. Schannat, Historia Fuldensis (1729) S. 140, 142. Die Heiligen des 29. Juli sind im Amorbacher Kalender (bei Gropp S. 256 ff.) ausgezeichnet.

8) Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl d. Gr., von Abel-Simson, II 428 f. Zu Ferdi in Saxonia stellte er am 12. August desselben Jahres eine Urkunde für Kloster Ebersheim aus (Mon. Germ., Urkunden der Karolinger).

9) Kurt Dietrich Schmidt stimmte dem auch zu (Zeitschr. der Ges. f. niedersächs. KG. 1936, S. 21 Anm.), und Albert von Hofmann, dessen Ausführungen topographisch unterbaut sind, hat sich der längst vertretenen Ansicht nicht abgeneigt gezeigt (Das deutsche Land und die deutsche Geschichte, Stuttgart-Berlin 1920, S. 263).

während in der Folge (frühestens 814 und vor 829) Spatto, Thanko, Haruth von Amorbach aus in oder bei Verden als Abtbischöfe tätig waren. Man brauchte darum nicht auf zwei Spatto (Patto) zu verfallen [10]; denn wenn der Spatto des Jahres 849 etwa schon in hohem Alter stand, würde das eine frühzeitige Tätigkeit desselben in der Gegend von Verden nicht hindern, zumal da die Bischofschronik berichtet, er habe den Verdener Sitz, wie mehrere seiner Nachfolger, nur dem Namen nach innegehabt, und hinzuzunehmen ist, daß Haruth auf dem Mainzer Konzil als Bischof ohne Ortsbezeichnung genannt wird, während von seinem Nachfolger Helmgad die faktische Einnahme des Bischofssitzes feststeht (Bischofschronik, vgl. Vita Anskarii). Die Rückführung der Reliquien jener drei ist wohl bald nach dem Tode Haruths von Amorbach nach Verden erfolgt [11].

Um nichts zu übergehen, sei der vorstehenden Auseinandersetzung noch beigefügt, daß einer Zeitungsnachricht zufolge auf Grund eines fachmännischen Urteils in diesem Jahre das 1150jährige Jubelfest der Bistumsgründung (am 30. Mai) begangen werden sollte, nachdem man vor 50 Jahren noch 786, das Datum der falschen Stiftungsurkunde, als Gründungsjahr angenommen hatte. Man vermutet also jetzt 787, wie ich höre, lediglich mit der Annahme, daß das Gründungsjahr mit dem von Bremen, wofür Willehad in diesem Jahre zum Bischof geweiht wurde, zusammenfalle. Wenn das so wäre, würde es aber in der Überlieferung nicht übergangen sein; jedenfalls bietet die falsche Stiftungsurkunde (von 1155/57) für die Analogie keinen Beleg. Wie will man aber, bei der Ansicht, daß Verden schon für das Jahr 787 in Betracht komme, erklären, daß das Bistum nicht der Erzdiözese Köln, sondern Mainz unterstellt wurde!

Schließlich sei, bei der immerhin spärlichen Überlieferung über das Bistum Verden auch für die Folgezeit, noch erwähnt, daß sich in Bamberg ein Pontificale Fardense befindet, das für Bischof Brun (II.) 1034 oder kurz danach in Magdeburg geschrieben wurde [12].

---

10) So noch J. Bauermann im Niedersächs. Jahrbuch 1934, S. 201 f.

11) Bei einer Inventur im Jahre 1630 wurde unter dem Fußboden des Domes u. a. ein Grab mit den Gebeinen der drei (sowie des fabelhaften anfänglichen Bischofs Suidbert) gefunden, die dann in ein neues Grab hinter dem Hochaltar gelegt wurden. (Acta synodalia Osnabrugensis ecclesiae, ab anno Christi 1628, Col. Agripp. 1633, S. 220.)

12) Brun II. (vgl. Hauck III, 991) war vorher Abt in Nienburg (Saale) und Magdeburg gewesen. (Näheres bei Wichmann in Zeitschr. d. Hist. Ver. f. Niedersachsen 1905, S. 1 f.) Beschreibung der Hs., auf die mich Prof. Edw. Schröder aufmerksam machte, im Katalog der Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Bamberg I (1895—1906), S. 206 f., wonach sie im Bistum Verden 1039—1049 geschrieben wäre. Eine genauere Betrachtung ergibt aber den von mir angegebenen Sachverhalt.

Die four sects und die sect of Crist bei Wiclif.

Von Vincent Franz Janssen,
Hamburg, Uhlenhorster Weg 15.

Aufschluß über die Bedeutung der sects bei Wiclif geben seine Volkspredigten, besonders seine Epistelpredigten. Ich zitiere nach Thomas Arnolds Ausgabe dieser Predigten (Select English Works of John Wyclif, Vol. II, Oxford 1871). Die zweite Zahl bezieht sich auf meine Übersetzung.

sect bedeutet bei W. „Gruppe". Die four sects bedeuten die vier Gruppen, in die W. die vom Antichrist beherrschte Kirche teilt[1]). W. sagt: „Die erste sect wird vom Papst und seinen Geistlichen gebildet, und ihre Art, wie die Herren der Welt zu leben, verstößt gegen die Lehre, die Petrus von Christus empfangen hat. Das oberste Haupt nennen einige den Antichrist. Indem er vorgibt, seinem Patron zu folgen, als welchen er Christus hinstellt, folgt er in Wirklichkeit mehr dem Kaiser als Christus oder St. Petrus; denn die ‚Welt' ist sein Patron und der Vater des Hochmuts desgleichen. Vor allem ist es offenbar, daß er gegen die Liebe sündigt; denn er täuscht die Menschen durch seine ruchlose Heuchelei. Wenn Petrus in seinem Leben die andern Apostel, die seine Genossen waren, übertroffen hat in Armut, in Demut und in der Arbeit für die Kirche, dann dürfte er einen Nachfolger haben, der ihm in allen diesen Eigenschaften entgegengesetzt ist. Wahrlich, ein Teufel der Hölle würde sich schämen, die Menschen durch solche Künste zu täuschen!" (p. 254, S. 127 f.) Von der zweiten Gruppe heißt es: „Hier können die Christenmenschen sehen, wie die zweite Sekte, die Mönche, es an Barmherzigkeit und an Liebe zu unserm Herrn Jesus Christus fehlen läßt. Mögen sie achtgeben auf das Maß der ‚Herrschaft', die sie unter dem Titel ihrer ‚Heiligkeit' gewonnen haben, und ob etwa die Lords und ihre armen Pächter Heil gewinnen durch diese ‚Herrschaft', und wieviel weiter sie dadurch entfernt sind von Liebe und Barm-

1) W. sagt im 6. Kap. seines Supplementum Trialogi: Capitulum antichristi istis speciebus duodecim continetur: *1* papa et cardinales, patriarchae et archiepiscopi, episcopi et archidiaconi, officiales et decani, *2* monachi et *3* canonici, *4* fratres et de istis quattuor ordinibus conquestores. Die Zahlen bezeichnen die four sects in den Volkspredigten.

herzigkeit ... Gott schütze uns vor solchen Gebeten, wie diese Mönche sie für die Menschen herbeten! Denn dadurch, daß sie so fest wurzeln in ihrer Ketzerei, wird ihr Beten in Sünde umgewandelt. Und sie lieben in böser Weise ihren Bauch, den sie füttern als ihren Gott! Wie sollen die Länder, die solche doppelten Verräter ernähren, den Frieden Gottes haben?" (p. 257, S. 138 f.) Von der dritten Gruppe sagt W.: „Ein kurzes Wort ist zu sagen, wie die dritte neue Sekte, die Kanonische Brüderschaft [2]), es an Liebe fehlen läßt." (p. 259, S. 148.) Hieran knüpft W. folgende Bemerkung: „Fromme Menschen wissen gar wohl, daß bei dem ‚Laufen', von dem Paulus spricht, wenn ein Mann mit dem andern wetteifert im Laufe zum Ziel, oft der eine den andern hindert, sicher das Ziel zu erreichen. So ist es mit diesen Orden, die an der Seite des Ordens Christi laufen: sie hindern Christi Sekte durch ihr Leben und ihren Glauben, zur Glückseligkeit zu gelangen." Endlich die vierte Gruppe. „Hier ist es am Platze, von dem Hochmut dieser vierten ‚Sekte' zu sprechen; denn diese Brüder erheben sich über die Apostel und sagen, daß ihr Orden der heiligste aller Orden sei, die Gott je eingesetzt habe. Und so ersinnen sie die gotteslästerliche Lüge, daß Christus gebettelt habe wie sie, und auf die Falschheit solcher Lästerungen ist die ‚Heiligkeit' dieser Orden gegründet! Aber Christus schlief oder wußte nichts von ihnen, es sei denn, um Strafen für sie zu verordnen. ... Darum sollten sich gottesfürchtige Menschen nicht mit ihnen einlassen, es sei denn, daß sie Hoffnung hätten, sie von ihrer Torheit abzubringen und zur ‚Sekte Christi' zurückzuführen. Da sie aber mit ihrer Falschheit das Volk um seine Tugenden und um seine Güter bringen, so dünkt es viele, daß sie Ketzer sind und diejenigen besudeln, von denen sie sich unterhalten lassen." (p. 264, S. 162 ff.)

Diese vier „Sekten" richten unermeßlichen Schaden an. „Sie tragen nicht Christi Kleid", das Kleid der Liebe. Aber „wer der Liebe ermangelt, der ermangelt des Lebens". „Wohl ist der Glaube die notwendige Grundlage für jeden Christen; aber die Liebe muß notwendig damit verbunden sein. Denn auch die Teufel haben Glauben; aber sie zittern, sie haben keine Liebe." „Einst wanderten die Menschen in hellen Haufen geradeswegs zum Himmel. Aber seitdem diese ‚Sekten' hereingekommen sind, ist ein Hassen entstanden und ein Wandern zur Hölle!"

Ferner ist die Freiheit gefährdet. „Die Menschen sollten frisch und stark sein in der Freiheit, die Christus für seine Kirche verordnet hat, und nicht in eine Knechtschaft zurückkehren, die größer ist als die der Söhne Jakobs in Ägypten." (p. 287, S. 245.) „Natürliche Freiheit wird vielfach begehrt; aber stärker noch sollte die bessere Freiheit

2) Die ersten Kanoniker, die Black canons, kamen um 1100 auf.

begehrt werden, zu der Christus uns freigemacht hat! Der Antichrist aber hat die Kirche mehr geknechtet, als es im alten Bunde geschah, wo ein solcher Dienst nicht ertragen wäre. Und der Antichrist macht neue Gesetze und gründet sie nicht auf den, der Gott ist und Mensch. Mehr Satzungen sind jetzt eingeführt, als es im alten Bunde gab, und mehr Satzungen hindern jetzt die Menschen, zum Himmel zu kommen, als es im alten Bunde die Satzungen taten, die von den Schriftgelehrten und Pharisäern erfunden waren. Der Antichrist hindert die Christenmenschen, Christus in seiner Freiheit zu dienen. Daher können sie sagen, wie in der Dichtung der Frosch zur Egge sagt: Verflucht seien so viele Herren[3])! Jetzt werden die Christen umhergetrieben, bald durch Päpste und Bischöfe, bald durch päpstliche Kardinäle und bischöfliche Prälaten, wie man einen Fußball zu treiben pflegt, und ihre Schuhe haben sie mit Zensuren beschlagen! Aber wahrlich, wenn der Täufer nicht wert war, den Riemen zu lösen an Christi Schuhen — wieviel weniger hat der Antichrist die Befugnis, die Freiheit zu hemmen, die Christus gebracht hat! Solche Knechtschaft ist ekelhaft; denn es ist ekelhaft, sich mit Kot zu besudeln im Dienste des Satans!" (p. 279 f., S. 216 ff.)

Wie die Freiheit, so ist auch die Einheit der Kirche von den vier Sekten schwer bedroht.

In der 47. Predigt heißt es: „Wollte doch Gott, diese vier Sekten bemühten sich um die Einheit! Dann würde Friede sein in der Kirche ohne den Zank von Hunden in einem Sack. Der Antichrist hat verschiedene Hunde in dem Sack seiner Frone, die knurren und zanken, denn es ist so unfreundlich darin! Alle Menschen sollen vielmehr ‚Ein Leib' sein, sintemalen sie Eine Kirche sein sollen, und sie sollen ‚Ein Geist' sein, wie sie es in der früheren Kirche waren. Lukas sagt, daß in der großen Zahl der Menschen, die damals an Christus glaubten, Ein Herz und Eine Seele war, und so sollte es auch heute sein, weil die ganze Kirche ‚berufen ist zu Einer Hoffnung der Berufung'. Alle Christenmenschen sind berufen zum Feste der himmlischen Glückseligkeit; aber Christus sagt: ‚Wenige sind auserwählt', denn wenige halten die Einigkeit der Liebe. Darum hat der Feind durch diese neuen Sekten Zwietracht hereingebracht." (p. 358, S. 485 f.)

Die vier Sekten sind Heuchler, sie reden nicht im heiligen Geist, sie fluchen Jesus. Zu 1. Kor. 12, 3 sagt W.: „Die schlimmste Art zu fluchen besteht darin, daß man den Namen Christi mitsamt seinem Gesetze mit heuchlerischen Worten anerkennt und ihn doch im Handeln verleugnet, indem man erklärt, ein anderes Gesetz sei besser. So machen es die Leute, die diesen vier Sekten angehören.

3) Volksetym. Anlehnung von angels. hearra „Herr" an hearwe „Egge"?

Sie lassen Christi Gesetz beiseit und nehmen sich einen neuen Patron und dazu eine neue Regel, ohne Christus! Diese Menschen sind Heuchler, und Christus haßt sie über alles! Sie verachten Christi Gesetz, als ob seine Ordnung falsch wäre, ihre Ordnung aber viel besser! Der ist doch der größte aller Narren, der einen schlechteren Weg wählt und einen besseren, lichteren und kürzeren, der zum Himmel führt, verläßt! Und der legt einen Fluch auf Jesus Christus und betrügt ihn zugleich, der erklärt, Christus habe den besseren Weg verborgen gehalten und den unvollkommenen gezeigt, bis Gott diese Sekten gesandt habe! Unter allen Lästerungen, die je aufgekommen sind, ist diese die fluchwürdigste!" (p. 337 f., S. 416 ff.) „Diese vier Sekten geben die Regel Christi auf und machen sich eine neue Regel, um zu sehen, ob diese nicht besser sei. So versuchen sie Christus voller Falschheit, und so werden sie durch die alte Schlange umgebracht. Diese Art, Christus zu versuchen, erscheint schlimmer als die andere, die im Bilde dargestellt wird. Die Kinder Israel murrten, weil sie kein Wasser hatten. Diese neuen Sekten hingegen haben, entsprechend der größeren Güte Christi, reichlich Weisheit empfangen, die Christus ihnen zu trinken gegeben; aber sie haben Widerwillen gegen dieses Wasser und trinken lieber das Stinkwasser aus dem Kanal!" (p. 334 f., S. 407.)

So sind der Papst und die Prälaten nicht „Diener Gottes" (1. Kor. 4, 1), sondern Diener des Satans. „Jeder Christ soll als Diener Gottes treu befunden werden; aber die Priester, die höheren wie die niederen, sollen besonders treu hierin sein, und wenn sie in diesem Dienste versagen, so ist diese Sünde besonders schlimm. Und so auch, wenn der Papst und seine Bischöfe sich schämen, Diener Christi zu sein, und in ihrer Art zu leben sich aufspielen wie ein Kaiser und Lords, so hat man, da Christus solches gehaßt hat, keinen Grund, sie für Diener Christi zu halten. O Herr, was kommt denn Gutes von diesem Geschwätz, daß der Papst ‚Allerheiligster Vater' und ein Bischof ‚Allerwürdigster Herr' wollen genannt werden! Da ihr Leben zu Christi Lehre im Widerspruch steht, so zeigen sie, indem sie sich solche Namen anmaßen, daß sie auf des Teufels Seite stehen und Kinder des Vaters der Lüge sind. So werden alle Dienste der Kirche, die Christus seinen Priestern zugewiesen hat, ins Gegenteil verkehrt und in Teufelsdienst verwandelt. Alles ist auf den Kopf gestellt! Heuchler werden zu ‚Tröstern', und schwerlich bleibt noch irgend ein Dienst in der Kirche Christi übrig. So sind sie Diener des Teufels und Verwalter seines Schatzes, der besteht aus Lug und Trug!" (p. 229, S. 31 ff.) Zu Eph. 3, 15 sagt W.: „Die erdichtete ‚Vaterschaft' des Papstes und die neue ‚Vaterschaft' der Äbte, beides ist eine falsche Vorspiegelung und gegründet auf den Vater der Lüge." (p. 355, S. 475.)

So ist auch der Lebenswandel der Prälaten verwerflich. Zu Phil. 3, 18 sagt W. von den falschen Prälaten: „Sie hassen das mühselige Leben und lieben die Lüste der Welt und ihres Fleisches wie die Tiere! Und so tun es die vier Sekten! Der Satan aber hat einen neuen Raub erfunden, der noch größer ist als der zu Paulus' Zeit. Denn ‚Zensuren', die das Volk berauben, und ‚Indulgenzen', mit denen sie dem Volk Sündenerlaß vortäuschen, gab es zu Paulus' Zeit nicht, und Paulus würde Tränen darum vergießen." (p. 371, S. 330 ff.) „Da aber ohne die Kraft dieses Hohenpriesters Christus (Hebr. 9, 11) niemals ein Hoherpriester den Menschen Gutes tun kann, so sind alle Würden und Vorrechte, die vom Papst bewilligt werden, kein Fliegenbein wert, wenn Christus sie nicht zuvor bekräftigt hat. Und so scheint es vielen Menschen, daß die Hohenpriester des alten Bundes besser und würdiger waren als diese ‚Kaiserbischöfe'. Denn jene dienten Christus und versinnbildlichten ihn in der Vollmacht Gottes; aber diese Kaiserbischöfe dienen dem Antichrist, und den versinnbildlichen sie! Und ihre Vollmacht ist genommen von dem größten Feinde Christi, und so sagt man, daß der Papst der Hauptvertreter dieses Feindes ist." (p. 281, S. 223 ff.) Dementsprechend versagen diese Prälaten auch in der Predigt. Zu Eph. 6, 17: „Mit diesem ‚Schwert' sind einst Wunder vollbracht gegen widrige Geister; aber heute versagt es in der Predigt von Gottes Gesetz. Denn einige Prälaten haben Scheiden ohne Schwerter, und andre haben Schwerter aus Blei, mit denen sie weltliche Worte verkünden, Fabeln und Lügen über Gott! Kein Wunder, wenn ein solches Schwert die Feinde nicht erschlägt, wie es einst geschah!" (p. 368, S. 320.)

„So müssen wir denken wie die Apostel: Wie sind doch die Menschen heutzutage ohne Hilfe gelassen von ihrer Mutter, der heiligen Kirche! Denn Prälaten und Priester haben sich abgewendet vom Orden Christi, und da die Menschen solchermaßen ohne die Hilfe unsrer Mutter sind, so sollte man sich ihrer um so eifriger annehmen in der Art, die Christus gefordert hat. Wegen ihrer törichten Neuerungen aber muß Gott jene Menschen notwendig aufgeben, und so ist die Kirche eine Witwe, verlassen von ihrem Bräutigam wegen ihrer Lieblosigkeit." (p. 301, S. 294.) Zu Joh. Off. 4, 5 sagt W.: „Beide Kirchen haben sieben Lampen. Die ersten sieben sind alle die Heiligen im Himmel, die Gottes Willen tun ... Die zweiten sieben sind alle die Heiligen, die diesen Dienst der Lampen auf Erden tun, wie die Bischöfe und großen Prälaten tun sollten —, aber ihre Lampen sind erloschen!" (p. 310, S. 321 f.)

An 1. Joh. 3, 15 anknüpfend kommt W. zu dem Schluß: „Da sollten die vier Sekten in Sorge sein, die für sich neue Gesetze erfunden und es aufgegeben haben, Segen zu stiften und zu lehren gemäß dem Gesetz, das Christus gegeben hat! Das ist wahrlich ein gewaltiger Haß, den sie sowohl gegen seine Kirche wie gegen Ihn selbst hegen, und weil die Gefahr besteht, daß sie in der Sünde verhärten, so sollte man diese Sekten auflösen! Und zum wenigsten sollte ein jeder sich selbst durch Gottes Gesetz retten und diese neuen Sekten verlassen und zur Sekte Christi fliehen; denn alle diese vier Sekten sind Totschläger, eine jede in ihrer Art!" (p. 318, S. 351.) „Die Menschen beten zu Gott, die heilige Kirche möchte einig werden und diese Sekten möchten alle aufgegeben werden bis auf die ‚Sekte Christi'. Denn wir haben Hoffnung in Gott, daß wir alle in den Himmel kommen und ohne solche Sekten alle in einer einzigen Sekte leben, und daß ein jeder Freude habe an dem andern, ohne Neid und Zwietracht. Zu solcher Freude würde uns die Einigkeit in Christi Sekte bringen; denn Christus hat dieser einen Sekte befohlen, diese völlige Einigkeit durchzuführen."

Daran knüpft W. eine Bemerkung über diese Eine „Sekte", das heißt, über die wahre Kirche. „Drei Gruppen gibt es in der Kirche, Priester, Lords und Volk, und Gott hat angeordnet, daß alle drei sich gegenseitig helfen, Liebe zu erzeugen, und daß keine von ihnen überflüssig sei, sondern eine jede den Dienst tue, den Gott befohlen hat." (p. 228, S. 29 ff.)

Zu Röm. 12, 4 sagt W.: „Der eine Leib ist die heilige Kirche, die mit Christus vermählt ist, und so soll ein jegliches Glied Christi seine eigene Verrichtung haben. Aber alle diese Verrichtungen sollen nur dem einen Zweck dienen, daß sie dem Leib der Kirche förderlich sind. Dann sind sie förderlich für jedes einzelne Glied und für die Anbetung Jesu Christi. Und so soll ein jeder achtgeben, daß er sich in solchem Stande befinde, der von Jesus Christus gebilligt ist, und sich treulich abmühe in diesem Stande. Wenn du ein Priester Christi bist, so lehre treulich Gottes Gesetz! Wenn du ein weltlicher Herr bist, so verteidige Gottes Gesetz mit all deiner Macht! Und wenn du ein Arbeiter bist, dann bewahre dir den Glauben und arbeite fleißig!" (p. 246, S. 97 ff.)

Alles Denken und Handeln soll aus der Liebe fließen. Zu Eph. 4, 25: „Die Liebe soll die Menschen bewegen zu dieser ‚Wahrheit', da ein jeder ein Glied des andern sein soll. Ein jeder soll zur Glückseligkeit gelangen und ein jeder Glied der heiligen Kirche sein, und so soll ein jeder dem andern geistlich den Dienst eines jeden Gliedes erweisen. In diesem Sinne sagen die Heiligen, daß jedes

Glied der heiligen Kirche ‚in Christus umgewandelt' wird wegen seines Wirkens in Liebe." (p. 361, S. 498.)

Den „wahren" Christenmenschen stellt W. die „weltlich gesinnten" Menschen gegenüber. „Die erste Gruppe (sect) hält an Christi Gesetz fest, und kein anderes Gesetz stellt sie diesem gegenüber. In ihr sind mehrere Stufen, Priester, Lords und Arbeiter. Weltlich gesinnte Menschen sind solche, die von der ‚Welt' besiegt sind, und sowohl in ihren Gesetzen wie in ihren Sitten werden sie von der ‚Welt' geleitet. Diese beiden Gruppen (sects) sind in zwei Beziehungen grundverschieden. Die erste hat den heiligen Geist, der sie lehrt und lebendig macht. Die zweite ist geistlich tot; denn sie ermangelt der Belebung durch diesen Geist. Der zweite Unterschied ist dieser: Menschen der ersten Gruppe erhalten sich fest in der Liebe, die andere Gruppe haßt die Liebe." (p. 317, S. 345 ff.)

Die erste Gruppe umfaßt die „Kinder Gottes" (Gal. 4, 6), und „es scheint vielen frommen Menschen, daß es keine ‚Sekte' geben sollte außer der Einen, die ‚Christi Sekte' ist, mit Einem Abte und mit Einer Regel, und diese Eine soll Einigkeit und Liebe entzünden; denn sie allein ist auf Gottes Gesetz gegründet". (p. 240, S. 75.)

Wiclif hat diese Predigten im Sommer des Jahres 1383 verfaßt. Mit ihnen zogen seine Getreuen, die todesmutigen poor priests, von Dorf zu Dorf. Anderthalb Jahre später, am 31. Dezember 1384, erlag er einem Schlaganfall, und sein größtes Werk, die Volkspredigt, ging zugrunde.

Abgeschlossen am 12. Juli 1937.

Zum 400jährigen Gedenken des Agrikola-Streites.

Der Streitpunkt zwischen Luther und Agrikola.

Zur Datierung eines Agrikola-Briefes und noch einige andere Datierungen.

Von Heinrich Ebeling,
Rostock, Hopfenmarkt 20.

In Kaweraus Veröffentlichung von „Briefen und Urkunden zur Geschichte des antinomistischen Streites" aus dem bis damals unbeachtet gebliebenen codex Erlangiensis Nr. 1665 befindet sich neben anderen ein Brief Agrikolas an Luther auf Folie 24 des genannten Codex, dessen Datierung durch Kawerau außerordentlich unbefriedigend bleibt [1]). Kawerau meint unseren Brief in den August 1538 setzen zu dürfen (a. a. O. S. 311). Enders hat sich ihm angeschlossen [2]). Es lassen sich aber für das angegebene Datum schwer stichhaltige Argumente erbringen.

Kawerau geht in seiner Wahrscheinlichmachung des Datums nicht vom Inhalt des Briefes selber aus, sondern von der Glosse, die Agrikola in seiner Briefsammlung unter unser Schreiben gesetzt hat: „Dieser Brief, den Ich aufs einfeltigst geschrieben, hat den Rein entbrannt [3])." Kawerau benutzt diesen Satz als Kriterium für sein Datum und findet, „das im August und September 1538 Agrikola besonderen Anlass gegeben haben muss, dass sich Luthers Zorn gegen ihn mit erneuter Heftigkeit richtete" [4]). Kawerau möchte das aus den Tischreden dieser Zeit ersehen [5]). Prüft man die von ihm bezeichneten Tischreden, so ergibt sich wohl, daß von Luthers Zorn über Agrikola die Rede ist, aber nirgends wird von einem Brief Agrikolas geredet, geschweige auf den Inhalt unseres Briefes Bezug genommen. Kaweraus weitere Mitteilung: „Aus der Ordnung der Briefe im Codex geht nur im allgemeinen hervor, dass sie in die Zeit zwischen Januar 1538 und August 1539 gewiesen werden sollen [6])", kann nichts Ernstliches für die Datierung weiter besagen, zumal Kawerau selbst sich nicht daran bindet,

1) G. Kawerau, Briefe und Urkunden zur Geschichte des antinomistischen Streites. Z.K.G. IV (1881) S. 299—324; 437—465; der fragliche Brief S. 311.
2) Enders 11, 399 f.
3) Z.K.G. IV, 312.
4) Z.K.G. IV, 311 Anm. 1.
5) K. führt W.T.R. IV Nr. 3966, 4014, 4030 und a. a. O. S. 51, 9 ff., S. 76, 25 ff.; S. 211, 12 ff. ins Feld.
6) Z.K.G. IV, 311 Anm. 1.

wenn er den Brief Cod., Erlang. 1665, fol. 17b ff. in seiner Veröffentlichung auf den 26. Dez. 1537, in seiner Agrikola-Monographie aber ohne weitere Rücksicht auf die Ordnung im Codex auf den 26. Dez. 1538 datiert [7]).

Nun gibt Enders aber einen gewichtigeren Grund für das von Kawerau vorgeschlagene Datum an: „Jedenfalls geht der Brief den Thesen zur Disputation vom 13. Sept. 1538 voraus [8]), da These 50 ff. deutlich auf ihn Bezug nimmt [9])." H. Hermelink will sogar die Disputation selbst als durch diesen Brief bestimmt ansehen (W. 39 I, 486). H. bezieht weiter Luthers Zugeständnis in dieser Disputation, er habe zuerst auch ex amore iustitiae Busse gelehrt (W. 39 I, 571, 11 ff. und 573, 1 ff.), auf den Inhalt unseres Briefes; ja, Luther, so meint H., wende sich scharf „gegen die ‚Heuchelei' der Antinomer, mit ihrem Vorgehen eine ‚Congregatio Sanctorum' aufrichten zu wollen ...," was H. aber doch wieder einschränken muß, wenn er fortfährt, „wobei er offenbar eine zu weitgehende Folgerung aus den Worten Agrikolas zieht" (W. 39 I, 486).

Es ist allerdings zuzugeben, daß die 50. und 53. These sich inhaltlich mit unserem Brief berühren [10]), sonst dagegen nehmen die Thesen keinen sichtlichen Bezug auf unseren Brief, ja, die Hauptfrage unseres Briefes, ob mit dem Gesetz und Evangelium oder mit dem Evangelium allein Buße zu lehren sei, wird gar nicht erörtert.

Und wie steht es mit der Disputation selbst? Zwar wird an fünf Stellen eigens das Bußproblem behandelt [11]), wie es auch schon in den vorhergehenden Disputationen der Fall war [12]), aber an keiner Stelle wird auf das eigentliche Problem unseres Briefes eingegangen: Christus als exemplum und sacramentum und auf die Beziehung dieser Christologie zur Buße.

Dagegen wird auf der zweiten, am 12. Januar 1538 gehaltenen Disputation und gerade in dem Disput zwischen Luther und Agrikola, der dann in die beiderseitige Versöhnung ausläuft, die sacramentum-et-exemplum-Christologie in ihrer Beziehung zu Buße und Gesetz verhandelt.

Luther sagt dort in seiner Antwort an Agrikola: ergo inquies: non est opus lege, quia satis est nos habere Christum ut donum [13]),

---

7) Siehe Z.K.G. IV, S. 308 Nr. 7 und G. Kawerau, Johann Agricola von Eisleben (1881), S. 197 Anm. 3.

8) Gemeint ist die Disputation vom 6. Sept. 1538.

9) Enders 11, 400 Anm. 1.

10) cf. W. 39 I 356, 35 f. und 357, 3 f., dazu Enders 11, 399, 4—10.

11) W. 39 I 511, 3 ff.; 532, 9 ff..; 543, 5 ff.; 571, 5 ff.; 580, 4 ff.

12) In der 1. Disputation: 368, 5 ff.; 384, 4 ff.; 392, 17 ff.; 399, 8 ff.; 400, 15ff.; 408, 5 ff., 414, 2 ff.; in der 2. Disputation: 451, 15 ff., 470, 15 ff.

13) Donum und sacramentum ist bei Luther in der genannten Formel gleichbedeutend. cf. W. 39 I 462, 21 und E. Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther (1932), S. 55 Anm. 11.

et deinde ut exemplum, quod in omnibus operibus bonis imitari liceat, cum exempla sunt efficiora ipsis legibus! Omnia habemus sine lege, remissionem peccatorum, vitam aeternam et deinde exemplum, et quidem praestantissimum, quod me merito movere deberet. Respondeo ...[14]). Und jetzt legt Luther in extenso dar, daß durch die Auffassung Christi als sacramentum et exemplum keineswegs das Gesetz aufgehoben sei[14a]).

Dazu kommt noch, daß Luther ganz unvermittelt, ohne daß Agrikola ihm durch den bisherigen Disput Veranlassung gegeben hätte, auf diese Christologie eingeht. Luther muß doch wohl aus ihm bekannten Gründen hier einen gemeinsamen Kontroverspunkt voraussetzen.

Es ist schwer denkbar, daß Agrikola nach dieser instruktiven Darlegung Luthers nochmals in einem Briefe an dieses Problem gerührt haben sollte. Wir kommen also damit zu der Frage, ob unser Brief nicht vor dem 12. Januar 1538 geschrieben sein könnte.

Es bleibt noch die Frage offen, wie Luther dazu gekommen ist, in seiner um den 1. Sept. 1538 geschriebenen Thesenreihe wieder an diese Gedanken zu rühren. Darauf ist zu antworten, daß Luther das durch die immer wieder von Agrikola und seinem Kreis wiederholte Behauptung nahegelegt ist: poenitentia ex amore iustitiae, ex violatione filii etc.

Alle bisher beigebrachten Argumente für die Datierung unseres Briefes in den August 1538 lassen sich also bei näherem Zusehen nicht ernstlich halten. Endlich bleiben auch nach der üblichen Datierung Anspielungen auf konkrete, geschichtliche Vorgänge in unserem Brief gänzlich unerklärt[15]).

Die im Laufe unserer Untersuchung auftauchende Möglichkeit, daß unser Brief vor dem 12. Januar 1538 geschrieben sein könne, wird unabweisbar, wenn wir in einem Briefe Cruzigers an Veit Dietrich folgendes lesen: de propositionibus aliis aliud ait (sc. Agrikola), suas esse quasdam, sed se eas olim obtulisse doctori (sc. Luthero) tanquam discipulum, et petiise, ut certi aliquid constitueretur ad posteritatem, quia ipse duplici modo uteretur docendi poenitentiam alias ex evangelio tantum, alias ex lege et evangelio. Hoc idem nuper semel atque iterum doctori scripsit, et is hoc ipse magis offensus est, quod videretur nostram doctrinam incertam reddere[16]).

Die Parallelen zu unserem Brief sind evident. Man vergleiche Stellen wie: in libris vestris existunt duo modi docendae poenitentiae et remissionis peccatorum ... alter modus est per legem et

14) W. 39 I 463, 9 ff.
14a) a. a. O. 463, 21—466, 21.
15) Siehe Enders 11, 399, 1 ff.
16) Cruziger ad Vitum Theodorum am 7. Dez. 1537 = C.R. III, 461.

evangelium; sine lege per evangelium tantum alter ...[17]), oder: haec questio mea quidem sententia videtur esse digna, quae pie ... agitetur, et ut certi aliquid constituatur, ... cupio enim ex animo certam formam doctrinae transmitti ad posteritatem[18]).

Wir sehen also, Cruziger hat unseren Brief bis zur formalen Diktion getreu wiedergegeben. Man muß also daran denken, daß unser Brief vor dem Schreiben Cruzigers an Veit Dietrich, also vor dem 7. Dez. 1537, geschrieben sein könne.

Diese Vermutung verstärkt sich, sobald man den Vergleich noch weiter fortführt. Sollte nicht das „et is magis offensus est" bei Cruziger den Eindruck der Wirkung unseres Briefes kennzeichnen, den Agrikola durch seine Glosse, dieser Brief hätte „den Rein entbrannt", andeutet? Vollends bringt uns das „semel atque iterum" bei Cruziger auf eine noch sicherere Fährte. Damit ist zunächst ein Brief Agrikolas vom 2. September 1537 seinem Inhalt nach gemeint[19]). Hier sagt Agrikola in der Verteidigung seiner drei Predigten gegen Luther, daß mit Jesu Tod Buße und mit Jesu Auferstehung Vergebung der Sünden zu lehren sei. Also ähnlich wie Agrikolas donum-et-sacramentum-Christologie in unserem Brief. Der andere Brief Agrikolas an Luther ist vor dem 24. November datiert[20]). Hier wird aber nichts unsere Frage Interessierendes gesagt. Das „semel atque iterum" wird durch diesen Brief nicht erfüllt. Dieser Novemberbrief Agrikolas wird von Cruziger am 24. November 1537 seinem Inhalt nach Veit Dietrich mitgeteilt[21]). Der nächste Brief Cruzigers an Dietrich, eben der vom 7. Dezember 1537, wiederholt nun, wie gezeigt, unseren Brief inhaltlich. Das „semel atque iterum" ist also jetzt erstens durch den Brief Agrikolas vom 2. Sept. und zweitens durch unseren Brief erfüllt. Das gesuchte Datum für unseren Brief muß also zwischen dem 24. November und dem 7. Dezember 1537 liegen, also zwischen dem Datum des Briefes Cruzigers, in welchem er unseren Brief noch nicht kennt, und demjenigen, in dem unser Brief inhaltlich angegeben ist.

Wenn nun Agrikola meint, dieser Brief hätte den „Rein entbrannt", so kann damit nur die Veröffentlichung der bisher geheim zirkulierenden antinomischen Thesen durch Luther und die In-Aussichtstellung ihrer öffentlichen Disputation gemeint sein[22]). Die Publikation der Thesen fällt nämlich auf den 6. Dez. 1537 wahrscheinlich[23]).

17) Enders 11, 399, 4—7.
18) Enders 11, 399, 14—19.
19) Enders 11, 266, 8—15.
20) Enders 11, 290; 291 Anm. 1.
21) C.R. III, 454.
22) Zur öffentlichen Disputation cf. C.R. III, 454; zur Veröffentlichung C.R. III, 458, 459, 461.
23) Am 5. Dez. sind die Thesen noch nicht veröffentlicht nach Melanchthons Brief an Myconius (C.R. III, 458); am 7. Dez. berichtet Melanchthon Veit Dietrich die Herausgabe der Thesen (C.R. III, 459). Das Datum des ersten Briefes ist aber sehr zweifelhaft.

Inwiefern könnte unser Brief gerade den „Rein entbrannt" haben? Auf eine Antwort weist unser Brief mit der Stelle hin: in illa rhapsodia indigesta heri a me vobis oblata hoc sequor...[24]). Das deutet auf eine persönliche Aussprache zwischen Luther und Agrikola, die auch in dem für unseren Brief angegebenen Abfassungszeitraum liegen muß. Wann kann sie stattgefunden haben? Zwei Stellen unserer Quellen können Auskunft geben. Erstens der schon erwähnte Brief Cruzigers vom 7. Dez. Dort heißt es: „Ille (sc. Agrikola) Philippi consilio petit a doctore (sc. Luthero), ne ederentur positiones; se eas non agnoscere, et autoritatem doctoris secuturum esse quicquid praescriberet. Sed iam erant excusae chartae [25])." Auf diese Begegnung wird sich schwerlich die Glosse unseres Briefes beziehen. Die Thesen waren ja schon gedruckt, was sollte unser Brief dann noch groß angerichtet haben? Die Thesen wären auf jeden Fall veröffentlicht worden. Es muß also eine früher anzusetzende Begegnung gemeint sein. Und diese wird durch Agrikolas autobiographische Notizen in seiner hebräischen Bibel bestätigt[26]). Dort lesen wir: convenit me in templo et dedit (sc. Lutherus) manus societatis. Ego promisi illi meum offitium. vnd solt alles hingelegt seyn [27]). Diese Zusammenkunft in der Kirche beglaubigt Agrikola nochmals in einem Brief vom Dezember 1537 [28]).

Nun fand der besagte Versöhnungsakt, wie aus den biographischen Notizen zu ersehen ist (a. a. O. 258), nach dem erwähnten Novemberbrief Agrikolas statt. Kann also die in unserem Brief erwähnte „rhapsodia indigesta" eine Anspielung auf den Versöhnungsakt in der Kirche sein? Könnte dieser Ausdruck nicht eine Entschuldigung für eine am Vortage nach Agrikolas Empfinden nicht eindrücklich und gesammelt genug vorgetragene Klarlegung seines Standpunktes Luther gegenüber sein? Man bedenke, es war in der Kirche, wo man sich nicht lange unterhält! Unser Brief soll also das Versäumte nachholen, und er tut das, indem er nach Agrikolas Manier hinter vorsichtigen Fragen den eigenen Standpunkt nicht offen erkennen läßt.

Die autobiographischen Notizen fahren nunmehr an der zuletzt zitierten Stelle unmittelbar fort: Et tamen iterum coepit eius animus

24) Enders 11, 399, 1 ff.

25) C.R. III, 461; das Praesens „petit" kann man nicht auf Agrikolas Brief vor dem 24. Nov. 1537 (Enders 11, 290) beziehen, wie Hermelink nahelegt (W 39 I, 334), denn dann hätte ja Cruziger seinen Bericht vom 24. Nov. an Dietrich wiederholt, was seiner Absicht offen widerspricht: de nostro illo ἀντινόμῳ promisi, me tibi porro scripturum esse quod futurum esset. (Cruziger am 7. Dez. an Dietrich.)

26) Veröffentlicht von E. Thiele in Stud. u. Krit. 80 (1907) S. 246 ff.

27) Stud. u. Krit. 80, S. 258.

28) Enders 12, 49, 8; diesen Brief datiert man nach der Bekanntgabe der autobiogr. Notizen A.s doch besser in das Jahr 1537, wie Kawerau es auch ursprünglich wollte: Z.K.G. IV, 308; vgl. dazu Stud. u. Krit. 80, 259.

contra me recrudescere (a. a. O. 258). Der Versöhnung folgt also ein erneutes Zerwürfnis. Was ist inzwischen vorgefallen? Darauf läßt sich eben nur antworten: die Absendung unseres Briefes. Hier ist er einzuschalten. Luther konnte in Agrikolas erneuter Darlegung seines Standpunktes nur eine neuerliche Provokation erblicken und veröffentlichte darauf die Thesen der Antinomer. Der „Rein" ist also nun wirklich „entbrannt". Agrikola fühlte sich freilich vollkommen unschuldig, da er meint, wie seine Glosse zu unserem Brief behauptet, in voller Einfalt gehandelt zu haben, und Luthers Zorn, wie er in seiner Biographie sagt, sich gar nicht erklären kann [29]). Da die Unterredung nicht näher zu fixieren ist, müssen wir es damit bewenden lassen, unseren Brief vor den 7. Dez. 1537 zu datieren.

Welche Bedeutung unser Brief für die richtige Erkenntnis des theologischen Anliegens Agrikolas hat, geht daraus hervor, daß Agrikola in den Jahren 1538 und 1539 fast wörtlich dieselben Äußerungen, wie die unseres Briefes wiederholt hat. In Agrikolas Randglossen, die L. Daae gefunden und herausgegeben hat, heißt es in wörtlicher Übereinstimmung mit unserem Brief: ego tantum dico, ut certam formam doctrinae transmittant ad posteritatem nostram. Da bin ich irreverencialis und habe alles verdorben. 1538 [30]). In Agrikolas Biographie liest man im Bericht über das Jahr 1539: num lex esset docenda sine Evangelio et inquisivi tamquam discipulus a praeceptore, num quaedam sententiae in libris Lutheri, quas ei ostendi ... et rogavi ut constitueretur eo vivo certa forma docendae poenitentiae, ne ecclesia post nos haereat, cum videat incertum aliquid doceri ...[31]).

Es ist eigenartig, daß gerade in dem Jahre, in welchem sich der Beginn der Auseinandersetzungen zwischen Agrikola und Luther zum 400. Male jährt, eben dieselben Forderungen auftauchen, wie Agrikola sie aufgestellt hat: „Gesetz und Evangelium" oder „Evangelium und Gesetz". Agrikola wollte in orthodoxer Beschränktheit eine Lehre aufgestellt wissen, in der die ecclesia post nos ventura [32]) sicher für alle Zeiten ruhen könne. Luther antwortet ihm 1539: „Wir sind es doch nicht, die da kündten die Kirche erhalten, unser Vorfarn sind es auch nicht gewesen. Unser Nachkommen werdens auch nicht sein, sondern der ists gewest, ists noch, wirds sein, der da spricht: Ich bin bei euch bis zur welt ende, wie Ebr. am 13. stehet: Jesus Christus heri et hodie et in secula. Und in Apocalyp. der es war, der es ist, der es sein wird, Ja so heist der Man, und so heist kein ander man, und sol auch keiner so heissen [33])."

Abgeschlossen am 1. Juni 1937.

29) Stud. u. Krit. 80, 258.
30) Joannis Agrikolae Islebiensis Apophtegmata ed. Ludovicus Daae, Christianiae MDCCCLXXXVI. S. 17; vgl. dazu Enders 11, 399, 18.
31) Stud. u. Krit. 80, 265; vgl. Enders 11, 399, 16 und C.R. III, 461, 22.
32) Enders 11, 399, 14 ff. 33) Wider die Antinomer 1539. W. 50, 476.

Reiseerlebnisse der Schweizer Abgeordneten zur Dordrechter Synode 1618/19.

Von Dr. Max Joseph Husung,
Helmstedt i. Br., Kleiner Wall 18.

Es sind sechs lose, an sich anspruchslose Stammbuchblätter, die uns eine längere Geschichte zu erzählen haben.

Holland hatte sich in langen und blutigen Kämpfen mit Spanien die geistige und politische Freiheit errungen. Aber das an den Streit gewöhnte Volk konnte in sich selber nicht zur Ruhe gelangen. Die innerpolitischen Streitigkeiten gehen uns hier nichts an. Auf religiösem Gebiete war es Jakob Arminius, Prediger zu Amsterdam, und dann Professor zu Leyden, der den Zwiespalt in das Volk trug. Auf der einen Seite standen die Anhänger des Arminius, an ihrer Spitze der gelehrte Hugo Grotius und der Ratspensionär Oldenbarneveld, während Prinz Moritz von Oranien Land und Kirche von seiten der Generalstaaten vertrat. Arminius war im Oktober 1609 gestorben, seine Lehre lebte jedoch in seinen Anhängern weiter. Diese zu unterdrücken, steckte man die vornehmsten der Arminianer in den Kerker; ihrer Lehre aber, die sich von jener der Strengkirchlichen u. a. in dem Begriffe über die Gnadenwahl, über die Genugtuung Christi, über den freien Willen und über das Ansehen der Bekenntnisschriften unterschied, wollte man dadurch beikommen, daß man für das Jahr 1618 eine Synode nach Dordrecht berief, an der Abgeordnete der sämtlichen reformierten Landeskirchen beratend teilnehmen sollten.

Eine große Reihe von reformierten Kirchen, sogar aus England und Schottland, hatte die Beschickung zugesagt, und es waren schließlich allein 27 ausländische Abgeordnete in Dordrecht zusammengekommen. Was die heutige Schweiz angeht, so bestimmte Genf als Deputierte die beiden Professoren Johannes Deodatus (Giovanni Diodati) und Theodorus Tronchinus (Théodore Tronchin). Die Eidgenossen hatten zuerst ihre Zweifel an dem Erfolge der Synode. Nach eingehenden Beratungen auf der Zusammenkunft zu Aarau wählten jedoch dann auch sie ihre Vertreter. Ihre Theologen standen ja mit denen Hollands schon seit Jahrzehnten in engster Fühlung, und so waren Johann Jakob Breitinger, Pfarrer am Großmünster zu Zürich, weiter der Diakon Dr. Markus Rütimeyer von Bern, ferner von Basel[1]) Prof. Dr. Sebastian

1) Basel sandte zwei Abgeordnete, damit sowohl die Universität als auch das Ministerium vertreten sei.

Beck und Pfarrer Dr. Wolfgang Meyer und endlich Pfarrer Konrad Koch von Schaffhausen der besten Aufnahme in Holland gewiß.

Über die Reise der fünf eidgenössischen Abgeordneten, die zuerst zu Pferde, dann durch das Elsaß und die Pfalz bis Heidelberg zu Wagen, auf dem Mittelrhein bis Köln im Ruderschiff, auf dem Niederrhein bis Dordrecht im Segelschiff vor sich ging, orientiert hinreichend das Reisetagebuch des Baseler Abgeordneten Wolfgang Meyer und jenes des Johann Jakob Breitinger von Zürich [2]). Von großen Dingen, etwa von Begeisterung für den Zweck der Reise, steht in diesen Büchern nicht sonderlich viel zu lesen; zumeist nur Menschliches, allzu Menschliches ist darin zu finden. Um so peinlicher, fast als wäre es ein Kontobuch, sind die Ausgaben alle verzeichnet und ebenso die Streitigkeiten darüber, die sich hier und da ergaben. Werden die Eidgenossen von den Städten umsonst bewirtet, so ist die Freude nicht gering, und mit großer Genugtuung verzeichnet z. B. Wolfgang Meyer, daß er in Köln einmal sogar ohne Abendessen zu Bett gegangen sei und daß er somit einen Gewinn von zehn Batzen gemacht habe [3]). Recht eingehend erzählt ebenderselbe [4]), wie man in Dordrecht über die Verrechnung des Geldes, das die Generalstaaten für den Unterhalt der auswärtigen Abgeordneten bestimmt hatten, unter den eidgenössischen Deputierten herumdebattierte. Es ist eine im Grunde lederne, uns jetzt jedoch wohlverständliche Zeit, die sich da dem Leser der Tagebücher eröffnet, soviel Interessantes auch an Einzelheiten für die Geschichte der Zeit dabei abfällt.

Nach den Tagebüchern sind die eidgenössischen Abgeordneten am 7., 8. und 9. Oktober in Heidelberg. Die Universität, der Kurfürstliche Hof und der dort residierende niederländische Gesandte für Deutschland und die Schweiz bemühen sich um die fremden Gäste. Was in der Stadt Sehenswürdiges vorhanden ist, wird bestaunt, selbst die Fässer im Schloßkeller, unter denen eines ja das größte Faß in Deutschland ist. Nun erwähnt Wolfgang Meyer in seinem Tagebuche, daß er dort in Heidelberg am zweiten Tage, d. h. also am 8. Oktober, abends, noch übersatt von dem Mahle, das der niederländische Gesandte gegeben, und recht müde, Briefe an seine Frau und an den Baseler Bürgermeister Ringler geschrieben, und daß er diese einem Herrn Veyrass

2) Über den Bericht Breitingers, der im Original auf der Zentralbibliothek zu Zürich liegt, vgl. die Auszüge in Miscell. Tigur. II (Zürich 1723) S. 443 ff., sodann den Aufsatz von J. R. Wolfensberger im Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1878, S. 120 ff., und schließlich Matthias Graf, Beiträge zur Kenntnis der Geschichte der Synode von Dordrecht (Basel 1825), wo auch das Tagebuch von Wolfgang Meyer vollständig abgedruckt ist. — Der Einfachheit halber haben wir die Nicht-Genfer Abgeordneten durchweg „Eidgenossen" genannt, wie denn auch die Reisetagebücher mehrmals „wir Eidgenossen" schreiben.

3) Vgl. Graf S. 42.

4) Ebd. S. 54.

(Domino Veyrassio) zur Weiterbeförderung gegeben habe [5]). Aus dem anderen Tagebuch, von Johann Jakob Breitinger, erfahren wir Näheres über diesen Mann. Er notiert nämlich [6]), daß sie am 7. Oktober außer von anderen auch von Franz Veyras (Domino Francisco Veyrasio), dem Sekretär des Kurfürsten, begrüßt worden seien.

Eine sicherlich sehr sonderbare Verknüpfung von Umständen hat es nun mit sich gebracht, daß in einer Sammlung von Stammbuchblättern, die sich ein Liebhaber einst anlegte, und die später an die Universitäts-Bibliothek zu Göttingen gekommen ist [7]), gerade auch jene Blätter sich befinden, die die zur Dordrechter Synode reisenden Abgeordneten der Schweiz eben diesem Franz Veyras [8]) in Heidelberg gewidmet haben. Der Mode der Zeit entsprechend besaß nämlich auch der Sekretär des Kurfürsten von der Pfalz sein Stammbuch, das er den Schweizer Gästen vorgelegt hat.

Es sind sechs jetzt lose Blättchen, die uns hier angehen, mit sieben Eintragungen. Obwohl die Vertreter der Genfer Kirche erst später nach Heidelberg gekommen sind, seien ihre Eintragungen hier doch zuerst angeführt. Am 16. Oktober 1618 nämlich schreibt „Joannes Deodatus, pastor et Theologiae professor Genevensis", in das Stammbuch des Franz Veyras die Worte: „Non nobis, Domine [9])."

Zwei Tage später, am 18. Oktober, folgt „Theodorus Tronchinus, Genevensis ecclesiae pastor et S. S. Theologiae ib[idem] professor". Sein Sprüchlein ist länger und lautet: „Christus est via, veritas et vita. Quid Christianus nisi viator in veritate contendens ad vitam? Beatus servus ille quem dominus ipsius invenerit ita facientem."

Die Eintragungen der Eidgenossen sind, wie bereits bemerkt, um ein paar Tage älter. „Johannes Jacobus Breitingerus, Ecclesiae Tigurinae Minister", hatte sich bereits am 8. Oktober mit den Worten eingezeichnet:

„Liberum esse ab omnibus,
Sed omnia fieri omnibus,
Ut multos serves, et nullos perdas:
O Paule, quid divinius?
Quid Christi servo dignius?
Sed me quid imbecillius?"

Am selben Tage hat „Marcus Rutimejer, S. S. Th. D. et humilis ecclesiae Christi Bernensis servus", das Stammbuch vor

5) Ebd. S. 35.
6) Ebd. S. 184.
7) Cod. ms. hist. lit. 47 o.
8) Markus Rütimeyer schreibt in seiner Widmung „Joh. Francisco de Veiras", Theodorus Tronchinus „F. de Veyras".
9) Non nobis, Domine, non nobis, sed tuo nomini da gloriam ... Psalm 115, 1.

sich gehabt. Er schreibt: „Quae stulta sunt mundo, elegit Deus, ut pudefaciat sapientes: et quae sunt infirma mundo, elegit Deus, ut pudefaciat robusta. 1. Cor. 1, 27."

Die Baseler tragen sich am folgenden Tage, also am 9. Oktober, ein. „Wolfgangus Mayerus, S. Th. D. et Basileae ad D. Albanum Pr." bringt aus Augustinus De civitate dei die Worte: „Christus in officio mediationis neque collegam neque vicarium habet ullum."

Der andere Basler Theologe, „Sebastianus Beckius, S. S. Th. D. et N. Test. in Acad. patriâ Basileensi Professor", schreibt das Sätzlein: „Novit Dominus per omnia impedimenta viam."

Von dem fünften offiziellen Abgeordneten der Eidgenossen [10]), von Konrad Koch aus Schaffhausen, der zur selben Zeit mit nach Heidelberg gekommen war, ist keine Eintragung vorhanden.

Das sind jedoch nur die offiziellen Vertreter, und es ist die eidgenössische Reisegesellschaft damit noch nicht vollständig. Die reichen Holländer hatten nämlich schon bei der Einladung zur Synode versprochen, die Kosten, die die einzelnen Deputationen verursachen würden, zu ersetzen. Dazu kam der Stolz der Städte, ihre Gesandten mit dem nötigen Apparate auftreten zu lassen, und schließlich noch der Umstand, daß durch ein größeres Geleite die Reise um so sicherer wurde, was in den damals so kriegerischen Zeiten nicht unwichtig war. Jeder der Gesandten hatte deshalb einen mehr oder weniger zahlreichen Stab mit sich auf die Reise genommen. So ward Zürichs Abgeordneter J. J. Breitinger von vier Personen begleitet. Das Amt des Leibarztes versah Heinrich von Schennis, ein Züricher Medikus, der auch Fachschriften geschrieben hat. Breitingers Sekretär war der junge Hans Heinrich Waser, der Sohn eines Züricher Professors. Von seiten der Obrigkeit sollte die Züricher Reisenden Jakob Tanner schützen, der Reiter mit der Geleitsbüchse, der zugleich die Stelle eines Dieners bei Breitinger innehatte. Weiter war dabei der Junker Markus Stapfer, von dem wir noch mehr erfahren werden; er begleitete seine Landsleute auf eigene Kosten. In Dordrecht vermehrte sich sodann diese aus fünf Personen bestehende Züricher Deputation noch um eine sechste, um den damals in Groningen studierenden Johann Jakob Wolf, den späteren Professor.

Ebenso hatten auch die anderen Theologen ihre Begleitung gewählt. Es waren aber diese inoffiziellen Vertreter meist junge Leute, Söhne vornehmer Eltern, die in der Welt, d. h. auf der Reise, lernen wollten und lernen sollten. Ihre Jugend paßte wohl nicht allzu gut zum reifen Alter der eigentlichen Deputierten und obendrein nicht zur Würde der ernsten Theologen. Es mag manches Szenlein sich abgespielt haben zwischen dem Übermut der jungen Leute und dem würdigen Ernst

10) Vgl. J. J. Hottinger, Helvet. Kirchengeschichte T. 3 (Zürich 1708) S. 1003/4.

der zur Synode abgeordneten Theologen, von dem die Tagebücher Breitingers und Meyers nichts erzählen. Vielleicht war es weise Vorsicht, die Breitinger bewegte, daß er nämlich, als er, der Nachfolger Zwinglis, in Dordrecht am 1. Januar 1619 das Fest der hundertjährigen Erinnerung an die Einführung der Reformation durch Zwingli in Zürich feierte, zu dieser Feier außer den Schweizer Abgeordneten die hervorragendsten Mitglieder der Synode um sich versammelte, während die inoffiziellen Begleiter nicht geladen wurden. Denn mit Erstaunen vermißt man in der Aufzählung der Geladenen doch zum mindesten die Begleiter Breitingers, die als Züricher die Feier eines Züricher Gedächtnistages doch am ehesten anging. Hatte Breitinger wohl den Übermut der Jugend gefürchtet?

Eine solche Episode jedoch ist uns überliefert worden. Der Baseler Abgeordnete Meyer erzählt uns nämlich in seinem Tagebuch, daß sein junger Begleiter Christian Ringler, Sohn des Bürgermeisters zu Basel, und der Begleiter des Schaffhausener Abgeordneten Koch, Bernhard Peyer, Sohn des Bürgermeisters zu Schaffhausen, am Dienstag, den 13. Oktober bei Königswinter „unter dem Siebengebirge" eine Gans, die sie in Breisich für einen Reichstaler gekauft hatten, heimlich verzehrt hätten. Schon Matthias Graf [11]) notierte 1825 zu dieser Tagebuchstelle: „Man denke der Tat und der kleinlichen Bemerkung eines auf die Synode reisenden Vaters, wo von den höchsten Interessen der Menschheit, von ewiger Vorherbestimmung gehandelt würde." Aber es ist diese Angelegenheit wohl nur so zu verstehen, daß die beiden jungen Patrizier das Stück Geflügel aus der gemeinsamen Kasse heimlich gekauft und ebenso heimlich verzehrt haben. Ihr Stolz jedoch, die würdigen Herren betölpelt zu haben, hat nicht lange angedauert: Ihre Tat wurde entdeckt, und das Tagebuch Meyers verkündet dieselbe noch fernen Jahrhunderten.

Mit gesundem jugendlichem Übermute begabt, muß — und damit kommen wir zu dem Helden unserer kleinen Geschichte — auch der junge Züricher Junker Markus Stapfer gewesen sein, der, wie wir oben schon bemerkten, in Breitingers Gefolge auf eigene Kosten mitreiste. Er war der Sohn des Züricher Bürgermeisters und hatte in Frankreich, England und Deutschland (— ich fand seinen Namen in der Marburger Matrikel! —) studiert. Jetzt begleitete er den Abgesandten der Kirche seiner Heimatstadt nach Dordrecht, um hieraus zu lernen und sich auf das Leben vorzubereiten, vielleicht auch um sich auf diese Weise zu rüsten zum Dienste für die Vaterstadt.

Kleine Würden gaben dem jungen Züricher die Eidgenossen schon auf der Reise. Gleich hinter Straßburg hatte man nämlich eine gemeinsame Kasse gegründet, um daraus sowohl die Trinkgelder für die Logis-Bediensteten und die Führer in den Städten als auch Spenden

11) a. a. O. S. 40.

an die Armen zu bestreiten; es gab das wohl ein einfacheres Rechnen. Zum Verwalter dieser Kasse wird — einstimmig — Markus Stapfer bestimmt. Bald nachher hat man diese Kasse noch erweitert, zur Anschaffung der gemeinsam zu verbrauchenden Lebensmittel. Auch diese Gelder scheint Stapfer geführt zu haben; denn er wird „der Reise Seckelmeister" genannt. Dann aber, als man in Dordrecht war und Breitinger von dort aus gegen Ende der Synode einen Abstecher nach Amsterdam machte, blieb Stapfer zurück, um als Vertreter Zürichs die staatlichen Entlassungs- und Beglaubigungsschreiben aus dem Haag abzuwarten[12]). Der junge Züricher scheint also geachtet gewesen zu sein.

Diese Ämter und Ämtchen werden den jungen Mann in etwas stolz gemacht und seinen Übermut angestachelt haben. Denn auch über ihn, wie oben über Ringler und Peyer und den heimlich verzehrten Gänsebraten, beklagt sich der Basler Meyer in seinem Tagebuche. Wir lesen nämlich, daß die Baseler und Berner am 4. Januar 1619 sich in Dordrecht einen anderen Mittagstisch gesucht haben, was die Züricher und Schaffhauser übel aufnahmen. Am 19. kehrt der Berner Abgeordnete und der eine Basler, Sebastian Beck, zum alten Tisch zurück. Unterm 21. notiert dann der andere Basler, d. h. unser Wolfgang Meyer, daß auch er wieder dorthin gegangen sei, so daß also die Eidgenossen wieder alle zusammen speisen. „Vorher jedoch", schreibt Meyer, „versöhnte ich mich mit dem Züricher Junker (d. h. mit Markus Stapfer!), nachdem er mich in meinem Logis aufgesucht hatte." Was die Ursache des Streites gewesen, ist nicht zu ersehen Es braucht nicht allzuviel gewesen zu sein, vielleicht nur ein jugendlich unbedacht hingeworfenes Wort von der Seite Stapfers. Meyer war nämlich, wie M. Graf[13]) schreibt, „ein etwas unverträglicher Mann".

Aber auch bei Johann Jakob Breitinger (und damit kommen wir zu dem, was wir hier noch besonders erzählen wollten!) scheint der Züricher Junker angestoßen zu haben, trotzdem er ihm, dem Abgeordneten seiner Vaterstadt, doch besonders beigegeben war. Breitingers Ernst und Strenge wird von den Biographen öfter betont. Meyers Tagebuch erzählt es denn auch als etwas ganz Besonderes, daß Breitinger auf der Reise am 2. Oktober 1618 in Hirschfelden ein schelmisches Distichon auf das Abendessen gefertigt habe, um die anderen damit zu erfreuen; es ist das die einzige heitere Episode auf der Fahrt, von der berichtet wird. Da wird es uns verständlich sein, daß der Junker Stapfer, ebenso wie die anderen jungen Reisegenossen, es wohl als eine Genugtuung empfunden haben werden, über die Herren Theologen sich auch einmal lustig gemacht zu haben, wenn das natürlich auch letzten Endes in allen Ehren geschah.

Man war am 7. Oktober gegen Abend in Heidelberg angelangt. Zur Begrüßung kam der dort residierende Gesandte der Generalstaaten

12) Vgl. Wolfensberger S. 158. 13) a. a. O. S. 115.

und kamen die beiden zur Dordrechter Synode abgeordneten pfälzischen Deputierten, es kam der Sekretär des Kurfürsten von der Pfalz und kamen Professoren von der Universität. Bei dem Mahle, das diese Respektspersonen mit den Eidgenossen vereinte, trank man den von der Universität gestifteten Ehrenwein.

Der folgende Tag, der 8. Oktober, bringt neue Ehrungen. Den Abgeordneten wird zuerst die Bibliothek des Kurfürsten gezeigt. Sodann werden sie in einem kurfürstlichen Wagen, den sechs Pferde ziehen, in das Schloß geholt, wo sie mit dem Kanzler speisen und nachher dem Kurfürsten ihre Aufwartung machen dürfen. Das Schloß wird von ihnen besichtigt, und sie sprechen auch mit den beiden Söhnen des Kurfürsten. Ein überreiches Mahl im Hause des niederländischen Gesandten beendet den stolzen Tag.

Den schlichten eidgenössischen Theologen mag über soviel Ehre die Brust sich stolz gehoben haben. Es ist auch natürlich, daß bei ihrer jungen Begleitung, die sich doch gleichfalls geehrt fühlte, ein gewisser Übermut sich regte, etwa in leichter Ironie über das würdige Gebaren ihrer alten Herren, die sie doch genauer kannten. Inwieweit zwar diese inoffiziellen Vertreter zu den einzelnen Feierlichkeiten mit hinzugezogen sind, ist nicht immer ersichtlich. Bei dem Mahle im Hause des Gesandten der Generalstaaten, des Petrus Cornelius von Brederode, sind sie nach Ausweis der Tagebücher jedenfalls mit zugegen.

Nun legt, an demselben Tage, d. h. am 8. Oktober, der Sekretär des Kurfürsten von der Pfalz, Franz von Veyras, auch unserem Markus Stapfer, dem jungen Begleiter Breitingers, das Stammbuch vor. Es ist dieses die siebente und letzte der Eintragungen, die auf die Reise der Schweizer Abgeordneten zur Dordrechter Synode Bezug hat. Es ist diese Eintragung zudem die einzige von seiten eines inoffiziellen Vertreters, aber auch — die interessanteste.

Der junge Züricher Patrizier, gehoben über die Ehrungen, die man seiner Heimat, den Städten der Eidgenossen im stolzen, schönen Heidelberg dargebracht hat, dazu voller Übermut im Herzen, nimmt die Feder zur Hand, besieht sich das Stammbuch und wählt als Platz für seine Eintragung die Rückseite jenes Blattes, das Breitinger für seine Eintragung benutzt hatte. Und hatte, wie oben bereits mitgeteilt, Breitinger geschrieben „(Sed) omnia fieri omnibus", daß man also „allen alles sein müsse", so wählt Markus Stapfer ein dem Breitingerschen Worte entgegengesetztes Sprüchlein und schreibt: „Alterius non sit, qui suus esse potest", d. h. also, „daß man dem anderen nicht gehören solle, sofern man sich selber zu genügen imstande ist." Und weiter, nach der Widmung mit Ort und dem Datum, nämlich: „Officiosam mentem debitamque observantiam gratitudinis loco dicat consecrat Marcus Stapferus T[igurinus] Heydelbergae die 8. Octob. Anno", bringt der übermütige junge Mann als Jahr der Widmung das Chronogramm:

„BreItIngerVs DordraCVM VenIt", also etwa: „in dem Jahre, da der große und allbekannte Breitinger nach Dordrecht zog", d. h. also 1618.

Diese kleine und geheime Attacke Stapfers auf Breitinger (daß es eine Attacke war, beweist außer dem Inhalte der Umstand, daß sie gerade auf die Rückseite des Breitingerschen Blattes geschrieben wurde; kein anderes der sechs Blätter ist rückseitig beschrieben!) mag bei dem Schreiber derselben eine gewisse Befriedigung ausgelöst haben. Sprüchlein und Chronogramm waren vielleicht eine stille und unschuldige Rache, etwa für irgendeine väterliche Ermahnung Breitingers an den jungen Stapfer. Und mutig war das Stücklein Stapfers obendrein; denn am folgenden Tage, am 9. Oktober, schrieben, wie wir oben schon lasen, die beiden Basler Beck und Meyer sich noch in das Stammbuch des Franz von Veyras ein.

Der Komödie sollte, wie es im Leben oft geschieht, eine Tragödie folgen! Gegen Ende des Monats Januar 1619 befiel den jungen Stapfer in Dordrecht die rote Ruhr, und trotz sorglichster Pflege wurde der Kranke am 20. Februar von diesem Übel dahingerafft; der jugendliche Schalk konnte den Theologen nun nicht mehr narren! Unter großartigem Geleite sämtlicher Mitglieder der Synode in Trauerkleidern wurde der Züricher Jüngling zu Grabe getragen. Man begrub ihn, den Patrizier, nach der Sitte des Landes im Chor der Augustinerkirche zu Dordrecht, und ein Denkmal von Stein bezeugte die Stätte. Johann Jakob Breitinger aber schrieb an den Vater Stapfers, den Züricher Bürgermeister, einen Beileidsbrief [14]), worin er des Sohnes gottergebenes Christentum lobte und die Eltern zu trösten versuchte mit eingehendster Schilderung der ehrenden Teilnahme, die ihr verstorbener Sohn sowohl während seiner Krankheit als auch besonders bei der Bestattung gefunden. — Die sechs Stammbuchblätter haben uns ihre Geschichte erzählt. Breitingers Reisetagebuch aber, das auf der Zentralbibliothek zu Zürich aufbewahrt wird, könnte vielleicht noch mehr berichten von dem Verhältnis zwischen dem würdigen Theologen und seinem jugendlichen Begleiter. So hat das eine Blättchen aus dem Stammbuche des kurpfälzischen Sekretärs Franz von Veyras uns nur erst dieses verraten [15]).

Abgeschlossen am 12. Juli 1937.

14) Vgl. Misc. Tig. I S. 27 Anm.

15) Stammbucheintragungen zur Dordrechter Synode, zwar erst nach Schluß derselben und in Haarlem geschrieben, behandelt auch der Aufsatz von William Meyer, „Nachklänge von der Dordrechter Nationalsynode" in „Königsberger Beiträge. Festgabe zur 400jährigen Jubelfeier der Staats- und Universitätsbibliothek zu Königsberg Pr." (1929) S. 272—283. Die Blätter sind dem streitbaren Haarlemer Pfarrer Johannes Acronius gewidmet, und wir finden von unseren Schweizer Deputierten darunter die beiden Baseler Sebastian Beck und Wolfgang Meyer sowie die beiden Genfer Theodorus Tronchinus und Johannes Deodatus, welch letzterer übrigens auch hier sein Sprüchlein „Non nobis, Domine" gebraucht hat.

Rudolf Otto in seiner Bedeutung für die Erforschung der Kirchengeschichte.

Von Ernst Benz
in Marburg.

Will man hier ein Wort über die Bedeutung Rudolf Ottos sprechen, so könnte man von einer Reihe von äußeren Tatsachen ausgehen: zunächst einmal davon, daß Rudolf Otto von einer heute für einen Theologen selten umfassenden Wirkung, von ‚ökumenischer Bedeutung', von einem universalen Format gewesen ist. Dies gilt einmal für den Bereich der christlichen Kirchen: seine Werke, vor allem „Das Heilige" und seine „Aufsätze das Numinose betreffend" sowie seine „West-östliche Mystik" sind in fast sämtliche Kultursprachen übersetzt worden und haben nicht nur auf dem Boden der europäischen Kirchen, sondern vor allem auf dem Boden des Protestantismus in Amerika die allergrößte Verbreitung gefunden. Dies gilt aber auch für den Bereich der verschiedenen Weltreligionen. Als Religionsgeschichtler und Religionsphilosoph, der sich seine Anschauung auf vielen Reisen im Orient gebildet hat, hat Rudolf Otto gerade durch die Werke, in denen er eine vergleichende Deutung des Christentums und der östlichen Religionen vorgenommen hat, einen großen Einfluß auf die außerchristlichen Religionen ausgeübt, abgesehen davon, daß er durch seine philologischen Forschungsarbeiten viele religiöse Texte neu erschlossen und viele andere zum erstenmal kongenial interpretiert hat. Schließlich noch ein drittes: die Werke Rudolf Ottos haben nicht nur innerhalb der kirchlichen Kreise gewirkt, sondern haben gerade diejenigen Schichten erreicht und erfaßt, die der Kirche entweder unzugänglich oder entfremdet sind, die Kreise der unzähligen Suchenden, die sich zwischen den Konfessionen bewegen und die ehrlich genug sind zuzugeben, daß sie mit dem heutigen konfessionellen Christentum nichts anzufangen wissen, die aber nach einer persönlichen Form der Frömmigkeit streben. Diese drei Dinge kennzeichnen die eigentümliche Universalität Rudolf Ottos.

Diese äußere Universalität ist nur das Symptom dafür, daß Rudolf Otto in seinen Werken ein letztes Allgemeines und Wesentliches getroffen hat. Es ist nicht zu leugnen, daß er dies nur auf Grund einer eigentümlichen und einzigartigen Begabung vermocht hat. Mit einer wunderbar klaren, freien und empfindlichen Auffassung für das wesentliche Leben der Religion und Frömmigkeit begabt, hat er die religiöse Anschauung unserer Zeit zurückgelenkt zu dem Ursprung und dem

Ausgangspunkt aller Frömmigkeit, der Erfahrung des „Heiligen". Diese Erfahrung, das persönliche Ergriffenwerden von dem Transzendenten, Übermächtigen, steht vor jeder Theologie, vor jedem Dogma. Gegenüber der religiösen Urerfahrung — hierin ist Otto ganz Schüler Schleiermachers — ist alle Theologie und alles Dogma erst nachträgliche intellektuelle Auslegung und Ausdeutung dessen, was in der Urform der religiösen Erfahrung erlebt wird. Dieses Urphänomen ist allen Religionen, den höchsten und den niedersten, den christlichen und den außerchristlichen gemeinsam als ein apriori, etwas durch die Tatsache der Wirklichkeit Gottes und des Geschaffenseins des Menschen Vorgegebenes. Man sieht hier den eigentlichen Grund der universalen Wirksamkeit Rudolf Ottos: er konnte so weit über die Grenzen des deutschen Protestantismus hinaus wirken, weil er auf das zentrale Urphänomen der Religion vorgestoßen ist, in dem sich die verschiedenartigsten religiösen Formen und Gestalten berühren und von dem her eine Deutung dieser verschiedenartigen Formen erfolgen kann.

An dieser Einstellung ist bemerkenswert, daß sie nicht, wie die rationalistisch orientierte Religionsphilosophie und Religionsgeschichte, zu einer Nivellierung und Gleichstellung der einzelnen Religionen führt, sondern in einer neuen Erfassung der wesenhaften Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung mündet. Das christliche Gottesbild, das christliche Menschenbild, das christliche Ethos — diese drei Dinge sind der Kern der Anschauung Rudolf Ottos vom Wesen der Religion. Für seine Sicht gewinnt die alte Kategorie von Verheißung und Erfüllung neue Bedeutung: er sieht überall, nicht nur bei den Juden, sondern in allen Religionen ein Ringen, eine Sehnsucht, nach einem Ergreifen des Göttlichen, nach einem Teilhaben an der Wirklichkeit eines Reiches des Heils und der Heiligkeit: die Erfüllung ist aber nur dort, wo sich Gott selbst als Mensch offenbart, wo Gott selbst aus seiner furchtbaren Schreckhaftigkeit und Übermächtigkeit heraustritt und sich den Menschen in menschlicher Gestalt naht, in menschlicher Sprache zu ihnen redet und wo in Jesus Christus die Wirklichkeit des Gottesreiches nicht mehr Gegenstand einer messianischen Sehnsucht, sondern Anbruch einer neuen Seinsweise in unserem Aeon wird.

Es soll aber an dieser Stelle nicht von der Theologie und Religionsphilosophie Rudolf Ottos im allgemeinen die Rede sein, sondern von den Gedanken Rudolf Ottos, denen die kirchengeschichtliche Forschung eine neue Anregung verdankt.

I. Hier wäre zunächst einmal auf eine Grundanschauung hinzuweisen, welche den ganzen kirchengeschichtlichen Blickpunkt neu orientiert: Gegenstand der Kirchengeschichte ist die Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Das heißt: Gegenstand der Kirchengeschichte ist nicht primär die Geschichte der Kirchenstreitigkeiten, nicht die Geschichte der Kirchenbauten,

nicht die Geschichte der Kriege, nicht die Geschichte der Bischöfe und der Konsistorialräte, nicht einmal die Geschichte der Dogmen und der dogmatischen Auseinandersetzungen, sondern Gegenstand der Kirchengeschichte ist das Leben der christlichen Frömmigkeit, so wie es sich in immer neuen Formen und Typen in der ganzen Breite des Lebens einer Epoche manifestiert, nicht nur in den theologischen Büchern, sondern in den religiösen Führern einer Epoche, in den primären Frömmigkeitsäußerungen, Gebeten, Liedern, aber auch in den religiösen Kunstwerken, in den liturgischen Äußerungen einer Epoche, in den verschiedenen Abschattungen eines Frömmigkeitsstiles im bürgerlichen und gesellschaftlichen Leben. Dieser Blickpunkt führt zu einer außerordentlichen Vertiefung der geschichtlichen Betrachtungsweise. Er versteht die religiöse Bewegung einer Epoche als Einheit, sucht nach ihrem Lebenszentrum, verfolgt den Strom dieses Lebens bis in seine verschiedenen Verästelungen, erforscht die geheime Querverbindung, welche zwischen den verschiedenen Lebensäußerungen der Frömmigkeit besteht und sucht hinter den äußeren geschichtlichen Ereignissen den verborgenen Grund im innersten Leben der Frömmigkeit selber. Der Blickpunkt richtet sich also auf die einzelnen Frömmigkeitstypen und Frömmigkeitskreise und forscht von hier weiter nach der Auswirkung dieser Kreise in die verschiedenen Lebensbezirke hinein.

II. Stellt man nun die Frage, an welchen Punkten Rudolf Otto selbst zu einer neuen Sicht von zentralen Gestalten der Geschichte der christlichen Kirche vorgedrungen ist, so ist zunächst bei dem Gebiet einzusetzen, dem Rudolf Otto eine völlig neue Ausrichtung gegeben hat: die neutestamentliche Forschung und die Darstellung der geschichtlichen Gestalt und des geschichtlichen Lebens Jesu und des charismatischen Milieus der Urgemeinde.

Das Buch „Reich Gottes und Menschensohn", München 1934, stellt zunächst die Frage nach dem zentralen Inhalt der Verkündigung Jesu, dem Gottesreich. Es zeigt, wie die Botschaft vom Reiche in der Form, wie sie Jesus verkündet hat, nicht als ein völliges novum vom Himmel gefallen ist, sondern ihre lange Vorgeschichte hat. Sie steht im Zusammenhang mit dem seltsamen religionsgeschichtlichen Gebilde der spät-jüdischen Eschatologie und Apokalyptik. Es ist im Grunde eine einfache Erwägung, von der hier Otto ausgeht. Wenn Jesus den Anbruch des Gottesreiches verkündigt und mit dieser Predigt Jünger gewinnt, so konnte dies eben deshalb geschehen, weil es bereits verschiedene religiöse Gruppen und Gemeinden gab, die auf das Kommen des Gottesreiches warteten und die wußten, worum es sich handelt, wenn man vom Gottesreich und Menschensohn spricht. Wie hat die Reichgotteserwartung dieser religiösen Gruppen Israels ausgesehen, wie war

die religiöse Erwartung und Stimmung der Gemeinden beschaffen, die in Jesus die Erfüllung sah?

Rudolf Otto setzt also ein mit einer Untersuchung der spät-jüdischen Apokalyptik und Endzeiterwartung. Das Ergebnis ist die Entdeckung, daß diese spätjüdische Reichgotteserwartung von der altjüdischen und prophetischen ganz charakteristisch unterschieden ist und eine ganze Reihe neuer Elemente enthält, welche aus der arischen, zoroastrischen Religion in die jüdische Religion eingedrungen sind. Das Neue ist kurz gesagt der Dualismus, das Wissen von der Existenz einer transzendenten Welt, eines Gottesreiches, einer eigentümlichen Herrschaftssphäre Gottes, eines Himmelreiches. Demgegenüber erscheint die Welt als die Machtsphäre der Dämonen, des Herrn dieser Welt, des Gegenspielers des oberen Reichs. Damit tritt eine völlige Verschiebung der alten jüdischen Eschatologie ein. Am auffälligsten wird dies bei dem Gedanken der Auferstehung. Für die alte jüdische Eschatologie ist das Reich Gottes die Aufrichtung eines messianischen jüdischen Nationalreiches auf dieser Erde. An ihm haben die Angehörigen derjenigen Menschheitsgenerationen teil, die eben zu dieser Zeit leben. Jetzt, wo das Gottesreich als transzendentes Himmelreich verstanden wird, erwacht auch im jüdischen Denken die Erwartung der Auferstehung. An diesem Reich haben ja keine irdischen Menschen Teil, sondern nur diejenigen, die durch den Tod und die Auferstehung hindurch an dem oberen Reiche teilhaben. Glieder eines Reiches sind dann die Erwählten aller Menschheitsgenerationen aller Zeiten.

Von dieser Umwandlung der Reichgotteserwartung her ist nun die Verkündigung Jesu zu verstehen. Wenn Jesus vom Gottesreich spricht, so ist die Vorstellung vom Gottesreich selbst seinen Hörern nicht neu. Was alles „kam", wenn das Himmelreich kam, das wußte man. Über den Inhalt spekuliert Jesus nicht und lehrt nichts Besonderes und Eigenes darüber. Nur folgende Momente hebt Otto als Grundelemente heraus: einmal ist in dieser Verkündigung vom Kommen des Himmelreichs der Kontrast zum Hiesigen und Jetzigen enthalten. Was kommt, ist das ganz Andere, ein Sein und Seinszustand und Inhalt, der alles menschlich Denkbare und damit alles weltliche Sein und allen weltlichen Zustand ausschaltet und übersteigt als ein ganz Anderes, als Abschluß alles Bisherigen und Jetzigen. Es ist eine schlechthin neue Welt, die von oben herabkommt und zu der eine ganze Reihe von wunderbaren Dingen des Himmelreichs gehören: der himmlische Menschensohn, sein Thron, der heilige Geist, die Gottesengel, die zu Gott erhöhten Gestalten der Vorzeit, das himmlische Festmahl, die Kinder des Reiches, d. h. seine Leute und Einwohner. In ihm gibt es Rangstufen und Unterschiede, es gibt Kleine und Große im Himmelreich. In ihm ist Gott und sein Thron, in ihm schaut man Gott. Und das alles kommt und kommt herab, wenn und weil das Reich kommt. Verbunden

damit ist die Idee einer dynamis, d. h. einer übernatürlichen, von oben stammenden, wunderhaften, zwingenden und wirkenden Macht, das Kraftfeld eines neuen Lebens, einer neuen Herrlichkeit, eines neuen Geistes. Schließlich ist damit verbunden ein neues Ideal für das Sein und Verhalten der Menschen, das Ideal der „Gerechtigkeit, die besser ist denn die der Pharisäer", die Verkündigung vom neuen Gehorsam gegen Gott und seinen Willen, vom Vollkommensein, „wie euer Vater im Himmel ist". Schließlich gehört zu dem Reich die Idee des übernatürlichen Abbruches alles Weltlaufes, der begleitet ist vom Gericht. Deshalb gehört zur Reichspredigt die Predigt vom Gerichte, verschärft durch die gefühlte und unmittelbare Nähe des Gerichts. „Göttliche Würde und Glorie, Herrenanspruch und Forderung der Geltung des Willens des Herrn, Herrschaftsbereich und himmlischer Bereich, Himmelswelt, kommend in die Welt, Wundermacht und Teufelszwang, Heilen und Wundertun, charismatisches Predigen und Suchen der Verlorenen, Sendungsbewußtsein als des verkappten Menschensohnes, Gottesgericht und strengster Bußruf, neue Gerechtigkeit mit stärkster Willensanspannung und gleichwohl Preis des Kindesverhaltens, ... transzendentes Heilsgut, rein Einstiges und Künftiges, und grade als solches im unmittelbaren Einbruch, ja im Schonanbruch, geheimnisvoll unmerklich, aber seligen Augen sichtbar, wirkende und um sich greifende Gewalt — das alles ist gemeint und mitgemeint, wenn Reich Gottes gepredigt wird."

Von der Entwicklung dieser Anschauung vom Reich Gottes an der Verkündigung und Person Jesu aus geht nun Otto — und hier setzen die wichtigsten religionsgeschichtlichen Entdeckungen seines Werkes ein — dazu über, die Reichgotteserwartung näher zu charakterisieren, wie sie kurz vor dem Auftreten Jesu in Israel lebendig war, d. h. anders gesprochen, den Mythus darzustellen, als dessen Verwirklicher und Erfüller sich Jesus verstand. Otto geht dabei aus von einer Untersuchung der Henoch-Bücher. Diese Henochbücher sind die heiligen Schriften einer Gemeinde, deren Frömmigkeit ganz durch die Erwartung des kommenden Gottesreiches und des kommenden Menschensohnes bestimmt ist.Dabei hat die Menschensohnidee eine eigentümliche Umwandlung erfahren. Henoch, der Heilige alter Vorzeit aus Genesis 5, 23, der bei Leibesleben zum Himmel entrückt ward, erscheint in den Schriften der Henochgemeinde als der endzeitliche Prediger auf das kommende Weltgericht. Der Prediger ist zugleich auch der Seher, der sich einer einzigartigen Weisheit und Erkenntnis rühmt, die ihm vor allen anderen Menschen verliehen worden ist. Er schaut die Wohnungen der Gerechten und Heiligen und den Herrn der Geister selber, sowie den Auserwählten des Herrn, der bei dem Herrn der Geister aufbewahrt ist. Schließlich schaut er auch das Reich selbst. Bei der Beschreibung des Gerichtes erscheint nunmehr auch die Vision der zentralen Gestalt der Reichgotteserwartung: der Menschensohn.

Hier also erfährt man, was die religiöse Erwartung unmittelbar vor dem Auftreten Christi unter dem Menschensohn verstanden hat: Es ist der Mensch, der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart. Diese Idee eines Gottessohnes, von dem gesagt wird, daß er aussehe wie ein Mensch, daß er Inbegriff der Gerechtigkeit sei, daß er der kommende Richter sei, ist nicht eine Figur, die der religiösen Erwartung Alt-Israels erwachsen ist. Die Menschensohnidee ist geboren in der arischen zarathustrischen Religion und ist erst in den Danielbüchern in die jüdische Religion eingedrungen. Dieser Menschensohn lebt in einer eigentümlichen Präexistenz, in einem eigentümlichen Schondasein, das aber erst in einem künftigen wirklichen Dasein am Ende seine Erfüllung finden wird. Er wird den Thron Gottes einnehmen. Am Schluß dieser Menschensohnvision wird der Menschensohn als der Gesalbte Gottes bezeichnet. Hier wird deutlich, an welchem Ort der arische Menschensohngedanke in die jüdische Endzeiterwartung eindringen konnte: es ist die Messiasidee, mit der der Menschensohngedanke verschmilzt, nicht ohne die altjüdische Messiaserwartung gänzlich umzugestalten: der Messias ist nicht mehr eine irdische Figur, ein Mensch aus dem Davidstamme, sondern eine präexistente Figur, ein Aenonenwesen der himmlischen Welt. Von hier aus vollzieht sich die Einfügung der Züge des israelitischen Messiasideals in die Züge des Menschensohn-Mythus.

Von diesem Menschensohn wird nun aber als letztes noch etwas Merkwürdiges gesagt: er ist verborgen, der Höchste hat ihn vor seiner Macht, d. h. vor dem Antritt seiner Gewalt als Richter der Lebendigen und der Toten verborgen. Die Verborgenheit des Menschensohns, das Geheimnis der Selbstverhüllung des Menschensohns, gehört also bereits zu dem Mythus vom Menschensohn, wie er die spätjüdische Endzeiterwartung charakterisiert. Nur den Auserwählten wird er vom Höchsten selbst offenbart. Erst am Ende wird er auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt und die Summe des Gerichtes wird ihm übergeben. Man sieht hier also bereits einen bestimmten Mythus vom Menschensohn ausgeprägt, der schon alle die Züge trägt, die nachher bei dem wiederkehren, der sich als Erfüller dieser Menschensohn- und Reichgottesverheißung weiß und in dem dieser Mythus zur Geschichte wird. Noch eine letzte Wendung des Mythus in den Henochbüchern ist auffällig, welche uns das messianische Geheimnis Jesu deutlicher verstehen lehrt: Henoch selber, der Verkünder des Menschensohnes, wird zum Menschensohn erhöht. Er wird entrafft und vor den Höchsten gestellt, der mit eigenem Munde das Geheimnis ausspricht: Du bist der Menschensohn. Jetzt wird auch das höchste Mysterium ausgesprochen: der Menschensohn ist der Gottessohn. Hiermit ist also bereits vorgebildet und erklärt, wie es möglich ist, daß ein Mensch an die Stelle eines solchen Äonenwesens aufrücken kann. Dieser Mensch

wird zu der Gestalt erhöht, deren Namen vor Gott steht und die in einer dynamischen Präexistenz im Himmel lebt, der irdische Mensch, der auf Erden als Prophet und Charismatiker bereits als Funktionär und Verkündiger des Menschensohns auftritt, wird selbst in das Amt des präexistenten Menschensohns eingesetzt. Der irdische Mensch wirkt und predigt auf Erden als der zum Menschensohn prädestinierte Mensch, der zum Menschensohn eingesetzt werden wird und der bereits jetzt schon in der Kraft und im Geist des Menschensohnes wirkt.

Die Untersuchung des vorchristlichen Menschensohn-Mythus zeigt also, daß hier bereits ein bestimmtes Bündel von Endzeiterwartungen mit dieser Menschensohnidee verknüpft sind, daß bereits eine feste Anschauung und Erwartung von dem vorhanden war, was der Menschensohn ist und was er tun muß. In dieser Erwartung hat auch Jesus gelebt, diese Erwartung hat ihm vorgeschwebt, dieser Mythus ist die Grundlage seiner Selbstdeutung gewesen, diesen Mythus hat er erfüllt. Freilich an einer charakteristischen Stelle hat er diesen Mythus weitergebildet. Das Neue, das in der ihm vorliegenden Verheißung fehlt, ist zusammengefaßt in dem Satz: „Der Menschensohn muß leiden." Die Wurzel dieses neuen Gedankens, der das traditionelle Bild vom Menschensohn völlig zu stören schien, und der die Gemeinde, vor der Jesus diese Gedanken vortrug, aufs heftigste skandalisierte, ist in einer anderen Gestalt der jüdischen Verheißung zu suchen, in der Gestalt des leidenden Gottesknechtes. Das Neue an der Menschensohnsidee, wie sie Jesus versteht und an sich erfüllt, ist die Verbindung des Gedankens vom Menschensohn und vom leidenden Gottesknecht zu dem neuen Bild: der Menschensohn muß erst in der Gestalt des leidenden Gottesknechtes über die Erde gehen und sein Leben als Sühnemittel für viele hingeben, um dann aus der Tiefe seines stellvertretenden Leidens erhöht zu werden und in die Herrlichkeit des Menschensohns eingesetzt zu werden. Soviel über die Grundlage und die Weiterbildung des Mythus vom Menschensohn, nach dem sich Jesus gedeutet hat und über die Verbindung des Menschensohnmythus mit dem Mythus vom leidenden Gottesknecht als der Grundlage der messianischen Selbstdeutung Jesu in Verbindung mit seiner Predigt vom kommenden Reich.

Von hier aus versucht Otto nunmehr den Typus der Gestalt Jesu zu charakterisieren. Dieser Typus ist die Figur des eschatologischen Wanderpredigers, der eine Gruppe von Jüngern um sich schart und mit ihnen durch die Lande zieht. Dieser Typus prägt sich aus in der Betätigung seines eigentümlichen Charismas, seiner eigentümlichen Geistbegabung, die auch seine ganze Lebensweise bestimmt. Sein Typus entspricht nicht dem Typus des alttestamentlichen Inspirationspropheten, sondern mehr dem des Henoch, der nicht einzelne, stoßweise ihn überkommende Orakel verkündet, sondern der predigt und predigend sich

dem Typus des Weisheitslehrers annähert. Zu diesem Typus gehört das charismatische Milieu, die pneumatisch-enthusiastische Gemeinde, die selber auf die Geistwirkungen eingestellt ist, in welcher der Boden für das Erlebnis des Pneumas und für die transzendenten Erfahrungen bereitet ist. Jesus selbst erscheint in den Evangelien als der Urcharismatiker, an dem alle die Geistgaben zusammengefaßt sind, das Charisma der exousia des Wortes, die Gabe, den endlichen Anbruch der erhofften Heilszeit zu verkündigen, das Charisma der Macht über die Dämonen, die Gabe, die Gefangenen aus der Macht der Dämonen zu befreien, das Charisma der Heilung. In diesen Zusammenhang gehört auch die Gabe der Unterscheidung der Geister, d. h. die Gabe, einen Menschen zu durchschauen und seine innere Verfassung zu offenbaren, die Gabe der Prophezie in ihren verschiedenen Formen. Dieser Typus wiederholt sich später in den großen Führern der alten Kirche; ein Spiegelbild ist noch erhalten in den Erzählungen von den Wüstenheiligen der alten Kirche, in deren Heiligenleben ja noch dasselbe charismatische Milieu und derselbe charismatische Typus und dieselben charismatischen Gaben und dieselbe Form der Rede in Logien nachzuweisen ist.

Damit ist ein ganz neuer Gesichtspunkt gewonnen, der den Grundfehler aller bisherigen Versuche einer Darstellung des Lebens Jesu vermeidet: diese Versuche legten mehr oder weniger den Nachdruck auf die Lehre Jesu und die Verfasser dieser Versuche endeten schließlich regelmäßig dabei, diesem Jesus ihre eigene Theologie in den Mund zu legen. Verfolgt man die Geschichte dieser Leben Jesu, so erscheint dabei Jesus selbst mehr oder minder als die Puppe, die mit dem Kostüm der Theologie seiner vorgeblichen Biographen bekleidet wird. Die Gestalt Jesu selbst, die Frage, wie er gelebt hat, was er getan hat, wie es möglich ist, daß wir von ihm nur einzelne Logien haben, was es überhaupt mit dieser einzigartigen Lebensweise auf sich hat, ob es nicht Analogien dazu gibt, welche die Motive dieses Lebens verdeutlichen, — diese Fragen sind alle ungelöst oder mit zum Teil oberflächlichen Bemerkungen abgetan.

Hier liegt also eine ganz neue Fragestellung vor, für die gewissermaßen die ganze Kirchengeschichte zum Kommentar des Neuen Testamentes wird. Die Frage nach dem charismatischen jesuanischen Typus lenkt die Betrachtung auf alle die zentralen, originalen Figuren einer christlichen Lebensform, an denen dieser jesuanische Typus, die jesuanischen Geistesgaben und die jesuanische Lebensform hervorgetreten ist. Sie verdeutlicht das Ferne an dem Nahen, sie erklärt die Entstehung der ersten Kirche nach der Analogie der Kräfte und Typen, die bei der Bildung ähnlicher eschatologischer Gruppen bis heute in Erscheinung und Wirksamkeit treten. Sie richtet die Aufmerksamkeit auf die konkrete Lebensform, auf die Dynamik der vita religiosa und ihre Auswirkung.

III. Verlassen wir damit die Hinweise auf die Ideen über das Neue Testament und die christliche Urgeschichte, die von Rudolf Otto ausgegangen sind. Es wäre nur kurz darauf hinzuweisen, daß im Zusammenhang mit seinen Untersuchungen über den charismatischen Typus Rudolf Otto eine Reihe von außerordentlich wertvollen Hinweisen auf die Ursprünge des Mönchtums gegeben hat, welche durch die neuesten Forschungen über diese Frage völlig erwiesen worden sind: das Mönchtum in seiner ursprünglichen Form, wie es uns in den apophtegmata patrum vorliegt, ist nichts anderes als eine Fortsetzung des ursprünglichen charismatischen Lebens, wie es im Typus Jesu und der urchristlichen Charismatiker selber vorgezeichnet ist, nur daß sich nunmehr dieses charismatische Leben aus der Gemeinde und der breiten Kirche zurückzieht in die Wüste, wo die Heiligen unter sich das strenge Leben der Heiligung durchführen, dessen Verwirklichung in der verbreiterten und verweltlichten Kirche nicht mehr möglich ist. Ebenso anregend ist die genannte Betrachtungsweise Ottos für die Geschichte der Entstehung der franziskanischen Bewegung im Hochmittelalter. Auch diese Bewegung ist zu verstehen als eine unmittelbare Analogie zu der urchristlichen Bewegung, in der sich eine eschatologische Gruppe unter Führung eines Charismatikers zu einem besonderen Leben der Heiligung und der Buße auf das kommende Gottesreich hin zusammentun. Rudolf Otto hat bereits gesehen, was ich in meiner „Ecclesia spiritualis" ausgeführt habe, wie sich bis in die Kleinigkeiten hinein in der Entwicklung des Franziskanertums, in seiner Lebensform, in der Abfassung der Franzviten, in den Sammlungen der Logien des Hl. Franz die urchristliche Geschichte auf einer anderen Geschichtsebene in genauester Analogie wiederholt.

IV. Von hier aus ist auf einen Kreis von Ideen hinzuweisen, die zu einer neuen Sicht gerade der Geschichte der Frömmigkeit auf deutschem Boden geführt haben. Hierbei verdienen eine besondere Beachtung die Ideen zur Geschichte der deutschen Mystik, die Otto in seinen verschiedenen Schriften ausgesprochen hat. Die ganze Art seines Denkens hat Otto darzu bestimmt, ein vorzüglicher Interpret gerade derjenigen Linie der Frömmigkeit zu werden, die in der Gefolgschaft der neuplatonischen Mystik die numinose Transzendenz Gottes in einer besonderen Weise erfahren hat. Vor allem ist es Meister Eckhart, dem Rudolf Otto sein besonderes Studium gewidmet hat. Bereits in seinen „Aufsätzen das Numinose betreffend", vor allem in dem Aufsatz über „Mystische und Gläubige Frömmigkeit" hat Rudolf Otto eine neue Deutung Meister Eckharts entworfen. Im Rahmen der Gesamtthese des genannten Aufsatzes, die beweist, wie jede noch so erhabene mystische Theologie dort, wo sie echt ist, ihre Wurzel hat in einer schlichten Gläubigkeit, führt er diesen Gedanken an Meister Eckhart durch.

„Will man ihn recht verstehen, und gerade auch als Mystiker, so darf man nicht mit ihm als Mystiker anfangen, sondern muß zunächst im allgemeinen verstehen, was er als schlicht Frommer und Gläubiger war, muß erst den einfacheren Glaubensgrund untersuchen, auf dem sich seine tieferen, weitergreifenden Gedanken und Spekulationen erheben und muß umgekehrt diese im Lichte jener sehen. Er findet als den schlichten Grundsinn bei Eckhart den Gedanken, daß ein Mensch Gott habe mit allen Kräften des Herzens und des Gemütes. Dieses Ihn-haben ist für Eckhart noch wesentlich die Caritas. Aber es ist wunderbar, wie bei ihm in der Liebe schon der Ton herüberrückt von aller affektiven Erregtheit oder gar liebesseliger Berauschtheit und Zärtlichkeit auf das Moment des Vertrauens, der Zuversicht und der Sicherheit und Gewißheit Gottes und damit des frommen Lebensgefühles als zuversichtlicher Gewißheit überhaupt. Damit rückt für Otto die Frömmigkeit Meister Eckharts ganz in die Linie Luthers." Schon in dem genannten Aufsatz ist es ausgesprochen, daß man gerade bei der Frage nach den schlichten Grundmotiven Eckharts immer mehr erstaunt, wie diese Züge schon deutlich in der Linie der Vorbereitung Luthers liegen. Von den Zitaten, in denen Eckhart über die Gottesgewißheit spricht, schreibt Otto, daß sie „wenig verändert in Luthers Postille stehen könnten", ebenso nennt er seine Worte über Gottes unendliche Treue, seine Wahrhaftigkeit und die Wahrhaftigkeit seiner gnädigen promissio „fast lutherische Worte". „Luthers Kardinaltugenden, das Gott über alle Dinge Fürchten, Lieben, Vertrauen, sind auch die Eckharts: völlige Demut, völlige Liebe, völliges Vertrauen mit völligem Lassen seiner selbst in Gott und in seinen Willen." Auch für ihn steht im Anfange alles religiösen Lebens die demütige Reue. Sünde ist auch für ihn nichts Moralisches, Reue ist kein moralischer Akt, sondern Reue ist, „daß man sich daraus und völlig und gänzlich zu seinem lieben Gott kehre". Und sie ist nicht eine Leistung, sondern sie ist das Fliehen zu ihm als zu dem einigen Erlöser.

Die Untersuchungen münden in einem Satz, der ein ganzes Programm einer neuen Eckhart-Interpretation enthält: „Wahrlich, wenn Mystik Dämmern ist in Empfindungszuständen und Seelenwonnen, in bräutlichem Gekose und in Tränenseligkeit, in Mysterienkult und andächtelnder Gefühligkeit, in Sakramenten- und Sakristei-Duft, in Selbstsuggestion und in Exerzitien, in Selbststeigerung und methodischem Training, in Yoga und in Narkose, dann ist niemand der Mystik ferner gewesen als ihr größter Meister. Bei ihm erblüht jenseits von allen bona opera und merita, von aller Sakramentsmagie und eingegossenen Gnadenkräften ein Leben im und aus dem praesens numen in demütigem Sicherschließen gegen seine Wirkungen durch treues Gedenken, das doch vielmehr ein Gesuchtwerden als ein Suchen, ein Erkanntwerden als ein Erkennen, ein Ergriffensein als ein Eingreifen

ist ... In der fides Luthers vollendet sich, was Eckhart mit dem Gegensatze des Erkennens gegen die Erregungen der caritas meint."

In einem besonderen Aufsatz über das „Sunder warumbe" bei Eckhart hat dann Rudolf Otto in dem gleichen Werk denselben Grundgedanken an einem Detail nochmals nachgewiesen. „Auch hier stoßen wir auf ein Stück des Erdengrundes und der ursprünglichen Schlichtheit der Meinung, über der sich bei Eckhart erst der Himmel seiner Spekulation wölbt. Nicht aus spekulativen Ideen über die weiselose Gottheit entspricht ihm solche Aussage über sein ‚sonder warumbe', sondern aus der Erfahrung des gotteinigen Menschen, der, wenn er dieses ist, kein Warumbe, d. h. kein Suchen nach einem Wozu, kein reflektiertes Sich-Vorsetzen braucht, sondern sein Handeln ausklingen läßt so absichtslos und unbewußt wie Bäume ihr Wachsen und Sterne ihr Scheinen."

Im großen Stil ist diese Eckhartinterpretation von den schlichten Grundmotiven seiner Frömmigkeit her durchgeführt in einem weiteren Hauptwerk Rudolf Ottos, dem Buch über die „Westöstliche Mystik". Es soll hier nicht über die religionsgeschichtliche Bedeutung des Werkes, sondern nur über seine Eckhartauffassung gesprochen werden. Otto unterzieht sich in diesem Werk einer doppelten Aufgabe. Zunächst einmal soll durch wechselseitigen Vergleich der großen klassischen Haupttypen der Mystik des Ostens (Sankara) und des Westens (Meister Eckhart) versucht werden, in das Wesen der Mystik einzudringen. Durch Vergleich und wechselseitige Erhellung ihrer Einzelzüge tritt dieses Wesen selbst allmählich faßbarer heraus. Zugleich offenbart sich in ihren Regungen und Übereinstimmungen von den Urzeiten alter indischer mystischer Spekulation angefangen bis hin zu der Spekulation Fichtes eine seltsame Übereinstimmung in den Urmotiven seelischen Erfahrens überhaupt, die auf letzte geheimnisvolle innere Einheiten und Übereinstimmungen des menschlichen Geistes hindeutet und zugleich die Berechtigung dafür bietet, von einem einheitlichen Wesen der Mystik zu reden.

Auf dieser Grundlage erhebt sich die zweite, ebenso wichtige Aufgabe, dieses einheitliche Wesen in der Möglichkeit seiner mannigfachen typischen Besonderungen zu erfassen und damit das Vorurteil von der „einen immer gleichen Mystik" zu beseitigen. Dadurch erst wird es möglich, so große Erscheinungen wie Eckhart, Sankara, Plotin, die Mystiker der Mahajana-Schulen in ihren charakteristischen Eigenheiten zu erfassen. Demgemäß spricht Otto in einem ersten Teil über die Gleichheit der Mystik Eckharts und Sankaras. Otto zeigt die merkwürdige Übereinstimmung der beiden Denker in ihrer Seinmetaphysik und in ihrer Einheitsidee. Er charakterisiert das Wesen dieser Metaphysik als eine Heilslehre. Hierbei sind besonders die Ausführungen über den numinosen Charakter des Eckhartschen Seinsbegriffs heraus-

zuheben. Das Sein kann sich zwar innerhalb der Metaphysik als Nochrationales darstellen, ist aber als letzte religiöse Wirklichkeit ein Überrationales, ein überschwenglich Heilvolles und das Heil selbst. „Und nur darum übt Eckhart seine Seins- und Überseins-Metaphysik. Darum allein spekulieren sie und schaffen sie Lehre und versuchen sie, Gegenlehre zu vernichten." Der Weg zum Heil aber ist die Erkenntnis. Bereits hier setzten die Hinweise auf die inneren Berührungen Eckharts zu Luther ein. Otto zeigt, wie der Weg der Erkenntnis bei Eckhart mit dem alten methodus der via mystica nichts zu tun hat, ja seinem Grundgedanken widerspricht. „Denn die ‚Werke' der via purgativa können ja nach seiner Annahme überhaupt erst getan werden, wenn das Ewige gefunden ist und erreicht ist. Vorher sind sie tot, wirken nichts und führen gerade in die Kreatur, nicht zu Gott." (Ähnlich das Verhältnis der Werke vor dem Glauben bei Luther.)

Bei der Beschreibung dieses „Erkennens" zeigt Otto, wie sich in Eckhart die zwei Wege: die Mystik der Selbstversenkung und die Mystik der Einheitsschau auf eigentümliche Weise durchdringen. Von hier aus werden hernach die einzelnen Staffeln der Einheitsschau bei Eckhart entworfen und die Abgrenzung gegen andere Typen der Mystik vorgenommen. Auf diesem Hintergrund der eigentümlichen Gemeinsamkeiten der östlichen und westlichen Mystik werden dann im zweiten Teil die charakteristischen Unterschiede deutlicher herausgearbeitet. In diesem Teil sind auch die besonderen Züge der Ottoschen Eckhart-Auffassung ausgesprochen. Hier erscheint Eckhart als der „gotische Mensch schlechthin, durchwogt und durchblutet von dem Drange eines mit ihm gleichzeitig aufbrechenden ungeheuren neuen Lebensschwunges und Gottgefühls, das in der Gotik sich ausbreitet, in Luthers de servo arbitrio machtvoll brandet und in Bährs Frauenkirche und Bachs Orgeltokkaten seine letzten Wellen schlägt".

Die ganzen Eckhart-Kapitel sind durchglüht von der leidenschaftlichen Absicht, die landläufigen dogmatischen Vorwürfe, die von seiten der protestantischen Schultheologie gegen die Mystik vorgebracht werden — und heute wieder! — dadurch zu entkräften, daß er die Dynamik dieses Frömmigkeitslebens enthüllt, welche die üblichen Vorwürfe, „daß in der Mystik das volle saftreiche individuelle Leben der eigentlichen Religion, des personalen Glaubens, Liebens, Trauens, Fürchtens, des reich bewegten Gemüts- und Gewissenslebens zuletzt untergehe in bloßen grauen Abstraktionen, Entleerungen und leeren Identifikationen leer gewordener schemenhafter Wesenheiten", schon durch die Tatsache ihres Lebens widerlegt. „Zitternd lebendig ist diese ‚Mystik', ist ganz starke Vitalität und dadurch weit entfernt von ‚Abstraktion'."

Als erstes weist Otto darauf hin, daß Eckharts Gottesbegriff „durchaus dynamisch" ist. Die ewige Ruhe seiner Gottheit ist sowohl Prinzip wie auch Abschluß einer ungeheuren inneren Bewegung, eines ewigen

Prozesses in sich flutenden Lebens, „ein lebendiger Prozeß, Tätigkeit, machtvolles Sichselbstsetzen, Aus- und Eingebären in der Schöpferkraft und Freiheit erhabener Wunderakte". Auch das „Sein" erhält seine Note von dieser Dynamik her. „Es ist Leben." Wiederum ist es Luther, mit dem Eckhart durch diesen Dynamismus des Gottesgedankens verbunden ist. Gegenüber den Versuchen, dieses Dynamismus mit dem nichtssagenden Schlagwort Pantheismus abzutun, schreibt Otto den Satz, der eine ganz neue „biblische Theologie" eröffnet: „Alles, was dem *Esse* Eckharts charakteristisch ist, ist schon der biblischen ζωή charakteristisch: der Doppelsinn, der Heilssinn, die Identität, die participatio realis, die ‚Mystik' und die vermeintliche Gefahr des ‚Pantheismus', die Gefahr der Vermengung des Schöpfers mit dem Geschöpf." „Wenn Eckhart eine reale Anteilhabe am *Esse* selber lehrt, so folgt er nur der Lehre des Petrus Lombardus und des Paulus, nach denen das ‚neugeschenkte Leben' aus dem Geiste nichts anderes ist als eben der Gottgeist selber." Durch das Teilhaben an diesem Leben und Sein wird der Mensch erst wesenhaft und damit wirklich.

Von hier aus löst sich auch das Verhältnis der Einheit und Vielheit in der Mystik Eckharts. Das Verhältnis vom Einen zum Vielen ist bei Eckhart nicht das des strengen Ausschlusses, sondern das lebendigster Polarität. Eben dasselbe, das die ewig ruhende Gottheit ist, ist auch das aus sich rollende Rad, Stillstand und Fluß, Ruhe und rastlose Wirksamkeit zugleich, ein sinn- und lebensvoller Umschwung des Göttlichen in sich selbst, in dem es den Reichtum seines eigenen inneren Lebens hat und bewährt. Dasselbe gilt auch für das Verhältnis von Gott und Welt. Die Schöpfung ist keine Störung der ewigen Einheit, sondern erst im Sein der Kreatur kommt Gott zu seinem eigenen Zweck und Ziel. In diesem Zusammenhang weist Otto auf die voluntaristischen Züge dieses Gottesbegriffes hin, die ihn wiederum mit Luther verbinden. Dieser Voluntarismus steht auch hinter seiner scheinbar quietistischen Haltung. „Eben sein Quietismus ist tätiges Wirkenwollen." Die innerste heimlichste Sammlung des Gemütes wird zur ungeheuren Spannung des Willens in zusammengeballter Kraft.

Zu dieser Bestimmung der Eigenart des mystischen Denkens tritt in einem weiteren Kapitel über Eckhart als „Gotiker" die Beschreibung der numinosen Hochgefühle, von denen dieses Denken getragen ist. Diese Hochgefühle des homo nobilis sind es, welche „die einzigartige Leistung Eckharts befördert haben, alte abgegriffene Schulformeln zurückzuführen zu ihrem ursprünglich glutvollen Sinne und sie aufleben zu lassen in ihren mystischen Urfarben". Otto zeigt, wie zwar auch Thomas von dem idealen vollkommenen Menschen, von dem Urtypus des Erlösten spricht, bei Eckhart aber spricht sich dieses Bild des vollkommenen Menschen nicht aus in der spekulierenden Beschreibung eines fremden Urbildes, sondern in dem Hochgefühl des Ich:

„Der Mensch, d. h. ich, stand mit in Gott vor Zeit und Welt. An mir erst ward er Gott."

Ein letzter Abschnitt widmet sich den mystischen Elementen der Eckhartschen Rechtfertigungslehre. Dieses Kapitel ist deswegen entscheidend, weil hier die Verbindungsstriche zwischen Eckhart und Luther vollends zu Ende gezogen werden. „Hier setzt die Linie an, die Eckart mit Luther verbindet. Denn was Luther die Gerechtigkeit nennt, die aus Glauben kommt, das ist eben auch die Gerechtigkeit, die aller Kreatur, allem Fleische, allem 'natürlichen' Wesen ganz unerreichlich, Gottes eigene Gerechtigkeit ist und nur aus ihm selber fließen kann." Und daher erklärt sich, daß Luther die Schrift des unbekannten Frankfurters, die Theologia deutsch, lieben und mehrfach herausgeben konnte, die in matterer Form Eckhartsches Gedankengut vorträgt. Daher erklärt sich, daß er an den angeblich „pantheistischen" Ausdrücken dieser Theologie und auch an denen Taulers keinen Anstoß nahm, sondern sie gelegentlich selber verwendet. Unter Hinweis auf die Lutherworte des Römerbriefkommentares: esse est iustitia, schreibt dann Otto: „Das heißt nichts anderes, als daß die Kategorien der Seinslehre für Luther hier einfach zu Dubletten der Justifikationslehre werden. Das ist aber nicht erst eine Erfindung Luthers, sondern das war alt, war schon zur Zeit Eckharts, dessen ganzes Arbeiten mit den Kategorien der Seinslehre, die uns so befremdlich sind, in seiner Zeit nicht befremdlich war. Man nahm sie sicher schon zu einer Zeit oft genug einfach als einen zweiten Dialekt für die Justifikationslehre selber und übersetzte leicht und selbstverständlich das eine in das andere. Die lutherische Rechtfertigungslehre ist nur von dieser Tradition her zu verstehen. Auch für ihn ist das neue Leben eine Seinsverleihung, Wesensmitteilung des Göttlichen selber, eine Geist-Mitteilung, und nicht einfach ein 'psychologischer Vorgang'. Ebenso hat die luthersche Idee vom 'fröhlichen Tausch' zwischen Seele und Christo noch etwas an sich von jenen 'Hochgefühlen', von denen wir oben sprachen, als für Eckhart charakteristisch."

Auch die Lehre von der Gottesgeburt im Grund der Seele ist mit dieser Anschauung von der Rechtfertigung verknüpft. Das Wort in sich haben, das ist Teilhaben an der Erkenntnis Gottes, der sich Gott selbst erkennt, das heißt aber die Erkenntnis Gottes haben, nicht als ein empirisches psychologisches Faktum, nicht in einem einzelnen Vorstellungsakte oder als Begriff oder Theorie, sondern als das eigentümliche überempfindliche Grundwesen der Seele selber. Nur Unverstand kann dieses Denken und diese Frömmigkeit als Pantheismus mißdeuten. Auch dieses Verständnis vom Sehen der Seele als einem „Sehen mit Gottes Augen" weist wieder auf Luther.

Erst von hier aus ist verständlich, wie diese Lehre vom vergotteten Menschen umschlagen kann in eine exzessive Gnadenlehre. „Das völlige Zunichtewerden der Kreatur, die, sofern sie in sich selbst ist und nach dem, was sie in sich selbst ist, schlechthin nichtig und nichts ist, hat Luther bei Tauler und beim Frankfurter völlig richtig verstanden als eine Linie, die auf seine eigene Lehre von der iustitia passiva, sine omnibus propriis viribus, meritis aut operibus zulief und die in dieser sich selber notwendig abschließen mußte." Zusammenfassend zeigt dann Otto, wie die mystischen Gedankengänge Eckharts zu seiner Justifikations- und Gnadenlehre völlig parallel laufen, ja wie ihre Termini völlig vertauschbar sind, wie die Gnadenlehre und die Justifikationslehre in ontologischen Begriffen ausgedrückt werden kann und umgekehrt.

Diese Ausführungen über die inneren Zusammenhänge zwischen Eckhart und Luther finden ihre Ergänzung in der Ausführung über die kontemplative Methodik bei Luther im dritten Teil des Werkes. In diesem kurzen Kapitel wagt es Otto, die übliche These vom Verhältnis Eckharts zu Luther geradezu umzukehren, indem er an einer Interpretation der Lutherischen Schrift „Wie man beten soll, für Meister Peter Balbierer" von 1534 zeigt, wie Luther in seiner Betrachtung, Versenkung, Andacht, methodischer ist als der „methodische" Mystiker Eckhart.

V. Damit sind bereits die wesentlichen Ideen angedeutet, die Otto zur Lutherforschung ausgesprochen hat. Otto hat Zeit seines Lebens gegen die angeblich orthodoxe Lutherauslegung gekämpft und hat sich immer bemüht zu zeigen, wie hinter den später rein juristisch-formal verstandenen Begriffen und Formeln der lutherischen Rechtfertigungslehre die glutvolle, lebendige Anschauung der deutschen Mystik von der Wiedergeburt und von der unio steht. Es ist Otto leider nicht mehr vergönnt gewesen, seinen Plan einer Darstellung der lutherischen Theologie zu verwirklichen: angedeutet sind seine Gedanken bereits in dem Werk „Das Heilige", weiter in den schon erwähnten Ausführungen in der Westöstlichen Mystik und in dem 10. Aufsatz der „Aufsätze das Numinose betreffend", der den Titel führt: Mystisches in Luthers Glaubensbegriff, und in seiner Schrift über „Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther", ebenso in dem Aufsatz: „Rettung aus Verlorenheit nach Luthers iustificatio per fidem" in der Schrift „Sünde und Unschuld" München 1932, sowie in dem Aufsatz: „Luthers Rechtfertigungslehre und die Mystik" in demselben Werk.

Bereits im „Heiligen" weist Otto auf eine Reihe von Zügen der lutherischen Frömmigkeit hin, welche in der traditionellen kirchlichen Lutherauslegung unterdrückt werden. Zunächst sind es die irrationalen Momente, welche den Gottesgedanken Luthers bestimmen. „Diese Momente in Luther wurden später stillschweigend ausgeschaltet und

werden heute gern als 'apokryf', als 'scholastischer Rest nominalistischer Spekulation' behandelt." „Sonderbar nur, daß dann dieser ‚scholastische Rest' eine solche Macht im Gemütsleben Luthers selber besessen hat, wie das handgreiflich ist. In Wahrheit handelt es sich bei ihnen nicht um Reste, sondern ganz zweifellos um geheimnisvolle, dunkle und unheimliche Hintergründe seiner Frömmigkeit, von denen die klare Seligkeit und Freudigkeit seines Gnadenglaubens erst richtig abgehoben und auf denen sie gesehen werden müssen." Es sind vor allem die 'mirae speculationes' über das 'Unoffenbare' in Gott im Unterschiede von der 'facies dei revelata', über die 'divina majestas' und über die 'omnipotentia Dei' im Gegensatz zu seiner 'gratia', wie sie in De servo arbitrio vorgetragen sind, auf die hier Otto hinweist und von denen er zeigt, wie sie „mit seinem innersten und eigensten religiösen Leben zusammenhängen, aus diesem ganz echt und urtümlich aufbrechen, als solche zu deuten sind und die in des Christen Frömmigkeit selber hineingehören". Otto berichtet in diesem Zusamenhang, daß ihm an Luthers De servo arbitrio das Verständnis des Numinosen und seines Unterschiedes gegen das Rationale lange schon aufgegangen ist, bevor er es in der Religionsgeschichte wiederfand.

Von hier aus dringt Otto zu einer neuen Auffassung des Zusammenhangs von Luther und der Mystik vor, indem er ausführt: „Allgemein steckt das numinose Moment im Glaubensbegriffe Luthers selber, und zwar in seinem Mystischen. Denn man kann doch auch hier Luthers Zusammenhang mit der Mystik nicht verkennen. Zwar an die Stelle von 'erkennen' und 'Gottesminne' tritt für Luther in immer stärkerem Maße 'das Glauben' ... Aber bei aller Veränderung ist doch offensichtlich, daß Luthers Glaube ganz bestimmte Züge trägt, die ihn jenen mystischen Seelen-Funktionen an die Seite stellen und ihn deutlich unterscheiden von der rationalen Bestimmtheit und Wohltemperiertheit der fides der lutherischen Schullehre. Wie 'Erkennen' und 'Liebe', so bleibt für Luther der Glaube stets und bis zuletzt die Beziehung auf ein mirum ac mysteriosum und zugleich die geheimnisvolle Seelenkraft der adhaesio Dei, die den Menschen e i n t mit Gott. Einung aber ist der Stempel des Mystischen ... Der Glaube ist ihm jene verborgene Mitte der Seele, die den Mystikern der Seelengrund war und in der sich die Einung vollzieht. Er ist zugleich eine pneumatische Erkenntniskraft, ein mystisches a priori im Geiste des Menschen für die Aufnahme und Anerkenntnis der übersinnlichen Wahrheit und in dieser Hinsicht selber eins mit dem spiritus sanctus in corde." Der Glaube ist weiter „das 'tätig, mächtig, geschäftig Ding' in uns, ist stärkster Affekt, der in nächster Verwandtschaft des ἐνθουσιάζεσθαι steht ... Er ist in dieser Hinsicht völlig gleichartig dem amor mysticus. Alle späteren Mystici von Johann Arndt bis zu Spener und Arnold hin

haben diese Seiten des lutherischen Stimmungslebens kongenial immer wieder als sich selber verwandt gefühlt und die darauf bezüglichen Stellen des seligen Lutheri sorgsam gesammelt, um sich damit gegen die Angriffe der rationalisierten lutherischen Schullehre zu decken." (Vgl. auch die Ausführungen über den Dynamismus des lutherischen Gottesgedankens in dem Abschnitt „Göttliche und weltliche Kausalität nach Luther" in dem 14. Aufsatz in „Sünde und Urschuld", der den Titel führt: Rationale Theologie gegen naturalistische Weltanschauung.)

Für Otto ist der innige Zusammenhang Luthers mit der Mystik hinsichtlich seines Glaubensbegriffes zuerst an dem Schriftchen De adhaerendo Deo von Johann von Kastel deutlich geworden. So nahe erscheint ihm der innere Zusammenhang, daß er sagen kann: „Luther sagt nichts über die wiedergebärende, rechtfertigende, heiligende Triebkraft des Glaubens, das nicht auch in dem 12. Kapitel (bei Johann von Kastel) vom amor mysticus gesagt wäre," nur daß Luther die Einigung noch drastischer als der ältere Mystiker mit dem Ausdruck „mit Gott ein Kuche werden" bezeichnet. „Dabei ist zugleich darauf zu achten, daß dieser amor bei Johann selber bereits ganz durchdrungen ist von Glaube, Trauen, Trost, Gewißheits-, Geborgenheitsverlangen, und daß auch ihm die remissio peccatorum das erste Glied des ordo salutis ist." Darum kann auch das adhaerere deo gelegentlich ebensogut durch den Glauben geschehen. Auch die bei Luther so häufige Kette und Reihe der religiösen Gemütserlebnisse findet Otto schon bei Johann von Kastel in der typischen Folge vorgezeichnet. Wenn Otto auf eine definitive Lösung des Problems der Zusammenhänge zwischen Luther und der Mystik verzichtet, so geschieht dies aus äußeren Gründen: „Über Luthers Zusammenhang mit der Mystik werden wir erst völlig urteilen können, wenn erst einmal die noch in den Bibliotheken schlummernden handschriftlichen Überreste der volkstümlich-erbaulichen mystischen Predigt bekannt werden und damit der Hintergrund, der Nährboden, der Stimmungsgrad und die mancherlei Gefühlsgesellungen für Luthers Gedanken und für seinen Sprachgebrauch."

Wenn Otto im Anschluß hieran schreibt, daß Luther einem Meister Eckhart nach Art und Stimmung „viel verwandter ist als einerseits Plotin und als andererseits das Heer der gottverliebten Mönche und Nonnen, der doctores ecstatici und serafici, als Ignatius und Johann vom Kreuz und Teresa und die Madame de la Mothe-Guyon," so hat dies inzwischen durch die seither erfolgte Aufdeckung des gesamten Werkes von Meister Eckhart seine vollste Bestätigung gefunden, wie auch der Erste bestätigt, der auf Grund der Kenntnis des neu erschlossenen Materials eine Gesamtdeutung Eckharts unternommen hat: Erich Seeberg, der, als Lutherforscher und Eckhartforscher gleich erfahren, die Zusammenhänge der beiden in seiner Schrift: Meister Eckhart, J. C. B. Mohr, Tübingen 1934 (Sammlung: Philo-

sophie und Geschichte nr. 50) näher beschreibt und der sowohl bei der Darstellung des Dynamismus und der voluntaristischen Elemente des Eckhartschen Gottesgedankens, als auch bei der Entwicklung seines Glaubensbegriffs auf Luther hinweist, wo es heißt: „Und abermals denken wir an Luther, dem auch allein der Glaube Gott, Christus, Erlösung für uns wirklich macht. Ohne Glaube ist bei Luther zwar dies alles Wirklichkeit, aber es ist nicht wirksam für mich." Eine ähnliche Brücke bildet der Gedanke der Ehre Gottes. „Der Begriff der Ehre Gottes, dem man einst bei Calvin und dann bei Luther gefunden hat, gibt auch der Frömmigkeit des Meister Eckhart die eigentümliche Prägung." „Meister Eckhart kennt auch (wie Luther) die resignatio ad infernum: dies daß der Fromme selbst in der Hölle gern brennt, wenn es nur Gottes Wille ist ... Freilich die Hölle ist nicht mehr Hölle — das sieht auch Eckhart wie Luther —, wenn man mit Gottes Willen in ihr sitzt. ... Ja, Meister Eckhart weiß auch etwas von dem magnificare peccatum, mit dem Luther seine Vorlesung über den Römerbrief beginnt." Dasselbe gilt für die Eckhartsche Ethik. „Es ist keine Frage, daß in der deutschen Mystik seit Eckhart die Ansätze zur Lutherischen Berufsethik vorliegen."

Den Einwänden, die von theologischer Seite gegen die Sicht dieser inneren Verbundenheit der deutschen Frömmigkeitsentwicklung eingewandt werden, hält Rudolf Otto ein Argument entgegen, das auf die religiösen Urtatsachen selbst zurückgreift, aus denen die verschiedenen theologischen Deutungen hervorgehen. „Man hat gesagt, daß, wer als Protestant die Mystik liebe, Dilettant sei: er müsse katholisch werden. Aber was ist ‚die Mystik'? Wenn man damit die schmelzenden Wonnen transzendenter Bräutigamsgefühle meint, so mag die Behauptung richtig sein. Aber das für die Mystik typische Moment des Kreaturgefühles und der unio ist auf Grund der fides Luthers (als fiducia und adhaesio) nicht weniger möglich als auf Grund des amor mysticus, sondern mehr ... Endgültig entschieden wird über diese Frage der Möglichkeit des Überganges aus der fides in die Erfahrung der Einung, aber nicht durch Berufung auf lutherische oder heilige Texte, sondern durch Besinnung auf das Wesen des Glaubens selber. Glaube ist mehr als Überzeugung von den ewigen Dingen: er ist affektvolles Hingespanntsein auf sie und Hingezogen- und Eingezogenwerden durch sie, und ist als Vertrauen innigstes Nahgefühl. In alledem aber hat er die Keime dessen in sich, was die geheimnisvollen Worte wie Einung besagen wollen, und zwar mehr als die ‚Erkenntnis' oder die ‚Liebe' der früheren mystischen Schulen."

Was in dem erstgenannten Aufsatz Ottos über die Verbindung von Luthers Glaubensbegriff mit der mystischen Glaubenslehre gesagt ist, findet seine Erweiterung in den beiden Aufsätzen über Luthers Recht-

fertigungslehre. Otto geht aus von einer heftigen Polemik gegen die formalistischen, juristischen Umbiegungen der lutherischen Rechtfertigungsidee in der Orthodoxie und ihren modernen Vertretern, und versucht in seinen Ausführungen, von diesem trockenen Destillat den Blick zurückzuwenden auf den Realismus des echten lutherischen Erlösungslebens. In diesem religiösen Realismus sieht Otto Kräfte am Werk, die bereits in der Tradition der deutschen Mystik ausgebildet sind. Dies ist einmal der schroffe Erlösungsdualismus von Eckhart, sein Kontrast des völligen Nichts der Kreatur gegenüber Gott, mit dem Luther durch die „Theologia deutsch" und durch Tauler verknüpft ist, der das verbindende Band bildet. Weiter und noch mehr der Umstand, daß die Eckhartsche Mystik in ihrem Innern ein Weg zum Sein als wesender Gerechtigkeit ist, „d. h. daß sie selber ganz wesentlich eine iustificatio impii ist". Endlich aber die Tatsache, daß die Eckhartsche Mystik „sich wölbt über dem Untergrunde einer schlichten Christenfrömmigkeit, die deutliche Keime der evangelischen Predigt Luthers selber in sich trägt".

Schließlich weist Otto noch auf ein letztes Argument hin: die Verwandtschaft der Seelenhaltung und der Schwingungen des Seelenlebens Luthers in der entscheidenden Zeit seiner Wandlung. „Für den Typus Lutherschen Erfahrens ist vielleicht nichts charakteristischer als die gewaltigen Schwingungen seines Seelenlebens zwischen desperatio und certitudo. In ihnen wiederholt sich aber der Typus des Wechsels zwischen erfahrener Gottesnähe und Gottesferne, der 'den Mystikern' eigen sein soll und der in der Tat gewissen Formen der Mystik eigen ist." Als Beweis hierfür weist Otto auf den horror mysticus hin, den Luther kennenlernt und beschreibt, wenn er sich „in den Krallen der desperatio und des Teufels" weiß, wie sich Ähnliches bei Tauler wiederfindet. „Wohl hatte Luthers Leid eine eigene Note, sofern sich ihm die Qual deutlicher als bei seinen Vorgängern zuspitzt zum Zweifel an der Vergebung der Sünden, aber daß dieses eine individuelle Form jenes allgemeineren Erlebenstypus ist, den man 'die Mystik' nennt, ist doch ersichtlich."

Otto hat an dieser Linie der mystischen Tradition im eigentlichen lutherische Frömmigkeit weiteraufgedeckt und gezeigt, wie bei Johann Arndt im Gegensatz zu der orthodoxen Rechtfertigungslehre die genuine, die Tradition der deutschen Mystik wiederaufnehmende Linie der lutherischen Rechtfertigung wieder sich durchringt, um freilich sofort aufs Neue bekämpft zu werden. Was Arndt am Eingang seiner vier Bücher vom wahren Christentum über die mit Gott vereinigende Kraft des Glaubens schreibt, ist „nichts anderes als lauteres gesteigertes Luthertum. Die Worte könnten in Luther ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen' stehen, ja sie stehen dem Sinne nach darin und sind nichts als die Steigerung der fides als fiducia und adhaesio."

VI. An einem letzten Punkt führt die Ottosche Auffassung zu einer neuen Sicht einer entscheidenden Gestalt der Kirchengeschichte: bei der Interpretation Schleiermachers. Gerade dem Theologen, der von der neueren Theologie die bösartigsten und mißfälligsten und entstellendsten Auslegungen sich gefallen lassen mußte, hat Otto seine besondere Liebe gewidmet. Gegenüber den modernen Versuchen, Schleiermachers Auffassung der Religion dadurch zu entwerten, daß man sie rein psychologisch auslegt, zeigt Otto bereits in den Eingangskapiteln des „Heiligen", wie das Gefühl der 'schlechthinigen Abhängigkeit' bei Schleiermacher von allen anderen Gefühlen, auch allen andern Abhängigkeitsgefühlen verschieden ist, wie in diesem spezifischen Gefühl ein Kreaturgefühl mitschwingt, daß die Reaktion auf ein Objektives, Transzendentes außer mir ist, und metaphysisch, aber nicht psychologisch zu verstehen ist. „Nur wo numen als praesens erlebt wird, oder wo ein Etwas numinosen Charakters gefühlt wird, oder wo das Gemüt von sich aus ihm sich zuwendet, also erst infolge einer Anwendung der Kategorie des Numinosen auf ein wirkliches oder vermeintliches Objekt kann als deren Reflex das Kreaturgefühl im Gemüt entstehen."

In dem Abschnitt „Das Heilige in der Erscheinung" versucht dann Otto das Wesen der Schleiermacherschen Religionsidee abschließend darzustellen, in Zusammenfassung der Gedanken, die er bereits in seinem Werk „Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie", Tübingen JCB Mohr 1909, sowie in seiner Ausgabe von Schleiermachers Reden über die Religion (4. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1920) entwickelt hatte. Er führt dort aus, wie das, was Schleiermacher vorschwebt, „recht eigentlich das Vermögen der sich versenkenden Kontemplation gegenüber dem großen Gesamtleben und der Wirklichkeit in Natur und Geschichte ist". „Wo ein Gemüt sich hingebend und vertiefend den Eindrücken des Universums öffnet, wird es fähig, Anschauungen und Gefühle zu erleben von etwas, das gleichsam ein eigentümlicher, freier Überschuß an der empirischen Wirklichkeit ist, ein Überschuß, der nicht erfaßt wird von dem theoretischen Erkennen der Welt und der Weltzusammenhänge, so wie es in der Wissenschaft sich gestaltet, der aber doch der Intuition höchst real greifbar und erlebbar ist und sich formt in einzelnen Intuitionen."

Als Hintergrund dieser Religionsanschauung erscheint also eine Metaphysik der Intuition, welche das „Ahnden", die prophetische Divination und die Erkenntnis des Wunders in sich schließt. Diese Intuition ist kein psychologischer Vorgang, sondern erwächst aus der Berührung mit dem transzendenten Numinosum selbst. Eine dialektische Auseinandersetzung und eine rationale Rechtfertigung einer solchen Intuition ist nicht möglich, ja darf nicht einmal statthaben, da sie ihr eigenstes Wesen aufheben würde. Otto stellt in diesem Zusammenhang lediglich eine Einseitigkeit bei Schleiermacher fest, die darin besteht, daß er „un-

besehens und naiv dieses Vermögen der Divination als ein allgemeines voraussetzt", während es nicht einmal in dem Sinne allgemein ist, daß es notwendig bei jedem vorauszusetzen ist; der eine religiöse Überzeugung hat. (Hier spricht die Erfahrung grenzenlosen Mißverständnisses, das Otto von einer bestimmten Gruppe „überzeugter" Theologen entgegengebracht wurde.)

Eine besondere Untersuchung widmet dann Rudolf Otto dem „Neuen Aufbruch des sensus numinis bei Schleiermacher", wie der Titel des Aufsatzes in „Sünde und Unschuld" nr. 10 lautet. Nach einer Schilderung der Gegner, mit denen es Schleiermacher zu tun hatte, und einer Darstellung des eigentümlichen Kreises, in dem die neue Anschauung von Religion durchbrach, geht Otto zu einer Darstellung dieser neuen Frömmigkeitsanschauung selbst über. Er zeigt zunächst, wie Schleiermacher unter Universum nicht den Welt- oder Himmels- und Sternenbau, sondern das große All von Sein und Geschehen, Natur und Geschichte versteht, dieses All des Seins und Werdens, darin wir selber teils Glied und Teil, teils Herrn und Wirkende sind. Das Verhältnis zu diesem Universum ist nun nicht nur ein theoretisches — das sich ausdrückt in der Wissenschaft — oder ein praktisches — das sich ausdrückt in der Moral, sondern ist dort, wo es am wahrsten ist, Erleben dieser großen und tiefen Welt und ihres Seins und Geschehens, ihres Wesens und ewigen Gehaltes in hingegebenem, anschauendem und fühlendem Gemüte. Dies dritte ist nicht Wissenschaft, nicht Moral, sondern ist Religion, ist unmittelbares Innewerden des Universums, seines Ganzen und alles Einzelnen in ihm, seines Grundes und Wesens, seines ewigen Inhaltes und Wertes, seines Untergrundes und Hintergrundes in schweigendem, tiefstem Erleben des Gemütes. Diese Auslegung zeigt, wie Otto die Schleiermachersche Religionsanschauung als Weiterführung der alten Linie der deutschen Mystik erkennt.

Dies wird noch deutlicher, wenn er das Schleiermachersche Gefühl beschreibt als ein „die Dinge sub specie aeterni im ewigen Lichte sehen, Sinn haben für das halbverhüllte und halboffenbare Geheimnis von Welt und Dasein und unserm eigen Leben, die Welt und alle Dinge und das eigene Wesen empfinden als Ausdruck höchster Setzung und ewiger Ideen, damit aber Welt und Leben und Menschenwesen in einem Lichte sehen wie nie zuvor, in einer Tiefe verstehen, wie kein Profaner sie erreicht". Otto anerkennt diese Auffassung von Religion zwar nicht als eine schlechthin erschöpfende, aber er anerkennt sie insofern, als in ihr nach langer Verödung wieder der sensus numinis durchbricht. „Ein neues, mächtiges Aufwallen echten sensus numinis gegenüber rationalistischer Vertrocknung und Fichtescher Hybris bieten als erstes Grundmoment diese Reden ... Einer Zeit, die den Offenbarungsbegriff verloren hatte, öffnet er auf seine Weise wieder einen Weg, Offenbarung zu verstehen, wirkliche Offenbarung, d. h. etwas, was sich gibt und

was sich dem Erlebenden kundtut." Von dieser Grundanschauung her — und dies unterstreicht Otto als das wichtigste — eröffnet sich ihm auch das Wesentliche der christlichen Religion neu. „Nicht gereinigter Theismus ist ihm das Christentum, sondern Sünden- und Verlorenheitserfahrung, Erlösungsbedürftigkeit und erlösende Macht von oben." (Es ist hier darauf zu verweisen, daß sich ähnliche Ausführungen bereits in der West-Östlichen Mystik in dem Kapitel über „Die Mystik der zwei Wege bei Schleiermacher" c. II des Teiles C: Neuere Parallelen und Erläuterungen findet.)

VII. Schließlich darf man an einem letzten nicht vorübergehen, was ebenfalls für die praktische Darstellung der Kirchengeschichte als Frömmigkeitsgeschichte von entscheidender Wichtigkeit ist: Otto war ein einzigartiger Deuter religiöser Kunst und kultischer und liturgischer Ausdrucksformen. Es gehört zu den schönsten Erlebnissen derer, die ihn näher kannten, ihm bei einer improvisierten Auslegung eines religiösen Kunstwerkes zuzuhören. Die Gebärdensprache, die Gewandfalten der Skulpturen offenbarten ihm ihre geheimste Bedeutung, das Bild fing unter seinem betrachtenden Auge an, auf eine gänzlich unerwartete Art zu reden und sich zu deuten, die Figuren regten sich auf der toten Leinwand und enthüllten ihr in der künstlerischen Form, in der Farbe und im Symbol erstarrtes Leben und zogen den Betrachter in die eigentümliche Stimmungs- und Vorstellungswelt dieses Lebens hinein.

Es ist außerordentlich bedauerlich, daß von Otto keine schriftliche Interpretation c h r i s t l i c h e r Kunstwerke erhalten ist; seine persönlichen Freunde werden sich an viele unvergeßliche Szenen solcher Auslegungen bei Führungen in der Elisabethenkirche, in der religionskundlichen Sammlung in Marburg, bei Ausflügen und Besichtigungen und Reisen erinnern. Nur an wenigen Stellen seiner Werke schimmert diese eigenartige Begabung durch, die so entscheidend ist für die Entdeckung der Auswirkung einer religiösen Grundhaltung in den verschiedenen Lebenssphären. Das erste ist der Abschnitt über die „Ausdrucksmittel für das Numinose in der Kunst" im 12. Kapitel des „Heiligen". Dort spricht Otto von dem Numinosen der ägyptischen Tempelbauten. „Daß die Erbauer dieser mächtigen Tempel, dieser Sphinx von Gizeh, die das Gefühl des Erhabenen und, dadurch begleitet, des Numinosen fast wie einen mechanischen Reflex aus der Seele aufzucken lassen, selber auch darum gewußt haben und es gewollt haben, ist wohl unzweifelhaft." Er spricht dort weiter von dem „geradezu magischen Eindruck" gewisser Erzeugnisse der religiösen Kunst, gewisser Symbole, Embleme, Ranken- oder Linienführungen in der taoistischen und buddhistischen Kunst Chinas, Japans und Tibets, von dem Numinosen der großen Landschafts- und Heiligen-Malerei Chinas in den klassischen Zeiten der T'ang- und Sung-Dynastie, weiter über die numinosen Ele-

mente der gotischen Architektur und vor allem über die drei Hauptmittel eines stark numinosen Eindruckes in der Kunst: das Schweigen, das Dunkel und das Leere. Auch in seinen Ausführungen über die Mittel des Ausdruckes des Heiligen in der Musik und in seinen Bemerkungen über Bach und Beethoven offenbart sich dieselbe einzigartige Gabe einer Sinndeutung der religiösen Elemente der Kunst.

Die zweite Schrift, die in diesem Zusammenhang zu nennen ist, ist der Aufsatz über „Das Numinos-Irrationale im Buddhismus". Diesem Aufsatz ist beigefügt ein Abschnitt über das Numinose im buddhistischen Bildwerk, der bereits 1922 in der „Christlichen Welt" Nr. 48 erschien. In diesem Artikel entwirft Otto geradezu ein Programm einer Interpretation der verschiedenen Frömmigkeitstypen auf Grund ihrer Darstellung in der religiösen Kunst. „Wenn Hamann jüngst versucht hat, in seiner Sammlung ‚Deutsche Köpfe' aus der Zeit der Gotik uns den gotischen ‚Typus' nahezubringen, so wäre es ein nicht minder dankbares und wichtiges Geschäft, einmal den Typus, die Art und die Sonderart von Religion und Religionen zur Darstellung zu bringen, nicht sowohl durch Wiedererzählung ihrer Lehren, durch Aufführung ihrer Formeln und Begriffe, sondern durch eine Sammlung und Entgegenstellung von Köpfen und Antlitzen, um hier im lebendigsten Reflex den Geist und Sondergeist der Religionen aufzufassen und einander entgegenzusetzen: etwa die ‚pax Christi' sich spiegeln zu sehen in den Bildern christlicher Heiliger und Frommer und zu beachten, wie typisch anders sie Miene, Gesichtsausdruck und Muskel- und Leibeshaltung prägt als etwa die ‚Svanti', die Ruhe des vollendeten indischen Frommen oder als die Stille des Nirvana im Antlitze und in dem ‚halben Lächeln' der Buddha- und Bodhisattva-Gestalten des fernsten Ostens oder aus in dem ‚virya', in der leidenschaftlichen Leidenschaftslosigkeit, Selbst- und Weltbezwingung, in der geballten Energie strengster Sammlung, die wie gesammelte magische Kraft aus manchen der Angesichter dieser Lohans spricht."

Der dritte Aufsatz ist ein Beispiel einer Deutung religiöser Baukunst. Es ist der Artikel „Über die Leere in der Baukunst des Islam", dessen Hauptgedanken bereits in dem Werk „Das Heilige" angedeutet sind und der sich ebenfalls in dem Werk „Das Gefühl des Überweltlichen" (sensus numinis), München 1932, findet. Otto zeigt hier, wie sich in den hohen Kuppelbauten der späteren islamischen Kunst „das Gewaltige und das Erhabene als Schemata des Heiligen verbinden. Diese hohe Kunst arbeitet nicht mit den Beihilfen der Bildhauerei und der Figuren-Malerei, sondern mit dem Raume selbst und mit Räumen, die sie ordnet, teilt und komponiert, und zugleich mit den Mitteln des Lichtes oder vielmehr des Halbdunkels, das sie wunderbar leitet, stuft und mischt, verstärkt oder unterbricht. Mit beiden macht sie die Leere und das Schweigen redend, deutend, ohne Wort und stärker als es

Dome vermögen voller Bilder, Figuren, kultischer Sachen, die den Sinn zerstreuen und zugleich ihn ablenken und festhalten beim allzu Deutlichen und Begriffsnahen".

Überblickt man diese Gesamtauffassung von der Geschichte der Frömmigkeit und die Fülle von Ideen, welche die zentralen Punkte der Entwicklung der christlichen Religion beleuchten, das Jesusbild, die Ideen zu Meister Eckhart, zu Luther und Schleiermacher, so sieht man hier einen Geist, der mit aller Kraft am Werke ist, einer neuen Auffassung des Christentums die Bahn zu brechen. Rudolf Otto ist ein Anfang: nicht nur ein Anfang einer neuen Betrachtung der Geschichte der Religion, nicht nur ein Befreier der Hauptgestalten deutscher Frömmigkeit von einem wahren Schutthaufen von theologischen und dogmatischen Vorurteilen, die eine das Wesen echter Frömmigkeit entweder ignorierende oder verachtende Theologie auf sie gehäuft hat, sondern ist auch der Anfang einer neuen Auffassung und einer neuen Darstellung des Christentums selbst, weil sie der Grundrichtung der werdenden Frömmigkeit zum Ausdruck und zur Form verhilft: der Richtung auf die wirkliche persönliche Erfahrung, auf die Deutung des Erfahrenen in den Worten, Bildern und Anschauungsformen unserer Zeit, auf die Darstellung der Erfahrung und auf ihre Verwirklichung in einer sittlichen Lebensform, in welcher der klaffende Riß zwischen Leben und Lehre überwunden ist.

Abgeschlossen am 20. Juni 1937.

Literarische Berichte und Anzeigen

Von der neuen Ausgabe der Constitutiones Societatis Jesu.

Von Paul Maria Baumgarten,
Neuötting (Oberbayern).

I.

Arturo Codina hat veröffentlicht: Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta / Series tertia. Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu / Tomus primus: Monumenta Constitutionum praevia. Romae 1934. CCLXXII und 439 Seiten [1]).

Eine äußerst dankenswerte Veröffentlichung kritischer Art, obschon der Rahmen der Monumenta praevia etwas reichlich weit gespannt erscheint.

Der Herausgeber betont (Prolegomena XXV): Itaque monumenta exhibemus quam fidelissime fieri potuit, nulla re sublata, nulla mutata, ne ratione quidem scribendi, etsi frequenter vitiosa et inconstanti. Quod si quando (rarissime quidem) aliquid mutare coacti sumus, id lectorem monemus. Das ist nun sehr weitgehend und nicht ganz unbedenklich; doch könnte man sich damit abfinden, wenn sich diese Indulgenz nicht auch auf ganz sinnlos überlieferte Satzteile erstreckte. Da ist z. B. das in zwei Fassungen vorliegende Suffragium quatuor sociorum (Prolegomena LVI—LX, Text S. 244—247). Die spanische Fassung ist vom 14., die italienische vom 7. Januar 1548 datiert. In dem spanischen Texte ist ein ganz sinnloser Satzteil, auf den der Herausgeber mit keinem Worte hinweist. Auf den Inhalt des suffragium werde ich unten zu sprechen kommen.

Was die Literaturangaben betrifft, so zieht Codina nur jene Verfasser heran, qui data opera constitutiones declararunt aut de rebus institutove Societatis disserentes partem non contemnendam interpretarunt (Prolegomena XXVII). In einer Anmerkung wird das dahin erläutert: Hic ergo ne quaesieris opera illorum scriptorum (si qui sunt), qui sinistris commentariis, non lucem, sed tenebras animis offendunt. Mit anderen Worten: Die gegnerische Literatur wird unbeachtet gelassen, gerade als ob nicht auch beim Gegner beachtenswerte Ausführungen gefunden werden könnten.

Obschon Miguel Mir, wie bekannt ist, sehr wesentliche Beiträge zur Klarstellung des Werdens der Constitutionen veröffentlicht hat, so hat Codina sich nicht mit dessen Ausführungen auseinandergesetzt.

In den Prolegomenis (XCII) wird festgestellt: Duo monumentorum genera: altera tota sunt ita Ignatii manu conscripta, ut adjutorem hominem aut certo aut probabiliter excludant; altera contra, adjutorem aperte indicant.

Es gibt nun nur zwei monumenta, die in die erste Klasse gehören: Ephemeris et deliberatio circa paupertatem. In die zweite sind caetera omnia zu verweisen. Die ganz selbständige Arbeit Loyolas ist also verschwindend klein, wobei zu bemerken ist, daß

[1]) Dieser für das Historische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft bestimmt gewesene kleine Aufsatz fand dort keine Aufnahme.

die Ephemeris auch nur zu einem kleinen Teil sich auf einen winzigen, aber wichtigen Ausschnitt aus den Constitutionen bezieht. Bei den großen Schwierigkeiten, die Ignatius bei der Fassung und schriftlichen Festlegung seiner Gedanken und Pläne für die Satzungen empfand, ist das nicht weiter verwunderlich. Daraus erklärt es sich auch, daß Ignatius viele Jahre gebraucht hat, bis er die Satzungen auch nur im Rohen fertiggestellt hatte.

Omnia fere, lesen wir in den Prolegomenis (LX), quae certo scimus [Ignatium] scripsisse, hispane scripta sunt. Bis an das Ende seines Lebens war es ihm nun nicht gelungen, das Castilianische auch nur annähernd zu meistern. Juan de Polanco, Miguel Mir, die Herausgeber seines schriftlichen Nachlasses, mußten des öfteren feststellen, daß sie ganze Sätze seiner Prosa nicht verstanden. So steht in n. 28ter der Constituta et annotata (Mon. Ign. III, 1 S. 212 n. 9): „Ob man anständiger Weise ein feineres Gewand tragen dürfe usw. auf Reisen oder bei vorkommenden Notwendigkeiten und vielleicht aus einem gewissen geistigen Vergnügen usw. (y acaso por çierta complaçentia spiritual)." Juan de Polanco schrieb darunter: Como se entiende la complacentia spiritual? Was hat man unter dem geistigen Vergnügen zu verstehen? Es ist allerdings befremdlich, daß Ordensleute sich „aus geistigem Vergnügen" ein feines Gewand umbinden dürfen. Der Herausgeber bemerkt lakonisch: Responsum Ignatii ignoramus, was nicht weiter verwunderlich ist, da er wohl kaum imstande gewesen wäre, dieser höchst merkwürdigen Begründung einen vernünftigen Sinn zu geben. Ein andermal (S. 245 n. 42) hatte Ignatius geschrieben: que se pueda nutrir de maniar spiritual. Und Juan de Polanco mußte wiederum um Aufschluß bitten mit den Worten: no entiendo bien esto. Aber auch hier: Responsum Ignatii non novimus. Weitere Nachrichten dieser Art kann man auf S. 415—419 meines ersten Bandes von Ordenszucht und Ordensstrafrecht / Beiträge zur Geschichte der Gesellschaft Jesu besonders in Spanien / 1932, finden. Der usus gerundinorum (S. CXXXII) ist für die Schreibweise des Ignatius so bezeichnend, daß man ruhig sagen kann, ein Schriftstück stamme nicht von ihm, in dem dieser usus oder vielmehr abusus nicht vorkomme. Neben zahlreichen Italianismen stehen reichlich viele falsche Verbalformen, und der Herausgeber des vorliegenden Bandes schreibt (CXLVII): Primum quidem grammaticas leges in S. P. Ignatii scriptis quaerere non oportet. Neben den Italianismen bildet Ignatius aber auch neue Worte, deren Bedeutung man nicht einmal ahnen kann, und S. CXIII wird festgestellt: Quamquam vero Sanctus Pater a recto hispani articuli usu saepe secedit ...

Pedro de Rivadeneira bemerkt in Dicta et facta (Mon. Ignatiana IV, 1 S. 394) n. 2: „Als der P. Magister Laynez von dem geringen Sprechvermögen (lloqüencia) und der spärlichen Wissenschaft, die unser Vater (Ignatius) hatte, und von dem Vielen, das unser Herr durch ihn wirkte, sprach, und von der Thatkraft und den Erfolgen in Allem, was er unternahm, sagte er mir: ‚Schliesslich ist die Sache soviel werth, wie Gott will und um nichts mehr.'" Diese Worte sind nicht übermäßig klar und verständlich; das hat aber in diesem Zusammenhange keinerlei Bedeutung, da es hier nur um die Kennzeichnung der wissenschaftlichen Fähigkeiten Loyolas geht.

Gaëtan Bernoville (59[1]; siehe unten) glaubt die Meinung wirklich vertreten zu können, daß Ignatius à Manrèse et jusqu'à la fin de sa vie, le don d'écrire ne lui sera jamais départi en tant que ce don exprime un pouvoir de séduction littéraire. Mais il le possédera

dès Manrèse dans la mesure où il exprime la possibilité de dire exactement, et par les mots qui conviennent, ce qu'on veut dire, d'agencer son texte conformément à la logique interne de la pensée. Composition et ordonnance de l'ensemble, pertinence et sobriété du vocabulaire sont. dans les Exercices, de premier ordre.

Luys de Estrada, ein Zisterzienser-Prior, und nach ihm der Jesuit Danielle Bartoli, haben erzählt (Ordenszucht 409): „In der langen Überlegung von zehn Jahren hat Ignatius die Constitutionen geordnet, nachdem er erst die Regeln der alten Väter angeschaut und Erkundigungen über die Erfahrungen in allen Orden eingezogen hatte." Über diese mit großer Sicherheit auftretende Meldung Estradas sagt Antonio Astrain (Historia de la Compañía en la asistencia de España, Madrid 1902 ff. I, 136): „Hatte der glorreiche Patriarch den Blick auf irgend einen anderen religiösen Orden gerichtet, der ihm als Muster diente, um den seinen zu formen? Im Gegenteil, die Gesellschaft sollte durch Grundsätze und Gewohnheiten geleitet werden, die von dem damaligen Brauch vollständig verschieden waren. Hat er vielleicht eine vergleichende Untersuchung der verschiedenen früheren religiösen Institute gemacht? Nicht daran zu denken ... Aber hat er nicht wenigstens die Chroniken der anderen, älteren Orden gelesen? Es ist uns nicht überliefert, daß er eine einzige gelesen hätte; und wenn wir dem Worte des P. Ducoudray Glauben schenken könnten, so hätte unser Heiliger bei der Abfassung der Satzungen keine anderen Bücher in seinem Zimmer gehabt, als nur das Meßbuch." Nicht einmal eine Bibel. Mon. Ign. IV, 1 V. 572 fragmentum literarum: Cum scribebat constitutiones, nullum librum tenebat in cubiculo, pro totis 7 mensibus quibus ei seruiuit, praeter Missale, quando missam diei recolebat.

Wenn das für die sieben Monate der Dienstzeit von du Coudray zutrifft, so hat sich zu anderen Zeiten ein anderer Befund ergeben. Ich lese im Memoriale Consalvii (Mon. Ign. IV, 1 S. 200): „Item, ich sage noch mehr: daß Ignatius in Manresa zuerst den Gersonçito (Nachfolge Christi) gesehen hat, und daß er niemals mehr ein anderes Andachtsbuch hat lesen wollen; und dieses Buch empfahl er Jedem, mit dem er zu thun hatte, und jeden Tag las er einen Abschnitt nach dem anderen der Reihe nach. Und nach dem Essen oder zu einer anderen Stunde öffnete er es ohne eine Ordnung einzuhalten, und immer traf er auf eine Stelle, die für seine Gedankenrichtung zutraf und die für ihn nöthig war." In der Responsio Manarei (ibidem S. 516) steht nun zu lesen: Nam in cubiculo suo secretiori ordinarie super mensam alios libros non habebat, quam nouum Testamentum et Thomam de Kempis, quem solebat appellare perdicem librorum spiritualium.

Codina bemerkt (CXCIII), daß Luys de Estrada das Richtige an sich hätte wissen können, da er viel mit Jesuiten verkehrt habe. Wo Bartoli seine Wissenschaft her habe, sei ganz unbekannt, da er sowohl wie auch Estrada, keinerlei Quellen angegeben habe. Orlandino erwähne in seiner historia S. J. nichts davon. Quod si Ignatius regulas SS. Augustini, Benedicti, Francisci, Dominici per se ipse legit, idque ea mente, ut ex illis quae sibi ad Societatem utilia viderentur, usurparet; incredibile esset, eum nulla excerpta fecisse, qui in praemordiis conversionis suae Ludolfum et Voraginem excerpebat. Haec igitur Ignatii excerpta in manibus Polanco esse potuissent ad hoc alterum monumentum conficiendum.

Si vero et illa Bartoli et Stradae testimonia, silentibus caeteris acqualibus, recipere nolis, et hac indole et consuetudine Ignatii parum movearis, atque excerpta haec, quae habemus, ipsi illi tribuenda duxeris

cujus calamo exscripta re vera sunt; non magnopere repugnabimus. Neque enim levia pro hac sententia rationum momenta sunt ... Unter anderem müsse man feststellen: Modus dicendi saepius Polancum quam Ignatium sapit. Tertio quaedam melius ex ore Polanci quam ex ore Ignatii audiri videntur.

Non vero propter rationes superius allatas probabile existimamur, S. Ignatium et Polancum, unumquemque pro rata portione, ad hoc opus operam suam contulisse; deinde vero Polancum omnia simul in ordinem redegisse. Dafür liegt auch nicht der geringste Anhaltspunkt vor.

Lancitius (CXCIV Anm. 45) hebe hervor: S. P. N. Ignatium nec ante scriptas constitutiones Societatis ... nec dum eas scriberet, nec postea legit Regulas aliorum ordinum. Und Orlandinus stellt fest, daß sich bei Ignatius kein librorum apparatus je gefunden habe; Lancitius sagt ebenfalls, quod libri regularum neque essent in cubiculo S. Ignatii viventis, neque in ejus bibliotheca accuratissime conservata. Wie man von einer bibliotheca Ignatii sprechen kann, wenn er keine Bücher gehabt hatte, ist nicht gut verständlich. Wenn Codina noch auf einige unmögliche Möglichkeiten hinweist, wie man die Nachricht der Estrada und Bartoli allenfalls noch retten könnte, so ist dieser Versuch als ganz belanglos abzulehnen. Von den angeblichen Erkundigungen bei den anderen Orden hat sich, wie ich (551) betone, „auch nicht eine Briefzeile" erhalten, und man muß „zu dem Schlusse kommen, daß Ignatius an diesen Dingen gar kein Interesse gehabt hat." Hiermit stimmt auch völlig überein, daß Ignatius mehr als einmal ausdrücklich betont hat, daß er keinerlei Neigung für Bücher habe. Die vorhandenen excerpta aus Ordensregeln, die im vorliegenden Bande aufgezählt werden, sind also ausschließliches Eigentum de Polancos, und soweit sich Spuren davon in den Satzungen finden, ist es seiner Tätigkeit zuzuschreiben, daß sie überhaupt aufgenommen wurden.

Noch bis in die allerneueste Literatur ist das Märchen des Luys de Estrada eingedrungen. Ludwig Koch vermerkt in seinem verdienstvollen Jesuiten-Lexikon (1032): „Auch kannte der Ordensstifter die Regeln der anderen Orden." Und Gaëtan Bernoville schreibt in seiner im Jahre 1934 erschienenen Studie „Les Jésuites" (Paris, Bernard Grasset) auf S. 105: L'élaboration des Constitutions a duré de 1544 à 1550, donc six années. Ignace s'est entouré de toute la documentation nécessaire, notamment en ce qui concernait les Règles des principanx Ordres existants dans son temps, qu'il a étudiées aussi soigneusement que la législation ecclésiastique.

Arturo Codina widmet der Erforschung der Schreiber der von ihm gebotenen Urkunden weitläufigere Untersuchungen, die nicht stets im richtigen Verhältnis zur Bedeutungslosigkeit einiger der Fragen stehen. Übersehen hat er, daß sich der Schreiber der Conclusio sex sociorum vom 4. März 1540 (S. 23) selbst gemeldet hat. In den excerptis processuum (IV, 1) liest man auf S. 873, daß Pedro de Rivadeneira ausgesagt hat: Articulata esse uera, et ita illa scripsit in Uita P. Ignatii; et quod antequam dictus Pater eligeretur in generalem, et ipse neque eius socii professionem emisissent, scit quod Rome sex ex prioribus Patribus, ad quos alii quatuor se remiserant, stabiliuerunt aliqua magis necessaria obseruanda in Societate: que testis scripsit de ipsius ordine, et sex Patres subscripserunt. Decernunt, circa Constitutiones et alia quaelibet standum esse judicio plurium

Patrum in Italia commorantium. Siehe Prolegomena LXI, wo über den Schreiber dieses monumentum gehandelt wird.

Von den doch recht berühmten Rodríguez-Regeln und von der silva caeterarum regularum (vgl. Ordenszucht und Ordensstrafrecht I, 368, 375, 378) finde ich nichts in dem Bande. Mir will scheinen, als ob sie in dem Abschnitte S. CXXVII—CXXXIV hätten gewürdigt werden müssen.

Ignatius sagte zu Luys de Cámara mit Bezug auf sein geistliches Tagebuch: perchè ogni di scriueua quello que passaua per l'anima sua. Das ist ganz unzutreffend. Wenn Pedro de Rivadeneira versicherte, daß Ignatius escribía día per día, so ist das falsch. Wenn Nadal und andere, und neuestens auch Feder das gleiche behaupteten, so stimmt das ebensowenig. Das ist leicht an dem Original der Ephemeris, wie dieses geistliche Tagebuch heißt, zu erweisen. Wenn z. B. Ignatius die Worte Dienstag, Mittwoch, Donnerstag bei drei aufeinanderfolgenden Eintragungen ausstrich und Mittwoch, Donnerstag und Freitag darüber schrieb, so ergibt sich, daß da von täglich gemachten Niederschriften keine Rede sein kann. Und derartige Fälle gibt es noch mehr, die Codina auf S. CI erörtert. Die Unzuverlässigkeit der Überlieferung darf man bis zu einem gewissen Grade auch auf das andere ausdehnen, soweit die memoria Ignatii in Frage kommt.

Eine wichtige und oft erörterte Frage betrifft den Zustand, in dem Ignatius den Text der Satzungen bei seinem Tode hinterlassen hat, und den Wortlaut des Textes derselben, den die erste General-Congregation, die 1558, zwei Jahre nach Loyolas Tod, zusammentrat, als bindendes Gesetz der Gesellschaft Jesu genehmigt hat. Es liegt der castilianische Urtext vor und die von Juan de Polanco gemachte Übersetzung. Diese letztere ist dem Kongregationsbeschluß zugrundegelegt worden. Codina will nun in den beiden folgenden Bänden die umstrittenen Fragen lösen. In prooemio totius operis (XI) schreibt er darüber: Solus textus latinus vim legis obtinet. Es sollen alle Unterschiede sämtlicher Ausgaben dieses lateinischen Textes aufgezeigt werden, so daß ein jeder progressum mutationemve perspicere possit.

Quod si hoc latino textu praestitimus, multo diligentius in hispano praestandum fuit. Itaque ipsa editione textuum hispanorum constabit, quale ab initio fuerit Examen, quales Constitutiones, quales Declarationes, quid ab unis in alteras transierit; utrum textus primus hispanus ab ultimo, ultimus hispanus a primo latino multum an parum discrepet; atque id quod inde sequitur, utrum prima congregatio generalis Societatis, coacta anno 1558, biennio post S. Ignatii mortem, textum constitutionum ratum fixumque edicens, multis an paucis, an nulla re mutaverit.

Im Laufe der Jahrhunderte sind, wie es nicht anders sein kann, ungemein viele Änderungen und Zusätze an den Satzungen der Gesellschaft Jesu gemacht worden. Es liegt nun die große Merkwürdigkeit vor, daß jede neue Ausgabe des Institutum den ganzen Ballast der ungültig gewordenen Bestimmungen immer wieder mit abdruckt. Dadurch werden die Bände natürlich immer unhandlicher, was man vielleicht mit in den Kauf nehmen könnte; schlimmer, viel schlimmer ist aber, daß die Benutzung durch das Mitschleppen des Ballastes ganz ungemein erschwert wird. Fragt man, warum diese unverständliche Erschwerung beliebt wird, so erhält man zur Antwort (Prolegomena XII): Soluit nempe, imo pergit velle Societas, ut textus ille, quem tanto labore S. P. Ignatius confecit, immutatus permaneat, ut omni tempore cognosci possit, quales ex illius mente manibusque

Societatis leges prodierint; intellexit tamen semper Societas et intelligere porro pergit, constitutiones aliquas temporum mutationibus obnoxias esse, quae proinde non solum sine detrimento, sed etiam cum foenore cessare mutarive possint vel debeant. Das soll durch die declarationes bewirkt werden.

Wenn es sich um nichts anderes handelt, als um die vollkommenste Reinerhaltung desjenigen Wortlautes der Constitutionen, der tanto labore a S. Ignatio confectus fuit, so wie er bei seinem Tode vorlag, so wäre es doch wahrlich das sicherste und einfachste, wenn man diesen Text in einer feierlichen Ausgabe kritisch festlegte, damit ein für allemal jeder sich genau unterrichten könnte, der das Bedürfnis hätte, sich mit diesem Wortlaut bekannt zu machen, im Falle das neben der 1908 besorgten mechanischen Wiedergabe noch für nötig erachtet werden sollte. Das wäre eine sehr wesentliche Entlastung für alle zukünftigen Ausgaben der Constitutionen, die dem praktischen Gebrauch dienen sollen. Man wäre dann vollkommen sicher, daß man in diesen nur das jus vigens finden würde. Die im Jahre 1924 gedruckte Epitome ist eine gute Vorarbeit für eine solche Aufgabe. Da jede Generalkongregation allerlei an die Satzungen angestückelt hat, so liegt kein systematischer codex vor. Der könnte aber zum größten Vorteil aller Benutzer der Satzungen dann leicht gemacht werden, wenn man durch die feierliche Ausgabe des ignatianischen Wortlautes der Dankbarkeit den entsprechenden Ausdruck gegeben hätte. Aber damit wird es wohl genau so gehen, wie mit dem psalterium gallicanum.

Wenn mir die Jesuiten sagen würden, sie hätten meine Ratschläge nicht erbeten, und sie gedächten auch in Zukunft diese Dinge einzurichten, wie es ihnen genehm sei, so könnte ich darauf nur erwidern, daß ich lediglich eine Anregung zur Erleichterung der wissenschaftlichen Arbeit hätte geben wollen.

Schon damals, als Loyola seinen Satzungsentwurf den Genossen zur Begutachtung vorlegte, da sagte der ungemein praktisch veranlagte Nicolás de Bobadilla: Seria bien hazer un breve sumario de todas la reglas, che digan la sustantia, es wäre gut einen kurzen Auszug aus allen Regeln zu machen, der das Wesentliche umfasse (Mon. Ign. III, 1 S. 396). Und Alonso de Salmerón betonte bei der gleichen Gelegenheit (395), daß er dafür halte, daß die Konstitutionen so kurz und gedrängt (quanto más cortas y abreuiadas) wie möglich sein müßten; viele Gegenstände solle man deswegen in die declarationes verweisen. Der Umfang und die Unhandlichkeit des Entwurfes waren also schon damals (1550) Gegenstand der Sorge gewesen. Codina macht zur Bobadilla-Äußerung die Bemerkung: Potuit haec notatio Summario Constitutionum occasionem dare. Es handelt sich dabei aber nicht um eine Möglichkeit, wie Codina meint, sondern um eine feststehende Tatsache. Zu Salmeróns Kritik fügt der Herausgeber die Erklärung bei: Multa in exemplo A (manuscriptum quo Salmeron utebatur) aut expresse notantur transferenda in Declarationes, aut, calamo circumducta, non aliter ac superiora illa in Declarationes re vera translata sunt.

Bekanntlich waren die Bestimmungen über Art und Umfang der Armut in der werdenden wie in der gegründeten Gesellschaft Jesu lange umstritten. Und bis heute ist es, meines Wissens, noch nicht aufgeklärt, warum die Genossen von ihrem ersten Armutsideal schon nach allerkürzester Zeit zurückgetreten sind. Ignatius hat dann mehrere Wochen gebraucht, bis er seiner Unentschlossenheit Herr wurde und

sich für die neue Armutsregel entschied. Codina sucht diese Vorgänge etwas zu erklären (Prolegomena XCIV): At vero dices: unde haec varietas? Primo paupertatem sine ullis reditibus, deinde cum redítibus pro sacristia? Imo tertio exclusis reditibus etiam pro sacristia. Haec res duobus hominum generibus negotium facessere potest: primo iis qui opinantur institutum Societatis Jesu ita Sancto Patri nostro a Deo esse revelatum, ut omnia quae in Constitutionibus anno 1556, Ignatio vita functo, reperiebantur, inde ab initio fixa et firma essent; secundo iis qui aut hominum facultates aut Dei lumina ignorant. Quod ad primos illos attinet, errorem suum deponant necesse est, nosque illis juvandum nostram operam pollicemur. Hi vero qui admirantur S. Ignatium modo unum modo alterum cogitasse, recogitent oportet, non solum facultates hominum ejus naturae esse ut unum post aliud ediscant, unum ex alio concludant; sed etiam Deus alia aliis temporibus suggerere posse ac reapse suggerere.

Daran schließt sich die Frage an: Quid ergo mirum si Ignatíus ejusque socii primo quidem unum paupertatis modum, deinde alium amplectendum opinati sunt?

Nicht der Inhalt dieser Frage an sich schließt das Auffallende des Vorgehens der Gründer ein, sondern der Umstand, daß das nach sehr eingehenden Beratungen aufgestellte Armutsideal schon wieder verworfen wurde, nachdem es gerade eben erst in Kraft getreten war. Die Männer waren sich also trotz ihrer langen Beratungen nicht genügend klar geworden über das, was sie zu leisten gewillt waren.

Die weitgehende Unentschlossenheit des Gründers gerade über die Auswahl der Arten der Armutspflege ist in der denkbar deutlichsten Weise von ihm selbst dokumentarisch belegt worden. Durch fast sechs Wochen hindurch macht er sich fast täglich selbst Schwierigkeiten, indem er seine schriftlich niedergelegten Gründe pro et contra erneut durchliest. Wenn es ihm schien, als ob er sich für das eine oder das andere entschlossen hätte, dann warf er das Ergebnis am nächsten Tage wieder um, indem er die schon oft erwogenen Gründe erneut hervorzog, um den ganzen Vorgang von neuem aufzurollen. Diese Unentschlossenheit in einer so klarliegenden Sache ist wirklich bemitleidenswert und die inneren Kämpfe, die er deswegen in den langen Wochen durchzumachen hatte, waren zweifellos aufreibender Art.

Und alles das hat Ignatius uns selbst aufgezeichnet in einem Tagebuch, das unter dem Namen Ephemeris bekannt und in seinem hierher gehörigen Teile von Alfred Feder ins Deutsche übersetzt worden ist: Aus dem geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola (Regensburg 1922, VIII u. 127 S.).

Dieses Tagebuch geht vom 2. Februar 1544 bis zum 27. Februar 1545 und ist abgedruckt auf den Seiten 86 bis 158. Es besteht aus zwei deutlich geschiedenen Teilen. Im ersten finden wir lange, kürzere und kurze Eintragungen über die täglichen Erlebnisse bei Gebet, Betrachtung und Arbeit. Wenn man diese Niederschriften nicht selbst gelesen hat, kann man sich gar keinen Begriff davon machen, wie Ignatius die seelischen Vorgänge bis in die äußersten Einzelheiten zergliedert und was z. B. alles an Anmutungen, Photismen, Tränenströmen, Schluchzen, Tröstungen und mancherlei sonstigen Dingen in und bei der Feier der heiligen Messe Platz greift. Ignatius gliedert seine consolatio beispielsweise in amplexans, copiosa, delectans, diuturna, dulcis, elevans, exsaltans, gustata, hilarans, illustrans, intensa, laetificans, magna, pacificans, roborans, satisfaciens, suavis etc. Wie man

diese Unterscheidungen alle machen kann, vermag ich nicht zu verstehen. Die devotio nennt Ignatius rubea, calida, lucida, suavis, diuturna und tranquilla. Die Unterschiede sind also längst nicht so zahlreich, als wie bei der consolatio; unter einer devotio rubea kann ich mir aber wirklich gar nichts vorstellen.

Die Lichterscheinungen, von denen Ignatius des öfteren spricht, sind Lichtflächen in runder Form, in Kugelform oder anderen Formen, sind Flammen (Lichtglanz einer ungewöhnlichen Feuerflamme) oder blitzartige Lichterscheinungen (ein ziemlich großer Funke) und ähnliches. Photismen dieser Art haben sehr viele Menschen, wenn sie die Augen schließen, die Hände auf die Augen legen oder die Augen etwas pressen. Ich selbst habe solche Photismen häufig genug erlebt und außerdem noch die schillernden, schnell sich folgenden b u n t e n Lichter; was mir stets ausnehmend gefiel. Wenn nun Ignatius im Gebete oder in der Betrachtung derartige Photismen erblickte, so benannte er sie nach dem jeweils vorhandenen Gegenstande seiner Andacht, wie Dreifaltigkeit, Muttergottes, Heiliger Geist, Jesus Christus usw. Man kann sich zuweilen nicht gut vorstellen, was Ignatius meint, wenn er davon schreibt. So, wenn er sagt: vn descubrirseme o viendo a Jesú al pie de la Sanctísima Trinidad, Jesus zu Füßen der heiligsten Dreifaltigkeit. Wie die zweite Person z u F ü ß e n der heiligsten Dreifaltigkeit sein, sitzen, stehen kann, ist mir nicht vorstellbar. Auch wenn Ignatius mehrere Male schreibt, daß er erst das Sein des Vaters und dann erst den Vater selbst sah. Einmal sieht Ignatius d a s g ö t t l i c h e S e i n in Kreisform, und ganz wenige Zeilen weiter endete die Schauung hingegen beim V a t e r in der Kreisform. Di ueder xpo come sole war ihm auch gegeben. Es besteht also k e i n e r l e i f e s t e Bedeutung der einzelnen Photismen. Dann hat das göttliche Sein selbst oder die göttliche Wesenheit auch Kugelgestalt, wie wir lesen. Ignatius sah oder fühlte (veer o sentir) den Heiligen Geist en claridad espesa o en color de flama ignea modo insólito, in dichter Klarheit oder in der Farbe einer feurigen Flamme auf ungewöhnliche Weise. Es ist also kein feststehendes Bild, wie man sieht.

P e t e r C a n i s i u s äußerte sich in forma censurae über die lateinische Vita Ignatii des Pedro de Rivadeneira, in der auch allerlei von diesen Dingen erzählt wird (Mon. Ignat. IV, 1 S. 714). Es heißt da: „Pag. 60 [Fol. 60; l. II c. XI] fit mentio de illustrationibus Ignatii, et quod supra modum Manresiae fuerat illustratus, et similia de illo libro priore dicuntur. Nunquam ego absolute dicerem: ‚Habuit illustrationes', sed potius, sicut alibi lego, ‚Accepit insignes et multas de diuinis rebus cognitiones.' Nollem enim confirmari illorum calumnias, apud quos male audimus propter illuminationes. Et fortasse profuerit aliquod addi discrimen inter ueras et falsas siue suspectas illuminationes, ad omnem suspitionem et obiectionem illusionum effugiendam."

Ignatius war der Ansicht, daß, wenn sich illustrationes et visiones beim Lernen, beim Arbeiten, während des Schlafes einstellten, es sich um Teufelswerk handele.

Feder schreibt (29): „Zwar war Ignatius selbst sein ganzes Leben lang sorgfältig bemüht, alle ungewöhnlichen Gnaden vor den Augen der Menschen zu verbergen, nur in den Lebenserinnerungen ... hat er den Schleier, der über seinem Innenleben lag, etwas gelüftet." Wie unrichtig das ist, kann sich Feder von Laínez, de Polanco, de Rivadeneira und anderen bescheinigen lassen. In den Dicta et Facta des Pedro de Rivadeneira (Mon. Ign. IV, 1 S. 395) ist z. B. unter n. 6 zu

lesen, daß Laínez sagte: Solía tener mucha libertad en hablar de sus cosas, y gran seguridad de vanagloria. Y diziendole yo, que quien no le conosciesse, que podría sospechar à vezes la dicha vanagloria ó jactancia en él, díxome, que de ningun peccada tenía tan poco temor como de este; y más (mirando en ello, si serían ciento ó quinientos) dezía, que con uerdad no dezía de mil partes vna de los dones de Dios, por no le parecer conuenía, tocando que no serían capaces los que lo oyessen. Das ist deutlich, sollte ich meinen.

Und weiterhin (Mon. Ign. IV, 1 S. 150 / Epist. Lainii [2]): Otras muchas cosas me ha contado de las visitaciones que ha auido sobre los misterios de la fee, como sobre la eucharistia, y por espacio de vn tiempo sobre la persona de Padre, y otro sobre la persona del Verbo, y vltimamente sobre la persona del Espíritu sancto. Y me acuerdo que dezía, que en las cosas de Dios N. S. magis se habebat passiue quam actiue, la qual cosa los contemplatiuos como [Lücke] y otros ponen en el supremo grado de perfectión; y estan tierno en las lágrimas en cosas abstractas, que me dezía que comúnmente lloraua seys, o siete vezes al día.

Diese Beurteilung der Vorgänge durch Diego Laínez mag der Leser ablehnen oder ihr zustimmen; auf jeden Fall geht aus den Worten des Laínez hervor, daß Loyola in keiner Weise zurückhaltend war, wenn es sich um seine visitationes et illuminationes handelte. Hat Ignatius doch auch dem scharfen Gegner der Gesellschaft, dem hochberühmten Theologen Melchor Cano, ohne jede nähere Veranlassung eine Menge Vorgänge aus seinem Gebetsleben erzählt, worüber dieser sein Befremden und sein Erstaunen nicht hat unterdrücken können.

Bei Alfred Feder lesen wir (26): Unter der Tränengabe verstehen die Mystiker ein nicht in der Gewalt des Menschen stehendes Tränenvergießen, das von tiefem Frieden, großer Süßigkeit und andauernder Liebe begleitet ist. Nicht verursacht durch geistige Betrachtung, brechen die Tränen meist plötzlich mit solcher Stärke und Gewalt hervor, daß sie nicht aufzuhalten sind. Zu unterscheiden ist die Tränengabe von der einfachen Gnade der Tränen, von der Ignatius wiederholt in den geistlichen Übungen spricht als einem nützlichen Mittel des geistlichen Fortschrittes.

Der zweite Teil des ignatianischen geistlichen Tagebuches besteht nun lediglich — ein paar andersartige Einträge spielen keine Rolle — aus Feststellungen, wie oft Ignatius geweint, wann er geweint, wo er geweint, wie er geweint hat, ob heftig oder milde, ob er dabei ans Schluchzen kam oder nicht, ob ihm die Stimme verschlagen wurde, ob er reichlich geweint hat oder spärlich, ob ihn die Augen viel oder wenig vom Weinen schmerzten usw. — eine durch Monate sich hinziehende ermüdende Litanei. Ignatius spricht von einem Verlangen zu weinen, von einer Anregung zum Weinen, von einem Drang zum Weinen, von einem gewissen Drang zum Weinen, von kleinen Anregungen zum Verlangen nach Weinen, vom Beschluß, keine Tränen zu suchen und ähnlichem, was man mit dem eben angeführten Zitat aus Feder in Verbindung bringen muß. Ebenso das Folgende.

Der Dr. Olave erzählte dem Luys de Gonçalvez, daß Ignatius seinem Sekretär Juan de Polanco erzählt habe, daß „der Vater ständig so viele Tränen zu haben pflegte, daß er sich ungetröstet fühlte, wenn er nicht dreimal während der Messe geweint habe. Der Arzt verordnete ihm, nicht zu weinen, so daß er das im Gehorsam annahm. Und indem er das, wie er dergleichen zu thun pflegte, aus Gehorsam

that, so hat er jetzt viel mehr Tröstungen ohne zu weinen, wie er vorher hatte." (Memoriale Consalvii Mon. Ign. IV, 1 S. 244.)

Man fragt sich, welchen Zwecken eine solche Niederschrift wohl gedient haben könnte. Da nun die Eintragungen lediglich für den eigenen Gebrauch des Schreibers bestimmt waren, so hat er, wie ersichtlich, großes Gewicht darauf gelegt, derartige Feststellungen immer zur Hand zu haben. Wer es fertig bringt, diese 23 Druckseiten eintönigsten Inhalts ganz durchzulesen, muß den Eindruck erhalten, als ob Ignatius den Umfang seiner Andacht und Frömmigkeit lediglich an der vorhandenen oder fehlenden Fülle und Art der Tränen abgemessen hätte. Und dabei entspricht es den Tatsachen, daß die durch seine dauernde und sich immer weiter steigernde Kränklichkeit hervorgerufene natürliche Reizbarkeit ihm oft und oft Tränen entlockte, die mit seinem Gebetsleben gar nichts zu tun hatten. Zudem bedenke man, daß es, wie ich durch die Sammlung schier zahlloser Beispiele beweisen kann, damals eine allgemeine, ganz allgemeine Mode geworden war, bei jeder möglichen und unmöglichen Gelegenheit zu weinen, zu heulen, zu schluchzen usw. Und da gab es keinen Unterschied zwischen Männern und Weibern. Sie heulten einzeln oder rudelweise; sie heulten gemeinschaftlich zu Hunderten, ja zu Tausenden; so merkwürdig das klingen mag, so ist es doch wörtlich wahr. Und dieser kollektiven Mentalität unterstand Ignatius selbstverständlich auch; daran kann gar kein Zweifel sein. Diese höchst merkwürdigen Vorgänge werde ich demnächst ausführlicher besprechen.

Es fragt sich zweitens, was haben diese 23 Druckseiten Tränenberichte mit den Monumentis constitutionum praeviis eigentlich zu schaffen? Ganz und gar nichts. Sie sind ein Fremdkörper, die eine völlig überflüssige Belastung des Bandes darstellen. Eine Fußnote wäre reichlich genügend gewesen, um den Leser über den für die kritische Sichtung der Satzungs-Vorarbeiten belanglosen Inhalt des zweiten Teiles des geistlichen Tagebuches zu unterrichten. Alfred Feder hat in seinem Werkchen aber nicht einmal das für nötig gehalten; er schweigt ganz und gar über dieses Tränenregister.

In dem tomus septimus Julii der Acta Sanctorum wird davon gesprochen, daß Ignatius so reichlich habe weinen können, daß er die Tränen in einem Gefäß hätte auffangen müssen. Das erscheint aber nicht glaubhaft. Diese Mär ist aber deswegen nicht ohne Wert, weil wir daraus ersehen können, welche Meinung viele Menschen von dem Weinen Loyolas hatten. Im übrigen finden sich dort nur einige Stellen aus dem Tagebuche und die lakonische Bemerkung: Donum lacrymarum ac deliciae caelestes praesertim ex affectu erga Sanctissimam Trinitatem etc. (§ LXI S. 528.)

Wir sind genau darüber unterrichtet, daß Ignatius das angeborene Bedürfnis hatte, alles zu wiegen, zu messen, zu untersuchen, auf das allereingehendste auch die Kleinigkeiten zu ordnen, weil er der Ansicht war, er selber müsse alles, aber auch gar alles anbefehlen und auch die Ausführung persönlich überwachen. Das betrifft das Haus, die Küche, die Aborte, die Schlafzimmer und deren Inhalt und eine Menge anderer durchaus untergeordneter Dinge, die — schon aus Gründen der allgemeinen Kräfteökonomie — in den Händen eines beliebigen Beauftragten wesentlich besser aufgehoben gewesen wären, wie in denen eines überbelasteten und kranken Generals, der noch dazu Oberer der römischen Anstalten und Häuser, Provinzial der römischen Provinz usw. war.

Dieser Eigenschaft verdanken wir zweifellos auch die 23 Druckseiten des Tränenregisters. Bis in die exercitia spiritualia hinein hat sich dieses Bedürfnis alles zu messen und zu wiegen, geltend gemacht.

Der Herausgeber hat auch die sehr umfangreichen sogenannten indices des Juan de Polanco ganz abgedruckt. Sie sind ohne jeden Wert für den Zweck des Buches (n. 29 S. 220—240), da man aus ihnen gar nichts Neues lernt. Höchst selten wird eine Notiz daraus gebraucht und da hätte es völlig ausgereicht, sie in eine Anmerkung zu verweisen.

Die Abhandlung de Particula si ist viel zu weitläufig. Man hätte sie sehr bequem auf zwei statt auf sechs Seiten erledigen können, zumal das Ergebnis das gleiche ist, wie jenes in der editio Matritense von 1892. Aber auch sonst begegnen wir einzelnen Untersuchungen, die gut eine ziemliche Kürzung hätten vertragen können.

Im ersten Bande (387) von Ordenszucht und Ordensstrafrecht bringe ich die Übersetzung einer in Bologna verfaßten, vom 7. Januar 1548 datierten italienischen Vollmacht für Ignatius, die Broet, — der auch der Schreiber der Urkunde ist —, Laínez, Le Jay und Salmerón unterschrieben haben. Es gibt auch eine zweite, spanische Fassung, die aber aus Siena stammt, vom 14. Januar datiert ist und Laínez zum Aussteller hat. Die Unterschriften sind die gleichen. Codina hat den spanischen Text abgedruckt, der einen sinnlosen Satzteil enthält und die ältere italienische Fassung nur in einigen Ausdrücken in den Anmerkungen berücksichtigt. Wenn ich angesichts des spanischen Textes meine am angeführten Orte gegebene Erklärung dieses Vorganges nicht mehr ganz aufrechterhalten kann, so ist aber meines Erachtens der Erklärungsversuch Codinas a limine abzulehnen. Die Erklärung der Verschiedenheit der Daten in den beiden Fassungen und in der Reihe der Unterschriften ist ganz mißglückt, wie mir scheint. Nach wie vor bleibt diese wichtige Angelegenheit noch durchaus dunkel. Wenn Laínez schreibt: Firmaré de mi mano los siguientes capítulos conforme al orden de V. R., so heißt das klipp und klar, daß er auf Geheiß, al orden, des Ignatius unterschreibt. Codina macht geltend: Vox tamen orden non necessario significat mandatum seu praeceptum; sed potest etiam significare quidquid fit ut aliquid eveniat. Das mag sein; aber dem ganzen Zusammenhange nach trifft diese zweite, weit hergeholte Erklärung hier auf keinen Fall zu. Sollte hier ein Überlieferungsfehler vorliegen? Um die Unterschrift des Laínez, der am 14. Januar urkundet, auf der italienischen Fassung vom 7. Januar überhaupt zu erklären, müssen wir durchaus auf weitere Aufschlüsse irgendwelcher Art warten. Bis dahin muß man von einer so oder so gesicherten Verwendung der Vollmacht absehen.

Der Herausgeber bestätigt mir das Nützliche, um nicht zu sagen das Notwendige meiner Untersuchungen über Ordenszucht und Ordensstrafrecht, wenn er in Anmerkung 12 auf S. 350 feststellt: De poenis nullum est caput singulare in Constitutionibus Societatis Jesu. Provisum tamen a S. Ignatio in Examine I, 6; IV, 33 et 41 et in Constit. III, 1, 15, 11 et 28; IX, 3, 11. In universum „qui modus teneri debeat prudenti charitati Superioris et eorum, quos sibi substituerit, relinquetur". Mit anderen Worten: Arbitrium superiorum ohne jegliche rechtliche Garantien für Angeschuldigte.

Ignatius hat, wie wir aus dem Tagebuch entnehmen können, viele Tage hintereinander die Messe von der Heiligsten Dreifaltigkeit gelesen. Und wenn es ihm gerade paßte, hat er die Muttergottesmesse an irgendwelchen Tagen gelesen usw. Man fragt sich ganz erstaunt:

Wie kam Ignatius dazu, so selbstherrlich vorzugehen und die kirchlichen Vorschriften beiseite zu schieben? War es Unkenntnis oder hat es sonstige Gründe gehabt? Es wäre durchaus angemessen gewesen, wenn Alfred Feder ein erklärendes Wort darüber gesagt hätte, oder Arturo Codina in Ermanglung Feders.

Bei Rahner in seiner Untersuchung über die visio Ignatii apud Stortam (Z. für Aszese und Mystik 135, 27) lese ich: „Und Inigos reifster Schüler, Franz Xaver, erlebt in jenen Monaten tiefste mystische Gnaden, ‚da er mit Vorliebe die hl. Messe vom Leiden des Herrn liest'." Auch hier ein Beiseiteschieben der kirchlichen Vorschriften. Hierher gehört auch die Tatsache, daß Ignatius in die Konstitutionen hineingeschrieben hatte, daß sich jeder an die Art und Weise des Messelesens der Gesellschaft anschließen solle. Alonso Salmarón bemerkte mit Recht bei der Durchsicht des Entwurfes, daß die Gesellschaft zurzeit ja gar keine besondere Art habe, die Messe zu lesen. Man solle zusehen, ob man das auslassen oder sagen könne, que conforme con los otros de la Compagnía solle man zelebrieren. In der Anmerkung 12 bemerkt Codina: Secundum hanc notationem textus emendatus est manu Polanci (III, 1 p. 392 n. 46: Observata Patrum).

Der kurze Lebensabriß Loyolas, den Feder bringt — um auch das am Schlusse noch festzustellen — ist voll von Ungenauigkeiten und Fehlern. Längst richtiggestellte Dinge werden noch in ihrer alten legendarischen Fassung wieder abgedruckt. In den Anmerkungen finden sich wohl manche angenehm vermerkte Aufklärungen oder Mitteilungen, aber eine manuductio in den eigentlichen Inhalt des Tagebuches und gewisse sich aufdrängende kritische Erwägungen fehlen. Infolgedessen ist die deutsche Ausgabe des geistlichen Tagebuches Loyolas in Bezug auf diese Punkte recht unbefriedigend.

Es ist sehr erfreulich, daß Codina, wenn er schon die Forschungen von Miguel Mir nicht herangezogen hat, wenigstens keine persönlichen Beschimpfungen dieses Gelehrten ausgesprochen hat, wie der Jesuit C. A. Kneller und andere das in christlicher Nächstenliebe ausgiebig getan haben. Codina stellt nur in ruhiger Weise einige kleinere Irrtümer von Miguel Mir richtig.

II.

Constitutionum societatis Jesu tomus secundus: Textus hispanus stellt den 64. Band der außerordentlich verdienstvollen und aufschlußreichen Monumenta historica S. J. und den 2. Band der series tertia Monumentorum Ignatianorum ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collectorum dar (Roma 1936). Bis vor einigen Jahren war die Arbeitsstelle dieses großen Unternehmens in Madrid, wie auch die spanischen Provinzen der Gesellschaft im wesentlichen die großen Kosten der Bearbeitung und Drucklegung getragen hatten. Zu Beginn der bolschewistischen Wirren fiel das Haus der Jesuiten in Madrid den Horden zuerst zum Opfer, wobei die sehr wertvolle Bücherei und große Bestände der Monumenta verbrannten, so daß nur noch 39 von den 64 Bänden zum Verkaufe stehen. Die Verlegung des Unternehmens nach Rom in den Palast des Generalates (Borgo, Santa Spirito 5) hat die Arbeiten ganz wesentlich erleichtert. Während früher allmonatlich ein Heft von sechs Bogen erschien, erfolgt die Auslieferung von jetzt ab nur noch in fertigen Bänden. Der vorliegende Band von CCLXXII + 826 = 1098 Seiten kostet

112 italienische Lire (RM. 14.50), während der erste Band 55 Lire, also die Hälfte kostet.

Das ungemein fleißige, ergebnisreiche, entsagungsvolle Arbeit beanspruchende Werk von Arturo Codina zerfällt in zwei Abschnitte: Prolegomena (CCLXXII Seiten) und Texte (727 Seiten). Daran schließen sich an fünf Appendices (728—747), der zweispaltige Index personarum rerum locorum (749—814), der Index generalis (814—824) und Addenda et corrigenda (825—826). Eingeschaltet sind zwei Tafeln mit Manuskript-Stammbäumen und drei Schrifttafeln; außerdem ist noch ein Stammbaum im Text.

Die Satzungen der Jesuiten umfassen zwei Abschnitte und zwar das Examen und die Konstitutionen mit den Deklarationen. Est hoc examen libellus quidam cujus ope et candidatus Societatem Jesu et Societas Jesu candidatum cognoscere satagit. Das will sagen, daß der Postulant über alle seine Verhältnisse nach Maßgabe eines sehr eingehenden Fragebogens Aufschluß geben muß, und daß er in ganz einfacher Weise mit einigen Besonderheiten der Gesellschaft Jesu bekannt gemacht wird. Der Ausfall dieser Prüfung entscheidet darüber, ob der Postulant aufgenommen wird oder nicht. An das Examen schließen sich die eigentlichen Satzungen und deren Erklärungen an.

Die ersten zwei Abschnitte der Prolegomena beschreiben und untersuchen die vorhandenen alten Handschriften des Examen und der zugehörigen Deklarationen und sichten die Urheberschaft sowie die Mitarbeiterschaft (VI—XLIII). Die folgenden elf Abschnitte befassen sich ausschließlich mit den Satzungen und deren Deklarationen (XLIV bis CCL). Im Anhang (CCLI—CCLXXII) findet sich eine Notitia Codicum, ein Index operum quae in hoc tomo usurpantur und die Notae compendiariae.

Die Textausgabe bringt zuerst: Examen cum declarationibus in den Redaktionen von ungefähr 1546, und von 1550, 1556, 1594 in vier Spalten auf je 2 Seiten (2—125). Dann folgt der Constitutionum textus a (1547—1550) ohne Declarationes (129—257) und die Constitutiones cum declarationibus in den Redaktionen von 1550, 1556 und 1594 in drei Spalten auf je zwei Seiten (260—727). Textus publicus ist jener vom Jahre 1594.

Die umfangreichen Prolegomena gliedern sich also in 13 Abschnitte: 1. De examine; 2. De declarationibus examinis; 3. De historia textus constitutionum; 4. De constitutionum declarationibus; 5. Ratio textuum constitutionum et examinis; 6. evolutio instituti societatis Jesu; 7. S. Ignatius auctor; 8. De labore Polanci [secretarii Loyolae et societatis]; 9. De tempore aliisque adjunctis; 10. Regulae majorum et constitutiones societatis Jesu; 11. De auxilio supernaturali; 12. De constitutionum promulgatione; 13. De hujus editionis ratione.

Die obengenannten drei Teile der Textausgabe haben dieselbe Gliederung wie die Satzungen selbst. Die Handschrift a ist die älteste vorhandene, quia, etsi aliunde transcriptum aliqua saltem ex parte fuisse censemus, nullum tamen exemplum antiquius assignare possumus, unde hoc transcriptum sit (LIX). In hoc exemplo pluries manus Ignatii Patris invenitur (LX). Diese Handschrift besteht aus mehreren nicht zusammengehörigen Stücken. Außer den Handschriften a, A und B nullum textum novimus in quo sit manus S. Ignatii; horum autem textuum nullus est, quem Ignatius Pater integrum scripserit (LXI). Wie konnte und kann man nun von einem Autographum Loyolas reden? Früher habe man, so schreibt Codina, mit diesem

Begriffe einen anderen Sinn verbunden, wie aus einem Briefe des Generals Acquaviva hervorgehe, der loquitur de duobus autographis quae apud nos asseruantur, quorum alterum est ab ipso P. Ignatio recognitum eiusque manu multis in margine postillis emendatum et auctum. In der zweiten Handschrift seien demnach keinerlei Einträge des Gründers, und doch nenne Acquaviva beide Codices unterschiedslos autographa. Die zweite Handschrift sei von einer Generalkongregation der Gesellschaft als maßgebend anerkannt worden und deswegen nenne der General beide Stücke autographa, während es tatsächlich doch nur constitutionum exemplaria authentica seien.

Hierzu ist zu bemerken, daß von einem solchen allgemein anerkannten Wechsel des Begriffes autographum keine Rede sein kann. Es handelt sich hier lediglich um eine Verwechslung der Begriffe bei Acquaviva, die aber beibehalten wurde. In den Generalkongregationen wird öfters vom exemplar originale, vom autographum Patris Ignatii usw. gesprochen, und im 19. Jahrhundert lassen die Jesuiten den bekannten Crétineau-Joly von einem tadellos erhaltenen, in einem Zuge geschriebenen Autograph des heiligen Ignatius schreiben, das intact dans les archives du Gesu liege. Daraus geht hervor, daß man allgemein in der Gesellschaft glaubte, es gäbe eine solche Handschrift, eine Sache, die man für ganz natürlich hielt.

Angesichts des Umstandes, daß neque apud nos neque apud majores nostros, a tempore saltem congregationis primae generalis [anni 1558] esse vel fuisse ullum Constitutionum exemplar, quod manu S. Ignatii integrum scriptum sit, verneint der Verfasser die Frage nach der Urheberschaft des Ignatius für eine der vorhandenen Handschriften.

Der Generalsekretär der Gesellschaft, Juan de Polanco sagte schon zu Lebzeiten Loyolas, daß dieser die Kenntnis gewisser von ihm gegenüber allen Einsprüchen festgehaltenen Anschauungen über die Satzungen pro via superior à la nuestra (humana) erhalten habe. Auf Seite 375 von Ordenszucht und Ordensstrafrecht in der Gesellschaft Jesu sage ich darüber: Das Eine wie das Andere ist nicht verwunderlich. Ignatius hing als Vascongado mit äußerster Hartnäckigkeit an den Sachen, die er sich einmal fest in den Kopf gesetzt hatte. Und daß es in der Gesellschaft genug Leute gab, die mit manchem nicht einverstanden waren, was Ignatius bestimmte und anordnete, wissen wir nicht nur aus dieser Erzählung von de Polanco. Jerónimo Nadal, die rechte Hand des Gründers, spricht einmal von der „achttägigen Verzückung" Loyolas in Manresa vom Jahre 1521 und erzählt, daß jenem darin todo el Instituto de la Compañía offenbart worden sei. Hierfür liegt kein wie immer geartetes Zeugnis Loyolas vor; und er war doch der Einzige, der darüber Auskunft geben konnte. Wir haben es also mit einem der vielen Märchen zu tun, die Nadal und andere erfunden hatten. Die Bollandisten bezeichnen diese „achttägige Verzückung" als einen schweren krankhaften Krampf und lehnen jede andere Auslegung rundweg ab, was aber den sonst so besonnenen Forscher Antonio Astrain nicht hindert, die Verzückung als eine der am besten bezeugten Tatsachen im Leben des heiligen Ignatius zu bezeichnen (Analecta Bollandiana XXIII 510—515 / Astrain, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España I, 39 s).

Pedro de Rivadeneira glaubt behaupten zu dürfen, daß las Constituciones de la Compañía fueron dadas de Dios a nuestro Padre Ignacio, y a lo menos en las cosas sustanciales tuuo lumbre del cielo. Schon an der so wesentlichen Einschränkung der ersten Behauptung kann

man sehen, daß Rivadeneira sich diese Ansicht ohne irgendwelche durchschlagende Beweise gebildet hatte (LCXXII).

Wie Codina hervorhebt, war Diego Laínez als Verfasser der declarationes bezeichnet worden. Diese Behauptung ist nicht bewiesen und sie wird mit Recht abgelehnt. Codina tritt dafür ein, daß die Constitutionen das Werk des Gründers der Gesellschaft seien, und er bringt dafür eine Menge meist stichhaltiger Aussagen bei. Ob de Polanco, ob andere viel oder wenig mitgearbeitet haben, ob sich Stellen darin finden, die Ignatius nie gesehen und gebilligt hat, ob Ignatius nach der sogenannten Promulgatio constitutionum noch viel oder wenig am Wortlaut geändert hat oder nicht, das ist doch völlig belanglos. Er hat die oberste Leitung gehabt, er hat die von ihm erbetenen oder ihm freiwillig zugebrachten, oft recht wichtigen Beiträge angenommen und eingeordnet und das fertige Werk als sein Werk bezeichnet.

Ich habe in Ordenszucht und Ordensstrafrecht in der Gesellschaft Jesu (I, 371) hervorgehoben, daß Ignatius von allen Seiten bestürmt wurde, seinen Leuten Konstitutionen zu senden, damit sie wüßten, wo sie daran wären, damit sie auf Fragen von geistlichen und weltlichen Behörden Antwort geben könnten usw. „All diese und ähnliche Vorkommnisse, Anfragen und Bitten, die die dringende Notwendigkeit der Satzungen in helles Licht rückten, hätten nun Loyola veranlassen müssen, schleunigst diesem so fühlbar hervorgetretenen Mangel abzuhelfen. Er vermochte das aber erst, als er im Laufe von acht Jahren ... sich darüber klar geworden war, welchen Inhalt er den Satzungen überhaupt geben wollte oder müßte."

„Aber auch dann noch arbeitete Ignatius in langem Zögern und Ringen, bis nach und nach diese Unsicherheiten überwunden wurden ... Hätte, wie man das immer wieder behauptet, Loyola den ganzen Plan und die Anordnung des Institutum im Kopf gehabt, dann hätte es ihm ein leichtes sein müssen, die Constitutionen gleich im Jahre 1540 in kurzer Zeit zu Papier zu bringen. Da aber die Tatsachen erweisen, daß davon gar keine Rede sein kann, so mußte Ignatius und mit ihm die ganze Gesellschaft noch lange warten, bis er seinem Werke die so schmerzlich vermißte Grundlage geben konnte."

Eine promulgatio legis setzt eine lex perfecta voraus, die dem ganzen Wortlaute nach in dem Lande ordnungsmäßig öffentlich bekanntzumachen ist, so zwar, daß dabei der allen bekannte Weg der promulgatio eingeschlagen wird. Was die Jesuiten-Konstitutionen angeht, so seien sie von 1552 ab in den verschiedenen Ländern promulgiert worden. Nun steht Seite CXCVI, daß Ignatius a labore corrigendi et perficiendi anno 1551 nullo modo esse cessatum ... Aliis etiam scriptis monumentis constat. S. P. Ignatium curam perficiendi Constitutiones et prosequutum esse et usque ad extremum tempus aetatis perduxisse, also bis zum Jahre 1556 ... Ne tum quidem quando Natalis in Hispania et Lusitania, annis 1553 et 1554, eas promulgabat, pro absolutis habebat. Auf der folgenden Seite lesen wir: Denique anno 1556, die 5 Januarii, Domenecco [scribit Polancus]: „Le Constitutione et Declaratione tengo già scritte per V. R.: et perchè si emendano alcune cose nelle originali, non le mando alla R. V., insino a tanto che habbino l'ultima mano di nostro Padre." Fünf Monate vor dem Tode Loyolas, am 25. Februar 1556, klagt Juan de Polanco quod „nunca hay tiempo para acabar la última mano" (CXCVII).

Wir haben es also mit einem noch unfertigen Gesetzesentwurf zu tun, den Jerónimo Nadal promulgiren sollte. Und wie dachte sich Ignatius diese Veröffentlichung? In der Instruction, die

Nadal mit auf den Weg gegeben wurde, steht geschrieben, daß pars illa Constitutionum singulis locis explicanda sit, quae illis convenire videatur (CCXXXII). Nadal befolgte das getreulich, so daß er in Lissabon incepit explicare Examen, sed „explicándose los lugares que conuiene" (CCXXXIII). Ähnliche Äußerungen gibt es noch einige.

Es handelte sich demnach um ein paar Vorträge über einen verhältnismäßig kleinen Bruchteil des Gesetzentwurfes. Was sich die Leute in den Kollegien davon aufschrieben oder was Nadal ihnen aufgezeichnet und hinterlassen hatte, das wußten sie und mehr nicht.

Daß ein solches eiliges Unterrichten über ein paar ausgewählte Punkte des Entwurfes an den früheren beklagenswerten satzungslosen Verhältnissen eigentlich nichts geändert hat, ist verschiedentlich überliefert. Einen Beleg habe ich in Ordenszucht und Ordensstrafrecht I, 421 veröffentlicht. Es nimmt wunder, daß niemand in Rom einen solchen Ausgang dieses kostspieligen Unternehmens vorausgesehen hat; oder wenn man ihn vorausgesehen hat, dann war man von vornherein mit diesen spärlichen Eintagserfolgen zufrieden.

Man bedenke ferner, daß es damals nur einen spanischen Text gab, der nicht einmal gedruckt war. Nadal hatte ein Stück der ganz wenigen Niederschriften mit auf die Reise bekommen, konnte also nirgendwo eine hinterlegen, aus der sich die Leute unterrichten konnten.

Die erste lateinische Übersetzung des Gesetzentwurfes wurde erst kurz vor dem Tode Loyolas begonnen und nach seinem Tode erst vollendet.

Das Ergebnis dieser „promulgatio" war also ein ganz ungemein dürftiges. Codina urteilt sehr milde, wenn er (CCXXXVI) schreibt: Quae si ita sunt, fatendum est cum Orlandino et Manaraeo, primam illam promulgationem non fuisse plene et absolute promulgationem.

Angesichts dieser, schon von Orlandini festgestellten Tatsache, daß die Satzungen tatsächlich nicht promulgiert worden sind, muß es großes Befremden erregen, daß in allen, aber auch in gar allen Darstellungen jener Ereignisse unentwegt von der promulgatio constitutionum gesprochen wird. Da Ignatius keinerlei juristische Kenntnisse besaß, so mochte ihm die von ihm vorgeschriebene Art der Tätigkeit Nadals und anderer als eine Veröffentlichung erscheinen; daß aber auch Jerónimo Nadal, Pedro de Rivadeneira, Juan de Polanco usw. so wenig von den Dingen verstanden, nimmt doch einigermaßen wunder.

Wenn man diese Vorgänge kennt, dann versteht man ganz und gar nicht, wie die Jesuiten immer und immer wieder schreiben konnten und können, die Satzungen seien vor ihrer Genehmigung erprobt worden.

Auf den Seiten 360—371 von Ordenszucht und Ordensstrafrecht habe ich einige der Notrufe zusammengestellt, die von allen Seiten bei Ignatius einliefen, er möchte doch die Konstitutionen senden. Diese immer dringender werdenden Notrufe hat Ignatius zum Teil gar nicht einmal beantwortet, weil er nichts zu schicken hatte. „Es gehört nicht zu den alltäglichen Erscheinungen, daß ein religiöser Orden mehr als zehn Jahre sich mit ein paar Anordnungen und Hinweisen behelfen muß, bevor es überhaupt gelingt, ihm regelrecht Satzungen zu geben. Das war nun bei der Gesellschaft Jesu der Fall, weil der Beauftragte erst im Laufe der Jahre nach und nach durch die an ihn herantretenden Erfordernisse des monastischen Lebens sich darüber klar wurde, was er in die Satzungen hineinschreiben müsse." (360.)

Im caput sextum: Evolutio Instituti Societatis Jesu (CXXVIII bis CXLVI) handelt Codina de personis, de vario sociorum genere, de conditione scholasticorum de probationis tempore ac domibus, de collegiis nostrorum, de collegiis mixtis, de alumnis externis und de universitatibus. Aus diesen wichtigen Erörterungen geht hervor, daß die Gelübde der jungen Leute nicht dem Beispiel von Ignatius und Genossen am 22. April 1541 in St. Paul folgten, die keine vota ablegten, sondern nur promissiones: Ego promitto, sie also keine Gelübde, sondern bloß Versprechen gemacht hatten, die dazu noch von keiner kirchlichen Autoritätsperson entgegengenommen worden sind. Die jungen Leute dagegen sagten und schrieben: Votum voveo oder nur voveo; man vergleiche die Formel für die Scholastiker auf S. 515. Für die Coadiutoren war dagegen die promitto-Formel ausdrücklich vorgeschrieben. Da der Unterschied ein nicht unerheblicher ist, so fragt man sich, warum man diese Zweiteilung in den Konstitutionen eigens vorgesehen hat. Man kann nicht sagen, daß Ignatius und seine Genossen nicht gewußt hätten, daß Gelübde, sollten sie feierlich sein, von der Kirche ausdrücklich angenommen werden müßten. Das ersieht man daran, daß S. 365 von den einfachen Gelübden gesagt wird: y si de su deuoción spontáneamente se mouiesen a anticipar el uoto, no se deue admittir en manos de nadie ni usarse solemnidad alguna. (Siehe auch 515.) Die Ausführungen bei Miguel Mir, Historia interna documentada de la Compañía de Jesús I, 197 n. 4 sind hier heranzuziehen.

Der Armutsbegriff, wie ihn die Gründer in ihren Vorberatungen von 1539 umschrieben und in der Gründungsbulle vom Papste von 1540 hatten festlegen lassen, hatte schon bis zur vorläufigen Fertigstellung der Konstitutionen im Jahre 1550 große Milderungen erfahren und wesentlich größere noch nachher bis auf unsere Tage.

In den Konstitutionen lesen wir an den verschiedensten Orten: Paupertas diligenda ut mater; est propuguaculum religionum; professi vovent nunquam eam relaxare; toti societati communis in hoc consistit, ut nemo ulla re tanquam propria utatur, et nihil accipere vel dare possit ex iis, quae domi sunt; omnes vilissimis quibusque contenti sint, nec solum resecent superflua, sed etiam aliquando aliquos ejus effectus experiantur; in eoque superiores subditos nonnunquam probent, tamen ne desint necessaria; praeterea ut nulla stipendia pro spiritualibus accipiantur nec eleemosyna; domus et ecclesiae professae non possunt habere reditus ullos, neque jus ad ullam rem stabilem praeter habitationem, sed tantum ad res mobiles; si quid stabile eis relinquatur, debet quamprimum vendi; professi non sunt capaces haereditatis, nec societas eorum nomine, nec debent juvari collegiorum reditibus, in quo nec generalis quidem dispensare potest, nisi in exigua quantitate; quomodo relinqui possit certus reditus pro fabrica, et possunt habere vineas vel eleemosynas perpetuas.

In ganz regelmäßiger Reihenfolge haben wir die Rundschreiben der Generale mit den bewegtesten Klagen über die Mißachtung der heiligen Armut. Die Oberen draußen werden von ihnen beauftragt, da Wandel zu schaffen, wobei aber außer Hinweisen auf Gelübde und Konstitutionen besondere Hilfsmittel meistens nicht angegeben werden.

Wie war die Lage für den einzelnen Jesuiten? Er machte das Gelübde der Armut, das dahin zu verstehen sei, wie die Allgemeinheit der Jesuiten, in deren Mitte er eintrat, sie praktisch übte. Er hatte also keinerlei Veranlassung, sich darüber Sorgen zu machen, da er

sich sagte: Meine Oberen sollen mir darin Vorbild sein. Bei der äußerst spärlichen Kenntnis, die er von den Satzungen und der Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft hatte, konnte es ihm auch gar nicht einfallen, etwa den Reformator spielen zu wollen, weil sein Gelübde sich auf den Zustand bezog, in dem er die Praxis der Armutspflege vorgefunden hatte.

Und so kam es denn, wie es bei der menschlichen Armseligkeit zu geschehen pflegt, daß nach einem besonders eindringlichen Klageruf des Generals verschiedentlich ein Anlauf einer Besserung gemacht wurde, die aber nach einer Weile wieder verebbte. Die negotiatio, die den Klerikern von jeher streng verboten war, fand, wie der Jesuit Astrain und viele andere Jesuiten bezeugen und worüber mir die sehr reichen Materialien vorliegen, in Europa und in den Kolonien eine überraschend große Ausdehnung.

Ich habe 274 Blatt Prismenphotos aus Simancas, die einen großen Teil des Briefwechsels zwischen Lorenzo Ricci, dem letzten General vor der Aufhebung des Ordens am 21. Juli 1773, und dem von ihm ungemein hochgeschätzten Provinzial von Aquitanien, Charles Nectoux, enthalten. Ein Teil der Briefe liegt im Original, ein Teil in guten, von einem Spanier gemachten Abschriften vor. Bei diesen kommen allerlei spanische „Rechtschreibungen" vor (siehe unten). Beide Männer waren aufrichtige Anhänger der wahren Armut, wie sie von Jesuiten verlangt werden muß, was aus sehr vielen Stellen ihrer Briefe hervorgeht. Und man darf sich darum gar nicht wundern, wenn Nectoux am 16. November 1765 (Gracia y Justicia leg. 690/106 n. 19 S. 57) an seinen General schreibt: Manu tremulâ, tremulisque magis et mente, et corde ad Paternitatem vestram scribo, nec enim ex novissimis Paternitatis vestrae litteris difficille (sic) fuit intelligere, quod frequentioribus representationibus meis importunus ipsi displicuerim, Studiosiori in amantissimam Societatem, quam sapientiori animo, si quid peccavi, peccasse me non diffitebor. At altâ mente repposítum (sic) manet — nec nisi ex meute, et animo licet mihi loqui — Societatem nostram non decere, nocere imò Societati nostrae in arcâ et alibi à nostris hominibus tot milliones congestos et accerbatos (sic).

Bei Antonio Astrain kann man lesen, daß in ganz Südamerika die Ansicht verbreitet war, die Jesuiten seien sehr reich. Das versteht man leicht, weil doch die Menschen dort genau wußten, was die Jesuiten besaßen, und weil sie deren Einkünfte mehr oder weniger genau abschätzen konnten. Und diese Ansicht war natürlich auch nach Europa gelangt.

Genau einen Monat später, am 16. Dezember, antwortete der General Ricci, was folgt: Cum mihi gravem esse nunquam voluisse Reverentiam Vestram, cujus recta mens nobis apprimè perspecta est, persuasum semper habuerim, fieri profectò non potuit, ut mihi permolestae aliquandò acciderint ipsius litterae. At velim prorsùs ut verba sibi dari non pateretur Reverencia Vestra, et ut errorem, in quo versatur, millionum à nostris in Americâ, meridionali congestorum sermonem mecum instituens deponeret. Fidem apud me certè non habituri sunt ficti illi milliones, quando quidem impetrare à me non possum ut credam falsa ad me à Patribus hispanis hactenus scripta fuisse, mihique illudi à Procuratoribus ex America meridionali Romam appellentibus, qui ab arte simulandi videntur omnino alieni quique se viros esse religiosissimos clarissimis argumentis comprobant.

Hierzu vergleiche man Miguel Mir (siehe oben) I, 257—262 und Cayetano Manrique, Lorenzo Ricci, General de los Jesuitas in Revista de España XVI, 377—387 und 526—533.

Nur in voller Unkenntnis der Tatsachen, die Antonio Astrain in seines ausgezeichneten Werkes 7. Bande, die Bernardo Ibañez de Echavarri in seinem aufschlußreichen Buche: Reyno Jesuitico del Paraguay (Madrid 1768) über den ganz ungeheuren Landbesitz beigebracht haben, den die Jesuiten Südamerikas durch viele, viele Tausende von Sklaven bebauen ließen, konnte der General eine solche Antwort geben. Zucker, Wein, Weizen, ganz ungeheure Herden von Hornvieh, Pferden und Schafen usw. brachten die entsprechenden Einkünfte. So besaß ein Kolleg 47 000 Schafe! Ich kann hier keine weiteren Belege beibringen; aber man sehe beispielsweise Astrain VII, 343 und 708 nach oder die Angaben bei Ibañez. Ich bemerke übrigens, daß dieses Verfassers Buch sehr frei und gekürzt ins Deutsche übersetzt worden ist: Jesuitisches Reich in Paraguay, (Cölln Marteau 1774). Ich warne vor diesem unbrauchbaren Buch.

Wie gezeigt, müssen die Jesuiten der vier Gelübde nur von Almosen leben. Ich glaube nicht, daß es heute auch nur noch zwanzig Professe dieser Art gibt, die das tun. Sie dürften auch keinerlei Entgelt für Unterricht, Predigt usw. annehmen. Das ist abgeschafft. Und so geht es mit anderen Dingen der Armutspflege auch. Will man sich einigermaßen über die Praxis paupertatis der Jesuiten in Irland oder den Vereinigten Staaten unterrichten, so schlage man das Buch von E. Boyd Barrett, The Jesuit Enigma auf. Nichts war so wandelbar in der Gesellschaft Jesu, wie die Auffassung und Ausübung des Armutsgelübdes (vgl. Miguel Mir I, 299).

Bei der Veröffentlichung von Akten ist es für gewöhnlich nicht üblich, daß man mehrere Texte nebeneinander ganz abdruckt. Die Begründung Codinas für den Druck von vier Texten beginnt mit den folgenden Worten (CCXXXVII): Et primum quidem etsi textus quatuor Examinis et Constitutionum saepe ad verbum inter se conveniunt; visum tamen est quatuor integros typis exscribere, quia omnes et singuli hujusmodi sunt, ut nullus omittendus videatur. Auf der folgenden Seite ist dann zu lesen: Esto, differentiae sint nullius momenti; est tamen delicata quaedam atque intima animi voluptas in his textibus conspiciendis annum aetatis prae se ferentibus (1547—1550, 1550, 1556, 1594), quem tamen Autographo praefigere non possemus, si ei adderemus et subtraheremus quae annis 1558 et 1594 addita et subtracta sunt.

Diese beiden Äußerungen sind im Zusammenhang mit anderen nicht besonders geeignet, um damit die Notwendigkeit einer so umfangreichen Ausgabe zu rechtfertigen, selbst nicht einmal vom Standpunkt der Gesellschaft Jesu aus.

Die beiden ersten Texte des Examen seien antiquissimi et inediti und ebenso der erste Text der Konstitutionen. Der dritte Examen-Text und der zweite Satzungstext seien den Gefährten Loyolas in den Jahren 1550 und 1551 zur Ansicht vorgelegt worden und der dritte Satzungstext sei Autographum. At mirum forte videbitur quod praeter Autographum, textum quartum Examinis et Constitutionum in lucem proferamus, qui reapse ab Autographo parum omnino discrepat, imo auctoritate publica Societatis, ut diximus, ex eo transcriptum esse constat.

Manche andere Gründe Colinas für die getroffenen Anordnungen sind wenig überzeugend. Er meint aber, daß er alle Schwierigkeiten

dadurch aus dem Wege geräumt habe, daß er den dritten und vierten Text ganz abgedruckt habe: Den dritten, weil er Autographum sei, den vierten, weil er damit monumentum historiae simul et juris ans Licht stelle. Er sei geschichtlich bedeutsam, quia sic producitur ut scriptum manu et testimonio publico roboratum; rechtlich bedeutsam, nicht weil er in der juristischen Praxis verwendbar sei, sed quod propter illud ipsum publicum textimonium, nulla re addita, nulla mutata, tanquam textus publicus Constitutionum Societatis Jesu usurpari potest. Ich habe Codina genau zu Worte kommen lassen, damit der Leser selber urteilen kann, ob die Rechtfertigung des Vorgehens voll gelungen ist.

Wie bei den vier Texten zahllose Abschnitte sich wiederholten, so auch im kritischen Apparat; dadurch werde gleich sichtbar, wie die Stellen von einem Ort zum anderen gewandert seien. Dadurch würden alle die sonst notwendigen Verweise erspart, die allerdings bei längeren Stellen doch gemacht werden müßten.

Die Begründungen und Erklärungen des sehr umfangreichen kritischen Apparates und der sonstigen vielfach geschichtlichen Anmerkungen neben oder unter den Texten sind etwas verwickelt und erfordern ein gewisses Studium.

Auf Seite CLVI sucht der Verfasser die Frage zu beantworten: Quid vero sermo seu dicendi ratio in ipso Constitutionum textu docet? Miguel Mir hat eine auf gründlicher Untersuchung beruhende Kennzeichnung der Schreibweise Loyolas gegeben (I, 372—387), die dem vascongado Ignacio de Loyola die fehlerlose oder auch nur mittelmäßige Beherrschung des Castilianischen nicht zubilligt. Codina schreibt (CLVII) nun: Cum verum sit, S. Ignatium inculta et aspera saepe oratione uti, nonnulli hunc scribendi laborem ita exaggerant, ut pro certo dare videantur, orationem bene compositam et aequabiliter fluentem Ignatio tribui non posse. Demgegenüber führt Codina einige Stellen aus Loyolas Schrifttum an, quae secundum optimam dicendi artem constructa sunt. Es gäbe dieser Stellen noch mehr. Die verhältnismäßig wenigen angeführten Sätze müssen von Ignatius nach Vorlagen geschrieben worden sein, weil es keine annehmbare Erklärung dafür gibt, daß er, obschon des Castilianischen gut mächtig, wie die Belegstellen Codinas erweisen sollen, von dieser Fähigkeit sozusagen keinen Gebrauch gemacht hat, er vielmehr seine eigentümliche Mischung von Castilianisch, Italienisch und Lateinisch und seine Verachtung der Syntax beibehielt. Völlig unerklärlich bleibt es aber, daß Ignatius trotz seiner angeblich guten Kenntnis des Castilianischen des öfteren Sätze niedergeschrieben hat, „die zuweilen einen unentwirrbaren Gallimathias darstellen" (Mir I, 372).

Auch der Nichtspanier kann in den Konstitutionen erkennen, daß darin verschiedene Schreibweisen zum Worte gekommen sind. Bei der so eingehend geführten Untersuchung Codinas hätte sich eine annähernde Scheidung dieser Schreibweisen auch schon deshalb empfohlen, weil man dadurch einen ziemlich sicheren Anhaltspunkt für die Mindestzahl der zum Wort gekommenen Mitarbeiter erhalten hätte.

Antonio Astrain macht darauf aufmerksam, daß es damals eine völlig verwilderte „Rechtschreibung" gegeben habe; ein jeder habe nach seinem eigenen Kopfe buchstabiert und geschrieben. Das kann man auch an den hier abgedruckten Texten sehen. Wenn aber Schreibungen wie hostiatim für ostiatim und viele andere ähnliche vorkommen, dann kann man mit ziemlicher Sicherheit behaupten, daß es sich jeweils um zwei verschiedene Schreiber beziehungsweise Verfasser handelt, was

zu allerlei Aufhellungen führen dürfte, wenn man diesen Dingen nachginge.

Codina hat sich nur mit einer einzigen, dazu noch wenig bedeutsamen Bemerkung von Miguel Mir auseinandergesetzt (CCLXIX). Von großer Wichtigkeit wäre es aber gewesen, wenn Codina sich zu Mirs Ausführungen I, 383 geäußert hätte. Dort werden zwei Aussagen des Pedro de Rivadeneira über die Auffassung Loyolas betreffend die Gelübdeablegung angeführt, die mit III, 1 declaratio T und V, 5 n. 6 den Konstitutionen völlig im Widerspruch stehen. Eine gleiche Gegensätzlichkeit liegt bezüglich eines anderen wichtigen Punktes vor, wie man bei Mir nachlesen kann.

Angesichts der Feststellungen von Miguel Mir muß die Frage Codinas (CCIII) überraschen: Eratne Ignatius utramque linguam miscens? als er Satzteile aus der Prosa Loyolas anführt, die auch italienische Worte enthalten:

Ignatius hat (1547—1550) in fünf Punkten Zweck und Eigenschaften der Konstitutionen festgelegt: 1. Alle Konstitutionen und jede von ihnen sollen zweckentsprechend sein. 2. Sie sollen umfassend sein und nach Möglichkeit für alle Dinge vorsorgen. 3. Sie seien klar, damit sie keine Veranlassung zu Skrupeln geben. 4. Soweit die Vollständigkeit und die Klarheit es zulassen, sollen sie kurz sein, damit man sie im Gedächtnis behalte, um sie zu befolgen. 5. Sie seien auferbaulich. Im Jahre 1556 wurden diese fünf Punkte auf drei zusammengezogen. Der erste verschwand in dem einleitenden Satze und der fünfte fiel fort (129, 262, 263). Was die Klarheit derselben und die Kürze zum Auswendiglernen angeht, so ist es bei dem guten Vorsatz geblieben: Die Konstitutionen sind weder klar noch kurz.

Bei Miguel Mir (I, 386) lesen wir über diese Dinge: „Die Form der Redaction [der Satzungen] ist eine der merkwürdigsten, die man sich denken kann ... Man hat gesagt, daß von allen Büchern, die zu irgend einer Bedeutsamkeit gekommen sind, es wohl keines giebt, worin eine solche Verschiedenheit der Stile herrscht, wie es in den Constitutionen der Fall ist; und das ist die reine Wahrheit. Sie sind eine Sammlung von Stellen und Stücken von sehr verschiedenem Werthe, von allen Stoffen und Farben, durch wenig sachverständige Hände zusammengefügt. In ihnen findet man Abschnitte oder Satzgefüge, die wahre Stilmuster sind; deren Gedanken sind klar, die Worte entsprechend, die Wortfolge zuweilen wunderbar; neben diesen Satzgefügen giebt es andere, die ein Vorbild von Durcheinander und Unordnung sind. Die Worte stammen von überall her, castilianische, lateinische, italienische, die in irgend einer Weise und mit einer rohen und unentwirrbaren Construction zusammengeschrieben worden sind. Diese Verschiedenheit der Schreibweisen, einmal klar und gefällig, ein anderes Mal schwerfällig und holperig, die Unordnung in der Vertheilung der Gedanken, deren unnöthige Wiederholung lassen die Verschiedenheit der Hände erkennen, die bei der Zusammenstellung dieses Buches mitgewirkt haben."

Da gerade für diese Fragen Miguel Mir in erster Linie sachverständig ist, so ist seine Beurteilung, die auf eingehender Analyse der Konstitutionen beruht, von großem Wert. Weitere Äußerungen zur Sache von Mir habe ich in Ordenszucht und Ordensstrafrecht I, 419/420 in deutscher Übersetzung mitgeteilt.

Nicolás Bobadilla, einer der zehn Gründer der Gesellschaft, sagte nach genauer Prüfung des Entwurfes, daß man aus der ganzen Arbeit einen Auszug machen müsse, der alles Wesentliche enthalte. Der Grund

dafür ist klar, weil es ganz unmöglich war, ein so umfangreiches und schwer verständliches Werk in den allgemeinen Gebrauch zu geben. Und so machte man denn auch bald einen Sumario de las Constituciones, der trotz seiner Mängel für fast alle Jesuiten genügt. Die umfangreichere Epitome del Instituto hat auch mancherlei Mängel, wird aber nur von wenigen Jesuiten benutzt. Die Konstitutionen selbst sind dagegen hauptsächlich eine Zierde der Bücherei, dort wo sich ein Stück davon vorfindet.

Alonso Salmerón betonte nach Prüfung des Entwurfes, er sei zu lang; viele Dinge, die im Texte stünden, seien, wie oben schon bemerkt, in die Deklarationen zu verweisen, wodurch er entlastet würde. Etwas deutlicher sprach sich Bobadilla aus: Es sei nötig, Vieles darin zu verbessern; sie enthielten allerlei unnötige und überflüssige, mangelhafte und nicht genügend behandelte Dinge; andere seien schwer ausführbar und unerträglich. Alles in allem: sie seien ein Labyrinth. Die zwanzig Punkte, in die Nicolás Bobadilla sein Urteil zusammenfaßte, zeigen, daß er das Werk Loyolas gründlich durchgenommen hatte.

Über die Äußerungen Bobadillas war Jerónimo Nadal so erbost, daß er mehr als einmal gesagt und geschrieben hat, Bobadilla sei gar nicht imstande, die Konstitutionen zu verstehen. Über solche Torheiten kann man nur lächeln. Ich habe in Ordenszucht und Ordensstrafrecht I, 313 bis 326 allerlei über Bobadilla und Nadals häßliche Verfolgung dieses Mannes zusammengestellt.

Im 14. Kapitel des 4. Teiles n. 1 steht, daß man in der Theologie das Alte und das Neue Testament und die scholastische Lehre des heiligen Thomas lesen solle (473). Dazu gehört eine Deklaration (476/477 CXXII), die besagt: Man soll auch den magister sententiarum lesen. Wenn es aber mit der Zeit passend erscheine, daß die Studierenden mehr Nutzen hätten vom einem anderen Verfasser [Ignatius hatte geschrieben: von einer anderen Theologie, die jener nicht entgegensteht — otra teología no contraria a esta —, was die erste Generalkongregation 1558 verbesserte], was zuträfe, wenn man eine Summa oder ein Handbuch der scholastischen Theologie verfasse, das besser diesen unseren Zeiten entspreche; das könne man dann gebrauchen, nachdem man nach sorgfältiger Überlegung eine genaue Untersuchung der Dinge durch die gewiegtesten Männer aus der ganzen Gesellschaft gemacht und es die Billigung durch den General gefunden habe. Diego Laínez, die theologische Leuchte der damaligen Gesellschaft, ist an der ihm in Auftrag gegebenen Abfassung eines solchen Handbuches gescheitert, und bis heute hat noch kein Jesuit diesen Thomas-Ersatz zu schreiben vermocht. Man vergleiche darüber Ordenszucht und Ordensstrafrecht I, 96/97.

In den ganzen Satzungen steht kein Wort darüber, wie schwere Vergehen oder Verbrechen zu bestrafen seien. Und bis heute gibt es, soviel ich weiß, weder eine Strafprozeßordnung noch ein Strafgesetzbuch in der Gesellschaft Jesu. Alle diese Dinge werden nach dem arbitrium des jeweils zuständigen Oberen behandelt, wobei er wie ein Vater vorgehen und handeln soll (siehe 239 Note 4 und 665). Die Folge davon ist ein wirres Durcheinander, weil jeder Obere, da er keine Richtschnur für sein Handeln hat, genau gleiche Fälle ganz anders beurteilt, wie sein Nachbar. Der eine ist eine milde Natur, der andere ist streng, der dritte ist maßlos streng, und da versteht man es, wie grundverschieden die väterliche Behandlung der Schuldigen ausfallen muß. Dieserhalb sind zu allen Zeiten starke Klagen laut geworden, die — man vermag es kaum zu glauben — ein für allemal

durch den Beschluß der 5. Generalkongregation (decr. 58), was in den beiden folgenden Kongregationen ausdrücklich bestätigt wurde, dahin beantwortet wurden, daß sogar beim Fortjagen aus der Gesellschaft keine formae iudiciales zu beobachten seien, wie es in allen anderen Orden üblich sei. Diese Bestimmung wurde unter die 5 sogenannten substantialia der Gesellschaft aufgenommen. Dabei wurde aber betont, es gäbe noch eine Menge sonstiger substantialia, die anzuführen aber zu weit führen würde!!! Im übrigen könne der General jederzeit solche substantialia verkünden. Es gibt also noch mancherlei Gebote und Verbote, die man aber „der Kürze halber" nicht aufzählen wollte. Bei solcher Art der Gesetzgebung kann sich ja niemand auskennen. Wer wie ich tiefe Einblicke in die Handhabung des Strafrechts in der Gesellschaft Jesu getan hat, kann es nicht begreifen, wie man die straffälligen Jesuiten eines jeden Rechtsmittels beraubt hat, wie sie doch sonst in aller Welt einem jeden Angeklagten zugebilligt werden.

Zweimal (CCL und 238) macht Codina auf die Stelle des Gonçalvez de Cámara aufmerksam, wo es heißt, Ignatius habe pintado a sy mismo, sich selbst gezeichnet, als er den Abschnitt der Konstitutionen niederschrieb en que pinta el general, in dem er den General zeichnet. Das ist eine ganz falsche Beobachtung. Ignatius hatte und wollte keine Assistenten, Ignatius hat die Gewissensrechenschaft nie geübt, Ignatius hat fast alle Pflichten, die er in den Satzungen auf die Schultern seiner Nachfolger im Amte des Generals legte, nicht beobachtet. „Nach der Veröffentlichung der Satzungen ließ Ignatius im Jahre 1555 mehrere der angesehensten Jesuiten zu einer Beratung zusammentreten, um zu sehen, wie der General Ignatius sich practisch zu den ihn als General betreffenden Vorschriften der Satzungen zu stellen hätte. Mit Stimmenmehrheit wurde beschlossen ... 6. daß der gegenwärtige General nach verrichtetem Gebet zusehen müsse, ob die den General betreffenden Vorschriften der Satzungen von ihm zu beobachten seien; das solle nur geschehen wenn er es ausdrücklich wünsche." (Ordenszucht I, 435.) Die Antwort lautete, daß Ignatius die ersten fünf Punkte billigte; über den sechsten sagte er, wolle er nachdenken. Ignatius hat nie eine Antwort darüber gegeben, woraus folgt, daß er die Vorschriften zu beobachten nicht gewillt war.

Ich habe am gleichen Orte (438—447) auf die lebhaften Klagen des Juan de Polanco hingewiesen, der in zwei Urkunden alles das aufzählt, was zu tun Loyolas Pflicht gewesen wäre und was er nicht getan und wodurch so beklagenswerte Verhältnisse eingerissen wären. Man lese meine Ausführungen nach und beantworte dann die Frage, ob Ignatius sich selbst gezeichnet habe, als er von den Generalspflichten schrieb. Codina hätte diesen Schwurzeugen Gonçalvez de Cámara besser nicht aufrufen sollen.

Im Index steht sub voce Infamia nur: „Est impedimentum essentiale 23 287; ubi ea exstat 23." Das ist irreführend, weil ein jeder, der das aufschlägt, glauben muß, daß die Infamia unter allen Umständen den Weg in die Gesellschaft versperre. Dem ist nun nicht so. Im Text (23 287) heißt es vielmehr, daß infames nur am Orte ihrer Schandtaten nicht aufgenommen werden könnten. Wenn sie reumütig seien, stände ihrem Eintritt an einem fernen Orte nichts im Wege: Infamia por peccados enormes se entiende ser impedimento donde el tal peccador fuesse infamado. Siendo lejos del tal lugar, si se uiesse tan reducido que se tomasse seguridad de su persona, podria admittirse. Einer genaueren Bestimmung, welche nun die peccados

enormes seien, die zur infamia führten, ging man aus dem Wege, und schob die Sache dem arbitrium des Generals zu. Es gibt viele Apologeten, die gegenüber den Vertretern der Lehre der Konstitutionen in höchster Entrüstung behaupten, die infames könnten unter gar keinen Umständen in die Gesellschaft aufgenommen werden. Diesen braven Männern sind die Konstitutionen natürlich ebenso unbekannt, wie den zahllosen Verfassern aus der Gesellschaft, die die Satzungen in der begeistertsten Weise loben, ohne sie überhaupt je gelesen oder vielleicht gar gesehen zu haben.

Das schon reichlich umfangreiche Schreibwerk für die rein papierene Regierung der Gesellschaft Jesu wurde von Ignatius vermehrt durch die Einrichtung der litterae quadrimestres, die nur einen erbaulichen Inhalt haben sollten. Es ist erstaunlich, wie eingehend Ignatius die Vorschriften darüber gestaltet hat. Von diesen litteris sind sieben Bände veröffentlicht worden, deren Ertrag ein sehr bescheidener ist. Man hat sie später abgeschafft, weil man sah, daß mehr oder weniger stets dasselbe nur in anderer Aufmachung mitgeteilt wurde. Die Vorschriften über diese Einrichtung stehen in der declaratio M auf S. 623.

Die Generale der Gesellschaft Jesu haben sich ausnahmslos gesträubt, die Provinzen regelrecht zu visitieren. Daß einzelne Wenige so nebenbei bei passenden Gelegenheiten mehrere Häuser visitiert haben, spielt dabei keine Rolle. Die Generale aller anderen Orden sehen die Visitationen als eine ihrer Hauptpflichten an, während die Jesuiten es bei der papierenen Regierung belassen. Und doch steht in den Konstitutionen der Gesellschaft die Visitationstätigkeit ganz ausdrücklich verzeichnet (619): Podiendo uisitar a sus súbdictos en otras partes, según las occurrencias y necessidades que sobreuinieren; assimismo podiendo habitar acerca de Roma a tiempos, seún que se juzgare mayor gloria diuina. Einer der Generale hatte die Unklugheit begangen, bei Beginn seiner Regierung den Vorsatz zu äußern, die Provinzen zu visitieren. Hätte er es doch nicht getan! Die Assistenten machten ihm in beneidenswertester Deutlichkeit begreiflich, daß er das unterlassen müsse; die Generale der Gesellschaft täten so etwas nicht. Und daraufhin unterblieben diese so dringend notwendig gewesenen Reisen, die vielleicht die schon sehr bald einsetzenden äußerst heftigen inneren Kämpfe in den spanischen Provinzen verhindert hätten. Infolge dieser Weigerung ist das Schreibwerk an der Generalskurie so ins Ungemessene gewachsen, daß schon im vorigen Jahrhundert ein General laut geklagt hatte, er könne die täglich einlaufenden Briefe gar nicht alle lesen und solle sie trotzdem auch noch beantworten.

Wenn man sich durch diesen dicken Band durchgearbeitet hat, dann hat man das lebhafte Gefühl der Bewunderung sowohl für den Umfang desselben, wie für die Art der geleisteten Arbeit. Stellenweise ist wohl des Guten zuviel geschehen, wenn es sich zum Beispiel um die Kenntlichmachung einzelner Buchstaben handelt, Dinge, die kritisch doch nur in sehr wenigen Ausnahmefällen von einiger Bedeutung sind. In dem sehr umfangreichen Index ist die Arbeit der Suchenden insofern erschwert worden als vor der Angabe der Seitenzahlen — was dem Suchenden doch allein von Wert ist — auch noch die Hinweise auf Kapitel und Abschnitt stehen: VII, 2, M. p. 593. Diese völlig überflüssigen Angaben stellen eine große Arbeitsleistung dar, die besser für die Anführung der Zeilennummer, wo die Zeilenzählung in den Texten angebracht ist, verwendet worden wäre.

Ganz auffallend wenige Druckfehler habe ich mir anmerken können; im ganzen nur neun. Daß einmal transcribere und excribere und dann transscribere und exscribere gebraucht wird, ist wohl wegen seiner Häufigkeit nicht als Druckfehler anzusehen.

Dieser wuchtige Band ist nicht mit so großem entsagungsvollem Fleiß bearbeitet worden, um damit ein Gebrauchsbuch zu schaffen. Die Absicht war vielmehr, ein für allemal die kritischen Fragen, die sich um das Werden der Satzungen der Gesellschaft ranken, endgültig zu klären, damit man in den Monumentis historicis S. J. nicht vergeblich Ausschau halte nach einem Werke dieser Art. Es liegt in der Natur der Sache, daß dieser Band mit Nutzen nur von einem Gelehrten gebraucht werden kann, der sich gründlich in der wahren Geschichte der Gesellschaft, des näheren in ihrer Urgeschichte, auskennt. Daß die Zahl dieser Gelehrten nicht groß ist, dürfte allgemein bekannt sein.

Es wäre nützlich gewesen, wie mir scheint, wenn Arturo Codina sich mit dem Buche über Ordenszucht und Ordensstrafrecht in der Gesellschaft Jesu bekanntgemacht hätte, das ich einige Male angeführt habe. Vielleicht tut er das bei der Bearbeitung des dritten Bandes, der uns den textum latinum bringen wird.

Viel Glück zu dieser Arbeit!

Liturgica.

Von Paul Glaue,
Jena, Wilhelm-Frick-Straße 7.

Zur diesmaligen Besprechung in dem Kapitel Liturgica (siehe zuletzt ZKG. Bd. 55, 3. F. IV S. 599—610) liegen wieder Schriften aus verschiedenen Teilgebieten der Liturgik vor. Zunächst weise ich auf 3 Werke hin, die uns liturgische Texte zugänglich machen. In der Sammlung Florilegium patristicum, die Werke des christlichen Altertums und des Mittelalters in Textausgaben darbietet, einer Sammlung, die schon vor dem Kriege begonnen, während des Krieges und unmittelbar danach nur wenig herausbrachte, in den letzten Jahren aber viel Stoff zugänglich machte, sind 2 Schriften 1936 erschienen. In dem Fasciculus VII, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, werden von Joh. Quasten 2 Teile vorgelegt[1]): Als pars III gibt er 2 Schriften heraus, die liturgischen Inhalts sind und auf Ambrosius als Verfasser zurückgeführt werden, de mysteriis und de sacramentis libri sex. Ich begrüße es dankbar, daß diese beiden Schriften in solcher Weise dem liturgischen Studium zugänglich gemacht werden. Die Arbeit des Herausgebers tritt darin zutage, daß er kurze Einführungen in die Probleme bietet, die durch diese Schriften gestellt werden, die Fragen nach dem Verfasser, und was damit zusammenhängt, daß er zur weiteren Orientierung die wichtigsten Schriften darüber verzeichnet und durch Anmerkungen die einschlägige Literatur zu

1) Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complecteus Ediderunt Bernhardus Geyer et Johannes Zellinger. Bonnae Sumptibus Petri Hanstein 1936. Fasciculus VII. Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Collegit notis et prolegomenis instruxit. Johannes Quasten Pars III und Pars IV. 65 S. RM. 2.50. 55 S. RM. 2.20.

den einzelnen liturgischen Akten, die in Frage kommen, aus den Kirchenvätern, der sonstigen altchristlichen Literatur, z. B. der Peregrinatio Aetheriae, aber auch aus der neueren Zeit beibringt, auch die zitierten Bibelstellen namhaft macht. Hier ist alles ganz sauber und sorgfältig gearbeitet. (Die Synode von Elvira auf „um 303" anzusetzen, ist wohl nicht angängig: entweder muß man ganz allgemein sagen „um 300" oder genauer „gegen 313"). Auf eine Diskussion darüber einzugehen, ob Q. mit seinen Ausführungen über den Ambrosius als Verfasser dieser beiden Schriften Recht hat, ist hier nicht angängig. Daß Zweifel an der Echtheit, namentlich der 2. Schrift, vorgebracht worden sind, verschweigt er nicht, und ich bin auch heute noch nicht davon überzeugt, daß die Vertreter der Echtheit, d. h. der Abfassung durch Ambrosius wie Probst, Morin, Faller und andere im Rechte sind. Die gegenteiligen Ansichten Th. Schermanns oder Duchesnes und Baumstarcks u. a., die für Turin bzw. Ravenna eintreten, sind doch noch immer beachtenswert. Gerade aber zu weiterem Studium dieser Fragen ist die Ausgabe Quastens recht brauchbar: über das Verhältnis beider Schriften zueinander — Loofs hat ja auch die Schrift de myst. dem Ambrosius abgesprochen —, über die merkwürdige Disposition, insbesondere der Schrift de sacr. — die Ausführungen über die Eucharistie setzen im 4. Buch, im 4. Kap. ein, werden im 5. Buch durch das Kap. 4 (Herrengebet) unterbrochen und ziehen sich in das 6. Buch hinüber — usw. wären noch eingehende Untersuchungen nötig.

In pars IV bietet Q. die Stücke aus den Constitutiones Apostolicae, die auf Liturgisches Bezug haben. Es sind Kap. 57 des 2. Buchs, Beschreibung des Kirchengebäudes und der Synaxis, der „Meßliturgie", Kap. 39—45 des 7. Buchs, die Beschreibung der Riten der Taufe und der Myron-Salbung, und Kap. 311 bis 1511 des 8. Buchs, die Darstellung der sog. clementinischen Liturgie. Auch hier stellt der Verf., wie soeben beschrieben, jedem der 3 Abschnitte eine kurze Einleitung voran, die er mit einer Bibliographie abschließt, auch Anmerkungen fügt er wie in der Ausgabe des pars III ein. Dem griechischen Text gibt er eine lateinische Übersetzung bei. Im griechischen Text sind hier und da Kleinigkeiten noch zu verbessern, z. B. S. 3 Z. 9 fehlt ἔχων (cf. habens), S. 8 Z. 23 ist wohl nach μὴ besser εἰσελθῇ zu schreiben, S. 47 Z. 6 προσφέροντος fehlt ein Akzent, S. 48 Z. 10 muß es ἱεράτευμα heißen.

Auch die Sammlung Opuscula et Textus, von der ich im letzten Bericht verschiedene Neuerscheinungen lobend erwähnt habe, die aus dem weiten Gebiet der Kirchengeschichte Texte veröffentlicht, hat in ihrer liturgischen Abteilung ein Bändchen mit 2 Fasciculi herausgebracht, die Stoffe aus dem ausgehenden Mittelalter enthalten [2]). Zunächst handelt es sich um einen Codex, aus 152 Blättern bestehend, aus dem Franc. Schubert Abschnitte, mit den nötigen Anmerkungen versehen, sorgfältig herausgegeben hat, einen Codex, der die Obliegenheiten der Sacristani in der Erzdiözese Breslau beschreibt; diese Handschrift besteht aus 2 Teilen, die zumeist aus der 2. Hälfte des

2) Opuscula et Textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica edita curantibus R. Stapper et A. Rücker. Edidit Aschendorff, Monasterii 1936. Fasciculi VII et VIII: Excerpta ex ordinariis Germanicis de summis anni ecclesiastici festivitatibus. A: Ex modo agendi in ecclesia Wratislaviensi edidit Franciscus Schubert. B: Ex ordinario II maioris ecclesiae Monasteriensis edidit Richardus Stapper. 80 S. RM. 1.35.

15. Jahrhunderts stammen, mit einigen Zusätzen, vielleicht aus dem 16. Jahrhundert. Aus diesem Codex wird in der Hoffnung, bei günstigen Zeiten einmal das Ganze veröffentlichen zu können, zum Abdruck gebracht, was der Herausgeber für notwendig erachtete, um den Ritus einigermaßen deutlich herauszustellen, erstens der Diözesan-Kalender, worin auch der heilige Stanislaus S. 8 und S. 13 — sein Tag ist der 1. Mai —, der berühmte Märtyrer der benachbarten Diözese Krakau erscheint, mit ganz kurzen Angaben über die Paramente, die Stationen und die festa maiora. (Was es mit den Canciani auf sich hat, wird nicht ersichtlich; der Tag des Cancianus, eines Heiligen, dessen Haupt in der Kathedrale ruht, ist der 31. Mai. Was aber sind Canciani?) Zweitens ausführlichere Angaben über die Feier von Festen und Festzeiten des liturgischen Jahres. Es sind zum Teil ganz eigenartige Gebräuche, die da erwähnt werden, z. B. der Gebrauch von Raphänus, Rettich, „Kreyn" am Aschermittwoch. Die häufiger angegebenen Swantnici, Swantnicones, (Swantnikones), auch Swentkones u. ä., die als dienende Laien anzusprechen sind, werden in der Einleitung etymologisch von einem slavischen Wort hergeleitet, das „heilig" bedeutet.

Als zweites Stück kommt in diesem Heft aus der Hand Richard Stappers in gewohnter, gewissenhafter Bearbeitung zum Abdruck der Ordinarius II der im Wiedertäuferstreit verwüsteten, aber 1535 wiederhergestellten Kathedrale zu Münster i. W., der Ordinarius, d. h. das liturgische Buch, das die Gottesdienstordnung (ordo) für die verschiedenen Tage und Zeiten des Kirchenjahres enthält, dazu auch die gottesdienstlichen Gewohnheiten (consuetudines), die der betreffenden Kirche eigentümlich waren. Dieser Ordinarius II aus dem Jahre 1489 etwa trat an die Stelle des Ordinarius I, der zwischen 1265—1300 aufgezeichnet war. In den auch sonst wertvolles Material bietenden Anmerkungen werden Notizen aus dem Ordinarius III eingefügt, der im Jahre 1599 vollendet wurde.

Ich gehe nun zu Darstellungen einzelner liturgischer Fragen über.

In einer gründlichen Studie bearbeitet H. Scheidt die Frage nach den Taufwasser-Weihegebeten[3]). Innerhalb des Gesamtritus der Taufe spielte die Taufwasserweihe eine nicht unbedeutende Rolle. Ist uns dieser Akt selbst auch erst durch Tertullian und Cyprian — Carthago also — bezeugt, so darf man wohl annehmen, daß religiöse Anschauungen über die Heiligung (Weihe) des Taufwassers, durch das dann der Täufling seinerseits geheiligt wurde, und über die unter Anrufung des Namens Gottes, unter Gebet sich vollziehende Heiligung des Taufwassers in die älteste Zeit des Christentums hinaufreichen, auch ohne daß uns das überliefert ist. Man begleitete eben ganz selbstverständlich alle Akte der christlichen Gemeinschaft mit Gebeten; man betete aber frei, so daß es nicht zu verwundern ist, daß wir die ältesten Formen solcher Gebete nicht kennen. Als sich dann die ältesten Taufzeiten — es handelt sich nur um Erwachsenen-Taufe — Epiphanias, Ostervigil, Pfingstvigil, in Spanien und Gallien auch andere Termine, einbürgerten und die kirchlichen Sitten sich verfestigten, kam es dann auch zur Fixierung der Taufwasser-Weihegebete. Vorliegende Schrift sieht von einer Behandlung der Fragen, die mit dem Akt der Taufwasserweihe zusammenhängen — z. B. an welcher Stelle

3) Hubert Scheidt, Die Taufwasser-Weihegebete. (Heft 29 der Liturgiegeschichtl. Quellen und Forschungen, hrsg. von K. Mohlberg und A. Rücker.) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1935. 104 S. Geh. RM. 5.60.

dieser stand — ab und beschränkt sich auf eine Untersuchung der Taufwasserweihe-Gebete. Es lag dem Verf. daran, die in den verschiedenen Kirchengebieten — 1. Griechenland, Syrien, Armenien, 2. Ägypten, Arabien, Abessinien, 3. Abendland: Rom, Mailand, Spanien, Gallien — in Gebrauch befindlichen — darüber unterrichten die Canones, Euchologien, Ordines, Sacramentarien und Missalia — Texte dieser Gebete festzustellen und sie textkritisch zu untersuchen. Zunächst unternimmt er es da, in philologisch einwandfreier Arbeit, die Verwandtschaft der Texte in den einzelnen Gruppen festzustellen und sie in ihren einzelnen Stücken auf bestimmte typische Grundformen zurückzuführen. Zum andern untersucht er a) die formalen Elemente: die Gottesanrede, b) die inhaltlichen Motive: 1. die Taufe als Wiedergeburt, 2. die Taufe als Sterben und Auferstehen mit Christus, c) die Elemente des „Paradigmengebets" (ein Ausdruck Baumstarks), d) die formalen Elemente des Exorcismus, e) die Beziehungen zur eucharistischen Liturgie. Hier habe ich gegenüber einzelnen Ausführungen namentlich unter a) und e) mancherlei Bedenken; verschiedene Feststellungen, die der Verf. unternimmt, sind m. M. nach zu gesucht. Dergleichen Parallelismen, wie sie z. B. unter e) behauptet werden, sind nicht auf Einwirkung zurückzuführen, sondern entspringen — abgesehen von der direkten Herübernahme in parallelen Taufformularen — dem allgemeinen Gebetsstil. Im Anhang werden 16 Texte im Wortlaut dargeboten. Das Missale mixtum darf m. E. nicht in gleicher Weise wie die Angaben des Liber ordinum und des Liber mozarabicus Sacramentorum als Zeuge für die kirchlichen Verhältnisse des alten Spanien angesehen werden: es ist überaus stark in römisch-katholischem Sinne überarbeitet. Alles in allem zeigt die vorliegende Arbeit, wie sich ein tüchtiger Schüler seines scharfsinnigen und kenntnisreichen Lehrers — A. Baumstarks — in rechter Dankbarkeit durchaus würdig erweist.

Mit großer Dankbarkeit bringe ich das Werk Dolds[4]) zur Anzeige. Nach zwei Seiten hin bietet es uns höchst interessante Aufschlüsse, einmal bezüglich der Geschichte des altlateinischen Bibeltextes, und zum andern bezüglich der Liturgie-Geschichte. Aus einem Weißenburger Palimpsest-Codex, der in Wolfenbüttel liegt, galt es die überaus wichtigen Ergebnisse herauszuarbeiten; der Verf. hat in mühevollster Arbeit und mit peinlichster Sorgfalt zunächst die völlig in Unordnung geratenen Blätter angeordnet und sodann die alte Schrift gelesen. Einzelne Abschnitte waren leider gar nicht mehr zu entziffern, weil hier einer, der sich früher um die Handschrift bemüht hat, mit Reagenzien so arbeitete, daß überhaupt nichts mehr zu lesen ist. Dold hat zum Teil mit Hilfe des neuen photographischen Verfahrens, der Fluoreszenz-Methode, auch die Seiten lesen können, die früher gar nicht gelesen wurden. Die Bibeltexte gehen durch das Alte und Neue Testament hindurch: textgeschichtlich konnte bei der hier nur als vorläufig beurteilten, aber schon recht gründlichen Durchforschung dieser Texte festgestellt werden, daß sich darunter viele Stellen, insbesondere aus der Apostelgeschichte, finden, die dem Texttypus der Vetus-latina-Versionen entsprechen, also mit unseren ältesten lateinischen Handschriften wie e und k überein-

4) Alban Dold, Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche. Ein altgallikanisches Lektionar des 5./6. Jahrhunderts, aus dem Wolfenbüttler Palimpsest-Codex Weißenburgensis 76. Kunstverlag Beuron 1936. 102 S., 98 S., 6 Tafeln. (Texte und Arbeiten, hrsg. durch die Erzabtei Beuron, 1. Abt. Heft 26—28.) RM. 16.—.

stimmen. Doch ist ja nicht zu verwundern, daß „der Siegeszug der Vulgata in einer liturgischen Handschrift aus so früher Zeit einwandfrei erwiesen werden kann". In den Zusammenhang des vorliegenden Berichts gehört jedoch vielmehr der liturgische Inhalt dieses Werkes. Nach den Nachweisen Dolds handelt es sich um das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche, genauer um ein Lektionar, das nicht nur allgemein als altgallikanisch zu bezeichnen ist, sondern genauer in das Gebiet Septimanien gewiesen werden kann, wo es in einer nicht mehr zu bestimmenden Kathedralkirche im Gebrauch war. Es gehört in die Zeit um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert und bietet, allerdings nicht bei allen Formularen und nicht immer in dieser Reihenfolge, eine dreifache Lesung, eine alttestamentliche, zumeist prophetische, eine epistolische, eine evangelische Lesung. Liturgiegeschichtlich gibt es eine ganze Reihe von Punkten, die das größte Interesse beanspruchen. Zunächst ist eigenartig, im Unterschiede von dem mit der Vigil vor Weihnachten einsetzenden Gebrauch der meisten Liturgiebücher, daß es sich um ein Lektionar handelt, das mit Ostern beginnt und nach Durchwanderung des Kirchenjahrs mit dem Karsamstag-Morgengottesdienst schließt. Zwar befolgen die griechischen Perikopenbücher, obwohl das Kirchenjahr mit dem 14. September anfängt, dieselbe Anordnung; aber in der lateinischen Kirche ist neben Ambrosius und Augustin der aus Afrika gebürtige Zeno von Verona † 380 der letzte gewesen, der den Vorrang von Ostern als Jahresanfang betont. Sodann sind die 16 allerdings ohne Nummern dargebotenen Gesangstexte zu beachten, die öfter nach den Lesungen eingetragen sind und die mit Gradualien- bzw. Offertorientexten gleichzusetzen sind. Betr. einiger Einzelheiten zu den Rogationstagen, zum Kirchweihtage, zum Stephanstage, die als eigenartig anzusprechen sind, gibt Dold Material an. Über Weihnachten und Epiphanien, über die Fasten und die Karwoche enthält die Handschrift beachtenswerte Besonderheiten. Neben den Texten für das proprium de tempore finden sich noch solche über einzelne Ordinationstage, Totenmessen u. ä., auffallend einer auch für die Zehntenabgabe. So sorgsam und umsichtig Dold seine Arbeit geleistet hat — auch in den Beigaben wie der Liste der Sigla, den 6 Tafeln mit Schriftproben, den Registern —, er muß selbst bedauernd eingestehen, daß noch manche Rätsel dieses Lektionars nicht gelöst sind: für die weitere wissenschaftliche Arbeit ein dankenswerter Anreiz. Als Nachtrag, ebenso sauber wie das Vorhergehende bearbeitet, bietet Dold noch „abermals neue Fragmente des Salzburger Kurzsakramentars", 15 Blätter, die er in der Nationalbibliothek zu Wien in sieben verschiedenen Codices fand, zugehörig zu den schon veröffentlichten Münchner und Salzburger Blättern. Zwei Bemerkungen zum Schluß: die Annahme S. XXXIII, daß der Samstag nach Ostern der Tag gewesen sei, an dem die Täuflinge die weißen Kleider ablegten, trifft in dieser Allgemeinheit nicht zu: in Spanien geschah das schon am Dienstag. Betreffs der Verwendung des Missale mixtum würde ich s. o. vorsichtiger sein: von dem Liber comicus Tolet. wird das Missale mixtum weit übertroffen.

Auf dem Gebiete der Liturgiegeschichte spielt die Frage nach der Vorlesung der Heiligen Schrift im Gottesdienste — die Perikopenforschung — eine sehr große Rolle. Nachdem man in den alten christlichen Gemeinden die Heilige Schrift zunächst fortlaufend zur Verlesung gebracht hatte — lectio continua —, ging man — um das Wann? und Wo? dreht es sich — dazu über, die Bibel in Auswahl vorzulesen — lectio selecta. Zu diesem Zwecke stellte man die betreffenden Abschnitte, die — ich beschränke mich auf die lateinischen Ausdrücke —

capitula hießen, die Abschnitte, die verlesen werden sollten, in Verzeichnissen zusammen (Capitularia, Capitulare evangeliorum, Capitulare epistolarum oder lectionum u. ä.). Man ordnete die capitula, dem Kirchenjahr folgend, nach den Tagen, an denen sie verlesen wurden, an und bezeichnete, zum Teil unter Benutzung einer alten Zählung der Evangelien-Kapitel, ihren Umfang kurz durch die Anfang- und Schlußworte; unsere Kapitel- und Verseinteilung fehlte ja noch. In den Handschriften, die den Bibeltext boten, trug man an der Hand dieser „Perikopenlisten" am Rand beim Anfang des Vorlesestückes den Tag ein, an dem es vorgelesen werden sollte, und setzte ein Zeichen dort, wo es schloß. In der weiteren Entwicklung erwies sich dieses Verfahren als zu umständlich, und nun stellte man Bücher her, in denen die betreffenden Bibelabschnitte, ihrem ganzen Umfang nach ausgeschrieben, in der Anordnung der Capitularia zusammengeschrieben waren (Evangeliarium, Apostolus, Evangelistare, Epistolare u. ä., beides zusammen Comes, Lectionarius u. ä.). Die letzte Stufe dieser Entwicklung ist die, daß man innerhalb der gottesdienstlichen Bücher, die für den gottesdienstlichen Tag das liturgische Formular enthalten — die Meßbücher, Missalia —, auch die betreffenden Lesestücke an der Stelle, wo sie vorgelesen werden, zwischen Kollekte und Sekret, einsetzt. — Nachdem, wie die im Jahre 1914 und 1915 erschienenen Arbeiten erwiesen, A. Rahlfs sich der Bearbeitung der alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche angenommen hatte — ich selbst habe Vorarbeiten mehr grundsätzlicher Art für die neutestamentlichen griechischen Perikopenbücher geliefert — nimmt nun Th. Klauser die zusammenfassende Arbeit St. Beissels aus dem Jahr 1907 (Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches) auf — wertvollste Einzeluntersuchungen über Lektionssysteme und Lektionarien, wie z. B. G. Morins Liber comicus sollen nicht vergessen sein — und veröffentlicht zunächst das erste Drittel seines Werkes über die römischen Capitularia evangeliorum[5]). So interessant auch alte Lektionen betreffs des Textes des Neuen Testamentes sein können (siehe das soeben besprochene Werk Dolds), Klauser hält es mit Recht für besonders wichtig, nach bestimmten Merkmalen Typen unter den Capitularia herauszuarbeiten und innerhalb dieser Typen — es sind 4 — die chronologische Ordnung herzustellen, da man erst, wenn man hier festen Boden gewonnen hat, die Fragen zu beantworten versuchen kann, die uns weiter zurückführen, wann das erste römische Perikopenbuch entstanden ist, wer sein Schöpfer war, wie es ausgesehen hat. Dieser Mühe hat sich Kl. mit aller Gründlichkeit und allem Eifer unterzogen. Soweit er auf Grund der vorliegenden Bibliotheks-Kataloge dazu imstande war, hat er 8 Gruppen von im Ganzen 1321 Handschriften aufgestellt — er bittet um Mitarbeit an der weiteren Registrierung solcher Handschriften —; aus diesen Handschriften wählt Kl. diejenigen — 25 — heraus, die als typische Vertreter anzusprechen sind, indem er nach Aufstellung bestimmter Kennzeichen die erwarteten Handschriften beschreibt und die Grundsätze festlegt, nach denen der Text. der zuletzt dann geboten wird, zu gestalten ist. Z. B. ist es doch interessant zu bemerken, daß es Handschriften gibt, die ‚am Samstag' als feria VII bezeichnen, während es in anderen Handschriften als

5) Theodor Klauser, Das römische Capitulare evangeliorum. (Heft 28 der Liturgiegeschichtl. Quellen und Forschungen, hrsg. von K. Mohlberg und A. Rücker). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1935. CXX und 199 S. Geh. RM. 16.—.

die sabbato angegeben ist usw. Ich habe bei dem mich sehr interessierenden Studium des Werkes feststellen können, daß Kl. sehr gewissenhaft vorgegangen und seine Arbeit ganz sauber herausgebracht hat. Es fällt ja vielleicht auf, daß mehrere Handschriften die fehlerhaften Formen Apollonaris oder Hermes statt Hermetis oder Hermae oder Yppolitus bieten sollen: aber tatsächlich sind ja dergleichen Fehler nun einmal in alten Handschriften immer wieder festzustellen. Die Register sind auch ganz zuverlässig gearbeitet und als wertvoll zu begrüßen. In dem Anhang A beschreibt Kl. die Capitularia zweier Pariser Handschriften, die in ihrem Kern auf den ersten Typus zurückgehen, aber nach dem 3. Typus überarbeitet sind. Im Anhang B stellt Kl. die Entwicklung des römischen Festkalenders vom 7.—9. Jahrhundert kurz dar. — Ist so schon der erste Teil dieses Werkes aufschlußreich und gediegen, so dürfen wir von dem zweiten und dritten Teil das gleiche erwarten: sie sollen der Einzeluntersuchng der Typen gewidmet sein und versuchen, auch die nicht rein typischen Texte in die geschichtliche Entwicklung einzuordnen.

Schon kurz zuvor hatte Th. Klauser einen Aufsatz erscheinen lassen, in dem er einen kirchlichen Kalender beschreibt, der im Jahre 1246 oder kurz danach entstanden ist und zwar auf die Wand gemalt in dem Raum, der damals als Sakristei der Titelkirche der heiligen 4 Gekrönten auf dem Monte Celio in Rom diente[6]). Als im Jahr 1912 die Gebäude dieser Kirche durch Antonio Muñoz restauriert wurden, entdeckte er im heutigen Pfortenraum des Klosters unter der Tünche Spuren von Farbe und Schriftzügen, die sich als Reste eines Kirchenkalenders erwiesen. Kl., der zunächst die Geschichte der Kirche und des Klosters der Santi Quattro Coronati kurz schildert und sodann einen Überblick über die älteren römischen Kirchenkalender gibt, legt nun, was von jedem Monat noch zu lesen ist, mit Bemerkungen zu jedem der Tagesheiligen in seiner bewährten Weise vor und bestimmt durch den Vergleich dieser Angaben mit denen von 4 anderen Kalendarien (von Anfang des 11. bis zum Ende des 13. Jahrh.) die Enstehungszeit dieses neu gefundenen Kalenders. Interessant war mir die Bemerkung auf S. 35 über die Verdrängung des 13. Mai als Allerheiligenfestes durch den 1. November. Die Vermutung, wie es zur Bevorzugung späterer Päpste im Kalendarium von S. Maria del Priorato gekommen sei, halte ich nicht für zutreffend.

Aus dem Abschnitt in der Liturgie, die wir als Hymnologie bezeichnen, liegen folgende Arbeiten vor:

Es ist sehr verdienstvoll, daß uns P. Kilian Kirchhoff durch eine sorgfältige und gut zu lesende Übersetzung mit den Hymnen bekannt macht, die in der „Ostkirche" Verwendung finden[7]). Der vorliegende zweite Band bietet die Gesänge für die Wochentage der drei ersten Fastenwochen und die beiden ersten Fastensonntage, deren erster, der „Sonntag der Orthodoxie", zur Erinnerung an die endgültige Wiederherstellung der heiligen Bilder nach dem zweiten Bilderstreit gefeiert, überaus reich ausgestattet ist. Die im griechisch-orthodoxen Gottesdienst verwendeten Lieder zeigen eine sehr mannigfaltige

6) Theodor Klauser, Ein Kirchenkalender aus der römischen Titelkirche der heiligen Vier Gekrönten (Sonderdruck aus Scientia Sacra, Theologische Festgabe für Kardinal Schulte. Bachem u. Schwan, Köln und Düsseldorf 1935. S. 11—40.

7) P. Kilian Kirchhoff, O.F.M., Die Ostkirche betet. Bd. II. Jakob Hegner, Leipzig. 288 S. RM. 6.50 Ln.

Form; neben Psalmen gibt es Kontakia, Troparia, Triodia, Apolytikia, Kathismata usw., von denen ein Teil den Namen ihrer Verfasser trägt. Besonders zahlreich vertreten ist Andreas von Creta (gest. nach 726), der neben 40 Predigten und anderen Liedern (z. B. auf die hl. Anna, den Lazarus) vor allem als Verfasser des „Großen Kanons" in den Liturgien seine Stelle hat. An Beigaben, die sehr willkommen sind, nenne ich einmal die liturgischen Vorbemerkungen, in denen der so gründliche Kenner der Riten des Ostens Anton Baumstark, der dem Herausgeber auch sonst mit seinem Rat zur Seite stand, in dieses sog. Buß-Triodion für die 1. Hälfte der Fastenzeit einführt. Zum andern werden am Schluß Hinweise und Anmerkungen, biblische Verweisungen, textlich-sprachliche Hinweise und Namenerklärungen geboten; hier findet sich auch eine knappe Schilderung der Bilderstreitigkeiten.

In der schön mit Bildern und Notenbeispielen ausgestatteten Sammlung „Welt des Gesangbuchs", die Pfr. i. W. O. Michaelis herausgibt, für die kirchenmusikalischen Hefte unterstützt von Prof. Dr. Poppen, liegt mir das 2. Heft vor[8]). P. Gennrich behandelt da den Gemeindegesang in der Urchristenheit, erschlossen aus dem Neuen Testament, sodann den Gemeindegesang in der Kirche des 2. bis 6. Jahrhunderts, d. h. bis zu Gregor d. Gr., und zuletzt den Gemeinde- und Volksgesang im Mittelalter, wobei insbesondere die Entstehung und Entwicklung des deutschen Kirchenliedes geschildert wird. Bei aller Sachkunde, mit der der Verf. seine Arbeit geleistet hat, ist es ihm m. M. nach wegen der gebotenen Knappheit nicht gelungen, das weite Gebiet wirklich allgemeinverständlich darzustellen; manche Einzelheiten, die angeführt werden, hätten da wegbleiben können, um für das andere Raum zu gewinnen. Mehrere Todesjahrzahlen sind falsch; das „bekanntlich" auf S. 22 o. ist zu streichen; „Johannes Diakonus" auf derselben Seite ist wohl ein Versehen; das Wort Prosa S. 25 gebraucht schon Seneca u. a.

Gleichzeitig mit kurzen Ausführungen Joh. Fickers im Deutschen Pfarrerblatt 1936 hat Wolfram in einer Untersuchung über das Lutherlied[9]) den Nachweis zu erbringen versucht, daß dieses inhaltlich nicht als gegen Papst und Katholizismus gerichtet zu betrachten sei. (Wenn da gesagt wird, das habe bisher „konfessionelle Voreingenommenheit" behauptet, so ist das ein Vorwurf, der mindestens gegenüber einem Manne wie Leitzmann, der sich auf Spittas Seite gestellt hat, nicht hätte erhoben werden dürfen, der aber auch sonst die wissenschaftliche Arbeit, die von Tschackert und Spitta u. a. darauf verwendet worden ist, ungehörig herabsetzt.) Als Feind vielmehr, gegen den sich das Lied wendet, haben die Türken zu gelten. Dies ergäbe sich aus den Beziehungen zwischen dem Text des Liedes und den beiden Lutherschriften „Wider die Türken" und „Die Heerpredigt wider den Türken". Und da diese im Jahre 1529 erschienen sind, sei das Lutherlied im Oktober oder November 1529 entstanden. Die vorhergegangenen, verschiedenen Ansätze des Liedes, insbesondere die ganz ausführliche Behandlung dieser Frage durch Spitta in seinem Buche „Ein feste Burg" stellt W. zunächst dar und begründet dann in der

8) Paul Gennrich, Der Gemeindegesang in der alten und mittelalterlichen Kirche. Gustav Schloessmanns Verlagsbuchhandlung Gustav Fick, Leipzig und Hamburg 1936. 52 S. RM. 1.40.

9) Georg Wolfram, Ein feste Burg ist unser Gott. Die Entstehungszeit und der ursprüngliche Sinn des Lutherlieds. Walter de Gruyter u. Co., Berlin und Leipzig 1936. 32 S. RM. 1.—.

2. Hälfte seiner Schrift möglichst genau seine Hypothese. Mich haben diese Darlegungen nicht überzeugt. Wortparallelen genügen nicht, um einen sicheren Schluß darauf aufzubauen.

Ein zweites, viel umstrittenes Lied, das „Verzage nicht, du Häuflein klein" ist der Gegenstand eines Buches, das wir Berthold Kitzig verdanken [10]). Er hat sich mit bewundernswerter Mühe der Arbeit unterzogen, alles aufzudecken, wodurch uns über den Verfasser, den Komponisten, die Zeit der Entstehung von Text und Melodie Klarheit verschafft wird. Durch sehr sorgfältige Nachforschungen hat er m. M. nach völlig richtig nachgewiesen, daß Gustav Adolf selbst, höchstwahrscheinlich am Vorabend der Schlacht von Breitenfeld, die Hauptgedanken des Liedes auf einen Zettel geschrieben habe; sein Feldprediger Fabricius habe dann auf Grund dieser Andeutungen, die der König ihm übergeben hatte, das Lied in der Form gedichtet, wie es uns vorliegt. Nach mancherlei Märschen in Deutschland war das Schwedenheer im September 1632 nach Erfurt gezogen. Der König aber habe in Sömmerda Rast gemacht und der dort amtierende Pfarrer Michael Altenburg, bekannt als Komponist, habe zu dem Liede, das ihm Fabricius mitgeteilt hatte, die charakteristische, eindrucksvolle Melodie geschaffen. Diesen umsichtigen Darlegungen sind 32 Seiten Beilagen angefügt, die uns in photographischen Wiedergaben die Erstdrucke des Liedes, die Porträts des Königs, seines Feldpredigers und des Komponisten sowie eine Ahnentafel Michael Altenburgs darbieten.

Das Werk, das H. Kressel vorlegt [11]), ist als eine geschickte Darstellung der geschichtlichen Entwicklung, die das liturgische Leben Bayerns r. d. Rh. im 19. Jahrhundert durchgemacht hat, recht wertvoll. Es schildert auf Grund zumeist aktenmäßigen Materials auf der einen Seite die verschiedenen Stufen der Arbeit auf dem Gebiete der Liturgie, der Gottesdienstordnung, der Agende, des Gesangbuchs, der Arbeit, die auf den Synoden und vom Kirchenregiment geleistet wurde, die, schließlich vollendet, noch einen Sturm zu überstehen hatte, bis sie, in späteren Revisionen etwas geändert und ergänzt, sich als die jetzt gültige Form der Gottesdienstordnung und der Agende in Bayern r. d. Rh. durchgesetzt hat. Zum andern aber empfängt man auch sehr viele Nachrichten über die Männer, die an dieser Arbeit beteiligt waren, und man wird dem Verf. gewiß dafür dankbar sein müssen, daß er sich der Mühe unterzogen hat, ein solches Bild zu zeichnen mit allem, was dabei zutage trat an Schwächen und Mängeln sowie an zielbewußtem Handeln. Auch mancherlei Einzelheiten, die der Verf. in seine Darstellung eingeflochten hat, sind dem, der sich für geschichtliches Leben interessiert, durchaus willkommen. Jedoch kann ich mich mit einer Reihe von Urteilen, die der Verf. ganz im Sinne der kirchenregimentlichen Maßnahmen im Laufe der Darstellung grundsätzlich fällt, keineswegs einverstanden erklären. Es zeugt m. E. durchaus nicht von wirklichem (liturgie-)geschichtlichen Sinn, wenn man in völligem Verkennen der ursprünglichen Einstellung Luthers meint, seine liturgischen Vorschläge für dauernd maßgeblich und verbindlich anzusehen. Wenn „der Liturgiker auf dem Königsthron" sich

10) Berthold Kitzig, Gustav Adolf, Jakobus Fabricius und Michael Altenburg, die drei Urheber des Liedes „Verzage nicht, du Häuflein klein!". Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1935. 80 S., 32 S. Bildbeilagen. RM. 3.50.

11) Hans Kressel, Die Liturgie der ev.-luth. Kirche in Bayern r. d. Rh. C. Bertelsmann, Gütersloh 1935. 178 S. RM. 7.50 kart., RM. 9.50 geb.

zu solcher Stellungnahme — Restauration der über Luther hinausgehenden liturgischen Formen — für berechtigt hielt, so mag das hingehen; aber es berührt doch eigenartig, daß ihm darin „die Fachleute" in Bayern folgten, die doch seine Unionsgedanken anderseits so abschätzig beurteilten. Ich kann an dieser Stelle nicht im einzelnen meinen Widerspruch zum Ausdruck bringen, muß mich aber gerade, weil ich einen großen Teil meiner Lebensarbeit auf die Erforschung alter und ältester Liturgie verwendet habe, gegen eine derartige Behandlung Luthers wie der Grundgedanken liturgischen Lebens überhaupt aussprechen. Schon der eine Satz des Thomasius, S. 83, dem der Verf. freudig zustimmt, „Katholisch ist sie [die Gottesdienstordnung] freilich, wenn man das katholisch nennt, was der ganzen Christenheit durch alle Zeiten hindurch gemeinsam ist", zeigt, daß man gar nicht merkt, wie man sich da tatsächlich auf liturgischem Gebiete im katholischen Fahrwasser befindet. Diese Definition des Katholischen verkennt das Wesentliche am Katholizismus völlig, nämlich das Priesterliche mit allem, was damit zusammenhängt, und sich daraus auch für die Gestaltung der Liturgie ergeben hat. Daß Luther sich in diesen Dingen noch nicht vom Katholizismus freigemacht hatte, nachdem er im großen seinen Standpunkt gegen die katholische Kirche erkämpft hatte, kann man ihm nicht übelnehmen. Heute aber sollte man wissen, daß Luther in liturgicis ganz weitherzig gewesen ist und auf die zukünftige, evangelische Entwicklung seine Hoffnung gesetzt hat. Darum sollte man heute auch von wirklich evangelischen Gedanken und Grundsätzen aus an das Gebiet des Liturgischen herantreten.

Allgemeines

Herm. Thiersch, Ependytes und Ephod. (Geisteswissenschaftliche Forschungen, hrsg. v. W. Mitscherlich, Heft 8.) Verlag Kohlhammer, Stuttgart-Berlin.

Das Buch von Thiersch ist schon seit Jahren von Archäologen und Theologen erwartet worden. Wer es durcharbeitet, begreift, daß das große Material, das aus den verschiedensten Kulturgebieten herbeigeholt werden mußte, Zeit zur Verarbeitung erforderte. Auf der andern Seite hat freilich auch die jahrelange Beschäftigung mit dem Gegenstand den Nachteil gehabt, daß manches in dem Buche unausgeglichen ist. Es ist klar, daß sich die Wandlungen in den Auffassungen des Autors auch im Texte widerspiegeln (z. B. sind die Ausführungen p. 141 ff. heute nur noch lose mit dem Text verbunden). Das Buch hat folgende These: Ein ärmelloser Überzug, Ependytes genannt, mit viereckigen Feldern dekoriert und in der Brustpartie durch reichen Schmuck ausgezeichnet, war in ältester Zeit in Syrien das traditionelle Gewand der Gottesbilder und zugleich ihrer obersten Priester. Mit Kultbildern dieser Art in altertümlich steifer Haltung war eine Zukunftserkundigung verbunden, die durch Würfeln vor sich ging. Mit diesem hieratischen Ependytes ist das Kleid des jüdischen Hohepriesters, der Ephod, in Verbindung zu bringen. Was zunächst die geographische Herkunft des Ependytes angeht, so ist es bedeutsam, daß Th. dieses Gewandstück in Babylonien und Ägypten nicht nachweisen kann. Ob es angeht, dieses Gewandstück aus einem einzigen Kulturzentrum (Nordsyrien) abzuleiten und sein Auftauchen auch im archaischen Athen von daher zu erläutern, ist mir ungewiß. Wenn man nämlich die einheitliche geographische Herkunft zu sehr urgiert, wird es eigentlich unverständlich,

warum z. B. Kybele, wie Thiersch selber p. 55 ausführt, nicht den Ependytes trägt, aber man könnte dieselbe Frage natürlich auch in bezug auf den Jupiter von Doliche und andere Gottheiten stellen. Was sodann die Frage der Zukunftserkundigung durch Würfelspiel betrifft, die mit diesem Idoltypus verbunden worden sei, so scheint mir ein wirklicher Beweis dafür aus Münzbildern (Thiersch p. 97) nicht erbracht worden zu sein, während die Kästen unterhalb der Figuren des Jupiter-Heliopolitanus auch andere Interpretationen (sind sie vielleicht zur Aufnahme von magischen Ingredienzen bestimmt, die das Idol konsekrieren?) zulassen. Thiersch scheint mir die Verbindung mit den Würfelorakeln besonders betont zu haben, um eine Verbindung mit der Würfeltasche des jüdischen Hohepriesters herzustellen, aber dann hat er nachträglich doch wieder das Vorkommen des Würfelorakels im jüdischen Kult energisch in Abrede gestellt (p. 125). Ich bin in der Frage nach der Deutung von Urim und Tummim nicht zuständig, aber ich gestehe, daß mir die „geistige", um nicht zu sagen: platonisierende Deutung von Thiersch Bedenken hinterlassen hat. Was sodann die Frage der Verbindung zwischen Ependytes und Ephod anbelangt, so bleibt auch hier, so einleuchtend die Lösung vom archäologischen Standpunkt aussieht, eine Schwierigkeit. Es ist nach Thiersch für den Ependytes wesentlich, daß er vom Idol und vom Priester getragen wird, in Israel dagegen wird der Ephod nur vom Priester getragen, da es kein Jahwe-Idol gibt. Damit ist aber gerade die zentrale Funktion des Ependytes im Jahwekult verlorengegangen, und man begreift nicht, daß die Jahwepriester sich ein Gottesgewand angelegt haben, das eigentlich nur im Baalkult seine sinnvolle Berechtigung hatte.

Wenn diese Besprechung nur die kritischen Einwände gegenüber dem Werk von Thiersch zur Geltung bringt, so entsteht ein falscher Eindruck. Darum sei am Schluß noch einmal ausdrücklich gesagt, daß wir es mit einem Buch von außerordentlicher Gelehrsamkeit zu tun haben, das Geist und Feinfühligkeit für die religiöse Seite des Problems in seltener Weise miteinander vereint.

München. *Erik Peterson.*

Einar Löfstedt, Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Unveränderter anastatischer Neudruck nach der Auflage von 1911. Oxford-Uppsala-Leipzig. O. Harrassowitz. 1936.

Der berühmte, im Jahre 1911 erschienene sprachliche Kommentar des schwedischen Gelehrten zur Peregrinatio Aetheriae ist im Jahre 1936 durch einen anastatischen Neudruck wieder der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden. Das ist um so mehr zu begrüßen, als die Preise für das Buch im Antiquariatshandel eine beträchtliche Höhe erlangt hatten. Es ist zu wünschen, daß kein kirchengeschichtliches Seminar ohne dieses Buch sei, das für die Erforschung des Spätlateins von grundlegender Bedeutung geworden ist. Es gibt kaum eine nach dem Jahre 1911 erschienene Arbeit, die nicht aus den klassischen Studien zum Spätlatein von Löfstedt Anregung und Fragestellung empfangen hätte. Die Theologen haben aus diesem Buche viel zu lernen, wenn sie an die Interpretation eines Kirchenschriftstellers herantreten. Im übrigen haben sich Methode und Fragestellung Löfstedts auch bei der Interpretation byzantinischer Autoren als fruchtbar erwiesen, wie es andere Arbeiten der schwedischen Schule gezeigt haben.

München. *Erik Peterson.*

Wilhelm Gundel, Dekane und Dekansternbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker. (= Studien der Bibliothek Warburg, herausgegeben von F. Saxl, Bd. 19.) Verlag J. J. Augustin, Glückstadt und Hamburg 1936.

Dieses große Werk behandelt im ersten Teil die altägyptischen Dekansternbilder in Darlegungen, die auf S. Schott, und den Kalender auf dem Sargdeckel des Idy in Tübingen in Ausführungen, die auf A. Pogo zurückgehen. Im zweiten Teil werden zuerst die Bezeichnungen der Gesamtheit der Dekane und dann die Geschichte der einzelnen Dekannamen gegeben. Das dritte Kapitel handelt von den Dekanbeschreibungen in der abendländischen und orientalischen Literatur, und das vierte Kapitel von den bildlichen Darstellungen der Dekangötter in Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Das fünfte Kapitel spricht von Wesen, Wirkungssphäre und Wirkungsart der Dekane, während das letzte Kapitel sich mit der Bedeutung und Wirkung der Dekane in der medizinischen Astrologie, in der Magie und in der Prophetie befaßt. In einem Anhang wird über Tierkreisbilder und Dekane gehandelt und sodann wird dankenswerterweise ein Textbuch gegeben, in dem die wichtigsten Ausführungen über die Dekane vorgeführt werden. Umfangreiche Personen- und Sachverzeichnisse beschließen dieses 452 Seiten starke Buch, das ein bewunderungswertes Zeugnis deutscher Gelehrtenarbeit ist. Dem Theologen sei das Buch nachdrücklich empfohlen, werden doch viele Themata aus der theologischen Sphäre behandelt. Ich weise z. B. auf p. 49 ff. p. 275 u. ö. hin, wo über das Testamentum Salomonis mit seinen zahlreichen Dekannamen gehandelt wird oder auf die Ausführungen (p. 261) über die Pistis Sophia und die koptische Historia Josephi, ferner auf p. 310 über die astrologische Geographie bei Artapanos und Bardesanes, oder auf p. 232, wo von dem Dekanglauben bei Celsus die Rede ist. Das Buch Gundels ist besonders wichtig für die Erforschung der spätantiken Magie. Eine große Zahl von magischen Gemmen erhalten erst durch das Studium des Glaubens an die Dekangottheiten eine befriedigende Deutung. Zu Einzelheiten (Namen und Insignien der Dekane) hätte ich manches zu bemerken, aber diese Zeitschrift ist nicht der Ort für diese Ergänzungen, die ich an anderer Stelle zu bringen hoffe. Noch einmal sei Gundel aufrichtiger Dank für seine große Leistung gesagt, ebenso wie dem Verlage Dank dafür gebührt, daß er in vorzüglicher Ausstattung dieses Werk herausgebracht hat, das eine Fülle von interessantem kulturgeschichtlichen Material erschließt.

München. *Erik Peterson.*

Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Gießener Universitätsbibliothek. IV. Literarische Stücke (P. bibl. univ. Giss. 34—45), bearbeitet von Hermann Eberhart. Verlag der v. Münchowschen Universitätsdruckerei Otto Kindt GmbH. in Gießen, 1935. (= Schriften der Hessischen Hochschulen. Universität Gießen, Jahrgang 1935, Heft 2.) 35 S., 4 Abbildungen.

Dieses Heft enthält die bisher noch nicht veröffentlichten literarischen Stücke aus der Papyrussammlung der Gießener Universitätsbibliothek. Unter den 12 Papyri sind nur die zwei ersten von einigem Interesse für die kirchengeschichtliche Forschung. Nr. 34 enthält zwei Stücke aus Ps. 111 und 73. Ob es sich wirklich um einen literarischen

Papyrus handelt, scheint mir mehr als fraglich zu sein. Wiewohl das Stück aus dem 4. Jahrhundert zu stammen scheint und ganz regelmäßig geschrieben ist, kann man den Zweck dieser Niederschrift nicht recht erkennen. Ich möchte an eine Schreibübung denken. Nr. 35 enthält den Rest eines christlichen Gebetes aus dem 7. oder 8. Jahrhundert. Der Herausgeber hat sich um diesen Papyrus sehr bemüht. Doch fragt man sich, ob hier wirklich ein liturgisches Gebet vorliegt. Da unter Bezugnahme auf die Heilung des blutflüssigen Weibes und den Sohn des Hauptmanns aus dem Evangelium um Heilung von einer Krankheit gebeten wird, liegt ein Vergleich mit Pap. mag.P. 18 (Preisendanz) nahe. Die Formel ἰατρὲ τῶν ψυχῶν überrascht nicht, seitdem wir sie in einem Gebet des 3. Jahrhunderts aus der Würzburger Pap.-Sammlg. kennen (Wilken, Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1934, S. 34, Nr. 3). Im übrigen enthält das Heft Texte aus der Ilias und Odyssee, Scholien mit einem Hellanikosbruchstück und Simonideszitat u. a. m. Ein paar photographische Wiedergaben machen die Benutzung dieser kleinen Edition sehr brauchbar.

Berlin. *H. G. Opitz.*

Two biblical Papyri in the John Rylands Library Manchester edited by C. H. Roberts, M. A. Manchester: The Manchester University Press 8—10 Wright Street Manchester 15; and the Librarian, The John Rylands Library Deansgate 1936. 2/6 s. 62 S.

Roberts, der uns den so wichtigen Johannesfund beschert hat, überrascht hier die Welt — denn diese Funde gehören keineswegs nur in die Domäne der Fachgelehrten — mit Papyrusfragmenten, die nichts weniger enthalten als verschiedene Stücke der griechischen Übersetzung aus dem 5. Buch Mose (23, 24—24, 3; 25, 1—3; 26, 12. 17—19; 28, 31—33 und 3 weitere von Roberts nicht identifizierte Stücke, von denen Katz in Theol. Lit. Ztg. 61 [1936] Z. 40 für Dt. 27, 15 nachwies), und zwar aus ptolemäischer Zeit. Das ist das Sensationelle an dem Fund. Die griechische Übersetzung der 70 ist uns nur durch christliche Handschriften überkommen. Erst in jüngster Zeit wurden durch die Chester Beattypapyri umfangreiche Bücher des A. T. aus dem 2. Jahrh. n. Chr. zugänglich. Man glaubte damals schon ein non plus ultra erreicht zu haben. Diese Stücke aber der John Rylands Library sind bestimmt jüdischen Ursprunges und sind Reste einer Rolle, die nach dem sachkundigen Urteil etwa dem 2. vorchristlichen Jahrhundert angehören muß. Die erste Frage, die man an diese Texte richten wird, ist natürlich: wie ist es mit dem Text bestellt? Roberts selbst sieht m. E. etwas zu schnell nur die Kongruenzen mit dem Cod. Alexandrinus des 5. Jahrhunderts n. Chr. Was auf Grund einer sorgfältigen Interpretation zu dem Textproblem zu sagen ist, möge man in dem von H. H. Schaeder und mir verfaßten Bericht in der Ztschr. f. neutestamentl. Wiss. 35 (1936) S. 115 ff. nachlesen. Das Problem ist recht verwickelt, da die Stücke einen von allen bisher bekannten Texten in charakteristischen Einzelheiten verschiedenen und älteren, den überlieferten Hebräer mehrfach genauer wiedergebenden, dabei aber auch deutliche Verderbnisse enthaltenden Text bezeugen, der seinerseits an der Gestaltung der vom Alexandrinus vertretenen Textform spürbaren Anteil hat. Auch die Überlieferungsumstände sind derart, daß recht schwierige Fragen noch übrigbleiben. Die Papyri sind einer Mumienkartonnage entnommen, die noch andere Texte (Homer, vielleicht ein Tragödienfragment u. a. m.)

enthält; leider sind diese Stücke noch nicht herausgegeben. Überdies finden sich auf der Rückseite der Deuteronomiumstücke Notizen, die Namen enthalten und aus einer Rechnung (?) zu stammen scheinen. Es erhebt sich die Frage, wie ein den Juden heiliges Buch zu solcher Verwendung gelangt ist. Man hatte ja in den jüdischen Gemeinden so etwas wie heilige Papierkörbe, man vergrub schadhaft gewordene Bibeln, um sie dem Zugriff der Ungläubigen zu entziehen. Und diese Fetzen sind zu Kartonnage verarbeitet worden! War etwa ein Heide im Besitz dieses Buches gekommen? Oder: stammen wirklich die Fragmente aus einem Pentateuch? Eine ganze Bibel kann nicht in die Erörterung einbezogen werden. Oder rührten die Stücke aus einem Lektionar? einem Amulett? einer Schreibübung? Auf alle diese Fragen hätte man gern eine Antwort. Man wird sie aber vergebens erwarten. So gilt es sehr behutsam, dies Stück in die Geschichte der griechischen Bibel einzufügen, und auch den Text dementsprechend zu behandeln. Zunächst freut man sich, endlich einmal ein Stück aus der jüdischen Bibel zu haben; die Zukunft wird lehren, welchen Wert es hat. Die Datierung ist also vor allem willkommen. Sonst darf man aber nicht zu hochgespannte Erwartungen an den Fund knüpfen und ihm nicht mehr Antworten abverlangen, als er wirklich zu geben imstande ist. Die Überlieferungsumstände lassen nur Vermutungen zu. — An zweiter Stelle hat R. durch einen Papyrus der Rylands Library die Stücke aus dem Testimonienbuch messianischer Texte des 4. Jahrh. n. Chr. erheblich ergänzen können, das Rudberg aus Pap. Osloens. 11 bereits herausgegeben hat. Die Manchesterstücke sind messianische Weissagungen wie die Osloer und stammen aus Jes. 42, 3. 4; 66, 18. 19; 52, 15; 53, 1—3, 6—7. 11—13; Gen. 26, 13. 14; II. Chron. 1, 12. Dtn. 28, 8. 11. Man hatte bisher auf griechischem Sprachgebiet für eine so frühe Zeit keine Testimonienbücher. Lateinisch ist eines unter den Schriften Cyprians überliefert. Die Texte solcher Testimonien müssen sehr behutsam beurteilt werden; in diesem Fragment scheint der Text nicht mit Cod. B. übereinzustimmen. Roberts gibt auf Grund früherer Untersuchungen von Rendel Harris einige bequeme Nachweise, die aber die ganze ungeklärte Lage für diese im praktischen Gebrauch der Gemeinden und der Schriftsteller recht wichtige Literaturgattung noch nicht erhellen. Es ist zu wünschen, daß man gerade mittels dieser nunmehr durch R. vervollständigten Überlieferung durch weiter ausholende Untersuchungen etwa zu den Topoi des Weissagungsbeweises etwas weiterkommt. Zunächst wird festgestellt werden müssen, ob wirklich bestimmte Traditionsketten sich aufweisen lassen. Das vorliegende Stück ist dazu besonders geeignet, weil es messianische Stücke enthält. Der messianische Beweis aber läßt sich in den Schriften der alten Kirche am besten verfolgen.

Roberts Ausgabe ist wie die des Johannesfragments ganz vorzüglich. Mit den beiden Büchern reiht sich Roberts in die Reihe der besten Kenner der Papyri.

Berlin. *H. G. Opitz.*

Stephen d'Irsay, Histoire des Universités françaises et étrangères. Tome II. Du XVI^e siècle à 1860. Edit. Auguste Picard, Paris 1935. 451 p.

Der II. Band dieser einzigen Geschichte der Universitäten umfaßt die Zeit des ausgehenden 16. Jahrhunderts bis zum Jahre 1860. Der Tod des Verfassers hat die Fortführung bis in die Gegenwart hinein ver-

hindert; sie wird kaum einem andern noch gelingen. Dabei lehrt der II. Band stärker, als es schon der I. Band tut, wie schmerzlich dieser Verlust ist. Der Verf. war erstaunlich belesen; die Bibliographie zählt auf 98 Seiten rd. 4000 Schriften auf und ist somit die bisher umfangreichste überhaupt; dazu benutzte er im reichsten Maße ungedrucktes Aktenmaterial aus 19 Universitäten. Aber nirgends blieb er im Stoffe hängen. Ihm eignete die Fähigkeit, das Wesentliche eines Zeitalters, einer Strömung, eines persönlichen Einsatzes straff und treffend herauszuheben und immer die großen Verbindungslinien zu ziehen. So liest man Kapitel auf Kapitel mit echter Spannung.

Auch in diesem Bande wählte der Verf. für jede Epoche die eingehende Schilderung von Universitäten, die den Typus des neuen wissenschaftlichen Geistes am besten ausprägten: so Leiden und Edinburg für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts, Straßburg für den Anfang des 17. Jahrhunderts, später ebenso Halle, Göttingen, Berlin. Ebenfalls sind die Gründungen außerhalb Europas im Gefolge der Entdeckungen und der sich daran anschließenden Missionstätigkeit mithineingezogen.

Der Band beginnt mit einer Darstellung des Aufbruchs der neuen Wissenschaften und ihrer Auseinandersetzung mit dem Humanismus. Dem deutschen Fachmann werden die Kapitel über die Zeit der freien Forschung und des Utilitarismus um 1700, sowie über die klassische Epoche um 1816 (Humboldt, Berlin usw.) wenig Neues bringen, abgesehen von den Parallelen, die hier reichlicher gezogen werden. Dagegen wird die meisten das Kapitel über das Zeitalter des Enzyklopädismus und das nachfolgende über den Niedergang, ja Untergang der französischen Universitäten in Verbindung mit der französischen Revolution und deren Nachwirkungen besonders stark fesseln, ähnlich dann das über die Herrschaft der Romantik auf den europäischen Hochschulen sowie das leider letzte, in dem die Wurzeln, wissenschaftliche Haltung und Richtungen des antiromantischen Positivismus sowie dessen Verhältnis zum „Liberalismus" mit sicherem Urteil dargestellt werden.

Jena. *Peter Petersen.*

Gerhard Ritter, Die Heidelberger Universität. Ein Stück deutscher Geschichte. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. I. Band: Das Mittelalter (1386—1508). Mit 7 Tafeln. Carl Winter, Heidelberg 1936. 533 S.

Der Band ist ein Meisterwerk deutscher Geschichtsschreibung und eröffnet eine neue Weise der Universitätsgeschichte; denn Ritter, von Hause aus Historiker, hat sich gleichzeitig so tief in die Fragen der scholastischen Philosophie und Theologie, der Jurisprudenz und der übrigen Wissenschaften hineingearbeitet, daß ihm eine einzigartige Zusammenschau der politischen, kulturellen und wissenschaftlichen Strömungen der Zeiten gelingt. Der Untertitel „Ein Stück deutscher Geschichte" ist wahrhaft erfüllt. Und wie er Heidelbergs Universität inmitten des Gesamtgeschehens innerhalb Deutschlands zeigt, so zugleich in ihrer bezeichnenden Mittellage zwischen Paris und Prag und in ihrer früheren engen Beziehung zu den Niederlanden. Selbstverständlich, daß im ersten Bande die Konzilsgeschichte überwiegt und manchen neuen Beitrag erhält, desgleichen die Geschichte des ersten deutschen Humanismus, der gerade in Heidelberg guten Nährboden fand.

Sehr bezeichnend für die Wandlung der Wissenschaft dem ausgehenden Mittelalter gegenüber ist es, daß Ritter überall die Neigung zur

Schwarz-Weiß-Zeichnung ablehnt, und die „Dekadenz-These" z. B. R. Stadelmanns — mit vollem Recht — zurückweist. Dafür hat er die neue Sicht auf das Verhältnis von Scholastik und Mystik, von Scholastik und Humanismus, neue deutsche Philosophie und Theologie jener Zeit, wonach die Übergänge fließend sind, die Verwandtschaft stärker ist als der Gegensatz. Die unaufhebbare Kontinuität allen menschlichen Lebens und des geistigen Geschehens, von der ein Ranke so erfüllt war, offenbart sich allerorten und zu allen Zeiten. Zu fest wurzeln die Menschen jeder Zeit in den Bindungen, aus denen sie kommen.

Aus der Zahl der Einzelschilderungen verweise ich auf die Darstellung des Werkes des Organisators und ersten Rektors der Universität, Marsilius von Inghem wie des „hochverehrten Hauptes der Heidelberger Theologenschule" Matthäus von Krakau; den Kampf gegen die Ketzer: gegen Beginen und Begarden, vor allem gegen die hussitische Ketzerei, die dramatischen Zusammenstöße der aus Prag nach Heidelberg übernommenen zahlreichen Professoren mit Hieronymus aus Prag, dem Schicksalsgefährten Hussens, der sich aufweitet zum Kampf gegen Wenzel und für den Gegenkaiser Rupprecht von der Pfalz; die Anfänge des dämonologischen Schrifttums (343 ff.); Johannes Wencks von Herrenberg Auseinandersetzung mit der Theologie des Kusaners; die Anfänge einer „Rheinischen Sodalität", etwa als erstes Anzeichen einer Freien Akademie neben der Universität, wie sie zwei Jahrhundert später im Schwange war? Das letzte Kapitel schildert das Verdämmern der scholastischen Bildungsideale und das Eindringen der humanistischen Reformtendenzen, damit die Entwicklung der Universität zur allgemeinen Bildungsanstalt und den Verlust ihres geistlichen Charakters, der folgen sollte. Jakob Wimpheling, Conrad Celtes und Rudolf Agricola sind die Persönlichkeiten, die im Mittelpunkte dieses Geschehens stehen. Wimpheling als der typische Gelehrte zwischen den Zeiten, der Friese Agricola als Vertreter eines „Realismus" mit der Forderung: an die Dinge selber heranzukommen und alle Wissenschaft dem Leben dienen zu lassen.

Das glänzend geschriebene und bestens ausgestattete Werk bringt dem Kirchenhistoriker viel Neues und ist ein stolzer Beweis deutscher Gelehrsamkeit.

Jena. *Peter Petersen.*

Alfred Stucki, Christus in Italien. Geschichte der evangelischen Bewegung in Italien und unter der italienisch sprechenden Bevölkerung der Schweiz. Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft, St. Gallen-Leipzig 1936. 324 S.

Der Titel des Werkes verrät, unter welchen Voraussetzungen der Verf. an seine Aufgabe herangetreten ist: Christus ist nur bei der evangelischen Bewegung, nicht aber beim Katholizismus zu finden. Die katholische Kirche wird in allzu dunkeln Farben gemalt. Vom Evangelium weiß sie offenbar nichts, deshalb der Satz: „Als letzte Stadt eröffnete sich im Jahre 1870 auch Rom dem Evangelium." (S. 122.)

Der erste Teil schildert nach einem allgemein gehaltenen Kapitel über Staat, Kirche und Volk in Italien einige „Vorkämpfer der evangelischen Bewegung": Claudius von Turin, Arnold von Brescia, Fra Dolcino und Savonarola. Arnold von Brescia wird als „Vorläufer der Reformation" bezeichnet, ohne daß der Verf. diese Bezeichnung präzi-

siert, was doch notwendig wäre. Die Auswahl ist sehr subjektiv und ungenügend. Neben den Genannten müßten dann auch Dante, Marsilius von Padua und viele andere als Vorkämpfer der evangelischen Bewegung aufgezählt werden. Besser wäre es, diese Bezeichnung überhaupt nicht zu gebrauchen, weil sie irreführend ist. Im 3. Kap. wird die Reformation in Italien behandelt, ein weiterer Abschnitt beschäftigt sich in Anlehnung an E. Combas „Storia dei Valdesi" 1935 mit den Waldensern, das 5. Kap. erzählt die evangelischen Bestrebungen der Neuzeit, und Kap. 6 skizziert die schweizerischen und reichsdeutschen Koloniekirchen in Italien, wobei man gerne mehr von Künstlern wie W. v. Kügelgen und Julius Schnorr v. Carolsfeld, und von Theologen wie Rothe, Tholuk und H. v. d. Goltz lesen würde. In Kap. 7 ist vom Schicksal der Bibel in Italien die Rede, und mit einem Überblick über den italienischen Protestantismus der Gegenwart schließt der erste Teil des Werks ab.

Der zweite, erheblich kürzere Teil behandelt die evangelische Bewegung in der Schweiz und im Veltlin, und der dritte Teil erzählt kurz und nüchtern das Leben von „Heldengestalten der Reformation in Italien". Diesem Abschnitt liegt das Werk von A. Jahier „Riformatori e Riformati Italiani" 1924 zugrunde. Der Verf. ist bloß biographisch orientiert, das Theologische tritt in den Hintergrund.

Der Wert des vorliegenden Werks liegt nicht in kirchengeschichtlicher Bereicherung oder Vertiefung, sondern in der klaren und schlichten Darstellung, durch die das Heldentum der Waldenser und die Martyrien so vieler evangelischer Gestalten dem Volk nahegebracht werden.

Frauenkappelen bei Bern. *Kurt Guggisberg.*

Rudolf Hermes, Aus der Geschichte der Deutschen evangelisch-reformierten Gemeinde in Hamburg. Hans Christian, Hamburg 1934. VIII und 213 Seiten 8^0.

Die vorliegende, dem Kirchenrat dieser Gemeinde gewidmete Schrift erscheint uns als ein Musterbeispiel für die Schwierigkeiten, die eine evangelisch-reformierte Gemeinde in jahrhundertelangen Kämpfen durchmachen und überwinden mußte, um endlich Anerkennung und Gleichberechtigung zu erlangen. Vom evangelischen Standpunkte aus ist es uns heute kaum noch verständlich, daß die Lutheraner und in erster Linie ihre Pastoren, die reformierten Konfessionsverwandten nicht anerkennen wollten, sondern die Calvinisten für ärgere Feinde als Katholiken erklärten und sie mit Jesuiten auf dieselbe Stufe stellten. Das von geschichtskundiger Hand geschriebene Buch schildert, wie die aus Holland vertriebenen Reformierten, die man in Hamburg nicht dulden wollte, ihre Gemeinde in Stade gründeten und ihr Kirchenwesen und Gemeindeleben ordneten (1588—1602); ferner wie sie unter schaumburgischer Herrschaft (1602—1641) in Altona sich niederließen, ihre Kirche und Verwaltung bauten, aber durch innere Streitigkeiten und äußerliche Verhältnisse (30jähr. Krieg) in ihrer Entwickelung gehemmt waren, bis sie unter dänischem Regiment (1641—1716) sich jahrelang vergeblich um freie Religionsübung bemühten — die lutherischen Pastoren predigten offen gegen den Bau einer reformierten Kirche — dazu kam der Streit um den Pietismus — die verschiedene Nationalität (Deutsche, Holländer) führte zur Trennung der beiden Gemeinden Hamburg und Altona. Unter dem Schutze des holländischen Residenten in Hamburg (1716—1785) erlangten sie endlich, nachdem sie neue Gefahren überstanden hatten, im Jahre 1785 die „Konzession"

als Folge des neuen Geistes der Weitherzigkeit, die mit der Aufklärung ihren Einzug auch in Hamburg gehalten hatte. Nach der kurzen Übergangszeit unter französischer Herrschaft (1806—1814) winkte der Gemeinde die goldene Freiheit ihrer Entfaltung und Betätigung im Leben der Gemeinde, verbunden mit dem Bau einer neuen Kirche. Der Verfasser schaut vertrauensvoll in die Zukunft.

Magdeburg. *Georg Arndt.*

Studien zur Geschichte des Reichsstiftes Salem. Festgabe des Kirchengeschichtlichen Vereins zur 8. Säkularfeier der Gründung des Klosters. (Freiburger Diözesan-Archiv. N. F. 35. Bd.) Verlag Herder & Co., Freiburg i. B. 1934. 287 S. 8°. RM. 5.—.

Das vorliegende Heft des Freiburger Diözesan-Archivs ist ausschließlich der Geschichte und Beschreibung des Reichsstifts Salem aus Anlaß seines 800jährigen Bestehens gewidmet. Wissenschaftlich anerkannte Forscher: höhere Archivbeamte, Universitätsprofessoren u. a. Schriftsteller haben sich zusammengetan, um eine der Bedeutung dieses Stifts würdige Festgabe darzubieten. Das Stift hat weniger der Wissenschaft und den Künsten, sondern der wirtschaftlichen Entwicklung förderlich dienen wollen; das geschichtliche Wissen dient mehr zum Nachweis des rechtmäßigen Besitzes des Stifts. — Der erste Aufsatz von Dr. Paul Zinsmaier gibt eine Übersicht über die geschichtlichen Quellen aus der ältesten Zeit bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. Sodann beschreibt Archivrat Dr. Siebert „Gründung und Anfänge der Reichsabtei Salem", die vom Kloster zur Abtei erhoben, mit Neubauten versehen und mit Gütern ausgestattet wurde. Die Geschichte der Abtei nimmt Anteil an den Kämpfen zwischen Kaiser und Papst und an politischen Kämpfen und war wirtschaftlichen und gewerblichen Unternehmungen zugetan; das Stift unterstand direkt der römischen Kurie und erkannte nur den Kaiser als Vogt an; wir erfahren Näheres über die Ämter, Lebenshaltung und Zucht im Stift. Der nächste Aufsatz von Archivdirektor Dr. Baier behandelt die Bevölkerungsbewegung, das Finanz-, Steuerwesen und die Volkswirtschaft seit dem 15. Jahrhundert. Derselbe Verf. schildert die Stellung der Abtei zu Kirche und Staat, die Verpflichtungen und Abgaben sowie die Gerechtsame des Abtes. Univ.-Prof. Dr. Funk bietet „Archivalische Beiträge zur Geschichte Salems unter Abt Anselm II.", einer zum Herrschen geborenen, imponierenden Persönlichkeit, die über die monastische Disziplin streng wachte, von echtester Frömmigkeit erfüllt. Dr. Ginter liefert Beiträge zur Salemer Kunstgeschichte des Barock, über Bau des Klosters und der Stephansfelder Kapelle. Am Schluß folgen Literarische Anzeigen über landesgeschichtliche und volkskundliche Schriften.

Magdeburg. *Georg Arndt.*

Archiv für Elsässische Kirchengeschichte. Herausgegeben von Joseph Brauner. 10. Jahrg. 1935. Herder & Co., Freiburg i. B. VIII und 431 S. 4°. Fr. 60.— = RM. 10.—.

Der stattliche Band reiht sich den früher erschienenen, in dieser Zeitschrift besprochenen würdig an die Seite. Er wird eröffnet mit zwei Aufsätzen von Prof. Dr. Luzian Pfleger. Der erste behandelt „die rechtlichen Beziehungen der Diözese Straßburg zur Mainzer Metropolitankirche", und zwar die Bestätigung der Wahl und der Konsekra-

tion des Bischofs durch den Metropolitan, die Abhaltung der Provinzialsynoden, das Visitationsrecht des Metropoliten, den Mainzer Erzstuhl als Appellationshof, das Aufsichtsrecht und die Befugnisse des Metropoliten, sowie die in seinem Dienste stehenden Suffragane. Der zweite Aufsatz desselben Verfassers schildert den „Kult St. Leos IX. (um 1050) im Elsaß", seine Beziehungen zu elsäßischen Kirchen, die Anfänge dieser Verehrung im Elsaß, die Einführung des liturg. Kultus im Basler Bistum, sowie des Festes Leos in der Diözese Straßburg. — Prof. Dr. Lic. Medard Barth berichtet über Reliquien aus elsässischen Kirchen und Klöstern und Prof. L. Pfleger bietet nach einer geschichtlichen Einführung die erstmalige Herausgabe einer unbekannten Predigt Geiler von Kaysersberg, jenes volkstümlichen, humorvollen Predigers in urwüchsiger Volkssprache, aber von hohem sittlichem Ernst. Dr. Paulus Volk untersucht „Die Straßburger Benediktiner-Abteien im Bursfelder Kongregationsverband 1481—1624", ihre Gründung und ihren Anschluß an Bursfeld mit den mancherlei Schwierigkeiten, namentlich auf dem Gebiete der Kirchenvisitationen. Florenz Landmann bietet eine kritische Nachprüfung über „Thomas Murner als Prediger", über seine Satirendichtungen und seinen Satirenstil, über seine Stellung zu Luther und über die Bekämpfung von Luthers Lehre und der Glaubenserneuerung. — Prof. Alfred Pfleger schenkt uns in seinem Artikel „Roßweihe und Tierpatronate im Elsaß" einen Beitrag zur religiösen Volkskunde, den Direktor Joseph Brauner durch seine Mitteilungen über „Kirchliche Tiersegnungen aus elsäßischen Ritualien" ergänzt. Den Schluß bilden Kleine Beiträge und eine Bücherschau.

Magdeburg. *Georg Arndt.*

Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins E. V. 16. Heft. Selbstverlag des Vereins, Köln 1934. 247 S. Gr. 8°. RM. 5.—.

Das Heft enthält profangeschichtliche Aufsätze lokalen und familiengeschichtlichen Inhalts wie die Geschichte des kölnischen „Schöffen- und Adelsgeschlecht von der Eren" (von Generalleutnant Dr. E. v. Oidtmann); es veröffentlicht „Die älteren Urkunden aus Kloster Siegburg, Saalfeld und Kloster Rolandswerth" (von Otto Oppermann), sowie „Eine kölnische Fastnachtsdichtung Peter Jordans (um 1540)" (hrsg. von Prof. Dr. Bolte), beschreibt „Die Gerichte des Kölner Rates im 14. und 15. Jahrhundert, ihre Entstehung und Entwickelung innerhalb der kölnischen Kommunalverwaltung" (von Heinrich Heine), bringt „Kölnische Handschriften geschichtlichen Inhalts" (I. Zum Kampf zwischen Kaiser und Papst) zum Abdruck (durch Goswin Franken). Für die Leser dieser Zeitschrift hat besonderes Interesse der Aufsatz von Dr. Thomas Schwickert „Das Gedicht von dem Beginchen von Paris", einem jungen vornehmen Mädchen, das trotz aller Abmahnungen der Mutter aus Liebe zu Gott alle weltlichen Vergnügen verachtet und nur von dem einzigen Verlangen erfüllt ist, Gott dem Herrn im Beginenstande zu dienen, das sich jahrelang ohne Speise und Trank in Christi Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen versenkt, bis die mystische Einigung mit Jesus erreicht ist. Der Verf. behandelt im Anschluß an das Gedicht sein Verhältnis zur Mystik und zur Legendenliteratur und sucht die Entstehungszeit (um die Mitte des 14. Jahrhunderts) und den Entstehungsort (entweder in Niederlanden oder in Belgien zu suchen) festzustellen. — Dr. Hans Lückger beschreibt den früheren Marienaltar im Kölner Dom und andere Werke des Bildhauers Heribert Neuß, und

Prof. Dr. Hubert Graven „Das große Siegel der alten Kölner Universität vom Jahre 1392". Es folgen am Schluß Neuerscheinungen und Bücher- und Zeitschriftenschau.

Magdeburg. *Georg Arndt.*

Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins, Bd. 18. Köln 1936.

Verschiedene Abhandlungen sind für die Kirchengeschichte von Interesse. — Prof. Gerhard Kallen hatte in einem Vortrag anläßlich der Tagung der deutschen Rechtshistoriker (Oktober 1934) zu der Frage Stellung genommen, ob es im Mittelalter eine kaiserliche Zisterzienservogtei gegeben habe. Die Ergebnisse sind hier in dem Aufsatz „Altenberg als Zisterzienserkloster in seiner Stellung zu Kirche und Reich" niedergelegt. Im Gegensatz zur heute herrschenden Lehre verneint K. die Frage mit Rücksicht auf die ganze Idee des Zisterziensertums, das Grundherrschaften, Hörige, Zehnten usw. ablehnte und durchweg in dieser Ablehnung bei Papst und Kaiser Schutz fand. Kaiserliche Exemtionsprivilegien gegenüber den weltlichen Gewalten und ihren Vögten haben zu der Meinung geführt, das Kaisertum habe bei den Zisterziensern die Vogtgewalt übernommen. Der Grund für diese irrige Annahme liegt in der Herübernahme einer päpstlichen Urkundenform in den kaiserlichen Kanzleistil (defensio simplex — defensio specialis), die als solche nicht erkannt wurde, und die öftere Gleichstellung von defensio und advocatia.

Paul Holt charakterisiert in seinem „Beitrag zur Kirchengeschichte Kurkölns im 16. Jahrhundert" die Unterschiede in den beiden Reformationsversuchen der Erzbischöfe Hermann von Wied und Gebhard Truchseß von Waldburg, die er im Augsburger Religionsfrieden und im Trienter Konzil begründet sieht. Hermann (1543) war zu einer Reformation seines Erzstifts berechtigt, scheiterte aber wegen seiner allzu weitgehenden Pläne. Truchseß (1583) wurde Protestant und wollte zugleich gegen den geistlichen Vorbehalt und die beschworene Erblandsvereinigung seine weltliche Macht behalten; so sah er sich von vornherein einer geschlossenen Opposition gegenüber, die ihm Rechtsbruch vorwerfen konnte.

Franz Gescher, der schon manche Studie zur Geschichte der Kölner Diözese und Diözesankurie geliefert hat, ergänzt die Arbeit von A. Güttsches (Die Generalvikare der Erzbischöfe von Köln bis zum Ausgang des Mittelalters, Köln 1931) durch den Aufsatz „Ein unbekannter Generalvikar von Köln". Es handelt sich um Lambert van der Hegghen, der unter Erzbischof Ruprecht von der Pfalz Generalvikariat und Offizialat, vermutlich von 1476—1479/80, innehatte und, da der Erzbischof mit allen Ständen des Stifts und mit der Stadt Köln in offenem Kriege lag, zu Rheinberg am Niederrhein und von 1477 ab im klevischen Büderich residierte.

Wuppertal-Oberbarmen. *Eduard Hegel.*

Wolfgang Windelband, Die auswärtige Politik der Großmächte in der Neuzeit von 1494 bis zur Gegenwart. Dritte vollständig umgearbeitete und veränderte Auflage. Essener Verlagsanstalt, Essen, o. J.

Ein Hinweis auf dieses Buch wird auch den Kirchenhistorikern willkommen sein. Denn man kann die Kirchengeschichte weder von der außenpolitischen noch von der innenpolitischen Entwicklung los-

lösen. Es ist ein Strom geschichtlichen Lebens. Deshalb sieht man sich oft vor die Notwendigkeit gestellt, sich über außenpolitische Zusammenhänge und Situationen zu orientieren. Dafür ist dies kenntnisreiche und besonnen urteilende Buch besonders geeignet, das die oft verwickelten, außenpolitischen Verhältnisse klar darzustellen weiß.

W. ist sich darüber klar, daß er keine Weltgeschichte, sondern eine Geschichte des „Gesamtorganismus" schreibt, als dessen Funktionen die wechselseitgen Beziehungen der Einzelstaaten zu verstehen sind. Dieser Gesamtorganismus — der Begriff ist im Anschluß an einen Gedanken Rankes geprägt — ist das Staatensystem; und die Aufgabe, die W. sich gestellt hat, heißt, die auswärtige Politik der Glieder dieses Gesamtorganismus darzustellen.

Mit dem Staatensystem ist die Idee des Gleichgewichts verbunden. Ich will auf diese Zusammenhänge nicht eingehen, sondern ich möchte nur an einem Punkt aus der neuesten Außenpolitik auf eine Einzelheit hinweisen, wo gerade die Tatsache der Bedeutung jener Idee vom Gleichgewicht von einem maßgebenden Politiker bestritten wird. Es handelt sich um das Verhältnis Englands zu Deutschland. Es ist klar, daß England durch die Anlehnung an den Dreibund in der spätbismarckischen Epoche die Sicherung Ägyptens gewonnen hat. Für die Gründe, die zur Lösung geführt haben, sind mir immer die Ausführungen Lord Greys of Fallodon sehr aufschlußreich gewesen, die zwar sehr englisch sind, obwohl Grey die Rolle Bismarcks in seinen Worten annimmt, die aber zugleich zeigen, daß gerade die Furcht vor der als schicksalhaft empfundenen, kommenden Abhängigkeit von Deutschland die letzte Ursache für die Umstellung der englischen Außenpolitik gewesen ist. (Vgl. Lord Edward Grey, Fünfundzwanzig Jahre Politik, Memoiren 1926 I, S. 235 ff., deutsche Ausgabe.) Ich kann mich nicht auf die Einzelheiten der Greyschen Argumentation einlassen. Sie ist aber für englisches politisches Denken, das im Grund zäh und konservativ und wenig phantasievoll ist, ungeheuer charakteristisch und wird gerade auch durch die so lebendigen Bücher von Harold Nicolson, wie mir scheint, bestätigt.

Berlin-Grunewald. *E. Seeberg.*

Alte Kirche

An unpublished fragment of the fourth gospel in the John Ryland Library edited by C. H. Roberts, M. A. Manchester: The Manchester University Press, 8—10 Wright Street Manchester, 15; and the Librarian, The John Rylands Library, Deansgate, 1935. 2/6 s.

Dieses unscheinbare Stück aus dem Johannesevangelium cap. 18, 31—33, 37—38, hat mit Recht großes Aufsehen in der ganzen Welt erregt. Es stammt aus einem Papyrusbuch, das alle Autoritäten in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts datiert haben. Der Text des Fragments ist nicht allzu wichtig, irgendwelche Überraschungen, die übrigens nur der mit der Textüberlieferung des Neuen Testaments nicht vertraute erwartet, enthält das Stück nicht. Es befindet sich in der berühmten Sammlung des John Ryland in Manchester. Das Wichtige an dem Fund sind ein paar historische Daten: 1. Waren schon die berühmten Chester Beatty-Papyri der Bibel insofern überraschend, als durch sie für die Zeit um 200 oder bald danach Papyrusbücher,

nicht Rollen uns geschenkt waren, so muß das Aufkommen der Bücher jetzt noch früher angesetzt werden. 2. Durch diesen Fund erhalten wir eine wichtige Nachricht über die uns durch die Quellen völlig verschlossenen Anfänge der christlichen Kirche in Ägypten. Schon in Hadrianischer Zeit ist also das Johannesevangelium in Ägypten gelesen worden. Und wie gerade das Fragment beweist, muß schon die kirchlich überarbeitete Form in ihm erhalten sein. Denn v. 32, seit Wellhausen mit Recht dem Redaktor zugesprochen, findet sich in ihm. Also darf man schließen, daß es in Ägypten schon um 100 — das Fragment kann nicht das erste importierte Exemplar sein — eine Gemeinde gab, die das Johannesevangelium in der uns überlieferten Gestalt las. Das ist besonders wichtig, weil wir wissen, welche schweren Anstöße nicht nur häretische Gemeinden, sondern auch katholische an ihm genommen haben. Allerdings ist es nötig, darauf hinzuweisen, daß man nun nicht allzu eilfertig folgern darf: also ist die bisherige Kritik, die die endgültige Redaktion des Evangeliums nach 132 ansetzte, so noch jüngst Hirsch, im Unrecht und daher unzuverlässig. Vielmehr, wir bekommen durch diesen Fund einen Beleg dafür, daß der große innere Prozeß der Kirche, der überhaupt dieses Evangelium ermöglicht hat, doch früher anzusetzen ist. Gerade im Hinblick auf das Aufkommen der gnostischen Bewegung werden wir durch den Fund vor neue, sehr schwierige Fragen gestellt. Denn noch läßt sich die Lücke zwischen den synoptischen Evangelien, die doch nichts von der Gnosis erkennen lassen, und den ersten kräftigen Zeugnissen der ägyptischen Gnosis nicht schließen. Man wird vielleicht doch die in den letzten Jahren so verbreitete Meinung über die Gnosis als einer geistigen Bewegung, die eine Umschmelzung der ältesten Verkündigung zum Mythos herbeiführte und ihre Antriebe aus einer heidnischen Gnosis erhielt, dieser auch wesentliche Gedanken entnahm, revidieren müssen. Wenn wir das Johannesevangelium nunmehr auf einem engeren zeitlichen Raum datieren können, so wird sich mit aller Schärfe die Frage stellen, ob nicht die Gnosis, ohne die das Johannesevangelium in seiner uns vorliegenden Form nicht denkbar ist, eine innerkirchliche, an die Auseinandersetzung über das A. T. gebundene Bewegung ist. Bei der Würdigung des Fragmentes sollten die noch unerledigten Aporien, die Wellhausen und Schwartz aufgezeigt haben und die Hirsch jetzt energisch angepackt hat, im Vordergrund stehen. Allerdings sieht man sich dann auch gezwungen, den Rahmen der geschichtlichen Kritik recht weit zu spannen. — Es bleibt noch übrig, rühmend hervorzuheben, daß Roberts dem Stück eine über alle Kritik erhabene sorgfältige Ausgabe mit einem schönen Faksimile gewidmet hat.

Berlin. *H. G. Opitz.*

Hermetica. The ancient greek und latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus edited with english translation and notes by Walter Scott. Vol. IV. Testimonia with introduction, Addenda and Indices by A. S. Ferguson. The Clarendon Press, Oxford 1936. XLIX und 576 S. 30 s.

Mit diesem Band schließt nunmehr Ferguson das große Werk des inzwischen verstorbenen Walter Scott ab. Der größte Teil dieses Bandes ist noch im Manuskript von Scott hinterlassen. Aber dennoch blieb F. genug zu tun. Und es ist kaum des Lobes zu wenig zu diesem

Abschluß des Werkes zu sagen. Sind doch die Hermetica, d. h. also nicht bloß die griechischen Traktate, sondern vor allem die vielen Exzerpte bei Johannes von Stobi und nicht zuletzt der Asclepius nunmehr in einer Ausgabe bequem zugänglich, die zwar hinsichtlich der Textgestaltung der griechischen Traktate sehr viele Wünsche übrig läßt, aber die Beigaben, vor allem der Kommentar, sind eine Fundgrube für jegliche Studien zur spätantiken Religiosität, Magie, Alchemie, Medizin, aber auch zur Philosophie. Der vorliegende Band vereinigt nun, was nicht gering anzuschlagen ist, sämtliche Zeugnisse für das hermetische Schrifttum. Sie beginnen mit Athenagoras und Tertullian und gehen durch die gesamte heidnische, christliche und islamische Literatur bis zu Barhebraeus und dem Traktat de castigatione Animae. Diese Anzeige kann sich begreiflicherweise nur darauf beschränken, die Benutzung des Bandes recht zu empfehlen; er ist natürlich für den Leser der ersten drei unerläßlich. Die Texte der Testimonien sind nicht etwa mechanisch den Ausgaben nachgedruckt, sondern möglichst nach den Handschriften herausgegeben und mit einem bewunderungswürdigen Kommentar versehen, der ja überhaupt die Hauptleistung Scotts ist. Ich verweise besonders auf die Noten zu den Exzerpten aus Jamblich de mysteriis, zu Zosimus von Panopolis u. a. Besonders freut man sich, die seinerzeit von Card. Mercati ans Licht gezogenen Fragmente des Ps. Anthimus reich kommentiert lesen zu können. Denn diese Fragmente sind wohl die interessanteste antiarianische Polemik des 4. Jahrhunderts, weil die origenistische Theologie eines Euseb durch Plato und Hermes zu diskreditieren versucht wird. Über den Autor erfährt man leider nichts, um so wichtiger sind aber die Ausführungen des Bruchstückes. Da besonders Asterius der Sophist angegriffen wird, und der Stil so wenig den ägyptisch-alexandrinischen theologischen Erzeugnissen ähnelt, möchte ich an Syrien oder Kleinasien als Entstehungsland denken. Jedenfalls fällt aus dem Kommentar für Kirchenhistoriker sehr viel ab. Recht umfangreich sind die Nachträge zu den früheren Bänden, sie beziehen sich auf die Textgestaltung ebenso wie auf den Kommentar. Ganz vorzügliche Indizes für die griechischen wie für die lateinischen Worte beschließen den Band. Scott und Ferguson haben durch dieses große Werk sich selbst ein Denkmal gesetzt; jeder wird mit dankbarer Gesinnung diese Bücher in die Hand nehmen.

Berlin. *H. G. Opitz.*

Clemens Alexandrinus, 4. Band, Register, 2. Teil, hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preuß. Akademie der Wissensch. von D. Dr. Otto Stählin. Wort- und Sachregister. Hinrichs, Leipzig 1936. S. I—LXXX und 197—828.

Nun ist der Abschluß der neuen Clemensausgabe erreicht, deren Textbände 1905—1909 erschienen. Reiche Nachträge und Berichtigungen zeigen, welche Kleinarbeit in der Zwischenzeit an Clemens geleistet worden ist; es sind im Verhältnis nicht viele Textseiten, die leer ausgehen. Besondere Bedeutung hat das Wortverzeichnis. Es erläutert die Sprache des Clemens; darum hat z. B. ἄν einen umfangreichen Artikel bekommen; da ist nicht nur angegeben, wo ἄν in irrealen Sätzen bezeugt ist, sondern auch, wo es fehlt usw. Man wird also in Zukunft die sprachliche Bildung des Clemens genau unter die Lupe nehmen können. Sachlich treten Clemens' Beziehungen zur griechischen Philosophie deutlicher hervor, als bisher: man wird Stoisches und Platonisches nun

besser gegeneinander abgrenzen und abschätzen können. Überraschend groß sind die Einflüsse der Mysteriensprache auf Clemens. So sehr er die heidnischen Mysterien ablehnt, so sehr bemüht er sich, das Christentum als das Mysterium Gottes darzustellen. Man vergleiche etwa die Stichworte δᾳδουχέω, ἐποπτεύω, μυστήριον (S. 575 rechts unter b), χορεύω, ja sogar βάκχευμα. Eine Hauptstelle der Art findet sich im Protr. XII 120, 1 (I S. 84). Für die innerchristliche Entwicklung sind z. B. die Artikel εὐχαριστία, θεῖος (τὸ θεῖον), λόγος wichtig. Hoffen wir, daß die wertvolle Fundgrube planmäßig für die Wissenschaft ausgenützt wird!

Großpösna b. Leipzig. *Leipoldt.*

V. Ehrenberg, Ost und West. Studien zur geschichtlichen Problematik der Antike. (Schriften der philosophischen Fakultät der deutschen Universität in Prag, Bd. 15.) Verlag Rudolf M. Rohrer, Brünn-Baden bei Wien-Wien-Leipzig 1935. X und 235 S. RM. 7.—.

Der bekannte und verdiente Prager Althistoriker legt hier eine Sammlung von in sich abgeschlossenen Aufsätzen vor, die unter dem leitenden Gegensatz von antikem Orient und Okzident — „der Hauptstraße althistorischen Verstehens" — (S. IX) stehen. In einem glänzenden, mitunter zu großer künstlerischer Schönheit und Klarheit erhobenen Stil entwirft Ehrenberg eindrucksvolle Skizzen und Überblicke (S. 140 ff. Alexander), zu denen die zweite Abhandlung („Antiker Orient und antiker Okzident") gleichsam das einleitende Gesamtbild gibt.

Wenn dieses Buch im Rahmen unserer Zeitschrift genannt wird, so nicht nur deshalb, weil auch die Anfänge des Christentums und der Kirchengeschichte dem Gesetz der ost-westlichen Spannung unterliegen und ihm eingeordnet sind, sondern weil Ehrenberg gerade der entstehenden Lehre des Christentums an manchen Stellen seines Buches (S. 21 ff., 39 ff., 203 ff.) einen bemerkenswerten Platz in der gesamtantiken Problematik zuweist und dabei Gedanken ausspricht, die zwar kaum neu, aber doch selten so prägnant ausgesprochen worden sind.

„Die gleichen Jahrhunderte nach 1000 v. Chr. haben zwei Phänomene geschaffen, zwei geistige Wunder, in denen antiker Orient und antiker Okzident einmalige sublimste Gestaltung fanden: Die Bibel und Homer." So leitet (S. 21 ff.) Ehrenberg seinen interessanten Vergleich ein, der griechischem Wesen wohl ziemlich gerecht wird, m. E. aber den Gehalt des Alten Testamentes zu sehr idealisiert. Wenn (S. 40 ff.) an anderer Stelle gesagt wird, daß die Lehren Jesu „völlig aus der jüdischen Vor- und Umwelt erwachsen" sind, so wird man dem nicht überall ohne weiteres zustimmen. Ehrenberg selbst modifiziert den Satz, indem er treffend meint (S. 41): „an die Stelle des platonisch-griechischen Eros, der Liebe zum Höheren, zur Vervollkommnung, zur Idee, trat die christliche Agape, die Caritas, die Liebe zum Niederen, zur Demut, zum Geringstmenschlichen, so wie an die Stelle der Gerechtigkeit des jüdischen Gottes die schenkende Gnade" (vgl. schon Wilhelm Weber, Römische Kaisergeschichte und Kirchengeschichte, 1929, S. 19 ff. über humanitas-humilitas). Sehr kluge Bemerkungen über die Hellenisierung des Christentums schließen sich jenen Sätzen an: auch das wachsende Christentum des imperium Romanum „erlebte wie jedes andere geschichtliche Phänomen die innere Zweiteilung, die ost-westliche Spannung". Diese Gedanken und Linienführungen werden am Schluß des Buches in der geistreichen Skizze „Zeitenwende" (S. 202 ff.) zusammengefaßt, die einen Rundfunkvortrag im Prager Sender vom

Oktober 1933 wiedergibt; selten sind über Leben, Umwelt und Lehre Christi von einem Historiker so klare, wenn auch einseitige Sätze gesagt worden.

Freilich — das Jüdische ist auch hier überbetont. Nicht in seiner grundlegenden und selbstverständlichen Bedeutung für das Christentum, sondern in der Höhenlage seines Gehaltes, in seinem ethischen Wert. Daß Ehrenberg als Jude diese Dinge anders sieht und wertet, ist selbstverständlich und sein gutes Recht. Hier sei diese Tatsache nur festgestellt, weil aus ihr auch andere, mitunter etwas merkwürdige Gedanken des vorliegenden Buches erklärbar sind. Sätze wie (S. 9 ff.) „es muß an dieser Stelle gesagt werden, daß in der Lehre vom Wirken der nordischen Rasse zwar ein geringer Kern historischer Wahrheit ruhen kann, daß aber ihr gewaltsam vereinfachendes Schema nirgends der wirklichen geschichtlichen Problematik gerecht wird und daher für unvoreingenommenes wissenschaftliches Denken gänzlich ungeeignet scheint, den Boden weltgeschichtlichen Bewußtseins zu bilden" (ähnlich S 14, 17, 18, 19, 27), entbehren neben aller intellektuellen und gesuchten „Problematik" nicht eines tendenziösen Beigeschmackes. In der Frage nach der Bedeutung des nordischen Blutes im Hellenentum sind wir doch erheblich weiter als Ehrenberg annimmt: Das Griechentum ist nicht nur durch die ost-westliche, sondern ebenso stark von einer nord-südlichen Spannung bestimmt worden.

Und auch das muß zum Schluß gesagt werden, daß unsere heutige Auffassung vom Begriff Geschichte überhaupt eine andere ist. Nicht erst mit „der Beugung der urwüchsigen Primitivität" der nordischen Eindringlinge unter die südliche Kultur, mit ihrem Aufgehen im Mediterranen, im Ost-West-Gegensatz wurden die Griechen und Italiker aus „geschichtslosen" (S. 15) Völkern „historisch" (S. 14) — die Geschichte ist uns eine Einheit des Blutes und des Raumes, in der man nicht nach „historischen" und „geschichtslosen" Epochen scheiden kann. Gerade die langsame Aufhellung der Frühgeschichte zeigt, von welch weittragender Bedeutung Leben und Kultur der Stammes- und Wanderungszeit für die nordisch bestimmten Kulturen des Mittelmeeres geworden ist.

Tübingen. *Ulrich Gmelin.*

Albert Ehrhard, Urkirche und Frühkatholizismus. (= Die Katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker. 1. Bd. Die Kirche im Bereich der alten Völker. I. Teil: Urkirche und Frühkatholizismus.) Verlag der Buchgemeinde, Bonn 1935. 328 S. 17 Abb. RM. 5.40.

Der unlängst achtzig Jahre alt gewordene Straßburger und Bonner katholische Kirchenhistoriker legt jetzt als die Frucht seines Gelehrtenlebens eine gemeinverständliche Darstellung der Geschichte der katholischen Kirche vor. In den einführenden Worten umreißt er sein Programm. Er will nicht mehr ein seiner Überzeugung nach nur äußeres, letztlich profanes Schema der Periodisierung der Geschichte der Kirche nach Altertum, Mittelalter und Neuzeit seiner Darstellung zugrunde legen. E. glaubt, daß diese Anordnung des Stoffes allzusehr vom abendländischen Standpunkt aus gesehen ist. Für den Osten gelte dieser Aufriß nicht, da das rhomäische Reich nicht der Völkerwanderung und ihrem großen Umschmelzungsprozeß erlegen ist. Der Osten habe nicht die Caesur zwischen Altertum und Mittelalter erlitten. Der Einschnitt in der Reichskirche des Ostens sei mit dem Fall von Kon-

stantinopel vollzogen. Von diesem Zeitpunkt hebe eine neue Epoche der östlichen Kirchengeschichte an, ja für die kleineren Kirchen außerhalb des rhomäischen Reiches habe erst der Weltkrieg eine neue Lebensperiode eingeleitet. Dementsprechend soll die neue Bonner Kirchengeschichte den Verlauf der inneren Entwicklung der Kirchen verfolgen, dergestalt, daß die geschlossene einheitliche Entwicklung der Kirche von den Urzeiten bis zu ihren klassischen Zeiten in der ausgehenden Antike und den rhomäischen und orientalischen Kirchen einschließlich der russischen dargestellt werden soll, während der II. Teil die kirchliche Hegemonie im Abendland während des Mittelalters und der III. Abschnitt die Zeit der religiös-kirchlichen Zerrissenheit bei wachsender Anfeindung in der Neuzeit behandeln wird. Man sieht, E. legt seine Kirchengeschichte auf eine Erzählung der innerkirchlichen Entwicklung an. Die Periodisierung nach den großen Zeiträumen wird immer die Kirche in den allgemeinen geschichtlichen Prozeß einbeziehen, während es E. nur darauf ankommt, die Lebensäußerungen der Kirche gewissermaßen intra muros darzustellen. Recht eigentlich ist der Erhardsche Entwurf nicht der Gestaltung des geschichtlichen Prozesses gewidmet, sondern dem Beweise der inneren Einheit der ewigen Kirche. Es ist recht interessant, sich diesen Versuch vorführen zu lassen, gerade wenn man sich nicht in der Lage fühlt, übrigens nicht bloß aus einem dogmatischen Vorurteil, sondern weil man sich verpflichtet weiß, sich am meisten vor der Identifizierung der Überlieferung mit der Geschichte zu hüten, diesem dogmatischen Entwurf nun unter Voraussetzung eines anderen Bekenntnisses eine andere sog. theologische Geschichtsdeutung entgegenzustellen. Es wird heute auch unter den protestantischen theologisch gebildeten Christen manche geben, die an solcher theologischer Geschichtsdarstellung ihren Gefallen finden. Sie seien nachdrücklich gerade auf die Erhardsche Darstellung des frühchristlichen Zeitalters verwiesen, die er in volkstümlicher Art nach seinem unlängst erschienenen Buch über die Kirche der Märtyrer jetzt wiederholt. Sie hat etwas Verführerisches, diese Darstellung. Auf protestantischer Seite kann man ja einen parallelen Versuch nur mit einer kräftigen Dosis Romantik und Doktrinarismus wagen — wenn man noch über die ausgebreiteten Kenntnisse der Quellen und der Überlieferung verfügt wie Ehrhard. Und gerade von der Gelehrsamkeit E.s läßt man sich gerne viel sagen. Gewiß, mit Verwunderung wird man solche Sätze wie die zur Johanneischen Frage lesen, in denen E. ausführt: „Der Abstand zwischen diesen Forschungsergebnissen (d. h. die These von der nichthellenischen palästinensischen Grundschrift des Johev.) und der von der katholischen Theologie festgehaltenen Tradition ist nicht mehr groß, denn von Johannes dem Jünger Jesu zu Johannes dem Apostel ist kein weiter Schritt. Ob die freie Evangelienkritik sich einmal zu diesem Schritt entschließen wird, muß die Zukunft lehren."

Zwei Tatsachen haben es ermöglicht, daß das Christentum in die Geschichte eingegangen ist: 1. die sittliche Wirkung der Verkündigung auf den spätantiken Menschen und die Erziehung der Träger der geistigen Tradition der Antike; und 2. die Ausbildung einer gesellschaftlichen Ordnung in der jeder staatlichen Form widersprechenden politischen Verfassung des römischen Kaiserreiches. Die protestantische Forschung legt auf den ersten Punkt bisher das größere Gewicht, die Katholiken haben ihr gegenüber einen Vorteil, daß bei ihnen die Institutionen so weitgehend berücksichtigt werden, und daher die Leistung des Christentums für die Gestaltung ganz neuer Lebensformen zum

Ausdruck kommt. Man wird sich das gerne von ihnen sagen lassen, und insbesondere von einem Manne wie E. Allerdings sähe man gerade hierfür gern die allgemeine Geschichte mehr berücksichtigt. Kurz, wer mit der Überlieferung vertraut ist, ihre Eigenart kennt, der wird nicht ohne Gewinn E.s Buch lesen.

Berlin. *H. G. Opitz.*

Dr. Hanns Harmann, Christliche Wirtschaftsethik in der spätrömischen Antike. Der Umbruch in der Wirtschaftsgesinnung zu Beginn der Neuzeit. Furchestudien XIII. 1935. 184 S.

Der Verf. bezeichnet seine Arbeit als „Quellenstudie", die eine tendenzlose Darstellung dessen bieten soll, was die Kirchenväter über Wirtschaft und Wirtschaftsethik gelehrt haben. Eine solche könnte — wenn sie vollständig und gründlich wäre — recht nützlich sein. Die vorliegende ist es nicht, und schon die gänzlich unübersichtliche Anlage des Stoffes, die ständige Wiederholungen und Überschneidungen hervorruft, das Fehlen eines Registers u. a. machen sie für ihren Zweck ungeeignet. Aber in Wirklichkeit will das Buch, wie der Untertitel zeigt und die Ausführungen bestätigen, ein sehr viel höher gestecktes Ziel erreichen. Es will „die wissenschaftlich-dialektische Entwicklung des ... gesinnungsmäßigen Umbruchs" schildern, in dem sich der „Totalitätsanspruch" des Christentums auch in der Welt der ökonomischen Anschauungen siegreich durchsetzte und „die erstarrte Form des römischen Wirtschaftslebens" mit einem neuen Geist erfüllte, der neuen Lösungen entgegendrängte (S. 8). Es bedarf keines Wortes, um die Wichtigkeit und den Reiz dieses Themas hervorzuheben. Aber dem Verf. ist es nicht geglückt, seine Aufgabe zu meistern. Er war ihr in keiner Weise gewachsen, und sein Buch ist für den, der die Quellen und die Literatur zu dieser Frage kennt, eine nackte Enttäuschung.

Schon rein äußerlich hat er sich die Arbeit dadurch leicht gemacht, daß er sich von einer Auseinandersetzung mit früheren Forschern auf diesem Gebiet, von ganz zufälligen Abschweifungen abgesehen, einfach dispensiert. Das gilt nicht nur im Hinblick auf die „zahlreichen systematischen Darstellungen" theologischer Art, bei denen er das selber zugibt (S. 8), sondern leider genau so auch für die Arbeiten der Historiker und Staatswissenschaftler, denen er wohl selbst zugehört. Zum Teil kennt er sie offensichtlich nicht. Aber selbst Namen wie Max Weber oder Troeltsch begegnen nur im Literaturverzeichnis. Der Verf. wäre auch einer Auseinandersetzung mit ihnen zweifellos nicht in der Lage gewesen.

Wem dieses Urteil zu hart erscheint, der vergleiche etwa das 3. Kapitel: „Biographien der Kirchenschriftsteller", dessen Sinn und Zweck im Rahmen der vorliegenden Untersuchung mir trotz der darüber abgegebenen Erklärung dunkel geblieben ist. Hier werden Lebensdaten und Urteile über die Kirchenväter in einer Weise zusammengestellt, die für das bescheidenste Kompendium beschämend wäre. In dem verhältnismäßig langen Abschnitt über Ambrosius (15 Zeilen) heißt es z. B. nach den nie fehlenden äußeren Lebensdaten (S. 78): „Er zeichnete sich durch besonders gute Allgemeinbildung und vornehme Charakterhaltung aus." „Die sprachliche Würde und Eigenart bestimmte ihn weithin (!) in Wort und (!) Rede. Die griechische Theologie hatte auf seine Einstellung gewirkt, gleichwohl legte er großen Wert auf die Pflege des abendländischen Geistes, den Augustinus in

einzigartiger Vollendung ausgeprägt hat." Dieser war „literarisch stark schöpferisch". Die Abgrenzung solcher Stilblüten gegen regelrechte Druckfehler ist mitunter ungewiß. Vgl. z. B. S. 69: „Pauli-Briefe"; S. 76: „Asketiker"; S. 77: „Verfasser einer Christologie"; S. 138: „legitimierte apostolische Väter"; S. 181: „Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Ed. Hartel" usw. Der Verf. schreibt „origenetisch" für origenistisch (S. 76); „Arnobeus" für Arnobius (S. 78); „Eustatianer" für Eustathianer (S. 79; dagegen richtig S. 109). Nicht einmal in der Schreibung seines eigenen Namens ist er konsequent.

Man wird es mir nicht verübeln, wenn ich mir eine Richtigstellung von Einzelheiten spare und auch auf „Ergebnisse" nicht eingehe, die etwa so formuliert werden: „Wir sehen also eine Übereinstimmung der Väterlehren in der Meinung, daß die Güter bestmöglichst zu nutzen sind, und daß die Verwendung der Güter ein Kriterium für die sittliche Qualität der Menschen biete." (S. 135.) Da die Arbeit in Wirklichkeit aber keineswegs „tendenzlos", sondern mit unmißverständlicher apologetischer Absicht geschrieben ist, so seien zum Schluß zwei grundsätzliche Bemerkungen gestattet.

1. Es ist, wissenschaftlich beurteilt, selbstverständlich ein unsinniger Versuch, den „Umbruch der Wirtschaftsgesinnung" in der römischen Antike schildern zu wollen, wenn man gleichzeitig ein Eingehen auf die sozialethischen Gedanken der heidnischen Antike kurzweg von der Hand weist. Man kann auch — ebenso selbstverständlich — von der inneren Entwicklung der patristischen Anschauungen kein zureichendes Bild entwerfen, wenn man die Rolle, welche die spätantike Sozialethik und Philosophie für sie spielt, nicht kennt und sich nur mit ein paar vagen Redensarten über diese Lücke hinweghilft. Aber man sollte dann wenigstens darauf Verzicht leisten, die „Wirtschafts- und Sozialmoral" der heidnischen Antike zu schildern, statt sie mit dem Malkasten einer Winkelapologetik von ehedem schwarz in schwarz an die Wand zu malen. „Es herrschte die Sucht zu genießen und zu besitzen", und wenn es an Beispielen „einer gewissen großartigen Opferwilligkeit für das allgemeine Beste" auch nicht ganz fehlte, so lag doch deren „Ursache oft nicht in Nächstenliebe und Patriotismus" (S. 53 f.). So tritt der Sieg des Christentums scheinbar ins rechte Licht, der „an die Stelle der antiken Kultur, die nicht die Kraft zur Selbstbehauptung hatte, eine alle Zeiten überdauernde Weltanschauung" setzte, in der unsere Kultur „sittlich weltanschaulich zutiefst in allen Volksschichten verankert" bleiben muß (S. 158).

2. Aber noch schlimmer ist, daß der Verf. nicht nur die spätantike Moral- und Sozialphilosophie ignoriert, sondern daß er überhaupt keine Vorstellung von dem Unterschied hat, zwischen der urchristlichen Verkündigung und dem, was man gemeinhin „sittlich-religiöse Weltanschauung" nennt. So bemerkt er auch zwischen den wirtschaftsethischen „Lehren" des Pastor Hermae und der „Apostelschriften" keine Verschiedenheit (S. 152), ja im Grunde „sieht" er überhaupt „die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter als (!) mit der Entwicklung der Lehren des Christentums schritthaltende Anwendung der Lehren des Evangeliums" (S. 153). Nur eine „systematische Regelung" ist den Anfängen noch fremd, wodurch gelegentlich „Unsicherheit" in der Wertung „wirtschaftlicher Güter" entstehen kann (S. 71). Der Verf. weiß nichts von dem Sinn der urchristlichen Eschatologie, von den Spannungen, die zwischen den Begriffen „Evangelium" und „Welt" bestehen, und von den Erschütterungen, die die allmähliche „Weltwerdung" der Kirche dementsprechend hervorrufen muß. Er mißhandelt aber nicht bloß das

N T., indem er es auf Fragen verhört, von denen es gar nicht reden möchte (vgl. z. B. S. 63: durch sein Beispiel als Zimmermann zeigte Jesus, „daß es für alle Menschen in der Regel Pflicht ist, sich am Erwerbsleben zu beteiligen"). Auch die Schriften der Kirchenväter werden meist in einer Weise exzerpiert, die völlige Verständnislosigkeit für ihr eigentliches Anliegen verrät. Wenn Justin die Loyalität der Christen verteidigt und dabei auf ihre pünktlichen Steuerleistungen hinweist, so hören wir von „Aufwendungen im Interesse des Staates", die „schon" die Apologeten ins Auge faßten (S. 136). Wenn Cyprian die christliche Askese mit einem Hinweis auf die allgemeine Übervölkerung zu stützen sucht, so steht das unter der Überschrift: „Beschränkung der Erwerbsmöglichkeit als Folge der Übervölkerung und Vorschläge zur Abhilfe" (S. 125). Wir kennen solche Fehlauslegungen am ehesten aus manchen katholischen Studien, die die altkirchlichen Texte unwillkürlich in den Rahmen einer thomistischen Gesellschaftslehre einspannen. Aber man braucht nur z. B. Otto Schillings Arbeit über „Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche" (1914) mit dieser neuen Studie zu vergleichen, um den beschämenden Unterschied des wissenschaftlichen und theologischen Niveaus zu bemerken. Ich zweifle nicht daran, daß auch das vorliegende Buch Leser finden wird, die diese Art „wissenschaftlicher" Betrachtungsweise als zeitgemäß und erbaulich empfinden. Aber ich zweifle daran, daß unsere Kirche sich eine so billige Art der Apologetik heute noch leisten kann — zum mindesten „im Raum der Wissenschaft".

Heidelberg. *H. v. Campenhausen.*

Mittelalter

Harry Caplan, Mediaeval Artes Praedicandi, a handlist. (Ithaca, New York, Cornell University Press. London: Humphrey Milford, Oxford University Press), 1935 [= Cornell Studies in Classical Philology ed. Andrews, Caplan, Durham, Jones, Vol. XXIV].

Derselbe, Mediaeval Artes Praedicandi, a supplementary hand-list. (Ithaca, New York und London), 1936 [= Cornell Studies Vol. XXV].

Diese beiden Bändchen zu 52 und 36 Seiten bieten ein reichhaltiges Verzeichnis der noch ungedruckten und der schon gedruckten „Homiletiken" des 13., 14. und 15. Jahrhunderts aus den meisten Bibliotheken Europas (darunter den deutschen: Bamberg, Berlin, Bonn, Buxheim, Cues, Donaueschingen, Dresden, Düsseldorf, Erfurt, Erlangen, Frankfurt a. M., Freiburg i. B., Gießen, Göttingen, Karlsruhe, Kiel, Köln, Leipzig, Lübeck, München, dem reichsten Fundgebiet überhaupt, Münster, Stuttgart, Wiesbaden, Wolfenbüttel). Diese mittelalterlichen „Homiletiken" (so sagt man erst seit dem 17. Jahrhundert!) hießen oftmals, aber durchaus nicht immer: Ars praedicandi. Doch wurde dieser Titel auch Werken gegeben, die keineswegs zur technischen Homiletik zu rechnen sind; solche Werke schließt der Verfasser von seinem Verzeichnis aus. Dagegen spannt er den Rahmen der eigentlichen Homiletik so weit, daß z. B. auch Alanus von Lille, Humbert von Romano, Wibert von Nogent und John von Bromyard darin ihren Platz finden, mit Recht. Zuerst bringt Verf. die Initia der noch unveröffentlichten Manuskripte mit folgender Titel- und Fundortangabe; dann die Initia von Werken, zu denen die Manuskripte fehlen; dann

die Fundortangabe von Manuskripten, deren Initia nicht zu gewinnen sind; dann die Bezeichnung der Werke, für die uns Initia und Manuskripte fehlen; endlich die schon gedruckten Werke. Alphabetische Verzeichnisse der Autoren und Bibliotheken schließen die Bändchen ab.

Den zukünftigen Herausgebern mittelalterlicher „Homiletiken" werden die beiden Bändchen unentbehrlich sein. Zugleich werden sie beachten müssen, daß P. Thomas Harland (Institut mediéval d'Ottawa) für die Artes praedicandi des 13. Jahrhunderts eine ähnliche Arbeit geleistet hat (= Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle, Paris-Ottawa 1932), welche aber Caplan in dem zweiten seiner Bändchen schon benützt hat. Ein besonderer Vorzug des Caplanschen Unternehmens ist die Tatsache, daß Caplan seine Forschungen noch auf Spanien, sogar auf Katalonien ausdehnen konnte (Burgo de Osma, Cordova, Pamplona, Sevilla, Toledo, Tortosa, Madrid, Valencia).

Berlin. *Leonhard Fendt.*

Mathilde Uhlirz, Die Restitution des Exarchates Ravenna durch die Ottonen. Mit einem Exkurs: Die kaiserliche Pfalz vor den Toren von Ravenna. Sonderabdruck aus den Mitteilungen des österr. Instituts für Geschichtsforschung (1936) S. 1—34.

Mit diesem lehrreichen Aufsatz setzt die Verfasserin ihre im Jahrgang 1934 der gleichen Zeitschrift erschienenen Studien über die italienische Kirchenpolitik der Ottonen fort. Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Frage, wie es zu erklären sei, daß Otto der Große und seine beiden Nachfolger Ravenna zu einem Stützpunkt der deutschen Herrschaft in Italien auszubauen suchten, obwohl durch das Ottonianum vom 13. Februar 962 der gesamte Exarchat und die Pentapolis dem Papst zugesprochen waren. Den Weg zu einer befriedigenden Lösung dieser Frage sieht die Verf. allein in der eingehenden Prüfung „der uns überlieferten Nachrichten aus dem Zeitalter der ottonischen Kaiser und zwar deshalb, weil diese Herrscher als erste genötigt waren, zu den aus dem karolingischen Paktum abgeleiteten Ansprüchen des Papstes und zu der aus der früheren Entwicklung stammenden Rechtslage Stellung zu nehmen und die Form eines Zusammenwirkens kaiserlicher und kirchlicher Gewalt in Ravenna zu schaffen." (S. 2.) Auf diese Weise gelingt es zu erkennen, daß Otto der Große sich tatsächlich an die im Paktum übernommene Verpflichtung gehalten hat, die potestas atque ditio des Papstes im Exarchat wiederherzustellen. Freilich waren damit nur die öffentlichen Verwaltungsrechte und Einkünfte gemeint, neben denen die schutzherrliche und reichsgerichtliche Gewalt des Kaisers bestehen blieb. Auch erfolgte die Restitution des Exarchates nicht mit einem Male, sondern in einzelnen Etappen, wobei zu beachten ist, daß der Papst seinerseits darauf verzichtete, die restituierten Gebiete in eigener Gewalt zu behalten. Trägerin des Ravennater Districtus und der Grafschaft Comacchio war bis 999 die Kaiserin Adelheid und eine Anzahl anderer Grafschaften wurde 997/8 dem Erzbischof von Ravenna übergeben. Von besonderer Bedeutung aber für die Beurteilung Ottos III. ist die Feststellung, daß er die Restitutionspolitik seiner beiden Vorgänger nicht fortgesetzt hat. Wie er sich geweigert hat, das Paktum von 962 anzuerkennen, so hat er auch alle Schenkungen von Grafschaftsrechten an die Ravennater Kirche aus freien Stücken gegeben. Nicht weniger wichtig sind U.s Ergebnisse bei dem Versuch, die Ravennater Restitutionspolitik der Ottonen in den Zusammenhang ihrer übrigen kirchenpolitischen Maßnahmen in Italien

einzuordnen. Die Verf. bemüht sich dabei um den Nachweis, daß die so viel erörterte, aus der Vita Hadriani stammende Linie von Luna bis nach Monselice auch im Ottonianum noch eine Grenze im kirchenpolitischen Sinne gewesen ist. Denn nur außerhalb dieser Linie sind, wie durch eine Kartenskizze sehr anschaulich gemacht wird, den Bischöfen durch ottonische Privilegien stadtherrliche und gräfliche Rechte verliehen worden. — Den Aufsatz beschließt ein Exkurs, der die Nachrichten über die von Otto dem Großen errichtete kaiserliche Pfalz vor den Toren Ravennas zusammenstellt.

Göttingen. *Hans-Walter Klewitz.*

Lotte Knabe, Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreites. (= Historische Studien, hrsg. von Ebering, Heft 292.) E. Ebering, Berlin 1936. 174 S. 6.80 RM.

Die Anregung zu dieser Untersuchung ist noch von Erich Caspar ausgegangen, dessen Andenken die Arbeit gewidmet ist. Caspars feinsinnige Bemerkungen über den begrifflichen Unterschied zwischen auctoritas und potestas in dem bekannten Gelasiuswort bilden den Ausgangspunkt der Verf. Sie zeigt, daß das Gefühl für diese begriffliche Differenzierung in der Folgezeit bald verlorengegangen ist und daß in der Zeit eines ausgeprägten Staatskirchentums bis zum Ende des 8. Jahrhunderts für die Lehre des Gelasius kein Raum blieb. Erst im 9. Jahrhundert gewann sie, vor allem durch die Mitwirkung der Kirche bei der Einsetzung eines Herrschers neue Bedeutung; ihre entscheidende Neuformulierung fand sie auf der Synode von St. Marca in Fîmes vom Jahre 881 durch Hinkmar von Reims. Bei ihm blieb wohl das alte Nebeneinander der beiden Gewalten gewahrt; während aber Gelasius nur von der höheren Verantwortung des Priesters sprach, erkennt ihm Hinkmar eine höhere Würde zu und leitet aus der kirchlichen Weihe und Salbung ein Aufsichtsrecht des Priesters über den Herrscher ab. Ein Jahrhundert später versuchen Otto III. und Papst Silvester II. die Gleichordnung der beiden Gewalten praktisch durchzuführen. Das Ideal des gemeinsamen Wirkens beider Mächte wird vor allem von Leo von Vercelli vertreten, der in seinem Gedicht auf Gregor V. die Theorie von den beiden Himmelslichtern aufgegriffen hatte. Die weitere Entwicklung des 11. und frühen 12. Jahrhunderts bis zum Ende des Investiturstreites wird von der Verf. etwas zu knapp behandelt. Vor allem tritt nicht genügend scharf hervor, daß Gregor VII. in seinem Rechtfertigungsschreiben an Hermann von Metz zwar im Anschluß an Gelasius von den beiden Gewalten spricht, tatsächlich aber die Zweigewaltenlehre aufgibt und durch die Idee von der Einheit der christlichen Welt ersetzt. Die Worte, mit denen sich einst Gelasius gegen die Ansprüche eines Staatskirchentums verteidigen wollte, werden darum jetzt umgekehrt von Heinrich IV. und seinen literarischen Parteigängern aufgegriffen, um die Forderungen der Reformpartei abzuwehren. (Vgl. zu diesen Fragen zuletzt Tellenbach Libertas S. 187 ff.) Eine Sonderstellung in den publizistischen Auseinandersetzungen der nächsten Jahrzehnte nimmt lediglich der Yorker Anonymus ein, der die Worte des Gelasius dahin interpretiert, daß der Herrscher auch die sakrale Gewalt besäße, die Kirche zu regieren.

Eine Übersicht über die verschiedenen Bilder, mit denen das Verhältnis der beiden Gewalten veranschaulicht wurde, beschließt die Arbeit. Auffällig und störend ist es, daß die Verf. fast durchgehend

nicht nach den neuen Schulausgaben der Mon. Germ., sondern nach den alten Ausgaben in der Folioserie zitiert und für die Libri Carolini sogar noch auf die Ausgabe bei Migne verweist.

Berlin. *K. Jordan.*

Anton Michel, Papstwahl und Königsrecht oder das Papstwahl-Konkordat von 1059. München 1936. XVI und 228 S. RM. 8.50.

Mit dem durch das kritische Mittel des Diktatvergleiches gewonnenen Nachweis, daß Humbert von Silva Candida der Schöpfer des Papstwahldekretes von 1059 gewesen ist, erweitert M. in mannigfacher Weise unsere Kenntnis der vorgregorianischen Epoche des Reformpapsttums. Dabei bestätigt sich die vor rund 60 Jahren von Scheffer-Boichorst vorgetragene Auffassung über den Charakter der kaiserlichen Fassung des Dekretes auch darin, daß ihr ein besserer Text zugrunde liegen muß als ihn die sog. päpstliche Fassung in der gegenwärtigen Form bietet. Denn M. vermag nachzuweisen, daß keineswegs alle Sätze, die in der päpstlichen Fassung fehlen, auf das Konto des Fälschers zu setzen sind und gewinnt durch die Wiederherstellung der Humbertinischen Urfassung vor allem einen wichtigen Beitrag zur diplomatischen Entstehungsgeschichte des Dekretes, insofern als tatsächlich — wie schon P. Schmid vermutet hatte — zwischen Königshof und Kurie vor der Wahl Nikolaus II. eine Abmachung über das Königsrecht zustande gekommen ist, deren Vermittler der italienische Kanzler Wibert, der nachmalige Gegenpapst, gewesen ist. Im übrigen darf Rezensent auf seine Ausführungen in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1936, S. 531—542 verweisen, die sich um eine eingehendere Würdigung von M.s Schrift bemühen als hier aus Raumgründen möglich war und den Versuch machen, M.s Ergebnisse in einigen Punkten, vor allem im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Humbert und Hildebrand zu ergänzen.

Göttingen. *Hans-Walter Klewitz.*

Franz Böhm, Das Bild Friedrich Barbarossas und seines Kaisertums in den ausländischen Quellen seiner Zeit. Eberings Historische Studien 289. Berlin 1936. 139 S. 5.40 RM.

Die Beurteilung des Kaisers in den gleichzeitigen Zeugnissen ist durch viele Momente bestimmt und daher keineswegs einheitlich ausfallend. Eine wichtige Beobachtung teilt Verf. bereits in der Einleitung mit: die Abhängigkeit der Schriftsteller von dem jeweils in ihrem Lande herkömmlichen Bilde vom Kaiser schlechthin und darüber hinaus vom Deutschen überhaupt. Entsprechend werden die Quellen zunächst nach der Nationalität ihrer Verfasser gegliedert. Italienische und päpstliche Quellen werden wegen ihrer besonderen Stellung nicht berücksichtigt. Als reichhaltig und vielseitig erweisen sich auch für dieses Thema die englischen Chroniken. Da die Beurteilung des Kaisers in hohem Maße von der Haltung der Geschichtsschreiber gegenüber dem Schisma von 1159 abhängt, verdiente die kirchenpolitische Seite des Themas eine stärkere Berücksichtigung im einzelnen, als es hier geschieht (Johann von Salisbury ist Staatsmann der römischen Kurie und des Erzbischofs von Canterbury; soweit er unmittelbar zur päpstlichen Opposition gehört, erscheint er hier ohne den notwendigen Hintergrund). Bei den slawischen Ländern ist das staatsrechtliche Verhältnis zum Reiche oft von ausschlaggebender Bedeutung, was bei Böhmen, dessen Herrscher

zu den Reichsfürsten zählte, nicht berücksichtigt ist. So wenig einheitlich das Bild auch sein mag, das den Kaiser im Lichte des Kirchenstreites zeigt, so einhellig scheint die Verehrung für den Führer des dritten Kreuzzuges zu sein. Ein schönes Beispiel dafür ist Richard von London wie auch Niketas Choniates, deren eindrucksvolle Schilderungen vom Tode des Kaisers Verf. in flüssiger Übersetzung abschließend gibt. Giraldus Cambrensis ist auf S. 108 irrtümlich interpretiert.

Berlin-Lichterfelde. *Fritz Geisthardt.*

Borwin Rusch, Die Behörden und Hofbeamten der päpstlichen Kurie des 13. Jahrhunderts. Schriften der Albertus-Universität, hrsg. vom Königsberger Universitätsbund, Geisteswissenschaftliche Reihe, Bd. 3. Osteuropa-Verlag, Köngsberg (Pr.) und Berlin W 35, 1936. VIII und 148 S. 6.20 RM.

Diese Arbeit aus der Schule F. Baethgens hat sich das Verdienst erworben, aus einem sehr weitschichtigen und dazu überaus spröden Quellenmaterial den Bestand dessen aufgenommen zu haben, was uns über die Behörden und Hofbeamten der päpstlichen Kurie des 13. Jahrhunderts erhalten geblieben ist. Der Verf. gliedert den gewonnenen Stoff in zwei, dem Titel entsprechende Hauptabschnitte, von denen der erste die päpstlichen Behörden, nämlich Kanzlei, Kammer, Poenitentiarie, die Justizbehörden und die Wohlfahrtseinrichtungen behandelt, während sich der zweite mit den Hofbeamten des Papstes beschäftigt, wobei nacheinander die engere Umgebung des Papstes (Kapelläne und Leibärzte), die eigentlichen Hofbeamten (Kammerherrn, Hofjunker und Diener, Torhüter) und die Wirtschaftsbeamten besprochen werden. Ein dritter, anhangsartiger Abschnitt berücksichtigt dann noch die sonstigen Beamten, nämlich die Hochschule an der Kurie und die Schola cantorum. Beigegeben sind eine Liste über die Kämmerer bis zum Pontifikat Bonifaz' VIII., ein Verzeichnis der benutzten Quellen und Literatur und ein nützliches Register der erwähnten Beamtenkategorien.

Der Verf. hat sich selbst darüber ausgesprochen, wie groß die Lücken sind, die in dem von ihm gesammelten Material infolge ungünstiger Überlieferung offenbleiben müssen, so „daß jede Forschung, um sie einigermaßen zu überbrücken, weitestgehend (geht es nicht ohne diesen abscheulichen und undeutschen Superlativ?) mit Vermutungen, Wahrscheinlichkeiten und Rückschlüssen arbeiten muß. Alle Resultate, zu denen man gelangen kann, tragen daher den Vorbehalt: „soweit die Quellen erkennen lassen". (S. 1 f.) Das ist gewiß richtig gesehen; wird aber nicht hindern, daß künftige Forschung mit Hilfe der von R. geleisteten Arbeit doch zu einem klareren Bilde des päpstlichen Behördenwesens im 13. Jahrhundert gelangen wird als R. es zu bieten vermag. Denn wenn er auch seine Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die Entwicklung der Ämter selbst hat richten wollen (S. 2), so wird man doch sagen dürfen, daß er in mancher Hinsicht den Übergangszustand deutlicher hätte herausstellen können, in dem sich die Kurie des 13. Jahrhunderts befand, wie er richtig hervorhebt. Freilich hat R. diesen Mangel nur zum geringeren Teile selbst verschuldet. Denn die Vorarbeiten zur älteren päpstlichen Verwaltungs- und Behördengeschichte, an die man anknüpfen müßte, um die mit Innocenz III. einsetzende neue Entwicklung gegen den älteren Zustand absetzen zu können, reichen dafür noch keineswegs aus. Das gilt bereits für die „Kurie" überhaupt, für welchen Begriff R. noch auf Hinschius verweisen muß; das gilt aber nicht weniger auch für die Kanzlei. So-

viel auch über diese „Behörde" geschrieben ist, uns fehlt dennoch ein näherer Einblick in jene Entwicklung, die seit dem 11. Jahrhundert vom scrinium über den cancellarius sacri palatii Lateranensis zur cancellaria führte. Daß dieser Name zuerst in der Einleitung des Liber censuum vorkommt, hat R. in einer Anmerkung erwähnt. Hätte er diese Feststellung zum Ausgangspunkt seiner Darstellung gemacht, und wäre er dabei etwas näher auf die von Bresslau (UL. I² 270) vermutete Neuordnung des päpstlichen Urkundenwesens unter Innocenz III. eingegangen, dann würde leicht erkannt worden sein, daß die seit Honorius III. üblich gewordene Leitung der cancellaria durch einen nicht dem Kardinalkollegium angehörenden Vizekanzler nicht nur eine Änderung der bisherigen Praxis bedeutet, sondern den Beginn einer neuen Epoche sowohl im päpstlichen Urkundenwesen wie in der päpstlichen Behördengeschichte überhaupt (vgl. dazu die Bemerkungen bei Klewitz, Cancellaria, Deutsches Archiv für Gesch. d. MA. I [1937] 78 f.).

Die Vizekanzler des 13. Jahrhunderts sind häufig aus dem Kapellan-Kollegium hervorgegangen, und diese Feststellung R.s möge dazu dienen, um noch an einem anderen Beispiel den Wert und die Grenzen seiner Arbeit zu erläutern. Ganz zu Recht stellt er die Kapelläne an die Spitze seines 2. Abschnittes über die engere Umgebung des Papstes, „da sie für die Päpste des 13. Jahrhunderts eins der Hauptorgane der Kirchenregierung bildeten und in vielem eine Konkurrenz der Kardinäle darstellten" (S. 77), aber er geht nicht darauf ein, daß das Aufkommen der Kapelläne mit den Umgestaltungen zusammenhängt, die der päpstliche Gottesdienst in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts erfahren hat. Infolgedessen entsteht bei R. der Eindruck, als ob ein stärkeres Hervortreten der Kapelläne im Gottesdienst sich erst aus dem Ordo XIII von 1274 herauslesen lasse. Es wäre deshalb vielleicht fruchtbarer gewesen, wenn stärker berücksichtigt worden wäre, daß die Kapelläne bzw. das Kapellan-Kollegium zur capella papalis gehören, die den Hofkapellen der abendländischen Könige, Fürsten und Bischöfe nachgebildet worden ist (vgl. dazu Klewitz, Die Entstehung des Kardinalkollegiums, Zs. f. Rechtsgesch. Kanon. Abt XXV [1936] 193). Auch für diese Unterlassung ist R. jedoch nur in beschränktem Maße verantwortlich zu machen, weil er in der älteren Literatur über die Anfänge der capella papalis wenig Auskunft gefunden hätte. Das zeigt sich auch bei seinen Bemerkungen über die päpstlichen Kapelläne aus der Zeit vor Innocenz III. Als der erste und berühmteste wird Hildebrand (Gregor VII.) angeführt, der 1046 Gregor VI. in die Verbannung folgte, nam fuerat capellanus suus, wie es in Bonizos Liber ad amicum heißt (das Zitat statt nach Watterich besser nach MG. Libelli de lite I 587). Rezensent, der sich selbst einmal mit der Entwicklung der capella papalis näher beschäftigen zu können hofft, möchte jedoch bezweifeln, daß dieses Zeugnis schon für das Aufkommen einer päpstlichen Hofkapelle verwendet werden darf. Wahrscheinlicher ist, daß diese Bezeichnung Hildebrands nur auf Bonizo zurückgeht, der den Liber erst kurz nach Gregors VII. Tode verfaßte und dem, zumal da er aus dem langobardischen Oberitalien stammte, der im Frankenreich entstandene Terminus capellanus für den geistlichen Hofdiener eines Fürsten oder Bischofs ganz geläufig sein mußte, während er auf römischem Boden erst durch das Reformpapsttum Eingang findet. Denn das nächste Zeugnis für das Vorhandensein päpstlicher Kapelläne gehört nicht, wie R. offenbar irregeführt durch Phillipps, Kirchenrecht VI 441 f., annimmt, erst in die Zeit Innocenz' II.

und Lucius' II., wo ein gewisser Baro als capellanus et scriptor erscheint, vielmehr erwähnt schon die Vita Paschalis des Liber pontificalis (ed. Duchesne II 312) Kardinäle, die vor ihrer Kreation capellani et scriptores gewesen sind. Eine gewisse Beziehung zwischen päpstlicher Kapelle und päpstlichem Urkundenwesen, wie sie durch das Aufsteigen von Kapellänen zum Vizekanzleramt auch im 13. Jahrhundert noch nachzuweisen ist, scheint also von vornherein bestanden zu haben, bedarf aber noch einer eingehenderen Untersuchung. —

Man möge es dem Rezensenten nicht verübeln, daß er der Versuchung erlegen ist, aus R.s Arbeit gerade die Gegenstände herauszugreifen, die ihm durch eigene Forschung am nächsten liegen. Denn er ist der Meinung, daß sich auf diese Weise am besten zeigen ließ, warum diese Arbeit, die durch die umsichtige Aufbereitung eines umfangreichen Materials für alle weitere Forschung zur päpstlichen Behördengeschichte des 13. Jahrhunderts ein unentbehrliches Hilfsmittel sein wird, auch durch ihre Lücken und Mängel viel lehrreiche Anregung bietet.

Göttingen. *Hans-Walter Klewitz.*

Repertorium Germanicum, Band III. Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten Alexanders V., Johann's XXIII. und des Konstanzer Konzils vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien. 1409—1417. Bearbeitet von Ulrich Kühne. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1935. 48 S. + 704 Sp.

Die Aufgabe, im Repertorium Germanicum ein Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation zu geben, ist vom Preuß. Historischen Institut schon vor der Jahrhundertwende in Angriff genommen. Aber erst nach Überwindung großer Schwierigkeiten gelang es, diejenige Methode zu finden, durch die die Fülle eines so weitschichtigen Materials am zweckmäßigsten erschlossen werden konnte. Der erste Band, der den Pontifikat des avignonesischen Papstes Clemens' VII. (1378—94) umfaßte und von dem 1933 verstorbenen Emil Göller bearbeitet war, erschien 1916, also mitten im Kriege, dessen Folgen die Fortführung des Repertoriums viele Jahre lang unmöglich gemacht haben. Erst 1928 konnte ein neuer Anfang gemacht werden, und nun gelang es, verhältnismäßig schnell vorwärts zu kommen. G. Tellenbach legte schon 1933 das Material aus den Pontifikaten der römischen Päpste Urban VI., Bonifaz IX., Innocenz VII. und Gregor XII. (1378—1415) in drei Lieferungen vor, so daß für diesen 2. Band nur noch das Register aussteht, und nach ganz kurzer Pause erschien auch schon der hier anzuzeigende 3. Band, in dem U. Kühne die Register und Kameralakten der beiden, von der Mehrheit des deutschen Episkopates anerkannten Pisaner Päpste Alexanders V. und Johann's XXIII., sowie des Konstanzer Konzils bearbeitet hat. Die Einleitung beschreibt zunächst das Quellenmaterial, das infolge der 1413 von den Neapolitanern erzwungenen Flucht der Kurie nur lückenhaft auf uns gekommen ist. Das gilt vor allem für die Geschäftsbücher der camera apostolica, für deren Erhaltung in Anbetracht ihres vorübergehenden Wertes für den Geschäftsbetrieb überhaupt wenig getan zu sein scheint, so daß man heute ihre Überreste an drei verschiedenen Stellen suchen muß, in der Florentiner

Staatsbibliothek, im Vatikanischen Archiv (wohin sie jedoch erst in jüngster Zeit aus dem römischen Staatsarchiv gekommen sind), und in der Bibliotheca Roncioniana in Prato. Selbst von den Kommunregistern, die naturgemäß den eigentlichen Grundstock des Bandes bilden, ist nur der wichtigste Teil auf uns gekommen. Geringer sind die Verluste bei der Serie der Kammerregister, und auch die Geschäftsbücher der camera s. collegii dom. cardinalium sind nur unvollständig erhalten geblieben. Diese Beschaffenheit der Quellen, sowie die kurze Dauer der Konzilsobödienz haben H. veranlaßt, auf eine geschlossene Darstellung der päpstlichen Verwaltung der Schismazeit zu verzichten. Immerhin bietet er im 2. und 3. Abschnitt der Einleitung einige Beobachtungen von allgemeinerem Interesse über das Kanzlei- und Kammerwesen, auf die näher einzugehen hier zu weit führen würde. Auch auf die 402 Spalten des eigentlichen Repertoriums kann nur ganz allgemein hingewiesen werden. Es genügt, einen Blick in die beiden Register der Orts- und Personennamen zu werfen, die den Rest des Bandes ausmachen und seinen Inhalt erschließen, um eine Vorstellung davon zu gewinnen, welchen Nutzen die Forschung zur kirchlichen Verwaltungs- und Lokalgeschichte nicht weniger als die Familien- und Namenforschung aus der von K. geleisteten mühevollen Arbeit wird ziehen können.

Göttingen. *Hans-Walter Klewitz.*

Heinrich Bornkamm, Eckhart und Luther. Kohlhammer, Stuttgart 1936. 71 S.

Unter diesem Titel hat Bornkamm zwei Aufsätze vereint, die er schon einmal in der Monatsschrift „Deutsche Theologie" (Jahrg. 1936, Heft 4/5 S. 112 ff. und Heft 7/8 S. 234 ff.) veröffentlicht hat. Von dem angegebenen Thema handelt freilich nur der erstere kürzere, während der zweite eine Übersicht über das „Eckhartbild der Gegenwart" geben will. In dem ersten wird abrißhaft Meister Eckharts Mystik als Erkenntnismystik im Gegensatz zu anderen Formen der Mystik dargestellt. Gott sei, so führt der Verfasser aus, „reines Denken, seinsloses Denken" (S. 7). Als Beleg für seine Auffassung bringt der Verfasser eigentlich nur zwei Stellen bei, nämlich die bekannte Pariser Quaestion: „Utrum in deo sit idem esse et intelligere" und dazu für die spätere Lebenszeit Eckharts die Pfeiffer-Predigt 84 (S. 267 ff.). An Hand dieser beiden Stellen versucht B. vor allem die Auffassung der Eckhartschen Mystik als Seinsmystik abzulehnen, das ontologische Interesse bei Eckhart stamme nur von Thomas her (S. 6) und sei neben der negativen Theologie des Areopagiten wohl für Eckhart ein überlieferter Denkweg, den er aber selbst nicht gegangen sei. Leider hat es der Verfasser unterlassen, seine Auffassung, die im wesentlichen wohl von Grundmann beeinflußt sein dürfte, durch ein größeres Belegmaterial zu stützen. So ist vor allem das bisher gedruckte lateinische Quellengut fast gar nicht berücksichtigt. Wäre dieses in erheblicherem Maße benutzt worden, dann hätte allein schon das ständige Vorkommen der Formeln: Deus est esse und ihrer tieferen Umkehrung: Esse est deus auf das starke ontologische Interesse Meister Eckharts hinweisen können. Zudem haben bereits Forscher wie R. Otto (West-Östliche Mystik, 2. Aufl., Gotha 1929, S. 8 ff.) und E. Seeberg (Meister Eckhart, Philosophie und Geschichte 50, Tübingen 1934, S. 14 ff.) weit gründlicher die Seinsmetaphysik Eckharts untersucht. Die Ergebnisse der Genannten haben die Lösung dieses Problems darin gefunden, daß Eck-

hart im letzten Grunde eine Vertiefung und Vergeistigung (intellectus!) des Seinsbegriffes anstrebt. Außerdem kann auch die von B. herangezogene Pfeiffer-Predigt 84 kaum die Ansicht des Verfassers sichern. Abgesehen davon, daß alle angegebenen Zitate zunächst einmal Auslegungen einiger Sätze aus dem pseudohermetischen Liber XXIV Philosophorum sind, also schließlich doch in die Nähe wenigstens des Neuplatonismus führen, sagt dort Eckhart ausdrücklich, daß es nicht seine Absicht sei, Gott das Sein abzusprechen, sondern es soll ihm vielmehr „gewirdiget unde gehoehet" werden (Pfeiffer S. 269, 1—5!). So spricht im Grunde sogar diese Stelle für Eckharts ontologisches Bemühen, das in den Begriffen „geistiges" Sein, „höheres" Sein seinen eigentlichsten Ausdruck findet. Schließlich sei hier nur noch darauf aufmerksam gemacht, daß sogar die Frömmigkeit Eckharts wesentlich von seiner Seinsmetaphysik her zu verstehen ist. Wie die Sünde von ihm eben nicht rein intellektualistisch als falsche Vorstellung angesehen wird, wie es etwa die Stoa tat, sondern als non-esse, Mangel an Sein, so denkt Eckhart auch die Rechtfertigung völlig unter den Kategorien des Seins. Wie das Weiße (album) nur durch das Weiß-Sein (albedo) ist, so ist der Gerechte nur durch die Gerechtigkeit oder das Gerecht-Sein, wobei aller Akzent hier auf die Verwirklichung des Seins gelegt wird. Gerade aber durch dieses Moment ist die Eckartsche Mystik von einer typischen Erkenntnismystik, wie sie etwa die Viktoriner darstellen, geschieden, bei der das Heil nicht in Seinsverwirklichung, sondern in Erleuchtung besteht.

B. will den Vergleich mit Luther unter dem Gesichtspunkt einer „Antwort Luthers auf Eckharts Fragen" darstellen (S. 12). Es werden an drei Hauptpunkten, der Gottesanschauung, der Ansicht vom Menschen und dem Verhältnis zur Welt, die wesentlichsten Gedanken beider gegenübergestellt. So eingehend im übrigen die Unterschiede auch dargestellt sein mögen, so vermißt man doch gerade eine tiefgehende Schau der inneren Gemeinsamkeiten, wie sie sich aus ihrem beiderseitigen Christsein und ihrem Deutschtum ergeben, — in beidem aber bezeichnen sie jeweils Marksteine unserer Geschichte! — und wie sie uns gerade heute besonders am Herzen liegen! Ja, dazu noch spielt z. B. auch bei Luther das Griechische, Neuplatonische eine bedeutsame Rolle. An einem Punkte deutet es der Verfasser wenigstens an, nämlich bei Luthers Glaubensbegriff in der Psalmenvorlesung, der noch ganz aus dem Begriff des intellectus herauswächst (S. 14). Wenn man aber nach dem letzten Grund der von B. aufgestellten Unterschiede in der Anschauung Eckharts und Luthers fragt, so dürfte er in der vom Verfasser nicht wörtlich ausgesprochenen Tatsache bestehen, daß Luther wesentlich voluntaristisch denkt, während Eckhart unter dem intellektualistischen Einfluß seiner Ordenstheologie und des Neuplatonismus steht.

Der zweite Aufsatz über das „Eckhartbild der Gegenwart" will eine Übersicht über die verschiedenen Eckhartbilder des letzten Jahrhunderts geben. Dies wird in vier Abschnitten durchgeführt: 1. Das Eckhartbild bis zur Wende des 19./20. Jahrhunderts. 2. Das heutige katholische Eckhartbild. 3. Das völkische Eckhartbild. 4. Ansätze der Forschung. Der Verfasser versucht hier an Hand der jeweils kurz besprochenen Literatur einen Überblick über die Entwicklung der verschiedenen Eckhartanschauungen zu entwerfen. Leider ist der Aufsatz nicht überall auf der gleichen Sachlichkeit fundiert. So haben sich schon die Deutschgläubigen in einer besonderen Schrift scharf gegen die ihnen widerfahrene Behandlung aussprechen zu müssen geglaubt

(„Der Kampf um Meister Eckhart", Beiträge von J. Wilhelm Hauer, Hermann Schwarz, Ernst Bergmann, Hermann Mandel, Fritz Kudnig, Mechtild Dallmann. Stuttgart 1936). Der gleiche Mangel macht sich auch in dem vierten Abschnitt besonders fühlbar, wo gelegentlich persönliche Urteile des Verfassers allzu grell durchleuchten. Sicher ließe sich außerdem auch noch manches Wertvolle aus der zahlreichen Einzelliteratur, die der Verfasser auf S. 64 nur in der Anmerkung angibt, für das Ringen um ein wissenschaftliches Eckhartbild beibringen.

Marburg (Lahn). *Winfried Zeller.*

Reformation und Gegenreformation

Zwingliana, Beiträge zur Geschichte Zwinglis, der Reformation und des Protestantismus in der Schweiz. Bd. VI, Heft 1—4. Buchdruckerei Berichthaus, Zürich 1934 und 1935. 240 S.

Seitdem die „Schweizerische theologische Zeitschrift" ihr Erscheinen eingestellt hat, fehlt es dem deutsch-schweizerischen Protestantismus an einer rein wissenschaftlich gerichteten Zeitschrift, und dieser Mangel macht sich oft recht schmerzlich bemerkbar. Der Zwingliverein hat deshalb 1934, veranlaßt durch nachdrückliche Wünsche nichtzürcherischer Mitglieder, sein Organ zu einer Zeitschrift für die Geschichte des schweizerischen Protestantismus erweitert und dadurch, wenigstens einigermaßen, die entstandene Lücke ausgefüllt. Da die Zwingliana aber rein historisch gerichtet sind, bleibt der Wunsch, die „Schweizerische theologische Zeitschrift" möchte in neuem Gewand auferstehen können, bestehen. Vorläufig aber wollen wir dankbar sein, daß wenigstens für Beiträge zur Geschichte des schweizerischen Protestantismus eine Sammelstelle geschaffen worden ist.

Die Jahrgänge 1934 und 1935 der Zwingliana enthalten eine reiche Fülle interessanter Beiträge, die hier nur angezeigt, aber nicht eingehend besprochen werden können. W. Köhler geht den spärlichen urkundlichen und literarischen Spuren Zwinglis in Wildhaus und Einsiedeln nach (1—4); O. E. Strasser skizziert die letzten Anstrengungen Bucers und Capitos, die Union zwischen Lutheranern und Reformirter zustande zu bringen (5—15), weiter unten konfrontiert er Vinet mit kirchlichen Fragen unserer Zeit (223—236); Tr. Schiess, der inzwischen leider verstorbene St. Galler Historiker (Nachruf und Bibliographie seiner Werke S. 129—133), zeichnet den immensen Briefwechsel Bullingers während einem Jahr (16—33); E. Stähelin umreißt knapp die Stellung des schweiz. Protestantismus zum Aufbruch des Sozialismus und Kommunismus in der Regenerationszeit und korrigiert damit das landläufige Bild, nach dem die Kirche diesen Bewegungen nur feindselig und verständnislos gegenübergestanden sei (33—50). — Der Redaktor der Zwingliana, L. v. Muralt, äußert sich zum Problem von Reformation und Täufertum (65—85); O. Netoliczka schildert die Beziehungen von Honterus zu Zürich (85—98); H. M. Stückelberger rollt die vielbehandelte Frage Calvin und Servet auf (98—119) und H. Escher bespricht und veröffentlicht eine Rechtfertigung Zwinglis wegen übler Nachrede gegen Bern (119 bis 121). — J. Bohatec liefert einen tiefschürfenden Beitrag über „Die Entbundenheit des Herrschers vom Gesetz in der Staatslehre Cal-

vins" (134—172); D. Fretz erzählt über den Kampf der Zürcher Geistlichkeit gegen die Kirchenstuhlwappen (173—188). — Im 4. Heft beginnt H. G. Wirz eine längere Abhandlung über „Zürcher Familienschicksale im Zeitalter Zwinglis" (194—222).

Die einzelnen Hefte schließen mit Miszellen und Rezensionen, die eigentlich auch auf die ganze Geschichte des schweizerischen Protestantismus ausgedehnt werden sollten. Erwähnenswert ist die Bibliographie der poetischen Zwingliliteratur von O. Frei (121—126), die noch ergänzt werden könnte. So fehlen z. B. J. A. Eckschlager: Ulrich Zwingli von Zürich, Drama in sechs Einzeldarstellungen, 1811 und R. v. Tavel: Meischter und Ritter, ein Niklaus-Manuelroman, in dem aber Zwingli öfters erwähnt wird, so S. 143, 260 ff., 362 f., 384 f. usw.

Frauenkappelen bei Bern. *Kurt Guggisberg.*

Johannes Brenz, Kommentar zum Briefe des Apostels Paulus an die Epheser. Nach der Handschrift der Vaticana Cod. Pal. lat. 1836. Hrsg. von Walter Köhler, Heidelberg 1935.

Der Herausgeber, der uns vor mehr als drei Dezennien die Bibliographia Brentiana, das unentbehrliche Hilfsmittel für jeden Brenzforscher, schenkte, hat uns nunmehr dankenswerterweise durch die Herausgabe dieses bisher unveröffentlichten Kommentars eine neue Quelle Br.scher Theologie zugänglich gemacht. Als ein Ausdruck des Dankes sind auch die folgenden Korrekturen und kritischen Bemerkungen zu dieser editionstechnisch, wie nicht anders zu erwarten, ausgezeichneten Veröffentlichung und ihrer Einleitung anzusehen. Einige der nachstehenden Beobachtungen verdanke ich meinem Freunde, dem Pfarrr H. G. Corsepius in Jeggeleben-Altmark, der sich seit einiger Zeit mit Brenz beschäftigt.

In seiner aufschlußreichen Einleitung sagt K., daß Schottenloher als erster 1927 auf den Kommentar hingewiesen habe. Jedoch hat bereits 1908 Johannes Ficker in der Einleitung zu „Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516" S. VIII auf sein Vorhandensein in der Palatina aufmerksam gemacht. Daß K. die Abfassung des Kommentars auf 1527 datiert, scheint mir ebenfalls ein Versehen zu sein, zumal er selbst in der Anmerkung zu S. 44 das Jahr 1526 errechnet. „Der 3. Teil der Handschrift (‚Bericht, wie man sich in mittelmäßigen Dingen ...') ist datiert vom 26. März 1527. Das zeigt deutlich, daß dies das Datum der Abschrift, nicht der Abfassung ist. Denn dies Bedenken hat Br. im Sommer 1526 nach Fronleichnam verfaßt." (Corsepius brieflich.) Der Kommentar ist mindestens 1526 verfaßt, da der 29. 1. 1527 demnach doch auch das Datum der Abschrift, nicht der Abfassung sein muß. Die Äußerung K.s, dieser Epheserkommentar von Br. sei die älteste reformatorische Deutung des Epheserbriefes, bedarf insofern einer Einschränkung, als eine solche, allerdings in kürzerer Form, bereits in den Annotationes in epistolas Pauli von Bugenhagen 1524 vorliegt.

Wenn K. den humanistischen Einschlag in Br.s Exegese stark betont, dann ist es freilich um so verwunderlicher, daß sich in ihm keine Spur findet eines Einflusses der Epheserbriefparaphrase des Erasmus, dessen Text Br. doch seinem Kommentar zugrunde legt. Ein merkwüdiger Widerspruch des „Humanisten" Br. gegen sich selbst ist ja auch die sonstige Bevorzugung der Vulgata, auf die K. selbst hinweist. Ein rechter Humanist ist Br. also in diesem Kommentar keineswegs. Sein Anliegen ist hier wesentlich theologischer Art. Über die Eigenart seiner

Theologie des Wortes etwas zu sagen, ist wohl noch nicht an der Zeit, solange seine Theologie im ganzen noch der Erforschung harrt. Über die Bemerkungen K.s zur Prädestinationslehre Br.s soll jedoch kurz etwas gesagt werden. K. stellt bezüglich des Prädestinationsdogmas zwischen dem Urteil des Br.schen Sohnes über die Lehre des Vaters und dieser selbst einen gewissen Gegensatz fest. Es ist aber m. E. zu fragen, ob Br. denn über die Prädestination anders gelehrt habe als Luther. Hat nicht auch Br. dieses Dogma von der im Glauben zu ergreifenden Gnade Gottes in Christus her verstanden wie Luther (etwa schon in der Römerbriefvorlesung 1515/1516 in der Scholie zu Röm. 8, 28; später in de servo arbitrio) und die gesamte auf Luther zurückgehende theologische Tradition (vgl. z. B. Joh. Gerhard Loc. theol. VII c. III § 53). Wenn K. weiter zum Erweis einer Geistesverwandtschaft des frühen Br. mit Calvin (oder gar mit dem Calvinismus, von dem ihn der Sohn abrücken will?), die Auslegung von Eph. 3, 19 heranzieht, so vermag ich dort keinen Beweis für seine Meinung zu finden als die Worte, die er anführt: pro gloria, pro voluntate dei! Ebenso gut könnte man sagen, Br. habe an eben dieser Stelle die lutherische Grundformel gebraucht: Alles zu Gottes Ehr und des Nächsten Nutz (S. 34 Z. 25). Jedoch darf man wohl kaum allein auf einen oder mehrere Ausdrücke die Behauptung einer solchen Geistesverwandtschaft gründen.

Zum Text seien folgende Einzelheiten vermerkt: S. 8 Z. 20 f. qui honorificaverit me, glorificabo eum (quicumque glorificaverit ... Vulg.) ist Zitat aus 1. Sam. 2, 30. — S. 10 Z. 14: das Komma gehört hinter conscientię statt hinter pacis, vgl. Z. 20 pacem conscientię. — S. 13 Z. 12 muß heißen aure externa statt a. extrema. — S. 20 Z 26 quid nos simus statt qu. n. sumus. — S. 24 Z. 24 ut participes simus statt u. p. sumus. — S. 28 Z. 25 revelatę ist unverständlich. — S. 30 Z. 12 Dicam — tu ist Zitat auf Hosea 2, 23; wobei zu beachten ist, daß in Vulgata et ipse dicet steht. — S. 34 Z. 3 muß es heißen fides statt fidei. — S. 38 Z. 29 f. ad regendam ecclesiam statt a. regendum e. — S. 44 Z. 12 induere statt inducere. — S. 55 Z. 15 in dem Jesajazitat excelsus statt excelsum. — S. 64 Z. 17, das Semikolon hinter mundat ist ohne Sinn. — S. 69 Z. 7, das Komma hinter Sic etiam ebenfalls. — S. 70 Z. 23 apud quodam (?).

Hoffentlich gibt die K.sche Edition den Anstoß zu erneuter Beschäftigung mit Brenz. W. Elert hat bereits in seinem Aufsatz im „Luthertum" 1936 S. 246 ff. kräftig auf Br. hingewiesen. Es wäre ja sehr zu wünschen, daß endlich eine kritische Gesamtausgabe der Br.schen Schriften zustande käme, damit die Schätze reformatorisch-theologischer Erkenntnis, die in ihnen stecken, gehoben werden können.

Greifswald. *H. Eger.*

Günter Moldaenke, Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation, Teil 1: Matthias Flacius Illyricus. (= Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, hrsg. von E. Seeberg, † E. Caspar, W. Weber.) Kohlhammer, Stuttgart 1936. XXVI u. 629 S.

Daß über Flacius, den heterodoxen Vater der Orthodoxie, eine so umfangreiche und mit so viel Liebe geschriebene Monographie erscheinen kann, ist ein Zeichen der Zeit. Plötzlich nimmt man wieder Anteil an der Arbeit der Orthodoxie. Man erkennt die Schuld in der Vernachlässigung, Mißachtung der Dogmengeschichte des Protestantismus. Man empfindet nicht mehr bloß, nicht mehr in erster Linie,

ja beinahe gar nicht mehr die Erstarrung, die Verkümmerung, die Scholastisierung der reformatorischen Gedanken, man sieht das Fortwirken, die Gestaltung. Man schaut zusammen. Es war verständlich, daß E. Hirsch als Hollschüler sich die Ehrenrettung Osianders zur Aufgabe setzte; denn Holl hatte ja die Kritik der Melanchthon-Tradition, gegen die sich Osiander schon auflehnt, fortgeführt, und bei Osiander wirken im Gegensatz zu Melanchthon die Luther-Gedanken von dem „gerecht werden", die Holls Auffassung beherrschen, zweifellos fort. Nun wird von Moldaenke in ähnlicher Weise Flacius, der seinerseits — in der Rechtfertigungslehre gerade die melanchthonische Linie der forensischen Rechtfertigung fortführend — ein grimmiger Widerpart Osianders war, an Luther herangerückt. Moldaenke ist ein Schüler E. Seebergs, dessen Buch über G. Arnold ihm sehr zugute gekommen ist. So liegt ihm auch „geistesgeschichtliche" Betrachtung nicht fern. Um so beachtlicher ist der Abstand von W. Dilthey, dem großen Bahnbrecher der geistesgeschichtlichen Betrachtung, der in seinem Bemühen um die Geschichte der Hermeneutik gerade auch schon auf Flacius gestoßen war. Der Abstand liegt in dem begeisterten Ja zu der Luther-Theologie in der orthodoxen Verarbeitung.

Moldaenke bietet ein reiches Quellenmaterial. Es ist besonders dankenswert, daß die Wolfenbütteler Flaciushandschriften, auf die Preger schon aufmerksam machte, verarbeitet sind, vor allem ATliche Glossen. Das Thema ist die Hermeneutik (Teil C S. 118—629). Es werden die Bemühungen um den „Schriftsermon" verfolgt: Grammatik, Sprachenproblem, Realienfrage, Literar- und Stilprobleme, Allegorie und Allegorese; es wird „das Verstehen der Schrift" untersucht (S. 259—629): Kanons- und Inspirationsproblem, Geschichtsproblem, Schrift und Lehre (Gesetz und Evangelium), das Verstehen (der Glaube, der Geist als Autor und Interpret), die Auslegung. Aber Grundlegung ist eine Entwicklung der theologischen Voraussetzungen, die den „theologischen Ort des Wortes" ergeben: Gottesgedanke, Christus und das Wort, das Wort als Handeln Gottes, Wort und Kirche, Anthropologie; und den letzten Zugang zum „Verstehen" eröffnet eine Betrachtung der Rechtfertigung (S. 419—473)! Und damit eben ist diese Hermeneutik und ihre Würdigung gekennzeichnet. Dilthey mußte bei Flacius die Spannung empfinden zwischen dem theologischen Axiom der Einheit des Kanons, das der Auslegung die Einheit in der Mannigfaltigkeit zum Thema macht, und der „historischen" Würdigung der Einzelschrift. Holl sah bei ihm das Doppelanliegen Luthers: „ein grammatisches Verstehen, das zur Anschauung wird, und ein damit zusammengreifendes Nacherleben des Inhalts." Moldaenke geht der Arbeit im einzelnen nach, verfolgt „das A und O gerade reformatorisch-Flacianischer Verstehenslehre, das in der Mannigfaltigkeit die Einheit sucht und dem diese Einheit zugleich doch nicht anders begegnet als in Gestalt der Vielheit" (119 f.) durch die Ausführungen über Skopus, Summa (131), über die konkrete Geschichtlichkeit in der Wendung an die Empfänger in ihrer Umwelt (228), über Stildifferenz, über einfachen und figurierten Schriftsinn usw. Und dem Erfassen der Einheit dient dabei der Blick für die analogia fidei, die theologische Zentralschau.

Moldaenke sieht das Denken des Flacius beherrscht von dem Grundgedanken der Identität des göttlichen Werkes und Wortes, den er sogar noch radikaler als Luther selber durchgeführt habe (461, 128, 283 u. ö.): Gottes loqui ist sein agere. Wenn dieser Grundgedanke wirklich beherrschend ist, dann steht Flacius freilich in der Urreformation. Aber auch M. will doch nicht leugnen, daß sich

„Zeichen beginnender Erstarrung und heraufziehender Scholastik, ‚unabweisbare Akzidentien' der Zeit zweiter Reformatorengeneration bemerkbar" machen (576). Mir scheint, daß das doch in höherem Maße noch gilt als es bei Moldaenke beachtet wird. Daß das Wort oder, wie F. schon einfach sagt, die doctrina die causa instrumentalis bei Gottes Gnadenwalten ist, das bleibt der ganzen Orthodoxie ein vertrauter Gedanke (Glossa compendiaria 676b f.). Mir ist gerade eindrücklich, wie wenig doch solche Aussagen noch hervortreten und wie wenig sie — auch im Vergleich zum jüngeren Melanchthon und andern Zeugen der Reformation — noch die Fülle der unreformatorischen Anschauung von dem lebendigen Gotteswirken durch das Wort widerspiegeln. M. wendet sich mit Geschick und Pathos gegen die Meinung (vgl. O. Ritschl), daß Flacius eine mechanische Inspirationsauffassung habe (286 ff.), und stellt die Berufung der persönlichen Werkzeuge heraus. Aber von den „unmittelbar berufenen" menschlichen Organen als causa instrumentalis oder ministerialis weiß auch die spätere Inspirationstheorie der Hochscholastik. Entscheidende Probe für die Bewahrung der unreformatorischen Anschauung bleibt die Rechtfertigungslehre. Es ist sicher dankenswert, wenn an der „imputativen" Rechtfertigung die „Souveränität" Gottes als das „Irrationale" herausgehoben wird (461 f.). Aber gleiche Anerkennung kann auch der Rechtfertigungslehre der späteren Orthodoxie nicht versagt werden. Die schon weit fortgeschrittene Vereinseitigung des forensischen Rechtfertigungsbegriffs bei Fl. kann darüber nicht übersehen werden; mit der Gleichsetzung von cognitio und justificatio (488) kann vielleicht die Rechtfertigungslehre der Apologie, aber gewiß nicht mehr die des Flacius gekennzeichnet werden. Daß Fl. auch noch von einem Wachstum des Glaubens reden kann (530), hebt nicht auf, daß bei ihm nun wirklich der Isolierung des Aktes der forensischen Rechtfertigung auch die Neigung entspricht, einseitig den Akt, die Aktualität des Glaubens zu betrachten. Und daß er gewiß auch — wie noch so viele Spätere — von Bibel und Reformator her die Anschauung der Erlösung als der Überwindung der gottfeindlichen Mächte sich bewahrt (440), kann doch nicht hinwegtäuschen über die nomistische Rationalisierung der Soteriologie und das Zurücktreten der Christusgemeinschaft als Vermittlung des Heils — und dogmengeschichtlich gesehen ist das alles orthodoxe Fortführung der Melanchthonischen Linie. Es scheint mir wertvoll, wie die Anthropologie — sie hat Fl. die Ketzerberühmtheit eingetragen durch den Satz von der Erbsünde als Substanz (forma substantialis) des Menschen — in eine „heilsgeschichtliche" Betrachtung hineingezogen wird: Der Mensch steht in den 3 (4) Reichen Gottes, des Satans, Christi (des Antichristen) (91, 327). Aber die heilsgeschichtliche Betrachtung steht bei Fl. selber schon in Gefahr einer gewissen Rationalisierung — wofür nicht zuletzt der (zur reformierten Entwicklung hinüberweisende) Leitgedanke des Bundes, der foedera Gottes Zeugnis sein könnte. Das Problem des orthodoxen Rationalismus ist eben noch nicht erledigt durch die Kritik von natürlicher Theologie und Naturgesetz (389 f.), in der sich Fl. freilich von Melanchthon und vielen andern abhebt. Mir scheint, daß Flacius doch mehr als Darstellung dieses Problems seinen dogmengeschichtlichen Platz hat. Aber dies Problem ist ja nur seinerseits erst in seinem Ernst, in seiner Tiefe genommen, wenn man sieht, wie es wirklich um das reformatorische Erbe geht, in der werdenden wie noch in der ausgebildeten Orthodoxie. Und darum hat die Hoffnung guten Grund, daß diese ebenso gelehrte wie gewandte und anregende Arbeit, die erwartungsvoll den

weiteren Studien zur Hermeneutik der Reformationszeit (Erasmus, Melanchthon, Bullinger, Hyperius) entgegensehen läßt, die Neudurchforschung des Altprotestantismus wirksam fördern wird.

Münster i. W. *Hans Emil Weber.*

Dr. theol. Franz Xaver Arnold, Studentenseelsorger in Tübingen. Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin. Ein Beitrag zur Rechts- und Staatsphilosophie des konfessionellen Zeitalters. München 1934. VIII und 395 S.

In Arnolds gewandt geschriebener, sehr gut ausgestatteter Schrift soll untersucht werden, wie Bellarmin, der die aristotelisch-thomistische Überlieferung ebensowohl kannte als die Schule Occams und den Nominalismus, den Problemen seiner Zeit Rede und Antwort steht. Diese Probleme bewegten sich zwischen spiritualistischem Anarchismus und theokratischem Absolutismus.

Durch die Monographie wird insofern eine Lücke ausgefüllt, als die rechts- und staatsphilosophischen Äußerungen B.s bei Freunden und Gegnern verschieden gedeutet werden. Verf. berücksichtigt das ganze, auch ungedruckte Material, das einen Zeitraum von fünf Jahrzehnten umfaßt.

B. vollzog den Anschluß an Thomas v. Aquino, was für seine Staatslehre von Bedeutung wurde; auch in der Kontroverstheologie betont er die naturrechtliche Staatslehre der aristotelisch-thomistischen Überlieferung. Zur endgültigen Formulierung seiner Theorie kam er wegen des auch durch die Teilnahme Sarpis bekannten Kampfes der römischen Kurie mit Venedig, sowie wegen seiner Auseinandersetzung mit König Jakob I. von England und dem Gallikanismus. Nach Arnold bestand die Leistung B.s in der Anwendung und organischen Weiterentwicklung genannter Grundsätze auf die Bedürfnisse seiner Zeit.

B. stellt die reformatorischen Lehren auf Grund eines ausgedehnten Quellenstudiums dar, stützt sich freilich bisweilen auch auf abgeleitete Literatur. Seine zeitweilige Verfemung in Paris und London, sowie seine Indizierung durch Sixtus V. beweisen, daß er die Mitte zwischen zwei Gegensätzen innezuhalten bemüht war.

Der 1. Hauptteil (13—77), der die Naturrechtslehre B.s behandelt, geht aus von der Zerstörung der Grundlagen des Naturrechtes durch den Nominalismus und behandelt dann die Naturrechtslehre der Reformatoren: B. soll die weltanschaulichen Grundlagen des Naturrechtes wieder hergestellt haben; seine Staatslehre wird gewürdigt im 2. Hauptteil (77—269); sie folgt denselben Kategorien, die Kleinhappl für die Lehre Molinas benutzt hat. Dies setzt sich noch im 3. Hauptteil (269 bis 373) fort, indem die Beziehungen der Staaten untereinander und das Verhältnis von Staat und Kirche zur Sprache kommen. Bei der Darstellung dieses Verhältnisses führt A. zunächst in die problemgeschichtliche Situation ein, legt die Lehre der englischen Staatsphilosophen dar, verfolgt die Ausläufer der hierokratischen Theorie und die vermittelnde Theorie der Dominikaner des 14. und der Theologen des 15. und 16. Jahrhunderts. Dann folgt B.s Lehre von der indirekten Gewalt (sein Kirchenbegriff, dessen Verhältnis zum Staatsbegriff, Königtum Christi, Grenzen der kirchlichen Jurisdiktion, Ablehnung der hierokratischen Theorie, Aufstellung der eigenen Theorie von der potestas indirecta).

In einem kurzen Schlußkapitel wird die Staatslehre B.s einer Würdigung unterzogen. Der Kardinal hat die Unveränderlichkeit und

Unentbehrlichkeit des Naturrechtes in vollem Umfange wiederhergestellt; er hat seinen Platz auch unter den Begründern der modernen Völkerrechtswissenschaft. Ein Gegensatz zwischen der Staatslehre des Kardinals und der thomistischen Überlieferung ist nicht vorhanden; seine Lehre kehrt die Selbständigkeit und Eigenart des Staates gegenüber der geistlichen Gewalt hervor; er leitet gegen die absolutistischen Tendenzen seiner Zeit eine Gegenbewegung ein. B. war der Hauptanwalt von Kirche und Papsttum gegenüber den gallikanischen Ansichten Jakobs I. und seiner Hoftheologen. Dabei hat er den Leitgedanken der indirekten Gewalt geschichtlich aufgezeigt, systematisch durchgeführt und schöpferisch geklärt.

Es folgt (373—383) ein Literaturverzeichnis und 384—395 ein Namen- und Sachregister. Außer den S. 372 verzeichneten Druckfehlern sind mir noch andere aufgefallen.

Krefeld. *G. Buschbell.*

Joh. Kleinhappl, S.J., Der Staat bei Ludwig Molina. (= Philosophie und Grenzwissenschaften Bd. V Heft 5/6.) Innsbruck 1935. VIII und 180 S.

Dr. Julius Seiler, S.M.B., Der Zweck in der Philosophie des Franz Suarez. (= Philosophie und Grenzwissenschaften Bd. VI Heft 5.) Innsbruck 1935. VII und 110 S.

Die Arbeit von Kleinhappl hätte, wäre sie früher erschienen, als geschichtliche Vorarbeit für die von Arnold dienen können, obwohl sie selbst ausdrücklich darauf verzichtet, Molina nach rückwärts zu verfolgen und dessen Wirkungen nach vorwärts festzustellen. Er will nur die Gedanken und die Lehre M.s klar und scharf herausarbeiten, was ihm auch recht gut gelungen ist. M. betrachtet Gott als letzte Ursache des Staates, daher ist Vereinigung zum Staate sittliche Pflicht. Der Zweck des Staates wird darin gesehen, daß der Mensch in ihm seine leibliche, geistige und sittliche Vollendung finden soll. Es wird dann gehandelt über das Wesen und die Gewalt des Staates (Gott ist die Quelle der Staatsgewalt; deren Beeinflussung durch den Sündenfall; ihr Verhältnis zum Naturrecht und zum Gewissen des einzelnen). Die Staatenbildung erfolgt durch Vertrag. Im einzelnen folgen dann noch Äußerungen über die verschiedenen Staatsformen, Absetzbarkeit des Herrschers, den Tyrannenmord, ferner über das Verhältnis der Staaten untereinander (das Allvölkerrecht, den Krieg, Bedingungen des gerechten Krieges, Verhalten in und nach dem Kriege). Zuletzt kommt das Verhältnis von Staat und Kirche an die Reihe: Überordnung der Kirche über den Staat: Verhältnis der kirchlichen Gewalt zu der des Staates. M. (135—160) war es vor allem zu tun um die Einheitlichkeit, Geschlossenheit und Folgerichtigkeit des Systems. — Unverständlich blieb mir die Kapitelüberschrift S. 161 (vgl. auch S. VII): „Die Machtvollkommenheit Christus als Menschen in zeitlichen Dingen."

Der Jesuit Suarez (1548—1617) sei hier nur genannt, weil auch seine Staatslehre mit in dieselbe Reihe gehört (vgl. H. Rommen, Die Staatslehre des Franz Suarez, 1926). Seiler hat die Lehre vom Zweck aus den Werken in fleißiger Arbeit zusammengesucht und mosaikartig zusammengestellt. Suarez steht auf den Schultern von Aristoteles. Dem Stagiriten gegenüber bedeutet er eine Verschiebung des Blickfeldes und eine Vertiefung der Probleme und ihrer Lösungen. Wie dem Griechen, so steht Suarez auch den scholastischen Denkern selbständig gegenüber.

Krefeld. *G. Buschbell.*

Neuzeit

Ernst Lewalter, Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ibero-amerikanische Studien, Heft 4. Ibero-amerikanisches Institut, Hamburg 1935. 85 S.

Es ist sehr dankenswert, daß in dieser sehr kenntnisreichen, gedankenscharfen und gut geschriebenen Untersuchung die Aufgabe wieder aufgenommen ist, die ich 1907 in meiner Würdigung der „philosophischen Scholastik des deutschen Protestantismus" angriff, die vorwärtsdrängende Problematik in dieser Scholastik, ihre Rezeption der Metaphysik als „ein Stück Vorgeschichte des deutschen Idealismus" (S. 14) zu verstehen. Ein Philosoph, der wie Ottmar Dittrich (Gesch. d. Ethik IV) den ganzen Altprotestantismus selbstverständlich noch zum Mittelalter rechnet, kann dafür kein rechtes Verständnis haben, und ein katholischer Theologe wie Eschweiler muß, in moderner Aufmachung, die den gleichen Barockstil aufzeigt, die alte irrige These der einfachen Abhängigkeit dieser protestantischen Scholastik von dem spanischen Meister Suárez verfechten. Durch Lewalter wird der selbständige Ursprung der metaphysischen Bewegung im lutherischen Deutschland nachgewiesen, vor allem an dem Helmstädter Cornelius Martini als dem Bahnbrecher, wird weiter (im Gegensatz zu der Neigung bei Troeltsch und Eschweiler, nur das Verlangen nach Denk- und Disputiertechnik zu sehen) der Charakter der Realwissenschaft, der Ontologie, das Sachinteresse, wird besonders auch das aus der innerprotestantischen Auseinandersetzung stammende theologische Anliegen, das ich seinerzeit herausstellte als Voraussetzung für das Aufkommen der Metaphysik, wird endlich auch der Unterschied der zunächst philologischen Altaristoteliker von der neuen systematischen Ontologie bestätigt und beleuchtet. Neu ist vor allem der Aufweis des fortwirkenden Humanismus in Spanien und Deutschland (Stilideal! Quellen! philosophischer Charakter der Wissenschaft), neu ist die sorgfältige Verfolgung der Rezeption des (von mir nicht genügend anerkannten) Einflusses von Suárez, neu und recht bedeutsam ist auch die Beobachtung des Auseinandertretens von Ontologie und Theologia naturalis. Nicht verfolgt wird die Problematik, die aus dem Aufkommen erkenntnistheoretischer Fragestellung erwächst; so bleibt die Arbeit von Männern wie Gutke und Calov (64 A.), auf die ich das Augenmerk hinlenkte, mit Nachfolge von Petersen und Dittrich, beiseite. Auch meine Frage, ob nicht doch vom neuen theologischen Denken ein Einfluß zu spüren sei, bleibt außerhalb des durch das Thema bestimmten Gesichtskreises.

Münster i. W. *H. E. Weber.*

Robert Haaß, Johann Arnold de Reux, Generalvikar von Köln (1704—1730). Eine Studie zur kirchlichen Verwaltung des Erzbistums Köln. (Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein VI, Köln 1936.)

Die geistliche Regierung der Erzdiözese Köln im 18. Jahrhundert ist — im Gegensatz zur politischen Regierung des Erzstifts — historisch sehr wenig erforscht. Trotz neuer Versuche klaffen da noch große Lücken. Haaß entwirft im vorliegenden Buch auf Grund vor allem von 3000 Briefkonzepten des Generalvikars de Reux und der Generalvikariatsprotokolle aus dem Historischen Archiv der Erzdiözese Köln

ein Bild vom Aufbau der kirchlichen Verwaltung am Anfang des 18. Jahrhunderts, der Reformtätigkeit de Reux' im Welt- und Ordensklerus und der Hebung der religiösen Volksbildung. Man muß sich wundern, daß zu einem Posten, der an erster Stelle einen ganzen Juristen und Kanonisten, besonders in den damaligen Zeitläuften, erforderte, ein so ausgesprochener Seelsorger berufen wurde, daß Verf. sagen kann, das seelsorgliche Moment sei in der Amtszeit de Reux' das beherrschende gewesen. Vielleicht ist gerade diese Qualifikation der Hauptgrund gewesen, daß die Schäden und Wirren der vortridentinischen Zeit nun endlich paralysiert werden konnten. In diesem Zusammenhang spricht H. von dem „Höhepunkt der katholischen Restauration" im Erzbistum Köln. — Das Wirken einer Verwaltungsinstanz innerhalb der Kirche ist gewiß oft weit vom religiösen Leben entfernt, aber Verf. versteht es, durch anziehenden Stil und lebendige Darstellung, Herausheben des Wichtigsten und gute Gruppierung des Materials über die dem Gegenstand anhaftenden Schwierigkeiten hinwegzuführen.

Wuppertal-Oberbarmen. *Eduard Hegel.*

Walther Bienert, Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit, dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius. Akademischer Verlag, Halle 1934. XIII und 550 S., 4 Abb. Brosch. RM. 16.—, gebd. RM. 18.60.

Zwei unbestreitbare Verdienste hat diese umfängliche, aus einer philosophischen (von Menzer befürworteten) und einer theologischen Dissertation (aus der Schule Barnikols) zusammengeschweißte Arbeit: Einmal faßt sie mit schöner Gründlichkeit alle bisherige Thomasiusforschung zusammen und ist fürderhin als bio-bibliographisches Hilfsmittel von nicht zu unterschätzendem Wert, zum andern begreift sie die vielfältig schillernde Gestalt des Gelehrten unter einem einheitlichen Aspekt und hat damit viel vor dem von Fleischmann herausgegebenen, bei aller Monumentalität recht disparaten Sammelwerk der Hallischen Professoren dreier Fakultäten „Christian Thomasius, Leben und Lebenswerk" (= Beiträge zur Geschichte der Universität Halle, Bd. II, Halle 1931) voraus, so gewiß die theologische, philosophische, juristische und pädagogisch-publizistische Leistung Thomasii auf die eine Persönlichkeit bezogen werden muß. Aber während in Fleischmanns Gedenkschrift quot capita tot sensus walten und demgemäß über der Vielfalt die Einheit verloren zu werden droht, scheint es als ob bei Bienert die umgekehrte Gefahr nicht ganz gebändigt wäre und die einheitliche Formel der Vielfalt nicht gerecht würde. Wenn das Schlußwort des Buches nicht ohne Stolz erklärt, daß der Ring geschlossen, mit anderen Worten, daß der einleitend angebotene Beweis geglückt sei, und Thomasius jetzt als „Vorkämpfer" und „symbolisch der große Führer" im „Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit" vor uns stehe, so läßt sich die weite Formel noch allenfalls halten, wenn Bienert aber fortfährt „die christliche deutsche Neuzeit hebt mit und durch Thomasius an", lassen sich die Einwände nicht mehr unterdrücken. Wort und Sache einer „christlichen deutschen Neuzeit" sind zu gewaltig, um einzig an die gewiß ehrfurchtgebietende Gestalt des großen Gelehrten und streitbaren Publizisten geknüpft zu werden. Der Schatten des größeren Leibniz steht zu sichtbar über der Epoche, als daß die Entdecker- und

Retterfreude des Biographen alles Licht einzig auf Thomasius fallen lassen darf. Als ein Beispiel der vereinfachenden Darstellungsweise Bienerts sei auf seine Behauptung verwiesen (II, 1, 1a S. 152), daß zu Beginn des XVIII. Jahrhunderts Aufklärung und Pietismus „in ihrer gemeinsamen Frontstellung gegen die Orthodoxie" sich als ein „lebendiges Ineinander" darstellten. „Die symbolische Gestalt für diese innere Harmonie ist Christian Thomasius. Von ihm aus reicht diese Verbindung noch weit in die zweite Hälfte des Jahrhunderts hinein zu Zinzendorf, Bengel, Oettinger, Semler, Spalding. Alle diese Männer sind ‚Aufklärer' und ‚Pietisten' zugleich." Wenn vollends aus dieser Behauptung eine generelle Folgerung gezogen wird: „Die englische Aufklärung läuft in den Deismus, die französische in den Atheismus, die deutsche in den Idealismus. Hier liegt der große Gegensatz von westeuropäischer und deutscher Geistesart", dann läßt sich Bienerts Verfahren vorsichtig ausgedrückt nur als eine unzulässige Vereinfachung der Geistesgeschichte des XVIII. Jahrhunderts charakterisieren. Mit solchen Sätzen vergewaltigen Epochenbezeichnungen, die nicht zum Begriff geklärt sind, die Buntheit des historischen Geschehens. Damit ist der grundsätzliche Einwand gegen die neue Darstellung des Thomasius bezeichnet: Bienert vermittelt eine Fülle wertvoller Einzelergebnisse, aber er vermag die komplizierte Erscheinung nicht mit der ihr gebührenden Schärfe in den Ablauf der Geistesgeschichte einzugliedern.

Wolfshau im Riesengebirge. *Werner Milch.*

O. Uttendörfer, Zinzendorfs religiöse Grundgedanken. Verlag der Missionsbuchhandlung, Herrnhut 1935. 315 S. Geb. RM. 3.50.

Seiner „Weltbetrachtung Zinzendorfs" von 1929 läßt der auf vielen Feldern der Geschichte der Brüdergemeine bewährte Forscher eine „Religionsphilosophie Zinzendorfs" folgen, die gleichzeitig mit Bettermanns Buch über Zinzendorfs Theologie und Sprache (vgl. Z.f.K. LV S. 418) entstanden ist und in ihrer Unabhängigkeit von dem Schwesterwerk als willkommene Ergänzung gelten darf. Uttendörfers Werk hat mehr einführenden Charakter als das Bettermanns, es ist schlichter, erläutert mit einer Fülle von Textproben und gliedert den Stoff viel primitiver. Der nahezu handbuchartige Aufbau läßt das Werk für Außenstehende geeigneter und informativer erscheinen; demgemäß verzichtet Uttendörfer auf viele in die Tiefe dringende Spezialuntersuchungen, die den Wert der auch grundsätzlich bedeutenderen Arbeit von Bettermann ausmachen. Schon der paradox wirkende, in seinen Ergebnissen aber die Konzeption aufs schönste bestätigende Ausgangspunkt, die vielbefehdete Sprache Zinzendorfs in der „Sichtungszeit" mit seiner Theologie in Wechselbeziehung zu setzen, sichert Bettermanns Buch eine schöne Einheitlichkeit in der Gliederung der von ihrem Schöpfer niemals systematisch verknüpften Gedanken, die Uttendörfers in zwölf ungleichwertigen Kapiteln aufgebauter Arbeit mangeln muß. Es gilt kein „Werturteil" — nur ist es am Platze, festzustellen, daß die jüngste Darstellung von „Zinzendorfs religiösen Grundgedanken" einfacher und im Begrifflichen weniger scharf gehalten ist, als die gleichzeitige Spezialstudie, die eine ganze Theologie Zinzendorfs in sich begreift, während es hier um eine einführende Darstellung eben der „Grundgedanken" geht.

Uttendörfer beginnt bei Zinzendorfs frühem Gottesbegriff, der lediglich einen deus absconditus in sich begreift, charakterisiert seine Auffassung vom Wesen der Religion, die ihn als Präromantiker kennzeichnet, zeigt die überragende Bedeutung des Offenbarungsgedankens in seinem Wirken und schreitet dann über die Erklärung der Sünde als „Independenz gegen Gott" zum Kernstück vor: der Christologie. Aus dem Hauptsatz: „Der Schöpfer ist der Heiland" und aus der Aneignung des Heils durch lebendige Vorstellung des Kreuzestodes entwickelt sich die gewandelte Sündenlehre, die nicht mehr von Independenz, sondern von Unglauben spricht, und die in der Praxis der Brüdergemeine verwirklichte Lehre vom Umgang mit dem Heiland. Auf Grund derart vorgenommener Abgrenzungen kann Uttendörfer in großen Zügen Zinzendorfs Stellung zu Mystik und Deismus umschreiben und in einem Schlußkapitel „Der arme Sünder" die Trennung des zerknirschten Erlösten im Sinne des Grafen vom selbstgerechten Pietisten betonen. Damit ist der Umkreis der Gedanken umschritten. Vieles verlangte noch eine strengere Bestimmtheit — Bettermann hat gezeigt, wie ein solches Verfahren möglich ist, ohne Zinzendorfs proteïsche Wandlungsfähigkeit in ein Pseudosystem zu pressen — der ersten Orientierung aber konnte kaum besser gedient werden als durch die ruhige, quellenmäßig reichlich belegte und angenehm lesbare Darstellung Uttendörfers.

Wolfshau im Riesengebirge. *Werner Milch.*

Jörg Schneider, Die evangelischen Pfarrer der Markgrafschaft Baden-Durlach in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evang. Landeskirche Badens, Heft X.) Verlag Moritz Schauenburg, Lahr i. B. 1936. 293 S. 8°. RM. 7.70.

Der Verfasser hat sich die lohnende Aufgabe gestellt, die Geschichte der evangelischen Kirche in Baden in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. aufzuhellen und darzustellen, zumal sie bis heute wenig erforscht ist. Im Mittelpunkt seiner fesselnden Darstellung steht der evangelische Pfarrerstand. Um zu ermessen, welche Fülle von Material aus den kirchlichen, staatlichen und städtischen Archiven verarbeitet ist, geben wir eine Übersicht über den reichen Inhalt dieses Heftes. Es wird eröffnet durch den Abschnitt: Die Leitung der Kirche (Markgraf, Kirchenrat, Spezialsuperintendenten); sodann schildert der Verf. die Herkunft (meist aus Pfarrhäusern, aber auch aus Beamten und Handwerkern) und den Bildungsgang der Pfarrer (auf einem der Universität ähnlichen Gymnasium), sodann den Eintritt in das Amt (nach Prüfung, Vikariat, Fortbildung in Theorie und Praxis, Ordination, Lehrverpflichtung einschließlich der Concordienformel), ferner seine Stellung in Staat (in bürgerlichen Dingen), in Kirche (bei Visitationen und auf Synoden) und Gemeinde (Beschäftigung mit Landwirtschaft, Stellung zum Volksaberglauben). Von besonderer Bedeutung ist die Schilderung führender Persönlichkeiten (wie Bürklin, Stein, Walz, Mauritii, Sachs, Bouginé, Tittel, Sandner, Posselt). Weitere Abschnitte berichten über Gottesdienst (Agende, Gesangbuch), Unterricht (Jugenderziehung) und Seelsorge (Kirchenzucht, Beichte, Hausbesuche etc.). Der Abschnitt „Die wissenschaftliche Fortbildung" gewährt einen tiefen Einblick in die Bibliotheken der Pfarrer; der folgende, überschrieben: „Die Theologie", schildert die Zeit der Orthodoxie, des Pietismus, der Aufklärung, ihren Kampf und ihre Überwindung; das Heft schließt mit der Schilderung

der Stellung der lutherischen Kirche des Landes zu den Reformierten (Gründung der Union) und zu den Katholiken. Personen-, geographisches und Sachverzeichnis erleichtern die Benützung des kirchen- und heimatgeschichtlich wertvollen Buches.

Magdeburg. *Georg Arndt.*

Rudolf Heinze, Die Kulturauffassung Schleiermachers nach der „Ethik" und der „christlichen Sitte". Leopold Klotz, Gotha 1935. 57 S. 2.— RM.

Nachdem Schleiermacher als Kulturtheologe gebrandmarkt worden ist, ohne daß sich jemand die Mühe gemacht hätte, seinen Kulturbegriff zu untersuchen, empfindet der Verf. hier mit Recht eine Lücke, die es zu schließen gilt. Der Kulturbegriff Schleiermachers muß sich aus seiner Ethik ergeben, und da Schleiermacher über philosophische und über theologische Ethik gelesen hat, folgt daraus die Zweiteilung der Arbeit, die Untersuchung der Kulturauffassung in der philosophischen Ethik und in der christlichen Sitte. Die Quellen, über die der Verf. sorgfältig Auskunft gibt, sind leider so, daß sie kein vollständiges Bild geben, Schleiermacher hat an seine ethischen Untersuchungen nicht mehr die letzte Hand legen können. Trotzdem gelingt es dem Verf., eine Vorstellung von Schleiermachers Kulturbegriff zu geben. Im ethischen System steht die Kultur auf seiten der organisierenden Vernunft, nicht auf seiten des Erkennens. Der Umfang der Kultur kann im engeren und im weiteren Sinne bestimmt werden. Im engeren Sinne umfaßt die Kultur die Talentbildung, die Bildung überpersönlicher Größen, mit deren Hilfe die Natur von der Vernunft bewältigt wird. Im weiteren Sinne ist Kultur das Organisieren der ganzen gegenständlichen Natur. Real gesprochen versteht Schleiermacher unter Kultur das, was durch Gymnastik, Mechanik, Agrikultur und Sammlung geleistet wird, wobei unter Gymnastik nichts anderes als Talentbildung zu verstehen ist, Mechanik und Agrikultur für anorganische und organische Natur stehen und Sammlung die erhaltende Tätigkeit, die Sammlung von Erfahrungen bedeutet. Die Kultur hat aber, so nüchtern sie hier anmutet, einen ganz tiefen sittlichen Gehalt, denn jedes Handeln der Vernunft auf die Natur ist sittliches Handeln. Schleiermachers Ethik erweist sich als wirklichkeitsnah. Das Eigenartige an Schleiermachers Kulturbegriff ist die Ausschaltung alles Persönlichen. Kultur ist das gemeinschaftliche Handeln der Vernunft auf die Natur, ohne Beziehung auf den einzelnen Menschen. Sie gehört ganz in die Sphäre des Gemeinsamen. Da, wo ein gemeinsames Organisieren der Natur durch die Vernunft stattfindet, steht in Schleiermachers System der Staat. So ergibt sich als dringlichste Aufgabe, die Kultur als Bedingung und als Wesen des Staates herauszuarbeiten. Die Beziehung von Kultur und Staat wird von Schleiermacher auf doppelte Weise hergestellt: einmal rein konstruktiv von der Vernunft her — durch das gemeinschaftliche Handeln der Vernunft auf die Natur wird Kultur, entsteht der Staat — und das andere Mal vom Gegenpol der Natur her — durch Zusammenschluß der Familien entsteht der Staat. Hier ist das Eigentümliche, Individuelle, das im konstruktiv gewonnenen Kulturbegriff keine Rolle spielte, doch hineingekommen! (Geselligkeit und Familie entstehen ja durch das eigentümliche Handeln der Vernunft auf die Natur!) So stehen zwei Kultur- und Staatsbegriffe nebeneinander, der konstruierte, allgemeine Staat, und der organisch gewordene Nationalstaat. Der Verf. sieht hier eine Zwiespältigkeit in Schleier-

machers Denken, die ich nicht zugeben möchte. Es ist der Wille zur Universalität, der Schleiermacher zwingt, jedes Problem von den entgegengesetzten Polen her zu untersuchen. Daß sich dann die beiden Ansichten nicht immer genau in der Mitte treffen, sondern die eine das Übergewicht bekommt, liegt in der Fülle der Wirklichkeit beschlossen, die sich der Systematisierung entzieht. In unserem Falle überwiegt, wie der Verf. ganz richtig herausstellt, die organische Auffassung, der Staat als Nationalstaat. Der Staat ist die gemeinsame organisierende Tätigkeit unter einer individuellen Idee der Kultur.

Interessant sind die Bemerkungen über das Zurücktreten des Begriffes Kultur in den späteren Entwürfen.

Trägt die Behandlung des Begriffes Kultur in der christlichen Sitte zur Vervollständigung des bisher Gewonnenen bei? Im System der christlichen Sitte steht die Kultur auf der Seite des in die Weite gehenden wirksamen Handelns, hat also die entsprechende Stelle wie in der Ethik. Da die christliche Sitte universaler gerichtet ist als die Ethik — das Pneuma ist die bewegende Kraft, über der Talentbildung steht die Gesinnungsbildung — ist auch der Kulturbegriff hier ein erweiterter. Die Kultur erscheint als universaler Prozeß. Sie umfaßt Staat und Geselligkeit. Erst in der christlichen Sitte ist die Dreigliederung von Person, Staat und Menschheit wirklich erreicht.

Der Verf. erkennt die Wirklichkeitsnähe des Schleiermacherschen Kulturbegriffs an, kritisiert aber den Mangel eines lebendigen Schöpfungsgedankens, eines lebendigen Verhältnisses der Kultur zu Christus, die vorschnelle Verbindung der Kultur mit der Sittlichkeit, das Zurücktreten der Persönlichkeit im Kulturprozeß, die Ausschaltung der Konfliktsmöglichkeiten in seinem System. Zu diesen kritischen Erwägungen ist zu sagen, daß hier natürlich wichtige Ansatzpunkte liegen, um Schleiermacher von einer anderen theologischen Position aus anzugreifen. Andererseits sind z. B. die Verbindung der Kultur mit der Sittlichkeit, die Ausschaltung der Konfliktsmöglichkeiten ein Beweis für Schleiermachers Willen zum System, zur einheitlichen gedanklichen Erfassung des Universums. Kultur und Sittlichkeit müssen zusammenstimmen, wenn die Welt Schöpfung Gottes ist. Kulturkritik kann es hier nicht geben. Ehe wir von unserer heutigen Position aus zu einer Kritik an Schleiermacher kommen, müssen wir ihn erst einmal in seinem ganzen Ausmaß verstanden haben. Darin bringt uns diese Abhandlung einen Schritt weiter. Sie beweist aber auch, wieviel noch zu tun ist, gerade inbezug auf Schleiermachers ethisches System.

Jena. *Hanna Jursch.*

August Klein, Friedrich Graf zu Solms-Laubach, Preußischer Oberpräsident in Köln (1815—1822). (Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 13, Köln 1936.)

Der wenig bekannte erste und einzige Oberpräsident in Köln, Solms-Laubach, hat in der kölnischen Kirchengeschichte offenbar keine aktive Rolle gespielt, trug aber infolge seines Verständnisses für rheinische Eigenart und seines feinen Taktes in religiösen Fragen nicht wenig zur Anbahnung eines freundlichen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in der neuerworbenen Provinz bei. Mit Recht wird ihm Toleranz und Objektivität gegenüber der katholischen Kirche nachgerühmt. Zwar wurden seine Bemühungen um Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten nach der Säkularisation, um eine gründlichere wissenschaftliche Ausbildung der Geistlichen, Hebung des Schulwesens usw.

vom damaligen Generalvikar Fonck als Eingriffe in die Kirche bekämpft, sind aber durchaus positiv, selbst von kirchlicher Seite her, zu werten, wie das auch das glückliche Einvernehmen mit dem „Wiederhersteller" des Erzbistums Köln, Erzbischof Spiegel, beweist. (Zwei interessante Schreiben Foncks und Spiegels im Anhang!) — Daß Solms dabei ein Kind seiner Zeit ist und demgemäß seine Haltung gegenüber der Kirche stark josefinistisch ist, überrascht nicht. — Die Meinung des Verf. S. 85: „Wenn irgendwo in Deutschland, so hat die Idee einer deutschen Nationalkirche am Rhein stets am schnellsten Fuß fassen können", wobei als Beweis Nikolaus von Cues, Weihbischof Hontheim, der Emser Kongreß und Wessenberg zitiert werden, ist nicht haltbar. Denn keine von den angedeuteten Bewegungen hat in den Rheinlanden nennenswerten Nachhall gefunden, allenfalls fanden sie in akademischen Kreisen einigen Anhang (Febronianismus, Altkatholizismus). Der Rheinländer ist gerade im Religiös-Kirchlichen außerordentlich konservativ (vgl. den Mißerfolg der Aufklärungstheologie im Rheinland), wobei zugegeben sei, daß er sich oft nach außen „wie ein Auf- oder Angesetztes und daher schnörkelhaft" gibt (S. 85). Man vergleiche hierzu auch die ausgezeichnete Charakteristik, die Karl Eschweiler in „Zwei Wege der neueren Theologie" S. 18 gibt.

Wuppertal-Oberbarmen. *Eduard Hegel.*

Curt Horn, Die vor uns gewesen sind. Ein Bild Alt-Berliner Kulturgeschichte, gesehen von den Friedhöfen am Hallischen Tor im Jahre ihres 200jährigen Bestehens. Georg Siemens Verlagsbuchhandlung, Berlin 1936. 146 S. 3.50 RM.

Curt Horn versieht sein Buch „Die vor uns gewesen sind" mit dem Untertitel „Ein Bild Alt-Berliner Kulturgeschichte, gesehen von den Friedhöfen am Hallischen Tor im Jahre ihres 200jährigen Bestehens" und will dem Leser die Augen schärfen für die Aufgabe, die Friedhöfe als Stätten „von deutscher Kultur vergangener Zeiten" zu erhalten und zu pflegen. Als kultur- und geistesgeschichtliche Untersuchung möchte seine Schrift die Überzeugung wachrufen: „Die vor uns gewesen sind, leben noch unter uns."

Das 1. c. reiht unter der Überschrift „Moderne Friedhofsgestaltung und alte Friedhöfe" einige grundsätzliche Gedanken aneinander, unterscheidet die drei Typen „Frömmigkeit, Romantik, Sachlichkeit" und umreißt das wesentliche Problem mit den Worten: „Die Frage hat eben nicht nur eine städtebauliche Seite, sondern eine viel wichtigere seelische Bedeutung". c. 2 gibt die Geschichte des Friedhofs am Hallischen Tor wieder. Die schlicht dargebotenen, gut ausgewählten Quellenstücke aus alten Akten und Berichten sprechen für sich selbst und geben ein lebendigeres Bild, als verarbeitende Darstellung es zu tun vermöchte. Dann behandelt Verf. (c. 3) die „Kirchen als Begräbnisstätten", beschreibt (c. 4) die Grabsteine des späteren 18. Jahrhunderts, geht (c. 5) kurz auf den Klassizismus ein, wobei er das architektonische und das plastische Grabmal gesondert betrachtet, verweist (c. 6) auf den durch die Eisengießerei beschleunigten „Niedergang der Grabmalskunst" und wirft einen flüchtigen Blick (c. 7) auf die „Historischen Miniaturen aus dem 19. Jahrhundert".

Da das Buch weder inhaltlich noch formal Anforderungen stellt, denen allein der Wissenschaftler genügen könnte, wendet es sich bewußt an das breite Publikum. Vielleicht erklärt sich aus dieser Bestimmung eine größere Knappheit in der Auswertung des Stoffes, als man sie von einer „kultur- und geistesgeschichtlichen" Untersuchung erwarten

sollte. Verf. beschränkt sich in der Hauptsache auf die Beschreibung von Friedhofsgeschichte und Friedhofsmälern. Daß diese einen breiten Raum einnimmt, wird man allerdings abgesehen von sonstiger Berechtigung deshalb begrüßen, weil dabei stilistische Härten weniger in Erscheinung treten. (Die Sparsamkeit der Gliederung geht leider auf Kosten von Übersichtlichkeit und Klarheit.)

Im einzelnen kann man anderer Meinung sein als Verf. So läßt sich z. B. gerade vom christlichen Standpunkt aus nicht schlechthin behaupten, es sei ein Zeichen des Verfalls, daß man an das Grab E. T. A. Hoffmanns so nahe „andere Grabstätten heranrückt, statt dieses Grab durch Umpflanzung herauszuheben". Auch das berechtigte Bestreben, große Tote zu ehren, darf aus dem Friedhof keine Denkmalsstätten machen. Ein solcher Vorbehalt bedeutet keineswegs eine „Überspitzung des Gemeinschaftsgedankens", die Verf. (S. 13) als „nicht deutsch" ablehnt.

Gerade weil sich das Buch nicht ausdrücklich an den kunstgeschichtlich Gebildeten richtet, darf die Pietät vor der Würde des Gegenstandes nicht über einer zu „populären" Darstellung außer acht gelassen werden (vgl. S. 105). Jeder Einsichtige wird die Entgleisungen der Friedhofskunst des ausgehenden 19. Jahrhunderts ablehnen, aber den Angehörigen ist die Erinnerungsstätte eines verstorbenen Familienmitgliedes auch dann ein liebes Vermächtnis, wenn der Grabstein aus poliertem schwedischem Granit hergestellt ist, „den der auch über viel Zeit verfügende Rentner immer schön putzen muß".

Die im Verlauf der Untersuchung gestreiften Lebensschicksale bedeutender Menschen, die zum Teil geradezu gebieterisch nach flotter, lebendiger Darstellung verlangen, sind an sich so interessant, daß sie auch bei flüchtiger Skizzierung fesseln.

Außerdem ist es verdienstlich, durch das gebotene Bildmaterial die Aufmerksamkeit auf ein nur zu leicht übersehenes Gut bürgerlicher Kultur zu lenken.

Berlin-Friedenau. *Eva Aleith.*

Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage. Band 3: Das Jahr 1935. Gesammelt und eingeleitet von Kurt Dietrich Schmidt. Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1936. 340 S. Preis RM. 7.40, geb. RM. 8.80.

Den beiden ersten Bänden dieses wichtigen Sammelwerks, das niemand entbehren kann, der sich um ein begründetes Verständnis der kirchengeschichtlichen Ereignisse der Gegenwart müht (vgl. ZKG. 1936 S. 429), ist nun der lange erwartete dritte Band, der die Äußerungen des Jahres 1935 umfaßt, gefolgt. Die Äußerungen, denn — insofern entspricht der Titel nicht mehr ganz dem Inhalt — von eigentlichen „Bekenntnissen" kann man bei den meisten der hier zum Abdruck gelangten Stücke ja nicht mehr reden. Aber freilich kreisen fast alle Äußerungen um das Problem des kirchlichen Bekenntnisses und Bekennens, eine sehr wertvolle Fundgrube für jeden, der sich von Amts oder Interesses wegen mit eben diesem Problem und seinen mannigfachen Folgerungen und Auswirkungen zu beschäftigen hat. Das Jahr 1935 — die Einleitung des Herausgebers S. 9—16 orientiert wieder ausgezeichnet in großen Zügen über seine wichtigsten Geschehnisse und ihre Rückwirkungen — bringt die Entwicklung, die allmählich auf die Einsetzung der staatlichen Kirchenausschüsse hinführt, eine Episode, die nun bereits abgeschlossen hinter uns liegt. Man ver-

gegenwärtigt sich darum doch die Kundgebungen und Gutachten aus jener Zeit mit nicht geringerer Aufmerksamkeit. Im Gegenteil, deutlich zeichnen sich in ihnen bereits die Fragen ab, die uns in der kommenden Zeit beschäftigen werden.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Zur kirchlichen Ostgeschichte

J. Karst, Littérature géorgienne chrétienne. Bibliothèque catholique des sciences religieuses. Librairie Bloud & Gay 1934.

Der ausgezeichnete Kenner der kaukasischen Sprachen legt hier einen vorzüglichen Grundriß der georgischen Literatur von den Anfängen bis auf unsere Tage vor. Die georgische Literatur ist wie die so vieler indogermanischer und semitischer Völker des vorderen Orients eine rein christliche. Wer wie der Rez. nicht mit der Sprache vertraut ist, erhält einen vollständigen Überblick über das georgische Schrifttum. In den letzten Jahren ist ja gerade die georgische Bibelüberlieferung dank der Arbeiten von Blake in den Vordergrund der Textkritik getreten; schon dazu allein gibt dieser Grundriß eine bequeme Einführung. Sehr vollständige Indizes und Literaturnachweise erleichtern den Gebrauch. Es gibt eine Reihe von Schriften Hippolyts u. a., die nur durch das Georgische erhalten sind, und so findet man aus der älteren Kirche wie aus späteren Zeiten manches Wichtige verzeichnet, was die Georgier sich haben übersetzen lassen. Aber auch die mittelalterliche Geschichte der Georgier und die neuere Zeit sind gleichmäßig dargestellt. Man darf dies Büchlein durchaus als eine sehr reizvolle Einführung in die georgische Literatur empfehlen, zumal auch bei uns neuerdings für die Völker des alten Rußlands und insbesondere ihre kaukasischen Glieder ein lebhaftes Interesse vorhanden ist.

Berlin. *H. G. Opitz.*

A. M. Ammann (S.J.), Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newskis. Studien zum Werden der russischen Orthodoxie. („Orientalia Christiana Analecta", Bd. 105.) Rom 1936. 316 S. Mit 4 Tafeln.

Das interessante Buch bringt eigentlich etwas anderes, als sein Titel und sein Untertitel versprechen. Der Verf. mußte seine kirchengeschichtlichen Darlegungen zunächst durch seine Darstellung der profangeschichtlichen Ereignisse unterbauen. So bringt sein Buch wesentlich mehr, als der Titel angibt. Was aber das „Werden der russischen Orthodoxie" betrifft, so erfahren wir darüber aus dem Buche nichts; über dieses durch den Untertitel angekündigte Thema finden wir im Buche gar nichts, gleich, ob wir das Werden der russischen Orthodoxie in einem einfachen Verpflanzen des byzantinischen Christentums auf den russischen Boden oder aber in der Entwicklung der für das russische Christentum — im Gegensatz zum byzantinischen — kennzeichnenden Züge sehen wollen.

Das Eingehen auf die profangeschichtlichen Ereignisse ist allerdings unumgänglich gewesen, da für das Randgebiet, mit dem das Buch am

meisten zu tun hat, für das „Ostbaltikum" — selbst in der russischen Historiographie — eine ausreichende synthetische Darstellung fehlte. — Die „erste Begegnung" zwischen östlichem und westlichem Christentum in Rußland sieht der Verfasser in dem Zusammenwirken zweier Kräfte auf dem russischen Boden, die der ältesten Zeit der russischen Geschichte ihr Gepräge verleihen, — das sind das nordische, warägische Fürstengeschlecht und die byzantinische Kirche; Zusammenwirken dieser Kräfte ist zunächst, wenn nicht direkt eine Zusammenarbeit, so mindestens ein friedliches Zusammensein (S. 29—56). Zu dem ersten Zusammenstoß zwischen östlichem und westlichem Christentum kommt es erst nach Beginn der westlichen Mission auf einem Gebiet, auf welchem sich gleichzeitig die nord- und westrussischen Fürstentümer (Novgorod, Pskov, Polock ...) auszubreiten versuchten. Ein synthetisches Bild der Kämpfe im „ostbaltischen Raume" wird dargeboten (57—210), — der Verf. verfügt über eine ausgezeichnete Literaturkenntnis, die seine Darstellung nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern auch für die profane Geschichte sehr wertvoll macht. — Zu einer endgültigen „Entzweiung" kommt es eigentlich erst zur Zeit Gregors IX. und Innozenz VI.; die eigentümliche Entwicklung dieser Zeit führte dazu, daß vom Osten durch Tataren bedrängte russische Fürstentümer zugleich auch in einen scharfen Konflikt mit dem katholischen Westen geraten, — diese Entwicklung wird vom Verf. in dem durchaus interessanten Schlußteil (S. 211—308) seines Buches ausgezeichnet dargestellt. Ein wesentliches Glied dieser Entwicklung ist auch das Mißlingen des Versuchs des galizischen Fürstentums (dessen frühere Geschichte vom Verf. nicht genügend beachtet wird, vgl. S. 73—83) politische Verbindungen mit dem katholischen Westen, ja mit dem Päpstlichen Stuhl anzuknüpfen. Auch die Beziehungen zu Litauen werden in die Darstellung zum Teil einbezogen.

Wie wir schon angedeutet haben, verbindet der Verf. mit großer Belesenheit in der Literatur und in den Quellen zweifellos auch die Gabe historischer Synthese, deren Ergebnisse uns aber doch etwas fragwürdig erscheinen müssen. Wir wollen hier nur auf einige allgemeine Schwächen des Buches hinweisen, die dem Leser wohl ohne weiteres auffallen werden und die ohne den Wert der Darstellung der politischen Geschichte wesentlich zu vermindern, die kirchengeschichtliche Seite des Buches etwas hypothetisch erscheinen lassen. Diese schwachen Seiten haben alle einen und denselben Grund: der Verf. hat nämlich eine starke Neigung, die Geschehnisse der Vergangenheit von einem zu „modernen" Standpunkte aus zu sehen, das heißt, er trägt die modernen kirchenpolitischen, aber auch staatspolitischen Begriffe in die russische und in die westliche Vergangenheit in solchem Maße hinein, daß seine Darstellung der beiden kämpfenden Seiten manchmal als nicht ganz objektiv, manchmal als direkt tendenziös erscheint. In den Einzelheiten ist er oft zu kühn (vgl. über die Deutschen in Novgorod S. 81, wo eine Hypothese auf der anderen aufgebaut wird), was man ihm wohl nicht übelnehmen darf, was aber auch die großen Gedankenlinien anzweifelbar macht, wenn die kühnen Hypothesen eben eine Modernisierung der Vergangenheit zur Folge haben. Wir wollen aber von den Einzelheiten ganz absehen. — Schon die „friedliche Begegnung" des christlichen Ostens mit dem Westen, die uns der Verfasser im ersten Abschnitt schildert, scheint zwar ohne Zweifel „friedlich" gewesen zu sein, aber kaum als „Begegnung" angesprochen werden zu dürfen — sind denn die warägischen Krieger, auch die, die

im Westen die Taufe erhielten, und die nach Rußland gelegentlich in den ersten Jahrhunderten der russischen Geschichte für kürzere oder längere Zeit kamen (vgl. die lesenswerte Zusammenstellung der wenig beachteten Tatsachen neuerdings bei A. Stender-Petersen, „Die Varägersage als Quelle der altrussischen Chronik"; Aarhus 1934; der Verfasser könnte dieses Buch mehr ausnutzen), als Vertreter des „christlichen Westens" zu bezeichnen? War ihre Beziehung zum „katholischen Westen" nicht dermaßen rein formell, daß sie dem Einfluß der theologisch geschulten und eine weite christliche Literatur nach Rußland mitbringenden byzantinischen Geistlichkeit ohne weiteres unterlagen? Jedenfalls vermag die Darstellung des Verfassers uns keinesfalls darin zu erschüttern, daß im alten Rußland eine einzige reelle christliche Macht, die der byzantinischen Kirche, wirksam war. Somit sind aber die Schilderungen dieses Kapitels als ein mißlungener Versuch zu werten! Manche Stelle im Buche selbst scheint darauf hinzuweisen, daß dem Verf. selbst vieles unklar war (vgl. S. 51, 53, 61 mit den S. 60, 68 usf.). Übrigens trägt der Verf. schon hier die modernen staatspolitischen Begriffe ins alte Rußland so weit hinein, daß er gar von der „Zentralregierung Rußlands" im X.—XI. Jahrh. spricht (53). — Die Kolonisation des baltischen Raumes wird zu sehr als ein Missionsunternehmen, als ein Christianisierungsversuch beleuchtet: seine eigene Darstellung der Kämpfe im Baltikum rechtfertigt die allzu starke kirchenpolitische Deutung des Verfassers nicht. Der Verfasser verkennt die wirtschaftliche und die staatspolitische Seite des beiderseitigen — des russischen und des deutschen — Vordringens im Baltikum nicht; aber auch hier modernisiert er die Geschichte in starkem Maße, denn aus seiner Darstellung kann man keinesfalls wie er zu der Überzeugung kommen, es handle sich hier — vor allem auf der russischen Seite — um ein planmäßiges Vorgehen; man kann viel eher glauben, die christliche Mission sei — vor allem, wie gesagt, auf der russischen Seite — eher ein nebensächliches Attribut einer gelegentlichen Ausbeutung eines „Niemandslandes" als ein systematisch geführtes Unternehmen gewesen. Gerade weil der Verf. in vielem mit seinen Ansichten über das russische Christentum recht hat, indem er bei den Russen eine weitgehende harmonische Beziehung zwischen Glaubensideal und Leben feststellen zu dürfen glaubt, sollte er eine planmäßige Mission, eine „Bekehrung" der Heiden aus politischen Gründen für unmöglich oder mindestens für unwahrscheinlich halten, um so mehr als auch andere Gründe gegen die Möglichkeit sprechen, daß diese russische Mission im „ostbaltischen Raume" einen systematischen Charakter getragen und einen größeren Umfang angenommen hat, — z. B. auch die sprachlichen Schwierigkeiten, die den Russen dort im Wege standen. Somit müssen wir den Zusammenstoß, von dem dieser Abschnitt handelt, als einen Konflikt auffassen zwischen den sich in der Gegend wirtschaftlich und politisch ausbreitenden Russen und dem Westen, vor allem den Deutschen, die traditionsgemäß ihre politischen Bestrebungen mit der Missionstätigkeit verbinden. An eine leitende Initiative Roms kann man dabei aber keinesfalls — mögen auf der deutschen Seite auch Bischöfe und der deutsche Orden stehen — in solchem Maße glauben, wie der Verf. es tut! Aber auch das Reich hat in der örtlichen Politik keinesfalls eine leitende Rolle gespielt. Trotz der Bemühungen des Verf. ist auch weiterhin in den Kämpfen im ostbaltischen Raume im großen und ganzen nur durch ört-

liche Interessen bestimmte Lokalpolitik zu sehen. Der Versuch des Verf., diese Lokalpolitik von einem weltgeschichtlichen Standpunkte aus zu interpretieren, ist nicht überzeugend: nur einige Augenblicke (Galizen und Alexander Newskij) haben diesen weltgeschichtlichen Sinn. Allein der dritte Abschnitt des Buches zeichnet so wirklich manche Momente, wo auch kirchenpolitische Mächte in beträchtlichem Ausmaße im Spiele sind. Wahrscheinlich könnte man aber zeigen, daß der ideologische Konflikt zwischen dem christlichen Osten und Westen viel mehr aus dem Mutterlande des russischen Christentums, aus Byzanz gekommen ist. Der Verf. ist geneigt, den völligen Ausfall des „Kreuzzugerlebnisses" bei den Ostslaven für einen wesentlichen Zug der altrussischen Geschichte zu halten. Abgesehen davon, daß man auf diesen „negativen" Zug keinesfalls eine genügende positive Charakteristik aufbauen kann, fehlte doch das „Kreuzzugerlebnis" im alten Rußland nicht! Abgesehen von der bekannten Stelle im „Igorlied", die die Teilnahme der Truppen des Jaroslav Osmomysl von Galizien an den Kämpfen im „heiligen Lande" betrifft, sollte man sich daran erinnern, daß das „heilige Land" ein Gegenstand des lebendigen religiösen Erlebnisses im alten Rußland war, was nicht nur die Pilgerschaft Daniels (vgl. S. 72) genügend bezeugt, sondern z. B. auch die historische übersetzte Literatur im alten Rußland (warum hat man nun Josephus Flavius übersetzt?); und die Russen haben, wie ich glaube, bewußt abgelehnt, das „heilige Land" als Objekt eines Eroberungszuges zu betrachten. Und vor allem müßte man hier an den sehr starken und negativen Eindruck denken, welchen die Eroberung und Plünderung Konstantinopels durch Kreuzzügler 1204 in Rußland gemacht hat: ein besonderes Werk „O vzjatii Carjagrada ot Frjag" („Über die Eroberung Konstantinopels durch die Westeuropäer" — man darf vielleicht durch das letzte Wort die Bezeichnung „frjagi" am sinnvollsten wiedergeben) entstand, das — in Auszügen — im 13. Jahrh. sogar in die Novgoroder Chronik eingetragen wurde (vgl. die I. Novgoroder Chronik, Petersburg 1878, S. 186 ff.). Der Verf., der sonst den Kleinigkeiten — mit Recht! — genug Beachtung schenkt, bespricht dieses „Kreuzzugerlebnis" der Russen durchaus ungenügend (S. 130 f.). Dieses „Kreuzzugerlebnis", dessen Stärke man am besten aus der Lektüre der Novgoroder Chronik ersehen kann, war ja ohne Zweifel für die Beurteilung und Verurteilung des westlichen Christentums in Altrußland von entscheidender Bedeutung gewesen. — Auf das Problem, das — von der modernen bohemistischen Forschung ausgehend — zu stellen wäre, ob nicht auch die Unterdrückung der slavischen kirchlichen Tradition bei den Westslaven die geistige Spannung zwischen Rußland und Rom mindestens verstärkt hat, geht der Verf. leider nicht ein (daß ihm dieses Problem unter den Fingern war, zeigt Anm. 1 auf der S. 41); u. a. bleibt diese Frage auch in dem ausgezeichneten, aber in der Ziehung der Schlußfolgerungen aus dem zusammengetragenen Stoff etwas zu vorsichtigen Buche A. Florovskijs „Tschechen und die Ostslaven" (Bd. I, Prag 1935, russisch) unbeantwortet. — Besonders hervorzuheben ist vielleicht nur noch, daß wir hinter der Tätigkeit Alexander Newskijs viel mehr religiöse als nationale Motive zu sehen geneigt sind: der Verf. nimmt hier mit Unrecht den geistreichen und gut begründeten Versuch G. Vernadskijs nicht an, der für die seltsame „tatarenfreundliche" Politik Alexanders u. a. religiöse Motivierung — Abneigung gegen das westliche Christentum — sucht; man wird jedenfalls die

Ansichten Vernadskijs nicht dadurch überwinden können, daß man in die Seele des Novogoroder Fürsten ein durchaus modernes „Nationalgefühl" hineinlegt, wie Ammann es tut (S. 211).

Wir wollen, wie gesagt, auf die Einzelheiten des Buches nicht eingehen (es fehlt nicht an einzelnen Ungenauigkeiten, Unklarheiten und an einzelnen Sätzen, die in einer Erstlingsarbeit zulässige Entgleisungen darstellen: ob. zit. „Zentralregierung"!, das Nowgoroder Land „bis an den Ural" — S. 129 usf.). Hervorzuheben ist nur, daß der Verf. auf einige neue und vor allem wenig beachtete Quellen hinweist. Wenn ein Kirchenhistoriker das Buch nur mit einer gewissen Vorsicht zu benutzen hat, so ist die Leistung des Verf., die in einer synthetischen Darstellung der politischen Ereignisse liegt, nicht zu verkennen.

Halle a. S. *Dmitrij Tschižewskij.*

The Travels of Macarius extracts from the diary of the travels of Macarius Patriarch of Antioch written in arabic by his son Paul archideacon of Aleppo; in the years of their journeying 1652—1660. Translated into english and printed for the oriental translation fund, 1836. Selected and arranged by Lady Laura Ridding. London, Oxford University Press 1936. XI und 125 S. 6 s.

Dieses nicht uninteressante Buch enthält eine neue Ausgabe des Berichtes über die Reise des Patriarchen von Antiochien, Macarius von Antiochien, in das Rußland des Zaren Alexis, des Vaters Peters des Großen. Der anglikanische Theologe William Palmer, der Onkel der Herausgeberin, hatte diesen schon 1836 von F. C. Belfour übersetzten Text aus dem Journal des Sohnes des Patriarchen in seinem Werk „The Patriarch and the Tsar" 1871—76 veröffentlicht. Palmer gehört zu den Theologen des Oxford-Movement, die zur römischen Kirche übertraten und sich zeitlebens für die Union der christlichen Kirchen einsetzten. Aus diesem Interesse ist das Buch über den großen Streit zwischen Alexis und dem moskowitischen Patriarchen Nikon entstanden. Man liest den vorliegenden, teilweise in den belanglosen Teilen gekürzten Reisebericht nicht ohne Nutzen. Die große Politik um die Mitte des 17. Jahrhunderts läßt sich ebenso verfolgen wie die Umstände, unter denen die Neukonstituierung des russischen Reiches unter Alexis sich vollzog. Der Bericht des Paul allerdings enthält mehr über die Liturgie der moskowitischen Kirche und das Zeremoniell an dem Hof des Zaren, als über die Einzelheiten und Hintergründe des großen kirchlichen Konfliktes in Moskau. Ich finde, daß das Buch für die Liturgie und das Zeremoniell noch am meisten etwas ausgibt. Die Orientalen haben offenbar an diesen Dingen wie an anderen Kuriositäten am meisten Gefallen.

Berlin. *H. G. Opitz.*

Robert Stupperich, Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Großen. In „Osteuropäische Forschungen" N. F. Bd. 22. Osteuropa-Verlag, Königsberg-Berlin 1936. XII und 112 S. RM. 5.80.

Im Rahmen der Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche in Rußland von der Christianisierung bis zu dem letzten Zaren behan-

delt St. die Stellung Peters d. Gr. zum Kirchenproblem, die, wie der Titel besagt, den Kern der umsichtigen Arbeit bildet. Durch die historische Orientierung der Darstellung tritt die Besonderheit der petrinischen Kirchenreform desto klarer hervor. St. zeigt, wie in Rußland von allem Anfang an zwei souveräne Gewalten, die weltliche und die geistliche, um den Vorrang stritten, bis der Kampf schließlich zugunsten des Zaren entschieden wurde. Die Erhebung des Moskauer Metropoliten zum Patriarchen (1589) war ein Erfolg des Zarentums, das dadurch seinen Einfluß über die orthodoxe Kirche noch mehr steigerte. „Die gotterwählte und gottweise Zweiheit", wie sie unter dem Zaren Michail und dem Patriarchen Filaret, seinem Vater, sich herausbildete, blieb ebenso eine Episode, wie „die Symphonie" der beiden Gewalten während der Regierung des Zaren Aleksej, wobei der Patriarch Nikon die Oberhand behielt. Die Entwicklung wies aber, wie St. an Hand verschiedener Theorien, die über das Verhältnis von Staat und Kirche aufgestellt wurden, zeigt, in die entgegengesetzte Richtung. So trat bereits im Zeitalter Iwans III. der Abt Josef Sanin für die Auffassung ein, daß der Zar seiner Macht nach dem höchsten Gotte gleich sei, und mithin auch die Kirche seinem Willen sich zu fügen habe. Die ehemalige byzantinische Staatstheorie wird hier nach dem Fall Konstantinopels auf das russische Zarenreich, den Bürgen der wahren Religion, übertragen. Peter d. Gr. bewegte sich durchaus auf dieser Linie, als er die Patriarchenwürde, die mit seiner Auffassung vom selbstherrlichen Herrschertum des Zaren unvereinbar erschien, aufhob und die oberste Kirchenleitung einem Kollegium von Staatsbeamten übertrug. St.s Darstellung erhält dadurch ihre besondere, die wissenschaftliche Erkenntnis fördernde Grundnote, daß er eine der Ursachen der petrinischen Kirchenreform in der persönlichen religiösen Einstellung des Zaren erblickt und zugleich den äußeren Einflüssen des westlichen Zeitgeistes, sowie den Widerständen der altrussischen Kreise nachgeht. Peter wußte sich in allem an Gott gebunden, ließ aber die Kirche, für deren äußere Formen er nicht viel übrig hatte, nur soweit gelten, als sie für die Versinnbildlichung höherer Gedanken in Betracht kam. Von seinem religiös bedingten Selbstbewußtsein als Herrscher aus entschied er sich deshalb für diejenige Form der Kirchenverfassung, die seiner Grundauffassung entsprach. Wichtig ist St.s Feststellung, daß der Synod nicht als Nachahmung der protestantischen Konsistorien anzusehen sei, sondern vielmehr seine Wurzel in dem altrussischen sobor (ständig tagende Versammlung) habe, wiewohl Peter dessen ursprünglichen Sinn dabei gar nicht recht zum Durchbruch gelangen ließ. Von den Mitarbeitern Peters d. Gr., die der Verf. vorführt, errangen das besondere Interesse die beiden gebürtigen Ukrainer, Stephan Jaworskij und Theofan Prokopovic. Hans Koch hat in seinem Buch „Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter" (1929) die beiden in ihrer theologischen Abhängigkeit vom römischen Katholizismus bzw. vom Protestantismus dem Verständnis nähergerückt. St. zeigt nun, wie der erstere als Exarch des Moskauer Patriarchates für die Überordnung der Kirche über den Staat eintrat, während der letztere für Peters Reformbestimmungen den theologischen Unterbau lieferte. — In ihrer klaren und sachlichen Darstellung bedeutet die Arbeit St.s, der umfassendes russisches Schrifttum heranzieht, eine erfreuliche Bereicherung der Forschung.

Wien. *Karl Völker.*

Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν Χρυσοστόμου Περὶ τῆς συγχρόνου πνευματικῆς δράσεως καὶ κοινωνικῆς προνόιας τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (1933).
Ἀρχιεπίσκοπος Χρυσόστομος Παπαδόπουλος Τὸ ζήτημα περὶ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα μετὰ τὴν α' οἰκουμενικὴν σύνοδον (1936).
Γενικὴ ἐπισκόπησις τῆς πνευματικῆς καὶ κοινωνικῆς δράσεως τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀθηνῶν (1936).

Der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, Chrysostomus, der früher Professor der Kirchengeschichte an der Universität Athen war, legt hier verschiedene Schriften vor, die teils eine Übersicht über die kirchliche Lage und Arbeit in Griechenland darbieten, die niemand ohne Nutzen lesen wird, teils ein schwieriges historisches Problem behandeln, dessen Behandlung von dem unermüdlichen Fleiß des Verfassers Zeugnis ablegt.

Berlin-Grunewald. *E. Seeberg.*

Ἰ. Καρμίρης, Μητροφάνης ὁ Κριτόπουλος καὶ ἡ ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία αὐτοῦ (1937).
Ἰ. Καρμίρης, Ο. Π. Ρούσανος, καὶ τὰ ἀνέκδοτα δογματικὰ καὶ ἄλλα ἔργα αὐτοῦ (1935).
Κ. Μπόνης, Προλεγόμενα εἰς τὰς ἑρμηνευτικὰς διδασκαλίας τοῦ Ἰωάννου VIII. Ξιφιλίνου (1937).

In ausgezeichneter Weise hat J. Karmiris seine Ausgaben gearbeitet, exakt und sorgfältig. So gewinnen wir, namentlich durch das Buch über Kritopulos, wichtiges Material und neue Einsichten in die große Frage nach dem Verhältnis der protestantischen zur orthodoxen Kirche.

Die Arbeit von K. Bonis, die von Dölger angeregt ist, zeugt ebenfalls von großem Fleiß und Scharfsinn. Ihre Benützbarkeit wird durch das am Schluß gegebene Resumé in deutscher Sprache wesentlich erleichtert.

Es ist erfreulich, an diesen beiden Arbeiten sich über die wissenschaftliche Kraft und über den Interessenkreis der jüngeren griechischen Theologen ein Urteil bilden zu können.

Berlin-Grunewald. *E. Seeberg.*

Ι. Μπρατσιώτης, ἡ διαλεκτικὴ θεολογία τοῦ K. Barth καὶ τῶν περὶ αὐτὸν (1931).
Ν. Τρεμπέλας, ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολὰς τοῦ Παύλου (1937).

Diese beiden Arbeiten sind für die heutige Lage der Theologie und Kirche in Griechenland charakteristisch. Bratsiotis, von dem wir auch einen interessanten Vortrag über Kirche und Staat gedruckt besitzen, behandelt die dialektische Theologie, von deren Einseitigkeit er beeindruckt ist. — Trempelas, der einer der führenden Theologen der pietistischen Bewegung Zoe in Griechenland ist, gibt einen Kommentar zu den Paulusbriefen. Nach einer Einleitung liefert er in zwei Kolumnen nebeneinander Text und Paraphrase. Unter diesem Text bringt er erläuternde Erklärungen der großen griechischen Kirchenväter; Zitate, bei denen man die Fundorte gern lesen würde. Der Kommentar gewinnt durch diese Zitate seine Eigenart und seinen Wert. Darüber hinaus ist er aber auch ein Beispiel für die Frömmigkeit der heutigen griechischen Kirche. Verlebendigung der uralten kirchlichen Formen und Rückbeziehung auf die große altgriechische Theologie, das sind die beiden Elemente, die für die Gegenwart bezeichnend sind.

Berlin-Grunewald. *E. Seeberg.*

Β. Α. Μυστακίδου, ἐνισκοπικοὶ κατάλογοι ἐκδίδονται . . . ἐπιμελείᾳ Γ. Ἰ Κονιδαρη (1936).

Γ. Ἰ. Κονιδαρης, σύντομος ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Ἄργους καὶ Ναυπλίου (1936).

Γ. Ἰ Κονιδαρης, Ἀθηνῶν ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία (405—455) (Θρησκευτικὴ καὶ χριστιανικὴ ἐγκυκλοπαιδεία 1, 3).

G. Konidaris, Sektionschef im griechischen Kultusministerium, ist, wie auch seine sonstigen Arbeiten beweisen, ein fleißiger und erfolgreicher Kirchenhistoriker. Man kann das hier an seiner Kirchengeschichte von Argos und Nauplia sowie von Athen erhärten. Letztere ist in der neuen großen griechischen Enzyklopädie erschienen, welche speziell die kirchlichen und kirchengeschichtlichen Fragen behandelt. Die Bischofslisten der Eparchien des ökumenischen Patriarchats, die B. A. Mystakides, der 1933 gestorben ist, bearbeitet hat, hat Konidaris sorgsam herausgegeben. Auch diese Arbeiten sind für die Beurteilung der geistigen und politischen Tendenzen der griechischen Theologie und Kirche von Bedeutung.

Berlin-Grunewald. *E. Seeberg.*

Josef Matuszewski, Immunitat ekonomiczny w dobroch kościota w Polsce do roku 1381 (Die ökonomische Immunität auf den Gütern der Kirche in Polen bis zum Jahre 1381), „Posener Gesellschaft der Freunde der Wissenschaft". „Arbeiten der historischen Kommission", Bd. X. Posen 1936. S. 602.

Über die kirchliche Immunität in Polen sind in der letzten Zeit mehrere Einzeluntersuchungen erschienen. M. faßt nun unter Zugrundelegung eigener gründlicher Forschungen die bisherigen Ergebnisse zu einer geschlossenen Gesamtdarstellung zusammen, wobei er gegenüber seinen Vorgängern eigene Wege einschlägt. Die Voraussetzung seiner Darlegungen bildet die kritische Prüfung des einschlägigen Aktenmaterials, die Sonderung der echten von den gefälschten Dokumenten. Im allgemeinen Teil führt er die einzelnen Wirtschaftszweige an, die den Gegenstand der Immunität bildeten Die ersten Spuren findet er in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Die Immunität wurde erteilt von den militärischen Lasten, wie dem Kriegsdienst und der Erbauung von Burgen, von Lasten, die den Verkehr erleichterten, wie der Beförderung des landesfürstlichen Besitzes sowie der Aufnahme des reisenden Herrschers, von den Erträgnissen der Viehzucht und der Landwirtschaft, von den Geldabgaben; andererseits wurden den geistlichen Stellen landesfürstliche Monopole, wie in bezug auf den Bergbau, den Handel, die Fischerei, den Ausschank von alkoholischen Getränken, das Münzrecht u. dgl. m. erteilt. Die Nutznießung der Immunität kam, wie M. zeigt, den betreffenden kirchlichen Stellen, aber nicht deren Untertanen zu. Den Ausfall an Einnahmen für den Landesherrn möchte der Verf. nicht allzu hoch anschlagen, da es sich einerseits bei der Erteilung der Immunität in der Hauptsache um noch nicht kolonisierte Gebiete handelte und andererseits der Herrscher doch einen gewissen Ersatz erhielt; dabei warnt freilich M. vor der Auffassung, als habe der Staatsschatz überhaupt keine Einbußen erlitten. Seine besondere Aufmerksamkeit wendet M. dem Verhältnis der kirchlichen Immunität zum deutschen Recht bzw. zu der Ansiedlung auf Grund des „ius Teutonicum" zu; er weist nach, daß in dieser Hinsicht die Praxis nicht überall die gleiche war. Im allgemeinen stellt er fest, daß das deutsche Recht mehr den Hörigen zugute kam, während die Immunität den Besitzer begünstigte. — Im zweiten Teil untersucht

der Verf. die Frage, inwieweit die einzelnen Bistümer, Domkapitel, Klöster, Pfarrkirchen, Spitäler, die Niederlassungen von Ordensrittern in Kleinpolen, Großpolen, Masowien und Pommern die Immunität genossen. Gerade in diesen Ausführungen steckt eine ungeheure Kleinarbeit. Es ergibt sich der Gesamteindruck, daß die kirchliche Immunität in Polen an den Einzelobjekten erfaßt werden muß und nicht nach größeren Zusammenhängen behandelt werden darf. Die Uneinheitlichkeit der Verleihungen erklärt sich auch aus der Verschiedenheit der Gesetzgebung unter den piastischen Teilfürsten in der Epoche nach der Regierung Boleslaus' Schiefmunds. Im Streit um die Vorherrschaft waren die Herrscher auf die Unterstützung der Kirche, der sie dafür besondere Vergünstigungen zusicherten, angewiesen. Seine Darstellung führt der Verf. bis zum Jahre 1381, da Ludwig von Anjou, um einer seiner beiden Töchter die polnische Krone zu sichern, zu weitgehenden fiskalischen Zugeständnissen sich bereit fand. Das Werk M.s fördert die Forschung bedeutsam.

Wien. *Karl Völker.*

Reformacja in Polsce (Die Reformation in Polen). Organ der Gesellschaft zur Erforschung der Reformation in Polen. Hrsg. von Stanisław Kot. Jahrg. VII—VIII, Nr. 25—32, Warschau 1936, S. XXIII, 440. (Vgl. ZKG. LV, 1936, S. 430 f.)

Stanisław Bodniak weist auf Grund eines aufgefundenen Fragments nach, daß „Gregor Orszak der erste polnische Postillenschreiber" sei. Die von Seklucyan herausgegebene Postille sei als sein Werk anzusehen. Ferner zeigt er, daß O. als Rektor der kalvinischen Lehranstalt in Pinczow die Übersetzung der Bibel ins Polnische angeregt und durch seine Übertragung einzelner Bibelteile die Brester Bibel vorbereitet habe. Infolge seines Anschlusses an Stancaro verlor er 1559 das Rektorat in Pinczow. — „Das Rätsel des Arsatius", der gelegentlich mit Orsatius gleichgesetzt wurde, löst Stanisław Kot in der Weise, daß er zeigt, es handele sich hier um den aus München stammenden Arsatius Seehofer. Bereits Bodniak hält daran fest, daß der Verfasser der von Trepka 1557 in Königsberg herausgegebenen Postille mit Orszak nicht identisch sein könne. — Stanisław Szczotka sucht einen Eindruck zu vermitteln von „den Synoden der polnischen Arianer von der Gründung Rakows bis zu ihrer Vertreibung aus dem Lande (1569—1662)". Da die Synodalprotokolle nicht mehr vorhanden sind, war der Verf. darauf angewiesen, sein Material aus anderweitigen Quellen, z. B. Äußerungen von Synodalteilnehmern, zusammenzutragen. Die Berichte über die Synoden gewähren einen tiefen Einblick in das religiöse und geistige Leben der „polnischen Brüder". — Eine bisher ungeklärte Frage, über „den Anteil und die Rolle der Dissidenten im Zebrzydowskischen Rokosch (1606—1607)" löst der inzwischen verstorbene Professor der Lubliner Universität Adam Strzelecki auf Grund umfassender Aktenstudien in unanfechtbarer Weise. Besonders in der älteren polnischen Geschichtsschreibung wurde die Sachlage so dargestellt, als wären die Protestanten die treibende Kraft in der Erhebung Zebrzydowskis gegen Sigismund III. gewesen. Man hat behauptet, daß deren konfessionelle Forderungen im Mittelpunkt des Programms des revolutionären Adels gestanden seien. Nun zeigt der Verf., daß eine solche Betrachtungsweise von starken Übertreibungen sich bestimmen lasse. Die Evangelischen waren bei der Bewegung gegen den König zum größten Teil Anhänger der gemäßigten Richtung, die mit Sigismund III. auf dem Wege von Verhand-

lungen ins Reine kommen wollte. In Anbetracht der starken katholischen Gegenkräfte — Zebrzydowski selbst gehörte zu den römischen Eiferern — vermochten sie nicht einmal ihren kirchlichen Wünschen bei den andersgläubigen Parteigenossen Geltung zu verschaffen. Der König blieb Sieger, was die Evangelischen bald zu spüren bekamen, wiewohl die Abwehrmaßnahmen der katholischen Aufständischen gegen das von den Jesuiten geförderte absolutum dominium die eigentliche Triebkraft des Rokosz bildeten. — Marja Skolinowska bringt auf Grund des Studiums bisher unbenutzter Akten „Daniel Naborowski" dem Verständnis näher. In dieser „biographischen Skizze eines Hofdichters" kennzeichnet sie N. als Hofmarschall des Janusz und hernach des Christoph Radziwil, die beide sich als Stützen des litauischen Calvinismus hervortaten. N. lagen ebenfalls calvinische Interessen sehr am Herzen. Es ist für die protestantische Kulturgeschichte in Polen wichtig, daß hier ein Dichter von besserem Zuschnitt, der auch in der italienischen Literatur zuhause war, der Vergessenheit entrissen wird. — In einer großzügigen Rundschau, die durch zahlreiche bisher unbekannte Einzelheiten ihre Würze erhält, verdeutlicht Stanisław Kot erstmalig „die Einwirkung der polnischen Brüder in England". Auf dem Umwege über den Kaufmann Rutter gelang es Simon Budny seine antitrinitarischen Ideen nach England, wo auch die Rakower Literatur bekannt wurde, zu vermitteln. Die polnischen Arianer gingen sogar so weit, daß sie den Rakower Katechismus dem König Jakob I. zu dessen Entsetzen widmeten. Der Verf. zeigt, wie in England selbst Antitrinitarier, denen Oliver Cromwell im Anfang seiner Regierung gewisse Sympathien entgegenbrachte, sich zu Wort meldeten. Die unmittelbaren Beziehungen zwischen diesen und den polnischen Gesinnungsgenossen stellte Christoph Crele Spinowski, der Sohn des bedeutenden Rakower Theologen, her. Als die polnischen Brüder in Bedrängnis gerieten, wurde ihnen von englischer Seite finanzielle Unterstützung zuteil. Als führende Persönlichkeit des englischen Antitrianitanismus hebt K. John Bidle hervor, der sich von den polnischen Brüdern darin unterschied, daß er den heiligen Geist als Engel auffaßte. Der Verf. schließt seinen aufschlußreichen Beitrag mit dem Hinweis auf den Übergang des Sozinianismus zum Unitarismus. — Unter den „Quellenstücken" veröffentlichte Kot zur Erhärtung seiner Ausführung einige wichtige „Dokumente zur Geschichte der Propaganda der polnischen Brüder in England", wie den Brief Budnys an J. Fox, das Propagandamemorial des Rutter, den Bericht Cralls über seine Englandreise. — Im Anschluß daran publiziert derselbe aus einer Klausenburger Handschrift „Disputationen der polnischen Arianer", die sie in der Zeit von 1579—1616 mit ihren Gegnern, besonders den Jesuiten, zur Verteidigung ihrer Glaubensauffassung an verschiedenen Orten öffentlich abführten. — Marek Wajsblum bringt „ex regestro arianismi" „Skizzen aus der Geschichte des Niederganges des Protestantismus in Kleinpolen". Im Jahre 1658 wurden bekanntlich die Antitrinitarier aus Polen ausgewiesen. W. zeigt, wie die betreffenden gesetzlichen Bestimmungen auch auf Bekenner des Calvinismus, zu dem eine Anzahl von Arianern übergetreten war, angewendet wurden. Es herrschte bei den Gerichten gegenüber den Evangelischen völlige Rechtlosigkeit. Und selbst wenn sie Recht erhielten, versagten die Behörden bei der Durchführung des Urteils. Die treibende Kraft war hiebei die katholische Klerus, der es zunächst erreichte, daß dem kalvinischen Seelsorger der geistliche Charakter abgesprochen wurde, und hernach die Evangelischen unter seine Botmäßigkeit zwang,

was diese im Bewußtsein ihrer Ohnmacht sich gefallen ließen. Zu dieser Gestaltung der Dinge erschließt der Verf. aus bisher nicht herangezogenem Quellenmaterial zahlreiche Belege. — Kazimierz Lepszy würdigt den kürzlich verstorbenen Krakauer Historiker „Waclaw Sobieski als Erforscher der Reformationsgeschichte", indem er dessen auf diesen Gegenstand bezügliche Schriften bespricht. — Tadeusz Grabowski verweist auf eine aus der Zeit Friedrichs des Großen stammende „Mappe der polnischen Gemeinden in Schlesien". — Edmund Bursche und Heinrich Barycz polemisieren wegen der Verfasserschaft des „Apologeticus". — Agryppo oder Ninininski. — Ausgiebige Buchbesprechungen beschließen den aufschlußreichen Band.

Wien. *Karl Völker.*

Ján Kvačala, Geschichte der Reformation in der Slovakei 1517—1711 (Dejiny reformácie na Slovensku 1517—1711). Liptovský sv. Mikuláš 1935. S. 8 unnumerierte, 304, XVI, 6 unnum. 1 Tafel.

Dieser erste Band einer Geschichte des Protestantismus in der Slovakei ist die letzte Arbeit des Preßburger (früher Dorpater) Kirchenhistorikers. Der Verfasser ist während der Drucklegung am 9. VI. 1934 gestorben, und so sind die letzten 50 Seiten ohne seine Korrektur und zum Teil in der Bearbeitung seines Schülers Paul Horniak (Preßburg) gedruckt worden. Trotz des etwas fragmentarischen Charakters der letzten Seiten des Buches und ungeachtet der überaus zahlreichen Druckfehler empfindet man nur Dankbarkeit den Leitern des slovakischen evangelischen Vereins „Tranoscius" gegenüber, die auch unter solchen Umständen den Druck des Buches bis zum Ende geführt und uns diese grundlegende Veröffentlichung geschenkt haben. Diesen grundlegenden Charakter hat das Buch nicht nur, weil der Verfasser in ausgiebiger Weise die ihm zugänglichen Archive benutzt hat, nicht nur, weil er sehr viel zerstreuten und wenig bekannten Stoff zusammengetragen hat, sondern auch weil hier der Gegenstand zum ersten Male geistesgeschichtlich durchgearbeitet und beleuchtet ist.

Die Darstellung ist vorwiegend den Schicksalen der lutherischen Kirche in der Slovakei gewidmet, die Geschichte des Kalvinismus und der Sekten (vor allem der Antitrinitarier) erfordert noch eine besondere Arbeit; besondere Aufmerksamkeit des Verf. gilt dem Protestantismus auf slovakischem Boden, er läßt aber keinesfalls die Geschichte der Reformation in den deutschen Sprachinseln in der Slovakei außer acht, was selbstverständlich ist, — die deutschen Gemeinden waren oft unter den slovakischen Protestanten führend. Man darf übrigens auf die früheren Zeiten nicht ohne weiteres die modernen Begriffe übertragen (etwa „Minderheiten", „Auslandsdeutschtum" usf.) — so tut der Verf. vielleicht ganz recht, wenn er die Frage der „nationalen Zugehörigkeit" der führenden Persönlichkeiten der protestantischen Bewegung auf dem völkisch sehr gemischten Gebiete oft nicht endgültig entscheidet, — kann man doch auch noch im 18. Jahrh. die Frage nach der Nationalität des bedeutendsten Vertreters des slovakischen Pietismus, Matthias Bél, nicht beantworten, — ungarisches Staatsbewußtsein vereinigt sich bei ihm mit der Wirksamkeit vorwiegend auf dem deutschen und slovakischen Boden, sein Bestreben, gerade die Deutschen um sich zu sammeln, ist unverkennbar und seine Sorge um die slavische Literatur (Arndt-Übersetzung, Hallenser Bibelausgabe

1722) betrachtete er selbst als eine seiner wesentlichsten Aufgaben. — Die größte Schwierigkeit, die der Verf. zu überwinden hatte, bestand wohl darin, daß das religiöse Leben der Slovakei ständig im Zusammenhang mit einer größeren Gemeinschaft, mit dem westeuropäischen Protestantismus blieb und immer neue Anregungen aus dem Westen schöpfte, und daß das Land politisch zu einer größeren Einheit gehörte. Will man die Geschichte des kleinen Landes abgesondert betrachten, so steht man immer vor der Gefahr, die ganze Entwicklung aus einer allzu engen Perspektive zu sehen. Der Verf., der durch seine vorzüglichen Comenius- und Kampanella-Studien sich als ausgezeichneter Kenner der westeuropäischen Geistesgeschichte gezeigt hat, unterlag dieser Gefahr nicht, — seine Darstellung ist immer von einem Blick auf die gesamteuropäischen politischen Verhältnisse begleitet und immer in einen breiten geistesgeschichtlichen Zusammenhang gestellt.

Nach einer historiographischen Einleitung (S. 1—17) behandelt der Verf. die Voraussetzungen und Vorbereitung der Reformation in der Slovakei (21—38), die Bedeutung des Hussitentums beurteilt er dabei mit Recht — im Gegensatz zu einigen Arbeiten der letzten Jahre — sehr vorsichtig (daß eine neue Veröffentlichung, die Hallenser Dissertation V. F. Meltzers: „Das Hussitentum in der Zips und seine Bedeutung für die Reformation dieser deutschen Sprachinsel", Würzburg 1931, S. 56, der Aufmerksamkeit des Verf.s entgangen ist, wollen wir nur der Vollständigkeit halber erwähnen; die recht schwache Arbeit Meltzers bringt nichts wesentlich Neues). Die weitere Darstellung ist in zwei Abschnitte, 1520—1606 (S. 39—149) und 1606—1711 (150—303) zerteilt und bringt in jedem Abschnitt außer der Darstellung der äußeren Schicksale des Protestantismus in besonderen Kapiteln auch die Darstellung des inneren Kirchenlebens, des Schulwesens und der protestantischen Theologie und Literatur.

Es ist nicht leicht den Anfang des Einflusses Luthers in der Slovakei genau zu datieren: die beiden ersten Studenten aus der Slovakei, Baumheckel aus Neusohl und Martin Ciriaci aus Leutschau, studierten in Wittenberg schon 1522; 1526 gibt es schon zahlreiche Anhänger des Protestantismus in den deutschen Städten (in den Zipser Städten und auch in Kremnitz, Eperjes und Bartfeld), aber auch schon auf dem Lande unter der slovakischen Bevölkerung („Umgebung" von Neusohl), von den gegen die „Neugläubigen" gerichteten Maßnahmen in der Slovakei erfahren wir seit dem Jahre 1526, nach 1530 breiten sich die Einflüsse des Kalvinismus aus. Den entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung des Protestantismus in der Slovakei bedeutet die lutherische „Confessio Pentapolitana" aus dem Jahre 1549, ein Werk des Bartfelder Rektors Leonhard Stöckels; die sieben deutschen Bergstädte legen die „Pentapolitana" ihrer „Confessio Montana" oder „Heptopolitana" zugrunde (1559), 1569 entsteht die „Confessio Scepusina" (Bekenntnis der 24 Zipser Städte). Die Verbindungen der einzelnen Gemeinden treten in klare Form seit der Synode in Epejes 1546. Wenn dabei die Deutschen und Slovaken enger miteinander verbunden bleiben, bilden die Ungarn bald eine selbständige Kirchenorganisation. Die beiden Kapitel, die der Schule (99—112) und dem religiösen Schrifttum (113—134) des 16. Jahrh. gewidmet sind, gehören zu den besten im Buche; Kvačala war wohl auch der einzige, der sie nicht von einem engprovinziellen Standpunkte aus hat schreiben können. — Der zweite Abschnitt behandelt die Entwicklung des Protestantismus nach dem Wiener Frieden 1606, der den Kampf zwischen Rudolf und seinem

Bruder Matthias ein Ende gemacht hat und eine religiöse Freiheit brachte. Die Silleiner Synode 1609 gab die Grundlagen der neuen Kirchenordnung, die in den weiteren Synoden der nächsten Jahre weiter ausgearbeitet wurde. Die Wahl Ferdinands II. zum ungarischen König im Jahre 1618 bedeutete jedoch den Sieg der Gegenreformation. Die Kämpfe mit der Gegenreformation füllen das Leben der evangelischen Kirche in der Slovakei bis zum Jahre 1637. Dem geistigen Leben dieser Zeit hat Kvačala wieder ein besonders interessantes Kapitel (186—208) gewidmet. Die Zeit Ferdinands III. und Leopolds bedeutet für die evangelische Kirche ständig wachsende Schwierigkeiten, die in den seinerzeit weltberühmten Prozessen gegen die protestantischen Pfarrer in den Jahren 1673—1674 gipfelten; die Wende brachte erst der Aufstand Fr. Rakoczys II. im Jahre 1703. Doch war auch diese Zeit keinesfalls die Zeit des geistigen Stillstandes bei den Protestanten in der Slovakei; auch für diese Zeit bringt Kvačala eine ausführliche Darstellung des geistigen Lebens des Protestantismus in der Slovakei (251—292). Dieses Kapitel hat Kvačala nicht mehr selbst korrigieren können (und, wie wir aus der Vorrede erfahren, war seine „Korrektur" zugleich eine neue Bearbeitung des betreffenden Kapitels); vielleicht eben darum ist hier die Geschichte des bedeutendsten geistigen Zentrums der protestantischen Slovakei jener Zeit, der Eperjeser Schule recht knapp behandelt: man ist etwas enttäuscht, daß man über die beiden interessantesten Vertreter der Schule, Elias Ladiver und J. Beyer, sehr wenig Neues erfährt. (Die Werke Ladivers sind allerdings so gut wie verschollen; es sollen Exemplare in den ungarischen Bibliotheken vorhanden sein; J. Beyer wurde aber noch im 18. Jahrh. in den philosophischgeschichtlichen und literaturgeschichtlichen Werken manchmal recht ausführlich besprochen, so etwa noch bei B r u c k e r.) Ein weiterer bedeutender Vertreter der Schule, Samuel Pomarius, wird im Buche immer (auch im Index) fälschlich als „*A.* Pomarius" bezeichnet. Kvačala entging bei der Ausarbeitung der vorliegenden Fassung eine wesentliche Quelle zur Geschichte der Eperjeser Schule, die Biographie des Pomarius aus der Feder von v. M o l l e („Ausführliche Nachricht von dem Leben und Charakter des Doctor Samuel Pomarius ...", Lübeck, Teil I 1784, Teil II 1787; auf den Seiten 93—288 des ersten Teils und den Seiten 1—68 des zweiten Teils ist die Eperjeser Zeit Pomarius' behandelt). U. a. verläßt sich der Verf. hier, wie auch in den früheren Teilen, zu stark auf inhaltliche Charakteristik der einzelnen Schriften bei B é l a v. P u k á n s z k y („Geschichte des deutschen Schrifttums in Ungarn", Bd. I, Münster i. W. 1931), ein ohne Zweifel verdienstvolles Werk, das aber nicht in allen Einzelheiten zuverlässig ist — gerade nicht immer in der Charakteristik der Schriften der Exulanten aus der Slovakei (ob man im Ausland entstandene Schriften der Exulanten zu der Charakteristik des Protestantismus i n d e r S l o v a k e i heranziehen darf, scheint mir fraglich zu sein). U. a. können wir hier vermerken, daß der Einfluß Quirinus Kuhlmanns in der Slovakei ohne Zweifel mit dem Einfluß Comenius' („Lux e tenebris") Hand in Hand ging, und daß Kuhlmann wahrscheinlich durch Pomarius (dem Kuhlmann seine „Himmlischen Liebesküsse" gewidmet hat) dort bekannt geworden ist. (Vgl. dazu S. 283.) Keinesfalls die „Himmlischen Liebesküsse", sondern die späteren eschatologischen Schriften Kuhlmanns haben Daniel Klesch(ius) den älteren beeinflußt. (Kvačala wiederholt hier aber einfach das, was bei Pukánszky steht.) — Ein kurzes und etwas fragmentarisches Kapitel, das mit der Rosenberger Synode 1711 endet, hat offensichtlich den

Charakter eines ersten Entwurfs. Übrigens liegt in diesen Jahren der Anfang des Einflusses des Hallenser Pietismus in der Slovakei. Über die (antipietistische) Rosenberger Synode selbst und über allerlei Einzelheiten aus der Geschichte des Protestantismus in der Slovakei nach dem Jahre 1700 kann man verschiedenes aus dem Archiv der Hauptbibliothek der Frankeschen Stiftungen in Halle erfahren (über die Rosenberger Synode ein Bericht im Sammelband D. 64). Dieser Stoff blieb Kvačala unbekannt (vgl. seine Übersicht der Archivquellen in der Einleitung; eine — durchaus ungenügende — Bearbeitung stammt neuerdings von Béla Szent-Iványj, „A pietizmus Magyaroszagon" in „Századok", LXIX, 1935, Hefte 1—3 und 4—6, ich ließ mir diesen Aufsatz übersetzen).

Jedenfalls hat Kvačala ein grundlegendes Werk geschaffen, das auch für die Geschichte des deutschen Protestantismus in der Slovakei viel Neues und vor allem in einer guten geistesgeschichtlichen Beleuchtung bringt. Vor allem sind die Kapitel über das geistige Leben der Protestanten hervorzuheben; gibt es auch sonst die Darstellungen der Geschichte der evangelischen Kirchen auf dem Gebiete der Slovakei (im Rahmen der Geschichte des Protestantismus in Ungarn; deutsch vgl. etwa eine veraltete von J. Borbis [1861] und unzureichende von S. Limberger [1886]), so beschränken sie sich auf die Behandlung der äußeren Kirchengeschichte. Die ausgezeichnete Darstellung der geistigen Strömungen, der Literatur und der Schule bei Kvačala ist eine völlige und anerkennenswerte Neuerung. — Es ist besonders zu bedauern, daß es dem Verfasser nicht vergönnt war, den zweiten Band zu schreiben, die Geschichte der Zeit, die sehr viel interessante Momente enthält: von dem Einfluß des Pietismus im 18. Jahrh. bis zu den eigenartigen Bestrebungen der Versöhnung der christlichen Konfessionen im 19. Jahrh. Für diese spätere Zeit ist an der Einzelarbeit besonders wenig geleistet.

Halle a. S. *Dmitrij Tschižewskij.*

Joan Lupas, Ursprung und Entwicklung der bedeutendsten konfessionellen Minderheiten in Rumänien. In „Vom Leben und Wirken der Romanen", hrsg. von Ernst Gamillscheg. II. Rumänische Reihe, Heft 8. Verlag von W. Gronau, Jena und Leipzig 1936. 23 S. RM. —.60.

In dieser am 11. Mai 1934 an der Berliner Universität gehaltenen Gastvorlesung gibt L. über die kirchlichen Gemeinschaften Aufschluß, denen 24 Prozent der nichtorthodoxen Bevölkerung Rumäniens angehören. Es handelt sich hiebei in der Hauptsache um die Volksschichten, die der österreichisch-ungarischen Monarchie vor dem Zusammenbruch eingegliedert waren. Unter Hervorhebung der wichtigsten Begebenheiten aus der Vergangenheit kennzeichnet er den römischen Katholizismus, das Luthertum, den Calvinismus und den Unitarismus, und erwähnt die Mohammedaner, Juden und die kleineren Sektenbildungen. Auffallenderweise fehlen in dieser Übersicht die unierten Rumänen Siebenbürgens. Stancaro darf nicht den Unitariern beigezählt werden (S. 15). Statistische Angaben über die konfessionellen Verhältnisse sowie die Klarstellung der kirchlichen Rechtslage der Gegenwart bilden den Abschluß der aufschlußreichen Skizze, die einen Einblick in die konfessionellen Verhältnisse des heutigen Rumäniens gewährt.

Wien. *Karl Völker.*

UNTERSUCHUNGEN

Eckhartiana II

Von Max Pahncke
Ballenstedt.

Neue Texte aus dem Eckhartkreis.

I.

Die Predigt auf den Text: Ain edel mensch ging aus in die fremden lant ... aus der Handschrift der Nürnberger Stadtbibliothek Cent. VI 59 f. 150 r/v:

„Ain edel mensch ging aus in di fremden lant vnd svcht ain reich wider zv komen. Nv wil ich sprechen: niht haben hot ellev dink, vnd wer ain mensch ausgegangen sein vnd aller ding, der het di dink in ainer vil edel[re]n weis vnd in hoher weis, wen di dink an in selber sein. Ich hon gesprochen for merckleichen[a] pfafen: **ain kraft ist in der sel, di ist vngeschaffen, vnd wer disev sel als disev kraft, so wer si vngeschaffen.** Des verstunden si niht. Was ist diesev kraft? **Daz ist ain vernunftigs liht gotleicher natur** ain daz enhinters niht[b]. Her vmb enp...[c] ich allen creaturn, wan si woln mich verderben, wollen *mik* meins wesens berowben. Es ist ain frag vnter den maistern, ob der gaist edeller sei, do er geborn ist oder do er geporn wirt. Hi

a) hs. verschrieben: werltleichen...

b) es ist zweifellos so zu lesen, die Stelle natürlich verderbt...

c) hs.: enpf....; von dem vierten Buchstaben s od. f ab sind etwa vier Buchstaben, deren letzter als ch noch durchschimmert, offenbar absichtlich weggewischt, wohl weil der Schreiber das Wort als falsch empfand. Sinn: entsag...

Zu Zeile 1: man vergleiche im folgenden zu den im obigen Text gesperrten Stellen eine Reihe von ähnlichen und gleichlautenden Stellen aus der von mir Z. f. d. A. 49 (1907) S. 400 f. mitgeteilten Predigt auf das gleiche Thema:

Zu Zeile 4/5: vgl. den gleichen Gedanken a. a. O. 401, 16/17.

antwurten si vnd sprechen: do der geyst geporn wirt, do hot er ain auskapfen, aber do er geporn ist, do nimt er sein wesen vnd sein leben. Der demvtig mensch vnd got di sint ain vnd sind niht zweh. Der demvtig mensch der darf got niht piten: er gepevt im. Der hoh got hot an im, daz er sich zvmol gibt dem warn demytigen menschen. Vnd wer der mensch in der helle, es mvst got zvim in di helle! Das mvst got von not tvn, wan er wurd dor zv betwungen. Vnd wer ain mensch ausgegangen sein vnd aller ding, der het di dink in ainer edel[re]n weis, won di dink an in selber sein. Diser mensch, der also ausgegangen ist [150 v], dem benvngt niht an gotleicher gothait, do dem engel an benvngt, der do svnder mitel ist ain mit got. In benvngt auch niht an gotleicher worhait, do di engel an benvngt, der do svnder mitel ist in gotleicher worhait. Was wil der erwelt mensch, der also ausgegangen ist? Er wil allain daz iwic wesen svnder wesen. Wesen svcht fvrpas: er wirt gen in den grvnt der gothait. Je mer er svcht, ie minner er vint. Er wesens gepravcht. Do vnser herr iesus christus daz werk wolt begen seiner hohen minne, do gab er vns seinen heiligen leichnamen, daz wir in disem mitel komen zv bekantnvsse seiner gothait. In vbergank der ersten svnde do was der mensch gevallen in als gros plinthait, daz wir got sunder mitel niht bekennen kvnden. Heten sie got kvnnen genvmen, als got ist, so wer irs rvfens vnd seins kvmens niht not gewesen. Her vmb kom got vnd weist si, wi man in finden mocht. Wer got svchen wil, der sol in svchen von inen vnd niht von avsswendig. Wer got vinden wil, der sol in svchen in dem allerinersten seins gaistz, daz ist daz pild gotz. Do ist er also ver vnd also fremde zeit vnd stat vnd aller manikveltikait. Wer disev edelev margreten wol vinden, der sol durchgraben den

---

Zeile 15/16 = a. a. O. 401, 26/27 = dort 30/31: wan der demütig mentsch vnd got sind ain und nit zwai.

Zeile 18/19 = a. a. O. 401, 33/34: ja, bigot!, wär dirre mentsch in der hell, got müst zu im in di hell.

Zeile 20/21 = a. a. O. 401, 35/36: er muss dis von not tun, er wurdi bezwungen dar zu.

Zu Zeile 25/26: vgl. den selben Gedanken und Ausdruck a. a. O. 403, 27/29.

acker seiner geschaffenhait, so fint er sein vngeschaffenhait. Vnd di sel in dem svchen gotz hot verlorn ir geschaffen wesen, vnd in dem vinden si got ist. Vnser herr iesus christus der enpfing sich selber: do ward got von got enpfangen, aber di jvngern di enpfingen in anders, dorvmb beliben si creatvr vnd gevielen in prechen. Hervmb spricht er: < aller ding enacht ich niht wider di zvkvnftigen err, di in vns geporn ist > amen."

Die drei in den Fußnoten in vollem Wortlaut mitgeteilten Gleichungen erweisen die vorliegende Predigt zunächst als dem Verfasser der von mir aus der St. Galler Hs. 972[a] mitgeteilten Predigt auf den gleichen Text zugehörig. Wichtiger noch ist die Feststellung, daß alle drei Gleichungen auch in dem Excerpt II 14 des zweiten Zensors der Rechtfertigungsschrift (bei Karrer-Piesch S. 107) stecken, das Skutella als erster als dieser Predigt entstammend erkannt hat und das aus den Sätzen Z.f.d.A. 49 S.: 402, 4/5; 401, 26/27; . . . 23—25, 27/28; 33—37 zusammengestückt, aber wohl einer anderen als der St. Galler Überlieferung der Predigt entnommen ist. Auf diese Weise könnte man also auch den vorliegenden Nürnberger Text — wenigstens indirekt — als durch die Rechtfertigungsschrift für Meister Eckhart bestätigt ansehen.

Da aber beide Predigten trotz der drei Gleichungen und zweier auffallend gleich geformter Parallelgedanken bei allem inneren Einklang eigene Wege gehen, haben wir es meines Erachtens in dem vorliegenden Text nicht mit einer Variation der gleichen Predigt, sondern mit einer selbständigen Predigt auf das gleiche Thema aus der gleichen Zeitperiode des Meisters zu tun.

Am schwerwiegendsten für die Eckhartbezeugung, darüber hinaus aber auch für die Eckhartüberlieferung, scheint mir aber die fettgedruckte Stelle oben Zeile 6—9 zu sein, die ich daher noch einmal an den Kopf der folgenden Betrachtung setze: „a i n k r a f t i s t i n d e r s e l, d i e i s t u n g e s c h a f f e n, u n d w e r d i s e u s e l a l s d i s e u k r a f t, s o w e r s i e u n g e s c h a f f e n . . . d a z i s t e i n v e r n u n f t i g s l i c h t g o t l i c h e r n a t u r" . . . Diese Anschauung begegnet bekanntlich in einer Reihe von Variationen in der Bulle und in der Rechtfer-

tigungsschrift. Der erste Satz enthält den Gedanken, den Karrer in seinem Eckhartbuch S. 322 ff. und in der Übersetzung der Rechtfertigungsschrift S. 149 insbesondere Meister Eckhart abzusprechen sich eifrig bemüht:

a)

„ein kraft ist in der sel, die ist ungeschaffen ..."

Am nächsten kommt der in der Nürnberger Handschrift vorliegenden Fassung dieses Gedankens der Satz bei dem zweiten Zensor der Rechtfertigungsschrift in der Karrer-Pieschschen Übersetzung II 8 S. 104: „ez ist ein ungeschaffene kraft in der sele" ... Der kleine stilistische Unterschied zwischen der adjektivischen und der Relativsatzform des „ungeschaffen" der beiden sonst in Inhalt und Form sich genau entsprechenden Sätze erweist nur, daß dem zweiten Zensor die Nürnberger Fassung der oben mitgeteilten Predigt nicht vorgelegen haben wird, aber wahrscheinlich eine andere Fassung dieser Predigt.

Die zweite genau übereinstimmende Parallele enthält der bekannte Satz der Bulle: „a liquid est in anima, quod est increatum et increabile" ..., hier mit dem doppelten stilistischen Unterschied, daß einmal an die Stelle der „kraft" das „aliquid" = „etwas" der deutschen Texte getreten und außerdem dem „ungeschaffen" die — bekanntlich an einer Reihe verwandter Stellen ebenfalls vorliegende — Zwillingsformel „unschaffbar" beigegeben ist. Auch hier beweisen die stilistischen Abweichungen der beiden inhaltlich genau übereinstimmenden Stellen, daß den Redaktoren der Bulle die Nürnberger Fassung der vorliegenden Predigt nicht vorgelegen hat, wahrscheinlich aber eine andere Fassung der Predigt.

Die dritte genau übereinstimmende Parallele ist die Karrer bisher einzig bekannte handschriftliche Fassung des Gedankens, die er daher a. a. O. S. 149 auch als die „vermutliche Vorlage" zum Satz 27 der Bulle ansehen zu müssen glaubt, die Stelle Pfeiffer 193, 15 f.: „... liecht ist in der sele, daz ist ungeschaffen und unschepfelich" ..., obwohl die

Stelle gedanklich mit den drei zuvor mitgeteilten genau übereinstimmt, hier aber der Gedanke in der Form eines persönlich geprägten Bildes erscheint, und der sachlich ausgedrückte Gedanke kaum aus der bildhaften Form des Gedankens abgeleitet sein dürfte. Wenigstens sind mir sonstige Beispiele für einen derartigen unwahrscheinlichen Vorgang bei den beiden Zensoren der Rechtfertigungsschrift und bei den Redaktoren der Bulle nicht bekannt.

Gestützt auf die herausgehobene Stelle der Nürnberger Handschrift ist also hier der Gedanke: „ein kraft ist in der sel, die ist ungeschaffen" ... in vierfacher lückenloser gedanklicher Übereinstimmung mit geringer Variation des Ausdrucks in den drei ersten, und mit bildhafter Umprägung des Subjektes in einem vierten Falle festgestellt.

Es liegt damit, nachdem Karrer in seinen verschiedenen Eckhartbüchern in der zweiten der vier zuvor mitgeteilten Stellen den zweiten Zensor, in der dritten den Redaktor der Bulle, in der vierten einen unbekannten Urschreiber, also drei verschiedene von einander unabhängige Personen, willkürlicher Entstellung oder unwillkürlichen Verderbes eines Eckhartischen Gedankens (alle drei seltsamer Weise im gleichen Sinne!) bezichtigt hatte [1]), hier endlich der handschriftliche, also bei diesem vierfachen restlosen Zusammenklang urkundliche, Beweis für die Tatsache vor, daß die Ankläger Meister Eckharts die „ungeschaffen kraft" oder die „kraft, die ungeschaffen ist", nicht konstruiert, sondern ihren Quellen entnommen haben [2]). Oder wird

1) Man sieht, wie richtig Théry Vie spirit., suppl. Jan. 1926 (58) geurteilt hatte, als er — ich zitiere nach Karrer Rechtfertigungsschrift usw. S. 150 — „seine Überzeugung aussprach, der inkriminierte Text des zweiten Zensors, der für das «ungeschaffen» der Bulle die Verantwortung trägt, sei echt, weil es unwahrscheinlich sei, daß die bischöfliche Kommission leichtfertig vorgegangen sei und, was noch ernster wäre, daß die päpstliche Kurie die Formel beibehalten hätte".

2) Wobei übrigens noch ganz abgesehen ist von der Tatsache, daß dieser Gedanke in genau gleichem Inhalt bei Meister Eckhart auch noch in einer anderen Formulierung erscheint, nämlich daß: „etwas in der sele ist, das ... ein ist und nicht vereinet ...", wie es Pf. 311, 4 f. in Nr. 96, und genau entsprechend, aber nicht ganz so scharf entgegengesetzt, Pf. 234, 37 f. in Nr. 74 heißt; bzw. daß: „etwas ob der sele ge-

Karrer angesichts dieser doch wohl jeden ernsthaft philologisch denkenden Menschen bindenden Feststellung es wagen, etwa auch die Stelle der vorliegenden Nürnberger Handschrift, also eine v i e r t e Stelle, als durch einen Urschreiber verderbt zu bezeichnen, „weil nicht sein k a n n, was nicht sein d a r f?!“ [3]).

b)

d a z i s t e i n v e r n u n f t i g l i c h t g o t l i c h e r n a t u r.

In diesem Schlußsatz der aus der Nürnberger Predigt herausgehobenen Stelle erhalten wir weiter eine — und zwar in diesem engeren Zusammenhang meines Wissens erste — inhaltlich genaue, nur in (der oben schon erwähnten) Bildform ausgedrückte, handschriftliche Parallele zu der Schlußwendung des Satzes 27 der Bulle:

e t h o c e s t i n t e l l e c t u s.

Auch diese — vielbestrittene! — Wendung wird also durch die Nürnberger Predigt handschriftlich für Eckhart bestätigt, so daß die Ankläger der Bulle auch sie nicht konstruiert, sondern den Quellen entnommen haben dürften. Ich beschränke mich in diesem Zusammenhang auf diese philologische Feststellung, deren Wert durch theologische Argumentationen natürlich nicht erschüttert werden kann.

Mit der Wendung:

„u n d w e r d i s i u s e l a l s d i s i u k r a f t, s o w e r s i u n g e s c h a f f e n“ . . .

tritt die Nürnberger Predigt in den engen Kreis der Predigten mit der gleichen charakteristischen Wendung:

---

schaffener nature ist“..., wie die Formel gleichen Inhalts Pf. 234, 36 in Nr. 74 und Pf. 261, 9 f. in Nr. 81 lautet, alles Stellen, die genau übereinstimmend sind und bei denen die Glaubwürdigkeit ihrer handschriftlichen Überlieferung anzuzweifeln auch nicht der leiseste Grund besteht. Karrer hat — wohlweislich — alle diese Stellen bei seiner negativen Darstellung des Eckhartischen Gedankens von dem „ungeschaffenen Etwas in der Seele“ aus dem Spiel gelassen, wodurch allein es ihm möglich gewesen ist, zu behaupten, daß dieser Gedanke in der handschriftlichen Überlieferung Pf. 193, 15 f. „allein stehe“ und diese einzige Stelle natürlich verstümmelt sei! (Eckhartbuch S. 322.)

3) Es wird dem Eingeweihten kaum verborgen sein, daß hier ein Grundpfeiler der Karrerschen Eckhartauffassung ins Wanken gerät...

Pfeiffer Nr. 96 (311, 8 f.),
Jundt 11 (268, 5 f.),

mit der Wendung gegen die „mercklichen pfaffen", „die des nicht verstunden" (nämlich daß „ein kraft in der sel ist, di ist ungeschaffen" oder „daz etwas in der sele ist, daz ein ist und nicht vereinet" oder „daz etwas ob der sele geschaffener natur ist" usw.), gehört sie nahe zu den Predigten mit den entsprechenden Wendungen in verschiedener Form:

Pfeiffer Nr. 81 (261, 13),
„ 74 (234, 37 f.).

Ich habe schon früher — s. m. Diss. S. 59 f. — darauf hingewiesen, daß alle diese unlösbar eng zusammenhängenden Gedanken von Eckhart selbst durch Rückverweise zusammengekoppelt worden sind: der Rvw. Jundt 268, 5 f. in Nr. 11 beziehe sich u. a. auf Pf. 311, 4 f. in Nr. 96, der Rvw. Pf. 311, 4 f. in Nr. 96 u. a. auf Pf. 234, 34 f. in Nr. 74, der Rvw. Pf. 234, 34 f. in Nr. 74 wieder u. a. auf Pf. 261, 9 f. in Nr. 81. Ich kann dem heute hinzufügen, daß der erste der aufgeführten Rückverweise auch die hier behandelte Stelle der Nürnberger Predigt mit einschließt.

Und endlich ist es u. a. die Schlußwendung der behandelten Stelle der Nürnberger Predigt: „daz ist ein vernunftigs licht gotlicher natur" . . ., welche die Predigt bei Pf. Nr. 60 an der Stelle Pf. 193, 16 f. in dem Rückverweis: „ich han etewenne gesprochen von einem liechte, ist in der sele, daz ist ungeschaffen" . . . aufgreift . . . Beide Stellen decken sich genau in Bild und Ausdruck, so daß der vorliegende Satz der Nürnberger Predigt in den engsten Kreis der Stellen gehören dürfte, auf die sich Eckhart in Pf. Nr. 60 u. a. bezieht (und für welchen Rvw. ich bisher eine genaue Parallele noch nicht hatte feststellen können), während beide Stellen wieder dem großen Kreis angehören (für den aber bisher noch wenig wirklich brauchbare und überzeugende Belegstellen haben ermittelt werden können), von dem Eckhart Pf. 193, 17 f. rückverweisend sagt: „diz selbe lieht pflige ich alwege ze rüerende in miner predie . . ."

Ich beschränke mich zunächst auf diese notwendigsten philologischen Feststellungen, durch die wohl der Erweis erbracht worden ist, daß es sich in der Nürnberger Predigt ohne Zweifel um einen echten Eckharttext handelt, der nicht sehr umfangreich, aber sehr bedeutsam ist. Alle textlichen sowohl als inhaltlichen Schwierigkeiten, die dieser neue Eckharttext sonst noch bietet, insbesondere die religionsgeschichtliche Auswertung, müssen einer späteren Behandlung vorbehalten bleiben.

Abgeschlossen im Oktober 1937.

Eckhartiana III

In Sachen der deutschen Meister Eckhart-Ausgabe.

Auf die in dieser Zeitschrift 56. Band, Heft I/1937 von mir gemachten Bemerkungen zur Eckhartkritik hat Herr Professor Bornkamm an mich in der Deutschen Theologie, Heft 6 (Juni 1937) die Frage gerichtet, an wen ich gedacht hätte, als ich von denen sprach, die ihm zu seiner schönen Carriere verholfen hätten. Darauf gebe ich Herrn Professor Bornkamm die Antwort, daß ich bei diesem Satz zunächst und vor allem an mich selbst gedacht habe. Wie manche andere, hatte ich von Herrn Professor Bornkamm nach seiner Promotionsschrift erhebliche Leistungen für die theologische Wissenschaft erwartet.

Im übrigen bemerke ich, daß ich nicht die Absicht habe, mich weiter mit Herrn Professor Bornkamm und seinen Anschauungen über Eckhart und Luther auseinanderzusetzen.

Berlin-Grunewald, den 12. November 1937.

E. Seeberg.

Künstlerstimmen und Künstlernot aus der Reformationsbewegung.

Von Georg Stuhlfauth,
Berlin-Grunewald, Falterweg 25.

Als Johann Gutenberg gegen Mitte des 15. Jahrhunderts den Buchdruck erfand und damit einem neuen Weltzeitalter des geistigen Lebens zum Durchbruch verhalf, blieb er nicht bloß selbst von seinem Geldgeber um den Erfolg seiner Mühen betrogen, sondern brachte auch über einen ganzen Stand, den Stand der Bücherschreiber, deren Gewerbe an Alter so ehrwürdig war wie das der menschlichen Kultur, ein Sterben, wie es unerbittlicher und radikaler nicht ausgedacht werden kann. Zwar wurde auch das überraschend entstandene und unaufhaltsam vordringende neue Buchdruckgewerbe seines Daseins wirtschaftlich auf lange hinaus keineswegs froh[1]), aber das ändert nichts an der Tatsache, daß der Fabrikbetrieb des Buchdrucks das ehrbare Handwerk des Berufsschreibers erbarmungslos aufrieb.

Nicht ganz so schlimm erging es der Kunst und dem von der Kirche beschäftigten Kunsthandwerk, als die Reformation sich Bahn brach. Doch hat Luther bei aller seiner Liebe zu den Künsten es nicht verhindern können, daß im ursächlichen Zusammenhange mit seiner Predigt von dem Mißbrauch der Bilder die bildenden Künste schwere Einbuße erlitten und die Künstler

1) „Die Schicksale der ersten Druckereien waren wechselvoll und ihre Geschichte ist reich an Mißerfolgen wie jede Gründerzeit ... Wir besitzen aus dieser Zeit Nachrichten von zahlreichen Geschäftszusammenbrüchen, von heimlicher Flucht verschuldeter Druckereibesitzer, von den Klagen unbezahlter Papierlieferanten und nicht entlohnter Gesellen, von Streitigkeiten mit Gewerbetreibenden, die sich durch den Buchdruck geschädigt fühlten." Carl Wehmer, Das älteste Schriftmusterblatt einer deutschen Druckerei, Privatdruck der Buchdruckerei A. Heine G. m. b. H., Gräfenhainichen 1936. Ausführlicheres siehe in desselben Abhandlung: Zur Beurteilung des Methodenstreits in der Inkunabelkunde (Gutenberg-Jahrbuch 8, 1933, 250—325: 278 ff.).

in Not gerieten. Denn mit dem unglaublichen Ausmaß an Kunstbedarf, wie ihn die Kirche des ausgehenden Mittelalters in ihren Dienst nahm vom Kirchenbau bis zum Weihwasserkessel und Meßgewand, und an „frommen" Stiftungen von Kunstwerken in die Kirchen war es ein für allemal aus. Und so sehr die Reformationsbewegung und ihr Fortschreiten, die nicht denkbar sind ohne die Hilfe des Buchdrucks, auch nicht ganz begriffen werden können ohne die Hilfe des Bilddrucks, so mußten doch, aufs Ganze gesehen, die bildenden Künste und kirchlichen Handwerke nicht allein bei der radikal eingestellten reformierten Kirche, sondern auch in den ihnen stets zugänglicher gebliebenen lutherischen Landen arme Zeiten erleben.

Bekanntlich waren es schwarmgeisterische, mit einem Bildersturm verbundene Lehren und Maßnahmen auswärtiger und einheimischer Sektierer, die den Rat der Stadt und die städtische Gemeinde veranlaßten, Luther aus seinem Patmos auf der Wartburg nach Wittenberg zurückzurufen. Und unter den acht Invokavitpredigten, mit denen er sogleich nach seiner Rückkehr anfangs März 1522 die Ruhe und Ordnung wiederherstellte, ist eine den Bildern gewidmet, die nur dann zu verwerfen seien, wenn man meine, Gott mit ihnen einen Dienst zu tun; denn solche Meinung sei rechte Abgötterei. Aber wegen solchen Mißbrauchs die Bilder abzureißen und zu verbrennen, habe man keine Ursache; denn die Bilder seien an sich, sagt er, weder gut noch böse; Wein und Weiber bringen auch manchen in Jammer und machen ihn zum Narren, und doch wird man darum nicht alle Weiber töten und allen Wein ausschütten wollen [2]). So stellt sich Luther hier schützend und nur vor ihrem Mißbrauch warnend vor die Bilder.

In welch feindselige, ja leidenschaftliche Stimmung aus einem geschichtlich verständlichen Gefühl heraus führende und das Volk literarisch beeinflussende Anhänger Luthers gegen alles, was kirchliche Kunst war, sich hineinredeten, auch wenn sie nicht den

2) Siehe Köstlin-Kawerau, Martin Luther[5], Berlin 1903, I S. 505. Vgl. Erlanger Lutherausgabe 28, S. 230 und 266, dazu siehe 29, S. 143 f., 149, 158 f.; Weimarer Lutherausgabe X 3, S. 30 ff., XVIII S. 67 ff. Alles Einzelne und Weitere bei Hans Preuß, Martin Luther der Künstler, Gütersloh 1931.

Schwärmerkreisen zugehörten, zeigt das in unserer Frage von der Wirkung der Reformationsbewegung auf die deutsche Kunst bisher wohl kaum je beachtete Gespräch, das in der berühmten, unmittelbar nach dem Reichstag zu Worms 1521 herausgegebenen und im Kreise Huttens und Sickingens entstandenen und wohl auch gedruckten reformatorischen Flugschrift „Neu Karsthans“ [3]) die beiden Gesprächspartner Karsthans der Bauer und Franz von Sickingen der Junker miteinander über Kirchenbau und Kircheneinrichtung führen. Da urteilt Karsthans mit aller Abfälligkeit von all „dem großen Geschmück in den Kirchen, der von gold, silber, perlin, edel-gestein und allerlei geschmeid zůsamen gebettelt ist, von den kostlichen gemälts darinnen, von bildung (Bildern) und tafeln, die zům teil der materien, zům teil kunst und arbeit halber unsprächlich vil gekost haben; was sol man auch sagen von den orgeln und von den glocken, die so gemein worden seind, daß iezund nahent kein dorf ist, es will drei oder vier oder fünf haben?“ und von den vielen üppigen Altären [4]), lauter Dingen, die ihm religiös mehr schaden als ihn fördern, und Franz stimmt ein: „Was solt man darvon sagen? es ist alles nicht vast gut, gleich wie auch die kirchen selbs, deren sie mer dann zu vil und all zů köstlich (kostspielig) bauwen [5]).“ Dieses Gespräch ist ein Dokument seiner Zeit. Es macht deutlich, wie die alte Verbindung zwischen der Kunst und dem Volke und der Kirche, die jene in allen ihren Zweigen, Haupt- und Nebendingen aufs reichste beschäftigte, sich löste. Die katastrophale Erschütterung, die über die deutsche Kunst von außen her durch die Renaissance hereinbrach, erhielt so ihre Vertiefung von innen her aus der Reformationsbewegung heraus. Diese Lösung aber bedeutete in ihren sozialen Auswirkungen für die Künstler und kirchlichen Kunsthandwerker als die zunächst Betroffenen

3) Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit, hrsg. von Oskar Schade, II, Hannover 1856, S. 1 ff., und Deutsche Literatur, Reihe Reformation, hrsg. von A. E. Berger, Bd. 2, Leipzig 1931, S. 167 ff., 188.

4) „het auch oft böse gedanken in anschauwung der fröulichen bildungen auf den altaren. dann kein bůlerin mag sich üppiklicher oder unschamhaftiklicher becleiden oder zieren dann sie iezund die můter gottes, sant Barbaram, Katherinam und andere heiligen formieren.“

5) Vgl. Preuß, a. a. O. S. 71.

einen wirtschaftlichen Aderlaß spürbarster Art. Mit ihrem Herzen standen die deutschen Künstler — man darf sagen alle, jedenfalls mit sehr wenigen Ausnahmen — auf Luthers Seite. Um so ergreifender wirken auf uns die Zeugnisse, in denen die einzelnen im Verlauf der beiden nächsten Jahrzehnte ihren Klagen Ausdruck geben über die äußere Not, von der sie sich infolge des religiösen Umschwunges heimgesucht sahen.

An der Spitze dieser Stimmen erscheint kein Geringerer als Deutschlands größter Künstler, Albrecht Dürer. Schon 1512 und 1513, also etliche Jahre vor dem Auftreten Luthers, hatte er in seinen Entwürfen zu dem projektierten großen Malerbuch Veranlassung gefunden, von Verächtern und Feinden der Künste zu schreiben und ihnen als seine Meinung entgegenzustellen: „Darwider ist mein Meinung: Ich halt, daß keine bos sei, sunder all gut. Ein Schwert ist ein Schwert, das mag zum Mord oder Gericht gebraucht werden. Dorum sind die Künst an ihn selbs gut. Was Gott beschaffen hat, das ist gut, wiewol sich des ir Viel mißbrauchen. Ist der kunstreich Mensch frumm und aus Natur gut, so meidt er das Bös und würkt das Gut. Darzu dienen die Künst, dann sie geben zu erkenn Guts und Böses. Etlich Menschen mügen van allerlei Künsten lernen. Aber das ist nit einem Idlichen gegeben[6])." Als dann aber mit der Ausbreitung der Reformation die Geringschätzung der Künste noch mehr überhand nahm, in Wittenberg und anderswo die Bilderstürmer tobten und die Bilder als Quelle und Gegenstand der Abgötterei angefeindet wurden, mußte Dürer erst recht sich um seiner selbst willen, um der Wahrheit und um der Kunst willen gegen solche Verwirrung und Unterstellung wehren. Er benutzt hierzu die Widmung seines Werkes „Unterweisung der Messung", gedruckt zu Nürnberg 1525, indem er mit Bezug auf jenes Anliegen schreibt: „Unangesehen daß itzt bei uns und in unseren Zeiten die Künst der Malerei durch Etliche sehr verachtt und gesagt will werden, die diene zu Abgötterei. Dann ein jeglich Christenmensch wirdet durch Gemäl oder Bildnuß als wenig zu einem Afterglauben gezogen als ein frummer Mann zu einem Mord

6) Lange-Fuße, Dürers schriftlicher Nachlaß, Halle a. S. 1893, S. 311; vgl. S. 292 u. 298.

darum daß er ein Waffen an seiner Seiten trägt. Müßt wahrlich ein unverständig Mensch sein, der Gemäl, Holz oder Stein anbeten wöllt[7]). Darum Gemäl mehr Besserung dann Ärgernuß bringt, so das erberlich, kunstlich und wol gemacht ist"[8]).

Um dieselbe Zeit ließ Hans Sachs bei dem Drucker Hieronymus Höltzel in Nürnberg seinen Einblattdruck „Ein neuwer Spruch, wie die Geystlicheit vnd etlich Handwercker vber den Luther clagen" mit dem von Sebald Beham gezeichneten Holzschnitt ausgehen, in dem vor dem über den Wolken erscheinenden Gottvater als dem strengen und gerechten Richter die Schar der Handwerker und die Schar des von Luther geführten Volkes sich gegenübertreten und unter dem in drei Spalten mit je einunddreißig Verszeilen der Dichter „Die clag der Gotlosen", die „Antwort D. Martini" und „Das Vrteil Christi" vorträgt[9]). Für uns ist es nun von höchstem Interesse, wer diese „Gottlosen" sind und was sie über den Luther zu klagen haben. Sie bezeichnen diesen als „den schedlich man. der hatt geschriben vnd gelert Vnd schir das gantz Teütsch land verkert"; er schmäht die ehrwürdige Geistlichkeit und verwirft auch ihren Gottesdienst, hält nichts von der Väter Gebot, nichts von Ablaß und Fegefeuer. „All Kirchen Pew (Kirchenbäu), zir vnd geschmuck Veracht er gar, er ist nit cluck. Des clagen die Prelaten ser, Pfaffen, Münch, Stationirer. Glockengiesser vnd Organisten, Goltschlager vnd Illuministen. Handtmaler, Goltschmit vnd bildschnitzer, Ratschmit, Glaßmaler, seydenfitzer. Stainmetzen, zimmerleut Schreiner, Paternoster-[10]), Kertzenmacher, Die Permenter[11]), Singer vnd Schreyber, Fischer, zopffnunn vnd Pfaffen Weyber. Den allen ist Luther ein bschwert." Und was antwortet Luther? Er

7) Hierin stimmt Dürer fast wörtlich mit Luther im Sermon vom Gebrauch der Bilder überein, siehe Köstlin-Kawerau, Martin Luther [5] I S. 505.

8) Lange-Fuße, a. a. O. S. 181.

9) Abbildung Friedrich Baum und Christian Geyer, Kirchengeschichte für das evangelische Haus, 3. Aufl. München 1902, Tafel an S. 488. Max Geisberg, Der deutsche Einblatt-Holzschnitt in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts, Blatt Nr. 222. Text: Hans Sachs, hrsg. von A. v. Keller und E. Götze 23, Tübingen 1895, S. 505—508.

10) Rosenkränze.

11) Paramentenmacher.

erkennt an, daß mit dem Worte Gottes, das er lehrt, „nun jn abgeet an gut vnd Eer. So kunden sy dein wort nit leiden, Dunt mich schelten, hassen vnd neiden. Wenn ich hett gschriben vnd gelert, Das sich jr Reichtumb het gemert. So wer kein bessrer auffgestandn In langer zeit in Teutschen Landn. Dis ist auch die vrsach ich sag, Das gegen mir auch stent in clag Der Handwercks leut ein grosse zal, Den auch abgeet in disem val, Seyt diß Apgötterey entnimpt[12]), Also seynd vber mich ergrimt Von erst des Baals Tempelknecht, Den jr jarmarck thut nimmer recht. Vnd Demetrius der werckman[13]), Dem sein handtwerck zuruck wil gan." Und das Urteil Christi stimmt bei: die Geistlichkeit wird ermahnt, das reine Evangelium zu predigen aller Kreatur. „Vnd so jr euch nit pessern wert, Ir vmkummen. Darumb so kert Von euwerm falschen widerstreit. Dergleichen jr handtwercks leyt, Die jr mein wort veracht mit drutz Von wegen ewerß aygen-nutz. Vnd hört doch in den worten mein, Das jr nit solt sorgfeltig sein Vmb zeitlich gůt, geleich den Haydn, Sonder sucht das Reich gots mit freudn. Das zeitlich wirt euch wol zufalln, Sunst wert jr in der hellen qualln, Das ist mein vrteil zu euch alln."

So fromm das alles auch gesagt und so berechtigt auch die Absage an Geiz und Eigennutz ist, so ist doch nicht zu verkennen, daß hinter der Klage und Anklage der Handwerker, der Glockengießer und Goldschmiede und Bildschnitzer, Paternoster- und Kerzenmacher, Paramenter usf. nicht so sehr oder doch keineswegs nur Selbstsucht und Habgier, sondern in sehr ernster Form die Existenz- und die Brotfrage stand. Sie war es, die eine Gruppe, auch von Glaubensfragen bewegter, junger Maler der Stadt angesichts des Rückganges ihres Verdienstes religiös und politisch in radikale Richtung trieb und die den sonst gut lutherisch gesinnten Maler und Schriftsteller Hans Greiffenberger schon in seiner Schrift vom Jahre 1523 „Die welt sagt sy sehe kain besserung vonn den, die sy Luterisch nennet" usf. schreiben ließ: „Der ist auch nit gebessert, der ain handel hat oder ain handtwerck, damit sein nechster betrogen oder verergert wirdt,

12) = ein Ende nimmt.
13) Apostelgeschichte 19, 24.

vnd nit daruon läßt, wie etliche thun, als Bildschnitzer, Maler vnnd formschneyder etc. Ey sagen sy, gelten die hailigen nicht, so wil ich huren vnd buben machen, ob die gelt gulten [14])." Für so viele Künste und Gewerbe, die sich durch die Kirche ernährten und, gewiß weithin auf Kosten des schlichten und bedauernswerten Kirchenvolkes, gut ernährten, war Luther, bei aller Anerkennung des von ihm verkündigten Wortes der Schrift, in der Tat „ein bschwert".

Die Klage der Handwerker des Einblattdruckes von 1524/1525 ist zehn Jahre später bei Hans Sachs zur „Klagred der neun Muse oder kunst uber gantz Teutschland" geworden. In diesem Gedicht [15]) begegnet der Dichter mitten im kalten Winter auf einsamem verschneitem Waldweg den neun Musen: „Neun adelicher weibs-bild zart, Gekleydt nach haydenischer art, In seyden, doch alt und besudelt, Auffgeschürtzt, zerflambt und zerhudelt, Gantz magrer leib, blaycher antlitz, Erschienend doch sinreicher witz." Auf seine Frage, woher und wohin des Weges, erfährt er, sie seien im Begriff Deutschland zu verlassen und zum Parnaß, ihrem Gott Apollo und ihrer Göttin Pallas heimzukehren; „viel zeyt thet wir verzehrn Im Teutschland, doch ehrlich gehalten Anfengklich von jungen und alten; Biß wir all kunst außgossen wol, Der glerten schier all winckel vol, Der freyen künstner uberal, Sinreicher werckleut auch on zal. Der bücher sumb ist auch nit klein. Nun sint all künst worden gemein Und worden unwerd und veracht." Jetzt sucht man nur Wollust, Gewalt und Pracht. „Was darzu fürdert, hat man acht. Ich sprach: Was fürdert dann darzu? Sie sprach: Das gelt ... Wer gelt hat, der hat, was er wil. Derhalb so gilt die kunst nit viel, Das unser fürthin nyemand gerdt... Verstendig leut die hab wir noch ...; Ir aber ist layder zu wenig ... So müßn wir neun wol hungers sterben, Mit dem thörichten volck verderben. Darumb wöll wir raumen Teutschland ..."

14) Vgl. Th. Kolde, Hans Denck und die gottlosen Maler von Nürnberg (Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 8, 1902, S. 19).

15) Abgedruckt Hans Sachs, a. a. O. 4 S. 124—127, vgl. ebenda 24 Enr. 126 und 25 Enr. 655. Das bekannte Spruchgedicht stammt aus dem Jahre 1534.

Etwas freundlicher ist das Bild, das uns bezüglich der Lage des Kunsthandwerks der Reformationszeit einunddreißig Handwerkerbriefe der Jahre 1527—1551 vermitteln, die Hölscher aus dem Archiv in Goslar veröffentlicht hat[16]). Sie sind von vier dem nämlichen Beruf angehörenden Brüdern an ihre Mutter gerichtet und gewähren ebensowohl Einblick in die Lage des Kunsthandwerks wie in das Leben einer braven evangelischen Handwerkerfamilie. Die vier Brüder haben alle das Handwerk der Goldschmiedekunst und des damit verbundenen Wappenschneidens gelernt, das auch das ihres frühverstorbenen Vaters Michel Gottschalck in Goslar war. Sie gehen auf die Wanderschaft und schreiben sich nun gegenseitig und vor allem der Mutter in Goslar Briefe. Aus den Briefen geht deutlich hervor, daß es sich um eine evangelische Familie handelt, zugleich aber, daß trotz der schweren Zeiten die Brüder ihr gutes Auskommen haben und in der Lage sind, der Mutter wieder und wieder einen Taler zu schicken. Sie sind glücklich und wissen es der Mutter von Herzen zu danken, daß sie sie hat ein Handwerk lernen lassen; denn, schreibt Franz an sie am 27. Juni 1534 aus Magdeburg, „hedde gi (ihr) uns nicht laten wat leren, so werre wi noch wol bi iu (euch) und werre hütteknechte, eseldriver, und holthauwer, wat den dar vor arbeit is, und weren alle dage bi iu; und ek konde dat wol denken, dat gi iu dan erst wolden bekummern und beklagen und spreken: Och, hedde ek doch minen kindern laten wat leren, so dorften se so swaren, unfledigen arbeit nicht don. Darumme danket gi des godde, dat wir so verne[17]) komen sin." Soweit Arbeiten der Brüder in den Briefen erwähnt werden — es sind nur wenige —, sind es nur solche weltlicher Art; von Arbeiten religiös-kirchlicher Kunst wird nichts genannt.

Ein höchst interessantes und wertvolles Zeugnis von dem Niedergang der Kunst und dem Notstand der Künstler im Zusammenhang mit der fortschreitenden Bewegung der Reformation haben wir in drei zusammengehörenden Schreiben an den

16) Hölscher, Handwerkerbriefe aus der Zeit der Reformation (Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 7, 1903, S. 250—274).

17) so verne, d. i. bis zu dem Punkte, so weit.

Rat zu Augsburg aus dem Jahre 1531[18]). Sie betreffen die Klage der zunftlich organisierten einheimischen Augsburger Künstler wider den fünf Jahre zuvor (1527) von außerhalb zugezogenen Friedrich Hagenauer, den berühmten, ja mit den größten Medailleur des 16. Jahrhunderts, einen geborenen Straßburger, der ihnen durch seine Anwesenheit und sein Arbeiten Verdienst und Brot kürze, und die Rechtfertigung Hagenauers gegenüber dieser Anklage. Für uns ist in den beiderseitigen Schriftstücken vor allem bedeutsam der wiederholte Hinweis der Kläger darauf, „wie unnser hanndtwerkh diser zeitt inn grosen abfall kumen" — sie gebrauchen sowohl in ihrer ersten Anklageschrift wie in ihrer Replik auf Hagenauers Rechtfertigung beide Male dieselben Worte —, und die persönliche Berührtheit, mit welcher der Verklagte diese Tatsache anerkennt und bestätigt; erklärt er doch in seiner Antwort, daß er wegen des Notstandes, in welchem sie infolge dieser Tatsache sich befänden, mit ihnen Mitleid habe, und mehr als das; „Dan mir dardurch mein narung, so wol als Inen genomen, anders zu lernen gedrungen worden", will sagen: er habe gleich ihnen am eigenen Leibe es erfahren müssen, daß man von der Kunst nicht mehr leben könne, und sei genötigt gewesen umzulernen, d. h. von der Bildhauerkunst zur Kunst des Medailleurs überzugehen, um mit ihr sein Brot zu finden. Hagenauer betont, daß er in den fünf Jahren, während deren er in Augsburg säße, auch nicht ein einziges Stück des „pildhawens, deß ich nit weniger (on Ruemb zumelden) erfarung, gearbeitet habe". Dabei ist zu beachten, daß Hagenauer sich durchaus auf der altkirchlichen Seite hielt, wie er denn in Augsburg den besonderen Schutz und die besondere Fürsorge des Domkapitels und der katholischen Geistlichkeit genoß[19]).

Eine sprechende Illustration zu dieser Äußerung Hagenauers gibt ein Holzschnitt des Hans Weiditz in Petrarca, Trostspiegel, Augsburg, Heinrich Steyner 1532[20]). Er führt in eine Bildhauer-

18) Sie sind veröffentlicht und besprochen von Georg Habich im Jahrbuch der Preußischen Kunstsammlungen 28, 1907, S. 269 ff. als Aktenbeilage zu den „Studien zur deutschen Renaissancemedaille III, Friedrich Hagenauer", vgl. ebenda S. 181 f.

19) Siehe Habich, ebenda S. 230.

20) Berlin. Staatsbibliothek, Sign. Np 1758.

werkstatt[21]); dabei ist besonders bemerkenswert — Diederichs weist mit Recht darauf hin —, daß unter all den fertiggestellten Figuren, die rings im Hintergrunde aufgestellt sind, kein einziges Heiligenbild sich befindet, sondern daß es sich nur um die Bilder fürstlicher Personen handelt, ein Zeichen, wie schnell und wie radikal die Reformation sich in Augsburg ausgewirkt hatte.

Als dann gar zwinglischer Einfluß sich geltend machte, mußte dieser erst recht den Künstlern zum Verhängnis werden. Der Maler und Zeichner Georg Preu der Vater lebte in Augsburg in ausgezeichneten Verhältnissen; das Geschäft ging gut und Meister Preu erfreute sich der besten Beziehungen († 1537)[22]). Dagegen starb Georg Preu der Sohn, der des Vaters Schüler und Erbe war, in großer Armut († 1547). Nicht der einzige, aber doch einer der Gründe und nicht der geringste, weshalb der jüngere Preu wie auch andere gleichzeitige Augsburger Maler auf keinen grünen Zweig mehr kommen konnten und vielfach auch auswärts Arbeit suchen mußten, war der, daß im Jahre 1534 der Rat unter dem Drängen zwinglisch gesinnter Prediger strengstens gegen alles Katholische vorging und insbesondere die Bilder für „abgethan" erklärte, was natürlich die Maler einschließlich der Bildhauer aufs äußerste beeinträchtigte[23]).

Im Lande Zwinglis selbst wurde das alttestamentliche Bilderverbot seitens der Städte bei Einführung der reformierten Kirchenordnung in aller Schärfe gehandhabt. In Basel geschah dies 1529. Hier bestimmte in der 1529 ergangenen Ordnung Abschnitt XVIII „Von den Bildern" wie folgt: „Wir haben in unsern Kirchen zu Stadt und Land keine Bilder, weil sie vormals viele Anreizung zur Abgötterei gegeben, darum sie auch Gott so hoch verboten, und alle die verflucht hat, so Bilder machen. Deshalben wir künftigshin mit Gottes Hilfe keine Bilder aufrichten lassen, aber ernstlich nachdenken werden, wie wir die armen Dürftigen, so

21) Holzschnitt zu Kapitel XLI „Uon Geschnytzten Pyldtnussen". Abbildung Eugen Diederichs, Deutsches Leben der Vergangenheit in Bildern I, Jena 1908, S. 130 Abb. 425.

22) Vgl. Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis 16. Jahrh. Bd. 29: Die Chroniken der schwäbischen Städte, Augsburg, Bd. 6: Die Chronik des Augsburger Malers Georg Preu des Älteren 1512—1537 (hrsg. von Friedrich Roth), Leipzig 1906, S. 3, 5, 9.

23) Siehe Roth, a. a. O. S. 6.

die wahren und lebendigen Bilder Gottes sind, tröstlich versehen mögen [24])." Welch einen Eindruck muß diese Bestimmung und mit ihr zusammen der wüste, an Fastnacht desselben Jahres veranstaltete Bildersturm auf Hans Holbein gemacht haben, der nach zweijähriger Abwesenheit 1528 aus England wieder nach Basel gekommen und beim Beginn der reformatorischen Bewegung auf seinem Gebiete für sie eingetreten, wenn auch nicht unbedingt ihr ergeben war! 1532 vertauschte er die Heimat für immer mit England, und auch die so ehrenvolle ihm nachgesandte schriftliche Bitte des Bürgermeisters und Rates mit der Zusicherung eines Jahresgeldes vermochte nicht, ihn noch einmal zur Rückkehr zu bewegen.

Auch in Straßburg stand das Jahr 1529 im Zeichen der Bilderstürmerei. Schon im Februar 1525 supplicieren Maler und Bildhauer beim Rate der Stadt, „dieweil durch das wort gottes ihr handtierung abgond, sie mit empter vor andern [zu] versehen", worauf erkannt wird: „ihn[en] sagen, so empter ledig werden, mögen sie sich geschriben geben [schriftlich bewerben], woll man der bitt ingedenck sin" [25]). Vier Jahre hernach kommt es wie in Basel so in Straßburg, das schon 1524 die Reformation eingeführt hatte, zum Bildersturm. 1529, heißt es in Bühelers Chronik [26]), „den 24. hornung, haben die Herren von Strassburg erkant dass man alle altär, tauffstein, bilder und crucifix solle in allen kirchen hinweg brechen, wie dan auch solches geschehen", und „uff zinstag nach Reminiscere haben die burger und kirspelskinder mit hilf ihres pfarrherren, Diebold Schwartzen, zum Alten S. Peter zu Strassburg die altär und bilder alle abgebrochen und hinweg gethan, und die kirch inwendig lassen weissen, und die wendt voll geschrieben an statt der heiligen bildnüssen." Und 1530: „Auch in dissem jar do hat man angefangen die altär zum Jungen S. Peter und zu S. Thoman und auch die tafflen abzubrechen, und im Münster do haben sie die gantze nacht die tafflen und

24) Peter Ochs, Geschichte der Stadt und Landschaft Basel, 5 Bde., Basel 1786—1821, Bd. 5 S. 721.

25) Fragments des anciennes Chroniques d'Alsace III: Les Chroniques Strasbourgeoises ... recueillis par L. Dacheux, Straßburg 1892, S. 248.

26) Fragments des anciennes Chroniques d'Alsace I, Straßburg 1887, S. 78 f. Vgl. Specklini Collectanea, ebenda II, 1890, S. 521, 525.

ander mehr abgebrochen und gar zerschlagen und hinweg gerissen." Damit war auch hier unter eine reiche künstlerische Vergangenheit der Schlußpunkt gesetzt[27]). Er bedeutete für die Künstler und Kunsthandwerker eine so starke Erschwerung ihrer Arbeit und ihrer Lebensverhältnisse, daß viele noch mehr als bisher ihrem Beruf entsagen und nach irgendeiner anderen Tätigkeit, die ihnen Nahrung und Brot gab, sich umsehen mußten.

In welchem Ausmaße dies der Fall war und welche ernsten Folgen es nach sich zog, entnehmen wir einer Schrift Heinrich Vogtherrs des Älteren, der, 1490 in Schwäbisch-Hall (oder Dillingen an der Donau?) geboren, 1522—1525 in Wimpfen am Neckar, seit 1526 Bürger in Straßburg, 1542 oder in den folgenden Jahren gestorben, Maler und Formschneider, Dichter und Schriftsteller, Buchdrucker und Verleger und — Augenheilkundiger in einer Person gewesen ist und insbesondere auch in der Geschichte des evangelischen Kirchenliedes einen Namen hat. Wir kennen ihn als Verfasser geistlicher Lieder[28]) sowie zweier innige mystische Frömmigkeit atmender Erbauungstraktate von 1523. In den Gang der Reformation hat er im Jahre 1524 mit einer kleinen Flugschrift eingegriffen, in der er vor aller Überstürzung und Maßlosigkeit und allem tumultuarischen Trei-

27) In den Dorfkirchen ging man schonender zu Werke; aus ihnen entfernte man nicht allen Kirchenschmuck; „es finden sich sogar Beispiele, daß in dem straßburgischen Gebiet neue Gemälde während dieser Periode in einzelne Kirchen geschenkt wurden", siehe Tim. Wilh. Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsass und besonders in Strasburg (so!), nach gleichzeitigen Quellen bearbeitet, II, Straßburg 1832, S. 251.

28) Von ihm stammt z. B. das Lied „Lob sei dir, Jesu Christe" (1526); vgl. Fr. Spitta, Das deutsche Kirchenlied in seinen charakteristischen Erscheinungen (Sammlung Göschen 602), 1912, S. 91 und Philipp Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrh. III, Leipzig 1870, S. 504 ff. Über Heinrich Vogtherr siehe ferner Karl Schorbach in der Allgemeinen Deutschen Biographie 40, 1896, S. 192—194; O. Scriba, H. Vogtherr, der Maler, ein vielseitiger Künstler der Reformationszeit (Archiv f. hessische Geschichte und Altertumskunde N.F. 13, 1922, S. 125—162 = Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte 7, 1921, S. 302—339); Friedrich Vogtherr, Geschichte der Familie Vogtherr im Lichte des Kulturlebens, 2. Aufl., Ansbach 1908, S. 60 ff.; die Einleitung zu der unten Anm. 31 genannten Faksimile-Ausgabe des „Kunstbüchleins".

ben der neuen Bewegung warnte[29]). Als biblischer Illustrator hat er sich betätigt in dem reichen und von der sonstigen Illustration des Neuen Testamentes ganz unabhängigen Holzschnittwerk zu der 1527 bei Johann Grüninger in Straßburg erschienenen Evangelienharmonie von Jakob Beringer in Speyer[30]). Uns interessiert hier aber in erster Linie sein „Kunstbüchlein", das er 1538 als Erzeugnis seiner Hand und als erstes seiner Presse in die Welt sandte und das nicht nur bereits 1539 und 1540, sondern auch noch später mehrfach Neuauflagen und fremdländische Nachahmungen erlebte[31]). Es ist eine reiche Mustersammlung von phantastisch aufgeputzten männlichen und weiblichen Köpfen, Händen und Füßen in allen möglichen Bewegungen und Stellungen, reichverzierten Helmen und Rüstungsstücken, Waffen, Wappenschildern, Kapitellen und Sockeln, Säulen und Kandelabern im Renaissancegeschmack als Vorlagen für Maler, Bildschnitzer, Goldschmiede, Seidensticker, Steinmetzen, Schreiner, Vorlagen, aus denen, wie von dem neuesten Herausgeber mit Recht bemerkt worden ist, auch die modernen Kunstgewerbler noch Anregung schöpfen werden. Diesem Kunstbüchlein steht nun ein Vorwort voran, das, so kurz es ist, für uns von höchstem allgemeinem Interesse ist. Es lautet: Gnad / Barmhertzigkeyt vnd fryd von Gott dem Vatter / vnd vnserem Herren Jhesu Christo / sey mit allen Liebhabern der freyen von Gott gegebnen gnaden vnd Künsten der Molerey.

Nachdem der barmhertzig Gott auß sonderer schickung seines Heyligen worts / jetz zů vnsern zeiten in gantzer Teütscher nation / allen subtilen vnnd freyen Künsten / ein merckliche verkleynerung vnnd abbruch mitgebracht hat / Dardurch vil verursacht / sich von sollichen Künsten abzůziehen / vnd zů an-

29) Titel: Ain Cristliche anred vnnd ermanung, sich vor den grossen Lutherischenn schreyern vñ Cantzel schendern zů verhůtten, So yetz vnder dem Euangelion, jren grossenn schalck zů bedecken mainen, Von wölchen Luthern vnd dem hayligen Euangelion grosser abfall vnd varachtung erwåchset. 1524. Haynricus Satrapitanus Pictor. Vorhanden Berlin, Staatsbibliothek (Cu 5633). Vgl. Otto Clemen, Eine Augsburger Flugschrift von 1524 (Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 6, 1900, S. 274—278; 7, 1901, S. 139).

30) Weimarer Luther-Ausgabe, Deutsche Bibel 2, S. 426 ff.

31) Vgl. Zwickauer Facsimiledrucke Nr. 19: Heinrich Vogtherrs Kunstbüchlein — Strassburg 1572, Zwickau 1913.

dern hantierungen greiffen / Derhalben es sich wol ansehen lasset / als ob in kurtzen jaren wenig deren handtwerck / als Moler vnd Bildschnitzer in Teütschem land gefunden werden solten. Sollichs zů fürkommen / vnd solche Künstler / als Moler / Goldschmid / Seidensticker / Steinmetzen / Schreiner / vnd dergleichen / volfůrter handlung / in kůnstlichen ůbungen / nit matt oder můd werden / vnd sich in gemeyner Christenheyt / nit als die groben Barbari / Sonder wie man (Gott hab lob) Teütsch Nation / inn allen künsten hohelichen auffgestigen syhet. Also auch sich fürter je mehr mit verharrendem vnnd fůrfarendem fleiß wôllen finden lassen. Habe ich Heynrich Vogteherr [sic!] / Moler vnd Burger zů Straßburg / auß Brůderlicher liebe / menigklichem zů nutz vnd sollichen künsten zůr fürderniß / auch denjhenigen / so inn gemelten künsten / mit weib und kinden beladen / auch etlichen / so von natur weit vmbreysens vngewohnt / ein Summa oder büschelin / aller frembden / vnd schweresten stucken / so gemeinlich vil fantasierens / vnnd nachdenckens haben wôllen / So vil jetzmals der zeit müglich / zůsamen in ein bůchlin gebracht / auff das die blôde heupter gespart / die hochverstendigen visierlichen Künstler dardurch ermundert vnnd ermanet werden / noch vil hôher vnd subtiler Künsten auß brůderlicher liebe an tag zůbringen / damit die Kunst widerumb in ein auffgang / vnnd seinen rechten wirden und ehren komme / vnd wir vns anderen Nationen befleissen fürzůschreiten. Ich verhoff (wo Gott will) mit der zeit bessers vnd nützlichers herfür zůbringen. Hiemit alle Künstler Christo Jesu befolhen.

Vogtherr klagt also, daß Gott der Herr „aus sonderer Schickung" seines heiligen Wortes jetzt zu unseren Zeiten in ganzer deutscher Nation allen edlen und freien Künsten „eine merkliche Verkleinerung und Abbruch" gebracht und viele dadurch veranlaßt habe, sich von solchen Künsten zurückzuziehen und zu anderen Hantierungen zu greifen. Noch mehr: Vogtherr befürchtet, „in kurzen Jahren" werde Zahl, Arbeitsfreudigkeit und Leistung der Maler und Bildschnitzer in deutschen Landen noch weiter zurückgehen. Dem möchte er aus brüderlicher Liebe zuvorkommen und er möchte das nicht allein aus Liebe zu seinen Arbeitsgenossen, sondern auch und nicht zum wenigsten aus Liebe

zur deutschen Nation und zum deutschen Künstlernamen, damit niemand grobe Barbaren heißen könne, die als deutsche Nation in allen Künsten jedermann so hoch aufgestiegen sieht. Besonders bedauert Vogtherr diejenigen seiner Zunftgenossen, die mit Weib und Kind „beladen" sind und keine Studienreisen zur Erweiterung ihres Horizonts und zur Bereicherung ihres Formenschatzes unternehmen können.

Welch eine ergreifende Liebe zur deutschen Nation, zum deutschen Namen und zur deutschen Kunst offenbart sich in diesen Worten! Vor allem aber sehen wir hier mit all dem hinein in eine wahre Not, in das große Künstlerelend, das die Reformation im Gefolge gehabt hat und das gerade um diese Zeit seinen Höhepunkt erreichte. Und das alles sagt ein Mann, der nicht etwa der neuen religiösen Bewegung entgegen war, sondern sich mit ganzem frommem Herzen auf ihre Seite stellte, sie als sonderliche Schickung des barmherzigen Gottes ansah.

Nein, es bedurfte nicht des Eindringens der italienischen Renaissance in die deutsche Kunst, es bedurfte nicht der Krisis, die die italienische Kunst über die deutsche brachte, um diese aus ihrer Bahn zu werfen; die religiöse Bewegung in Deutschland genügte dazu vollauf allein.

Doch bleibt zu der auf Grund der vorgeführten Zeugnisse festgestellten und beschriebenen Tatsache, daß die Reformation an der deutschen Kunst drückend und hemmend sich ausgewirkt hat, dreierlei zu sagen. 1. Es ist Unrecht, das Abtun der Kirchenbilder nur als kulturwidrige Kunstfeindschaft und rohen Kunsthaß begreifen und darstellen zu wollen. Vielmehr lag diesem Vorgehen ein echter religiöser Antrieb zugrunde, der in seiner Wurzel bis in das Neue Testament[32]) zurückreicht und in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche nicht nur einen Eiferer wie Epiphanius gegen die Bilder auf den Plan gerufen, sondern selbst einen Mann wie Augustin alle religiösen Bilder mit größter Zurückhaltung und Vorsicht, Bilderverehrung vollends als heidnischen Unfug hatte beurteilen lassen[33]). Und daß

32) Vgl. I. Joh. 2, 16.

33) Hugo Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments N.F. 10), Göttingen 1917, S. 58 ff., 75 ff.

die Reformation allerorten viel abergläubischen Mißbrauch der kirchlichen Bilder und viel hartnäckige abergläubische Anhänglichkeit an gewisse Bilder vorfand, ist bekannt[34]). Im religiösen Eifer und Übereifer gegenüber dieser Verirrung war ein Irregewordensein am Recht der Kunst überhaupt eingetreten, das, wie das Beispiel Hagenauers in Augsburg lehrt, auch die Kunstfreudigkeit der altkirchlichen Kreise lähmte und auch diese davon abhielt, an einen Künstler ihrer Gesinnung neue bildhauerische Aufträge zu erteilen. 2. Man wird sich daran erinnern müssen, daß um 1530 fast alle großen Meister, an deren Namen und Werk sich die Kunstblüte Deutschlands von der Wende des 15. zum 16. Jahrhundert vorzugsweise knüpft, aus dem Leben und damit für immer aus der Arbeit schieden. Der ältere Holbein starb 1524, Albrecht Dürer und Matthias Grünewald (Mathis Nithart) 1528, Peter Vischer 1529, Hans Burgkmair und Tilman Riemenschneider 1531, Veit Stoß 1533. Ihnen folgte etwas später Hans Baldung 1545 und Peter Flettner 1546. Von den beiden bedeutendsten der Überlebenden starb Hans Holbein d. J. 1543 in England, während Lukas Cranach († 1553) das Beste schon in seinen Jugendjahren geleistet hatte. Daraus ergibt sich, daß diese große Zeit der deutschen Kunst jetzt ohnehin abgelaufen war. Das entschuldigt natürlich nicht die Zerstörungen des kirchlichen Bildergutes, aber es deutet doch darauf hin, daß mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auch ohne die Reformationsbewegung ein Nachlassen der künstlerischen Energien und damit der künstlerischen Hochflut und eine Verringerung des Beschäftigungsgrades der bildenden Künstler eingetreten wäre. 3. Niemals wieder hat die Kunst innerhalb des Protestantismus die Bedeutung erhalten, welche sie in der alten Kirche hatte. War sie aber aus der neuen Kirche, weit mehr noch der reformierten als der lutherischen, zeitweilig ausgesperrt, so war sie hierdurch genötigt, sich in neuer Richtung umzustellen, sich nach einem neuen Arbeitsfeld und nach neuen Stoffen umzusehen. So hat die Reformation indirekt die Ausgestaltung der modernen Porträt-, Genre- und

34) Vgl. z. B. Röhrich, a. a. O. S. 6.

Landschaftskunst [35]) zur positiven Wirkung gehabt. Überdies setzt, nachdem der Bilddruck der reformatorischen Flugblatt- und Flugschriftliteratur und auch die Bibelillustration schon immer einige künstlerische Beschäftigung gewährt hatte, um 1540 nicht bloß der Bedarf an neuen Abendmahlsgeräten, zunächst vor allem an Kelchen, seitens der evangelischen Kirchen ein [36]), sondern es beginnt in diesem Jahrzehnt auch mit der Schloßkapelle von Torgau (1544) die Geschichte des protestantischen Kirchenbaues und damit der Wiederaufstieg des künstlerischen Lebens auch auf kirchlichem Gebiet im evangelischen Deutschland.

35) Vgl. Berthold Haendcke, Die wirtschaftliche Lage der bildenden Künstler in der Reformationszeit und die Entwicklung der Künste (Monatshefte für Kunstwissenschaft 4, 1911, S. 368—370). — Dürer ist wohl der erste, der im niederländischen Tagebuch das Wort „Landschaftsmaler" gebraucht in der Notiz über seine Einladung zur Hochzeit des Joachim Patenir, siehe Lange-Fuße, a. a. O. S. 160.

36) Siehe Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte I, 1937, Sp. 47 s. v. Abendmahlsgerät und Sp. 58 s. v. Abendmahlskelch.

Abgeschlossen am 22. Mai 1937.

Die Anfänge der französischen Lutherauffassung.

Von Hans Leube,
Breslau 18, Kurfürstenstraße 18.

Wer die Geschichte der protestantischen Ideen auf französischem Boden verfolgt, der muß zwei Perioden streng voneinander scheiden, die sachlich durchaus nicht zusammengehören. Luthers Auftreten fand bald in Frankreich Aufmerksamkeit und Beifall. Diese ersten steigenden Erfolge haben sich später noch vervielfacht, nachdem Calvin in die evangelische Bewegung eingetreten und den Franzosen ihr eigener Reformator geworden war. Die verschiedensten Gründe lassen sich anführen, um dieses gewaltige Vorwärtsdringen des Protestantismus im Reiche Franz' I. und seiner Nachfolger zu erklären. Zweifellos war der französische Humanismus, dessen platonische Grundhaltung als innere Vorbereitung auf die Reformation anzusehen ist, für die neue religiöse Botschaft stark empfänglich. Unbestreitbar ist auch die Tatsache, daß in den von germanischer Bevölkerung stark durchsetzten Gebieten sich der Abfall von der alten Kirche viel stärker und schneller vollzog als etwa in den rein keltischen. Schon die Zeitgenossen haben dies erkannt, wenn sie auf die besondere religiöse Bedeutung der Pikardie hinwiesen oder wenn bereits in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts die Normandie als la petite Allemagne bezeichnet wurde. Gewiß ist später, als der enthusiastischen Hingabe die Zeit des überlegten und nachgeahmten Übertrittes folgte, diese völkische Bedingtheit der französischen Reformation wieder zurückgetreten, wie das Beispiel der Bretagne zeigt. Das sind die Anfänge der reformatorischen Bewegung auf französischem Boden. Diese französische Reformationsgeschichte erhält durch das Eingreifen der drei

geistig-religiösen Bewegungen des Humanismus, des Luthertums und des Kalvinismus ihre Eigenart. Die Hugenottenkriege haben bald weitere Fortschritte der Reformation unterbunden. Neben den Abfall trat die Ausrottung oder wenigstens die Auswanderung der Protestanten. Niemand wird die bevölkerungspolitische Bedeutung dieser Vorgänge für Frankreich leugnen können. Dadurch haben sich die rassischen Grundlagen Frankreichs durchgreifend geändert. Diesem Kampf gegen die Hugenotten geht der kulturelle Anstieg Frankreichs parallel, der auf lange Jahre hinaus die geistige Vorherrschaft dieses Landes für Europa schuf. Es ist die große Zeit ihres nationalen Lebens, die die Franzosen immer wieder als ihr goldenes Zeitalter rühmen. Der katholische Glaube, das geistige Erbe der Antike und das nationale Empfinden gingen damals die engste Verbindung ein, von der der Protestantismus völlig ausgeschlossen war. Es gibt viele, die diesen Zustand eben als das Frankreich ansehen. Wohl haben sich in diesem Dreibund die Kräfte allmählich verlagert. Der Anteil des katholischen Glaubens trat zurück, und die philosophierenden, dichtenden und politisierenden Abbés und Kirchenfürsten stellten nur eine sehr äußerliche Verbindung zur katholischen Kirche dar. Demgegenüber stieg der Einfluß der Antike, aus deren Geist sich alle fortschrittlich Gesinnten nährten. Dieses Frankreich hat die reformatorische Bewegung nicht mehr als religiöse Frage empfunden, die zur persönlichen Entscheidung drängt. Religiös war für diese Franzosen längst die Entscheidung gefallen. Sie waren alle Angehörige der katholischen Kirche, freilich die einen als Gläubige, die anderen als Freigeister. Vielmehr wird in diesen Kreisen die Reformation ein geistesgeschichtliches Phänomen, mit dem sich der Wissenschaftler oder sogar jeder Gebildete beschäftigen kann und muß. So handelt es sich wiederum um Anfänge der Auffassung Luthers und der Reformation überhaupt — freilich von ganz anderer Art als wir sie oben festgestellt haben. Nun geht es wirklich um den Franzosen, insofern in jener Zeit französisches Wesen seine Prägung erfuhr. Dies mußte zur Erklärung des Themas vorangeschickt werden.

1.

Die Preisaufgabe des Institut national in Paris: quelle a été l'influence de la réformation de Luther sur les lumières et la situation politique des différens états de l'Europe?

Im Frühjahr des Jahres 1802 stellte das Pariser Institut national folgende Preisaufgabe: Welchen Einfluß hat die Reformation Luthers auf die Gestaltung der politischen Lage Europas und den Fortschritt der Aufklärung ausgeübt? Der Eindruck dieser Ankündigung war in Frankreich und Deutschland gleich stark, und die große Beteiligung an diesem wissenschaftlichen Wettbewerb überstieg selbst hochgespannte Erwartungen. Sieben Arbeiten liefen rechtzeitig ein, sechs französische und eine deutsche[1]). Männer wie Johann Gottfried Herder hatten ihre Teilnahme in Aussicht gestellt, aber aus unbekannten Gründen verfolgten sie ihren Plan nicht weiter. Andere, wie der Göttinger Ludwig Heeren, der bedeutendste deutsche Historiker aus der Schule Montesquieus, nahmen wenigstens die politische Seite der Aufgabe in Angriff[2]). Von den Arbeiten, die bei den Preisrichtern einliefen, sind fünf gedruckt worden. Die Namen ihrer Verfasser: Maleville, Leuliette, Ponce, Descôtes sind selbst im allerengsten Kreise philologischer oder historischer Fachgelehrsamkeit kaum noch bekannt. Aber die Einsendung des Preisträgers trägt den Namen des großen Vermittlers deutscher Kultur an Frankreich, Charles Villers. Sein Wollen spricht aus den nachstehenden Worten, die er 1801 an einen Freund schrieb: souhaitez moi force et fortune pour la grande entreprise que je vais tenter, de germaniser les Parisiens. Den Ruf zu dieser geistigen Sendung konnte Villers aus seiner blutsmäßigen Bindung und seinem Lebensschicksal vernehmen, denn seine Eltern stammten

1) Nähere Angaben über die Preisaufgabe in den später zu nennenden Arbeiten von Villers (Pariser Ausgabe von 1820) und Descôtes (Anhang).

2) Arnold Herrmann Ludwig Heeren, Vermischte historische Schriften 1. Teil, 1821, S. 1 ff.: Entwicklung der politischen Folgen der Reformation für Europa, ein vorläufiger Versuch zu der Beantwortung einer von dem französischen Nationalinstitut aufgegebenen Preisfrage; in der kurzen Vorrede ist das Verhältnis zu Villers behandelt.

aus altadligen Geschlechtern Lothringens, dieses Mittellandes zwischen Deutschland und Frankreich, und waren Nachkommen der germanischen Herrscherschicht in diesem Gebiete. Dazu lernte Villers als junger Offizier der Straßburger Garnison frühzeitig deutsche Kultur kennen. Als dem Kämpfer in der Armee Lafayettes der weitere Aufenthalt in Frankreich unmöglich wurde, ging er 1794 endgültig nach Deutschland [3]).

Echt aufklärerisch ist die Formulierung der Preisaufgabe. Es handelt sich nicht um kirchlich-religiöse oder theologische Diskussion, sondern es ist allein die Frage nach der politisch-kulturellen Bedeutung der Reformation gestellt. Aufklärer sind die Verfasser aller Arbeiten, deren Drucklegung der Mit- und Nachwelt die Anteilnahme an diesem geistigen Wettbewerb gestattet. Alle verwahren sich dagegen, den Kämpfen um religiöse Lehren Bedeutung zuzusprechen. Auch Villers meint: Wenn die Reformation nur am Dogma gerüttelt hätte, und Luther nur die Abendmahlslehre oder die katholische Gnadenauffassung hätte bekämpfen wollen, so würden diese dunklen Streitigkeiten nicht aus dem Bezirke der Schulen gekommen und kaum zu der Ehre einer Bulle, sie zu verdammen, gelangt sein. Der heilige Vater wäre gleichgültig dagegen geblieben und hätte den neuen Ketzer wie 1000 andere behandelt, die vorübergegangen sind, ohne Epoche zu machen.

Die aufklärerische Grundhaltung aller Beteiligten verhindert aber nicht die verschiedensten Lösungen der Aufgabe. Hinter der Vielheit der Auffassungen verbirgt sich das unsichere Tasten in einem neuen Forschungsgebiet. Maleville [4]) wagt sogar, das innere Recht der Fragestellung anzuzweifeln. Denn er sieht im Reformationszeitalter bloß leere theologische Kämpfe und eigennützige politische Händel. Daher hat die Reformation den kulturellen

3) W. von Bippen, Charles von Villers und seine deutschen Bestrebungen, Preuß. Jahrbücher 27. Bd., 1871, S. 288 ff. — Zur Familie de Villers vgl. die Einleitung von Karl Lanckoroński und Wilhelm Weigand, Briefe eines Unbekannten, 1910; hier auch Hinweis auf die Versuche, die Ahnentafel der Villers ganz anders zu bestimmen. Das beste Werk über Villers ist: Louis Wittmer, Charles de Villers (1765—1815); un intermédiaire entre la France et l'Allemagne et un précurseur de Madame de Staël, Thèse, Genf 1908.

4) Discours sur l'influence de la réformation de Luther par Maleville fils, Paris an XII.

Aufschwung der Renaissance aufgehalten. Darnach ist die Reformation Hemmung, nicht Förderung im kulturellen Anstieg Europas. Die anderen Arbeiten dagegen stehen positiv zur Reformation. Leuliette [5]) denkt an die Formung des Einzelmenschen. Dieser erhält seine Würde und Größe zurück, die ihm priesterlicher Despotismus geraubt und religiöser Aberglaube genommen hatten. Ponce [6]) geht mehr den allgemein politischen und wirtschaftlichen Folgen nach. Er begrüßt den Frieden von Lunéville, der den endgültigen Zusammenbruch der habsburgischen Universalmonarchie gebracht hat — die Reformation hat diese politische Entwicklung eingeleitet. Daneben sind die Wirkungen auf Handel und Industrie unverkennbar. Die großen Kolonisatoren der überseeischen Gebiete waren weithin Protestanten. Die Aufhebung der vielen Feiertage stärkte die wirtschaftliche Energie. Die Beseitigung der Ehelosigkeit der Priester und die Aufhebung der Klöster war die Grundlage zu einer gesunden Bevölkerungspolitik, die militärisch und wirtschaftlich zu besonderen Taten befähigte. Descôtes [7]) wiederum ist von der alles bezwingenden und alles schaffenden Kraft menschlicher Vernunft überzeugt. Diese Vernunft arbeitet unablässig am Menschen, bessert und vervollkommnet ihn. Was aber soll dieser universalen Reformation gegenüber die partikulare eines Luther bedeuten? Die großen Einschnitte in der menschlichen Entwicklung sieht Descôtes weniger im Werke Luthers als in anderen geschichtlichen Vorgängen: den Keuzzügen, der Renaissance, der Erfindung der Buchdruckerkunst, der Entdeckung des Pulvers, der Gründung des stehenden Heeres usw.

Die nationalfranzösische Gesinnung wehrt sich ebenfalls ganz augenscheinlich gegen die Überwertung der deutschen Reformation. Vor allem verhält sich auch Maleville gegen deutsches Wesen völlig ablehnend. Mit Genugtuung kann Voltaires Urteil wiederholt werden, daß sich barbarische Völker leichter als andere in ihren Religionsauffassungen beeinflussen lassen. Entsetzt stellt

5) Discours sur cette question proposée par l'Institut National . . . par M. Leuliette, Paris 1804.

6) Essai historique sur cette question proposée par l'Institut National . . . par N. Ponce, Paris an XIII.

7) L'accord parfait des sciences moral et politique avec la religion chrétienne par Jean Frédéric Descôtes, Göttingen 1805.

Maleville fest, daß Luthers fürstlicher Beschützer ein Nachkomme Widukinds ist. Auch liegt diesem nationalstolzen Franzosen viel daran, den französischen Patriotismus schroff von den nationalen Bestrebungen Luthers abzugrenzen. Schon in Froissard und Commines habe sich Frankreich auf sein eigenes Wesen besonnen, und die Kultur des Zeitalters Ludwigs XIV. — diese Zeit gilt als Vollendung und Ziel — sei aus der unzerstörbaren Kraft des französischen Geistes hervorgegangen. Also ist sie ein Werk des Volksgeistes ohne jeden inneren Zusammenhang mit jener fremden Reformation. Wie stark der französische Katholik durch die Preisfrage und die für die deutsche Reformation recht günstigen Arbeiten beunruhigt worden war, zeigt sich beim Kanonikus Robelot, der fünfzehn Jahre mit dieser Frage gerungen hat, um schließlich doch das Werk Luthers als Katholik und als Franzose abzulehnen [8]). Übrigens hat französisches Nationalempfinden einen anderen Bewerber — es ist Leuliette — zur eigenmächtigen Erweiterung der gestellten Aufgabe geführt. Leuliette spricht nicht nur über Luther, sondern auch über Calvin und stellt dem novateur allemand den théologien français gegenüber. Bewundernd ruht sein Blick auf den Hugenotten, die den meisten europäischen Nationen „den Geschmack unserer Sprache, den Reiz unserer Künste und die Freiheit unseres gesellschaftlichen Verkehrs" vermittelt haben. Die großen Hugenottenführer werden als héros de la tolérance, als martyrs de l'humanité und als précurseurs des lumières gefeiert. Vor dem durchdringenden, sicheren Blick des nationalstolzen Franzosen erfährt die zu bearbeitende Aufgabe eine Abwandlung. Die aufgeworfene allgemeine Frage wird durch die andere, national gebundene, zurückgedrängt. Hier geht es dann nicht mehr um die Folgen der deutschen Reformation, sondern um die Bedeutung der Hugenotten für die französischen Kultureinflüsse auf das Abendland. Auch der Aufklärer gehorcht schließlich der inneren Stimme, die seine wissenschaftliche Arbeit in bestimmte Richtung lenkt. Die französischen Preisrichter dankten ihm dies durch die ehrenvolle Erwähnung seiner Arbeit.

8) De l'influence de la réforme de Luther sur la croyance religieuse, la politique et les progrès des lumières par M. Robelot, ancien chanoine de l'église cathédrale de Dijon, Paris 1818.

Doch alle diese Lösungen sind keine fertigen Leistungen in abgerundeter Form. Die geschichtlichen Kenntnisse liegen nicht fein gesichtet und geordnet durch tiefe Erkenntnisse vor. Das läßt alle Arbeiten weit zurücktreten hinter der preisgekrönten von Charles Villers, deren buchhändlerischer Erfolg das Urteil des Institut national unterstrichen hat [9]). Denn neben mehreren französischen Ausgaben stehen drei deutsche [10]), eine holländische und eine englische Übersetzung. Gewiß, auch Villers ist Aufklärer. Denn ihm schwebt das Trugbild einer objektiven historischen Wahrheit vor, da er als Historiker weder einer Zeit noch einem Lande angehören will. Aber er erhielt mit Recht den Preis. Denn in der Geschlossenheit der Auffassung und in der Gründlichkeit der historischen Kenntnisse konnte keiner ihn erreichen. Dazu fesselt sein Werk auch als literarische Leistung infolge der wohl durchdachten Formulierungen und eindrucksvollen Zusammenfassungen.

Gewiß läßt der Grundgedanke zunächst eine recht primitive Auffassung der deutschen Reformation befürchten. Denn die Reformation ist das Ringen um Freiheit. Luther kämpft gegen die priesterliche Herrschsucht und die Apathie des blinden Aberglaubens. Man fühlt, Villers, der große Verehrer Kants, will irgendwie die Bestimmung der Aufklärung, wie sie sein deutscher philosophischer Lehrer gegeben hatte, auf die Reformation Luthers übertragen. Aber die Schwäche des Ansatzpunktes wird durch die Weite des Geschichtsbildes ausgeglichen. Villers schildert — das ist die Lösung der ersten Frage nach der politischen Bedeutung der deutschen Reformation — die Entstehung des europäischen Gleichgewichts im Kampfe gegen Habsburg. Nach außen hin endet dieses Ringen mit dem Sieg der Nationalstaaten über die Idee der Universalmonarchie; geistig gesehen aber

9) Eine knappe, keineswegs erschöpfende Beurteilung dieses Werkes habe ich in meinem Aufsatz gegeben: Die deutsche Reformation, Ztschr. f. Theologie und Kirche 18 Jahrg., 1937, S. 22 f. Ein kurzer Hinweis, der aber bedeutungslos ist, findet sich in einer Festrede Albrecht Ritschls (Drei akademische Reden, 1887, S. 5 f.).

10) Die eine deutsche Übersetzung von dem sonst unbekannten Pastor Plieth ist nur ein Abriß, die andere, verfaßt von Stampeel, ist mit einer Vorrede von Rosenmüller herausgekommen, die dritte von C. F. Cramer, die unter dem Schutze von Henke stand, ist mehrmals aufgelegt worden.

führt diese Auseinandersetzung zur Säkularisierung des politischen Handelns. An der Einzelausführung zeigt Villers den Machtzuwachs der deutschen Fürsten. Sie waren vor der Reformation Familienoberhäupter und Grundbesitzer, nachher wurden sie Territorialherren und Landesfürsten. Villers deutet hin auf das Entstehen der protestantischen Staaten Holland und England im Kampf gegen das katholische Spanien. Auch betont er, daß in Deutschland der fürstliche Absolutismus kein Despotismus sei, was vor allem für Preußen gelte. Denn hier regiere der Fürst aus dem Geist seines Volkes. Deshalb seien in diesem Lande nicht die politischen Sicherungen nötig wie in anderen Ländern. An dieses umfassende politische Bild schließt sich die Schilderung der kulturellen Entwicklung des Abendlandes, die neue Wissenschaft, die über das geschichtlich Gewordene zu den Quellen zurückgeht und den althergebrachten Anschauungen das eigene Forschen im Vertrauen auf die eigene Vernunft entgegenstellt, ist die Folge der Reformation. Freilich war der Einbruch in die alte Welt so gewaltig, daß anfangs mehr vernichtet als aufgebaut wurde. Dabei stellt Villers fest, daß in den protestantischen Ländern die Wissenschaften — und zwar die Geistes- und Naturwissenschaften — zu höherer Blüte gelangt sind als die freien Künste. Diese auffallende Erscheinung will er besonders erklären, und in diesem Zusammenhang ist für ihn Gelegenheit gegeben, die Reformation als die Tat eines Deutschen zu würdigen. Seinem historischen Scharfsinn ist die lokale Modifikation des Christentums nicht entgangen. Neben der Grundgleichheit in den allgemeinen Dogmen erfuhr das Christentum in den einzelnen Zeiten sehr verschiedene Prägungen und nahm zugleich bei den verschiedenen Völkern eigene Formen an. In diesem Sinne ist das Christentum nie eine fertige, unveränderliche Größe, sondern der Volksgeist bildet und gestaltet die ihm entsprechenden Formen. Villers läßt sich nicht die Gelegenheit entgehen, die Frömmigkeit des italienischen Volkes, in dessen Mitte der Papst seinen Sitz hat, mit der des sächsischen Volkes, aus dem Luther hervorgegangen ist, zu vergleichen. Die Italiener sind nach seiner Meinung Heuchler und Egoisten geworden, da sie niemals Herren im eigenen Lande waren. Sie trösten sich über ihre

traurige politische Lage durch eine luxuriöse Lebensgestaltung und ihre Liebe zur Kirche hinweg. Deshalb wird der Gottesdienst bei ihnen eine Sache der Sinne, und die Religion wird zur Mythologie. Ihr System des Aberglaubens fesselt die Sinne, läßt aber das Handeln frei. Dagegen waren die Sachsen bis in das 9. Jahrhundert hinein ein freies Volk. Sie wurden weder durch Luxus noch durch Wohlhabenheit verweichlicht. Sie ergriffen das Christentum ehrlich und einfältig. Aber es bezauberte nicht ihre Sinne, sondern rührte ihr Herz. Ungern trugen sie das Joch des Papsttums. Als sie es abwehren konnten, blieb ihnen das Evangelium. In zwingender Gegenüberstellung spielt Villers die beiden Völker gegeneinander aus. Bei den Italienern ist das Christentum Gottesdienst, bei den Sachsen Religion; der Italiener ist entweder Katholik oder Atheist, der Sachse kann die Schale wegwerfen, ohne den Kern des Glaubens zu verlieren. Der Italiener ist Künstler, während den Sachsen die ruhige, gleichmäßige, dauerhafte Tätigkeit anzieht; er wendet sich deshalb den abstrakten Wissenschaften und geschichtlichen Untersuchungen zu. Die Italiener sind stolz auf ihre Dichter und Künstler, die Sachsen haben einen Luther. Damit wird Luthers Auftreten aus seinem Volk heraus erklärt. Wohl gibt Villers unumwunden zu: Keine Reformation ohne besondere geschichtliche Anlässe; aber der Funke der Empörung gegen die mittelalterliche Kirche zündete eben bei den Sachsen. Naturnotwendig sind deshalb auch die großen Erfolge der Reformation in Holland. Denn hier herrscht derselbe ernste Nationalgeist der Freiheit und Geradheit wie in Niedersachsen. Villers meint: Es ist dieselbe Sitte, fast dieselbe Sprache und derselbe Ursprung.

So erkennt Villers, der mit kühler Ablehnung, sogar mit überlegenem Spott jedes Eingehen auf die theologischen Kämpfe zurückweist, die Reformation Luthers als volksgebunden an. Als religiöse Bewegung ist sie ihm die Tat des sich auf sich selbst besinnenden sächsischen Volksgeistes. Aber was Deutung des Vorganges ist, ist keineswegs zugleich Erklärung für die Beschränkung der deutschen Reformation auf einzelne Länder. Die Möglichkeit der Aneignung der Reformation durch die romanischen Völker wird unbedingt bejaht. Denn Villers wirft es

Franz I. von Frankreich vor, daß er sich aus politischen Bedenken der Reformation verschlossen habe.

Soviel über die eingesandten Arbeiten. Doch ist noch die Frage nach der Entstehung der Preisaufgabe zu behandeln. Man muß sie selbstverständlich mit den Wandlungen im innerpolitischen Leben Frankreichs in Verbindung bringen, die auf die französische Revolution zurückgehen. Denn es ist historische Tatsache, daß sich mit dem Zusammentritt des Bürgerstandes zur Nationalversammlung die Lage der Hugenotten von Grund aus änderte. Denn protestantische Geistliche nahmen führend an der Neugestaltung des französichen Staates teil, und Rabaut-St. Etienne, der aus alter protestantischer Familie stammte, präsidierte sogar die Nationalversammlung. Die ganze neue Gesetzgebung des revolutionären Frankreichs baute auf der Grundforderung der Gleichheit aller Bürger auf. So entschied die Konstitution vom 3. September 1791 für die allgemeine Freiheit des Gottesdienstes und das Recht der Bürger, selbst ihre Geistlichen zu wählen. Die protestantischen Geistlichen haben ohne Bedenken den neuen Bürgereid geleistet, dem auf katholischer Seite stärkster Widerspruch entgegengesetzt wurde. Aber unter der weiteren Ausbreitung der französischen Revolution zur Blutherrschaft des Pöbels haben Protestanten und Katholiken in gleicher Weise gelitten. Erst unter dem straffen Regiment Bonapartes festigten sich die kirchlichen Verhältnisse. Aber es ist ein Zeichen der völlig veränderten innerkirchlichen Lage Frankreichs, daß sofort nach dem Abschluß des Konkordats mit der Kurie dem ersten Konsul ein von Talleyrand und anderen Staatsvätern ausgearbeiteter Bericht vorgelegt wurde, in dem nachdrücklichst das Recht der Protestanten auf Gleichberechtigung verfochten wurde. Unschwer ist in diesem Dokument die Grundlage für die Preisfrage des Institut national zu erkennen. Dankbarst werden hier die Verdienste der Protestanten um kulturellen Fortschritt und geistige Aufklärung erwähnt: Die Anhänger des Protestantismus haben zuerst liberale Regierungsmaximen aufgestellt; sie haben Sittlichkeit, Philosophie, Wissenschaften und Künste gefördert. In dieser letzten Zeit haben sie sich unter die Fahne der Freiheit gestellt und sind ihr treu geblieben. Es ist

daher Pflicht der Regierung, die friedlichen Zusammenkünfte dieser aufgeklärten und hochherzigen Minorität, welche sich zum löblichen Bekenntnis Christi versammelt, in Schutz zu nehmen [11]). Was in diesem Aktenstück als boße Behauptung vertreten wird, das stellt das Institut national noch als Aufgabe wissenschaftlicher Bearbeitung hin. Die Politiker halten sich einfach an die letzten Ereignisse aus dem innerpolitischen Leben ihres Landes; die Wissenschaft dagegen darf sich nicht mit der reinen Tatsache begnügen und muß sie erklären, vor allem, da in der französischen Geistesgeschichte bisher kein Platz für den Protestantismus war. Übrigens hat wenige Jahre später Portalis, der spätere Kultusminister, die politische Zuverlässigkeit der Protestanten hervorgehoben. In seinem Rapport über die organischen Artikel sagt er: „Die Protestanten bekennen einstimmig, daß die Kirche im Staate ist, daß man Bürger war, bevor man Geistlicher wurde, und daß man durch den Eintritt in den geistlichen Stand nicht aufhört, Bürger zu sein. Sie wünschen sich Glück, eine Religion zu bekennen, die Vaterlandsliebe und Gehorsam gegen den Staat befiehlt [12])." Eine reine Zusammenstellung der in Betracht kommenden Daten erhärtet den sachlichen Zusammenhang. Am 9. März 1802 erhielt Bonaparte den Bericht Talleyrands überreicht. Am 5. April desselben Jahres setzte sich Portalis vor dem Staatsrat so tatkräftig für den Protestantismus ein, drei Tage später wurden die Organischen Artikel, die die staatsrechtliche Sicherung der beiden protestantischen Konfessionen brachten, durch einen Beschluß der gesetzgebenden Behörde Gesetz. Am 5. April 1802 hat das Institut national seine Preisaufgabe veröffentlicht. So werden die Zusammenhänge klar. An einem entscheidenden Wendepunkte der französischen Innenpolitik wurde auch die Wissenschaft zur Lösung einer wirklich aktuellen Frage aufgerufen.

Damit ist der Anlaß zur Stellung der Preisfrage gegeben. Dies führt zur Erörterung der weit wichtigeren Frage, die seit den Tagen der französischen Romantik die konfessionelle Auseinandersetzung weithin bestimmt hat: Was für ein Verhältnis besteht

11) Abgedruckt in J. C. L. Gieseler, Die protestantische Kirche Frankreichs von 1787 bis 1846 1. Bd., 1848, S. 66 ff.
12) Ebenda S. 88.

zwischen Aufklärung und deutscher Reformation oder — in der von de Maistre betonten Zuspitzung — zwischen französischer Revolution als der Vollendung der Aufklärung und deutscher Reformation? Die uns vorliegenden Arbeiten sind in ihrer Stellungnahme keineswegs einheitlich. Maleville erkennt die Entwicklung zur Aufklärung von der Renaissance an, wobei die Reformation aufhaltend und verzögernd eingegriffen hat, Descôtes will nur die ewige Reformation der Vernunft als Trägerin des Fortschritts gelten lassen, Leuliette glaubt, mit der Anführung von Aufklärern aus den protestantischen Lagern das historische Rätsel zu lösen, bei Ponce ist die Bejahung des Zusammenhanges mehr gefühlsmäßig bestimmt als historisch bewiesen. Villers dagegen gibt die geistesgeschichtliche Entwicklung von drei Jahrhunderten, der die deutsche Reformation nicht nur Anfang, sondern auch Quelle ist [13]). Die so verschiedenen Lösungsversuche beweisen, daß die vom Institut national gestellte Aufgabe damals noch eine Frage an die Wissenschaft war. Hier bestand noch keine anerkannte Überlieferung. Aber lagen wenigstens Ansätze eines solchen den Zusammenhang zwischen Aufklärung und Reformatigen bejahenden Geschichtsbildes vor, woran das Institut anknüpfte, dessen Kundgebung übrigens noch mit dem Datum der revolutionären Zeitrechnung versehen ist?

2.

Deutsche Reformation — französische Aufklärung — französische Revolution.

Um dieses zu entscheiden, bietet sich dem Geschichtsschreiber für die Zeit des vorrevolutionären Frankreichs ein bequemer Weg. Frankreich ist im letzten Jahrhundert vor seiner großen Revolution das Land der Enzyklopädien. Aus dem Hochgefühl eines gewaltigen geistigen Besitzes entstand hier ein großes Sammelwerk nach dem andern. Alle geistigen Richtungen sind daran beteiligt, Katholiken, Protestanten und Libertins. Jede Enzyklo-

13) Carl Albrecht Bernoulli, La réforme de Luther et les problèmes de la culture présente, Revue de Metaphysique et de Morale 25. Jahrg., 1918, S. 563 ff. sieht viel zu einseitig in Villers' Arbeit die Bejahung des Zusammenhanges zwischen deutscher Reformation und französischer Revolution.

pädie ist Ausdruck einer ganzen geistigen Welt, die damit zugleich das Zeugnis für ihre Lebensfähigkeit gibt. Mit Louis Moréri setzt diese Arbeit ein. Sein viel aufgelegter Grand Dictionnaire Historique verrät schon durch seinen wortreichen Untertitel die streng katholische Einstellung [14]). In der mir vorliegenden Ausgabe von 1699 begnügt man sich mit der dogmatisch-katholischen Verurteilung Luthers: hérésiarque. Neben den üblichen Anklagen: Heftigkeit, Eitelkeit, unchristliche Redeweise, wird jedoch Luthers geistige Größe anerkannt — er besaß grand feu d'esprit et de la doctrine — und neben der katholischen Literatur werden auch protestantische Lutherwerke genannt. Schärfer fällt schon Luthers Verurteilung im Dictionnaire de Trévoux aus, wie es bei einem von Jesuiten geleiteten Werke nicht anders zu erwarten ist [15]). Luther, dieser heftige und aufbrausende Charakter, dieser eitle und stolze Mensch, dieser Ketzer mit seinen entsetzlichen Irrtümern, dieser Sektenstifter, der keine Autorität für seine Nachfolger war, verdient schärfste Verurteilung. Ja, sogar im Dictionnaire des Arts et des Sciences, dem berühmten Unternehmen der Académie Française, kann man die gemeinsten persönlichen Verunglimpfungen Luthers lesen [16]). Was soll man zu folgendem Satze sagen: Luthériens sont les hérétiques qui suivent les erreurs de Martin Luther, Moine Augustin, qui en a infecté toute l'Allemagne et qui s'estant couché après s'être gorgé de vin et viande, fut trouvé mort dans son lit le lendemain 18. Février 1546. Darnach versteht man es, daß Pierre Bayle in seinem historisch-kritischen Wörterbuch, das nach der Ausgabe von 1740 J. Chr. Gottsched ins Deutsche übertragen hat, allein seine Aufgabe in der Widerlegung dieser Angriffe auf Luther

14) Le Grand Dictionnaire Historique ou le Mélange curieux de l'Histoire Sacrée et profane qui contient en abrégé les vies et les actions des Patriarches, des Juges, des Rois, des Juifs, des Papes, des Saints Pères. ... Die einzelnen Auflagen sind seit 1674, dem Erscheinungsjahr der ersten Auflage, schnell aufeinander gefolgt. — 3. Bd., Ausgabe 1699, Artikel Luther und Luthéranisme. Über die vielen Auflagen vgl. Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale Bd. 119, 1933.

15) Dictionnaire universel français et latin Trévoux 1704. — 4. Bd., Ausgabe 1740, Artikel Luthéranisme.

16) Le Dictionnaire des arts et des sciences per M. D. C. de l'Académie Française 3. Bd., 1694, Artikel Luthériens.

sieht[17]). Alles, was man an sittlicher Minderwertigkeit und religiösem Indifferentismus vorbringen kann, hat man in der französischen Literatur des 17. Jahrhunderts Luther aufgebürdet. Auch der gefeierte Bossuet hat sich daran beteiligt. Deshalb überrascht es nicht, unter den vielen Anschuldigungen auch eine solche zu finden wie: Luther habe den Amadisroman in gutes Französisch übersetzen lassen. Immerhin können auch französische Verteidiger Luthers, die unter der reformierten Theologie zu suchen sind, mit gewissen Charakterzügen Luthers nicht fertig werden. Dem Feuerkopf Luther mit seinen heldischen Tugenden fehlen nach der Meinung Jean Claudes die Mäßigung und die Ausgeglichenheit. Es ist bezeichnend, daß Claude seine französischen Leser bittet, trotz alledem Luther hochzuhalten[18]), und daß sogar Bayle glaubt, diese Fehler Luthers unterstreichen zu müssen. Hier prallen tatsächlich letzte rassische Gegensätze aufeinander, und all das beweist, wie tief Luther im germanischen Wesen verankert ist. Deshalb darf man sich nicht wundern, daß die Encyclopédie Diderots und seiner Mitarbeiter mit dem gleichen Urteil einsetzt: Luther homme violent et emporté. Man sieht, wie sich bei dem echten französischen Aufklärer, trotz seiner generalisierenden Betrachtung der menschlichen Natur, die artgebundene Abneigung gegen das Leidenschaftliche, Gefühlsmäßige und Unberechenbare noch verschärft hat[19]). Man glaubt an eine allgemeine Wahrheit

17) Historisches und kritisches Wörterbuch nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt: Vorrede und verschiedene Anmerkungen bei den anstößigen Stellen versehen von J. Chr. Gottsched, 4 Bde., 1741—44. — 3. Bd. S. 223 ff.: Martin Luther.

18) Jean Claude, Défense de la Réformation, 1673. Bayle erkennt das Urteil Claudes über Luther an. Claude sagt: Ich bekenne, es wäre zu wünschen, daß Luther mehr Maß in seiner Art zu schreiben beobachtet hätte, und daß man bei diesem großen und unüberwindlichen Mut, bei diesem feurigen Eifer für die Wahrheit, bei dieser unbeweglichen Standhaftigkeit, die er beständig hat blicken lassen, auch bei ihm mehr Eingezogenheit und Mäßigung gesehen hätte. Allein diese Mängel, welche sehr oft von dem Temperament herkommen, verhindern nicht, die Menschen hochzuhalten, wenn man außerdem an ihnen einen tüchtigen Grund der Gottesfurcht und vollkommene Heldentugenden sieht, wie man sie an Luther hat schimmern sehen (II. T. 5. cap.). Bayle freilich will gerade dies nicht gelten lassen. Er lehnt es ab, daß Gewalt und Heftigkeit nötig wären, wenn das Verderbnis der Zeit eine harte Zucht forderte.

19) Encyclopédie ou dictionnaire raisonné, 9. Bd., 1765, S. 756 f.: Artikel Luthéranisme. — Bezeichnend ist das Fehlen des biographischen Artikels. Bedeutsam ist die Fassung des Artikels Réformation (13. Bd.,

für alle Zeiten und für alle Länder. Man spricht von Allgemeinheit, Allgemeingültigkeit und Einheit — deshalb kam es schließlich zur Erklärung der Menschenrechte — und sieht seine Auffassung von der Stabilität des von der Vernunft beherrschten Menschen durch das Bild erschüttert, das der Protestantismus mit seinen theologischen Richtungen und religiösen Gemeinschaften gibt. Im Protestantismus lege jeder seine vorgefaßte Meinung in die Bibel hinein, da herrsche das Vorurteil, nicht die Vernunft, nicht Einheit sei vorhanden, sondern die Auflösung folge. Echte Aufklärung mit dem sieghaften Glauben an die Allgewalt der einigenden Vernunft lehnt der Protestantismus ab. Auch glaubt man, die Überbewertung der eigenen Willenskraft nicht mit der pessimistischen Betrachtung des Menschen im Protestantismus vereinbaren zu können.

So steht die französische Aufklärung in voller Gegensätzlichkeit zur deutschen Reformation. Erfolglos ist Bayles Widerspruch geblieben. Gewiß, Voltaire macht eine Ausnahme. Freilich nicht im Widerspruch, sondern in der Art seiner Begründung. Villers selbst sagt einmal treffend: Son ton, en général, est amer quand il parle de l'église catholique, et contempteur, quand il parle de l'église réformée. Voltaire will mit betont geistreichen Einfällen Eindruck machen, aber man vermißt die ernsthafte Auseinandersetzung mit gegenteiligen Meinungen. So wirft er einmal die Frage nach den letzten Gründen der deutschen Reformation auf und antwortet: La pauvreté. Man verkaufte den Ablaß für die Befreiung vom Fegefeuer zu teuer. Deshalb nahm man eine wohlfeilere Religion an. Dieser erstaunlichen Lösung, die sich sogar im Dictionnaire philosophique findet [20]), steht eine nicht minder einfache Erklärung im Essai sur les moeurs zur Seite, die die ganze Reformation auf den wirtschaftlichen Interessenkampf zwischen

1765, S. 890 f.): La prétendue réformation fut commencée par l'électeur de Saxe, à la sollicitation de Luther, environ le milieu du XVI. siècle. Die Bezeichnung Reformation für Luthers Werk wird abgelehnt. Denn en attribuant à chaque particulier le droit de régler sa foi sur l'intelligence qu'il a des écritures, et par-là même, en n'établissant au milieu d'eux aucune autorité légitime pour décider les questions de foi; l'expérience par leurs propres variations et par cette multitude de sectes sorties depuis 2 siècles du Protestantisme.

20) Oeuvres complètes Bd. 18, 1878, S. 197 ff.: Artikel Climat.

Augustinern und Dominikanern zurückführt [21]). Das sind Einfälle eines Spötters, aber nicht Ergebnisse historischen Forschens. Immerhin, Voltaire zeigt wie die andern französischen Aufklärer, daß sich der Kampf gegen den Protestantismus in Frankreich nicht bloß in den Formen vollzogen hat, die wir aus der deutschen konfessionellen Auseinandersetzung kennen. In Frankreich steht neben dem Kampf um Einzellehren wie Buße, Gnade, Rechtfertigung, Heiligung, Abendmahl u. a. das Ringen um den Geist des Ganzen. Die religiöse Bewegung des Protestantismus wird nicht bloß als theologische, sondern als soziologische Erscheinung gewürdigt. Das ist kein Zufall, sondern findet seine Erklärung in der besonderen geistigen Entwicklung Frankreichs. Denn es gibt hier neben dem theologisch und kirchlich bestimmten Schrifttum seit dem 16. Jahrhundert eine freie Literatur, deren Stellungnahme zu den Zeitfragen durchaus nicht von der Kirche her begründet wird. Man könnte auch sagen, in diesem Lande bricht der Humanismus nicht ab. Es gibt hier viele Männer, die frei und offen die kirchlichen und theologischen Auseinandersetzungen beurteilen, ohne Theologen zu sein, ja, ohne überhaupt über die äußere Mitgliedschaft in ihrer Kirche hinausgekommen zu sein. Man denke an Michel de Montaigne oder an Jean Bodin. Gerade auf diese beiden Schriftsteller greift das spätere Frankreich aufs stärkste zurück. Montaigne hat auf seiner großen Reise durch Deutschland, die er im Sommer des Jahres 1580 begann, mit eigenen Augen das deutsche Luthertum gesehen. Er will auch versucht haben, sich mit den theologischen Streitigkeiten bekannt zu machen. Aber was er in seinem Reisetagebuch oder in seinen Essais darüber berichtet, ist ganz kümmerlich. Ihn beschäftigen andere Fragen. Mit Bedauern sieht er die Vernachlässigung des Kultischen im Protestantismus. Denn Bräuche fesseln und erbauen den Menschen. Stärkste Bedenken bringt er gegen die Freigabe der Bibelauslegung vor. Luther habe über die Deutung seiner eigenen Meinung unter seinen Anhängern ebenso großen Streit hinterlassen, wie der war, den er selbst über die Auslegung der Schrift hervorgerufen hätte. Auch sträube sich das religiöse Gefühl gegen die allgemeine Verbreitung der Bibel, wodurch dem Wort Gottes

21) Ebenda Bd. 12, 1828, S. 283.

das Heilige und Geheimnisvolle verloren gehe. Man höre Montaigne selbst: „Es gehört sich nicht, daß ein Ladenbursche neben seinem gewöhnlichen, nichtigen Treiben her sein Spiel damit treiben darf. Und ebensowenig gehört es sich, daß das heilige Buch der hohen Geheimnisse unseres Glaubens in Gesindestuben und Küchen herumgeschleppt werde [22])." Montaigne verkennt völlig das Wesen der Bibel als des Erbauungsbuches für den Christen. Er sieht in der Offenbarung Kenntnisse, die vermittelt werden, aber nicht die große Kraftquelle zum Leben und Sterben. Auch in Bodins Siebengespräch über die verborgenen Geheimnisse erhabener Dinge werden theologische und philosophische Fragen besprochen [23]). Aber die ganze Debatte ist nutzlos. Alle Redner reden aneinander vorbei. Das liegt vor allem daran, daß für Bodin der Zweck seines Werkes ein anderer ist. Ihn beschäftigen andere Fragen: Staatsreligion, religiöse Duldung [24]), Freigabe aller Kulte und ähnliches mehr. Er spricht darüber nicht als Anwalt dieses oder jenes Glaubens, sondern von staatspolitischem Gesichtspunkt aus.

Auch in der theologischen Auseinandersetzung Pierre Nicoles und Jacques Bénigne Bossuets zeigt sich die besondere Form französischer Polemik. So verteidigt Nicole die autoritativen Bindungen des Katholizismus gegen die Verselbständigung des Einzelnen im Protestantismus; denn Reife des Urteils und gründliche Wissenschaftlichkeit könnten nur bei wenigen vorausgesetzt werden. Deshalb werde der Protestantismus die innere Ungewißheit niemals beseitigen können; aber die Frömmigkeit lebe allein aus vollster Überzeugung [25]). Doch was bedeutet der Jansenist Nicole

22) Journal de voyage de Michel de Montaigne en Italie, éd. critique par Lantrey, ²1909, deutsch von Paul Sakmann: Die Essais und das Reisetagebuch, in den Hauptteilen, hrsg. und verdeutscht o. J., S. 46 ff., vor allem 51 ff.; hier auch S. 256 f. die Zitate gegen die Übergeistigen und die evangelische Bibelauffassung (Essais 3. Buch c. 8 u. 13).

23) Friedrich von Bezold, Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres und der Atheismus des 16. Jahrhunderts, Hist. Ztschr. 113. Bd., 1914, S. 260 ff. und 114. Bd., 1915, S. 237 ff.

24) Ernst Benz, Der Toleranzgedanke in der Religionswissenschaft (über den Heptaplomeres des Jean Bodin), Deutsche Vierteljahrsschrift f. Lit.wiss. u. Geistgesch. 12. Jahrg., 1934, S. 540 ff.

25) Vgl. die Schriften: Préjugés légitimes contre les Calvinistes, Paris 1671, und Les prétendus réformés convaincus de Schisme, Paris 1684.

gegen den Kirchenfürsten Bossuet, dessen Histoire des variations des églises protestantes direkt einen Wendepunkt in der theologischen Polemik darstellt [26]). Schon im Vorwort dieses Werkes kommt Bossuets Hauptanliegen zum Ausdruck: er will die idée générale des Protestantismus erfassen und ihre verhängnisvollen Auswirkungen zeigen. Der Protestantismus ist im Zustand dauernder Umgestaltung begriffen, die einer Auflösung gleichkommt. Das zeigen seine öffentlichen Bekenntnisschriften ebenso wie die privaten Meinungen seiner Theologen. In diesem steten Wechsel zeigt sich der menschliche Charakter zum Unterschied von göttlicher Art. Die Unwandelbarkeit des katholischen Dogmas beweist seinen göttlichen Ursprung und Inhalt. Stets ist Inkonsequenz das Zeichen des Häretikertums. Es liegt Bossuet viel daran, ein möglichst anschauliches Bild des Häretikers zu entwerfen. Der Widergöttlichkeit der Sache muß naturgemäß die Art ihrer Propheten entsprechen. Erst durch den Zusammenhang mit der Person, der man gegenübergestellt wird, wird das Bild der Häresie lebendig. Die Häretiker sind jene großen Geister, die sich auf die Religion avec une ardeur demesurée werfen, und die der Religion un chagrin superbe et une hardiesse indomptée beimischen und die poussent tout à l'extrémité. Aber ohne offenbare autoritäre Ordnung kommt man nicht aus. Gerade am Lehrstück von der Kirche kann Bossuet seine Grundauffassung vom Protestantismus zeigen. Der autoritären universalen Kirche steht das protestantische royaume désuni gegenüber. Alle theologische Kleinarbeit, die Bossuet in seinem Werke durchaus nicht verachtet, dient dem letzten Ziel, von der wandelbaren Mannigfaltigkeit des menschlichen Geistes die Einheit und Unveränderlichkeit der göttlichen Wahrheit abzuheben. Die Ausdrücke häufen sich, um dies mit höchster Anschaulichkeit zu zeigen: désordre, divers, séparation, license, indépendance, mille vains détours, instabilité, dissolution u. a.

---

26) J. B. Bossuet, Histoire des variations des églises protestantes, 1688; vgl. Alfred Rébelliau, Bossuet, Historien du Protestantisme, étude sur l'histoire des variations et sur la controverse entre les Protestants et les catholiques au 17e s., Thèse, Paris 1891, [3] 1908. — Übrigens reichen die vielen Auflagen dieses Werkes Bossuets bis in das 19. Jahrh. Dieses Werk ist eigentlich nie vom Büchermarkt verschwunden.

Der literarische Erfolg kommt in diesem Falle der völligen Durchsetzung dieses Geschichtsbildes gleich. Gerade in den Enzyklopädien zeigt sich wieder, daß alle von Bossuets Betrachtung der Dinge abhängig sind. Überall stößt man auf das Bestreben, möglichst viele Namen von Richtungen im Luthertum anzuführen, so daß der theologische Fachmann oft überlegen muß, worum es sich handelt [27]). Villers selbst stellt einmal fest, daß die großen reformierten Theologen wie Claude, Basnage, Jurieu, Turretin u. a. kaum von einigen theologischen Kontroversisten gelesen worden wären. Jedenfalls starben sie der Mitwelt völlig unbekannt. Varillas und Maimbourg wurden mehr gelesen. Die Werke ihrer Gegner, Seckendorf und Bayle, wurden wenigstens dem Titel nach in Frankreich bekannt. Aber Bossuets Werk hat genügt, eine ungünstige Auffassung der deutschen Reformation in Frankreich zu schaffen. So urteilt Villers. Und er gibt auch den Grund für diesen Erfolg Bossuets: On ne réfute point en France quiconque parle bien, et la puissance du beau style y triomphe de tout.

Überall, wo die religiöse Auseinandersetzung auftaucht, greift man im Frankreich der Folgezeit auf Bossuet zurück. Selbstverständlich fehlt, um ein besonders eindringliches Beispiel zu nennen, Bossuet nicht in dem Erziehungsbuche de Clavilles, dem unglaublich viel gelesenen Plauderbuch über alle Erziehungsfragen [28]). Entsetzt stellt auch dieser Literat den völligen Zerfall des Protestantismus fest: man zählt bis zu 39 verschiedene Arten von Lutheranern. Aber Luther und Calvin wollten keine Autorität anerkennen, und nun werden sie selbst als Autoritäten ver-

---

27) In der Enzyklopädie Diderots werden aufgezählt: Luthérien mitigé, L. relâché, L. rigide und Luthero-Calviniste, L.-Osiendrien, L.-Papiste, L.-Zwinglien. Bezeichnend ist, daß Gottsched zur Darstellung, die Bayle von der Zerrissenheit des Luthertums gibt, die Anmerkung macht: Bayle redet hier von den Sekten und Streitigkeiten der lutherischen Kirche in so anzüglichen Ausdrücken, daß man denken sollte, in der reformierten Kirche wäre alles aufs allereinhelligste zugegangen, aber die Kämpfe in England und Holland.

28) Le Maître de Claville, Traité du vrai mérite de l'homme considéré dans tous les âges et dans toutes les conditions avec des principes d'éducation propres à former les jeunes gens à la Vertu, 1734. Bis 1761 lassen sich rund 15 verschiedene französische Ausgaben nachweisen. Die mir vorliegende deutsche Ausgabe „übersetzt durch ein Mitglied der Kgl. deutschen Gesellschaft in Greifswald, 1750" enthält nur den 1. Teil.

worfen. Gerade deshalb wird sogar der Grundsatz der Toleranz den Protestanten gegenüber aufgegeben und die religiöse Unterdrückungspolitik Ludwigs XIV. gerechtfertigt. Leute, die keiner Autorität gehorsam sind, bestraft man als Volksverführer. Darum wird bei Claville die Aufhebung des Ediktes von Nantes gefeiert, ohne daß man annehmen darf, daß hier ein skrupelloser Schriftsteller um königliche Gunst buhlt. Er will auch die Bezeichnung Reformation für die Tat Luthers nicht gelten lassen. Wo Unterordnung und Gehorsam beseitigt würden, da handele es sich um Auflösung und Abschaffung des Christentums. Bossuets Auffassung ist für de Claville so zwingend, daß er nie den Versuch macht, die protestantische Einstellung zu verstehen, die über die menschlichen Autoritäten zurück zur höchsten und letzten Autorität, dem Wort Gottes selbst, führt, um gerade dadurch unwiderlegbare Gewißheit zu erhalten. Naturgemäß hat der deutsche Übersetzer von Clavilles Buch den die religiöse Frage behandelnden Teil ganz weggelassen. Man hat Bossuet — als den Repräsentanten des französischen Genius der neueren Zeit und als ihren positiven Pol — Voltaire, als dem negativen Pol, gegenübergestellt. Für das nationale katholisch empfindende Frankreich ist diese Wertung eine Selbstverständlichkeit. Pius XI. hat Bossuet vor nicht langer Zeit besonders geehrt. Diese späte päpstliche Anerkennung eines gallikanisch gesinnten Kirchenfürsten, der nicht den Weisungen Roms entsprechend gehandelt hat, ist überraschend. Aber Bossuet hat seiner Kirche in der konfessionellen Auseinandersetzung mehr geleistet als die Unmenge der Polemiker, die aus der rein theologischen Betrachtung, deren Bedeutung und Notwendigkeit unbestreitbar sind, nicht herausgekommen sind.

Die Wirkung Bossuets ist so stark, daß die in der französischen Aufklärung zweifellos vorliegenden Ansätze, die hergebrachte Verurteilung der deutschen Reformation zu überprüfen, sich nicht auswirken konnte. Die französischen Aufklärer haben häufig die Gebundenheit von Einrichtungen und Ideen an bestimmte äußere Bedingungen betont. Auch Villers' Vergleich zwischen Deutschen und Italienern baut auf der naturgegebenen Verschiedenheit der beiden Länder auf. Das sind nicht neue Ent-

deckungen der Aufklärung[29]). In der Antike ist oft die Frage der physischen Einwirkungen auf den Menschen behandelt worden. Schon Hippokrates hat dies getan, und für Strabo ist die Beziehung zwischen Volkscharakter und äußeren Bedingungen des Landes selbstverständlich. In der Renaissance wurden diese Gedanken wieder bekannt und erhielten für Frankreich in Jean Bodin einen eifrigen Vertreter. Dabei ist Bodin soweit Aufklärer, daß er die Bildungsmöglichkeit des Menschen trotz aller durch die natürliche Umgebung geschaffene Veranlagung bejaht. Das geschichtliche Beispiel sind ihm dafür die Deutschen, die nach der Schilderung des Tacitus noch unkultiviert sind, aber zu seiner eigenen Zeit in manchen Zweigen der Wissenschaftlichkeit alle Völker bereits überragen. Eine sonderbare Feststellung macht Bodin. Die nördlichen Völker haben einen besonders starken Körperbau, aber geistig sind sie nicht regsam. Das Letztere erklärt ihr schnelles Eingehen auf neue Ideen. Sie lassen sich leicht überreden, ohne selbst zu prüfen. Nur so konnte der Abfall von der alten Kirche nach Luthers Auftreten in den nördlichen Ländern so allgemein werden, während die Bewohner der südeuropäischen Gebiete kritischer und nicht leicht beeinflußbar sind. Auch der ununterbrochene Spaltungsprozeß, den Bodin im Protestantismus festzustellen glaubt, soll diese These erhärten. So werden von Bodin die Erfolge des Protestantismus in den nördlich gelegenen Ländern aus gewissen physischen Voraussetzungen erklärt. Aber es fehlt bei ihm die Erkenntnis des Zusammenhanges zwischen Volksgeist und religiösen Ideen oder Bräuchen. Ansätze liegen vor, die, ausgestaltet, zweifellos zu einer völkischen Deutung und Würdigung des religiösen Lebens führen konnten. Voltaire sagt: Bodin dit que l'influence du cli-

29) Anton Meuten, Bodins Theorie von der Beeinflussung des politischen Lebens der Staaten durch ihre geographische Lage, Diss. Bonn 1904; die Auffassung Bodins, daß der Boden die physische und psychische Eigenart der Bewohner bedingt, findet sich in den beiden Werken: Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Paris 1566 (5. B.) und Six livres de la république, Paris 1576 (5. Buch cap. 1). — Beide Werke sind oft aufgelegt, das letztere bald auch ins Deutsche übertragen worden (durch Johann Oswaldt, Mömpelgart 1592).

mat est le principe du gouvernement des peuples et de leur religion [30]).

Das siegreiche Sichdurchsetzen der Klimatheorie soll nicht an einem wissenschaftlichen Einzelwerk gezeigt werden, sondern dafür soll eins der volkstümlichsten Bücher zeugen, das es um 1700 in Frankreich gegeben hat. Ich meine den Kundschafter an den Höfen der christlichen Fürsten oder Briefe und Memoiren eines geheimen Gesandten der Pforte an den europäischen Höfen [31]). Das Buch hat einen ungewöhnlichen literarischen Erfolg gehabt, seit 1684 folgt eine Auflage der anderen [32]), und daraus erklärt sich auch Montesquieus Nachahmung in den berühmten Persischen Briefen. Der Grundstock des Buches geht auf den Genuesen Giovanni Paolo Marana zurück, der als politischer Flüchtling in Frankreich es niederzuschreiben begann, um dadurch eine königliche Pension zu erhalten. Aber die letzte Fassung gab dem Buche der Franzose Charles Cotolendi, der auch sonst literarisch, so durch seinen Kampf gegen St. Evrémond, bekannt ist. Aus der allgemeinen aufklärerischen Anschauung von der Gleichheit aller Völker vor Gott — was übrigens Cotolendi gegen die religiöse Prärogative Israels ausspielt, — werden Recht und Anerkennung aller volksmäßig gebundenen religiösen Formen abgeleitet. Doch Cotolendi geht noch viel weiter und spricht auch von ihrer physischen Notwendigkeit. Es gibt nicht bloß ein Recht, sondern auch eine Notwendigkeit des Andersseins. Cotolendi meint, daß Gott Propheten zu allen Völkern geschickt habe, die ihnen Unterweisungen und Lehren gegeben haben, die

30) Dictionnaire philosophique, oeuvres complètes 18. Bd. S. 197 ff. Climat. Neben Bodin nennt Voltaire, dessen eigene Stellungnahme noch behandelt wird, Dubos, Chardin, und vor allem Montesquieu.

31) L'espion dans les cours des Princes Chrétiens ou lettres et mémoires d'un Envoyé secret de la Porte dans les Cours de l'Europe ou l'on voit les découvertes qu'il a faites dans toutes les Cours où il s'est trouvé, avec une Dissertation curieuse de leurs Forces, de leur Politique et de leur Religion, 6 Bde., 14. Auflage, Cologne 1715. Vgl. Erhard Preissig, Der Völkergedanke, eine motivgeschichtliche Untersuchung über das französische Schrifttum der Frühklassik, Klassik und Frühaufklärung, 1931 = Schriften der Philos. Fakultät der Universität Prag 9. Bd. — Über die Abfassungsverhältnisse und die einzelnen Ausgaben ist Barbiers Dictionnaire des ouvrages anonymes 3. Aufl. 2. Bd., 1882, Sp. 176 ff. zu vergleichen.

32) Vgl. den Katalog der Bibliothèque Nationale.

dem Volksgeist entsprechen. Gott hat an der Verschiedenheit Gefallen. Jedes Land ehrt Gott durch verschiedene Riten und Zeremonien [33]). Es gibt also eine disposition naturelle, eine gewisse Naturgesetzlichkeit der Lebensformen. Man kann dagegen ankämpfen und sie zu überwinden suchen. Kriege, Handel und Verkehr, Reisen verändern die natürlichen Anlagen, auch eine Entwicklung von Jahr zu Jahr muß anerkannt werden. Aber in der Fülle der neuen auf den Menschen einstürmenden Eindrücke bleibt ihm nur ein Ausweg: vivre selon la raison. So findet der Mensch den Weg zu sich selbst zurück und gehorcht der Stimme, die keiner Erklärung und Deutung bedarf: tu es assez grand Législateur, grand Rabin, grand Docteur, et tu n'as besoin d'autre interprète que de toi-même.

Es ist augenscheinlich, warum Cotolendi diese literarische Einkleidung gewählt hat, um seine Ideen vorzutragen. Die weitherzige Gesinnung des Mohammedaners verzichtet auf jede Proselytenmacherei. Ihm genügt es, Verstehen und Anerkennen seiner eigenen Überzeugung zu erreichen. Hier sollen Brücken zwischen Völkern und Religionen geschlagen, aber keine Gegensätze aufgerissen werden, hier sollen keine geistigen, religiösen und politischen Eroberungen gemacht werden, sondern es wird um das Recht der Andersartigkeit gekämpft. Solche Bestrebungen mußten sich damals der Maske des Mohammedaners bedienen, wenn sie unbeanstandet passieren wollten. Man möchte von dieser Auffassung eine besondere Wertung der deutschen Reformation erwarten. Waren hier nicht alle Voraussetzungen dazu gegeben? War damit nicht die wissenschaftliche Grundlage geschaffen, um im Menschen und Werk Luthers das Germanische zu entdecken? Aber nichts von alledem. Auch Cotolendi steht völlig unter dem Einfluß von Bossuets Zerrbild der Reformation. Er kann sich nicht genug tun, diese geistige Krone Frankreichs zu ehren, und so übertrieben ist sein Lobhymnus, daß der nach der Fiktion mohammedanische Verfasser den Glaubensgenossen in

33) Diese bedeutsame Stelle lautet: Apprens-moi, sage Effendi, si c'est une hérésie de soutenir, que Dieu a envoyé des Prophètes à toutes les nations qu'il leur a donné des instructions et des dogmes conformes au génie des peuples qu'ils devaient enseigner, et qu'il ne trouve point mauvais que chaque païs, chaque climat, adore sa divine Unité par des rites et des cérémonies différentes (6. Bd. S. 103 ff.).

der Türkei bittet, nicht Anstoß daran zu nehmen, wenn er das Lob eines Christen singe[34]). Die Anhänger Luthers werden als Nichtsnutze bezeichnet, die anderen Reformatoren als leichtfertige Weltverbesserer, die Hugenotten werden wegen ihrer Eigensinnigkeit und Beschränktheit, ihrer Unbelehrbarkeit und Verstocktheit aufs schärfste angegriffen. Auch ihre Staatsfeindlichkeit wird hervorgehoben. Man spürt es heraus, wie sehr sich der Aufklärer Cotolendi von religiöser Leidenschaftlichkeit abgestoßen fühlt. Übrigens verzichtet Cotolendi überhaupt darauf, seine völkische Religionsauffassung mit den religiösen Verhältnissen des Abendlandes in Einklang zu bringen. Seine Ausführungen sind rein theoretisch. Fühlt er bereits die Schwierigkeiten, die sich aus der Tatsache der universalen Papstkirche für das Abendland ergaben?

Erst Montesquieu hat die notwendigen Folgerungen aus der Klimatheorie auch für das Abendland gezogen. Für ihn steht die innere Veranlagung der Völker des Nordens für den Protestantismus fest[35]). Wohl beklagt er in seinem großen Werk vom Geist der Gesetze die unglückliche Spaltung der Christenheit in Protestanten und Katholiken. Aber er findet sich mit diesem Zustande als naturbedingte Notwendigkeit ab. Er meint: Der Grund liegt darin, daß die Völker des Nordens den Geist der Unabhängigkeit und Freiheit besitzen und immer behalten werden, der den Völkern des Südens nicht eigen ist, und daß eine Religion ohne Oberhaupt besser zu der Unabhängigkeit des Klimas paßt als die mit einem solchen. Freilich die Erfolge der Reformation erklärt Montesquieu ganz realpolitisch. Die Aussicht auf eigene Machtsteigerung hat die Fürsten zur Unterstützung Luthers gedrängt. Die Botschaft Calvins, der nichts zu vergeben hatte, zündete in den Freistaaten und unter Bürgern, die unter katholischen Monarchen lebten. Beide protestantische Konfessionen will Montesquieu gelten lassen. Jede dieser beiden Religionen konnte sich nach seiner Meinung für die vollkommenste halten, die kalvinische, weil sie sich mehr mit der Lehre Jesu Christi, und die lutherische, weil sie sich mehr mit den Handlungen der Apostel

34) 6. Bd. S. 229.
35) L'esprit des lois Buch XXIV cap. 5.

in Übereinstimmung glaubte. Aber eine weitere Ausgestaltung der Klimatheorie in religiöser Richtung hin erfolgte nicht. Kein geringerer als Voltaire meldete seinen Widerspruch an. Seinem Scharfsinn war es nicht entgangen, daß gewisse Dogmen überall in der Christenheit Anerkennung finden, während dagegen die religiösen Bräuche nirgends die gleichen sind. Deshalb macht er die strenge Unterscheidung zwischen „observance" und „croyance", womit die Anwendung der Klimatheorie wesentlich eingeengt wird. Die religiösen Formen hängen vom Klima ab, der Glaube jedoch überhaupt nicht. Damit ist die Bodengebundenheit der Form, aber nicht des Gedankens verkündet. Der Aufklärer will um jeden Preis die ideelle Einheit des Menschengeschlechtes. Freilich der weltgewandte Schriftsteller Voltaire begründet seine These mit dem einleuchtenden geschichtlichen Faktum, daß die christlichen Hauptdogmen im Norden und im Süden die gleichen sind. Dogmen sind abhängig von der menschlichen Meinung, der wandelbaren Königin der Welt. Damit war eigentlich die Wertung der Reformation als religiöser Bewegung von der Klimatheorie unmöglich gemacht [36]). Denn die kultischen Veränderungen im Protestantismus beruhten auf neuen Glaubensüberzeugungen, und selbst in der straff organisierten universalen Papstkirche war das religiöse Brauchtum niemals das gleiche gewesen. Diese belanglosen Äußerlichkeiten konnte der Aufklärer zugeben. Im übrigen aber herrscht uneingeschränkt das Dogma von der ideellen Gleichheit und Einheit aller Menschen und Völker. Überhaupt glaubt Voltaire feststellen zu können, daß unterworfene Völker meist mit überraschender Schnelligkeit ihren Glauben gewechselt haben: Rien ne fut plus commun que d'adopter les dieux étrangers [37]). Gilt dies von den primitiven Völkern, so läßt sich in den zivilisierten Ländern eine nicht weniger allgemeine Feststellung machen: La connaissance d'un dieu, formateur, rémunérateur et vengeur est le fruit de la raison cultivée [38]). Gerade in den ersten Kapiteln des berühmten Essai

36) Vgl. den Artikel Climat im Dictionnaire philosophique, Oeuvres complètes Bd. 18, 1878, S. 197 ff.

37) Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, Oeuvres complètes 11.—13. Bd., 1878. Vgl. 11. Bd. S. 13.

38) Ebenda S. 11.

sur les moeurs et l'esprit des nations hat Voltaire seine Anschauung so klar und überzeugend vorgetragen, daß keine Auslegungskunst sie umdeuten kann. Man halte nur zwei Kapitelüberschriften gegeneinander. Einmal handelt es von den „différentes races d'hommes" und dann „De la religion des premiers hommes" [39]). Dort nimmt er die physische Unterschiedenheit der Menschen und ihre Zurückführung auf einzelne Völkergruppen als Gegebenheit der Natur an, hier gibt es nur eine einheitliche Entwicklung, in die die verschiedenen Völker nur zu verschiedenen Zeiten hineingezogen werden. Der Aufklärer pendelt zwischen zwei grundverschiedenen Seinsdeutungen hin und her. Nach der einen ist der Mensch mit vielen seinen Lebensäußerungen das Produkt physischer Einwirkungen, nach der anderen aber kann sich der Mensch von der Natur unabhängig machen und geht allmählich in der Allgemeinheit auf. Die Idee, daß die Menschheit einem gewissen kulturellen Höhepunkt zustrebt, ist im Wesen dieser wissensstolzen und willensstarken Menschen begründet. Diese positive Entwicklung bis zu einem innerweltlichen Abschluß ist der Sinn der Geschichte. Zum Beweis hat Condorcet in seiner Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain die Geschlossenheit und Zielstrebigkeit weltgeschichtlicher Entwicklung gezeigt von den allerersten vorgeschichtlichen Anfängen bis zu seiner eigenen Zeit. Der gewaltige Eindruck dieses Werkes auf die Mitwelt spiegelt sich in den ausländischen Übersetzungen wieder [40]).

Man kann natürlich von einem überzeugten Aufklärer nichts anderes erwarten, als daß er den letzten Sinn geschichtlichen Lebens in der Verwirklichung der Ideen von Freiheit und Gleichheit sieht. Insofern geht die Entwicklung im Einzelvolk und im Leben der Völker parallel. Aber dieser Anstieg zur Höhe setzt die menschliche Einzelvervollkommnung auf intellektuellem, moralischem und physischem Gebiete voraus. Condorcet hat nun die Religion seiner Geschichtsschau eingeordnet. Erst Zeremonial-

39) Ebenda S. 5 ff. und S. 11 ff. — Vgl. Trude Benz, Die Anthropologie in der Geschichtschreibung des 18. Jahrh., Bonner Diss. 1932.

40) Entwurf eines historischen Gemäldes der Fortschritte des menschlichen Geistes, aus dem Nachlaß von Condorcet ins Deutsche übersetzt von Ernst Ludwig Posselt, 1796.

wesen, dann Mythologie, später metaphysische Dogmen; erst waren die Priester Kultusdiener, dann maßten sie sich an, über das moralische Gewissen zu herrschen und beanspruchten die Rolle des Gesetzgebers. Damit war der Kampf gegen den Staat gegeben. Vor allem die mittelalterliche Kirche wird so aufs schärfste angegriffen und die Tat Luthers gefeiert. Nach Condorcets Überzeugung hätte sich die Reformation überall durchgesetzt, wenn nicht die falsche Politik einiger Fürsten an der alten Kirche festgehalten hätte. So hoffte Karl V., daß die Religionskriege ihm die Länder der deutschen Territorialfürsten einbringen würden, und Franz I. erwartete von seinem Bunde mit dem Papsttum Unterstützung in seinem Kampf gegen das Haus Habsburg. Andere Fürsten fürchteten, daß der religiöse Freiheitsdrang auch entsprechende politische Forderungen nach sich ziehen würde. Aber für die allgemeine menschliche Entwicklung war die deutsche Reformation nur ein Umweg; denn der Geist, der die Reformatoren beseelte, führte nicht unmittelbar zur Denkfreiheit. Es entstand wohl Denkfreiheit der Fürsten, aber nicht der Bürger. So wurde die menschliche Vernunft durch die Unduldsamkeit gezwungen, weiterhin ihr Recht zu suchen. Die Reformation schuf Erleichterungen, aber sie brachte noch nicht die Erlösung und Vollendung. Codorcet erkennt in der Reformation die Elemente an, die das Alte zerschlagen und beseitigt haben, aber für den Aufbau der modernen Welt kann er die Reformation nicht gebrauchen. Großen Verdruß bereitet ihm die Mitwirkung der Geistlichkeit am Unterricht der Jugend, wodurch immer wieder der alte Ballast einer überlebten Zeit der Nachwelt vermittelt würde. Nicht die reformatorischen Ideen, sondern der Geist Bacons, Galileis und Descartes' soll die Neuzeit bestimmen. Condorcet fällt es aber nicht ein, die Aufklärungsphilosophie irgendwie aus den reformatorischen Ideen abzuleiten, also eine innere Verbindung zwischen Aufklärung und Reformation herzustellen. Das kommt für ihn gar nicht in Frage. In diesem Punkte sieht er nur die absolute Gegensätzlichkeit. Darin steht er unmittelbar neben Voltaire. Auch dieser hat eine Art Weltgeschichte hinterlassen, deren Geschlossenheit freilich

weit hinter Condorcets geistreichem Entwurf zurückbleibt [41]). Wohl sieht auch Voltaire in der deutschen Reformation die große Revolution, aber sie hat les progrès de la raison in Deutschland, den skandinavischen Ländern und England verzögert und aufgehalten anstatt beschleunigt. Diese blinden Theologen konnten nach der Meinung Voltaires nicht den Weg der Wahrheit finden, und ihre Klagen sind Krankheitssymptome des menschlichen Geistes. Voltaire sieht in der deutschen Reformation ein Zwischenspiel, das die Renaissance vorerst um ihre Wirkung brachte.

Gerade das Verhalten Condorcets und Voltaires beweist, daß selbst bei den Aufklärern, deren Namen in der Geschichte der religiösen Toleranz unvergänglich sind, keine protestantische Gesinnung vorauszusetzen ist. Man kennt allgemein Voltaires mannhaftes Eintreten für die angegriffenen und verleumdeten Hugenotten; auch Condorcet hat durch Veröffentlichung von Schriften im religiösen Freiheitskampf der französischen Protestanten seinen Mann gestanden [42]). Und wie diese beiden gehandelt haben, so hat auch mancher andere französische Aufklärer geschrieben und gesprochen. Aber all diese Männer sahen in der Gewährung der Duldung einen Akt der Menschlichkeit. Religionsfreiheit war für sie ein Merkmal des idealen Staates, den sie erträumten. Was Forderung des aufgeklärten Geistes war, war niemals in wohlwollender religiöser Stimmung begründet. Condorcet ist überzeugt, daß auch der französische Protestantismus sich in andauernden Spaltungen selbst auflösen wird, wenn man seinen Klerus frei gewähren läßt [43]).

Damit ist ein Geschichtsbild von seltener Einheitlichkeit geschaffen. Die französische Aufklärung steht durchaus gegen die

41) Es handelt sich um den Essai sur les mœurs (siehe oben); wichtig für die Reformationsgeschichte sind vor allem Kap. 127 ff. (Oeuvres 12. Bd. S. 275 ff.).

42) Recueil de pièces sur l'état des Protestants en France, Londres 1781; abgedruckt in Oeuvres publiées par A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago 5. Bd., 1847, S. 391 ff.

43) Les ministres perdront tout leur crédit sur les protestants dès l'instant, où ils ne pourront plus être regardés comme des hommes qui s'exposent au martyre. Les principes mêmes de la religion protestante, qui donnent à la raison de chaque homme le droit de déterminer le sens des écritures, doivent détruire à la longue l'autorité des ministres dans tous les pays où la religion réformée subsiste librement... (Aus dem Recueil abgedruckt bei Gieseler [siehe oben] S. 316 ff.)

deutsche Reformation. Ihre Wertung als Vorbereitung oder als Vorstufe der eigenen Anschauungswelt ist völlig ausgeschlossen. Die innere Gegensätzlichkeit ist zu groß, als daß sich die Aufklärer mittelbar oder unmittelbar hätten abhängig fühlen können. Nicht einmal aus der vom Fortschrittsglauben getragenen Geschichtsschau der französischen Aufklärung gingen Elemente hervor, die zum Verstehen und zur Würdigung der deutschen Reformation führten. Alle diese Aufklärer sind zu schwach an religiöser Substanz, als daß es hätte anders sein können.

Diese geistige Gegensätzlichkeit wurde als unüberwindbar empfunden, so daß nicht einmal die sonst so erfolgreiche deutsche Kulturpropaganda in Frankreich einen Stimmungsumschwung geschaffen hat. Denn so wird man diese Bestrebungen zur Verbreitung deutscher Kultur nennen müssen, da sie überlegt und zielbewußt geschehen [44]). Zunächst hatte sich während des 17. Jahrhunderts in Frankreich ein Bild von Deutschland, seinem geistigen Leben und seinen kulturellen Einrichtungen gebildet, das von Geringschätzung, man könnte sogar sagen von Verachtung, getragen wird. Man kann vermuten, daß diese Kritik an dem Deutschen von der deutschen Sprache her gewonnen worden ist. Denn was der Jesuit Bouhours, übrigens selbst einer der ungerechtesten und übelwollendsten Kritiker Deutschlands in jener Zeit, einmal gesagt hat: Le langage suit d'ordinaire la disposition des esprits, et chaque nation a toujours parlé selon son génie, war schon seit Estienne Pasquiers großem vaterländischen Werke Gemeingut der französischen Gebildeten [45]). Ureigenster Ausdruck des Volksgeistes ist seine Sprache. Der Franzose empfand die deutsche Sprache als rauh und hart, schwerfällig und ungelenk. Schon Pasquier glaubte feststellen zu können: „L'Allemand éloigné du luxe, parle un langage fort rude [46]). Um die vermeintlichen Vor-

44) Eine umfassende Übersicht gibt Th. Süpfle, Geschichte des deutschen Kultureinflusses auf Frankreich mit besonderer Berücksichtigung der literarischen Einwirkung, 1. Bd.: Von den ältesten germanischen Einflüssen bis auf die Zeit Klopstocks, 1886. Stark aggressiv wirkt L. Reynaud, L'influence allemande en France au XVIII^e et au XIX^e siècle, 1922; hier S. 10 f.: Übersicht über andere Arbeiten.

45) Dom. Bouhours, Les entretiens d'Ariste et d'Eugène, ²Amsterdam 1671, S. 70 (Breslauer Universitätsbibl.).

46) Estienne Pasquier, Recherches 7. Buch.

züge der französischen Sprache in helles Licht zu rücken, hat man ihre Unterschiede von der deutschen hervorgehoben. So erklärt es sich auch, daß der schon genannte Bouhours die Existenz eines „bel esprit" auf deutschem Boden in Frage stellte [47]). Gewiß hat er damit selbst im eigenen Lande Widerspruch geweckt [48]). Aber seine These ist sogar in Bayles Wörterbuch übergegangen, was freilich Gottsched in seiner deutschen Bearbeitung so wirkungsvoll gegeißelt hat, daß man wünschen möchte, Bouhours hätte diese Abkanzlung noch erlebt [49]).

Jedoch im 18. Jahrhundert setzten nun viele Versuche ein, Frankreich mit deutschem Geistesleben vertraut zu machen. Von zwei Seiten her sind diese Bestrebungen vorgetragen worden. Hugenotten sind die Begründer der Bibliothèque germanique, die seit 1720 deutsches Schrifttum nach Frankreich vermitteln wollten. Diese Zeitschrift begründet ihr Erscheinen mit den großen deutschen Verdiensten um Literatur und Wissenschaft [50]). Es gilt, unberechtigte Vorurteile gegenüber Deutschland zu beseitigen. Bedeutsam ist, daß das abfällige Urteil des Erasmus über die kulturellen Leistungen des deutschen Luthertums zurückgewiesen wird. Und in diesem Zusammenhang wird der deutschen Reformation die ihr gebührende Stelle im kulturellen Aufstieg vom Mittelalter her zuerkannt; denn Wissenschaft und Recht hätten in den protestantischen Ländern Deutschlands eine Neugründung erfahren.

Aber dieses und noch andere Unternehmungen der französischen Réfugiés hatten den Sitz im nichtfranzösischen Ausland

47) Siehe oben S. 242 ff.

48) z. B. Sentimens de Cleante sur les Entretiens d'Ariste et d'Eugène, Cologne 1671; über den Verfasser vgl. Barbier (siehe oben).

49) Bayle-Gottsched, 1. Bd. S. 644 f.; vgl. auch 2. Bd. S. 650 Artikel über Gretser; hier gibt Gottsched folgende Zurechtweisung Bouhours' wieder: Dasjenige, was die Franzosen l'Esprit, den Witz, nennen, ist eine gewisse Gabe zu Kleinigkeiten, oder aufs höchste, ich weiß nicht, was für eine Lebhaftigkeit, die sich überhaupt mit der deutschen Ernsthaftigkeit und mit dem gesetzten Charakter dieser Nation nicht verträgt. — Ich sage ebensoviel von Fragen, ob ein Deutscher ein witziger Kopf sein kann. Man macht der deutschen Nation die geläutertste Vernunft, die feinste Fertigkeit, die edelsten Einfälle des Geistes nicht streitig, und sie wird mit diesen Gaben vergnügt sein und den französischen Esprit als keinen gar zu großen Vorzug ansehen.

50) Bibliothèque germanique ou histoire littéraire de l'Allemagne et des Pays du Nord to I., 1720, préface (Breslauer Universitätsbibl.).

und mußten sich erst einen Leserkreis erkämpfen. Ganz anders dagegen liegen die Verhältnisse bei Friedrich Melchior Grimm, dem Sohn eines Regensburger evangelischen Geistlichen, dem es gerade in der Mitte des 18. Jahrhunderts gelang, zwei Abhandlungen über die deutsche Literaturgeschichte in den Mercure de France zu bringen[51]). Nun war der Kampfplatz verlegt. In Paris selbst und in einer anerkannten französischen Zeitschrift begann das Ringen der Deutschen um Anerkennung ihrer geistigen Leistungen durch Frankreich. Hier konnte man auch nicht konfessionelle Verdächtigungen erheben, mit denen man gegen die Arbeit der Hugenotten sofort nicht gespart hatte[52]). Auch Grimm betont die kulturelle Bedeutung der deutschen Reformation. Er feiert Luther als den ersten deutschen Schriftsteller „en rang ainsi qu'en date". Seine Sprachgewalt und sein dichterisches Schaffen bewundert er. Er sieht auch, wie die sprachliche Entwicklung in den deutschen protestantischen Ländern infolge der Wirkung der Schriften Luthers anders verlaufen ist als in den katholischen. In dieser Würdigung des Werkes Luthers ist jedes Wort Anerkennung, die freilich rein sprachlich-literarisch begründet ist[53]). Ein anderer Deutscher, der in Frankreich selbst um diese Zeit im gleichen Geist wirkte, war der Bayer Michael Huber. Er hat in vier kleinen Bänden wertvolle deutsche Dichtungen — darunter auch manche religiösen Inhalts — durch gut gelungene Übersetzungen den Franzosen vermittelt[54]). In dem

51) Lettre de M. Grimm à l'Auteur du Mercure sur la littérature allemande, Mercure de France Oct. 1750 und Févr. 1751 (Münchener Staasbibl.).

52) So im Mercure de France, On y trouve une critique presque continuelle de la Religion Catholique, Juin 1734, to 3 p. 1391 (Süpfle 1. Bd. S. 280).

53) Da das betreffende Oktoberheft des Mercure nur in zwei deutschen Bibliotheken (München und Göttingen) vorhanden ist, seien aus der Abhandlung Grimms einige Sätze wiedergegeben: Son (Luther) style est pur et naturel, aussi est-il parmi nous d'une autorité classique. On s'imagine bien que les écrits d'un génie aussi vif et aussi bouillant ne manquent point de chaleur. Sa Poésie est pleine de noblesse, de jeu et de force ... (S. 21). Weiter oben heißt es: C'est surtout dans ce temps-là qu'on commença à perfectionner la Langue Allemande, et comme dans presque toutes les Provinces Catholiques de l'Allemagne on parle un fort mauvais Allemand, la culture de la Langue et des Belles Lettres en général est restée en partage aux Protestants.

54) Michael Huber, Choix de poësies allemandes to 1—4, Paris 1766 (Berliner Staatsbibl.); vgl. 1. Bd. S. XXV.

seinem Werk vorangeschickten Überblick über die deutsche Literaturgeschichte bespricht er die sprachlich-literarische Bedeutung der Bibelübersetzung und religiösen Lieder Luthers. Immerhin, Huber beklagt es, daß sich Luther nicht auf die „culture des Belles-Lettres" beschränkt habe. Daß Luther als Theologe kirchliche Kämpfe entfesselt hat, machte nach Hubers Meinung weitere Fortschritte der Poesie auf deutschem Boden unmöglich. Auch weist Huber darauf hin, daß Flacius Illyricus den Otfried entdeckt und herausgegeben hat.

Die Folgen dieser kulturellen Wertung der deutschen Reformation blieben nicht aus. Als der vielgereiste Baron von Bielfeld seine deutsche Kulturgeschichte in französischer Sprache schrieb, die den deutschen Anteil an dem Aufstieg der Wissenschaften und Künste in Europa zeigen sollte, um endlich den deutschen Gelehrten, Dichtern und Künstlern Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen, spricht er auch über die kulturelle Bedeutung der Reformation: Nous avons à Luther l'inexprimable obligation d'avoir arraché le bandeau de la superstition aux peuples Allemands, rompu les chaines que portaient les sciences, délivré les Gens de Lettres de leur fatale obéissance à la Hierarchie de l'Eglise Romaine, et étendu la sphère des connaissances de l'esprit humain[55]). In solchem Urteil hat der Aufklärer von der Reformation Besitz genommen. Da gehört das Werk Luthers in die Geschichte der Aufklärung unmittelbar hinein. Doch Bielfeld schreibt wohl französisch, aber von Geburt ist er Deutscher, wie er später auch in preußische Dienste getreten ist. Doch auch ein Franzose, der bekannte Kritiker und Gegner Voltaires Elie Fréron, hat kurz nach der Veröffentlichung der Abhandlung Grimms die Bedeutung Luthers für die deutsche Sprache und das deutsche Schrift-

55) Jacques Frédéric de Bielfeld, Progrès des Allemands dans les Sciences, les Belles-Lettres et les Arts, particulièrement dans la Poësie, l'Eloquence et le Théâtre, 1752 (anonym erschienen), [3] 1767 (Breslauer Universitätsbibl.); vgl. 1. Bd. S. 18, 25 ff., 85; auch S. 858 ff. über die Franckeschen Stiftungen in Halle. Die Kritik, die Fr. Nicolai an dem Werk Bielfelds geübt hat, deckt gewisse Schwächen in den Kenntnissen des Verfassers auf, wird aber dem Werk als einem ersten Versuch nach dieser Hinsicht nicht gerecht (Allgemeine deutsche Bibliothek 8. Bd. 2. Stück, 1769, S. 45 ff.).

tum sehr hoch eingeschätzt [56]). Fréron hatte sich durch Grimm anregen lassen, deutsche Literatur zu lesen. Diese Beschäftigung löste bei ihm nicht bloß Interesse, sondern Begeisterung aus. Man höre die Worte, in denen seine ersten Eindrücke widerklingen: Bis jetzt haben wir die Deutschen nur als ein in dem Rechtsstudium trübselig vertieftes und in den dunklen Höhlen der Gelehrsamkeit verborgenes Volk angesehen. Wir ahnten nicht, daß sie die Dichtkunst und die schöne Literatur pflegten. Indessen steht fest, daß diese Nation zu jeder Zeit einige von der Natur bevorzugte Geister hervorgebracht hat. Ohne darnach in den entlegensten, uralten Denkmälern der deutschen Literatur zu suchen, trat vor 200 Jahren der berühmte Luther — mehr als Häretiker bekannt als als Poet — mit derjenigen Reform hervor, die er auf dem Parnaß vollzogen hat. Man findet in seinen Dichtungen viel Feuer, Kraft und Hoheit. Sie sind immer bewundernswert und dienen immer zum Vorbild. Die deutsche Poesie wäre gleich damals zur Vollendung gelangt, wenn man es sich hätte angelegen sein lassen, in die Fußstapfen dieses Schriftstellers zu treten. Nach Frérons Meinung ist der Rückgang in der deutschen Literatur auf diesen Fehler zurückzuführen. Erst durch Gottsched und Haller sei nunmehr der Bann gebrochen. Deshalb wünscht Fréron das Einführen deutschen Schrifttums nach Frankreich. Wie viele tief eingewurzelte Vorurteile freilich zu beseitigen waren, das zeigt Gottscheds deutsche Bearbeitung von Bayles Wörterbuch. Wie oft weist da Gottsched die Geringschätzung deutscher Sprache und die Mißachtung deutscher Art, wie man solches im französischen Original findet, zurück! Bei Bayle finden sich Perrons oder Bouhours' Ausfälle auf das Deutschtum. Aber — und das ist doch bezeichnend — oft muß Gottsched selbst die Widerlegung übernehmen, da ihm nur ganz wenige für Deutschland zeugende Schriftsteller zur Verfügung stehen. Dabei begegnet er den Angriffen mit gleichen Waffen. Den französischen Verächtern deutscher Sprache hält Gottsched entgegen: Die französische Sprache ist nur ein Mischmasch aus einem ver-

56) (Elie Fréron:) Lettres sur quelques écrits de ce temps to 5, 1751, S. 194 ff. (Breslauer Universitätsbibl.). — Ich gebe das Zitat nach der guten Übersetzung bei Süpfle, a. a. O. S. 147.

dorbenen Latein, etlichen gallischen und ungemein viel deutschen Wörtern, die sie von ihren deutschen Überwindern gelernt haben [57]).

Nun ist aber dieser Kampf um die Geltung deutscher Leistungen in Frankreich selten erfolgreich gewesen. Wer die Deutschland-Artikel bei Moréri und in der Encyclopédie vergleicht, erkennt die ungeheure Wandlung des französischen Deutschlandbildes, die sich innerhalb weniger Jahrzehnte vollzogen hat. Moréris Standpunkt ist in der klassizistischen Haltung des französischen Literaten und Ästheten verankert. Er vermißt an den Werken der Deutschen la subtilité, le brillant, la vivacité, la politesse, la méthode et les autres beautés, die die antike Literatur auszeichnen. Den Deutschen fehlen feu, vivacité, imagination, sie sind leichtgläubig (crédulité excessive) und schwatzhaft (verbiage et fatras). In dem Vorwurf der Leichtgläubigkeit klingt die Unzufriedenheit mit dem religiösen Abfall von der universalen Papstkirche wider. Ganz anders dagegen das Deutschlandbild der Encyclopédie. Da merkt man, die beiden Nationen sind einander näher gekommen, und die Franzosen beginnen die Deutschen zu bewundern. Hier sieht man im Deutschen den kraftvollen und stämmigen Menschen, der Treue, Mut und Freiheitsliebe als ererbte Tugenden besitzt, die niemals Veränderungen erfahren haben. Die Deutschen sind Soldaten, die sich trotz ihres Freiheitsdranges freiwillig der militärischen Zucht unterordnen. Dann wird ihre Begabung für praktische Arbeiten hervorgehoben. Sie sind das Volk der Erfinder. Doch der eine Tadel bleibt: leur dédain pour les arts agréables leur en a fait abandonner la culture à leurs voisins. Und dann fehlt, wie bei Moréri, selbstverständlich nicht die Ablehnung der Kämpfe, die unter dem Vorwand der Religion die Zwietracht verewigten. Mit anderen Worten: es bleibt die Ablehnung der deutschen Reformation. Man könnte daneben den Ausruf des Franzosen

57) Wie man Deutsche und ihre Sprache beurteilte, geht aus folgender Erzählung hervor, die Gottsched aufs schärfste zurückweist: Die Deutschen redeten nicht, sondern sie donnerten. Deshalb habe Gott ihre Sprache gebraucht, als er über Adam das Urteil der Verdammnis gesprochen hat. Gottsched nennt dagegen im Anschluß an Leibniz und Grotius das Deutsche die zum Herrschen geborene Sprache und die Sprache der Freiheit (2. Bd. S. 142 f.).

Dorat[58]) setzen, der diese Wendung in den deutsch-französischen Beziehungen treffend bezeichnet: O Deutschland, unsere schönen Tage sind vergangen, die deinigen kommen. Du schließt in deine Brust ein alles, was ein Volk über andere erhebt: Sitten, Talente und Tugenden. Doch auch Dorat schweigt von der Religion.

Von hier aus führt zu dem Preisausschreiben des Institut national keine Brücke. Erst ein besonderer geschichtlicher Anlaß mußte die Wendung schaffen, wo geistige und religiöse Befangenheit nicht weiterkamen. Aber der Rückblick findet trotz des negativen Ausganges seine Rechtfertigung. Die Ablehnung des reformatorischen Glaubens durch Frankreich macht nicht die geistigen Wandlungen durch wie die kulturelle Entwicklung des französischen Volkes. Die Gegnerschaft bleibt, auch wenn die Gründe wechseln. Damit fällt die so oft wiederholte These der Romantiker, die eine enge Verbindung zwischen Aufklärung und Reformation annehmen, um so die Reformation für das Verbrechen der Revolution verantwortlich zu machen. Die französischen Aufklärer haben niemals eine Geistesverwandtschaft mit den deutschen Reformatoren gesehen. So ist es verständlich, daß Madame de Staël und Benjamin Constant, die — wenn ich mich so ausdrücken darf — das Werk Villers unterstützen, nicht aus dem katholischen, sondern aus dem protestantischen Lager kommen. Beide sind auch nicht in altfranzösischen Provinzen geboren, sondern in der Schweiz, und beiden vermitteln die Eindrücke der Jugendzeit nicht bloß das alte französische Bildungsgut. Das hat sie freier gemacht, doch auch den Kampf gegen ihre Bestrebungen den Gegnern erleichtert.

58) Dorat, Selim et Sélima, poème de l'allemand, 1768, introduction, bei Reynaud, a. a. O. S. 33.

Abgeschlossen am 22. Juni 1937.

Oswald Glait von Jamnitz.

Von W. Wiswedel,
Bayreuth, Karl-Maria-v.Weber-Straße 25.

„Außer dem Glauben gefällt
Gott nichts." Glait.

Bereits im Jahre 1523 faßte im Süden Mährens die reformatorische Lehre festen Fuß, denn ein Jahr später bestand schon in Nikolsburg unter dem Schutze des Herrn Leonhard von Liechtenstein eine evangelische Gemeinde[1]). Prediger dieser Gemeinde war Hans Spittelmaier, welcher zunächst ganz im Sinne Luthers wirkte[2]).

Etwa ein Jahr später wurde Oswald Glait sein Gehilfe im Dienst des Evangeliums.

Glait[3]) stammte aus Cham in der bayrischen Oberpfalz. Sein Geburtsjahr ist uns nicht bekannt. Wir wissen nur, daß er Theologie studierte und Priester wurde. Von der reformatorischen Lehre ergriffen, verließ er den geistlichen Stand und kam nach vielen Kreuz- und Querzügen mit den Zugvögeln der Reformation nach Österreich. In „Leyben" war er, gewiß nur eine kurze Zeit, nach seinem eigenen Bericht „Prädikant".

„Nach unschuldigem Gefängnis wegen des Wortes Gottes aus dem Lande Österreich vertrieben", wandte er sich im Jahre 1525 nach Nikolsburg.

Hier in Nikolsburg fanden sich neben Römisch-Katholischen verschiedene evangelisch gesinnte Religionsgemeinschaften vor.

---

1) Vgl. Loserth, Balth. Hubmaier S. 124; J. Müller, Die Böhmischen Brüder 1, S. 423 f.

2) Das geht klar hervor aus seiner Schrift „Entschuldigung", die er den Grundherren Leonhard und Hans von Liechtenstein widmete. Hier unterstreicht er stark Luthers Rechtfertigungslehre im Gegensatz zu der Römischen Lehre von den guten Werken. Eine Abschrift dieses Traktats liegt im Mährischen Landesarchiv zu Brünn, Becksche Sammlung Nr. 7. S. 404—427.

3) Auch Glaidt oder Glayt geschrieben, öfters auch Oswald von Jamnitz, so nach seinem Wohnort.

Besonders stark waren die Hussiten verschiedenster Färbung vertreten.

Um nun eine allgemeine Einigung zwischen diesen „Evangelischen" und den Utraquisten Südmährens herbeizuführen, berief der mährische Edelmann Johann Dubcansky [4]) eine Art Synode, die am 14. März 1526 in Austerlitz stattfand.

Tatkräftig unterstützt bei diesem Unternehmen wurde Dubcansky durch den Propst des Nonnenstiftes Himmelrose zu Kanitz, namens Dr. Martin Göschl. Nach beendigtem theologischem Studium war Göschl Pfarrverweser in Iglau.

Hier erschien um jene Zeit als Sendbote der reformatorischen Lehre Luthers Paul Speratus, der Dichter des bekannten Liedes: „Es ist das Heil uns kommen her" und so fand die Reformation auch in Iglau Eingang. Göschl schloß sich ihr an, erhielt aber bald darauf die Weisung, die Propstei zu räumen. Nach kurzem Aufenthalt in Kanitz begab er sich im Frühjahr 1526 nach Nikolsburg, woselbst er die Wenzelspfarre, die unter dem Patronat des Kanitzer Stiftes stand, überkam. Hier hielt sich Göschl einen Kaplan namens Bastian. Beide traten nun mit allen der alten Kirchenlehre abgeneigten Elementen in Verbindung und Göschl war der erste, der die Bestrebungen des obengenannten Edelmannes um Einigung der evangelisch Gesinnten im Lande tatkräftig unterstützte. Er selbst bestimmte die Nikolsburger Prädikanten auf der Synode zu erscheinen [5]).

4) Dubcansky hatte zwei große Güter in Lultsch und Habrowan. Nach Müller (a. a. O. S. 447) konstituierte sich hier eine selbständige religiöse „Sekte", deren Gründer der genannte Gutsherr war. Sie hatte spiritualistischen Charakter. Taufe und Abendmahl seien nur Zeichen und darum von geringem Wert. Sie lehrten, wie der Kranz, den der Schankwirt hinaussteckt, nicht selbst Wein enthält, sondern nur anzeigt, daß in dem Hause Wein zu haben sei, so soll die Taufe einen Menschen nur äußerlich als Christen kennzeichnen. Darum sei auch der Streit um die Kindertaufe oder Spättaufe überflüssig, die Hauptsache sei die Geistestaufe. Im Punkt Abendmahl gingen sie mit Karlstadt konform. Christus habe bei der Einsetzung des heiligen Mahles mit dem „das ist" nicht auf Brot und Wein, sondern auf seinen wirklichen Leib, mit dem er unter den Jüngern saß, gedeutet. — Mit den Täufern hatten diese Lultschen Brüder oder Habrowaner eine lange Zeit Verbindung. So widmete Hubmaier dem Edelmann Dubcansky seine im Jahre 1527 in Nikolsburg gedruckte Schrift: „Eine Form ze Tauffen in Wasser die vnnderrichten in glauben." Zu einer Verständigung und Einigung kam es bei diesen beiden Gruppen jedoch nicht.

5) Vgl. Mennon. Lexikon Bd. 2 S. 138.

Über diese Synode ist uns ein ausführlicher Bericht aus der Feder Oswald Glaits erhalten, welcher auch im Druck erschien. Er führt den Titel: „Handlung, yetz den XIV. tag Marciy dis XXVI. jars, so zu osterlutz in Merhern durch erforderte versamlung viler pfarrer und priesterschaften auch etlicher des Adels und anderer in Christlicher lieb und ainigkeyt beschehen und in syben Artickel beschlossen mit sambt derselben Artickel Erklärung. I. Cor. 1 [6])."

„Es ist leicht zu reden" so beginnt Glait seinen interessanten Bericht, „daß der einige Gott sei, der alle Dinge wirkt. Aber von Herzen glauben, ist wohl schwer. I. Kor. 12. Es sei denn, daß wir durch tägliche Erfahrung sehen und merken, wie so gar wunderbarlich alle Kreaturen durcheinander regiert werden, unmenschliches Fürnehemen so oft zu rugken fallen muß und ander weg gehen wider den Willen ..."

„Also liebe Brüder in Christo, hat es Gott gefallen, daß eine Versammlung der Priesterschaft geschehen in Mähren zu Schlakaw oder Austerlitz, darauf hat der christliche Bischof Propst zu Kanitz und Nikolsburger persönlich zu erscheinen gebeten, das wir zu tun willig und begierig gewesen sind . . ."

Die Synode trat um 10 Uhr vormittags zusammen. Auf der einen Seite, so berichtet Glait, saßen böhmische Priester, die von beider Gestalt (wie man sie nennet), bei 105. Er meint die Utraquisten [7]). Aber später sind noch mehr von dieser Richtung gekommen. Auf unserer Seite waren aber noch viel mehr. Am mittleren Tisch saßen die Edlen Jan Dubcansky, Jan Lhotsky, Jan Kyttlitzer und N. Hrzivin.

Verordnete Kommissare huben nun an, auf die Ungleichheit der Lehre hinzuweisen und „begehrten eine Vergleichung", damit

---

6) Wir benutzten zwei handschriftliche Kopien dieser Druckschrift, Mähr. Landesarchiv zu Brünn, Becksche Sammlung Nr. 6, Blatt 2—7 und daselbst Nr. 7, Blatt 658—667. Die einleitenden Bemerkungen dieser beiden Abschriften ergänzen sich.

7) Die von Hus ausgehende Bewegung zerfiel in eine gemäßigte und strenge Partei. Die gemäßigten Utraquisten (so genannt, weil sie das Abendmahl unter beiderlei Gestalt, sub utraque, forderten, hießen auch Kalixtiner) waren zu einem Vergleich mit der römischen Kirche nicht abgeneigt; während die Taboriten (so genannt nach ihrem Hauptort, der von ihnen gegründeten Stadt Tabor in Südböhmen) alles abschaffen wollten, was nicht ausdrückliches Gebot der Bibel sei.

das arme Volk wisse, woran es sich zu halten habe. Die Entscheidung stehe allein dem puren lautern Wort Gottes zu, dagegen soll kein Menschenstand und Herkommen gelten. So war denn auch auf jeden Tisch eine Bibel gelegt worden.

Nun wurden die Vertreter der verschiedenen Religionsbekenntnisse aufgefordert, sich über die trennenden Punkte zu äußern und zwar in „Latein".

Die Utraquisten machten den Anfang und fragten, so berichtet Glait, nach dem Grund unserer Seligkeit.

Antwort: Der Glaube zu Gott durch Jesum Christum, welcher nit feiert, sondern sich täglich erweist in Lob Gottes, Liebe des Nächsten und Tötung des Fleisches.

Die Utraquisten: Das sei auch ihr Grund; aber bei uns sehe man dessen wenig Frucht, viel Zank, Hader, Uneinigkeit u. dgl.

Antwort: Des Unkrautes sei die Welt voll. Gewiß sei nur: Wo die Liebe nicht sei, mag auch kein Glaube sein, der tätig macht, welcher eine Gabe Gottes ist.

Nun kam man auf die Priesterehe zu sprechen: Die Utraquisten erklärten, es wären viele Ärgernisse unter uns. Dazu gehöre, daß etliche Priester Eheweiber nehmen, das sei ein Werk des Fleisches und wider die Schrift.

„Hier erhob sich eine Disputation mit Schrift gegen Schrift. Man verhandelte bis in die 5. Stunde. Man wollte in der Schrift weiter über diesen Punkt nachforschen. Also ist man mit Freud und christlicher Liebe zur Herberge gegangen."

Am nächsten Tage wurden die Verhandlungen fortgesetzt. Lange dauerte die Aussprache über das Abendmahl. Man einigte sich schließlich in 7 Artikeln. Jeder Bruder gab seine Unterschrift und Glait erklärte das Ganze damit es „Unwissende besser verstehen".

„Nun folgen die Artikel."

Der 1. Artikel.

Man soll nicht predigen als das Wort Gottes, nämlich das Gesetz zur Anzeigung der Sünde und Verdammnis und nachmals das Evangelium zur Verkündigung der Gnaden und Seligkeit.

Der 2. Artikel.

Dieweil der letzte Wille oder Testament Christi ein letztes Abendmahl gelassen, gar nichts anderes ist, denn der Tisch und Abendmahl des Wiedergedächtnisses [8]) Christi, der Ursach soll gar nichts daselbst gehalten werden. Nur das, welches in demselben letzten Willen oder Testament und im 3. Himmel (das ist Paulo) wiedergesagt ist.

Darum sollen alle Dinge billig abgetan werden, welche außer des Tisches Christi und der Schrift geschehen. Als nämlich die stolzen Zeigung, Aufhebung, Prozesserei, Anbeten u. dgl. ist, doch der Maßen, daß es zuvor dem Volke wohl eingebildet werde, daß es also ohne Beleidigung und Aufruhr geschehen möge [9]).

Der 3. Artikel.

Ein jeder Gläubige soll wissen und erkennen, zweierlei Gemeinschaft, eine inwendige und geistliche; die andere eine auswendige, der Wiedergedächtnis. Die erste, die geistliche ist zur Vergebung der Sünden und zur Seligkeit notwendig, welche durch den Glauben geschieht, dieselbe ist auch zu der Seligkeit genug. Die andere aber, die keinerlei zu verschmähen ist, ist nach dem Willen oder Testament Christi zu halten.

Der 4. Artikel.

Niemand soll man die Gemeinschaft des Herrn Tisch reichen, er sei denn zuvor durch das Wort Gottes wiedergeboren und erstlich mit der vernünftigen Milch, welche ihm sonderlich gebührt, auferzogen, nämlich, welche aus dem Glauben des Herrn Tod zu verkündigen und seinen Leib zu unterscheiden wissen [9]).

Der 5. Artikel.

Die Sachen, wie man sie nennt, als Kerzen, Kräuter, Salz, heilges Öl usw. dieweil solche zu gefährlichem Aberglauben führen, sind billigerweisse alle abzustellen.

---

8) In seiner Erklärung nennt Glait das Abendmahl ein „Gnadenzeichen", was Zwinglis Auffassung entspricht.

9) In seiner Erklärung zu diesem Artikel bemerkt Glait: „Dieser Artikel ist am meisten den Böhmen gesetzt worden, die auch die jungen Kinder mit dem Sakrament speisen. Das Abendmahl der Wiedergedächtnis Christi wird gereicht, den Tod des Herrn zu verkündigen, wie Paulus sagt. Solches aber mögen die jungen Kinder, Narren und dergl. nit tun."

Der 6. Artikel.

So nun aus evangelischer Freiheit (welche nichts verbietet, was Gott nicht vorhin verboten hat) das mäßige Ehebett und die ehrwürdige Heirat ohne Unterschied allen Menschen erlaubt ist, sollen auch des Wortes Diener, so die Gab der Enthaltung nicht haben, keineswegs davon gestoßen werden, damit sie nicht in Hurerei und Ehebruch und also als Leiter in das Gericht Gottes fallen.

Der 7. Artikel.

Offenbar ist, daß weder der Heiligen Fest oder Tage noch der Unterschied der Speise mit heilger Schrift mögen bewiesen werden. Darum soll ein jeder Pfarrherr oder Diener des Wortes Gottes das Volk christlich unterweisen.

Glait schließt seinen Bericht mit den Worten: „Gott erleuchte alle Welt mit seiner Gnad und Barmherzigkeit zu wahrer Erkenntnis Jesu Christi, unserem einigen Heiland, dem allein mit samt dem Vater und dem heiligen Geist sei alle Glorie und Ehr immer und ewiglich. Amen. Deut. 6.

Jesus ist Christus!

Akta 2.

Aus den hier vereinbarten sieben Artikeln ersehen wir nun, daß jene „Evangelischen", von deren Glaubensauffassung bis dahin nichts deutliches berichtet wird, vielmehr mit denen Zwinglis als mit den lutherischen übereinstimmten.

Wenige Wochen nach diesem Religionsgespräch kam Hubmaier als Flüchtling in Nikolsburg an. In Glaits Zimmer beendete er am 21. Juli 1526 seine Schrift: „Der uralten und neuen Lehrer Urteil, daß man die jungen Kinder nit taufen soll, bis sie unterrichtet sind." Und seiner Tätigkeit ist es vor allem zuzuschreiben, daß die Kirchengemeinde in Nikolsburg, die bisher als lutherische galt, nunmehr zu einer Täufergemeinde wurde.

Hubmaiers schriftstellerische Tätigkeit spornte auch Glait an. Als ein Mann von unabhängigem Urteil hatte er verschiedene Schrifterklärungen herausgegeben, die starken Widerspruch her-

vorriefen. Glait schwieg nicht, sondern verteidigt sich in seiner Schrift: „Entschuldigung Osbaldi Glaidt von Chamb [10])."

Sie ist an „alle Christgläubigen" gerichtet. In derselben wendet er sich zunächst gegen das Schelten und Verdammen der Widersacher des Wortes Gottes. „Nachdem die Päpstler nichts haben ausrichten können, sagen sie den Evangelischen auf Kanzeln und auch heimlich Schlechtes nach, nur um das Volk unter den drei Kronen (des Papstes) zu erhalten."

Das Volk soll dem Worte Gottes glauben und nicht den gottlosen Pfaffen und Mönchen. „Aber nur die bösen Pfaffen meine ich; die frommen sind die, die das Wort Gottes ungefälscht predigen und ihren Glauben mit guten Werken anzeigen. Diese richten alle ihre Lehre und Predigt auf den Glauben und auf die Liebe zum Nächsten, denn durch den Glauben werden wir gerecht vor Gott und die Liebe tut allen Menschen Gutes und nichts Böses."

Aber die falschen Propheten sagen nur von der Heiligen Dienst und wie man Gott täglich dienen soll mit Fasten, Beten und Kerzenbrennen. Ihnen selbst ist aber nicht viel an Fasten und Beten gelegen.

„Seht ihr, was ihr für Seelsorger, ja freilich für Seelscherer habt? Sie suchen nicht euch, sondern begehren das Eurige. Sie begnügen sich nicht mit der Milch und Wolle, daß sie Nahrung und Kleidung hätten, sondern wollen Haut und Fleisch und Bein der armen Schafe Christi ganz und gar nehmen. Es sind reißende Wölfe."

Auf den Kanzeln rufen sie: Hütet euch vor der neuen lutherischen Lehre. Das ist Ketzerei. Lauft nicht gen Nikolsburg zur Predigt. Es sind lauter Ketzer daselbst, sie essen am Freitag Fleisch, halten keine Feiertage und die Pfaffen haben Weiber.

Von ihm selbst sagen sie — er meint vor allem die Barfüßer von Feldsberg — er sei ein ausgelaufener Mönch, habe ein Weib

10) Sie ist gedruckt zu Nikolsburg durch Simprecht Sorg, genannt Froschauer, und trägt das Datum: 26. Januar 1527. Eine Abschrift dieses Traktats befindet sich in Brünn (Mähr. Landesarchiv, Becksche Sammlung Nr. 7, Blatt 538—538). Dort in einem Sammelband von 12 Schriften Hubmaiers, der auf der ersten Seite den handschriftlichen Vermerk trägt: „Thobias glaydt (Sohn des Oswald Glaidt) gehört diß Buech zu".

genommen, das Evangelium zu Wien widerrufen, ja sei aus Österreich Übeltat wegen verjagt worden usw. Und doch wisse man, daß das alles unwahr sei. Er will aber lieber mit Christo ein Ketzer heißen, denn mit dem Papst ein heilger Vater.

Weil sie ihn aber falscher Lehre beschuldigen und das Volk durch sein Schweigen nicht in Zweifel komme, daß sie von Gott sei, will er alle Artikel, „so jetzt läufig", anzeigen und den Schwätzern und Verführern den Mund stopfen.

Glaits Abhandlung handelt

1. Vom Glauben.

Es gibt zweierlei Glauben. Der erste ist ein historischer Glaube. Man glaubt, daß Gott Himmel und Erde geschaffen hat, daß Gottes Sohn Mensch geworden und am Kreuz gestorben ist. Dieser Glaube muß am ersten da sein und kommt am ersten aus dem Gehör. Aber es ist noch nicht der rechte Glaube, der vor Gott rechtfertigt, denn wir glauben an Christum schlechthin nur nach dem Buchstaben, wie wir vom Türken etwas glauben. Solcher Glaube macht nicht selig, wie denn Jakobus schreibt, daß die Teufel auch glauben und dabei zittern. Jak. 2.

Der andere Glaube ist ein Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, in Christo versprochen. Das ist, daß wir von Herzen glauben, daß Gott sich unserer erbarmt, alle Sünden vergeben und alle Strafen erlassen und nimmermehr gedenken wolle um seines lieben Sohnes Jesu Christi willen, den er zu uns gesandt und den schändlichen Kreuzestod hat sterben lassen. Nun sollen wir Gott das ganze Herz, Leib und Seele geben.

Ein solcher Glaube, ein solch frommes Herz wird nicht aus dem Geblüt noch aus dem Willen des Fleisches oder eines Mannes geboren, sondern ist eine Gabe Gottes und so ein subtil Ding, daß es gar keinen Zusatz erleiden mag, denn es hanget ganz und gar an Gott allein und lässet keine Kreatur weder im Himmel noch auf Erden in sich, sondern hält allein Christum für seinen Mittler, Seligmacher und Schutzherrn. Um solchen Glauben muß man beten. Ein erdichteter Glaube aber besteht nicht vor Gott, dem Herzenskündiger.

Die Frucht eines rechten Glaubens ist die brüderliche Liebe. Also habe ich gepredigt und predige noch vom Glauben, daß ein jeglicher Gerechte werde seines Glaubens leben und das die Werke, die aus dem Glauben herfließen, sind die guten Werke, so dem Nächsten zugute geschehen.

2. Von den Heiligen.

Aus Maria sollte man keine Abgöttin machen. Gott gibt seine Ehre keinem andern. Er will allein allen Kreaturen helfen und wer anderswo hinläuft, ob zu Maria oder zu den Heiligen, der treibt Abgötterei. Christus ist der einzige Mittler, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt aufhebt. Warum laufen wir zu den Heiligen, da uns Christus zu ihm kommen heißt und sagt, er wolle uns erquicken. Oder sind die Heiligen noch barmherziger als Christus? Oder ist Christus nicht allmächtig? Ist er doch Gott. Warum begehrst du denn Hilfe von den Heiligen? Oder meinst du, Christus sei dir feind, so du an ihn glaubst. Ist er doch für dich gestorben, wie kann er dir denn feind sein? Wer stirbt für seine Feinde? Wir sollen nur den anbeten, dem allein die Ehre und Glorie gebühret.

Willst du aber Heilige ehren, so ehre die lebendigen Heiligen, die Gläubigen. Gib, hilf, erzeige allerlei Freundschaft den Armen, da handelst du nach der Schrift. Um die Toten bekümmere dich nicht.

3. Vom Beten.

Beten heißt, das Gemüt im rechten Glauben zu Gott erheben und ihn von ganzem Herzen um etwas bitten und nicht zweifeln, er werde es uns um Jesu willen geben. Man soll aber fleißig acht geben, daß man nichts von Gott bitte oder begehre, denn was im Vaterunser begründet ist und man sollte jedem Gebet hinzufügen: Nicht mein, sondern dein Wille geschehe.

4. Vom Fasten.

Fliehet die Trunkenheit des Weins und alles starke Getränk. Der gleißnerische Papst und sein Haufe fasten auch, füllen sich aber dicht vor dem Fastentag so dick voll, daß sie sich weder bücken noch biegen mögen. Meinen aber doch, sie hätten Gott

einen Gefallen getan und einen hochzeitlichen Tag gehalten. Aber ihr Bauch ist kein Narr, er weiß wohl, warum er so feist wird. Gott erleuchte sie!

5. Vom Almosen geben.

Jede Stadt, jeder Markt und jedes Dorf hat arme Leute genug, auch alte Leute. Faule Bettler sind Streiche wert. Mönchen und unnützen Pfaffen soll man nichts reichen, damit man nicht zu der Bosheit und Sünde steuert und hilft. Warum arbeiten sie nicht, wie Gott es geboten hat?! Der Müßiggang hat viele Bosheit gebracht. Sie sagen freilich: Wir singen und beten, ist doch auch eine Arbeit. Antwort: Dem Prediger ist man die Nahrung schuldig, sagt die Schrift. Aber von Singern und Brümmlern schweigt sie still. So verbietet Christus das viele Schwatzen beim Gebet. Und das Heulen und Plärren will Gott nicht haben. Ez. 26.

6. Vom Unterschied der Speisen.

Es ist im Neuen Testament kein Unterschied der Speisen. Alles in der Natur ist von Gott gut erschaffen. Was aber gut ist, macht niemand böse. Was zum Munde eingeht usw. Aber der Mißbrauch der Kreatur ist Sünde. Wer Christo glaubt und vertraut, der kennt keinen Unterschied der Speise: er ißt Fleisch, Fisch, Eier und Milch mit Danksagung.

7. Vom Unterschied der Tage.

Paulus sagt: Lasset euch kein Gewissen machen . . . über gewisse Feiertage usw. Christus ist auch ein Herr des Sabbats und alle die in Christo sind, sind auch Herren des Sabbats, denn sie werden durch den Geist regiert. Wo aber der Geist Gottes ist, ist Freiheit. Werden wir durch den Geist geleitet, so sind wir nicht unter dem Gesetz, sondern haben alle Tage einen Feiertag des Geistes, den rechten Sabbat des Friedens, des Gewissens und das ist: Ruhe in Christo. Also ist Sonntag, Montag, Dienstag ein Ding, denn wir loben und ehren alle Tage Gott in unserem Herzen und sprechen: Abba, lieber Vater, sei uns gnädig. Erbarme dich unser!

8. Von der Priester Ehe.

Ein Priester oder Prediger muß eines Mannes Weib sein. I. Tim. 3. Wer anders lehret, wird des Teufels Jünger.

9. Von den Bildern.

Wir sollen Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten. Machst du dir ein Bild, so sündigst du wider Gott. Es ist viel Böses aus den Götzenbildern entsprungen. Hüten wir uns vor solcher Abgötterei. Wir sind ohnehin schon böse genug und zur Abgötterei geneigt. Gott helfe uns!

10. Von Altären.

Im Alten Testament lesen wir von Altären und Opfern. Aber im Neuen Testament haben wir nur zwei Opfer: ein inwendiges, da wir Gott unsre Seele, unser Herz und Gemüt, ja alles, was wir haben, Gott zum Opfer darbringen und im rechten Glauben bis ans Ende beharren. Röm. 12. Dazu bedarf man aber keines Altars. Will man aber das Nachtmahl Christi halten, so genügt ein Tisch, wie Christus auch hatte. Darum soll man die Fleischbänke und Rabensteine, darauf man Christus bisher gekreuzigt hat, zerbrechen.

11. Vom Ärgernis.

Menschliche Lehren müssen ausgerottet werden, mögen sie so alt sein, wie sie wollen. Das betrifft das Verbot, Weiber zu nehmen, am Freitag Fleisch essen, auch die Säuglingstaufe. Was meint ihr, wenn ich vor acht Jahren jemand in der Fastenzeit oder am Freitag hätte Fleisch essen sehen, was ich dann gesprochen hätte?! Jetzt aber, da ich das Wort Gottes gehört und selbst gelesen habe, eß ich selber. Weiß aber, daß ich recht tue. Also muß man mit denen, die das Evangelium nicht gehört haben, eine zeitlang Mitleid tragen, bis sie auch die Wahrheit hören. Wollen sie dann aber nicht, so sind sie nicht unsere Brüder. Jetzt soll mans ihnen zu Trutz essen und Christenfreiheit beschirmen. Es wird ihnen nichts nützen, daß sie mit der kindischen Kindertaufe getauft worden sind, dieweil sie dem Worte Gottes nicht glauben. Denn nur durch den Glauben an Jesum Christum werden wir gerecht und unsre Werke von Gott angenommen. Alle

ihre Werke nützen ihnen nichts. Außer dem Glauben gefällt Gott nichts.

12. Vom Begräbnis.

Da redet man, daß es gut sei, in geweihter Erde zu liegen. Ich aber sage: Alles Erdreich ist Gottes, Gott kann menschliche Segenssprüche zu Flüchen machen. Maleachi 2. Stützen wir uns, was unserer Seelen Seligkeit betrifft, nicht auf menschliche Segnungen, sondern sehen wir allein auf Christum. Verlaß dich auch nicht auf die nachfolgenden Werke anderer Menschen, sondern, dieweil du lebst, befleißige dich des Guten. Es muß ein jeglicher aus eigenem Glauben leben. Fremder Glaube hilft nicht.

13. Von Sakramenten.

Das Wörtlein Sakrament heißt Eidschwur, Eidpflicht oder Gelübde, das z. B. ein Herr von einem Diener fordert. Das Neue Testament kennt nur das Wort Mysterium. Wer Christo dienen und mit ihm in Ewigkeit leben will, der muß zwei Pflichten tun, eine des Glaubens, die wird erfordert in der Wassertaufe. Die andere besteht in der brüderlichen Liebe und die wird erfordert im Mahle des Herrn. Bei der ersten braucht man Wasser, bei der anderen Brot und Wein. —

Zum Schluß bittet der Verfasser die Leser, nicht wissentlich wider die Wahrheit zu streiten, damit sie nicht die Sünde wider den heiligen Geist begehen, die nimmer vergeben wird.

„Gott dem Herrn aber, der von Ewigkeit ist und in Ewigkeit bleiben wird und auch jetzt ist, sei alle Glorie und Ehre ohne Aufhören!"

Aus dieser Abhandlung ersehen wir, daß Glait bereits für das Täufertum gewonnen worden war, denn er lehnt die Säuglingstaufe als unbiblisch ab und tritt für die Taufe der Erwachsenen, besser der Gläubigen ein. Sicherlich hat Hubmaier auf ihn wie auch auf Hans Spittelmaier einen starken Einfluß ausgeübt. Fortan werden auch in den Chroniken der Täufer diese beiden Männer als ihre Lehrer gezählt [11]).

11) Wolkan, Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder S. 37.

In dem Religionsgespräch zwischen Hubmaier und Hut stellte sich Glait hinsichtlich der meisten strittigen Fragen auf Huts Seite. In bezug auf das Schwerttragen und die Kriegessteuer scheint er zunächst noch mit Hubmaier übereinzustimmen [12]). Glait ging mit Hut nach Wien, wo sie ihre Glaubensbrüder, die sich in der Kärntnerstraße zu versammeln pflegten, aufsuchten. Hier taufte Glait zu Pfingsten 1527 den Leonhard Schiemer.

Noch in demselben Jahr treffen wir Glait mit Wolfgang Brandhuber und Hans Schlaffer, welche ehemals auch Priester waren, in Regensburg. Wahrscheinlich zogen sie zum Täuferkonzil, das im August 1527 zu Augsburg stattfand. Hans Schlaffer gibt Glait das Zeugnis eines gottseligen christlichen Lebens [13]).

Von Glaits Wirken in den nächsten Jahren haben wir nur schwache Kunde. Nach Hubmaiers Tod wandte er sich in Begleitung von Andreas Fischer, einem Linzer Täuferprediger, nach Liegnitz in Schlesien. Von hier aus missionierten sie in vielen Dörfern des Landes und das mit nicht geringem Erfolg. Zu gleicher Zeit wirkten in Schlesien Schwenckfeld und sein Mitarbeiter Krautwald.

Glait hatte das Manuskript einer Abhandlung in der Tasche, die er wahrscheinlich schon früher vollendet hatte. Sie handelte vom Sabbat. In derselben vertrat er den Standpunkt, daß die Sabbatfeier wie im Alten Bund für die Juden, so nun im Neuen Bund für alle Christen verbindlich sei.

Durch Friedrich den Zweiten und sicherlich auch durch Schwenckfeld veranlaßt, schrieb Krautwald eine Kritik über Glaits Werk. Krautwald erwartete, daß Glait antwortete. Dieser aber übertrug die Widerlegung seinem Mitarbeiter Fischer. Fischers Abhandlung hatte dann wieder eine Schrift Krautwalds zur Folge, die den Titel trägt: „Bericht und Anzeige, wie gar ohne Kunst und guten Verstand Andreas Fischer vom Sabbat geschrieben, auch das er ihnen wider alles Recht sucht, noch als nötig im Christentum zu erhalten haben mögen schützen [14])."

Im Jahre 1542 wurde Glait auf Befehl des Herzogs von Schlesien ausgewiesen. Er hatte die Absicht nach Preußen zu gehen.

12) a. a. O. S. 39.
13) Vgl. Nestler, Die Wiedertäuferbewegung in Regensburg S. 14.
14) Vgl. Corpus Schwenckfeldianorum Bd. IV. S. 444 ff.

Da trifft er Hans Spittelmaier, Oswald von Grießkirch und Johannes Bünderlein, die an der Rastenburger Synode teilgenommen hatten. Diese teilten ihm mit, daß sie auf Grund des Mandats vom 16. August das Land hätten verlassen müssen.

So wandte sich Glait zunächst nach Böhmen. Andreas Fischer dagegen ging nach Nikolsburg, woselbst er sicherlich Glaits Sabbatlehre suchte zu verbreiten [15]), denn Leonhard von Liechtenstein wandte sich um ein Gutachten über Glaits Buch und Lehre an Capito und Schwenckfeld. Letzterer übernahm die Aufgabe, die Schrift Glaits, „mit dem er seinerzeit zu Liegnitz freundliche Gespräche geführt habe", zu beurteilen.

Glaits Hauptmotiv, die Sabbatlehre sei im Dekalog geboten, weist Schwenckfeld in seinem Gutachten vornehmlich mit dem Argument ab: Auch die Beschneidung sei ein Gebot des Alten Testaments, es müßte also unter dem Schein des göttlichen Wortes das ganze jüdische Gesetz eingeführt werden. „Die wahren Sabbatfeiernden seien die, denen das Gesetz von Geist und Leben ins Herz geschrieben ist."

In Mähren aber fand Glaits Sabbatlehre keinen Eingang und er selbst ließ sie auch wohl bald fallen, denn sonst hätten ihm die Chroniken der Täufer nicht ein solch gutes Zeugnis ausgestellt und sein Leben und seinen Märtyrertod auch nicht im Lied besungen.

Über die weitere Wirksamkeit Glaits wissen wir nichts. Erst von seinem Ende berichten die Geschichtsbücher: „Im Jahre 1545 ist der Bruder Oswald zu Wien in Österreich um des Glaubens und der göttlichen Wahrheit willen gefangen gelegen und viel versucht worden, ihn abzuwenden. Die Bürger kamen zu ihm ins Gefängnis und baten ihn freundlich und ernstlich, davon abzustehen, sie müßten ihn sonst richten und in der Donau ertränken. Aber er sprach. ‚Ob ihr mich schon ertränkt, so will ich doch von Gott und seiner Wahrheit nicht lassen. Christus ist für mich gestorben, dem will ich nachfolgen und für seine Wahrheit sterben.' Aber sie konnten ihn nicht abfallen, sie mochten sagen,

15) Was aus Andreas Fischer wurde, ist uns nicht bekannt. Das große Geschicht-Buch nennt nicht mal seinen Namen.

was sie wollten: Süßes oder Saures. Es kamen auch zwei Brüder zu ihm, Antoni Keim und Hans Staudach, die ihn trösteten [16])."

Nachdem er ein Jahr und sechs Wochen gefangen gelegen, „haben sie ihn um Mitternacht aus der Stadt geführt, damit ihn die Menge des Volks nicht sehe und höre und haben ihn also in der Donau ertränkt".

Glaits Märtyrertod fällt in den Herbst des Jahres 1546.

Seine Mitgefangenen teilen der Gemeinde in Mähren seinen Tod mit folgenden Worten mit: „Den frommen Oswald haben sie bei Nacht ertränkt, uns zu erschrecken. Er hat ein gutes Bekenntnis gehabt. Wir sagten ihm zu, daß im Fall uns der Herr aushelfen wird, wir sein Weib und Kind heimsuchen würden zu Jamnitz. Sie heißt Katharina und ist auch getauft. Den Brief und alle Sachen haben wir erhalten [17])."

Ein Lied von einem unbekannten Verfasser preist Glaits Tod. Als Todesjahr wird hier irrtümlicherweise das Jahr 1545 genannt [18]).

Glait selbst hat sich auch als Dichter versucht. Sein Lied: „O Sohn Davids, erhöre meine Bitt" fand allgemeine Anerkennung. In einem zweiten Liede: „Es redet Gott mit Mose: Ich bin der Herre dein" besingt Glait die zehn Gebote [18]).

Zweifellos war Glait ein begabter Theologe, der es vor allem verstand, die Grundwahrheiten der heiligen Schrift klar herauszustellen, was seine Schrift „Entschuldigung" uns ja auch gezeigt hat. Darum spendet ihm auch kein Geringerer als Dr. Balthasar Hubmaier in seiner Schrift „Einfältiger Unterricht" [19]) das Lob, „so männlich und tröstlich das Licht der heiligen evangelischen Wahrheit angezeigt und auf den Kirchstock gesteckt zu haben, desgleichen er noch an keinem Orte wüßte".

---

16) Wolkan, Geschicht-Buch S. 201—202; Beck, Geschichtsbücher der Wiedertäufer S. 160 ff.

17) Brünn, Mährisches Landesarchiv, Becksche Sammlung Nr. 102, Blatt 2.

18) Wolkan, Die Lieder der Hutterischen Brüder S. 121—123.

19) Ein Exemplar dieser gedruckten Schrift liegt in der Hofbibliothek zu Wien. Zwei gute Kopien in Brünn, Mähr. Landesarchiv, Becksche Sammlung Nr. 7, Blatt 147—163 und 504—520.

Abgeschlossen am 13. Oktober 1937.

Johann Permeier.

Der Primarius der christköniglichen Triumphgesellschaft.

Von Theodor Wotschke,
Pratau, Bez. Halle.

In dem Katalog der Wahrheitszeugen nach Luther, den Friedrich Breckling aufgestellt und Gottfried Arnold in seiner Kirchen- und Ketzergeschichte veröffentlicht hat, lesen wir: „Johannis Permejeri Austriaci, sanctae societatis regalis Jesu Christi primarii, Schriften und Sendschreiben anno 1636, welcher des Irenaei Philalethae Dissertation de pace et concordia ecclesiae anzieht und an Florian Crusium, theophilosophum et medicum zu Danzig, wunderbare Briefe geschrieben und zehn Fragen[1]) den Gelehrten vorgestellt hat." Es ist dies die einzige Nachricht, die bis vor kurzem über den wunderlichen phantastischen Österreicher vorlag. Erst Faden, Berlin im dreißigjährigen Kriege, hat 1927 einige weitere Nachrichten über ihn gegeben, von seinem Auftreten in Berlin 1633 gemeldet, dann W. E. Peuckert 1928 in seinem Buche „Die Rosenkreutzer" ausführlich seiner gedacht. Ich selbst habe in der Studie „Wilhelm Schwartz, ein Beitrag zur Geschichte des Vorpietismus in Schlesien" und in der Veröffentlichung „Der

1) Diese zehn Fragen finden wir im Codex B 17 A der Hauptbibliothek des Waisenhauses Halle. „Aus der christevangelischen generalreformatorn-hochdeutschen Gemeindekanzlei in der kurfürstlich brandenburgischen Residenzstadt Berlin. Etliche zu dieser Zeit sehr hochnotwendig fürgegebene und aus Gottes Wort kurz beantwortete Fragen. Ob der Juden Bekehrung noch vor dem jüngsten Tage gewiß erfolgen und der versprochene Erlöser aus Zion d. i. Jesus Christus vor seinem letzten Endgericht geistlich oder leiblich auf Erden wiederkommen, sein Königreich vom Himmel aufrichten, d. i. wie er's vor 1600 Jahren allein dem Geist und dem Glauben nach kraftwirklich eingegründet, nun auch weltmächtig oder außentriumphierlich emporheben und dagegen die tierischen Reich der Welt, besonders aber die darunter verstandene eisen- und tonfüßige Viertmonarchiam zermalmen und vertilgen müsse oder nicht. Gestellt mit Eingang des 1633. Jahres."

polnischen Brüder Briefwechsel mit den märkischen Enthusiasten" 1931 in den Freundeskreis, den Permeier im Osten gehabt hat, hineingeleuchtet. Hier will ich zusammentragen, was ich über seinen Aufenthalt in Emden habe ermitteln können.

Österreich ob der Enns ist Permeiers und seiner Familie Heimat. Aus Emden weist er 1631 seinen Bruder Sigmund in Wien an, seine oberennsischen Erbansprüche nicht weiter zu verfolgen. Über seine Jugend und seinen Bildungsgang wissen wir nichts. Er wurde Lizentiat der Theologie und erwarb sich im Hebräischen tüchtige Kenntnisse. 1631 spricht er von seinem „vierzehnjährigen fast Tag und Nacht meist verborgen kontinuierten Leib und Seele zugleich hart anstrengenden geistlichen Blutstreit". Er sah und fühlte die Schäden der Zeit, litt unter dem Streit der Konfessionen, dem Gezänk der Theologen, vermißte die Pflege des rechten Christentums, des Christentums des Herzens und der Tat. Die evangelische Predigt war ihm zu nüchtern. Hoch schätzte er Johann Arndts Wahres Christentum, und eine Erneuerung der lutherischen Kirche durch Arndtsche Innerlichkeit, Arndtsche Mystik, Arndtsches Tatchristentum wurde sein Lieblingsgedanke. Angeregt und bestimmt durch seinen Freund Melchior Beringer, den kaiserlichen Rat und Hofkriegszahlmeister in Preßburg, der die Kosten übernahm, hat er 1643 die Postille, die Auslegung der Sonntagsevangelien, des Celler Generalsuperintendenten bei Merian in Frankfut neu drucken lassen, aber bestimmend für seine Entwicklung, maßgebend für seine Haltung war Arndt schon zwanzig Jahre zuvor. Wann wird es tagen in der Christenheit, die Erneuerung kommen, die bessere Zeit? Bahnt sie sich vielleicht schon an? Zu gern hätte Permeier hinter den Schleier, den die Zukunft deckte, geschaut und mit Unzähligen meinte er, daß manchem Menschenauge dies gegeben sei. Wo er von Prophezeiungen, Offenbarungen, Gesichten hörte, versenkte er sich in sie, ließ sie auch im Kreise seiner Freunde umlaufen.

Etliche Jahre muß Permeier in den Niederlanden geweilt und hier einen größeren Bekanntenkreis sich erworben haben. Dann sehen wir ihn in der Heimat in Verbindung mit dem 1597 geborenen Freiherrn Hans Ludwig von Wolzogen und mit dessen Schwager Florian Krause (Crusius) aus Plungau östlich von

Memel, dem Keplerschüler, dem Sozinianer, auch in Beziehungen zu den Weigelianern und Schwenckfeldern in Süddeutschland, besonders zu Nikolaus Pfaff [2]) und Johann Kuhfuß [3]) in Nürnberg und zu der Maria Jahn daselbst, die 1637 den bekannten Kupferstecher Merian [4]) für den Sozinianismus zu gewinnen suchte. Aus dem Gedankenaustausch mit diesen mag ihm der Wunsch erwachsen sein, die sozinianischen Gemeinden des Ostens, die polnischen Brüder, kennen zu lernen. Pflegten sie, in denen noch etwas von der sittlichen Energie des Täufertums nachwirken sollte, tatsächlich ein vorbildliches Christentum der Tat? Konnte von dort der ersehnten neuen Reformation Hilfe werden?

Anfang 1629 mag Permeier mit Hans Ludwig von Wolzogen, mit dessen Bruder und Vetter Hans, vielleicht auch mit Krause aufgebrochen sein. Über Tarnowitz, wo sie bei dem frommen Lazarus Henckel von Donnersmark eingekehrt sein werden [5]),

2) Über Nikolaus Pfaff und seine Sekte vgl. Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte XXI 267.

3) Amersfort, den 17. Februar 1733 schreibt Hans von Wolzogen an Kuhfuß, Viatischen Buchhalter, und läßt auch Frau Jahn grüßen. Berlin, den 5. Juni 1631 Lorenz Grammendorf an Joh. Kuhfuß: „Sage fleißigen Dank, dass mir der Herr auf H. Johann Permeiers meinetwegen geschehenes Bitten etzliche des H. Daniel Friedrich sel. Schriften kommunizieren will." Über den Schwenckfelder Daniel Friedrich vgl. Wotschke, Die Brüder Johann Ludwig und Johann Friedrich Münster, Blätter f. pfälzische Kirchengeschichte 1931, K. Ecke, Schwenckfeld S. 254, 256.

4) Vgl. Wotschke, Matthäus Merian, Neue Kirch.Zeitschrift.

5) Das erste uns vorliegende Schreiben Henckels an Permeier ist vom 30. September 1637 datiert. Aber die Freundschaft zwischen beiden Männern ist viel älter. Emden, den 1. September 1631 schreibt Permeier seinem Bruder Sigismund in Wien: „Die Heiratssache beider Fräulein Puchaim laß ich mir sonders wohlgefallen, wünsche und hoffe heilgedeihlichen Bestandssegen. Daneben nicht weniger, dass auch Herrn Henckels Jungfrau Tochter ihrer adelehrenreichen Naturqualität und christsittlicher Tugendintention gemäß zu ihrem Kontento wohl versorgt werden möge. Will aber selbige bei noch habender Freiheit lieber erwarten, bis ich meine anfangs-prädestinations-zuerteilte geliebte Letztparadeiseva aus dem kaiserlichen Gynaeceo, oder wo sie alsdann durch mein phosphorar-ven-stellar-radiar-aquilarisches Apokalypsar-revelar-perspektivrohr nach fünfwelt-gencralmonarchischen Reichswürden erblickt, auf die neuzionische Jungdavidsburg heimhole, und alsdann in dero Stiftsorden neben anderen sich begeben, verbleibet ihr die alte Gebührraffektion zur Würdigkeitspromovierung bei mir ohne das aufs beste reserviert." In seinem apokalyptischen Reiche und Staate bot also Permeier, der neue Davidssohn, der Henckelschen Tochter die Stellung einer Hofdame an.

über Krakau zogen sie nach Rakow, dem Vorort der polnischen Brüder, dem Sitz ihrer Kirchenleitung, ihrer hohen Schule, dem sarmatischen Athen. Hier weilten sie, als dem bekannten unitarischen Theologen Johann Crell, dessen Schrift „De uno deo patre" Wolzogen später ins Holländische übersetzt hat, 1629 das Haus abbrannte und er selbst sich nur mit Mühe aus den Flammen rettete. Hatte Wolzogen sich bereits vor der Reise den polnischen Brüdern angeschlossen oder war es jetzt, daß er, sein Bruder und sein Schwager sich durch die Wiedertaufe in die unitarische Kirche aufnehmen ließen? Permeier dachte nicht daran, ihnen hierin zu folgen. Er meinte auch in Rakow viel Heuchelwesen zu sehen und wenig Nachfolge Christi. Dazu stieß ihn der Kampf der sozinianischen Theologen gegen die altchristliche Christologie, ihr Einspruch gegen die Mystik, ihre aufklärerische rationalistische Richtung ab. Vergebens sprach er vor ihnen für Luther und Arndt. Er blieb dabei, nur von Arndt aus könne eine Erneuerung der Kirche erfolgen. In seinem unglaublich gekünstelten, schwülstigen, affektierten, mystisch-dunklen Stil, der doch auch wiederum ein gewisses wortschöpferisches Talent verrät, schrieb er 1631 von Emden aus: „Die bevorstehende allgemeine Christentumsscharfreformation kann nicht nach dem neu-san-ration-angestrichenen sozinianischen Falschschein erfolgen, sondern nach der tatkraftwirklichen Fleisch-Vernunft in Gottes Frieden höchlich übersteigenden, auch im übrigen Alt-luther-Arndtisch-Vierbuche wohl distinguierten katholisch-christglaubstarken Heiligkeitsgeist-Neukreaturtreiberei."

War von vornherein eine Reise nach den Niederlanden zur gemeinsamen Prüfung der dortigen kirchlichen Verhältnisse vorgesehen oder erst jetzt in Rakow der Plan zu ihr gefaßt? Mit Empfehlungsbriefen an arminianische Theologen reichlich versehen, verließen die Wolzogen und Permeier das sozinianische Zion, über das neun Jahre später die Katastrophe hereinbrach. Krause blieb in Rakow, um dann nach Danzig überzusiedeln. Wir sehen Permeier und seine Gefährten zur Weihnachtszeit in Dresden [6]), wo sie den Hofprediger Hoe besuchten, dann in Bit-

6) Als Permeier dem Dresdener Hofprediger 1643 seine Ausgabe Arndts empfahl, schrieb er: „Anno 1630 habe ich mit Dero hochedlem Anverwandten Wolzogen auf unserer Reise gegen die Seestädte von

terfeld, wo Permeier den Traktat „Error triunus, d. i. Dreieiniger schädlicher, gefährlicher Irrtum der bedrängten ev. Stände und Gewaltigen in Deutschland" drucken ließ [7]), in Lüneburg [8]), wo Hans Ludwig Wolzogen ein Söhnlein geboren wurde. In Hamburg traten sie die Seereise an, unterbrachen sie aber in Emden, um dort, wo Lutheraner, Reformierte und Mennoniten nebeneinander wohnten, den Anfang ihrer gemeinsamen Prüfung der Konfessionen zu machen. Die Wolzogen schlossen sich den Mennoniten an, mit denen sie die gemeinsame Verwerfung der Kindertaufe ohnehin verband, denen sie aber bald durch ihren Sozinianismus so verdächtig wurden, daß sie sie mieden. Auch unsere Fremdlinge fanden bei ihnen nicht, was sie erhofft, meinten sie ganz besonders dem Geiz verhaftet zu sehen [9]).

Im Juni 1630 zogen sie weiter nach Amersfort in Holland, wo Hans von Wolzogen 1632 ein Sohn Ludwig geboren wurde, der spätere namhafte reformierte Theologe, der 1664 eine außerordentliche Professur in Utrecht, 1670 eine ordentliche in Amsterdam erhielt und 1690 starb. Differenzen mit den Wolzogen, die sich aus ihrer freien dogmatischen Stellung ergaben, ihre abfälligen Urteile über Luther und Arndt, bestimmten Permeier, sich von ihnen zu trennen. Er ging nach Emden zurück, wo er bei Thonis Jansen Wohnung nahm. Hier fand sich auch bald Georg Zimmermann ein, der Weigelianer, der Marburger Exrektor. Die Unruhen, zu denen er zusammen mit Philipp Homagius 1619 in Hessen Anlaß gegeben hat, sind bekannt. Zedlers Universallexikon schreibt von ihm: „Des Landes verwiesen, ging er zu den

---

Deroselben die Ehre gehabt, nicht allein Ihres eigenen Hauses Raum, sondern auch übriger annehmlichster Traktamente die ganzen Weihnachtstage über zu geniessen." Permeier läßt das neue Jahr mit dem Weihnachtsfeste anheben und schreibt deshalb 1630 für 1629.

7) Über diesen Traktat vgl. Holl, Gesammelte Aufsätze III, Der Westen S. 306.

8) Permeier in einem Nachtrage zu seinem Briefe aus Emden vom 27. Mai 1631 an Wolzogen: „Herrn Matthiä zu Lüneburg habe ich vor diesem aus altem Vertrauen etliche Buchstaben humanissime kommuniziert, welcher dagegen seine frühurteilsgierige Korrektionsproprietät fürschauen lassen, gleichsam mit solcher Präsumptionspräzipitanz, als ob ich anderer Lügner Fußtapfen mir zum Nachtritt präfiniere." Den 4. April 1630 hat Permeier aus Lüneburg an Florian Krause in Rakow geschrieben.

9) Vgl. Beilage 3.

Wiedertäufern nach Holland, von dort weiter und ist in einer berühmten Hansestadt gestorben." Beilage II sagt uns, daß der Schwärmer, wie so viele Separatisten, viele Jahre in Hamburg einen Unterschlupf gefunden hat, schließlich nach Magdeburgs Niederbrennung am 20. Mai 1631 in Furcht, Hamburg könnte ein ähnliches Schicksal treffen, nach Emden geflüchtet ist. Wahrscheinlich kannte er bereits Permeier. Jedenfalls suchte er ihn auf, und dieser richtete für ihn am 22. Juli ein Unterstützungsgesuch an den Rat der Stadt. Wenig später mag er gegen die Sozinianer in Emden haben ausgehen lassen:

Letztnoachisches Generaledikt[10]) samt angezogenem öffentlichem Beweis und Warnungsvortrag wider die arian-photin-socin-arminianischen erst- und letzt-ewig-antichrist-gotteslästerlichen heimlichen Seelmordgeister und lügenfrech-hauptbetrüglichen Deformationsketzertreiber der Welt.

Im November 1630 hatte Permeier in Amersfort eine wunderbare Bezeugung gehabt, die er mit der Entzückung Pauli in den dritten Himmel verglich, nur daß sein Erlebnis noch viel wunderbarer und herrlicher war. In seinem Schreiben aus Emden vom 24. Juni 1632 an den Prior des Augustinerordens in Wien Nikolaus Krursenius schildert er es in seiner wunderlichen affektierten schwülstigen Sprache also:

„Wie zuerst im November des 1616. Jahres[11]) kurz vor Degradierung Melchior Klesels[12]) in der viermonarchi-kaiserlichen Residenzstadt Wien ist mir wieder in eben diesem Monat November des 1630. Jahres in der angehend fünf- als letztmonarchischen Residenzstadt Amersfort von göttlichen Wahlgnaden mittelst paulin-ekstasis-lichter selbgeistlehrpunktierter Klarinstruktion nicht nur wie bei dem 1600 Jahre alten kathol-evangelischen Anfang aus dem dritten, sondern

10) Vgl. Weiske in der Festschrift: Aus der Hauptbibliothek der Franckischen Stiftungen, Halle 1903, S. 19.

11) Auch in der Schrift wider die Sozinianer: „Wir hätten wohl schon vor 14 Jahren nach paulinischer Verzück- und Erleuchtigung, auch benebenst der nicht vom Propheten Samuel, sondern von Gott selbst empfangenen Amtssalbung auf Erden so viel Vermögen und Verstand gehabt, uns der Welt mit offenbarer Feder zu opponieren, aber gleichwohl hat der Himmel solchen höheren Grad der Welt vor der hierzu angesetzten letzten Stunde nicht entdecken wollen."

12) Melchior Klesel (1552—1630), 1615 Bischof von Wien, 1615 Kardinal, Kanzler des Kaisers Matthias, 1618 gestürzt, da er zur Nachgiebigkeit gegen Böhmen riet.

zu dessen schlußendlicher Vollführung nunmehr aus dem elften Überhimmel eine solche Generalkommission geheimweis aufgetragen worden, daß ich samt meiner oberhöhig-mitdeputierten königspriesterlichen Triumphgesellschaft im Namen und anstatt unseres letzt-allgemein-oberrichterlichen Bluterlösungsherrn und Bruders Jesu Christi über die wider sein hin und her nach fleischlicher Sektenart zerspaltenes evangelischnamiges Kirchvolk zu dero verdienter Straf und geziemender Prob recht zornmäßig kontinuierende Drangsal und Unterdrückung die weitere Vorgerichtsexekution wie diesseits, also auch forthin unter den gerechtigkeitsleb-verweigerlichen römischkatholischen Kirchengliedern, vornehmlich aber in den hoch- und niederdeutschen, auch italienischen Reichsorten generalreformationsgebührlich intentieren und gegen allen Ungehorsam aufs allereifrigste nach der heiligbeschriebenen elia-malachischen inquisitionsfeurigen Fegschärf fortsetzen lassen soll."

Der langen Rede ungeheuerlichen Stils und zusammengeschweißter Worte kurzer Sinn. Seit November 1630 wußte Permeier, daß die ersehnte Weltenwende, der Zusammensturz der vierten Monarchie, die Aufrichtung der fünften bevorstünde, er selbst dabei Gottes Hand und Werkzeug sein werde. Er trat damit in die Reihe jener Schwärmer des 17. Jahrhunderts, die sich von Gott erkoren wußten, das Endreich aufzurichten und sich in der Betonung ihrer Würde, in der Beilegung ehrender Titel, in der Beanspruchung einer einzigartigen Stellung nicht genug tun konnten. Nannte sich Philipp Ziegler aus Würzburg seit 1616 „König und Löwe vom Stamme Juda", Ludwig Giffheil aus Württemberg seit 1618 „Unüberwindlicher König", „Fürst, Priester und Kriegsmann Gottes", Johann Albrecht Adelgreif in Königsberg „des heiligen göttlichen Reiches König", „der ganzen Welt Friedefürst", Schneuber „Tuba septangeli Jesu Christi", Gottfried Friedeborn in Stettin „Obererzhoherpriester", „Statthalter des heiligen göttlichen Reiches", „König der ganzen Welt", so nun auch unser Permeier „himmlisch durchläuchtiger in Gott hochgeborener Fürst und Herr, Herr Johannes der Letzte, vom niederschlechtigen durch eingöttliche Majestät eigen erbhöchstköniglich erhobenen Bethlehems Hause Davids christheilig vermenschter und apostolisch nachgesetzter Weltgeneraldirektor", „der in Gott wahrgeistlich eingeweihte Erzbischof des Melchisedekschen Hohenpriestertums". Liebten es diese Schwärmer, sich gerade auch exotische wunder-

liche Namen beizulegen, um Eindruck zu machen — Adelgreif nannte sich „Schmalkilimundis", „Canamata", Friedeborn Elmanlis, Ridis —, so gab Permeier seiner Sprache ein wunderliches Kleid. Nie hat vor ihm und nach ihm sich einer so seltsamer Wortgebilde bedient, solche Wortungeheuer gebaut wie er. Schon richtete er, „der auf der neuzionischen Jungdavidsburg residierende andere Davidssohn und Salomosbruder", „der himmlisch bestellte Weltgeneraloberstleutnant", sich eine Kanzlei zur Anmeldung für die ein, die seine Jünger sein, die Erstlinge der neuen Zeit werden wollten, für die „christkönigliche Triumphgesellschaft".

„Die mit Eingang gegenwärtigen nach Jesu christheiliger Zionsgeburt 1631. Jahres durch den überhimmlisch-jerusalem-königlichen Geheimratskammerschlüssel auf Erden eröffnete und ersten Mals in der deutschreichsgräflichen Ostfriesstadt Emden nach prädestinationsgewisser Unfehlbarfürsichtigkeit durch schriftausgekündigten Letzt-Noach-Drittelias, anderen davidfünfmonarchischen Generalrichter, eingerichtete Sozietätskanzlei."

Die letztmonarchische Residenzstadt war ihm nun nicht mehr Amersfort, sondern für die nächsten Jahre Emden.

An seine alten Freunde schrieb Permeier von seinem neuen Beruf, schickte ihnen Traktate, die er verfaßt, Reichsexekutionsfeldhauptleute zu werben [13]). Hat er Jünger gefunden, Gefolgsleute, die durch seine Niedrigkeit sich nicht beirren ließen, in Christi neuem Reiche mit ihm herrschen wollten, hat er eine sancta societas regalis, eine heilige gottes-königlich auserwählte Gesellschaft des ewig evangelisierten weltallgemeinen Triumphregimentes des letztoberrichtlichen Bluterlösungsherrn Jesu Christi bilden können? Wie war seine Stellung in Emden? Hat

13) Einige Traktate seien genannt: 1) Welt, Himmel, Gottes, dreifacher Angstport heiliger Schlüssel Davids. 2) Öffentlicher Beweis und Warnungsvortrab wider den arian-photin-sozinianischen Seelmordgeist. 3) Verklär- oder Auslegung des Sendbriefes an die altrömische Kirchgemeinde vom wahren Unterschied des Reiches Gottes und der Welt. 4) Gottskaiserliches Oberachtedikt wider den äußerlich gewaltprächtigen tyrannantichrist-pontixfixfexischen Petersgeist. 5) Ediktsgeneral- und Briefspezial-intimation der gottshimmel-majestätischen fünferzköniglichen Generalreichsmonarchie über alle Land- und Wasserkreise dieser zeitlichen Welt.

er hier wenigstens etliche Getreue gehabt, die sich seine Phantastereien gefallen ließen? Wir wissen es nicht. Seine alten Freunde, um deren Anerkennung er warb, schüttelten den Kopf. Staunen, Mahnen, Warnen ist ihre Antwort auf seine Zuschriften [14]). Da entgegnet ihm aus Amersfort Hans von Wolzogen, der Vater des späteren reformierten Theologen, unter dem 3. Mai 1631:

„Christliche Liebe sucht allezeit, was bessert, und tut sich nicht mit hohen Reden herfür und bemüht sich nicht mit fremden Fragen, wodurch nur Zerstreuung erweckt wird. Wer Christum lieb hat, der liebt auch sein Gebot, welches ist, daß wir uns unter einander lieben. Was wollen wir viel fremde und der Schrift unbekannte Art zu reden fürstellen, dadurch die Unschuldigen nur verstört werden? Man bleibe bei dem alten Unterricht und Vermahnung zur Liebe und Gottseligkeit. Ein jeglicher sehe auf seinen Beruf. Wer was Neues fürgibt, der prüfe sein selbst Werk, daß es dem Glauben ähnlich sei. Sonst werden die Stoppel verzehret werden. Ich verstehe weiter nicht, als was mir von Christo, seinen Wohltaten, seinem heiligen Werk gesagt wird, und daß und wie wir seine Nachfolger sein sollen. Eine andere Stimme kenne ich nicht, was sie auch von Wunderdingen predigen mag."

Seinen Brief vom folgenden 29. Juli, da er ihm meldet, daß für ihn Bücher aus Polen eingetroffen seien, ebenso von Kuhfuß aus Nürnberg und daß Salomo Ophry [15]) sein Buch mit den Traktätlein von Hans Denk und Christian Entfelder zurückgefordet habe, daß ihm das stete Wandern zu mühsam sei und zuviel Unkosten erfordere, schließt er mit dem Wunsche:

„Der gütige Gott verleihe Gnade, daß wir allerseits bei so vielerlei Anstoß die Wahrheit nicht verseilen und nicht zu lau in Erforschung göttlichen Willens und Prüfung unseres Tuns, auch nicht zu vermessen, zu wandeln in solchen Dingen, die uns zu hoch sein, und endlich nicht zu geil, eitle Gedanken zu pflegen, erfunden werden, sondern uns

14) Eine sehr schroffe Antwort erhielt er vom Lüneburger Superintendent. Siehe oben Anm. 8.

15) Wien, den 6. Oktober 1638, Permeier an Anton von Hoeck: „Bitte um Nachricht, ob H. Salomo Ophry und übrige Gunstbekannte in Amsterdam noch am Leben, weil ich sogar nichts von ihnen höre. Zwar ist die Schuld fürnehmlich mein selbst, da ich schon so lange Zeit so wenig in Holland korrespondiert habe. Doch habe ich der alten Liebaffektion niemalen vergessen und immer gehofft, Gott werde meinen Weg wieder gegen selbigen Ort etwas näher dirigiert haben, dahin sonst meine Intention noch bleibet, zumal es mit den Evangelischen in diesen Landen je länger je härter hält."

einzig und allein an ihn halten und es mit unserem Nächsten treulich meinen."

Als ihm dann Permeier wieder von seinem hohen Beruf, seiner Mission geschrieben hatte, läßt er sich am 4. Oktober 1631 vernehmen:

„Zu des Herrn hohem fürhabendem Werk weiß ich, weil ich es nicht fassen kann, nicht viel zu sagen. Wenn mir's der Herr zu gut halten wollte, wie ich es aus treuem Herzen zu seinem Besten meine, so wollte ich ihm meine Einfalt nicht verhalten, daß er in sich selbst ginge und aus dem, daß das, was er bisher verhofft und fürgegeben, nicht erfolgt, wie auch daß jedermann an seinem ungewöhnlichen Vorhaben sich stößt, auch fromme Herzen, abnehme und sich erholete, ob nicht etwa solcher Reformationsprozeß unzeitig und selbst gesucht und der Herr besser täte, wenn er in seinem vorigen Beruf der Einsamkeit bliebe, dadurch er mit Fürleuchtung seines gottseligen Wandels mehreres erbauen und Frucht schaffen und sein Gewissen und Gemüt auch in bessere Ruhe stellen werde. Ich schreib es treulich und wohlmeinend. Erreicht es seine Wirkung, so habe ich mich dessen zu erfreuen, verfängt es nicht, so hab ich getan, was ein rechtschaffener Freund schuldig ist, und die Wahrheit, wie es mir ums Herz ist und so gut ich's verstehe, dem Herrn nicht verhalten. Der es denn nicht anders aufnehmen oder mich darüber anfeinden wird, sondern vielmehr meine Liebe und Freundschaft daraus schließen, der ich das, was zu seinem Frommen oder Schaden dienen will, ihm unverhohlen nach Gewissen zu seinem reiferen Nachdenken und Prüfung vorgetragen. Der gütige Gott regiere uns allerseits durch seine Gnade, daß wir seinen heiligen Willen vollbringen, und was zur Besserung dient, befördern mögen."

Permeier hat diese herzliche Mahnung doch nicht gewürdigt, wie Hans von Wolzogen es wünschte, das Band zwischen den alten Freunden war für viele Jahre völlig zerschnitten [16]).

16) Erst Wien, den 6. Oktober 1638, schreibt Permeier wieder einmal an Hans v. Wolzogen: „Daß ich schon etliche Jahre gegen meinen hochgeehrten Herrn mit der Feder still gestanden, bekenne ich zwar meine Schuld, weiß mich aber doch einiger widrigen oder fürsätzlichen Intention dabei im geringsten nicht zu entsinnen und muß gleichsam gedenken, daß ich von einem höheren Willen daran so fern suspendiert worden. Über Pressburg habe ich für den Vetter Hans Ludwig (v. Wolzogen) Briefe erhalten, so ich ihm zu seiner, liebte Gott, täglichen Ankunft von Prag und Dresden zustellen will." Er meldet dann von Forderungen, die Wolzogen in Österreich noch zustünden. „Daß ich meine hinterlassenen Bücher und Truhen meinem hochgeehrten Herrn so lang obgelassen, tue mich für die bisherige Behaltung dienstlich bedanken."

Ein mir nicht näher bekannter Matthäus Wolzogen läßt sich unter dem 19. März 1631 vernehmen:

„Herr Permeier geht, wie er mir geschrieben, mit einem neuen königlichen Ritterorden um, dessen Generaltitel er mir geschickt. Er selbst hat sich zum Hofkriegssekretär bestellen lassen. Meine Einfalt im göttlichen Wort läßt mich so hohe Geheimnisse nicht finden. Trübsal, Brand, grausames Hinrichten auf der einen Seite, auf der anderen allerlei Irrtum, Verführung, ruchloses Leben sehe ich bei diesen letzten Zeiten wohl, aber von goldener Regierung und eingebildetem glückseligem Weltreich, da weiß ich in meiner Bibel nichts zu finden. Wenn Christus in seiner Herrlichkeit erscheinen wird, so werden all die Seinen daran teilnehmen. Es könnte nach Gottes Belieben wohl geschehen, daß auf diesen Krieg vor dem jüngsten Tag noch was Ruhe und Frieden sich erzeigte, aber allem Ansehen nach mehr zur schärferen Probe der Auserwählten und Gläubigen, daß auch wohl ein heiliger David, im Kreuz beständig und unüberwindlich, unter den Wollüsten hernach liegen und sich Schau tragen möchte, als daß sie dergleichen Reich von Gericht und Gerechtigkeit voll löblicher Tugenden sollten zu hoffen haben. Wenn man nicht fleißig in Gottes Wort liest und seinen eigenen Gedanken nachhängt, fällt man hernach in solche Meinung. Da mag ein jeder zusehen, auf welchen Grund er baut und welchen Lohn er zu gewarten. Ich bereite mich aus Gottes Gnade, mit Christo jetzt zu leiden. Das Herrschen wird in jener Welt schon folgen. Der liebe Gott helfe uns bald dahin!"

Mit Florian Krause, der zuletzt aus Rakow unter dem 30. August 1630 ihm geschrieben, hatte Permeier die Verbindung verloren. Ein Brief, den er ihm durch Martin Ruar, den führenden sozinianischen Theologen, hatte wollen zukommen lassen, war nicht in seine Hände gelangt. Am 3. März 1633, da er schon in Berlin weilte, erkundigte er sich bei dem wieder nach dem Osten [17]) gehenden Hans Ludwig von Wolzogen nach seiner An-

17) Amersfort, den 17. Februar 1633 Hans von Wolzogen an Kuhfuß: „Herr Hans Ludwig hat sich zu Frankfurt wegen Ungelegenheit selbiger Gegend, wie zu erachten, nicht lange aufhalten können. Hab Schreiben von ihm vom 10. Dezember, dass Herr Sack, ein Schlesischer vom Adel, ihn mit einer ganzen Familie zu sich auf sein Gut, so er in Polen hat, genannt Bobelwitz, auf eine Zeit genommen, bis er etwa andere Gelegenheit ersiehet, ein großes Freundstück, dessen er bei diesem Zustande wohl bedürftig." Matthäus Wolzogen an Permeier unter dem 8. Oktober 1632: „Unser lieber Herr Hans Ludwig nimmt mit den Seinen seinen Weg nach Schlesien und Polen. Gott begleite ihn in Gnaden und laß ihm diese Reise nicht allzuschwer werden." Ausführlich berichtet über Wolzogen Bock im zweiten Bande seiner Historia Antitrinitariorum.

schrift. Aus Bobelwitz bei Meseritz schreibt ihm dieser unter dem folgenden 21., seine Briefe an Krause nur nach Danzig an Martin Voß in der Töpferstraße nächst dem Holzmarkte, also an den Schwiegervater Ruars, zu senden. Schon den 25. ließ dann Permeier verschiedene Schriften mit einem Beischreiben nach Danzig abgehen. Die Antwort, die ihm Krause am 17. Juni werden läßt, ist lehrreich. Sie zeigt, wie man sich auch im Osten an Permeier gestoßen, wie besonders auch Krause sich in ihn nicht mehr hat finden können.

„Von dem Zustande des Herrn habe ich bisher sehr wenig Gewisses haben können, außer daß ich von einem und anderen Ort unterschiedliche wunderbare Dinge von dem Herrn erfahren. Daher ich oft gewünscht, etwas Gewisses vom Herrn selber zu vernehmen, sowohl seine Gesundheit und den anderen Zustand seines Lebens, als auch den Ort, wo er sich aufhält, betreffend. Ich bin berichtet worden, als wenn der Herr eine Zeitlang nicht wohlauf gewesen und wär in dergleichen Schwachheiten gefallen, wie er sie vor etlichen Jahren in Wien gehabt, welches mir sehr leid gewesen, und hab ich gewünscht, beim Herrn gegenwärtig zu sein und ihm in seiner Schwachheit mit gutem Rate beizustehen. Aber der Wunsch ist umsonst gewesen. Hätte gern dem Herrn auch geschrieben, aber ich habe nicht können wissen, wo ich die Briefe hinschicken müßte. Man hat vom Herrn gesagt, bald daß er im Niederlande herumziehe, bald daß er in Österreich sei, bald daß er sich ins Karlsbad seiner Gesundheit halben begeben. Hab also müssen den Herrn dem Schutz und der treuen väterlichen Fürsorge des Höchsten befehlen. Es hat auch der Herr wunderbare Titul etlicher Traktätlein und Auszug etlicher Prophezeihungen und göttlicher Offenbarungen seinem Schreiben beigefügt, welche ich mit großer Mühe kaum habe verstehen können, wegen der ungewöhnlichen und sehr wunderlichen und dunkel komponierten langen deutschen Wörter, die noch nie in dieser Sprache sind erhöret worden. Aus denselben Tituln vernehme ich, daß wieder eine neue Sozietät in Deutschland vorhanden, deren Primarius solche Traktätlein geschrieben. Möchte demnach die Traktätlein selbst sehen und lesen, ob ich, was auch mir nützlich, aus ihnen lernen möchte. Vom Autor will ich noch nichts urteilen, bis ich mehreren Grund seiner Vokation und Amts halber erfahre, wiewohl aus den Tituln, welche derselbe Primarius sich zuschreibt, dergleichen Titul keiner der Männer Gottes und von Gott gesandten, auch durch seinen Geist getriebenen Propheten jemals gebraucht, erscheinen will, als wenn er sich seiner Person halben auch mehr einbilde, als wohl zu Erbauung der irrigen und in ihren Sinnen schon genugsam zerstreuten Menschen vonnöten sein kann. Noch sehe

ich zur Zeit nicht, was für einen besseren Grund dieser Autor seiner so seltsamen und unerhörten Titul halben haben könne, als dergleichen andere vor ihm der ihrigen gehabt, da sie sich auch sehr große Dinge zugeschrieben, als Ziegler, der sich den König David genannt, und Stiefel, der Sion und weiss nicht was mehr hatte heißen wollen, und dergleichen andere mehr, welche alle etwas Besonderes und Großes von sich selbst gehalten und bei anderen Leuten dafür angesehen sein wollten."

Als ihm dann Permeier am 18. August 1633 aus Berlin schrieb, daß er selber der Primarius der neuen Sozietät sei, und seiner Zukunftserwartung Ausdruck gab, antwortete ihm Krause am 22. September:

„Der Herr hoffet, daß gleich wie vor 1600 Jahren der Geist Christi durch die Apostel und über alle Vernunft durchgedrungen und sein Ziel bei den Menschen erreicht hat, also solle es ihm auch anjetzo nicht fehlen. Welches ich mit dem Herrn also hoffe. Daß aber der Herr die großen künftigen Dinge an gewisse Zeit, Ort und Person bindet, und wie es eigentlich zugehen soll, nicht allein beschreibt, sondern auch als der oberste Direktor eines so großen und göttlichen Werkes anordnen und nach seinem Sinn zu richten vermeint, halte ich für einen Fehler, von menschlicher Schwachheit herrührend."

Also auch dieser alte Freund hat mild, aber entschieden Permeiers Anspruch abgelehnt, ihm die Gefolgschaft versagt. Nicht minder die anderen, ein Lazarus Henckel in Tarnowitz, Beringer in Preßburg, Johann Sack und Anton van Hoeck in Amsterdam. Keiner hat ihm den Titel Primarius, viel weniger einen noch höheren, gewährt, keiner auf seine Sozietät je irgendwie Bezug genommen. Sie haben sie sich und seine hohen Ansprüche gefallen lassen, wie man die Schrullen und Absonderlichkeiten eines Freundes erträgt. Auch die Weigelianer in der Mark Brandenburg, die er 1632 ff. in Berlin kennen lernte und die ihn schätzten, Lorenz Grammendorf, Pantaleon Trappe, Joachim Betke, Andreas Detrius, so weit sie auch voll enthusiastischer, chiliastischer Hoffnungen waren, haben ihn lediglich als Freund gewertet, nicht als Davidssohn, nicht als in Gott hochgeborenen Fürsten, Erzbischof und Weltdirektor. Ist seine sancta societas regalis überhaupt je Wirklichkeit geworden, haben sich zu einer solchen mit ihm etliche Anhänger, die er hier oder da doch gefunden haben könnte, zusammengeschlossen? Auch nicht das geringste

Zeugnis liegt dafür vor[18]). Permeier ist seit seiner Rückkehr nach Österreich 1636 auch zurückhaltender in seinen Ansprüchen geworden, hat von seiner christköniglichen Triumphgesellschaft nicht mehr gesprochen, freilich aber auch noch 1643, da er auf Beringers Betreiben Arndts Postille hatte drucken lassen, nun sie gern in jedermanns Händen gesehen hätte und davon die von ihm schon in den zwanziger Jahren ersehnte religiöse und kirchliche Erneuerung, „die altluther-arndtsche Kraftreformation" erwartete, sich einmal unterzeichnet: „Niederdeutscher Oberbeisitzer der fünfmonarchischen Hof- und Landrechten." Er erwartete also auch damals noch in dem erhofften Friedensreiche, der fünften Monarchie, die dem Sturze Babels folgen sollte, einen besonderen Ehrenplatz.

Noch müssen wir der Bemühungen Permeiers in Emden um Drucklegung der Schriften Jakob Böhmes gedenken. Er schrieb deshalb nach Amsterdam an Matthias Wiesener, Anton van Hoeck und Johann Sack. Letzterer machte den Druck, wie sein Brief vom 8. Juni 1631 zeigt, von einem Zuschuß aus Emden abhängig:

„Sind in Emden christgläubige Herzen und Liebhaber der Böhmischen Schriften vorhanden, welche gemeint, zu diesen Sachen beförderlich zu erscheinen, und solches in Druck zu befördern helfen wollen, wolle der Herr mir hierin so viel gratifizieren und denjenigen gutherzigen Liebhabern der Schriften unbeschwert christfreundlich andeuten, daß sie mir und meinem Bruder als auch Liebhabern der Schriften (als die nun schon deswegen, doch mit Hilf und Vorschub guter Leute so viel Sumptus spendiert und die Presse mit allem Zubehör setzen und verfertigen lassen) behilflich hierzu erscheinen mögen, und das, was sie darauf zu wenden gemeint, uns, die wir hier zu Holland vielfältig hintergangen und auch nunmehr dies Werk, uns nach Notdurft hiervon zu erhalten, angefangen, vor anderen Druckern, die doch ihre gute Nahrung und reichlich Auskommen schon haben, als ein Christ dem anderen gönnen wollen. Sintemal wir uns gern akkommodieren wollen und für denselben Preis, da es ein anderer

18) Freund Joh. Sack in Amsterdam hat erst im Frühjahr 1631 durch ein Schreiben Permeiers von der sancta societas regalis vernommen. In seiner Antwort vom 8. Juni bemerkt er in einem Nachtrage: „Möchte auch wohl herzlich gern, so fern dem Herrn, als ich nicht zweifle, die in seinem Schreiben gemeldete Fraternität sancta societas Jesu bekannt, etwas Bericht davon vernehmen. Bedanke mich dienstlich der übersendeten Tituls Abschriften, auch der Vorrede der Reformationsschrift."

umzudrucken willens ist, auch gern drucken. Den Josephum redivivum betreffend, den wir schon angefangen, haben etliche gutherzige Leute das Geld dazu hier vorgeschossen, nämlich den Satz und Drucklohn, wie auch das Papier zu kaufen. Wenn sich nun nach dem Willen Gottes zu Emden auch, wie der Herr gedenkt, solche Liebhaber finden wollen, die das Vorhergehende vom Mysterio magno auch verlegen wollen und das Papier, Satz- Drucklohn bezahlen, sähe ich's herzlich gern. Sonst hoffe ich, es werden sich wohl gutherzige Leute hier wie auch anderer Orte finden, wie ich denn auch schon etlichen deswegen geschrieben, so hierzu ein jeder nach seiner Gelegenheit befindlich sein wird, und ich bin erbötig, daß, wenn die Exemplare verkauft sein werden, ihnen das vorgeschossene Geld entweder zu allem Dank wieder zu geben oder Exemplare dafür zu liefern, oder so sie es verlegen und uns unseren Drucklohn gleich anderen Druckern geben und die Exemplare zu sich nehmen und damit nach ihrem Gefallen disponieren wollen, sind wir auch zufrieden. Bitte nochmals, der Herr als mein christlicher Freund wolle aus christlicher Liebe solches unbeschwert auf sich nehmen und mir nebst meinem Bruder hierzu beförderlich erscheinen. Im Fall aber ein anderer zu Emden allda sie sollte befördern und sie allda gedruckt würden, würd es unser großer Schade sein, weil wir uns schon nunmehr in solche Unkosten deswegen gesteckt und alle praeparata schon vorhanden, auch das eine Traktätlein schon angefangen."

Aber in Emden war doch kein Boden für den deutschen Philosophen. Als dessen Handschriften eintrafen, fanden sie nicht die von Permeier erhoffte Wertschätzung. Kleinlaut, gallig und ärgerlich meldet's er an Anton von Hoeck in Amsterdam:

„Des sel. Böhme eingebundene Schriften sind durch den bekannten Schiffer meinem Wirt Tonis Jansen allhie richtig eingeliefert worden. Allda sie inzwischen in guter Verwahrung beruhen, bis sich etwa Gelegenheit derentwegen finden möchte, den Eigentümern einigen Vorteil dadurch zu machen, wiewohl noch ganz keine Apparenz dessen vorhanden. Daher auch mit der Kommunikation oder Gemeinmachung solcher Bücher so lang still gehalten wird. Denn ob zwar etliche Leute aus naturangeborener Kuriosität dort und da selbige begucken möchten, werden doch ungezweifelt die wenigsten etwas daran wagen, das den Verlag zu drucken oder dem Wiesener einen Gewinn davon austrüge. Zumal man nicht wenig desideriert, dass mehr gedachte Bücher nicht das Original oder des Böhme eigene Handschrift und noch dazu an vielen Orten inkorrekt geschrieben sein, so daß nicht allerdings sicher darauf zu fußen wäre. Meinesteils zweifle ich nicht, wenn etliche rosenkreuzerische Goldbrüder ihren alchimistwinklischen Schmelztigel

aus diesen böhmischen Schriften mit ungarischer Laps oder Narrentinktur gewiß zu erfüllen wüßten, würden sie geschwind zufahren und durch Verkauf ihrer Häuser oder allen anderen Eigentums diese schwarze Buchstabenperl samt ihrem weißen Papierfeld an sich zu bringen mühsam nachfragen. Aber wo das vermeinte Parergon nicht folget, kann leichtlich das prätendierte Ergon auch seinen Wohlgeschmack damit verlieren, als darum es ohne das nie ernstlich zu tun gewesen."

Als Gustav Adolf die Kaiserlichen bei Breitenfeld geschlagen hatte, drängte es Permeier, den großen Ereignissen näher zu sein. Er verließ Emden und ging über Lüneburg [19]), wo wir ihn im Winter 1631 sehen, nach Berlin, wo damals bis vor kurzem auch Giffteil geweilt hatte. Im Herbst 1636 begab er sich nach Wien und von hier zur Drucklegung der Arndtschen Postille im Herbst 1641 über Nürnberg, Regensburg nach Frankfurt a. M. Die Postille zu vertreiben, ließ er 1642/43 zahlreiche Prospekte ausgehen, die aber wegen ihres entsetzlichen Deutsch, das seinen Freund Beringer tief bekümmerte, wenig Leser gefunden, den Absatz kaum gefördert haben werden. Im August und September 1644 sehen wir ihn in Hamburg und Bremen, vielleicht hat er dann auch noch einmal Emden, die Stadt seiner Sozietätskanzlei, aufgesucht. Sein ehemaliger Wirt Tonys Jansen hatte ihm geschrieben, daß Giffteil [20]) in Emden weile [21]). Haben sich beide Schwärmer in Emden getroffen und wie mögen sie ihre Ansprüche gegeneinander geltend gemacht haben?

---

19) Lüneburg, den 3. Dezember 1631 ersucht Permeier den Superintendenten der Stadt für eine bessere Versorgung der Armen und besonders der Obdachlosen Sorge zu tragen. Er habe einen Totkranken in der Winterkälte auf der Straße liegen gefunden.

20) In seiner Studie „Zum mystischen Separatismus des 17. Jahrhunderts" in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1922 S. 1 ff. zählt Eylenstein die Bezeugungen Giffteils auf. Übersehen hat er Giffteils Wort an die Stadt Königsberg, das seit 200 Jahren in den Unschuldigen Nachrichten 1733 gedruckt vorliegt.

21) Emden, den 28. September 1644. Tonys Jansen an Permeier: „Ehrsamer, lieber Freund. E. L. angenehmes Schreiben vom 20. September ist mir von dem Boten zu Dank geworden, daraus gar ungern E. L. Leibesschwachheit verstanden. Giffteil befindet sich noch zur Zeit allhie, hab ihm Euren Gruß wie dann auch den Brief, wie er lautet, fürgelesen, welcher ich gedenke von ihm selbst schrift- oder mündlich soll beantwortet werden." In einem der ihm zugegangenen Exemplare der Arndtschen Postille hätten zwei Bogen gefehlt. Aus Amsterdam habe ihm Anton von Hoeck geschrieben, daß er ein Postillenexemplar H. Beyerland für sechs Taler zugestellt habe.

Beilagen.

I. Permeier an Hans Ludwig von Wolzogen.

Durch meine Feder ist die Partei, der er vor allen anderen anhängig, ihrer Lehr und prätendierten Religion nach als eine erzantichristische Teufelsrott und grundschädlichste Hauptketzerei im Namen meines Oberherren vor gemeiner Welt allbereit deklariert, und soll auch ferner solche Meinung auf sie bis zum Abgrund der Höllen hoffentlich mit überflüssiger Kraft und Wirkung also verteidigt werden. Daher mag sich Herr Hans Ludwig nur gar wohl prüfen, wessen ihn sein Gewissen für jetzt und künftig nach der Wahrheit überzeuget und mit welchem Teil er's diesorts am sichersten halten könne... Der Herr weiß am besten, wie weit sich die Mängel bei seiner scheinehrbaren Bruderschaft erstrecken und wie ich nichts destoweniger der allgemeinen christlichen Liebschuldigkeit als auch sonst menschlicher Billigkeit nach ihr Gutes von äußerlichen Sitten und Disziplin lobwürdig erheben helfen, ja bei ihrem verdächtigsten Ort und Gemeinschaft mitten unter ihren Hauptwidersachern auf meine Leibs- und Lebensgefahr viel aufrichtiger als ihre wirklichen Mitglieder selbst ohne Scheu bekannt, welches ich also noch unverändert kontinuiere, ja nicht anders tun kann noch soll. Aber nun die göttlich vorbehaltene Zeit benebenst erfordert, daß man nicht allein das Gute gebührlich rühme, sondern auch das Böse an den mancherlei neupharisäischen Schlangenzüchten offenbarlich entdecken und zum Gericht ans Licht bringen muß, damit Christo seine himmelwahrlegitimierten Reichsgenossen und dem Teufel auch sein bescheidener Teil nach und nach je mehr und mehr gegen das Ende aller Dinge bekanntlich zugezeichnet und der reine Weizen von den Mistspreuern auf der Fegtenne desto füglicher gesiebt und entschieden werden könne, so wird aus solchem Werk für sich selbst schon genugsam herfürblicken, wer zur heimlichen Diebs- und Mördergesellschaft mit des Herzens Anhang gehörig, oder dagegen in des Herrn Namen zur rechten Ernte berufen und geschickte Hände von ihm bekommen habe. Mit meines Herrn Person bleibt es gegen mich im alten Verstande und hoffe, wir werden ohne fremde Dolmetschung noch wohl ferner einander vernehmen können. Wäre es mit seinem H. Vetter auch also beschaffen und solcher fürnehmlich bei letzter Zusammenkunft kein Spötter erfunden worden, der meinem Himmelsherrn seinen vorigen Knecht Lutherum für einen insanrationiolisierten groben Gesellen als untüchtig verleugnet, den nachgefolgten frommen Arndt für einen einfältigen alten Kalmeuser und unruarciceronpolitisierten Traumspekulanten, mich aber erst recht für den letztarmen und elendgeplagten, dessen Ehre von Gott durch die hinvexierenden Phantastgrillen allerseits in Staub gelegt, existimiert, daran er meinesteils zwar nicht gefehlet, allein den anderwärts annektierten Nebentext in Propheten

nicht wohl mitobserviert, so könnte, sag ich, dem ganzen Handel zwischen uns leichtlich abgeholfen werden. Bei meiner alt- und neuschätzigen Schleudertasche gottlob so viel Vorrat von meinem Erbgrafen Davidsvater hinterlegt verlassen, daß ich einen arianischen Hellfuchsen oder desselbigengleichen (wenn sein Pelz gleich mit altjährigen Listhaaren dicht übersticket und sich solcher eine ganz sicher vermeinte Faßgrube syllogistförmlich lügenfest verzäunet) mit meinem scharfen Wahrheitspfeil genugsam penetrant jederzeit zu erreichen mich leichtlich getraue. Daneben weil mein Brüder Salomo den Weisheitskammervorrat vor diesem nicht ganz konsumiert, sondern mir noch pro resto soviel zur künftigen Notdurft reserviert, daß ich mittels dessen eben so wohl, wo nicht viel grundhafter, als ein socinianchristethikanischer und mit scheinprätendierten Arminiansfedern habilitierter Reformationspolitikus ersinnen kann, wie man veram christianam rempublicam novam, reformatam ac universalem fundieren, fovieren, augieren, stabilieren und konservieren möge, als ist keineswegs von nöten, von dergleichen Regimentsform eine Vorkopei von den Lugdun-Batlateinischen-ABCtafelprofessoren oder ihren haagstuhlischen Patronis zu acquirieren. Denn gleich wie mein Vater selbst unter freier Himmelswohnung hinter den Schafen (da er vielleicht niemals die Universität zu Jerusalem vorher betreten) viel absonderliche Griffe auf der Laute künstlich erlernet, die andere königliche Saulshelden zu Hof nicht also geschicklich imitieren können, also hab ich auch die Erforschung meiner Reichskunst mit nichten bis hieher noch auf die hohe Schule zu Rakow (davon Ihre Gnaden, Herr Hans Ludwig gleichsam durch neue Geburt so gelehrt und überwitzig abgeflogen) versparet, sondern noch lang zuvor gewußt, ja (wenn menschliches Rühmen keine Torheit wäre) in Wahrheit mit meinem neun- oder zehnjährigen Alter allbereit ziemlicher Maßen in mir befunden, wie die Welt von dem Himmel regiert und nach sich gezogen werde.

Emden, den 27. Mai 1631.

II. Johann Permeier an den Rat Emdens.

Ehrenfeste, gelehrte, politweise Herren und Freunde. Mein wohlgeneigter Wille neben heilglückseligem Tag zuvor. Georg Zimmermann, der calvinischen Religionspartei eiferwirkliches Religionsmitglied, ist ungefähr vor zehn Jahren, da er als gewesener Schulrektor zu Marburg aus göttlicher Gewissensanregung die leichtfertigen Hurenbücher und poetheidnischen Fabelsprüche der christnamigen Klaßjugend wider die heilig-evangelische Ernstwahrheit nicht länger profitieren oder fürlesen wollen und beinebens selbigen Landsörtern um ihrer mancherlei schwerbegangenen Sünden willen das wohlverdiente Zorngericht (so bald darauf z. T. erfüllet und der Rest ferner unfehlbar noch vorbehalten)

über die stetigen Warnungspredigten auch extraordinariweis angekündigt, von dem damaligen dort grassierenden zorngiftig aufgeblasenen schriftgelehrt pharisäischen Ottergezücht wider himmelgöttliches Christrecht und Nächstenliebsbilligkeit teufelsrachgierig verfolgt worden, der sich darüber inzwischen hero bei meinen lutherischen Esaubrüdern meist jahrelang zu Hamburg aufgehalten, welche ihm ohne Ansehen der menschgedichten Artikelopinion gleichwohl soviel Raum und Licenz fort und fort verstattet, daß er bei ihrer reichen Mannstafel vom epikurerei-dickgekochten Freßmus dort und da ein entfallenes Bröcklein aufsammeln und, was ihm sonsten auch von anderen christlichen Privatleuten auf Unterhalt unterschiedlich zugeworfen, in seiner unverstörten Wohnungsruhe genießen mögen. Als er aber jüngstlich in seinem Herzen (um daß wir nunmehr ehest selbige sündvolle Großstadt über allbereit verstrichenen hundertjährigen Bußtermin vermöge unserer himmelsententioniert beihabenden Gerichtsinstruktion durch hohe Kriegsgewalt von allen ihren Weltfreiheiten in die äußerste Dienstbarkeit supprimieren oder gegen verharrlichen Ungehorsam nach dem magdeburgischen Vorbildsexempel in die Asche redigieren lassen sollen und müssen) von Gott vorgewarnet und zum Fürabzug ermahnet worden, daß er dahero sich nach seinem gleichsam sodomitischen Ausgang inzwischen von dort bis hierher in salvum begeben und so lang in der kontinuierlichen Christgeduld allda verharren wollen, bis ihm in Holland oder anderwärts die huldwohlgefällige Erbarmungsdirektion des Allerhöchsten ein mehr bequemliches Mittel zu seiner Notdurft mit Gnaden fürscheinen lässet, auch inmittels die hiesigen reformiertnamigen Konsistorialen christgebührlich ersucht, daß durch gemeine Hilfe ihm als einem mit dem Elend geplagten Lastjob und leibsarmen Kreuzlazaro von der Hand Gottes inwendig und äußerlich drangselig berührten Christschüler die liebnächstischen Behilfshände in etwas zur notserforderlichen Leibsnahrung unterlehnt werden möchten, ist ihm alsbald darüber durch den Büchsenmeister beim Delff, item Johann von Lar und wie die übrigen Namen haben, ernstlicher Bescheid solchergestalt intimiert worden, weil er mit eigenen Mitteln zur Unterhaltung nicht genugsam versehen, hiesige Stadt mit erstem samt den Seinigen zu räumen und sich nach Holland, oder wo er sonsten wisse, unverzüglich von dannen zu begeben. Wann ich denn von meiner kleinen Kindsjugend auf ganz eine andere theologiam misericordiae amoris Christi vom heiligen Geist erlernet und nach ausdrücklichem Buchstabbeweis meines ewig höchstgeehrten Herrn Bruders noch vor 1600 Jahren endgericht-scharfheilig-evangelisirten Notgebotsregeln niemals meine übernotdürftigen Leibskleider, Speis und Trank, viel weniger einig fürvorrätliches Gold und Silber für des armverlassenen Mitnächsten billige Bedürftigung mit einem guten Gewissen vor den allsichtigen Ernstaugen Gottes verschließen können, ja vielmals gar

mein Leib und Leben aus solchem Liebtrieb in Gefahr gutwillig darsetzen müssen, aus welcher Wahreigenschaft derowegen auch um soviel desto mehr schmerzhaftige Berührung in meinem Christgemüt empfindlich sich erreget, daß der gute Ruhm, so ich von hiesiger Stadt Emden löblicher Schutzordnung, unparteiischen Liebwerken, freundlichem Aufnehmen und Beherbergung der förderist um reinchristlichen Wahrheitseifer notleidenden Fremdlingen sowohl in meinem hochadelreichen, der Zeit selbst kaiserlich besitzenden Vaterland als sonsten abgelegenen Orten gegen vielerlei vornehme und andere Leute hin und wieder schon langwierig mit wohlgeneigter Huldaffektion geführet und beinebens aus meinem christsinnigen Gemütsbeifall dagegen allerlei Gutes von göttlichen Gnaden auf forthin ihretwegen gleichsam präsagiert, durch derlei mit dem Herzen gottverleugnende schwere Missetat und tyranneigestalte Unbarmherzigkeit, so von keinem Türken oder sonst christungläubiggerechneten vernünftigen Weltgeschöpf, vielweniger aber von heilsevangeli-namführenden und noch dazu reformationsberühmten Kirchgliedern ohne ehrenverletzliche Schmach nachzureden, auf einmal zu Wasser gemacht, und ich diesorts nicht allein vor gemeiner Welt, sondern auch in specie meiner christköniglichen Reformationsmitgesellschaft als ein offenbarer Lügner mit Schanden bekleidet werden solle. Als habe ich sowohl der göttlichen Gerechtigkeit als meiner Liebschuld halber keineswegs unterlassen können, die Herren in diesem Falle ihrer obliegenden Christgebühr wohlmeinend zu erinnern, und weil ohne das gar nicht zu glauben, daß ein so grobes Übersehen und Unweisheit von einem gesamten Magistrat oder ganze Stadtgemeine repräsentierenden consessu hergeflossen sei, dahin zu ermahnen, daß kraft dero obrigkeitlicher Rechtsverordnung hinfüro solche Insolentien (so nicht den Segen, sondern Fluch von Gott nach sich zu ziehen pflegen) verhütet und des Herrn Rechtarme, welche des Almosens vor anderen würdig und benötiget sein, nicht allein an der auswendigen Nasenstirn, sondern aus dem innerlichen Grundzeugnis ihres Herzens und schriftspezifizierten Christeigenschaften seligkeitsglaubweislich geprüfet und mit geziemendem Unterschied in Obacht genommen werden. Gegen solche Liebeswerksbilligkeit, so allein in Mitteilung des wochen- und feiertägigen bei der vornehmsten Stadtgemeinde angehängten Gold-, Silber- und Kleiderschmuckes unnotwendigen Überflusses beruht, bin ich erbietig, auch den geringsten von Eurer Religionspartei um wahrer Christgerechtigkeit willen verhafteten Nebenmenschen (ungeachtet aller und jeder pfäffisch beigeschmiedeter, lauter fleischlichen Zwiespalt verursachenden Opinionsartikel) mit der erforderlichen Blutschärfe nach recht eifriger Christenart erledigen zu helfen. Verbleibe demnach auch im übrigen der Herren Liebfreund allezeit Johann Permeier.

Emden, den 22. Juli 1631.

III. Johann Permeier an seinen Bruder Sigmund.

Mit christbrüderlichem Gegengruß und allem Heilwunsch Gottes, auch Neberbietung bester Möglichkeit. Auf Dein Briefel vom 8. August aus Wien, so mir jüngsthin allhie zukommen, zur antwortlichen Nachricht, lieber Bruder, nach Kürze soviel, daß beide Herren Wolzogen samt deren Familien neben mir vor einem Jahre fast in ebendemselbigen Monat, wie König Gustavus mit seinem Kriegsvolk in den deutschen Reichsgrenzen ankommen, nach Vollendung unserer sehr beschwerlichen Weitreise Amersfort, im Stift Utrecht gelegen, gottlob glücklich erreichet und daselbst an einem gesunden, trockenen, lustigen und stillen Ort bis auf geraumere Fortsetzung unserer übrigen zusammengehabten löblichen Intention Interimswohnung angerichtet haben. Und weil wir zur Abkürzung der Seereise unseren Weg von Hamburg nach Holland hier über Emden genommen, hat sich die Occasion dabei selbst fürgetragen, den Prüfungsanfang der unterschiedlichen Religionsparteien halber allda zu machen. Da die Herren dann nicht unterlassen, ohne Ansehen ihres höheren Standes mit besonderem Eifer und christgeziemender Humilität (darüber ich selber gleichsam befremdet war) am allerersten der mennonitischen Gemeine (um das sich diese Leute am nächsten zu Christo legitimieren und darum andere Religionsparteien als Gottserbunwürdige von der Kirchen ausschließen wollen) alle christbrüderliche Gemeinschaft und sonderbare Affektion, auch ersprießlichste Liebesdienste nach ihrem besten Beiwohnungsvermögen oder göttlich empfangenen Gaben frei öffentlich und mit recht bequemer Manier o f f e r e n d o anzupräsentieren, welche aber bald über solche ungewöhnliche Begrüßung bestürzt worden und in Beisorg geraten, daß so große Fische in ihrem Weiher mit der Zeit etwa gar zu viel Wasser an sich ziehen oder wenigstens zu einer Verstörung der übrigen Ruhestand auf einen oder anderen Zuschwall Ursach anbringen möchten. Derowegen sie sich fürderlichst mit dem Krebsschritt zu salvieren getrachtet, und weil gleich stracks durch ihr genaues Umforschen des Herrn Hans Ludwig Socinianismus in eine Suspicion daneben ausgebrochen, haben sie ihnen solchen zu einem sonderlichen Behelfsvorteil (?) des billigen Abscheus merklich zugezogen und diese Vermutung ferner in Westfriesland und Holland und anderwärts ruchbar gemacht, also daß wir hierüber auch selbiger Orten ihren Gemeinen auf erste Besprechung mehrers gefahrverdächtig als nutzbequemlich fürgeschienen, bis wir demnach genugsam durchläutert befunden, wie dieses unkrautsamige Irrvolk insgemein um meistens in lauter Geiz, Wucher und Sorg der Nahrung, auch anderen verderbten Fleischwollüsten (um daß sie ohne alle Oblag der Kriegs- und Regimentsbekümmerung das allerruhigste Leben unter anderer Leute Sicherheitsschutz genießen) fast in den Tod begraben liegt und weder geistliche noch weltliche Studien, Sprachen und Künste weiter

für tauglich erachtet, als solche allein zur gemeldeten stinkenden Geizabgötterei und profitsnährhaften Eintragsvorteil leibsehrsam-lebnützlich können appliziert werden. Und obwohl zwar wie unter allen anderen Parteien viel fromme Christen und Ewigkeitsleben-nachtrachter sich dornrosenhaft dabei befinden, welche unseren dem rechten Christentum nicht wenig nutzsprießlichen Vorschlag gern allen Vorschub geleistet hätten, so sein doch dieses wie sonst gemeiniglich diejenigen, so Gott der Herr mit Fleiß zur füglichen Probe der Mitnächsten von allen Mitteln gleichsam entblößt, daß allein deren guter Wille und Begierde für das Werk selbst zum Kontento muß angenommen werden. Demnach und weil noch absonderlich Herr Hans Ludwig Wolzogen sowohl von seiner Opinionszunft aus Polen als auch von Hamburg Rekommendationsbriefe an gewisse Principalfratres und Gemeinschaftsdirektoren, fürnehmlich der arminianischen Sekte (welche nun mehrenteils im ganzen niederländischen Unionskreise dem tiefstverfluchten erzantichristischen Arianismo zugleich verborgen anhängig) zugetan, mit sich hinübergebracht, hab ich ihm aus unparteiischer Christliebe (und daß mir noch damals wie vorhin mein Lebelang einiger Gedanke nie zu Sinn kommen, gegen solche Partei eine wirkliche Refutationsfeder weltoffenbarlich anzufassen) sofern nicht verhinderlich in Weg stehen wollen, bei ihnen selber oder durch ihre Assistenz für sich und die Seinigen allen Nebenbehelf (zumal er dessen wegen der beihabenden großen Familie wohl benötigt) äußerlich nach Möglichkeit mit göttlichem Zulaß zu erfolgen, allein mir neben seinem Herrn Vetter (um das er zuwider meinem mit ihm letztes Mal in Polen gemachten Bundsveranlaß ungezweifelt vielleicht aus hinterrücks neugetanem Angelöbnis bei den Seinigen oder kraft der ihm ihresteils falsch-einpersuadierten Reformationsbehebung etwas zuviel parteiisch und gegen des Luther sel. Lehrpunkte gleichsam verächtlich oder spöttisch sich aus überwitziger Vernunftskunst bewiesen) dieses in allweg vorbehalten, für alle Jugend, so in unsere gesamte Sprachkunst und Christdisziplinskollegium zu Leiden, Amersfort oder anderwärts anvertraut werden möchte, unseren christrealen Gewissenskredit zu interponieren und wo er, Herr Hans Ludwig, seinesteils etwas Verdächtiges in religione extraordinariweis beiführen wollte, solches gänzlich zu removieren und abzuhalten. Als sich aber das Werk an sich selbst von Zeit zu Zeit wider Verhoffen allenthalben sperrete und so wenig eine als andere Partei der hollandniederquäkenden Meerbrüder an uns drei österreich hochdeutschen Federfechtern einiges Gefallen trugen, sondern hingegen ohne alle Billigkeitsursache wie den Teufel selber gleichsam abhorrierte, war ich nicht wenig kommovieret, daß über allen Kredit, so ich vorhin in Niederlanden für mich allein genugsam gehabt und dessen Bestärkung durch sowohl qualifizierte Mitgehilfen nun erst recht verhoffen sollen, meine allerbeste Rekommendation für meinen Nächsten an keiner Seite im

geringsten nicht kraftmächtig verfangen noch effektieren wollen. Da wir doch weder gesamt noch insonderheit von keinem Menschen einiges Heller oder Stüber werts Gewinn gesuchet, den wir nicht zum notdürftigen Behelf des ordentlichen Christlebens doppelt und dreifach durch unsere Arbeit viel füglicher als einige Schulverwandten im ganzen Hoch- und Niederdeutschland sehr wohl verdienen können. Bis sich endlich der Ausschlag von dem göttlichen dabei versierten Geheimregierungswege selber sofern entdeckt, daß nämlich ich (über etliche Monat den Sommer durch geführte Zweifel und derenthalben bei fovierte Resolution gegen so erscheinenden Fehlschlag und Unvergnügung der löblichen Mitgesellschaft auch meinen eigenen Nutzen für mich allein, daran es sonst nicht erwunden, in Niederlanden unprosequiert zugleich hinfahren zu lassen und wiederum in patriam oder anderwärts zu verreisen) im darauf erfolgten Nächstnovember von meinem 14jährigen fast Tag und Nacht meistens verborgen kontinuierten, Leib und Seel zugleich hart angestrengten geistlichen Blutstreit durch endlich einmal wieder empfindlich angefrischte Himmelgnad gleichsam triumphiersieghaft entledigt und also nach Ausführung von der hellgoliathischen Dürrwüste zur himmeldavidischen Wasseraue um neue Labkraft zum übrigen noch restierenden Weltgefecht angeleitet worden, inmaßen alsobald ferner in Ordnung sich begeben, daß ich aus Antrieb meine tagsgewöhnlichen Ordinarilektiones (die zwar damals gegen vorige Jahre gar wenig oder kurz und neben unseren stets gepflogenen guten Spazierdiskursen nur eine Rekreation gewesen) etwas verändern, förderst aber anstatt meines hebräischen Alten das griechische Neue Testament insonderheit durch zwei oder drei Wochen mit andächtigem Bitten alles Fleißes originalsinnig observieren müssen.

Nach diesem hat sich also der Dissidenthandel zwischen uns erhoben, daß sich mein guter Herr Hans Ludwig mit meinem von selbiger Zeit an durch den letztnoachischen Süßrausch okkupierten Humor nimmer eigentlich der dialektikal geregelten Religionspunkte halber berechnen können, zumal er durch beiverspürte wiedergeburts-menschensöhnliche Eliaskraft nach Recht-gewissen genugsam zu ermessen gehabt, daß die bevorstehende allgemeine Christentumsscharfreformation gar nicht eingebildeter maßen nach dem neu-san-rantion-angestrichenen sozianischen Falschschein, sondern nach der tat-kraftwirklichen und Fleisch und Vernunft gottfrieds-höchlich übersteigenden, auch im übrigen altlutherarndtischen Vierbuche wohl distinguierten katholisch-christ-glaub-starken Heiligkeitsgeist-neukreaturtreiberei in eventum effective ausschlagen, sowohl als aus der Höhe selbst mit Defension gehandhabt werden wolle. Daneben ist ihm in specie der Bann Christi (weil er durch Abfall mit dessen heiliger Wahrheit gespottet) bis auf Wiederkehrung angekündigt worden, und weil er solches in meiner Gegenwart auf die Mundstimme vielleicht nicht genugsam zu Herzen genommen, hat

Gott alsbald nach meiner Interimsseparation (so mit Eingang dieses Jahres erfolgt) desto härter auf andere Weise angeklopfet und ihm seinen ersten einigen Sohn (den ich vorm Jahre zu Lüneburg neben seinen zweien Herrn Vettern und Ihren Gnaden, dem Herrn von Schrattenbach, aus der Tauf gehoben) samt dem in diesem Jahre hernach geborenen, bald nach einander durch den Tod hinweggenommen, auch ihn sonst mit noch mehreren Ungelegenheiten überschüttet, daran er mühsam genug zu tragen hat. Doch lebe ich ganz keiner solchen Zuversicht, daß ihm dieses alles zu endlichem Schaden, sondern durch unzweifliche Wiederaufrichtung zu desto mehrer Heilsgedeihung und noch dabei über genugsam ausgeholter Feuersläuterung zu solchen hohen Ehren neben anderen im niederländischen Ägyptenreich mit der Zeit ersprießen werde, daß nicht nur alle seine Freunde samt den Fremden im hochdeutschen Kanaan, sondern das ganze christnamige Europa darüber Verwunderungsursach genugsam überkommen solle. Sintemal auch was er diesfalls getan, wahrhaftig meistens aus Eifer (allein z. T. mit frühzeitger Kuriosität) beschehen, Gott aber weiß dagegen am besten die Seinigen zu rechter Zeit durch Züchtigung fein wieder heimzuholen und unter der Last aufzuhalten, daß sie sich dermaßen qualifiziert, daß seiner sinnreichen Scharfvernunft, absonderlichen Erfahrung, wohlpassierlichen Erudition und zu gemeinem Nutz weisliche fovierende Intention mit so niederem Jahresgradu weder Nieder- noch Hochdeutschland viel gleichgeübte Subjekta fürzeigen können wird. Doch achtet Gott dergleichen Nebengaben wenig, solang Prinzipalstücke, als zum höchsten und einigist notwendig, dabei abgehen. Ja, er selbst gibt und nimmt, wem, wie und so oft er will. Wir halten seithero noch ganz keine fernere Gemeinschaft oder briefliche Korrespondenz, allein seine Vettern, Herrn Hansen und dessen Herrn Bruder, habe ich unter anderen Freundbekannten durch neurosenkreuzerische Rätselbuchstaben etlichermaßen tentieret und gegen solchen mit Fleiß verwandten dunklen fremden Stil dieselbigen (gleichweis vorhin genug ohne das bewußt war) ziemlich real, diskret und recht gewissenhaftig wohl resolviert erfunden, wie die Beilagen nach ihrem Inhalt ausweisen, auf daß ihre Gedanken nicht sowohl mir als der gemeinen Welt zu einem nachfolgenden Exempel offenbar werden mögen. Denn kein Zweifel ist, der gerechte Herr in den Himmeln werde seinen endbeständigen Anhängern auch noch auf Erden ehestens eine unversehene Hilfe zum Trost, Erquickung und Ruhe erscheinen lassen. Wo aber solches von etlichen nicht erreicht würde, bleibt freilich doch die ewige Hoffnung ihnen wahrfest versiegelt.

Nunmehr bekommen die in diesem Jahre mannigfaltig geführten Sprichworte bei mir fast Ende, und werde ich fürohin dem Kaiser, Königen, Fürsten und allen Gewaltigen unter dem Himmel von Gottes Schlußgerichts wegen frei heraus verkündigen, was für Finalsentenz

oder Endurteil insgemein und sonderheit in der weisheitstiefen Oberraststuben über sie ferner ergehen zu lassen bestimmt sei. Inmaßen denn ungezweifelt durch keinen Federstiel zu gegenwärtiger Zeit noch durch 16 abgelaufene Neubundssäcula nach des altjohannit-väterischen christ-weiß-brust-rosenschönliebholdseligen Kreuzsiegordensstifters zeittötlichem Hinscheiden bis zu nunmehr instehendem letzterstem Triumphring und fünfmonarchischem Generalreichsbeginn so wenig als von mir selbst zuvor auf Erden vernommen worden ist. Gleich aber wie den Luther selig die mannigfaltigen trotzigen Nachschiffer im ersten Eisbruch gern allein so lang stecken ließen, bis die blutharte Sauerarbeit von Gott durch ihn am hauptgefährlichen Vorderspitz vornehmlich verrichtet und der Kurssteig zum erforschten Neuland hierdurch vorgebahnt war, also ergehet es mir in diesem Jahre nicht unebenmäßig und noch viel ärger, um so viel nämlich solcher mein Werksbeginn gegen die jetzige doppelt erfahrene Listwelt bei weitem viel subtil verschraufter, sowohl geist- als buchstabschärf wie auch sonst im übrigen gegen Politisiert-zwiefachkunst erforderlicher und mehr gefährlicher maßen introduziert werden muß, weil es jetzo nicht nur um die Platten, sondern zugleich um die Kappen mit einander zu tun ist und wir über das kanzlerhändig allbereit 100 jährig lehroffenbar fürgehaltene Warnungsprodukt nun auch anheben sollen, die statthalteramts-vor-endrichterliche Rechnungsdecisiones hin und wieder zu entschließen und durch gerichtsordentlichen Reichsexekutionsprozeß anstatt des kleinen Katechismi mit der eisenstäbigen großen Regimentsfeder nach gemeiner und sonderbarer Rechtserheischung topfzerschmeißartig effektuieren zu lassen. Daher ich bei dem allen, bis es im Werke selbst angehet, interim als noch ein ganz unvermöglicher König ohne Land, Leute und Geld mich befinde, ja viel ärmer, als mein Vater, der David, war, dem bis auf Einnehmung des siebenprovinzialischen Israel gleichwohl etliche hundert Männer in seinem Exilio beigestanden und ihm sowohl seine als ihres Lebens Notdurft von anderen Leuten durch Rauben, Plündern und Würgen erobern oder erfreibeutern halfen. Derlei Handtierungen dagegen mir und meinesgleichen nach der neuen Gebotsregel bei ewig niederhöllischer Abgrundspön und überhimmlischer Oberacht ganz und gar verboten sein. Und hab ich mich diese acht Monat über äußerlich so notdurftsmangelhaft in meinem letztjohannitischen Patmo behelfen müssen, daß wo mir nicht mein übernatürlich eingeschlürfter tinktur-licht-weiniger Noahsrausch bisweilen das Herz absonderlich gestärkt, ich mit meiner timothe-ordinär-natürlichen Magenschwäche bei dem trübwässerigen Ostfriesbier ohne beschwerliche Leibesungelegenheit keineswegs füglich hätte ausdauern mögen.

Darum wofern meine Landsleute Lust haben mir etwas Gutes im Werke zu bezeugen, so mögen sie solches prästieren vornehmlich noch in diesem Jahre, so lang ich samt anderen christarmen Reichsgenossen

dessen vonnöten habe. Denn aufs künftige ist ohne das ziemliche Hoffnung bereitet und nun fort und fort bald, so ferne, daß mir von des europäischen Starkkindes großem Gevattergeld und Ehesteuer nicht weniger von des erzköniglichen Junglöwens reserviertem Reichsbeutschatz leichtlich alsdann tausend für hundert gegenwechseln werde können. Ich hab nach göttlicher Aufforderung im kalten Januar durch beschwerliche Überreise von Amersfort mich hierher begeben müssen, um etliche Schriften der bevorstehenden scharfgerichtlichen Generalreformation halber (so insonderheit über Niederland ergehen und nachfolgends das Christkönigreichsevangelium von dannen in alle Welt vor ihrer schwefelfeurigen Überflutung zum gemeinen Wachszeugnis propagiert werden soll) allda zu verfassen, welche aus abgrundtiefen kabbalistweislich Prädestinationsgradibus exactpolitisirten Geheimrationibus von dieser reichsgräflichen Stadt und Land aus durch Obrigkeitsverordnung nunmehr sollen publiziert und gleichsam die gottsstarke Gerichtsstreitursache gegen die sieben Provinzen damit beigeführt und wirklich angebunden werden. Dazwischen kann ich mich weder zur Rechten noch zur Linken füglich vorwenden und bin also um solches Werks willen gänzlich gesperrt, mein Brot auf andere Weise, wie leicht und genugsam es sonst geschehen könnte, zu gewinnen. Darf auch fast niemand solchen meinen Abgang dieser Orten noch eröffnen, weil es scheinet, daß mich Gott also anfänglich gewissen Leuten und vornehmlich den vorbesagten Mennonitgemeinen, denen es fast allein nur offenbar, zum ersten Anstoß und Prob ihrer christlichen Ruhmlieb (welche sie durch so lange Zeit nicht mit einem Stüber an mir als Christo nächstzu legitimiertem Reichsfreund erwiesen) also bisher mit Fleiß beibleiben läßt, damit wir uns im künftigen Reformationsprozeß über solch überflüssige Selbsterfahrung um so viel desto gewisser nicht weniger gegen sie als sonst andere ungetreue Haushalter und geizabgöttische Mammonsknechte nach der christköniglichen Reichsgerichtsordnung in effectu zu verhalten haben mögen.

Von dir, lieber Bruder, habe ich seit dem Februar nicht einiges Schreiben oder Geld empfangen, wie hoch ich dessen auch benötiget war, aber die aufhältliche Ursache gibt sich bei so beschaffener Sache leichtlich zu ermessen. Sintemal Gott gleichsam selber in mora fürscheinet und ungezweifelt daneben meine Gesellschaft keineswegs anders vermeinet noch sollen, weil ich bei meinem alten Wirt Thonys Jansen mein Logis allda genommen, als daß ich kraft vorigen Vertrauens von ihm allein oder doch mit Zutun der ganzen christlichen Gemeine allerdings umsonst zum Kontento unterhalten werde. Nun aber befindet sichs in der Tat selbst ganz anders, und hab ich von Anfang mein wöchentliches Kostgeld ordentlich bedinget, so nunmehr sich über die 60 Reichstaler beläuft, daran ich eine übergebliebene Silberkanne (so ich dem jungen Herr Zeller vor einem Jahre in unserem dresdischen Beisammensein unter anderem abgekauft) zu Pfand gegeben, und sel-

bige wollt ich lieber wieder auslösen, als bei diesem nichtswertigen Heuchelvolk gleichsam spottweise dahinter lassen. Derwegen ob ich nun wohl jetzt Abschrift von Deinem Brief an Herrn Hans Wolzogen nach Amersfort einschließe und ihnen neben billigem Verweis meine Beschaffenheit in einem und anderem zu verstehen gebe, auch sonst an ihrer Aufrichtigkeit gar keinen Zweifel trage, so weiß ich doch nach eigentlicher Gewißheit nicht, was Herr Hans Ludwig in specie diesfalls prästieren, ob er mich von Deinem überschickten Gelde entheben wird oder nicht. Denn seit er der neuen Religion zugetan und gleichsam zu einem Baumeister darinnen promoviert worden, hat er sich auch selbiger vernunftsorgfältigen Rechenkunst bei seinen christlichen Liebsbezeugungen viel genauer als in der Zeit, da er noch ein Zellerischer Glaubdiszipel gewesen, beflissen, inmaßen er dergleichen Spezifikationsform eben desselbigen Herrn Sohn und dessen gewesenen Präzeptor, den Crusium, betreffend mir zu Krakau einstmals eingehändiget, und so er auch mit mir wegen voriger Kostzeit oder sonsten derlei intendieren möchte, sonderlich weil meine rekommendationes seinethalben durch Gottes scheinbarliche Selbstverhinderung der Zeit noch nicht nach Wohlgefallen ersprossen, trag ich gar kein Bedenken nach meiner rechtschaffenen Gutwilligkeit solches also gern hinpassieren zu lassen und nichts dagegen zu ästimieren, daß ich förderst um seinetwillen wohl ein mehreres spendiert, will nicht sagen dabei sonst ein merkliches verabsäumt und noch dazu über die tausend Meilen hin und wieder lebensgefährliche Reisen zu Wasser und zu Lande so treuherzig und recht liebsartig auf mich genommen und vollendet habe. Du aber, lieber Bruder, (meine christsinnige Weisheitsgewohnheit ist zwar nie gewesen wie noch, so wohl bequem menschlich zu begehren als göttlich zu helfen), wenn es sein kann, daß mir Ihre Gnaden, Herr Geyer, oder jemand anders ohne seinen Mangel mit etwas Geld jetzt assistieren will, so wollest mit dessen Überschickung aufs beforderlichste bedacht sein, daß ich's hierher über Bremen, Hamburg oder Amsterdam empfangen möge. Denn ich wollte gern ehestens redlich abzahlen und alsdann meine Sache nach Gottes Willen gelegentsamer anstellen. Hoffe dabei ohne das, es werde sich nunmehr anheben, mit Ernst anders in die Zeit zu schicken, zugleich auch der sonderheitsbestimmte Berufstermin bald annahen, daß nach dessen völliger Erstreckung ich meine menschensohns-letztnoachischen Johannesfüße aus der emdenschifferischen Patmosinsel wieder erheben und dritt-eliasganzfertig von dannen auf den amersfort-ackermannischen Karmeliterberg zur zionsliedlieblichen Phönixnachtigalstimme weltgenerallandtags-meditationsweise mit der jakobsleiterlangen Springstange durch die provinzial neusimsonischen Richterwasserauen überspazieren werde können.

Hinfüro kann ich wöchentlich etwas neues wichtiges berichten, so würdige Ohren bei Euch vorhanden, die solcherlei Vernehmung sich mit rechtem Nutzen zu applizieren wissen. Schließpünklich, daß inhalt

deines Berichts Ihre Gn., Herr Geyer, mit so todsgefährlichem Zustand belegt gewesen, moviert bei mir christ- und naturbilliges Mitleiden, aber noch mehr Fröhlichkeit, um daß Gott selbst über Menschen Möglichkeit, Rat, Kunst und Hoffnung wieder aufgeholfen, daß ihm der zustehende Preis desto wahrhaftiger attribuiert. Desselbigen neu angenommenes Verordtenamt laß ich mir zwar seines beiversierenden Ehrenrespekts halber wohlgefallen, aber ich weiß nicht, was er neben so vielen vaterlandsungetreuen Josephsbrüdern seinem erzherzog-österadel-mild-reichs-kaiserlichen Hofpharao zu dessen und gemeiner Wohlfahrt Bestem wird erwirtschaften können. Bin vielmehr besorgt, was sein redlich meinendes Aufbauen den ganzen Tag über importiert, werde sich durch ein einiges nachtstündliches Gegenintentirverstören mittels anderer heuchelkünstischer Beiwerker wieder konsumieren.

Darum nun schlußwarnungsendlich für jedermann: Stolz, Frau und Mann, ja groß und klein, sowohl Papist als Lutherhans, samt Bischof und Bader allzugleich, zugleich, zugleich fruchtrechtschaffene wahre Johannitenbuß, Buß, Buß oder bald, bald, bald wird das Nachgeschrei durch den nord-südenglischen Luftstrich ferner also anerfolgen: Rein ab, rein ab, rein ab bis auf den Grund. etc. etc. etc. Die ganze Apokalypsin hinaus! Arrige aures, Pamphile! Die Stockholmischen Resonantsporen sollen in der Wienerischen Ritterstuben viel eher als es die Oberzepter führenden Sekundferdinand- aquilarimperar-deputierten regimentsherrischen Geheimräte ex quart Carol-regnar-caesar-aur-bullar-subsigillierten imperial-elektoral-kollegial-natural-jural-legalformal-konstitutslibro schließlich einkolligieren oder mit allen ihren und gesamter Sozietät jesuerzzuwitischen machiavell-politpraktikalschraufig nebzustimmenden scharfsinnigen Tiefgedanken ökumen-synodal-potierhaft hoch-zungen ermeßlich ausdeliberieren können, den romsvoll-anfüllenden jerusalem-babylonhellen Endruinierklang letztuntergangserschrecklich von sich erschallen. Nur so lang ist noch kurzbestimmte Galgenfrist, bis das grüne Religionsholz allenthalben im deutschen Reichsgarten von seiner Zweighöhe bis zum wurzelstammigen Niederast vollends ausgeschnitten. Alsdann soll das Italiengötzendürre gar abgehackt werden. Und wenn das spätnächtliche Epikurereikonfet in der sachswildjägerischen Freßtafelstube meistens aufgezehret, wird man bald einen frühmorgendlichen stärkenden Magentrunk aus dem spanisch süßwein-dämpfigen Heiligblut-saufkeller mit Indianschiff weiten Hollandswasserrempern an schwedisch fechtspießlangen Stoßhalsstabsstangen durch ordinär und extraordinär bedingte Streitheerscharboten englischklaßjachtschnell und französisch armeelaufshurtig zu Land und zu Wasser dazu überholen.

Emden, den 1. September 1631.

Abgeschlossen am 1. Mai 1936.

Miszellen zum frühen und späten Luther

als Ergänzungen und Berichtigungen zur Weimarer Ausgabe

von Erich Sander,
Münster i. Westf., Alter Steinweg 12.

I. Luther und Bonaventura über die Inkarnation.

Luthers letzte Judenschrift „Von den letzten Worten Davids" (1543), die ursprünglich den Titel tragen sollte „Über die Gottheit Christi auf Grund der letzten Worte Davids" (WA 54, 16), enthält wesentliche Ausführungen zu seinem Verständnis des Alten Testamentes, zur Trinitätslehre und zur Christologie. In dem Bemühen, zu verdeutlichen, wie bei der Inkarnation „die gantze Dreifaltigkeit als ein Einiger Schepffer hie ist, und das Einige Werck, die Menscheit, geschaffen und gemacht hat" (WA 54/60, 12), zitiert Luther ein Gleichnis Bonaventuras:

„Solch hoch ding ettlicher massen zu begreiffen, geben die Doctores, sonderlich Bona ventura ein grob gleichnis. Als wenn drey Jungfrawen, einer unter sich, ein Kleid anzögen, Da sie alle drey das Kleid angriffen und der dritten anzögen, und die dritte selbs auch mit gleich zu griffe, Da zihen alle drey das Kleid der dritten an, Und wird doch allein die dritte mit dem Kleide angezogen und nicht die andern zwo..." (WA 54/60, 31).

Die Herausgeber der Schrift merken dazu an, daß Bonaventura im „Breviloquium" und „Centiloquium" das Gleichnis nicht anführt. Es steht in den „Meditationes devotae vitae Jesu christi", die besonders im Spätmittelalter unter Bonaventuras Namen eine ungeheure Verbreitung fanden und wohl von dem Franziskaner Joh. de Caulibus verfaßt sind[1]). Dort heißt es in dem von der Inkarnation handelnden Kap. 4:

„Scire enim debes, quod excelsum incarnationis opus totius fuit trinitatis, sed sola persona filij fuit incarnata; sicut si tunicam induenti duo ex lateribus eius stantes eum adiuuarent et tunicae manicas tenerent"[2]).

---

1) Vgl. Bonaventurae Opera omnia, ed. Peltier, Paris 1868, t. 12, p. XLIII f., H. Boehmer, Loyola und d. deutsche Mystik, 1921, S. 11; 35 ff.

2) Ich zitiere nach einem Frühdruck (Paris, Nic. de la barre, 1512), unter Auflösung der Abbreviaturen. Das Zitat: Bl. a 7'. Die späteren Ausgaben, auch die Ausgabe Peltier, zeigen oft starke Erweiterungen

Zur Erläuterung der Bezeichnung „grob" Gleichnis verweise ich auf Luthers Disputation „De divinitate et humanitate Christi" vom 28. Februar 1540. In These 38 und 40 wird ein naheliegendes häretisches Mißverständnis des Gleichnisses abgewehrt:

„Non enim vestis et corpus constituunt unam personam, sicut Deus et homo constituunt unam personam."

„Eadem ratione haereticum esset vulgatum illud: Tota trinitas operata est incarnationem filii, sicut duae puellae tertiam induunt, ipsa simul sese induente." (WA 39/II/93, 15. 19; vgl. WA 26/333, 6—10.)

Vgl. auch das Lob Bonaventuras wegen seiner Hochschätzung der Inkarnation in der Genesisvorlesung: WA 43/581, 11.

Schließlich sei noch auf einen sachlichen Anklang an diese franziskanischen Inkarnations-Betrachtungen in Luthers „Nu frewt euch lieben Christen gmeyn" hingewiesen. Die Wendung

„gar heymlich furt er seyn gewalt,
Er gieng ynn meyner armen gstalt,
den teuffel wollt er fangen" (WA 35/424, 22; vgl. WA 37/3, 31).

erinnert an cap. 60 der „meditationes", wo es heißt:

„... tenet ecclesia quod flevit, scil. infantulus, unde cantat: ‚Uagit infans inter arcta positus praesepia'. Quod fecit, ut mysterium incarnationis dyabolo celaretur." (Vgl. Ignatius v. Ant., Epist. ad. Eph. 19.)

II. Luther über die „Summa Angelica".

W. Dreß[3]) und P. Meinhold[4]) haben bereits darauf hingewiesen, daß die in der Auslegung von Gen. 12, 7 von Luther zitierte „Summa Angelica" nicht — wie in der WA angemerkt — die „Summa totius theologiae" des Aquinaten meint, sondern die „Summa Angelica de casibus conscientiae" des Angelus de Clavassio. Ergänzend sei bemerkt:

---

des Textes, besonders durch Bernhard-Zitate, so daß ich dem kürzeren Frühdruck den Vorzug gebe. Die Stelle bei Peltier mit leichten Änderungen: p. 514 B. Vgl. das Zitat, vielmehr die ungenaue Wiedergabe einer Stelle aus denselben „Meditationes" in der 1. Psalmenvorlesung: WA 3/358, 31 ff.; dazu W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte, Erlangen 1900, S. 334 und desselben Anmerkungen zur Wartburgpostille: WA 10, 1, I 63 ff.

3) Die Theologie Gersons, Gütersloh 1931, S. 82 Anm. 2. Verbesserung des letzten Satzes: Auch Scheels „M. Luther" Bd. II[3], S. 399 trägt den Irrtum der WA weiter.

4) Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, hrsg. von E. Seeberg, † E. Caspar, W. Weber, Bd. 8) Stuttgart 1936, S. 177 Anm. 104.

Diese „Summe" ist das um die Wende zum 16. Jahrhundert einflußreichste [5]) Handbuch für Beichtväter, in seiner Kasuistik symptomatisch für die Frömmigkeit des ausgehenden Mittelalters. Es ist darum nicht zufällig, daß Luther gerade dieses Buch am 10. Dezember 1520 mit der Bannbulle verbrannte [6]).

Die von Luther in der Genesis-Vorlesung angeführte [7]) und gelobte [8]) Unterscheidung zwischen ignorantia iuris und ignorantia facti findet sich in dem Art. „Ignorantia" der alphabetisch angelegten Summe [9]). Er beginnt wie folgt:

„Ignorantia alia bona, qua quis ignorat ea quae ei essent occasio peccati . . . Alia neque mala neque bona, qua quis ignorat quae non expedit scire. Alia mala, qua quis ignorat, quae scire expedit. Et haec mutiplex est: Alia iuris, alia facti ... hic autem non intendo tractare de ignorantia facti, quia haec excusat ... sed de ignorantia iuris, pro cuius declaratione quaeruntur plura."

Das Zitat beleuchtet Luthers Urteil, daß in diesem Buche „forensi et iudiciali modo" geredet wird [10]).

Da J. Dietterle und M. Ludwig nur einige Zitierungen der „Summa Angelica" bis 1520 geben und O. Scheel sie in seiner umfangreichen Monographie nicht nennt, seien hier die mir bisher bekannten Parallelen zu unserem Zitat nach der Reihenfolge der Jahre (in Klammer) genannt:

WA 1/568, 4 (18); 1/569, 41 (18); 1/384, 18 (18); 6/555, 29 (20); WA Br. 361, 4—10 (10. 12. 20) = End. 3, 18; WA 17, II/28, 2 (24); 31, II/454, 16 (29); 29/541, 32 (29); 30, III/248, 8—11 (30); TR 6471 (?).

---

5) Vgl. J. Dietterle, Die Summae confessorum (sive de casibus conscientiae) — von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prieras — (unter besonderer Berücksichtigung ihrer Bestimmungen über den Ablaß) untersucht ZKG. 1903 ff.; III. Die Summae confessorum der zweiten Hälfte des 15. Jahrh. und des 16. Jahrh. bis zur Sylvestrina. — 19) Die Summa de casibus conscientiae des Angelus de Clavassio, ZKG. 27, 1906, S. 296 ff. — Ferner vgl. M. Ludwig, Religion und Sittlichkeit bei Luther bis zum „Sermon von den guten Werken" 1520, Leipzig 1931 (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. 14), S. 36—51. — Der Inkunabelnkatalog der Universitätsbibliothek in Münster/W. enthält allein 13 Ausgaben der „Summa"; der neue Gesamtkatalog der Wiegendrucke (GKW) zählt von der editio princeps Chivasso 1486 bis zur Ausgabe Lyon 1500 nicht weniger als 24 verschiedene Ausgaben: GKW 1923—1946.

6) Vgl. WABr 361, 4 ff. (10. 12. 20) an Spalatin; Zitierung der Briefe nach Nr.; I hinter der Nr. = Beilage I.

7) WA 42/485, 33 ff.

8) WA 42/486, 12 ff.

9) Wir zitieren nach einer Inkunabel der Univ.-Bibl. in Münster i. W., Straßburg 1498, per Mart. Flach, unter Auflösung der Abbreviaturen und wie üblich nach der Schreibweise des Kirchenlateinischen Wörterbuches von Sleumer, Limburg a. d. L. 1926. Das Zitat: f. 148.

10) WA 42/486, 37 f.; vgl. J. Dietterle, a. a. O. S. 299 f.

Auch für Luthers Ausführung über die Not der „irregulares" in der Schrift an den christlichen Adel (WA 6/443, 35) ist auf die beiden Artikel über „Irregularitas" in der Summa Angelica hinzuweisen. Die Anm. der WA zitiert die „Summa Silvestrina", die Luther kaum gekannt haben dürfte. Genannt hat er sie jedenfalls m. W. nirgendwo, nur eine summarische Ablehnung der „Summisten" findet sich WA 30 II/671, 23. 29 (30) und WA 31 I/241, 33 (30); vgl. CA 26, 14: Bek. Schr. 1930, S. 103, 3 ff.

III. Eine spätmittelalterliche Quelle für Luthers Morgen- und Abendsegen?

Bei der Auslegung des zweiten Gebotes im Großen Katechismus macht Luther eine für unsere Frage wichtige Bemerkung:

„Dem Teuffel zu leid (sage ich) solten wir den heiligen namen ymerdar ym mund füren, das er nicht schaden kunde wie er gerne wolt.

Dazu dienet auch, das man sich gewehne teglich Gotte zu befelhen mit seel und leib, weib kind, gesind und was wir haben, fur alle zufeltige not. Daher auch das Benedicite, Gratias und andere segen abends und morgens komen und blieben sind ..." (WA 30, I/142, 23).

O. Albrecht, der Herausgeber des Kleinen Katechismusses in der WA, bemerkt zur Sache:

„Aus der zitierten Stelle im Großen Katechismus ist zu vermuten, daß auch der Morgen- und Abendsegen aus älterer Zeit stammt. Ebenso bestimmte Quellen wie für die Tischgebete sind noch nicht nachgewiesen, aber Spuren finden sich z. B. schon in dem sog. Sacramentarium Gelasianum etwa aus dem 8. Jahrh. ..., ferner in der Tafel des christlichen Lebens aus dem Ende des 15. Jahrh., bei Bahlmann, Deutschlands kath. Katech., S. 63, 8 ff., besonders S. 64, 15 ff. 23 ff., in Dederichs Christenspiegel aus derselben Zeit, Bei Moufang, Kath. Katech. de 16. Jahrh., S. XXVIII f. XXXVIII f. ..." (WA 30, I/393[4]).

Auch J. M. Reu verweist auf die beiden letztgenannten Quellen[11]; J. Meyer dagegen sagt in seinem Kommentar zum Kleinen Katechismus:

„Den Text der sich traditionell anschließenden Oration läßt Luther grundsätzlich frei, gibt aber für freiwillige Benutzung Formulierungen, die von ihm selber herrühren werden, da sie vor ihm nicht nachweisbar sind. Die Anklänge an seine Formeln bei Canisius werden nicht auf eine ältere gemeinsame Vorlage ... schließen lassen, sondern auf Entlehnung aus Luther"[12].

Eine spätmittelalterliche Quelle zu Luthers Morgensegen scheint jedoch vorzuliegen in dem „Rosetum exercitiorum spiritualium

11) D. M. Luthers Kleiner Katechismus. Die Geschichte seiner Entstehung, seiner Verbreitung und seines Gebrauchs, München 1929, S. 20.

12) Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus, Gütersloh 1929, S. 478.

et sacrarum meditationum ..." des Joh. Mauburnus[13]) († 1501/02). Luther hat diesen „letzten einflußreichen Autor der modernen Devotion"[14]) als Mönch gelesen und bis 1518 mehrfach zitiert[15]).

---

13) Über den Mann und sein Werk vgl. die gründliche Monographie des Löwener Historikers Pierre Debongnie, Jean Mombaer de Bruxelles, abbé de Livry ,ses écrits et ses réformes (= Université de Louvain, Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie, 2me Série, 11me Fascicule) Louvain-Toulouse 1927/28; ferner J. Donndorf, Das Rosetum des Johannes Mauburnus, Ein Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit in den Windesheimer Klöstern, eine Hallenser philos. Dissertation (1929), die die umfangreichen Forschungen von P. Debongnie übersieht. Zu nennen sind auch noch die älteren Arbeiten des Jesuiten H. Watrigant, La méditation méthodique et l'école des Frères de la vie commune, in: Revue d'Ascétique et de Mystique (= RAM) 3, 1922, p. 134—155; La méditation méthodique et Jean Mauburnus, RAM 4, 1923, p. 13—29. — Mauburnus starb um die Jahreswende 1501/02; vgl. P. Debongnie p. 302.

14) H. Boehmer, Der junge Luther, Gotha 1925, S. 143.

15) Zwei Zitate in der ersten Psalmenvorlesung, mit Seitenangabe: WA 3/380, 32; 381, 15; eins in dem Sermo II. de passione Christi von 1518: WA 1/341, 36; Anklang daran: WA 2/136, 11 f. (1519); schließlich Verwandtschaft zwischen dem 2. cap. von Luthers „Ratio vivendi sacerdotum" (siehe unten IV) und der unten S. 601 mitgeteilten Nachtmeditation des Mauburnus. — J. Hashagen hat vor kurzem (ZKG 55, 1936, S. 523—531) in einer Skizze über „Die Devotio Moderna in ihrer Einwirkung auf Humanismus, Reformation, Gegenreformation und spätere Richtungen" völlig zutreffend bemerkt: „Was ... Luther 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 ..." (a. a. O. S. 528). (Die dabei von Hashagen angekündigte Dissertation von R. Kekow, Luther und die Devotio Moderna, habe ich noch nicht einsehen können, da sie in Hamburg noch nicht verleihbar ist.) „Neuerdings" — so fährt Hashagen fort — „ist unter seinen devoten Lieblingen auch Johann Mombaer von Brüssel ... mit seinem Rosetum ... 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" (a. a. O. S. 529).

Diese Untersuchung habe ich in einer Preisarbeit der Evangelisch-theologischen Fakultät Münster i. W. aus dem Studienjahr 1934/35 in Angriff genommen. Die erweiterte und veränderte Arbeit, die alle sog. „Erbauungsliteratur" Luthers auszuwerten sucht, hoffe ich in absehbarer Zeit unter dem Titel „Geistliche Zucht und Übung bei Luther, Über Christus-Nachfolge und Christus-Glaube im Spätmittelalter und bei Luther" vorzulegen. Darf in diesem Zusammenhang ein Wunsch an die Kommission zur Herausgabe der Werke Luthers geäußert werden? Neben dem Sachregister zu den Abteilungen der Weimarana täte der Forschung dringend not ein genaues Register aller von Luther zitierten, genannten oder berührten theologischen Literatur, zumindest bis 1522. Doch liefern manchmal gerade auch die späten Schriften und Predigten wie Briefe überraschende Aufschlüsse. Die älteren Werke von E. Schäfer (Luther als Kirchenhistoriker, ein Beitrag zur Geschichte

Um einen genauen Vergleich mit den bisher bekannten „Vorlagen" zu ermöglichen, soll zunächst der 1508 in Köln gedruckte Christenspiegel des Dederich v. Münster zu Worte kommen:

In dem 23. Kapitel eine Lehre, wie sich ein Mensch regieren soll des Morgens, da er aufsteht, und wie man Gott für seine heilige Passion und Pein danken soll:

„Des Morgens, wenn du vom Schlafe erwachest, sollst du seufzen und gedenken oder sprechen also: O allmächtiger, ewiger, barmherziger Gott, wie versäume ich meine edle Zeit, wie bin ich also faul und träg, wie muß ich noch dafür brennen in dem Fegefeuer, daß ich meine edle Zeit also jämmerlich verloren. Item in dieser Nacht haben alle geistlichen Herzen Gott Lob gesungen und gelesen und ich habe geschlafen ... Und ist auch mancher Mensch in dieser Nacht gestorben und Gott hat mich leben lassen. Item darnach sollst du fröhlich aufstehen und begehrlich gedenken, du wollest das nachholen, was du versäumt hast und gehe auf deine Kniee sitzen und sprich als hernach geschrieben steht: ... Ich bitte dich, o allerliebster Herr, daß du deine bitter Leiden an mir armen Sünder nicht lassest verloren werden, und bekehre doch alle Sünder und Sünderinnen, und tröste die armen Seelen im Fegefeuer und alle betrübten Herzen, und behüte mich vor allen Sünden diesen Tag und alle die Tage meines Lebens, Amen. Item dann spreche ein Pater noster und den Glauben" (a. a. O. S. XXVIII f.).

Kürzer und ohne den flachen Moralismus des Dederich-Gebetes heißt es in der „Tafel des christlichen Lebens":

„Als een Mynsche des morgens up staat, soe sal hie God, synen Schipper, dancken ende loven, ende overdenken, dat hem God geschapen hefft na sick selven, ende lesen ten mynsten een Pater noster ende een Ave Maria up synen kneen voer synen Bedde uth Ynnicheit syns Herten. Ende dan sal hie up setten dat hie al den dach die Geboede Godes holden wil tot ter doet" (a. a. O. S. 63).

Für J. Mauburnus ist es charakteristisch, daß er im „Dietarium exercitiorum" seines umfangreichen compilatorischen Werkes die Anleitung zum Morgensegen mit einem Merkvers beginnt[16]):

„De modo autem surgendi nota haec:
Exurgas alacer, Benedic, Salveto Mariam.

---

der Wissenschaft, 1897) und W. Köhler (Luther und die Kirchengeschichte I 1, 1900) sind hier längst nicht mehr ausreichend. Sehr wertvoll ist z. B. das Zitatenregister der Tischreden (Bd. 6) in der WA.

16) Wir zitieren nach der Ausgabe Basel 1504, unter Auflösung der Abbreviaturen. Zitat: f. 8 f. (= f. 8—8'). Da H. Boehmer und J. Hashagen falsche Ausgaben nennen (Loyola und die deutsche Mystik, 1921, S. 14 Anm. bzw. ZKG 1936, S. 529), seien die 6 Auflagen des Mauburnus-Werkes angeführt:

Zwolle, 1491, Titel: Exercitia utilissima ... = Hain 13994; J. Donndorf berichtet: „Wie die Inkunabel-Abteilung des Auskunftsbureaus der D.B. in Berlin mitteilt, ist die Ausgabe Hain 13994 nirgends mehr nachweisbar" (a. a. O. S. 2). Vgl. dagegen genauen Titel und Nachweise bei P. Debongnie, a. a. O. p. 23 n. 1.

Primo autem postquam pulsum audisti, debes velociter immo et gaudenter surgere et hora surgendi te non extricare[17]). ... Deinde erectus trino crucis signaculo benedic et muni frontem, os et pectus ... Dicendo: In nomine domini nostri iesu christi crucifixi surgo, qui me redemit suo sanguine pretioso. Ipse me regat, benedicat, custodiat et confirmet in omni opere bono hodie et quotidie et post hanc vitam multam miseram perducat me ad vitam aeternam, Amen. Gratias ago tibi, clementissime pater, qui me hac nocte per magnam misericordiam tuam dignatus es custodire et deprecor immensam clementiam tuam, ut mihi concedas diem venturum sic pertransire, quatenus tibi placeat servitus mea per christum dominum nostrum. Item: nos cum prolepia benedicat virgo mater maria. Itemque: Benedic, anima mea dominum etc. Tertio inter vestiendum stellam maris aspice, beatae virgini te commenda, ut sic ipsa omnium per te agendorum praesentatrix et directrix sit inchoando rosarium diei ... Ut sicut ipsa salutis humanae fuit exordium, ita et tuae devotionis et laudis sit originale fundamentum et initium salutare ..."

Sachlich darf man hier das an anderer Stelle stehende [18]) Gebet „ad proprium angelum" anschließen:

„Et tu potissimum angele sancte custos meus, cum sis angelus dei, nuncia mihi voluntatem dei tui et mei ... et in omnibus viis me custodi, a vastitate draconis, a feritate leonis, a venenata malicia et nequitia basilisci et potissimum dum altari quantuluscunque sacerdos assisto, sathanam a dextris assistentem, ne adversetur, compesce ..."

Ordnet man das „se commendare Mariae" und das Engelgebet theozentrisch ein, so fehlt an wesentlichen Gedanken des Lutherschen Mor-

---

Ohne Ort und Drucker, 1494 = Hain 13995; Angaben und Nachweise für alle folgenden Ausgaben bei J. Donndorf S. 2 f.

Basel, 1504 = Hain 13996 (ein Teil der Auflage trägt fälschlich die Jahreszahl 1404, nicht 1494). (So A. Renaudet, Préréforme, 1916, p. 219[8]).

Paris, 1510; Mailand, 1603; Douai, 1620.

Aus den Zitaten in der ersten Psalmenvorlesung läßt sich erschließen, daß Luther die Ausgabe von 1494 oder 1504 benutzt hat. Diese beiden Ausgaben haben keine nennenswerten Abweichungen; 1504 ist wörtlicher Nachdruck.

17) Vgl. dazu den Abschnitt „De exercitiis ante dormitionem", wo es in der Erörterung „De ipsius somni qualitate" (f. 87') heißt: „... debet quisque religiosus dormire secundum tempora ascripta, ut in ceteris vigilantius serviat deo. Caveat tamen, ne tempore surgendi pigrescat et in lecto remaneat: iuxta illud Prov. 26 (14): „Sicut ostium vertitur in cardine suo, ita piger in lectulo suo." Ad cito enim surgendum plurima sunt inductiva, quorum tamen potissimum est in desiderio obdormire cito surgendi ..." Pierre Debongnie verweist (p. 130 n. 2) zur Sache auf des Thomas a Kempis „Libellus spiritualis exercitii", das Mauburnus wohlbekannt war (Debongnie, p. 129 n. 3). Es heißt dort in Kap. V: „Cum fuerit hora surgendi ne tardes in lecto; sed assuesce surgere cito: et signa te sanctae crucis signaculo trino" (Opera, ed. Pohl t. II, 1904, p. 340, 12). Ferner verweist er auf eine Stelle in den Windesheimer Statuten: „Nocte igitur, cum signum datur singuli fratres alacriter surgentes" (a. a. O. p. 131 n. 0).

18) f. 61; vgl. f. 102 und 213'.

gensegens eigentlich nur die Bitte um Behütung „vor Sünden und allem Übel". Die eingangs zitierte Bemerkung Luthers aus dem Großen Katechismus, seine sicher verbürgte Bekanntschaft mit dem „Rosetum" und die deutlichen Parallelen formeller und inhaltlicher Art — wenn man von der Mariologie und Angelologie des Mauburnus einmal absieht — dürften uns berechtigen, das „Dietarium exercitiorum" des niederländischen „Devoten" als Quelle für Luthers Morgensegen anzusprechen.

Da Mauburnus selbst sein Werk in der Einleitung als Kompilation bezeichnet[19]), bleibt die Möglichkeit offen, daß noch eine ältere Tradition zugrunde liegt. Thomas a Kempis[20]) und David von Augsburg[21]), an die zunächst zu denken wäre, haben allerdings — soweit ich sehe — nicht Pate gestanden.

Einige Punkte verdienen noch eine besondere Hervorhebung:

1. Von dem Eingangssatz des niederländischen Morgensegens fällt neues Licht auf Luthers Wendung: „so du aus dem bette ferest". J. Meyer hat in seinem Kommentar zum Kleinen Katechismus gegen O. Albrecht (WA 30, I/393) die Auffassung vertreten: „Luthers Ausdruck bezeichnet wohl nicht die Schnelligkeit..., sondern ist analog gebildet mit „aus dem Schlafe" (Act. 16, 27) oder „in die Kleider fahren" (S. 477). Von unserer Vorlage her werden wir uns jedoch O. Albrecht anschließen müssen: dieser Indikativ birgt einen starken Adhortativ in sich (vgl. Anm. 17).

2. Beachtenswert ist die Aufforderung „debes... gaudenter surgere" bei Mauburnus; sie ist aufgenommen in Luthers Schlußsatz „Und als denn mit freuden an dein werck gegangen..." (WA 30, I/394, 6), der so „bezeichnend" ist „für Luthers Art" (WA 30, I/394[1]). Dederich v. Münster, auf den J. Meyer verweist (a. a. O. S. 479), bringt die Aufforderung zum „fröhlich aufstehen" erst nach der Aufforderung zu „seufzen" (siehe oben).

3. Luther dürfte wohl um der Kindertümlichkeit willen das trinitarische Votum mit der charakteristischen Umformung „Das walte Gott..." dem längeren staurozentrischen Votum des Niederländers vorgezogen haben.

4. Die Wendung „Denn ich befehle mich, mein leib und seele und alles jnn deine hende" (WA 30, I/394, 3) bei Luther kann Umformung des „se commendare Mariae" sein; wahrscheinlicher ist jedoch die An-

19) Der Prologus steht auf der Rückseite des Titelblatts. Zur Sache vgl. f. 106' und f. 137'.

20) Vgl. Anm. 17.

21) Vgl. M. Viller, SJ.: Le speculum monachorum et la „dévotion moderne", RAM 3, 1922, p. 45 ff.

lehnung an Ps. 30 (1), 6 [22]), wobei Luthers ganzheitliches Denken vom Menschen das populäre Mißverständnis von spiritus und anima abwehrt.

Einen ausgeführten Abendsegen gleichen Aufbaues bringt Mauburnus nicht; dafür enthält der Abschnitt „De exercitiis ante dormitionem" [23]) eine allgemeiner gehaltene Anleitung:

„... intrans ad dormiendum fidelis debet se praemunire signaculo sanctae crucis invocando dominum Jesum et ponendo eum sicut signaculum super cor suum iuxta illud. Cant. VIII: Pone me ut signaculum super cor tuum: ad daemones scil. effugandos et illorum illusiones et insidias devitandas... Quomodoque cubiculum ipsum cum lecto sit cruce muniendum cunctis praesupponimus notum."

Selbst für das Hinlegen, die Körperhaltung und Lage der Glieder gibt Mauburnus dann in Anlehnung an Bernhard von Clairvaux und David von Augsburg Einzelanweisungen, die der Mönch im Unterschiede zum Laien beachten muß, wenn sein Schlaf verdienstlich sein soll [24]). Wiedergegeben sei noch die Anleitung zur Meditation vor dem Einschlafen, weil eine ähnliche Anleitung sich in Luthers „Ratio vivendi sacerdotum" (siehe unten IV) findet:

„... intrans ad dormiendum, caelicis ac divinis cogitationibus debes esse armatus. Bernardus: Iturus in somnum aliquid tecum defer in memoria, in quo placidius dormies, quod nonnunquam etiam somniare iuvet. Sic enim tibi nox sicut dies illuminabitur etc. — Qualia autem meditabilia tunc assumere debes, scias quod Bernardus suadet Psalmos ruminandos, Chrysostomus opera diei retractare, Ubertinus autem in aliquo articulo domini Jesu docet obdormiendum, distinguens secundum singulas noctes etiam somnos domini Jesu [25])."

IV. Zu Luthers „Ratio vivendi sacerdotum".

Der Herausgeber des Lutherschen Briefwechsels in der Weimarana, O. Clemen, bemerkt zu Br. 175 (16. 5. 19. an Spalatin): „Aurifaber, de Wette und Enders bringen im Anschluß an unsern Brief eine Ratio vivendi sacerdotum von Luther, die aber losgelöst von unserm Briefe überliefert ist und von der es so gut wie sicher ist, daß sie nicht zu ihm gehört."

22) Diese Psalmstelle wurde besonders von der Luther wohlbekannten Sterbeliteratur als Gebet in Todesnot empfohlen; vgl. Gersons „Ars moriendi" im „Opusculum tripartitum", Paris, Jehan Petit, 1503, f. c 7. Es darf daran erinnert werden, daß Luther mit diesem Psalm- und Herrengebet auf den Lippen gestorben ist; vgl. WA 54/490, 14; 492, 2.

23) f. 87'.

24) Ebd.: Bernhard wird genannt, Davids „Speculum monachorum" stillschweigend verwertet.

25) Ebd.; vgl. Luther WA 3/358, 31 ff.; 362, 5 ff.

Auf Spalatins Bitte um eine solche „Lebensanleitung" antwortete Luther in dem erwähnten Brief: „Caeterum, de sacerdotali, quod petis, vita describenda, cum a me petis, qui tam copiose habeas Apostolum ad Titum et Timotheum disserentem in hanc rem? (Br 175, 16). O. Clemen meint: „Und da wäre es doch seltsam, wenn Luther dann doch eine Ratio vivendi sacerdotum nachgeliefert hätte." In ähnlich seltsamer Weise hat aber Luther schon mehrfach früher auf Spalatins Anfragen und Bitten reagiert. Zunächst darf man darin m. E. nur einen Ausdruck seiner mönchischen humilitas sehen. Zwei Beispiele:

Als der kurfürstliche Hofkaplan und Hofbibliothekar[26]) 1516 bei Luther anfragt, welche Bücher er ihm zur Übersetzung ins Deutsche empfehlen könne, lautet die Antwort:

„Ultra vires meas exigis. Quis ego sum, ut iudicem, quid publice tum placeat tum proficiat? Cum solius sit gratiae, ut placeant ac proficiant, quaecunque placent aut proficiunt. An ignoras, quod, quo sunt aliqua salubriora, eo minus placent et proficiunt: Quid Euangelio et Christo salubrius?" Gegen Schluß des Briefes heißt es dann aber: „Addo tamen et meum consilium...[27])."

Auf Spalatins Bitte um eine Anleitung zum Erfassen und Verstehen der Hl. Schrift erwidert der werdende Reformator aus der mönchischen Schule der humiliatio sive accusatio sui[28]) am 18. 1. 1518: „longe ultra meas vires negocium exigis. Quippe cum nec ipsemet mihi ducem tantae rei uspiam queam invenire[29])."

Nachdem er ihn auf Erasmus mit seinem Kronzeugen Hieronymus und besonders auf Augustin verwiesen hat, erfüllt er dann doch seine Bitte. In seiner Anleitung steht dann sogar ein kräftiges „Experto crede!" wie in cap. I der Ratio vivendi. Luthers Antwort vom 16. Mai 1519 braucht also nicht als endgültige Absage verstanden zu werden. Von Spalatin gewünschte Sonderarbeiten legte er öfter ohne besondere Überschrift bei, wie die Auslegung von Joh. 6, 37 für den Kurfürsten zeigt[30]).

Die Schlußwendung der bereits erwähnten Anleitung zum Schriftstudium vom 18. 1. 1518: „Caetera postea, cum haec tibi placuerint"[31]),

---

26) Vgl. E. Hildebrandt, Die kurfürstliche Schloß- und Universitätsbibliothek zu Wittenberg 1512—1547. Beiträge zu ihrer Geschichte. ZfB(uchkunde) II, 1925, S. 34 ff., 109 ff., 157 ff.; dazu Luthers Brief an Spalatin vom 31. 12. 1516: WABr 31, 1.

27) WABr 30, 40 ff. 58 (14. 12. 16).

28) Daß es dringend notwendig ist, die um diese Stichworte kreisende Literatur in ihrem Einfluß auf Luther zu untersuchen, hat neuestens A. Hamel (Der junge Luther und Augustin I, 1934, S. 57 Anm. 1; S. 71 f.) betont.

29) WABr 57 I, 7 (18. 1. 18).

30) WABr 145 I (12. 2. 19).

31) WABr 57 I, 55.

scheint auf Spalatin als Empfänger der „Ratio" zu verweisen; der Brief vom 18. 12. 1519 an denselben scheint das Gegenteil zu beweisen [32]).

Versucht man die „Ratio vivendi" zeitlich zu fixieren, so bleibt der Weg einer inhaltlichen Vergleichung mit Luthers Äußerungen der Frühzeit. Einen guten Teil der Parallelen in den Briefen von 1516—1518 hat schon L. Fendt notiert [33]). Wir stellen im folgenden deutliche sachliche Berührungen nebeneinander und verweisen auf weitere Anklänge:

Ratio vivendi, cap. 1/2:		WA 3/362, 4 ff. (Ps. 62 [3] 7)
	vgl.	WA 3/358, 31 ff.
cap. 3:		WA 3/516, 39 ff.
		WABr 57, I, 31 ff. (18. 1. 18)
		WABr 59, 12 ff. (15. 2. 18)
		WA 1/330, 4 ff. (18)
Zu cap. 4:	vgl.	WA 3/517, 35 ff.
cap. 5:		WA 9/107, 36 (13—15)
		WA 5/286, 8 ff. (19)
		WA 5/399, 15 ff. (19 f.)
		WABr 231, 37 f. (18. 12. 19)
cap. 6:		WABr 26, 14—16 (Okt. 16)
		WA 1/333, 13 ff. (18)
		WA 6/131, 7 ff. (Sept. 19)
		WA 4/359, 21—23 (14—15)
Zu cap. 7:	vgl.	WABr 59, 18 ff. (15. 2. 18)
cap. 8:		WABr 11, 28 ff. (8. 4. 16)
		WABr 22, 12 ff. (25. 9. 16)
		WABr 24, 24 ff. (5. 10. 16)

Ausdruck und Sache der desperatio sui in Kap. 3 und 8 der „Ratio vivendi" dürften den terminus a quo mit Anfang 1516 bestimmen, da in dem berühmten Brief an Spenlein vom 8. April 1516 [34]) Luther zuerst seine neue Erkenntnis vom Wesen der Buße als „fiducialis desperatio" umschreibt. Zum terminus ad quem hat L. Fendt gemeint, es sei ratsam, „die Schrift vor die durch den Thesenanschlag entfesselten Kämpfe zu setzen". Kap. 6 (De oratione) lege das nahe, „wo für die Hierarchie und die Klosteroberen innig zu beten empfohlen wird, ‚weil ihr Heil unser aller Heil ist' — nach dem Thesenanschlag redet Luther mit steigender Bitterkeit von den ‚Säulen' der Kirche" [35]). Dazu ist zu sagen: Mit schneidender Schärfe, wie sie nur dem prophetischen Mahner eigen ist, geißelt bereits der kirchliche Lehrer des Römerbriefes den Abfall von der Kirche Christi in den höchsten kirchlichen Ämtern [36]). Auf der andern Seite läßt sich das 6. Kap. — von den Ausführungen der „Tessa-

32) WABr 231, 26 ff.; vgl. O. Clemen zu WABr 175.
33) In: Luther, Mitteilungen der Luther-Gesellschaft, 1924, S. 50 f.
34) WABr 11.
35) L. Fendt, a. a. O. S. 51.
36) Vgl. z. B. Römerbrief-Scholien 301 f.

radecas“ [37]) her verstanden — doch wohl noch Anfang oder Mitte 1519 einreihen.

Eine halbwegs sichere Fixierung scheinen die beiden Stellen aus der zweiten Psalmenvorlesung über fuga hominum bzw. familiaritas (siehe oben Tabelle zu Kap. 5) zu liefern. Da die erste der beiden Stellen (c. Frühjahr 1519) sachlich ganz dem „Ratio“-Kapitel entspricht, die zweite aber (Ende 1519 bis Jahreswende) in ihren stärkeren Ausdrücken eine Weiterführung bedeutet, so stände sachlich nichts im Wege, Spalatin — trotz allem — als Empfänger der im Mai 1519 geschickten „Ratio vivendi sacerdotum“ zu betrachten. In der letztgenannten Stelle der zweiten Psalmenvorlesung beachte man auch das Stichwort unseres Schriftchens: „vivendi ratio“ [38]).

V. Zu Luthers Vorrede in Georg Maiors Neuausgabe der „Vitae Patrum“ (1544).

In der Wiedergabe der Luther-Vorrede in der Weimarana haben sich einige Fehler eingeschlichen, die nach einem dem Verfasser vorliegenden Exemplar der editio princeps von 1544 [39]) verbessert seien:

WA 54/109, 16: vor populis ergänze: stultis

WA 54/109, 30: statt sicut lies scilicet

WA 54/110, 17: statt Episcopo lies Episcopis

WA 45/110, 18: Or: nicht Origines ist gemeint, wie der Herausgeber vermutet (Anm. 2), sondern der Abt Hor, dessen „Vita“ „apud Thebaidem“ in der Maior-Ausgabe (von 1544) f. 23 b ff. geschildert wird.

WA 54/111, 14: statt liber lies Liber wie 54/110, 6; 111, 19.

WA 54/111, 26: ist magnalibas der editio princeps stillschweigend in magnalibus verbessert.

WA 54/111, 30: Das Komma hinter peccatoribus fehlt in der edit. pr.! (Hier sachlich bedeutsam.)

---

37) WA 6/131, 7 ff.

38) WA 5/399, 20; vgl. WA 6/539, 22 542, 37 (20) und WABr 1901, 7.

39) Beschreibung der Ausgabe: WA 54/108. Das vorliegende Exemplar ist Privatbesitz.

Abgeschlossen am 2. Juli 1937.

Literarische Berichte und Anzeigen

Religion, Bekehrung und Frühchristentum der Germanen.

Prof. Dr. Walter Baetke, Leipzig S 3,
Kaiser-Wilhelm-Straße 73

Dem in meinem vorigen Bericht (55. Band, S. 322 ff.) besprochenen ersten Teil seiner „Altgermanischen Religionsgeschichte" hat Jan de Vries nach zwei Jahren nunmehr den zweiten Band [1]) folgen lassen, der die Religion der Nordgermanen behandelt. Wenn der nun abgeschlossene Grundriß ein Standardwerk darstellt, das für die nächste Zeit der Lehre und Forschung über die germanische Religion zur Grundlage dienen wird, so gilt das doch in ganz besonderem Maße für den 2. Band. Von ihm aus fällt auch auf manche Teile des 1. Bandes erst Licht, ja eigentlich bedarf alles, was dort über Götterglauben und Kult der Südgermanen gesagt ist, der Ergänzung durch die entsprechenden Abschnitte des 2. Teils. Es zeigt sich jetzt, wo das Ganze vorliegt, noch viel deutlicher, daß die Trennung der beiden Gebiete methodisch nicht glücklich war. Schon aus ethnographischen Gründen ist ja die Berechtigung zu einer Aufteilung der germanischen Welt in eine nördliche und eine südliche Hälfte zweifelhaft; zum mindesten für die älteste Zeit, die für die religionsgeschichtlichen Verhältnisse grundlegend ist, empfiehlt sich vielmehr eine Einteilung in Ost- und Westgermanen. Wir gewinnen auch für die Beziehungen der kontinentalen Götter und ihrer Kulte zu den skandinavischen eine bessere Grundlage, wenn wir annehmen, daß sich eine ununterbrochene Reihe ingwäonischer Stämme von der Niederelbe über Jütland bis nach Süd-Norwegen heraufzog, ebenso aber auch ein Zusammenhang zwischen den Schweden und Gauten nicht nur mit den gotisch-wandalischen Stämmen zwischen Oder und Weichsel, sondern auch mit dem großen suebischen Block westlich von diesen bestand (vgl. C. Borchling in: „Die nordische Welt", herausgegeben von H. F. Blunck, Berlin 1937, S. 516). Man kann ebensowenig von einem „südgermanischen" Nerthuskult wie von einem nordgermanischen „Njördr-Kult" sprechen; aber auch für die Geschichte des Wodanskultes, für das Verhältnis von Wanen und Asen und andere Fragen ergeben sich von diesem Standpunkt andere und fruchtbarere Gesichtspunkte als bei der vom Verfasser vorgenommenen Einteilung, die lebendige Zusammenhänge zerschneidet.

---

1) Jan de Vries, „Altgermanische Religionsgeschichte", Bd. 2: Die Religion der Nordgermanen. Berlin und Leipzig, Walter De Gruyter, Berlin 1937.

Überblickt man das Werk als Ganzes, so verdient die große Leistung, die in der Verarbeitung eines ungeheuren wissenschaftlichen Materials vollbracht worden ist, uneingeschränkte Anerkennung. Nicht nur ist hier der gesamte Ertrag der deutschen und außerdeutschen, besonders der skandinavischen Forschung der letzten Jahrzehnte in die Scheuern gebracht, der holländische Gelehrte hat auch auf Grund eigener Forschung auf zahlreichen Gebieten der germanischen Religionsgeschichte und Altertumskunde zu allen wichtigen Problemen selbständig Stellung genommen. So ist ein Werk entstanden, das dem Studierenden eine Fülle der Belehrung gibt und die Forschung zur Weiterarbeit anregt. Wenn so oft — und gewiß nicht ohne Berechtigung — über die Dürftigkeit des Quellenmaterials zur germanischen Religion geklagt wird, so ist man doch überwältigt von dem Reichtum des Stoffes, der hier aus einem Zeitraum von fast drei Jahrtausenden (von den Felszeichnungen bis zu Snorri) in kritischer Sichtung vor einem ausgebreitet wird. In dem Buch verbindet sich die umfassende Sachkenntnis des germanistischen Fachgelehrten mit dem Bemühen um eine wirklich religionswissenschaftliche Beurteilung der Phänomene, so daß wir hier — eigentlich zum erstenmal — eine wirkliche Religionsgeschichte der Germanen erhalten haben. Allerdings ist die Freude hierüber nicht uneingeschränkt; denn leider muß man bei aller Anerkennung des methodischen Fortschritts feststellen, daß gerade in der religionswissenschaftlichen Interpretation die Schwäche des Buches liegt. Jedoch d. V. hat — offenbar unter dem Einfluß von Forschern wie van der Leeuw, Grönbech u. a. — bestimmten religionswissenschaftlichen Theorien, deren Gültigkeit starken Zweifeln unterliegt, einen maßgeblichen Einfluß auf die Beurteilung nicht nur einzelner Phänomene, sondern des Gesamtcharakters der germanischen Religion eingeräumt und dadurch von ihr ein zumindest einseitiges Bild entworfen. Seine Auffassung von dem Wesen der Religion ist entscheidend von der sogenannten „Mana"-Theorie bestimmt, die alle Religion auf den Glauben an eine unpersönliche „Macht" (die, sowie sie allgemein aufgefaßt wird, nichts weiter als eine magische Potenz ist) zurückführt; legt man diese Theorie zugrunde, so ist es aber unmöglich, gerade den spezifisch religiösen Phänomenen gerecht zu werden. Das zeigt sich, wenn d. V. z. B. als den „ursprünglichen" Sinn des Begriffs „heilig": „mit Kraft erfüllt" angibt und die Tatsache, daß er in Edda und Skaldik ausschließlich in Verbindung mit den Göttern und ihrem Kult (und im übrigen in der Rechtssphäre) vorkommt, damit erklären will, daß das Wort sich „allmählich in die Sphäre des Göttlichen zurückgezogen" (!) habe. Wenn (S. 95) gesagt wird, Menschen, Tiere, Orte und Gegenstände könnten „gotterfüllt" sein, so ist die darin liegende magisch-mystische Auffassung des Gottesbegriffs im allgemeinen wie gerade auch mit Bezug auf die germanische Religion verfehlt. Wohl gibt es Grenzgebiete zwischen Magie und Religion, wo die Beurteilung

der Erscheinungen strittig sein mag; aber de Vries dehnt seine magische Deutung auch auf primäre religiöse Erscheinungen wie die Götter und den Kult aus. Die ganze Darstellung ist beherrscht von der Neigung, der nordischen Religion einen ausgesprochen „agrarischen" Charakter zu verleihen, die Hauptgötter als Fruchtbarkeits- oder Wachstumsgötter und die Kulte (Opfer und Feste) als „Vegetationskulte" zu erweisen. Das ist nun an sich nichts Neues, besonders die Wanen haben sich diese Beurteilung schon lange gefallen lassen müssen, aber nach den grundsätzlichen kritischen Bemerkungen, mit denen d. V. früher, auch noch im ersten Bande dieses Werkes (S. 43 u. 279), von der folkloristischen Methode abgerückt ist, bedeutet dieses Verfahren doch eine schmerzliche Enttäuschung. Er geht jetzt noch über seine Vorgänger hinaus, indem er die Agrarkult-Theorie auch auf die Asen anwendet; es gibt nach seiner Darstellung fast überhaupt keinen Gott und keine Göttin, die nicht im Grunde Wachstumsgottheiten waren oder mit Vegetationskulten in Verbindung standen. Selbst Odin (S. 187 und 189), Heimdall (197) und Frigg (321) machen keine Ausnahme; dazu kommen dann noch verschiedene „Vegetationsdämonen", zu denen auch die Disen gerechnet werden. Sogar der schwedische König Erich wird zu einer „Epiphanie des neuen Wachstumsgottes im Frühling" (S. 145). Im Sinne dieser Theorie werden ebensowohl Mythen und Lieder (z. B. die Skírnismál) wie Kulte und Feste gedeutet; auch das Julfest wurde nach d. V. „zur Stärkung der Fruchtbarkeitskräfte" gefeiert. Man bekommt schließlich den Eindruck, daß in der germanischen Religion die religiösen Gedanken immer wieder um „dasselbe urmenschliche Phänomen der Zeugung kreisten" (S. 343). Es nimmt nicht wunder, daß in diesen Rahmen auch die „Muttergöttin", die „Heilige Hochzeit" zwischen Himmel und Erde (Himmelsgott und Erdgöttin) und sogar der sterbende und auferstehende „Jahresgott" eingefügt werden, Vorstellungen, die aus vorderasiatischen Mythenkreisen in den europäischen Norden zu überführen die moderne Religionswissenschaft — man kann nicht anders sagen als — krampfhaft bemüht ist. Daß d. V. aber mit noch unzureichenderen Indizien) auch die sakrale Prostitution (S. 269) den Germanen zuschreibt, ist angesichts des in den Quellen klar genug zutage tretenden Gesamtcharakters ihrer Religion und ihres Ethos denn doch erstaunlich. Nach d. V. scheint es fast, als ob phallische und ähnliche Riten dem german. Kult geradezu den Stempel aufgedrückt hätten. Sieht man von dieser Verirrung ab, so bleibt doch der nicht geringer wiegende Vorwurf, daß durch diese Theorie die germanische Religion in ihrem wesentlichen Gehalt auf das Niveau des Magischen herabgezogen wird; denn Vegetationskulte sind, wie schon Wundt (Völkerpsychologie IV, 1, 526 ff.) festgestellt hat, magische Riten. D. V. geht so weit, daß er einen Ausdruck wie blóta til sigrs (für den Sieg opfern) im Sinne der Fruchtbarkeitsmagie deutet: „denn der Sieg, der erfleht wurde, war das Heil, das sich aus dem

siegreich emporsteigenden Leben des neuen Jahres auf Acker und Erde, König und Volk ausbreitete" (S. 195). Odin ist Gott des Krieges deshalb, weil der Krieg eine Handlung ist, die von „magischen Kräften" abhängig ist, usw. An diesem Punkte, wo doch die sozial-politische Seite der Religion am greifbarsten ist, wird besonders deutlich, daß eine Betrachtung, die alles durch die magische Brille sieht, zur Erkennung der religiösen Tatsachen nicht ausreicht. An einigen Stellen (z. B. S. 338) scheint d. V. einen Unterschied zwischen den Gestalten der agrarischen Kulte und den „höheren, wahrhaft göttlichen Wesen" zu machen, aber was hilft es, wenn doch die Götter selbst als Wachstumsdämonen erklärt werden. Bei der Beurteilung Odins wiegen für d. V. seine magische Seite, die angeblichen „Initiationsriten", in denen er eine Rolle gespielt haben soll, und ähnliche mehr als zweifelhafte Dinge schwerer als die ungemein bedeutsame Stellung, die dieser Gott in dem gesamten politisch-sozialen Leben der Germanen eingenommen hat. Überhaupt wird die sozial-ethische Seite der Religion ungebührlich vernachlässigt. Daß die Kultfeiern „auch" mit der sozial-religiösen Organisation der Stammverbände im Zusammenhang standen, erwähnt der Verf. (S. 196) zwar, aber nur um sofort wieder auf die Initiationsriten überzuleiten, „die nach Ausweis gleichartiger Erscheinungen bei primitiven Völkern (!) mit ihnen verknüpft gewesen sind". In dieser Hinsicht bleibt diese germanische Religionsgeschichte hinter den Darstellungen anderer indogermanischer Religionen (etwa der römischen durch Wissowa) zurück; nicht die Bedeutung der Religion für das geschichtlich-politische und rechtlich-soziale Leben steht bei ihr im Vordergrund, sondern das Biologische. Darin liegt eine Unterbewertung der germanischen Religion, die man nur bedauern kann. Es zeigt sich hier, daß das religionswissenschaftliche Rüstzeug des Verf. nicht stark genug war, um den Einseitigkeiten der volkskundlichen und germanistischen Forschung mit der gebotenen Kritik zu begegnen. Man kann d. V. im allgemeinen nicht vorwerfen, daß er evolutionistisch denkt, er warnt gelegentlich selbst vor der Konstruktion allzu primitiver Stufen; tatsächlich zeigt er sich aber doch nur allzu geneigt, primitive Begriffe, Vorstellungen und Bräuche (wie Managlaube, Agrarriten, Initiationsriten, orgiastische Kulte usw.) in die germanische Religion hineinzudeuten, ja ihr sogar schamanistische Züge beizulegen (S. 186). Daß er allen solchen Hypothesen, mögen sie auf noch so schwachen Füßen stehen, so bereitwillig Zugeständnisse macht, hat bei näherem Zusehen einen doppelten Grund. Einmal hat er, wie schon gesagt, die früher geübte Zurückhaltung gegenüber der volkskundlichen Methode, die die germanische Religion aus modernem Volksglauben und Brauchtum zu rekonstruieren sucht, aufgegeben, zum andern legt er auch der Mythologie eine übertriebene Bedeutung bei. Natürlich bleibt es eine wichtige Aufgabe der religionsgeschichtlichen Forschung, zu prüfen, wieweit alte Kulte in den Mythen einen Niederschlag gefunden haben, aber d. V. geht auf diesem

Wege entschieden zu weit. Ein unverhältnismäßig großer Teil seiner Untersuchungen über die Götter und ihre Kulte besteht aus Mythendeutungen; in diesem Punkte nimmt seine Darstellung mit den alten „Mythologien" engste Fühlung. Nicht nur im Baldermythus und in den Skírnismál, sondern in allen möglichen Geschichten und Gestalten, auch rein mythologischen Figuren (wie zum Beispiel Sif) sucht er Spuren eines rituellen Verfahrens, ohne je über ganz unsichere Hypothesen hinauszukommen. Dabei wird — und darin liegt das methodisch Bedenkliche — die Grenze zwischen Religion und Mythologie schließlich wieder völlig verwischt und fast der ganze Inhalt der nordischen Mythen (Edda und Saxo) der Religion zugewiesen, als ob alle diese Gestalten und Fabeln, die d. V. auf S. 288—336 behandelt, jemals Bestandteile des religiösen Glaubens gewesen wären! Selbst Widar und Bous, die Balder-Rächer, werden zu Agrarkultgöttern gestempelt. D. V. muß dabei die ganz unmögliche Annahme zu Hilfe nehmen (S. 316), daß sich noch in der letzten Zeit des nordischen Heidentums aus Mythen Kulte entwickelt hätten. Ebenso unbegreiflich ist es, wenn von einem „Vorherrschen weiblicher Gottheiten" in der nordischen Religion gesprochen wird, obwohl wir von einem Kult derselben gar nichts wissen. Auch bei der Frage nach den fremden Einflüssen wird zwischen Religions- und Mythengeschichte nicht klar unterschieden. Man möchte wünschen, daß mit derselben Gründlichkeit, mit der dieser unfruchtbare Boden umgegraben wird, die primären religiösen Quellen ausgeschöpft worden wären. Hier läßt leider das Buch viel zu wünschen übrig. Die zentrale Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Ethos, die gewiß wichtiger ist als alle mythologischen und magischen Phänomene, wird kaum gestreift. So muß man im ganzen leider feststellen, daß die Hoffnungen, die die Einleitung des ersten Bandes erweckte, sich nur teilweise erfüllt haben. Wenn d. V. an Stelle der alten „Mythologie" eine Glaubensgeschichte geben wollte, so kann man nicht sagen, daß dieses Ziel wirklich erreicht worden ist. Von den auf S. 83 des ersten Bandes aufgeworfenen Fragen haben nur wenige eine befriedigende Lösung gefunden. Was man über das Glaubensleben des germanischen Menschen, den Zusammenhang zwischen Weltanschauung, Recht und Religion, die Wesenszüge nordischer Frömmigkeit erfährt, ist unzulänglich. Auf langen Strecken ist auch diese Religionsgeschichte leider wieder in das alte Geleise der Mythologie abgeglitten. Dieser Zweig der Forschung hat allerdings — das muß anerkannt werden — durch d. V. eine wesentliche Förderung erfahren. Und das gilt auch für andere Gebiete; so ist z. B. den Ergebnissen der Ortsnamenforschung eine zusammenhängende Darstellung zuteil geworden, die sich durch kritische Besonnenheit auszeichnet. D. V. tritt darin den z. T. vorschnellen Folgerungen einiger skandinavischer Forscher mit wohltuender Skepsis gegenüber; er gibt unter anderm auch zu, daß die angeblich mit Balder

zusammengesetzten (deutschen und nordischen) Namen zum mindesten unsicher sind, ohne daraus freilich die gebotenen Folgerungen zu ziehen. Überhaupt aber — das muß bei aller Kritik an der religionswissenschaftlichen Interpretation noch einmal betont werden — bringt der Band eine Fülle neuen Stoffes und wertvoller Einsichten; es ist nicht so leicht möglich, den ganzen Reichtum des Wissens, der hier zusammengetragen worden ist, auszuschöpfen. Und wie man auch zu den Hypothesen des Verfassers stehen möge, so wird doch niemand diesem Meisterwerk gelehrter Forschung die Bewunderung versagen. In der Geschichte der germanischen Religionsforschung bedeutet es einen Markstein, und die junge Generation wird genug zu tun haben, sich mit ihm auseinanderzusetzen.

Daß es auch andere Wege gibt, um die verwickelten Fragen der germanischen Religionsgeschichte aufzuhellen, zeigt die Dissertation von Rudolf Schomerus [2]), die sich eine sehr notwendige und zugleich sehr dankbare Aufgabe gestellt hat. Es galt einmal Ernst zu machen mit der Tatsache, daß die ganze nordische Literatur, in der wir ja heute eine Hauptquelle für die germanische Religionsgeschichte sehen, aus einer Zeit stammt, in der auch der Norden schon 200 Jahre und länger christlich war. Mit Recht zieht Sch. auch die Familiensagas in den Begriff der christlichen Darstellung ein. Er untersucht von dieser Grundlage aus nun, wie die verschiedenen Gruppen der altnordischen Literatur sich dem Heidentum gegenüber verhalten. Der sehr umfangreiche Stoff ist nach folgenden Gesichtspunkten geschickt gruppiert: 1. objektive Schilderung (wie wir sie vor allem in den Islendingasögur und der Landnámabok haben); 2. gelehrte Deutung oder dichterische Weiterbildung (besonders in der gelehrten Urgeschichte und bei Saxo); 3. Herabsetzung und Fälschung der heidnischen Religion, und — als lehrreiches Gegenstück dazu — 4. das Heranrücken des Heidentums ans Christentum, d. h. seine Idealisierung im christlichen Sinne. In einer methodisch sehr sauberen Untersuchung kommt Sch. zu beachtenswerten Ergebnissen; die Arbeit ist mit das Erfreulichste, was in den letzten Jahren auf dem Gebiet der altnordischen Religion erschienen ist. Man wird in Zukunft noch stärker als bisher beachten müssen, wie weit die Welt, in der die schriftlichen Sagas und die Snorra-Edda (aber auch die Götterlieder, denen Sch. leider nur eine beiläufige Beachtung schenkt), entstanden, sich schon von dem echten Heidentum entfernt hatte. Sch. zeigt unter anderem, daß stellenweise legendarische Motive des christlichen Mittelalters in die germanische Religion übertragen worden sind. Einer der interessantesten Abschnitte des Buches ist das Kapitel über den Euhemerismus des Nordens; es bildet eine lehrreiche Ergänzung zu Achterbergs grundlegender Untersuchung „Interpretatio chri-

2) Rudolf Schomerus, „Die Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Darstellung." Verlag Rob. Boske, Borna (Leipzig) 1936.

stiania" (Leipzig 1930). Die Skepsis, die Eugen Mogk gegen den Quellenwert der Snorra-Edda zum Ausdruck gebracht hat (Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl. 84 [1932], wird von Sch. im wesentlichen bestätigt. — Die von ihm durchgeführte Scheidung zwischen Germanischem und Christlichem ist in den meisten Fällen überzeugend; auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. In der Auffassung gewisser Erscheinungen der germanischen Religion macht auch Sch. den magischen Theorien reichlich viel Konzessionen. Keinerlei Berechtigung hat heute mehr die Anschauung, daß sich der Odinskult vom Rhein her ausgebreitet habe. Bei schärferer Unterscheidung zwischen Mythologie und Religion hätte d. V. vielleicht auch den Opferfesten mehr Aufmerksamkeit geschenkt; es ist z. B. eine wichtige Frage, wie weit Zustände der christlichen Zeit auf die Nachrichten über das (von Sch. leider gar nicht erwähnte) Julfest abgefärbt haben.

Mit Recht wendet sich der Verf. gegen die Annahme eines religiösen Erlösungsbedürfnisses bei den Germanen. Wenn er in diesem Zusammenhang (S. 150) gegen mich polemisiert, so darf ich darauf hinweisen, daß ich selbst schon in der 1. Auflage von „Arteigene germanische Religion und Christentum" (1933) zwischen Schuld- und Sündengefühl unterschieden und ausdrücklich gesagt habe, daß „Erlösungsbedürfnis als religiöses Gefühl erst im Lichte der beginnenden Missionarisierung sichtbar werden konnte" (S. 36). Ich glaube allerdings nicht, daß der Glaube an den richtenden Gott „der entscheidende Bekehrungsvorgang war", und darf dazu auf meine Abhandlung „Politik und Religion in der Germanenbekehrung" (Doerffling u. Franke, Leipzig 1937) hinweisen. Sch.'s eigene Untersuchung zeigt — und es ist das vielleicht ihr wertvollstes Ergebnis — wieviel Bedeutung gerade im Norden der Übergangszeit zwischen Heidentum und Christentum, die eine Zeit des „gemischten Glaubens" war, zukommt. Das gilt im besonderen Maße auch für das sittliche Gebiet; es ergeben sich aber daraus auch wichtige Folgerungen für die Christianisierungsgeschichte.

Der Christianisierung der Germanen bleibt das theologische Interesse mit unverminderter Stärke zugewendet, wenn man auch nicht sagen kann, daß alles, was auf diesem Gebiet erscheint, eine Förderung der zum Teil sehr schwierigen Probleme bedeutet. Eine gute Zusammenfassung der bisherigen Forschung gibt der Vortrag des Würzburger Dozenten W. Deinhardt[3]). In knapper und doch zugleich tiefgreifender Behandlung werden die geschichtlichen Zusammenhänge beleuchtet und dabei im Vorbeigehen manche falschen Ansichten richtig gestellt; so werden zum Beispiel, um nur eins hervorzuheben, die Gründe für den Übertritt der Ostgermanen zum Christentum durchaus zutreffend beurteilt. Allerdings ist die Darstellung des

3) Dr. W. Deinhardt, „Die germanischen Völker und das Christentum", Eichstätt 1935.

Verfassers von dem Christianisierungsprozeß zu stark harmonisierend; das Verhältnis der sich zum Teil doch recht widersprechenden Bekehrungsmotive zueinander tritt nicht klar genug hervor. Für den skandinavischen Norden bedarf das Bild einiger Korrektur. Daß die alte Religion auch bei den Sachsen nicht mehr in Kraft gestanden habe, wird von D. zwar behauptet, aber nicht begründet. Die germanische Religion faßt er zu einseitig als Naturreligion, „die Naturgewalten und menschliche Kräfte idealisierte", und schließt sich der These H. Rükkerts an, daß sie „der Geschichte nicht gewachsen" gewesen sei. Die starke Verbundenheit der germanischen Religion mit dem Volksnomos wird zwar hervorgehoben, aber in ihrer Bedeutung nicht ausreichend gewürdigt. Das Mythische wird dagegen überschätzt, und wenn auch in der im Schlußteil behandelten These, daß die Christianisierung der Weg vom Mythos zum Logos gewesen sei, eine geistesgeschichtliche Wahrheit liegt, so wird man doch vom evangelischen Standpunkt aus das Verdienst der Kirche, den Germanen das Geisteserbe der heidnischen Antike vermittelt zu haben, etwas anders bewerten, als D. es tut. — In mehr systematischer Weise behandelt Kurt Guggisberg die Probleme des germanischen Frühchristentums[4]), vor allem die Einflüsse germanischer Frömmigkeit und Sittlichkeit auf das frühmittelalterliche Christentum und die dadurch teilweise erfolgten Umbildungen und Angleichungen; das „romantische Idealbild" von der allgemeinen Prädestination der Germanen für das Christentum wird abgelehnt und statt dessen im einzelnen gezeigt, für welche Lehren und Forderungen der Kirche die Germanen mehr, für welche weniger aufnahmebereit waren. Vielleicht hätte manches schärfer geschieden werden können, z. B. der Einfluß der Sprache auf die Umbildungen kirchlicher Begriffe — wie Reue, Buße — von der gesinnungsmäßigen Ablehnung christlicher Gebote; denn beides ist ja nicht dasselbe. Daß man die unbewußte Verdeutschung der biblischen Umwelt im „Heliand" nicht als Germanisierung des Christentums bezeichnen kann, sagt d. V. selbst: wozu dann aber die Aufzählung der Einzelheiten? Nichts spezifisch Germanisches ist gewiß auch der Heiligen- und Reliquienkult und der Wunderglaube, und wenn sich das alles im Frühmittelalter noch erheblich gesteigert hat, so gilt das ja auch nicht nur für die germanische Welt. Am allerwenigsten gehört der Sittenverfall in manchen oberflächlich christianisierten Ländern in eine Abhandlung über die Germanisierung des Christentums. Unrichtig ist die Behauptung, daß die Germanen das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als ein Vertragsverhältnis angesehen hätten; das trifft viel eher auf die römische Religion zu. Von hier aus läßt sich die Lohnethik in der mittelalterlichen Kirche auf keinen Fall begründen, auch nicht ihre Steigerung. Noch

4) Kurt Guggisberg, „Germanisches Christentum im Frühmittelalter", Bern 1935.

weniger scheint mir der Versuch geglückt, in dem christlichen Gottesbegriff des Mittelalters Züge des germanischen Schicksalsglaubens wieder aufzudecken. Der zornige und richtende Gott, der aller Menschen Schicksale in seiner Hand hält, ist zwar nicht — darin hat G. recht — der Gott des Neuplatonismus, aber es ist der biblische Gott. So enthält die Schrift Guggisbergs einerseits zu viel, andererseits auch wieder zu wenig, da manches, worin eine Germanisierung des Christentums wohl gesehen werden darf (z. B. die Umdeutung des Begriffs der Gerechtigkeit vor Gott), nicht erwähnt wird. Doch das sind nur geringfügige Ausstellungen. Im ganzen wird das Verhältnis von Germanentum und Christentum durchaus zuverlässig beurteilt. Die Schrift macht einen gediegenen wissenschaftlichen Eindruck und orientiert (auch durch gute Literaturangaben) ausgezeichnet über den viel umfassenden Gegenstand.

Die heute im Mittelpunkt des Interesses stehende Frage, wie die Germanen sich das Christentum innerlich angeeignet haben, sucht Helmut Lother[5]) in seiner (erweiterten) Bonner Antrittsvorlesung auf die Weise zu lösen, daß er die Auffassung der Gestalt Christi bei den verschiedenen germanischen Stämmen (den „arianischen" Germanen, den Franken, Angelsachsen und Sachsen) untersucht; er geht dabei von der richtigen Feststellung aus, daß die geschichtliche Lage und die religiösen Zustände bei den einzelnen Stämmen im Augenblick ihrer Begegnung mit dem Christentum sehr verschieden waren; daraus ergibt sich für ihn die Aufgabe, die besondere Prägung der Christusbotschaft von dem Ausgangspunkt oder Bedürfnis her, aus dem man sich der Gestalt Christi näherte, festzustellen. L. warnt mit Recht davor, gewisse Erscheinungen, die sich zu einer bestimmten Zeit bei einem einzelnen Stamm (etwa im späten Norden) zeigen, zu verallgemeinern, gibt aber zu, daß bei aller Verschiedenheit doch gewisse Gemeinsamkeiten wie in der allgemeinen religiösen Haltung, so auch in der Christusauffassung feststellbar sind. Von dieser sehr besonnenen Grundhaltung aus gibt d. V. namentlich in den einleitenden und den Schlußkapiteln bemerkenswerte Fingerzeige für die weitere Behandlung des Christianisierungsproblems. Allerdings zeigt das Hauptkapitel — die Christusauffassung der einzelnen Stämme — auch die ganze Schwierigkeit dieser Frage, und Lothers eigene Feststellungen vermögen nur teilweise zu überzeugen. Schon die grundlegende, auf der Freundgott-Theorie fußende Annahme, daß „das persönliche, unmittelbare Verhältnis zu seinem Gott" das wesentliche Merkmal der Religiosität des germanischen Menschen gewesen sei, ist religionsgeschichtlich nicht haltbar. Mit dieser Auffassung aber hängt es wohl zusammen, daß Lother sich — was sonst kaum zu verstehen wäre — die alte Auffassung zu eigen macht, daß sich die arianische

5) Helmuth Lother, „Die Christusauffassung der Germanen", Gütersloh 1937.

Christologie den germanischen Stämmen deshalb besonders empfahl, weil sie „den Menschen Jesus in einzigartiger Weise in den Vordergrund stellte". Abgesehen von der ganz verfehlten Begründung, daß für den germanischen Menschen „das Sichtbare, Greifbare, Nahe, die größte Wirklichkeit" bedeutete, haben die Ostgermanen — wie L. selbst anführt — die arianische Lehre von der Geschöpflichkeit Jesu (und d. h. doch von seiner Menschlichkeit!) gerade abgelehnt, und das Glaubensbekenntnis des Ulfila widerlegt die Annahme, daß die Germanen mit der transzendenten und „abstrakten" Gottheit Christi nichts anzufangen wußten; überhaupt aber ist Christus niemals von den Germanen als Übermensch oder Heros verehrt worden; der Hinweis Lothers auf die gotische Heldendichtung (S. 20) ist ganz abwegig. Man kann mit größerem Recht behaupten, daß die Germanen dazu neigten, das Christusbild um seine menschliche Seite zu verkürzen, und die Auffassung Christi als des Schöpfers, Lenkers und Richters der Welt bei ihnen im Vordergrund stand. L. gibt auf S. 47 selbst zu, daß „im Bewußtsein des Volkes Christus der Gott schlechthin war und der Unterschied zwischen Gottvater und Sohn sich verwischte". In diesem wie übrigens auch in anderen Punkten klaffen in seiner Darstellung offene Widersprüche. In dem, was er über das Christusbild der Franken, Angelsachsen und Sachsen sagt, ist im einzelnen viel Richtiges enthalten, aber von den unterschiedlichen Besonderheiten, auf deren Aufweis es ihm ankommt, halten viele einer genaueren Nachprüfung nicht stand. Die angeblich fränkische Auffassung von dem allmächtigen Herrn der Völker kann man getrost als gemeingermanisch bezeichnen; sie tritt uns besonders auch im skandinavischen Norden entgegen. Ebenso gilt das über Otfried Gesagte auch vom Heliand, und Lothers Behauptung, daß Otfried von einer die Sünde sühnenden und Gott versöhnenden Bedeutung des Leidens und des Todes nichts wisse, bedarf mindestens der Einschränkung. Bei dem Vergleich des ags. „Christ" mit Otfried und dem Heliand wird der ganz andere Charakter dieser Dichtung, die ja keine Lebensgeschichte Jesu geben will, zu wenig berücksichtigt. Wenn der Gedanke an das Himmelreich in der ags. Dichtung stark hervortritt, so fehlt er doch in der altdeutschen Dichtung nicht. Es ergibt ein zu einseitiges Bild von der ags. Christusdichtung, wenn man mit L. als ihr Grundthema die Belehrung über Sinn und Ziel des Lebens annimmt. Daß der Blick der Angelsachsen schon vor der Christianisierung auf die jenseitige Welt gerichtet gewesen sei, wird man gewiß nicht behaupten können. Im ganzen wird man sagen müssen, daß L. einzelne Züge, die neben anderen hervortreten, zu sehr verallgemeinert. Das gilt auch für die Vorstellung von dem Gefolgsherrn; es zeigt sich doch immer deutlicher, daß hier nichts weiter vorliegt als der Versuch, das in den Evangelien selbst enthaltene Bild von dem Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern und allen, die ihm nachfolgen, in

einer den germanischen Vorstellungen entsprechenden Weise und mit den sprachlichen Mitteln jener Zeit zum Ausdruck zu bringen. Außerdem bleibt der von H. Göhler in ihrer von Lother herangezogenen Abhandlung (Zeitschrift für Deutsche Philologie, 1935) geführte Nachweis bestehen, daß die entsprechende Vorstellung von Christus auch in der außergermanischen Welt herrschte. Diese kritischen Einschränkungen sind notwendig, weil die Erfahrung zeigt, wie leicht auf diesem schwierigen Forschungsgebiet aus einseitigen Feststellungen falsche Folgerungen gezogen werden. Im übrigen muß anerkannt werden, daß Lothers Darstellung sich von Vorurteilen freihält und gewissen tendenziösen Verzeichnungen mit Entschiedenheit entgegentritt. Es ist z. B. erfreulich, wenn auf Seite 40 festgestellt wird, daß das „germanische" Christusbild einfach das biblische ist, und auch sonst enthält die Schrift manche trefflichen Bemerkungen; leider werden sie durch widersprechende Behauptungen teilweise in ihrem Wert gemindert, oder es werden aus ihnen nicht die notwendigen Folgerungen gezogen. Ganz sicher bedarf das ganze Gebiet des frühgermanischen Christentums noch genauester Durchforschung, und der von Lother gewiesene Weg verdient dabei beachtet zu werden.

Wenn es richtig ist, daß wir auf germanischem Gebiet zwischen der Einführung des Christentums und der Einführung ins Christentum unterscheiden müssen, so muß die Erziehungsarbeit der Kirche um so mehr als ein wichtiger Teil der Christianisierungsgeschichte gewürdigt werden. G. Flade, der sich schon in früheren Arbeiten mit dem Problem der inneren Christianisierung der Germanen beschäftigt hat, unternimmt es in einer gründlichen Untersuchung [6]), an einem wichtigen Einzelbeispiel die Mittel und Wege der kirchlichen Erziehungsarbeit aufzuzeigen. Allerdings erscheint der Titel der Arbeit im Vergleich zu ihrem Inhalt etwas zu weit gefaßt, da es sich einmal nur um deutsche Verhältnisse und außerdem nur um ein Teilgebiet des kirchlichen Einflusses handelt, nämlich um die volkserzieherische Wirksamkeit der Sendgerichte oder Laienvisitationen. Tatsächlich beschränkt sich Flades Untersuchung auf eine methodische Auswertung der von Wasserschleben 1840 kritisch herausgegebenen Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis des Abtes Regino von Prüm, einem Werk, das mit Recht als Zusammenfassung und abschließender Höhepunkt der ganzen bisherigen Entwicklung der kirchlichen Volkserziehung gilt. So läßt sich an ihr die Erziehungsarbeit der frühmittelalterlichen Kirche am deutschen Volk gleichsam in nuce erfassen. Flade hat den ungemein reichhaltigen Stoff in zwei Hauptteile gegliedert: 1. die kirchliche Ordnung und 2. die Gesellschaftsordnung; der letztere wird wieder gegliedert nach den Bestrebungen auf

6) Gottfried Flade, „Vom Einfluß des Christentums auf die Germanen", Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart.

dem Gebiet des leiblichen (insbesondere des ehelichen und des Geschlechts-)Lebens, der Besitzverhältnisse und der Charaktererziehung. Namentlich dieser zweite Teil liefert einen wichtigen Beitrag zur Kultur- und Sittengeschichte des deutschen Frühmittelalters und ist in mancher Beziehung von starkem Gegenwartsinteresse. Es beleuchtet sehr eindrücklich das Ringen mit den fortlebenden germanischen Rechtsanschauungen, denen die Kirche in vielen Punkten (z. B. der Leibeigenschaft, teilweise auch der Blutrache) teils freiwillig, teils gezwungen Rechnung trug, um sie in anderen (so in der Frage der Verwandtschaftsehe) rücksichtslos zu bekämpfen. Von besonderem Interesse sind die hier und da feststellbaren Einwirkungen des römischen Rechts auf die kirchliche Gesetzgebung. Die vielleicht wichtigste, aber auch schwierigste Seite solcher Untersuchungen, nämlich der Rückschluß auf ursprünglich germanische Zustände, wird vom V. mit kritischer Besonnenheit behandelt, wenn im einzelnen auch Einwände gemacht werden können. Es wird durchaus der Tatsache Rechnung getragen, daß die Berührung mit der entarteten römischen Zivilisation in Verbindung mit den oberflächlichen Massenbekehrungen in mancher Hinsicht eine Verwirrung des sittlichen Lebens der Germanen im Gefolge hatte. Vom Boden dieser Tatsache aus wird die gewiß nicht in jeder Beziehung ideale, in manchem sogar bedenkliche, teilweise auch widerspruchsvolle, im großen ganzen aber kluge und durchgreifende Arbeit der Kirche an der Hebung der sittlichen Zustände gewürdigt. D. V. vergißt dabei nicht, die für das ganze Gebiet grundlegende Tatsache anzuerkennen, daß die Kirche das, was sie erreicht hat, durch den Staat erreicht hat, der von der Unentbehrlichkeit der christlichen Aufbauwerte durchdrungen, ihr als der maßgebenden Kulturträgerin seinen Arm lieh.

Im Gegensatz zu der monographischen Studie von Flade trägt das breit angelegte Buch des Katholiken Wilhelm Sieber[7]) über das frühgermanische Christentum stark apologetischen Charakter. Es entwirft in seinem Hauptteil ein Bild von den kulturellen und sozialen Leistungen der Kirche im frühen Mittelalter; u. a. werden behandelt: die soziale und gesellschaftliche Wandlung, Ehe und Familie, die Einwirkungen der Kirche auf die Hebung von Landwirtschaft, Gewerbe, Kunst und Erziehung, die soziale Fürsorge. Voraus geht ein Abriß der Bekehrungsgeschichte, in dem nach der für die katholische Geschichtsbetrachtung charakteristischen Auffassung das Christentum als die Erfüllung der im Germanentum selbst enthaltenen religiösen Grundanlagen hingestellt wird; danach sieht es sich so an, als ob die christliche Offenbarung den Germanen nur das bestätigte, was sie selbst schon geglaubt hatten. Selbst das Gebot der christlichen Nächsten-

7) Wilhelm Sieber, „Das Frühgermanische Christentum", Verlag Rauch, Innsbruck, Leipzig.

liebe war ihnen „naturgemäß". Diese z. T. bis ins Unerträgliche gehende Harmonisierung der Bekehrungsgeschichte ist für den Geist des Buches bezeichnend. Es läßt — das muß anerkannt werden — dem vorchristlichen Germanentum alle Gerechtigkeit widerfahren, aber nur um das Mittelalter als seine erhöhte und verbesserte Fortsetzung erscheinen zu lassen. Für den tiefen Gegensatz zwischen germanischem und christlichem Wesen und die sich daraus ergebenden fruchtbaren Spannungen fehlt dieser Geschichtsschau das Verständnis. Auch die kulturellen Leistungen des Mittelalters werden allzu einseitig der Kirche zugute geschrieben. Dennoch verdient die gründliche, auf quellenmäßiger Unterlage ruhende Darstellung Siebers gelesen zu werden; sie hat ihren Wert als Gegengewicht gegen die eben so einseitige Herabsetzung der mittelalterlichen Kirche und ihrer Leistungen, wie sie heute beliebt ist. Einige Kapitel des Buches sind sehr geeignet, einer gewissen Verdiensten der Vergangenheit gegenüber undankbar gewordenen Zeit ins Gedächtnis zu rufen, was z. B. die Klöster auf geistigem und künstlerischem, aber auch auf wirtschaftlichem Gebiet für die Entwicklung der deutschen Kultur geleistet haben.

Die in der Diskussion über die Germanenbekehrung viel genannte, aber immer noch wenig bekannte Gestalt des Sachsen Gottschalk hat E. Dinkler[8]) zum Gegenstand einer sehr beachtenswerten theologischen Studie gemacht. Sie untersucht die Lehre Gottschalks im unmittelbaren Zusammenhang mit seinem Leben und hat ihren besonderen Wert gerade darin, daß sie die innere Einheit des Menschen und des Theologen aufzeigt, die in seinem einzigartigen Gotteserlebnis wurzelt, das Gott eben als Lebenswirklichkeit erfaßte. Im Anschluß an die beiden im Kerker zu Hautvilliers verfaßten Bekenntnisse entwickelt D. Gottschalks Theologie in ihren beiden wichtigsten Gedankenkreisen: 1. Gott und die Prädestination und 2. Der Mensch und die Willensfreiheit, wobei er zu dem Ergebnis kommt, daß der Sachse zwar von Augustin ausgeht und durch ihn tief beeinflußt ist, die Wahrheit seiner Lehre aber in durchaus selbständiger Weise an der Schrift, vor allem an Paulus, geprüft hat. Die Gegenüberstellung der Gedanken Augustins und Gottschalks (S. 44—47) läßt die Gegensätzlichkeit ihrer Auffassungen (z. B. des Sündenbegriffs und des Wesens der Kirche) deutlich hervortreten. Dinkler will darin den Unterschied zwischen der spätantik-römischen und der germanischen Aneignung des Christentums sehen, wie es denn überhaupt sein ausgesprochenes Anliegen ist, an dem Beispiel Gottschalks das spezifisch germanische bzw. deutsche Verständnis des Christentums aufzuweisen. So will auch er mit seiner Schrift einen Beitrag zu dem Thema „Germanisierung des Christentums" liefern, allerdings von einem wirklich theologischen Stand-

8) Erich Dinkler, „Gottschalk der Sachse", Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart und Berlin 1936.

punkt aus, der weit davon entfernt ist, „die geschichtliche Verbindung von Volkstum und Christentum mit ihrer unaufhebbaren Spannung in eine wesensmäßige Verschmelzung umzudeuten". Trotzdem bleiben auch diesem Versuch gegenüber, die Frömmigkeit und die Lehre Gottschalks, die doch ein Durchstoßen zum Kern der biblischen Wahrheit war, aus der völkischen Bedingtheit seines Seelentums zu begreifen, erhebliche Zweifel. Auch Dinkler sucht, wie andere vor ihm, Verbindungen zu bestimmten Zügen der altgermanischen Frömmigkeit, z. B. dem Schicksalsglauben. Aber einmal wissen wir nichts Sicheres über eine Schicksalsgläubigkeit der Sachsen, und andererseits hat Gottschalks Glaube wenig mit dem heidnischen Schicksalsglauben gemein. Man muß immer wieder fragen: Genügt das tertium comparationis, das man einräumen kann, nämlich das Bewußtsein der schlechthinnigen Abhängigkeit, wirklich, um hier eine geistesgeschichtliche Verbindung zu ziehen? Diese Frage verdient gründlicher als es bisher (auch von Walter Elliger in seinem Kieler Universitätsvortrag) [9]) geschehen ist, geprüft zu werden. Wenn Dinkler sagt (S. 39): „Das vertrauensvolle und gehorsame Jasagen der Prädestinationslehre forderte die gleiche heldische Haltung, wie sie die vorchristlichen Sachsen dem Schicksalsgeheimnis der Wurd gegenüber hatten", so läßt sich die Frage nicht abweisen, ob für einen solchen Vergleich eine Notwendigkeit vorliegt und ob es nicht Unvergleichbares ist, was hier verglichen wird; denn das „Jasagen" des Germanen zum Schicksal, wenn man seine Haltung überhaupt so nennen kann, enthält weder Vertrauen noch Gehorsam. Und hebt andererseits der wahre evangelische Glaube, wie ihn Gottschalk besaß, nicht alles menschliche Heldentum auf? Diese Einwände, die ich zu bedenken gebe, sollen in keiner Weise die Anerkennung einschränken, daß Dinkler die schwierige Frage nach dem Verhältnis von Germanentum und Christentum mit vorbildlicher Sachlichkeit und hohem theologischen Ernst behandelt hat, wodurch seine Untersuchung sich weit über die oberflächlichen Versuche erhebt, diese Frage lediglich als rassenpsychologisches Problem zu behandeln. Dinkler weiß von der unteilbaren Wahrheit des Christentums, die dem Menschen als Gottes Anspruch begegnet und mit dem natürlichen Gesetz des Volkstums nicht zu einer religiösen Einheit verschmolzen werden kann. Da die Ausgabe der von Morin neugefundenen Schriften Gottschalks (in der Berner Handschrift 584) noch nicht erschienen ist, konnten diese von Dinkler in dieser Schrift noch nicht verwertet werden; von bisher daraus veröffentlichten Angaben, die er (S. 43) mitteilt, ist von besonderem Interesse der Hinweis, daß in einer Schrift Gottschalks sich bereits der Begriff deutsches Volk (gens teudisca) findet, so daß Gottschalk, der erste deutsche Theologe, zugleich

9) Walter Elliger, Gottes- und Schicksalsglaube im frühdeutschen Christentum, Kiel 1935.

einer der ersten Zeugen des erwachenden deutschen Nationalbewußtseins ist.

Ein schöne und dankenswerte Bereicherung der Schrift Dinklers bildet der Abdruck der lateinischen Hymnen Gottschalks mit einer von Prof. Lic. Wißmann angefertigten guten deutschen Übersetzung. Zusammen mit den von Dinkler abgedruckten Glaubensbekenntnissen Gottschalks ermöglicht sie dem Leser einen unmittelbaren Einblick in die tiefe, vom Bewußtsein der Sündhaftigkeit getragene und doch so schlichte, fast kindliche Frömmigkeit des sächsischen Glaubenshelden.

Aus der Geisteswelt des Mittelalters

von

Walter Dreß, Berlin-Lichterfelde.

Die Geschichte der mittelalterlichen Theologie ist, seit der letzte Bericht hier erschien [1]), durch eine nicht geringe Zahl wertvoller Quellenpublikationen und Untersuchungen bereichert worden.

In der Wiener Kirchenväter-Ausgabe erschienen nach langen Vorbereitungen— E. Hauler spricht S. XXIX mit Recht von dem tragischen Schicksal der verschiedenen Boethius-Editoren — die fünf Bücher De philosophiae consolatione [2]). Auch Wilhelm Weinberger hat das Erscheinen seiner Edition nicht mehr erlebt; doch ist sie, die nun endlich die alte Teubnersche Ausgabe von Peiper (1871) ersetzen kann, im wesentlichen sein Werk. Auch die Prolegomena hat er noch verfaßt, während die sehr wertvollen und reichhaltigen Indices, die fast die Hälfte des Buches ausmachen — neben dem index carminum stehen der i. locorum, i. nominum, i. rerum, i. verborum et locutionum und endlich ein i. grammaticus, rhetoricus, prosodiacus, metricus — von Edmund Hauler und Ludwig Bieler zum Teil überarbeitet und ergänzt, zum Teil neu angefügt worden sind. So ist hier eine vorbildliche Ausgabe geschaffen worden, die auf gründlicher Vertrautheit mit dem Text und seiner Geschichte ruht und dem Leser die mühevolle Arbeit und reiche Kenntnis der Herausgeber in der reizvollsten Weise zur Verfügung stellt.

Ein bisher unbekanntes Fragment Anselms ist durch den verdienstvollen Herausgeber von Anselms Hauptschriften im Floril. Patrist., Franciscus Salesius Schmitt, aus dem Anhang des Brief-

1) Vgl. Hanns Rückert, Neue Forschungen zur Geschichte der Scholastik I, ZKG. 1933, S. 616—624.

2) C. S. E. L. Vol. LXVII, Anicii Manlii Severini Boethii scriptorum partem IV: Philosophiae Consolationis Libri Quinque rec. † Guilelmus Weinberger, Lipsiae 1934, Akad. Verlagsgesellschaft m. b. H. XXXI u. 229 S.

registers von Canterbury, das in der Lambeth-Bibliothek zu London aufbewahrt wird, publiziert worden [3]). Es handelt sich um logische Untersuchungen, die Anselm in Cur deus homo, l. I c. 1 angekündigt hat (notitia potestatis et necessitatis et voluntatis et quarundam aliarum rerum) und die sich also gerade mit den Begriffen beschäftigen, die in der Anselm-Forschung so umstritten sind. Leider ist dieses Werk unvollendet geblieben; deshalb bleiben manche Fragen auch weiterhin strittig. Doch erhalten wir — und das ist wohl der wichtigste Aufschluß, den wir dieser Publikation verdanken — neuen Einblick in das Verhältnis zwischen logischen und theologischen Überlegungen, das für Anselms Theologie von grundsätzlicher Bedeutung ist.

Die Edition der philosophischen Schriften Peter Abaelards, die von Bernhard Geyer besorgt wurde und seit 1919 als 21. Band der Baeumkerschen Beiträge erschien, ist mit dem 4. Heft abgeschlossen worden [4]). Es enthält die von G. 1911 angefertigte Abschrift der in der Stadtbibliothek von Lunel sich befindenden Handschrift der Glossen zu Porphyrius, die sich vor allem mit dem Universalienproblem beschäftigen und deshalb besonderes Interesse verdienen. Ein Sachindex erleichtert wesentlich die Verarbeitung des in dem ganzen Band vorliegenden Materials. Vor allem aber bietet das letzte Heft nun auch die Untersuchungen des Herausgebers, die zwar nicht den seinerzeit in Aussicht gestellten Überblick über die gesamte logische Arbeit des 12. Jahrhunderts bringen, jedoch in der Auswertung der hier zum erstenmal gebotenen Texte wichtige Korrekturen der auch auf diesem Gebiet verbesserungsbedürftigen Prantlschen Darstellung geben. Die literaturgeschichtlichen Erörterungen werden ergänzt durch eine Prüfung des Verhältnisses der logischen Schriften zu den theologischen Werken und ein sehr interessantes, wenngleich auch notgedrungen noch skizzenhaftes Schlußkapitel über „Die Stellung Abaelards in der Geschichte der Logik".

Der Neudruck der Quaestiones naturales des Adelardus von Bath, die bisher nur in den Handschriften und den wenigen Exemplaren der beiden fehlerhaften Auflagen eines Löwener Wiegendruckes vorlagen, eröffnet einen Einblick in eins der reizvollsten Gebiete der mittelalterlichen Geistesgeschichte, die Entstehung der abend-

3) F. S. Schmitt, Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury, herausgegeben und untersucht (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, begr. von Cl. Baeumker, hrsg. von Mart. Grabmann, Bd. XXXIII, Heft 3). Münster, Aschendorff. 1936. V u. 48 S. RM. 3.—.

4) Peter Abaelards philosophische Schriften, II. Die Logica „Nostrorum petitioni sociorum". Die Glossen zu Porphyrius. Zum ersten Male herausgegeben von Bernhard Geyer. Mit einer Auswahl aus anonymen Glossen, Untersuchungen und einem Sachindex (Beiträge Bd. XXI Heft 4), Münster, Aschendorff. 1933. IV S. u. S. 505—648. RM. 6.80.

ländischen Naturwissenschaft[5]). Adelardus, in seiner philosophischen Grundhaltung — er vertrat einen platonischen Rationalismus — und seinen wissenschaftlichen Interessen — ihn bewegten vor allem naturwissenschaftliche und naturphilosophische Probleme — der Schule von Chartres verwandt, wertet in den Quaestiones die Erkenntnisse aus, die ihm eine lange Reise in den Osten eingebracht hat. So ist seine Schrift ein Zeugnis für den Einfluß, den die morgenländische, griechische und arabische, Wissenschaft im 12. Jahrhundert auf die abendländische ausgeübt hat; salernitanisch-konstantinisches Wissensgut ist, um mit den Worten des Herausgebers und Kommentators Martin Müller zu reden, auch durch sie, wenn auch nicht durch sie allein, in den abendländischen Schulbetrieb übergeleitet worden. Darüber hinaus aber wird hier, zum Teil noch zaghaft und befangen, der Versuch unternommen, eine naturwissenschaftliche Methode zu begründen.

Auch in den beiden bekannten Reihen, dem Florilegium Patristicum und den Opuscula et Textus, sind wieder einige Hefte erschienen, die hier im Zusammenhang genannt werden müssen. Germain Morin hat die von ihm schon 1916 dem Firmicus Maternus zugeschriebenen Consultationes Zacchaei et Apollonii, über den ungewöhnlich fehlerhaften Text der Mauriner auf die Handschriften zurückgehend, mit kritischem Apparat und mehreren Indices versehen, ediert[6]). Für die Beantwortung der Verfasserfrage bedeutsam ist die Zusammenstellung der Locutiones Firmicianae in Libris Consultationum, die entsprechenden Wort- und Begriffsgebrauch in der Mathesis und dem Buche De errore profanarum religionum nachweist. Seit Karl Adams Monographie über „Die Eucharistielehre des hl. Augustin" 1908 ist das Thema von der katholischen Theologie immer wieder behandelt worden. Hugo Lang hat nun einmal, der Grenzen bewußt, die dem Gegenstand innerhalb der Theologie des Bischofs von Hippo durch ihre ganze Anlage gezogen sind, aber zugleich veranlaßt durch die eigenartige Schwierigkeit, in der sich die katholische Theologie befindet, wenn sie die verschiedenen mittelalterlichen Abendmahlsanschauungen, die sich gleicherweise auf Augustin berufen, betrachtet, eine Reihe eucharistischer Texte aus den Werken des Kirchenvaters ausgewählt[7]). Er hat dabei die Wiener bzw. die Mau-

5) Die Quaestiones naturales des Adelardus von Bath. Herausgegeben und untersucht von Martin Müller. (Beiträge Bd. XXXI Heft 2.) Münster, Aschendorff. 1934. VIII u. 92 S. RM. 4.40.

6) Florilegium Patristicum edid. B. Geyer et Joh. Zellinger fasc. XXXIX. J. Firmici Materni Consultationes Zacchaei et Apollonii ad normam codicum recognitas adiectis adnotationibus criticis et indicibus ed. Germanus Morin O.S.B. Bonn, Hanstein. 1935. 134 S. Kart. RM. 5.80.

7) Fasc. XXXV. S. Aurelii Augustini Textus eucharistici selecti ed. Hugo Lang O.S.B. 1933. IV u. 73 S. Kart. RM. 3.—.

riner-Ausgabe (PL) zugrunde gelegt und eine große Zahl erläuternder Anmerkungen beigesteuert. Heinrich Kühle, der bereits durch einige Arbeiten über Albert den Großen hervorgetreten ist, gab die ersten zehn Quästionen de bono aus der Summa de bono auf Grund der Handschriften zum erstenmal mit kritischem Apparat und Anmerkungen heraus[8]), während Ignatius Backes, dem wir die Darstellung der Christologie des Thomas von Aquino verdanken, die quaestio de gratia Christi secundum quod est caput ecclesiae (S. Th. III, 8) nach der Editio Leonina zum Abdruck brachte und bisher unveröffentlichte Texte von Albert dem Großen (quaestiones de incarnatione) und Ulrich von Straßburg (Summa de summo bono ex l. 5 tract. 1 cap. 13) anfügte[9]).

Als neue Hefte der anderen Sammlung erschienen der Prolog des Sentenzenkommentars von Robert Kilwardby, Erzbischof von Canterbury, dem großen Gegner des Aquinaten, herausgegeben von Friedrich Stegmüller[10]), da er causae und finis theologiae behandelt, besonders geeignet, in den Kampf zwischen der älteren augustinischen und der neueren aristotelischen Richtung im Dominikanerorden einzuführen. Johannes Rabeneck sammelte, die Leonina zugrunde legend, aus dem vierten Buch der Summa contra Gentiles trinitarische Texte[11]). Das erste, von Joseph Koch herausgegebene Heft mit Texten von Durandus de S. Porciano erlebte eine verbesserte Neuauflage[12]). K. konnte für die am Anfang stehende Quaestio de natura cognitionis jetzt auf einen von ihm inzwischen 1933 im Magdeburger Domgymnasium gefundenen Kodex zurückgreifen, so daß sich eine Rekonstruktion aus dem Sen-

8) Fasc. XXXVI. S. Alberti Magni Quaestiones de bono (Summa de bono q. 1—10) nunc primum ed. prolegomenis apparatu critico notis instruxit Henricus Kühle. 1933. IX u. 53 S. Kart. RM. 2.50.

9) Fasc. XL. S. Thomae de Aquino Quaestio de Gratia Capitis (Summae p. III q. 8) accedunt textus inediti S. Alberti Coloniensis et Ulrici de Argentina. Ed. J. Backes. 1935. 32 S. Kart. RM. 1.20.

10) Opuscula et Textus. Series Scholastica edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster S. J. fasc. XVII. Roberti Kilwardby O. Pr. De natura theologiae. Ad fidem manuscriptorum ed. Fridericus Stegmüller. Münster, Aschendorff. 1935. 56 S. RM. 1.10.

11) Fasc. XIX. S. Thomae de Aquino de generatione verbi et processione spiritus sancti ex libro IV Summae contra Gentiles ed. Johannes Rabeneck S. J. 1937. 71 S. RM. 1.20.

12) Fasc. VI. Durandi de S. Porciano O. P. Quaestio de natura cognitionis (II Sent. [A] d. 3 q. 5) et Disputatio cum Anonymo quodam necnon Determinatio Hervei Natalis O. Pr. (Quol. III q. 8) ad fidem manuscriptorum ed. Josephus Koch. Altera editio emendatior. 1935. 78 S. RM. 1.20. Vgl. H. Rückert, a. a. O. S. 619.

tenzenkommentar des Petrus Paludanus erübrigt. Ein weiteres Bändchen gilt der Psychologie der Scholastik, der Erstdruck der Quaestiones de anima aus der Summa Philipps des Kanzlers durch Leo W. Keeler[13]), der die Rezeption des Aristoteles im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts an bisher unzugänglichem Material sehr interessant beobachten läßt. Albert Lang ließ seiner Ausgabe der Quaestio de sacra scriptura des Heinrich Totting von Oyta nun die Quaestio de veritatibus catholicis folgen[14]). Die beiden Hefte bieten zusammen die drei Artikel der ersten Quästion der Wiener Quaestiones super Sententias und erlauben einen Einblick in die methodischen Überlegungen der späten Scholastik. Der Universalienstreit des 14. Jahrhunderts wird durch drei Quaestionen erläutert, die Johannes Kraus ediert hat[15]). Der Oxforder Magister Crathorn vertritt die nominalistische Anschauung, ein Anonymus, vielleicht Jacobus des Asculo, die skotistische Lehre und Johannes Canonicus den „Ultrarealismus".

Die Hauptarbeit hat auch jetzt wieder dem Werk des Aquinaten gegolten. Es ist dem deutschen Leserkreis in einer großen Zahl verschiedener Ausgaben zugänglich gemacht worden. Zuerst ist die instruktive deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica zu nennen, die vom Katholischen Akademikerverband herausgegeben wird. Sie bringt eine von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs angefertigte Übersetzung, darunter den lateinischen Text, ausführliche wissenschaftliche Anmerkungen und einen systematisch-theologischen Kommentar und hat sich bereits als für das Thomasstudium unentbehrliches Hilfsmittel erwiesen[16]). Die Auswahlübersetzung, von der bisher, betreut durch Joseph Bernhart, zwei Bände in der Krönerschen Taschenausgabe erschienen sind[17]), erschwert den Zugang zunächst durch die

---

13) Fasc. XX. Ex Summa Philippi Cancellarii Quaestiones de anima ad fidem manuscriptorum ed. Leo W. Keeler S. J. 1937. 106 S. RM. 1.90.

14) Fasc. XVI. Henrici Totting de Oyta Quaestio de veritatibus catholicis ad fidem manuscriptorum ed. Albertus Lang. 1933. 28 S. RM. —.80.

15) Fasc. XVIII. Quaestiones de universalibus Magistrorum Crathorn O.P., Anonymi O.F.M., Joannis Canonici O.F.M. ad fidem manuscriptorum ed. Johannes Kraus, 1937. 63 S. RM. 1.10.

16) Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Verlag Anton Pustet, Salzburg. Bisher erschienen die Bände 1, 2, 4, 5, 25, 27, 29. Geb. je RM. 10.—.

17) Thomas von Aquino, Summe der Theologie. Zusammengefaßt, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart. Leipzig, Alfred Kröner. Bd. I: Gott und Schöpfung. LXXXIII

Eigenart der gewählten Sprache; man hat hier den Versuch unternommen, „so gut wie ganz mit fremdwortlosem Deutsch auszukommen", so daß also auch Begriffe wie Prinzip, Substanz, Habitus, Intellekt verdeutscht werden. Man muß sich erst hineinlesen, und das wird jemand, der den lateinischen Text daneben liegen hat, vermutlich leichter fallen als einem, der nur auf diese Übersetzung angewiesen ist. Hat man sich aber einmal mit der an der deutschen Mystik und am deutschen Idealismus geschulten Sprache vertraut gemacht, dann wird man gerade auch durch diese Ausgabe, der eine geistvolle Einleitung und ein philosophiegeschichtlicher Anhang beigegeben sind, mancherlei Anregungen empfangen.

Auch von der Summa contra Gentiles wird eine ganz ausgezeichnete Übertragung ins Deutsche vorgelegt. Die Übersetzungsarbeit haben geleistet Hans Nachod und Paul Stern, das Vorwort schrieb Alois Dempf, die Erläuterungen stammen von Aug. Brunner[18]). Die hier geleistete Arbeit ist augenscheinlich besonders glücklich gelungen. Sie ist auf gute Verdeutschung bedacht, hält sich aber frei von Übertreibungen und mutet dem Leser nicht zu viel zu. Der Bernhartschen Übersetzung ist (vgl. S. 61) für potentia der zwar nicht geläufige, aber durchaus verständliche Begriff „Mögestand" entlehnt worden; während aber z. B. dort accidens mit „Beischaft" wiedergegeben wird, ist hier das schlichtere und anspruchslosere Wort „Dazukommendes" gewählt worden. Derselbe Verlag hat auch eine gute Übertragung der Auslegung des Prologs zum Johannesevangelium aus der Feder von Josef Pieper herausgebracht[19]), die nicht mit wissenschaftlichen Ansprüchen auftritt — an nicht wenigen Stellen ist, jedesmal kenntlich gemacht, gekürzt worden —, aber wohl geeignet ist, deutsche Leser mit der Überlegung und Klarheit thomistischer Interpretationskunst bekannt zu machen.

Endlich hat auch die metaphysische Jugendschrift des Aquinaten ihre Übersetzung ins Deutsche gefunden. Zwei Übertragungen sind fast zur gleichen Zeit erschienen[20]). Durch eine sorgfältige

---

u. 419, 32* S. 1934. Bd. II: Die sittliche Weltordnung. LXXIV u. 524 S. 1935. (Kröners Taschenausgabe Bd. 105 u. 106.) Geb. je RM. 4.—.

18) Thomas von Aquin, Die Summe wider die Heiden. In vier Büchern. Nach der lateinischen Urschrift deutsch von Hans Nachod und Paul Stern. Vorwort von Alois Dempf. Erläuterungen von August Brunner S.J. Leipzig, Jakob Hegner. 1. Buch: Das Dasein Gottes. 1935. 460 S. 2. Buch: Das Woher der Geschöpfe. 1935. 379 S. 3. Buch, 1. und 2. Hälfte: Das Wohin der Geschöpfe. 1937. 414 u. 439 S. Geb. je RM. 10.—.

19) Thomas von Aquin, Das Wort. Übertragen von Josef Pieper. Leipzig, Jakob Hegner. 1935. 102 S. Kart. RM. 2.20.

20) Des hl. Thomas von Aquin Abhandlung „Vom Sein und von der Wesenheit". Ins Deutsche übertragen, ein-

Gliederung und einen reichen Anmerkungsteil erleichtert Meister auch dem nicht fachmännisch Vorgebildeten das Eindringen in diesen wichtigen Text. Die Ausgabe von Allers zeichnet sich dadurch aus, daß sie auch den lateinischen Text (im wesentlichen nach der Ausgabe von Ludwig Baur, Opusc. et textus fasc. I; die wenigen Abweichungen sind angegeben und begründet) bringt und der Herausgeber in einem klugen und kenntnisreichen Nachwort auf eine sehr anregende Weise den Inhalt des Werkes erörtert und zu der Gegenwartsbedeutung der thomistischen Philosophie Stellung nimmt. Die Übersetzung von Allers liest sich besser als die erstgenannte; sie verrät ein engeres Verhältnis zur Sprache und eine souveränere Beherrschung des Ausdrucks.

Neben den Thomasübersetzungen steht die neue Ausgabe der Philosophischen Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung, für die als verantwortlicher Herausgeber Ernst Hoffmann, der Leiter der schon berühmt gewordenen Heidelberger Akademie-Ausgabe der Opera Omnia des Cusanus zeichnet. Man kann auch für diese vorzügliche deutsche Übertragung nicht dankbar genug sein. Als erstes Bändchen ist erschienen „Der Laie über die Weisheit", übersetzt von E. Bohnenstädt und eingeleitet von E. Hoffmann[21]) mit einer sehr lesenswerten Abhandlung über „Nikolaus von Cues als Philosoph", in der die Stellung des Kusaners in der Geistesgeschichte Europas geistvoll skizziert wird. Eine Einführung des Übersetzers verdeutlicht Sinn und Zweck des Idiota. Vortreffliche Anmerkungen und ein sehr brauchbares Begriffsverzeichnis (lateinisch-deutsch) ergänzen das Werk.

Überblickt man, was auf diesem Gebiet erreicht worden ist, so wird man nicht umhin können, die so mühsame und mit so viel Sprachgefühl und Scharfsinn durchgeführte Arbeit zu bewundern. Wer um die außerordentliche Schwierigkeit der Übertragung scholastischer Texte mit ihrer im Deutschen ja kaum erreichbaren Knappheit und Präzision des Ausdrucks weiß, der hätte so sorgsam durchgeformte Ergebnisse nicht ohne weiteres erwartet. Um so mehr Dank ist man denen schuldig, die diese Ausgaben veranlaßt und durchgeführt haben. Freilich wird auch weiterhin der wissenschaftlich Arbeitende natürlich den Urtext nicht entbehren können; aber auch hier bewahrheitet sich die alte Erkenntnis,

---

geteilt und mit Anmerkungen versehen von Franz A. M. Meister. Freiburg (Br.), Herder. 1935. X u. 76 S. Geh. RM. 2.75. — Thomas von Aquin, Über das Sein und das Wesen. Deutsch-lateinische Ausgabe. Übersetzt und erläutert von Rudolf Allers. Wien, Thomas-Verlag Jakob Hegner. 1936. 166 S. Geb. RM. 5.50.

21) Philosophische Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung. Herausgegeben von Ernst Hoffmann. Heft 1: Der Laie über die Weisheit, übersetzt von E. Bohnenstädt. Leipzig, Felix Meiner. (Philos. Bibliothek Bd. 216a.) 1936. III u. 108 S. Geh. RM. 3.50, geb. RM. 4.50.

daß eine gute Übersetzung zugleich einen vortrefflichen Kommentar darstellt.

Die Untersuchungen zur Theologiegeschichte des Mittelalters lassen auch diesmal wieder die beherrschende Bedeutung des Namens Martin Grabmann erkennen. Nicht nur, daß wieder wichtige Einzelschriften uns in der Erkenntnis bestimmter Probleme gefördert haben:

„Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner naturwissenschaftlichen Werke“ [22]) ergänzen unser Wissen um diesen zur Schule von Chartres gehörenden Mann, der gleicherweise ihr humanistisches wie ihr naturwissenschaftliches Interesse in hervorragender Weise repräsentiert. Vor allem seine „ganz gewaltige Nachwirkung . . . auf die Folgezeit“ wird durch neue Beiträge aus bisher unbekanntem Material beleuchtet. Die bekannte und bewährte Einführung in die Persönlichkeit und Gedankenwelt des Aquinaten konnte in neuer Auflage, neubearbeitet und erweitert, vorgelegt werden [23]). Dieser sechsten Auflage merkt man durch alle Kapitel hindurch bis hin zu dem auf neuesten Stand gebrachten Literaturverzeichnis und der neu beigegebenen dankenswerten Übersicht über die wichtigsten Ausgaben und Übersetzungen am Schluß die bessernde Hand des Verfassers an. Sie wird sich in ihrer schlichten Zuverlässigkeit sicherlich wieder neue Freunde erwerben. Zwei von den der Bayerischen Akademie vorgetragenen Abhandlungen gelten der Frage der Einwirkung aristotelischer Ideen auf die mittelalterliche Begriffsbildung. Grabmann hat einmal die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat im Blick auf ihre Beeinflussung durch aristotelische Elemente untersucht [24]). Er unterscheidet drei Richtungen, die gemäßigte, wesentlich durch Thomas von Aquino repräsentierte, mit ihrer Lehre von der potestas indirecta papae in temporalibus, die dann später „von Kardinal Juan Torquemado bis Kardinal Robert Bellarmin“ ausgestaltet und vollendet worden ist, wie eine kurze Übersicht am Schluß zeigt; die durch Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham vertretene Gruppe, die das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt im Sinne der Überordnung der letzteren bestimmen möchte und

22) Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Abt. 1935, 10. München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 1935. 59 S. RM. 3.50.

23) Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. 6. Aufl. München, Kösel u. Pustet. 1935. 231 S.

24) Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat. Sitzungsberichte usw. 1934, 2. München 1934. 161 S. RM. 10.—.

vielleicht auf averroistische Vorstellungen zurückgreift; und das hierokratische System, das die potestas directa des Papstes in temporalibus zum Programm erhebt. In einer anderen Abhandlung[25]) geht Grabmann auf Grund eines in einem Codex der Universitätsbibliothek Basel sich befindenden Textes, den er mit erläuternden Inhaltsangaben veröffentlicht, der mittelalterlichen Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός nach. Der Basler Codex enthält eine sehr interessante Zusammenstellung der über Charakter und Wesen des intellectus agens umlaufenden Lehren; nicht weniger als 16 verschiedene Auffassungen sind hier verzeichnet, und es ist sehr reizvoll, von hier aus, gerade an einem solchen Einzelpunkt, der doch im Gesamtsystem bedeutungsvoll genug ist, dem Problem der Verwertung aristotelischer Begriffe in der scholastischen Theologie nachzuspüren. Unsere Einsicht in die Geschichte der mittelalterlichen Logik hat Grabmann vertieft durch „Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus“[26]). Petrus Hispanus, im letzten Jahr seines Lebens — er starb 1277 — als Johannes XXI. auf den päpstlichen Stuhl erhoben, hat durch seine Summulae logicales den logischen Unterricht im Abendland in einzigartiger Weise beeinflußt. Grabmann hat in der Ambrosiana in Mailand die älteste bis jetzt bekannte Handschrift dieses Studienbuches (aus dem 13. Jahrhundert) entdeckt und dadurch zugleich seinem Verfasser zwei weitere logische Schriften zuweisen können, die neuentdeckten tractatus maiorum fallaciorum und den schon länger bekannten Traktat de syncategorematibus; er hat ferner durch die Auffindung der Urschrift der Übersetzung der Summulae durch Georgios Scholarios die von Ch. Thurot und R. Stapper vertretene These von der Originalität des Petrus Hispanus abschließend bestätigt und die Unhaltbarkeit der Auffassung Prantls erwiesen, der meinte, daß die Summulae aus einem Werk des Michael Psellos abgeschrieben seien, und auf Grund dieser These ein nun sehr korrekturbedürftiges Bild von der Entwicklung der hoch- und spätmittelalterlichen Logik entwarf. Endlich hat Grabmann die These, der spanische Dominikaner Petrus Alphonsi (um 1300) sei der Verfasser der Summulae gewesen, mit guten Gründen widerlegt. Ausführungen über die Stellung der Summulae in der Dialektik des 13. Jahrhunderts und im Unterrichtsbetrieb der Artistenfakultäten ergänzen die literarhistorischen Mitteilungen und erwecken Hoffnung auf weitere Fortführung dieser Studien: wieder einmal hat eine mittel-

25) Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchung und Textausgabe. Sitzungsberichte usw. 1936, 4. München 1936. 106 S. RM. 6.50.

26) Sitzungsberichte usw. 1936, 9. München 1936. 136 S.

alterliche Gestalt durch die Forschungen Grabmanns neues Profil gewonnen.

Schon diese Einzelschriften zeigen erneut, welchen Reichtum an neuen Erkenntnissen und Anregungen die Literatur- und Geistesgeschichte des Mittelalters Martin Grabmann verdankt. Ein glanzvoller Erweis der Fruchtbarkeit seines gelehrten Schaffens sind aber vor allem die beiden großen Sammelwerke, auf denen sein Name steht und denen wir uns nun zuzuwenden haben. Das eine ist der zweite Band der „Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik"; er trägt wie der erste 1926 erschienene den Titel „Mittelalterliches Geistesleben"[27]). Handschriftliche Forschungen haben die Grundlagen auch zu diesem Band gelegt; er vereinigt wieder eine Reihe von früher, meist im Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, erschienenen, für diesen Abdruck überarbeiteten und ergänzten Aufsätzen, zu denen aber sechs bisher noch nicht veröffentlichte Untersuchungen getreten sind. Im Mittelpunkt steht, um mit Grabmann selbst zu reden, das große, ihn immer wieder beschäftigende Problem: „Aristoteles im Mittelalter". Wir hören, wie „Aristoteles im Werturteil des Mittelalters" erscheint; die Aristoteleskommentatoren Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort zeigen uns, wie der „neue Aristoteles" in England eindringt. „Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie" wird gewürdigt. Das Problem des Aristotelismus tritt dem Mittelalter zunächst vor allem im Averroismus entgegen, jener arabisch-jüdischen Spielart aristotelischen Philosophierens. Eine gerechte Würdigung der mittelalterlichen Haltung dem Stagiriten gegenüber muß die Voraussetzungen und Bedingungen kennen, unter denen das Mittelalter mit Aristoteles bekannt wurde; deshalb setzt hier Grabmann seine Forschungen zur Geschichte des lateinischen Averroismus mit gewichtigen Beiträgen fort. Auch Albert der Große gehört als entscheidendes Glied in die Geschichte des abendländischen Aristotelismus. Und man kann wohl sagen, es ist der nicht nur umfangreichste, sondern auch interessanteste Beitrag des ganzen Bandes, der den „Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben" behandelt. Der Aufsatz trägt — mit Recht — den Untertitel: „Das deutsche Element in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik"; er zeigt in vorbildlicher Weise, wie ein Thema wie dieses behandelt werden muß. Mit ebenso hochgegriffenen wie nichtssagenden Werturteilen und Allgemeinbegriffen kommt man nicht weiter und fördert und überzeugt man niemand. Auf solidester Einzelforschung aufbauend, entwirft Grabmann ein fesselndes Bild von dem Einfluß, den Albert in Deutschland und über die deutschen Grenzen hinaus in mannigfaltigster Weise auszuüben

27) Mittelalterliches Geistesleben Bd. II. München, Max Hueber. 1936. XII u. 649 S. Brosch. RM. 21.—, geb. RM. 24.—.

vermochte, und gibt damit einen eindrucksvollen Beweis für die Fruchtbarkeit dieser wirklich wissenschaftlichen Methode, große Fragen wie die nach dem deutschen Element in der mittelalterlichen Geistesgeschichte einer sachgemäßen Beantwortung entgegenzuführen. Die letzte Abhandlung des Bandes gilt „Einzelgestalten aus der mittelalterlichen Dominikaner- und Thomistenschule". Wenn sie mit Kardinal Cajetan schließt, hat sie auch die Grenze des Mittelalters erreicht; es ist verständlich, daß die Darstellung dieses großen Thomisten und Gegners Luthers besondere Beachtung gefunden hat.

Das zweite Werk, auf dem der Name Grabmanns steht, ist nicht von ihm geschrieben worden. Es ist die monumentale Gabe „Aus der Geisteswelt des Mittelalters — Studien und Texte", die ihm Freunde und Schüler aus fast allen europäischen Ländern zur Vollendung des 60. Lebensjahres überreicht haben [28]). Eine über 200 Nummern zählende Bibliographie eröffnet den ersten Halbband. Dann folgen die Beiträge. Es sind nicht weniger als 77. Sie umfassen, dem weiten Bereich der Arbeiten des Jubilars entsprechend, Handschriften- und Bibliothekenkunde, Allgemeine Geistesgeschichte, Patristik und Frühmittelalter, Hochscholastik, Spätscholastik und Neuzeit, Byzantinische und abendländische Theologie. Wie in den Forschungen Grabmanns selbst, so sind auch hier Textpublikationen und Untersuchungen vereinigt. Die Namen der Mitarbeiter bürgen für den wissenschaftlichen Gehalt dieser bedeutenden Festschrift. Die Fülle des Gebotenen kann nur angedeutet, es können nur einige Abhandlungen beispielhaft herausgegriffen werden. G. Morin publiziert einen bisher unveröffentlichten Traktat des Achard von St. Viktor De discretione animae, spiritus et mentis, und bietet damit zum ersten Mal die Möglichkeit, dieses bisher kaum bekannte Mitglied der berühmten Abtei literarisch kennenzulernen. Heinrich Ostlender gibt einen wertvollen literarhistorischen Überblick über die Probleme, die mit der Theologia ‚Scholarium', der sog. Introductio ad theologiam, des Peter Abaelard und ihren Gegenschriften zusammenhängen. Studien aus der Feder von Bernhard Geyer, Heinrich Kühle, Odon Lottin und Albert Stohr fördern die Albert-Forschung. Eine Reihe von Aufsätzen gelten natürlich Thomas von Aquino. Sein Frühwerk De ente et essentia erhält durch Karl Feckes von seinen Kommentaren aus neue Beleuchtung. Er wird von Hans Meyer als Interpret der aristotelischen Gotteslehre dargestellt, die wissenschaftliche Kritik bei ihm wird nach ihrer Form von Ludwig Baur, seine Urteilskritik durch Léon Noël untersucht. Weitere Arbeiten ergänzen unsere

28) Herausgegeben von Albert Lang, Joseph Lechner, Michael Schmaus. (Beiträge, Supplementband III, 1. u. 2. Halbband.) Münster, Aschendorff. 1935. XXXV u. 1475 S. Geh. RM. 58.—, in Halbleder geb. RM. 65.—.

Kenntnis nach der naturwissenschaftlichen, ethischen und praktisch-kirchlichen (Mission) Seite. Richard Egenter führt seine Studien über die Idee der Gottesfreundschaft weiter. Johann Stufler, dem wir ein neues Buch über die Konkurslehre des Aquinaten verdanken [29]), untersucht dasselbe Thema bei Durandus de S. Porciano. Franz Pelster veröffentlicht ein von Mercati bei der Katalogisierung der Handschriften der Vaticana entdecktes Gutachten aus dem Eckehart-Prozeß in Avignon. Carl Joh. Jellouschek macht mit einer spätmittelalterlichen, aus dem Kreise der Brüder vom gemeinsamen Leben stammenden Abhandlung über das Lesen der Bibel und sonstiger religiöser Bücher in der Volkssprache nach einer in Wien sich befindenden erweiterten Abschrift bekannt und liefert damit einen lehrreichen Beitrag zu einer auch heute wieder wichtig gewordenen Frage der kirchlichen Arbeit. E. Vansteenberghe bringt ein vermutlich Pierre d'Ailly zuzuschreibendes religiöses Reformprogramm De exercitio proficientium zum Abdruck. Max Buchner schildert auf Grund von bisher unbekannten Gelehrtenbriefen aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Geschichte der Frühzeit der Münchener Universität. Handschriften-, Personen- und ein sehr gut gearbeitetes Sachregister machen das in diesen beiden umfangreichen Bänden gesammelte Material verschiedenster Herkunft und Bedeutung bequem zugänglich.

Die Studien und Forschungen, die abschließend anzuzeigen sind, führen uns noch einmal durch das ganze Mittelalter hindurch. Viktor Schurr behandelt „Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der »skythischen Kontroversen«“ [30]) und tritt einen neuen Echtheitsbeweis für die boethianischen Traktate I, II und V an, indem er sie aus ihrem historischen Zusammenhang heraus, den theologischen Kämpfen in Skythien, verständlich zu machen sucht, die trinitarischen Schriften insbesondere aus den Umständen des Theopaschitenstreits erklärt. Wertvoll sind die dogmengeschichtlichen Analysen in den beiden ersten Kapiteln. Der Restitutionslehre der Frühscholastik gilt eine Untersuchung von Karl Weinzierl [31]), eine Vorarbeit zu einer Darstellung der Restitutionslehre der Hochscholastik bis zur Zeit des Thomas von Aquino. Der Verfasser, ein Schüler von Otto Schilling, geht der sowohl rechtsgeschichtlich wie auch buß- und sittengeschichtlich interessanten Frage nach, wie Römisches und Kanonisches Recht, die Beichtsummen und die theologischen Systematiker die Lehre von der Verpflichtung zur Rückgabe oder zum Ersatz entwendeten oder veruntreuten Gutes allmählich immer umfassen-

29) Vgl. Anm. 38.

30) Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, herausgegeben von A. Ehrhard und J. P. Kirsch. XVIIII. Band, 1. Heft. Paderborn, F. Schöningh. 1935. XXX u. 248 S. Brosch. RM. 12.—.

31) Die Restitutionslehre der Frühscholastik. München, Max Hueber. 1936. VIII u. 200 S. Geh. RM. 6.80.

der ausgebaut haben. Die Bedeutung dieser Frage wird einem klar, wenn man sich einmal die Fülle der Probleme vergegenwärtigt, die in ihren Bereich hineingehören. Es handelt sich da nicht nur um Darlehn, Pfand, Kauf, Zinsen, Diebstahl und Raub, sondern ebenso um Beleidigung, Simonie und Veräußerung von Kirchengut und die Vergehen gegen das sechste Gebot. Abgesehen von der grundsätzlichen ethischen Bewertung, die immer klarer herausgearbeitet wird, ist theologisch wichtig die Stellungnahme zu den berühmten in der hl. Schrift berichteten Fällen, die hierher gehören und erörtert werden müssen.

Heinrich Weisweiler ist dem „Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken" nachgegangen [32]) und hat in einem umfangreichen Buch, das in seinem Editionsteil auch wertvolles neugewonnenes Material zugänglich macht, zum erstenmal gezeigt, was für eine Bedeutung wir zahlenmäßig, hinsichtlich des territorialen Einflußbereichs und der systematisch-theologischen Arbeit dieser ersten scholastischen Schule auf deutschem Boden zumessen müssen. An Stelle der bisher bekannten 15 Quellenschriften aus diesem Kreis werden uns nun 59 genannt; wir erfahren, daß ihr Einfluß über Bayern, Franken und Österreich weit hinausgeht und auch in Schwaben, der Schweiz, im Rheinland, in Westfalen und Mitteldeutschland festzustellen ist. Man muß bei der Beurteilung dieser Tatsachen im Auge behalten, daß die Schule treue Kirchlichkeit mit bewußtem und energischem Streben nach systematischer Verarbeitung des ihr überlieferten theologischen Stoffes verbindet; erst dann kann man die entscheidende Rolle, die sie gespielt hat, beurteilen. Sie wurde im 13. Jahrhundert verdrängt durch die neuen vollendeteren systematischen Entwürfe; aber diese, vor allem das Sentenzenwerk des Lombarden, standen auf den Grundlagen, die durch die ersten Systematiker gelegt worden waren.

Franz Bliemetzrieder hat Adelhard von Bath eine temperamentvoll geschriebene kulturgeschichtliche Studie gewidmet [33]), die erste Monographie, die wir nun über diese Gestalt des 12. Jahrhunderts besitzen, die, von eigenartigem Reiz erfüllt, als Vermittler zwischen Abendland und Morgenland steht, als Bahnbrecher sich vortastet auf das weite und damals noch so unsichere Gebiet der Naturwissenschaften. Die Arbeit Adelhards ist dank seinem mathematischen und astronomischen Interesse und seinem Bemühen um die Wiederge-

32) Ein Beitrag zur Geschichte der Verbreitung der ältesten scholastischen Schule in deutschen Landen. (Beiträge Bd. XXXIII, Heft 1/2.) Münster. Aschendorff. 1936. XII u. 415 S. Brosch. RM. 18.80.

33) Adelhard von Bath. Blätter aus dem Leben eines englischen Naturphilosophen des 12. Jahrhunderts und Bahnbrechers einer Wiedererweckung der griechischen Antike. München, Max Hueber. 1935. 395 S. Brosch. RM. 16.80.

winnung der griechischen Antike (Euklid!) für die lateinische Wissenschaft noch den Humanisten von Bedeutung gewesen. Die beiden ersten Kapitel behandeln Biographie und Schriftstellerei Adelhards, das dritte sucht in breiter Ausführlichkeit Adelhard als älteren Übersetzer der Almagest des Ptolemäus nachzuweisen, das vierte wahrscheinlich zu machen, daß Adelhard der Roboratus fortunae sei, dem der Platoübersetzer Heinrich Aristippus seine Übertragung des Phaedo gewidmet habe.

Neben Gilsons Monographien über Augustin und Bonaventura ist nun auch sein Buch über die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux durch Philotheus Böhner in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht worden [34]). In fünf Kapiteln — Finis regulae, Regio dissimilitudinis, Schola caritatis, Paradisus claustralis, Unitas spiritus — wird geistvoll die „Systematik" der Zisterziensermystik entwickelt und die kraftvolle Synthese, die spekulative Gewalt und die systematische Strenge des Denkens sichtbar gemacht, die Bernhard „in die Nähe der Größten" rücken. Ein schönes und anregendes Buch. Der Forscher wird auch dankbar sein für die wissenschaftlichen Anmerkungen, die mit Belegen, Verweisen und einer Fülle wertvoller Beobachtungen mehr als ein Drittel des Werkes umfassen. Und niemand wird ohne Bewegung die Worte lesen, mit denen der Verfasser seine Vorrede zur deutschen Ausgabe — in der er übrigens in sehr feinsinniger Weise sein Bernhard-Verständnis in Auseinandersetzung mit Mandonnets Dantedeutung entwickelt — schließt: „Was jeder christliche Franzose für sein eigenes Land will, einen Frieden der Ordnung und Gerechtigkeit, das wünscht er auch aus gleichem Herzen für Deutschland. Gott, der weiß, welchen Dank ein französisches Herz für dieses Land hegen kann, ohne das Europa nur sein eigener Schatten wäre, welche Liebe ein christliches Herz zu diesem deutschen Volke tragen kann, dem die Kirche so viel verdankt, Gott wird nicht für immer unsere Bitten abweisen."

Georg Englhardt entfaltet „die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abälardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler (gest. 1236)" [35]) in dem ersten Band einer Darstellung, die versuchen will, von dem Wesen und den Wandlungen der Glaubenspsychologie des 13. Jahrhunderts ein Bild zu entwerfen. Ein auch theologisch-dogmatisch wichtiges Thema, das hier zunächst historisch behandelt wird; nicht die „erkenntnistheoretische Tragfähigkeit des Glaubens" steht hier zur Debatte, sondern es wird

34) Stefan Gilson, Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux. Wittlich, Georg Fischer. 1936. 331 S. Kart. RM. 4.50, geb. RM. 5.80.

35) Beiträge Band XXX, Heft 4—6. Münster. Aschendorff. 1933. XVI u. 503 S. RM. 22.75.

nach dem Werden des Glaubensaktes und der Verknüpfung des Glaubenshabitus mit dem Seelenleben gefragt. Die Blickrichtung ist also durch psychologische Fragen bedingt; doch kreuzen sich psychologische und theologische Betrachtungsweise dort — und damit ist der interessanteste Punkt des Themas berührt, zu dem nun systematisch noch manches zu sagen wäre —, wo notwendig von dem Wirken der Gnade als causa efficiens des heilskräftigen Glaubensaktes geredet werden muß. Historisch bedeutsam ist der Nachweis des Verfassers, daß die hochscholastische Glaubenspsychologie nicht unmittelbar bei Hugo von St. Viktor anknüpft, sondern daß sich für sie eine ganze Reihe verschiedener Voraussetzungen aufzeigen lassen, bis schließlich Philipp der Kanzler das viktorinische Gut wieder stärker fruchtbar macht.

Edgar Sauer hat in einer eindringenden Studie „Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum" behandelt[36]). Nach einer Darstellung von Eigenart und Aufbau des Werks und seiner ideengeschichtlichen Eingliederung kommt er in einem zweiten und dritten Teil auf das eigentliche Thema nach seinen Voraussetzungen und seinen Auswirkungen im einzelnen zu sprechen. In bedeutungsvollen Ausführungen wird der Ganzheitscharakter des Christentums hervorgehoben und darauf hingewiesen, daß er im Mittelalter z. T. infolge außerchristlicher, auf einen Dualismus hindrängender weltfeindlicher (gnostischer, manichäischer, platonischer) Einflüsse in Vergessenheit geraten sei. Eine wertvolle Bereicherung der Bonaventura-Literatur.

Will schon Englhardt mit seinem Buch einen historischen Kommentar zur Glaubenspsychologie des Thomas von Aquino bieten, so führen andere Schriften uns noch unmittelbarer in Fragen der thomistischen Theologie hinein. Hans Meyer hat „Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquino" in ihrem Zusammenhang dargestellt[37]) und dabei ihre aristotelischen Grundzüge gut herausgehoben, Johann Stufler, wie schon erwähnt, seine Auffassung der Konkurslehre des Aquinaten gegen das molinistische und spätthomistische Mißverständnis noch einmal in Ergänzung seiner früheren Schrift von 1923 entwickelt[38]), leider aber dabei sich auf die philosophischen Probleme beschränkt und die Gnadenlehre beiseite gelassen.

---

36) Franziskanische Forschungen, herausgegeben von Philotheus Böhner und Julian Kaup. 4. Heft. Werl in Westfalen, Franziskus-Druckerei. 1937. XVI u. 195 S. Geh. RM. 6.—.

37) Druck der Fuldaer Actiendruckerei, Fulda. 1934. 172 S. Brosch. RM. 3.60.

38) Gott, der erste Beweger aller Dinge. Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin. (Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie. VI. Band, 3./4. Heft.) Innsbruck, Felizian Rauch. 1936. 183 S. Brosch. RM. 6.—.

Alfons Hufnagel ließ „Studien zur Entwicklung des thomistischen Erkenntnisbegriffes im Anschluß an das Correktorium »Quare«“ [39]) erscheinen. Es handelt sich um den sog. Correctorienstreit gegen Ende des 13. Jahrhunderts, der hier in neuer Weise beleuchtet wird. Der Kampf, der bald nach dem Tode des Thomas um seinen Erkenntnisbegriff geführt wird, erscheint, scharf und klar nach der sachlichen Bedeutung der Argumente erläutert, als notwendiges Vorstadium der Auseinandersetzungen, die mit dem Skotismus auf ihren Höhepunkt geführt werden. „Die Wertlehre des Duns Skotus“ ist durch Johannes Binkowski dargestellt worden [40]). Ihre Unterschiede von der thomistischen Anschauung treten deutlich heraus, damit auch die „modernen“ Züge der Lehre des Duns. Die Wertordnung wird der Seinsordnung gegenüber verselbständigt, Theologie und Philosophie werden geschieden, Individuum und Liebe als die Hauptwerte erkannt.

G. Meersseman eröffnet eine Darstellung der „Geschichte des Albertismus“ mit der Behandlung der „Pariser Anfänge des Kölner Albertismus“ [41]), die eine bisher wenig beachtete scholastische Richtung zugänglich macht, die antinominalistische Schule, die zu Anfang des 15. Jahrhunderts in Paris entstand und deren Arbeit an dem auch zum Abdruck gebrachten und ausführlich kommentierten Traktat De esse et essentia des ersten Albertisten Johannes de Nova Domo illustriert wird. Abschließend sei noch eine Bonner Dissertation von Eugen Ewig über „Die Anschauungen des Kartäusers Dionysius von Roermond über den christlichen Ordo in Staat und Kirche“ genannt [42]). In wohlabgewogener Weise wird die Stellung des Kartäusers zur Geschichte und zu den Fragen der praktischen Politik, zu Kirche und Hierarchie abgehandelt. Sein Epigonentum wird deutlich; er will kein Kompromiß schließen, aber ist auch nicht fähig, die neuen Kräfte, die sich regen, wirklich zu erkennen, eine Gestalt des Übergangs. Die Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zur spätmittelalterlichen Geistes- und Kulturgeschichte.

---

39) Beiträge Band XXXI, Heft 4. Münster, Aschendorff. 1935. VIII u. 131 S. RM. 6.20.

40) Philosophie in Geschichte und Gegenwart, herausgegeben von Johannes Hessen. Heft 1. Berlin und Bonn, Ferdinand Dümmlers Verlag. 1936. 95 S. Brosch. RM. 3.80.

41) Institutum Historicum F. F. Praedicatorum Romae, Ad. S. Sabinae. Dissertationes Historicae Fasc. III. Lutetiae Parisiorum apud R. Halona, 1933. 206 S.

42) Buchdruckerei Ludwig Leopold, Bonn. 1936. 80 S.

Allgemeines

Friedrich Gerke, Der Sarkophag des Junius Bassus. (Bilderhefte antiker Kunst, herausgegeben vom Archäologischen Institut des Deutschen Reiches. Heft IV.) Berlin, Gebr. Mann, 1936. 37 u. IV S., 48 Abb. auf 16 Tafeln, 4°. RM. 7.50.

„Habemus papam" möchte man angesichts dieses Pracht-„Bilderheftes", das dem Fürsten unter den altchristlichen Sarkophagen gewidmet ist, ausrufen. Schon Anton de Waals vorzügliche Monographie „Der Sarkophag des Junius Bassus in den Grotten von St. Peter. Eine archäologische Studie", Rom 1900, war eine Tat ersten Ranges, die in ihren großen und ausgezeichneten Abbildungen zum ersten Male einem altchristlichen Kunstwerke vom Range des Bassussarkophages eine an die vornehmen Veröffentlichungen antik-klassischer Schöpfungen erinnernde Wiedergabe zuteil werden ließ und in ihnen zum ersten Male zeigte, welche künstlerischen Werte in den Reliefs dieses Kleinods und Marksteins altchristlicher Plastik und damit in der altchristlichen Kunst überhaupt stecken. Nur dem Umstande: 1. daß sie zu sehr im engen Bezirk der altchristlichen Archäologie hängen blieb, 2. daß die Zeit damals für das wissenschaftlich-künstlerische Verständnis altchristlicher Denkmäler noch nicht reif war, und 3. daß die Abbildungen trotz ihrer gemessen an der bis dahin üblichen Wiedergabe altchristlicher Bildwerke unvergleichlichen Qualität der Aufnahmen vielleicht doch noch nicht die letzte Durchschlagskraft in sich trugen: all dem zusammen ist es zuzuschreiben, daß der de Waalschen Monographie die Wirkung in die Weite und Allgemeinheit vorenthalten blieb. Es ist das große Verdienst der Arbeit Gerkes, daß sie die Reliefs des Bassussarkophages nun in Tafeln vor den Beschauer stellt, die gleichsam den Marmor selbst widerspiegeln und in ihrer zwingenden Schönheit und in ihrem geistigen Gehalt auch dem es antun, der bislang von altchristlicher Bildhauerei nichts hielt oder nichts wußte. Etwas ganz Besonderes aber sind in Gerkes Arbeit die großen Einzelaufnahmen der Köpfe, die uns gefangennehmen und die auch vielen unter den Spezialisten ein Neues erschließen. Aus ihnen erhellt und an ihnen bestätigt sich, was Gerke sagt (S. 28): „Es ist ein neuer Menschentypus, den diese Kunst schafft." Hier springt die Tatsache in die Augen, daß dem äußeren Weniger an künstlerischem Vermögen in der altchristlichen Kunst im Vergleich zu dem antiken Kunstschaffen ein erstaunliches Mehr an seelischer Vertiefung gegenübersteht. Welch ein Wandel! Wenn irgendwo von vergeistigter Form, von Verinnerlichung des Ausdrucks gesprochen werden soll, so hier bei diesen Köpfen des Bassussarkophages. Hier ist der Beweis vor Augen geführt, daß ein anderer, neuer Geist, wahrhaft Geist, die Gestalten des Bildhauers erfüllt. Es ist eine neue Welt, die gegenüber der griechisch-römischen Menschendarstellung in Erscheinung tritt.

Der Text Gerkes gibt zunächst eine künstlerische Analyse und stilistische Beschreibung des Sarkophages (S. 6—10) und behandelt im übrigen Teil seine Thematik. Die IV Seiten des Anhanges, die unter dem Titel „Literatur" den Abbildungen folgen, geben eine übersichtliche Darstellung der wechselvollen Geschichte der Forschung über den Bassussarkophag seit seiner Auffindung im April 1595 und darin ein Bild der Entwicklung der christlichen Archäologie. Daß der Bassussarkophag römische Arbeit ist, sieht und sah jeder, der Stilgefühl hat. Gerke geht denn auch auf dieses Problem des Bassussarkophages gar nicht mehr ein. Zu seiner richtigen Datierung, die sich mit dem Kon-

sulatsjahr seiner Inschrift deckt, führte mich früherhin nicht so sehr stilkritische Beurteilung, die als solche auf sehr unsicherem Boden stand [1]), sondern die Ikonographie. Denn es gibt nicht bloß eine Formgeschichte, sondern auch eine Sachengeschichte (Ikonographie) der altchristlichen Kunst, deren Beachtung für den christlichen Archäologen nicht ohne schwerste Gefährdung seiner Erkenntnisse mißachtet wird. Es ist für den Schüler Rodenwaldts selbstverständlich, daß er dem Bassussarkophag, aus archäologischen und aus ikonographischen Gründen, das Entstehungsjahr läßt, das er selbst in seiner Inschrift enthält. Daß mein Urteil längst vor dem Erscheinen der ausgezeichneten Abhandlung Rodenwaldts (siehe Gerke S. III/IV) über die Entstehungszeit des Bassussarkophages feststand, konnte Gerke ersehen aus dem von ihm übersehenen Satz, den ich bereits im Jahre 1921 an den Schluß meiner Anzeige des 1920 erschienenen „Leitfadens" Ludwig von Sybels setzte (Kartell-Zeitung, Organ des Eisenacher Kartells akademisch-theologischer Vereine 31, S. 51 f.): „Wie aber kann man für den Sarkophag des Junius Bassus und Genossen auch nur „fragweis" als Entstehungszeit das 3. Jahrhundert offen lassen? Mir ist es immer ein Zeichen, daß, wer es tut, wer ihn auch nur als vorkonstantinisch ausgibt, dem geschichtlichen Verständnis der christlichen Antike noch ferne steht." Das zu sagen war notwendig, aber auch deutlich. Gerke hält an der Datierung in das Jahr 359 nicht nur fest, sondern hat sie nun auch stilkritisch so stark untermauert (vgl. seine dieser Frage gewidmeten Aufsätze S. IV unseres Heftes), daß wir hoffen möchten, mit ihr bei allen als endgültig gesicherter Tatsache rechnen zu dürfen. Zu wünschen wäre aber ein näheres Eingehen seitens des Verfassers auf die anderen Arbeiten der Bassuswerkstatt; in diesem Punkt besteht eine Lücke in seiner archäologischen Behandlung des Sarkophages. Der Sarkophag von Perugia ist, in Übereinstimmung mit M. Lawrence, wohl erwähnt (S. III), aber mehr nicht. Infolgedessen erscheint der Bassussarkophag doch isolierter als es in der Absicht des Verfassers liegt.

Daß auch zur Ikonographie des Bassussarkophages, unbeschadet der reichhaltigen und umsichtigen Ausführungen zum Ganzen und zu den einzelnen Szenen, nicht alles gesagt ist, was gesagt werden kann, ist schon durch den begrenzten Raum und den Zweck des Buches nahegelegt. Gelegentlich bedürfte eine Behauptung der näheren Begründung, z. B. wenn es Seite 12 heißt, daß „um 300 [!] in plötzlichem [!] Durchbruch die Bibel die eigentliche Quelle der christlichen Kunst wird". Dagegen muß man ohne weiteres ihm darin recht geben, wenn er erklärt, daß man die Szenenwahl des Bassussarkophages „allzu leichtfertig immer als eklektisch angesehen hat" (S. 15). In der Tat kann von einer eklektischen Szenenwahl unseres Sarkophages, wie sie noch jüngst E. Weigand in der Besprechung von J. Roosvals „Bassus'sarcofag och des datering" (Arkeologiska studier till H. K. H. Kronprins Gustaf Adolf, Stockholm 1932, S. 273—287) in Byz. Zeitschrift 34, 1934, S. 235 ausgesprochen hat, nicht die Rede sein; der Bassussarkophag repräsentiert vielmehr in seiner Szenenwahl seine Zeit, seine ikonographische Entwicklungsstunde, die älteres überliefertes Gut mit eigenem neuen zusammenordnet (vgl. Gerke S. 10: „Mit dieser Szenenwahl setzt

1) „Aus stilistischen Rücksichten" bekannte sich z. B. auch der bei Gerke, Anhang S. III, nicht genannte Paul Styger, Röm. Quartalschrift 27, 1913, S. 21, „trotz des Konsulardatums" zur Frühdatierung des Bassussarkophages „(wenigstens Mitte des dritten Jahrhunderts)."

die Werkstatt des Bassussarkophages konstantinische Tradition fort, geht aber weit über sie hinaus)." Sehr zu begrüßen ist, daß Gerke das von mir (Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst, 1925, S. 104 ff.) entdeckte Verständnis der Petrusnische übernimmt: „Petrus steht vorm Kreuz" (S. 13, dazu siehe Anhang S. II).

Nicht so unanfechtbar ist hingegen seine Auffassung von der Gesamtkomposition des Sarkophages. Er erklärt, die beiden Zonen entstanden aus zwei einreihigen Säulensarkophagen; bei deren Aufeinanderstockung habe der Meister dem oberen Stockwerk die Passionen vorbehalten und um den thronenden Christus im Himmel komponiert, während die verheißungsvollen Szenen des Alten Testaments im unteren Stockwerk zu Seiten des Einzuges Jesu in Jerusalem stünden. Diese Einteilung trifft jedoch nicht den ganzen Zyklus; denn im unteren Stockwerk sind nicht bloß die Szenen der Verheißung: Hiob und Daniel, sondern auch der Sündenfall der ersten Menschen, den man allenfalls nach seinem zeitgeschichtlichen Verständnis ersteren noch beizählen kann (neben Adam und Eva stehen Ähren und Lamm, die Sinnbilder des φάρμακον ἀθανασίας), und die Hinrichtung des Apostels Paulus. Gerke bemerkt das natürlich auch, aber er meint: „Diese ursprünglich geplante Anordnung ist freilich bei der Ausführung des Sarkophages etwas in Unordnung geraten: die Abraham- und die Paulusnische sind vertauscht" (S. 16). Das hat gewiß viel Bestechendes. Aber wer darf dem Besteller (nach Gerke ist es Junius Bassus in eigener Person, „der für den Aufbau des Sarkophages verantwortlich zeichnet", S. 13) und dem Künstler eine derartige Vertauschung und — Gedankenlosigkeit zutrauen! Wird man nicht, statt von sich aus eine „Textversetzung" zu konstruieren, den gegebenen monumentalen „Wortlaut" als solchen im Sinne und aus der Überlegung seiner Schöpfer zu verstehen sich bestreben müssen? In welcher Richtung dies zu geschehen hat, scheint mir völlig eindeutig angezeigt in den beiden Mittelnischen: dem Herrn in seiner irdischen Herrlichkeit unten entspricht der Herr in seiner himmlischen Majestät oben. Wird man nicht demgemäß die innere Zusammengehörigkeit der unteren und der oberen Zone für den ganzen Sarkophag darin zu suchen und zu finden haben, daß die übereinander liegenden Nischen im Gedankenzusammenhang stehen? die „Gesamtkomposition" des B a s s u s sarkophages also nicht in der Horizontale seiner Zonen, sondern, von unten nach oben aufsteigend, aus der Vertikale seiner Nischen zu verstehen haben? Für die übrigen Nischen liegt allerdings, das ist offenbar, diese Korrespondenz zwischen den unteren und den oberen Nischen nicht so deutlich zutage. Gleichwohl läßt sich auch bei ihnen der innere Zusammenhang ermitteln: Hiobs Leiden / Isaaks Opferung: beides sind Rettungsszenen bzw. -typen; Petrus auf der Richtstätte, die Protoplasten auch; Daniel als Gefangener unter den Löwen, Christus gleichfalls Gefangener, vor Pilatus; Pauli Hinrichtung — Pilati Händewaschung: in beiden Fällen vollzieht sich ein Urteil, dort zum Tode, hier als Freispruch des als unschuldig erkannten Heilandes. Wenn man bedenkt, wie zart und wie zurückhaltend und jede Realistik vermeidend Petrus vor dem (unsichtbaren) Kreuz, Christi Passion in der die Unschuld des Herrn bezeugenden Pilatusszene und Pauli Hinrichtung auch nur mehr andeutend dargestellt werden, so wird man auch Verständnis dafür haben, daß die Fäden der sachlichen Zusammengehörigkeit der einzelnen Nischeninhalte nicht durchweg so handgreiflich offengelegt sind, wie dies bezüglich der beiden zentralen Nischen der Fall ist, die über den ganzen Sarkophag den Geist des Sieges und des Triumphes

ausstrahlen. Überdies ist überaus bemerkenswert und für den Leser seines Werkes überraschend, daß Gerke selbst sich auf diesen Weg geführt und ihn zu gehen förmlich gedrungen sieht nicht bloß bei der Besprechung des Einzuges Jesu in Jerusalem, bei der die sachliche Verbindung zwischen der oberen und der unteren Zone herausgestellt wird (S. 20), sondern auch bei der Abraham- und der Hiobszene, zu der er schreibt (S. 19): „Da der Christustod der Apostelfürsten auf den Sarkophagen meist durch die alttestamentlichen Symbole des Opfers und der Auferstehung [Hiobszene] gerahmt wird, so ist es durchaus möglich, daß eine ähnliche Beziehung zwischen Hiob und Abraham auf dem Bassussarkophag gemeint ist. Abraham stände dann stellvertretend für das Christusopfer im Sinne des Abelopfers; dafür spricht die kompositionelle Beziehung zum Hiob." Hierin korrigiert der Verfasser selbst sein gelegentlich (S. 19) gewaltsames Bemühen, seine Horizontalthese durchzuführen; denn so wenig wie in der oberen Zone die maiestas domini durch die Nachbarszenen unmittelbar und ausschließlich bedingt ist, so wenig ist es unten die Darstellung des Einzuges Jesu in Jerusalem.

Diese fruchtbare Auseinandersetzung mit dem Verfasser unseres Werkes beschließen wir, indem wir noch feststellen, daß auch dieser sauber gedruckten Arbeit der Schönheitsfehler nicht fehlt (S. II l. F. X. Kraus statt Krauß; S. III l. Roosval... des (statt dess); ebenda Art Bull. statt Art. Bull.), mit dem Bekenntnis, daß wir ihn und den Verlag zu ihrer schönen Veröffentlichung dankbar beglückwünschen.

Berlin-Grunewald. *Georg Stuhlfauth.*

Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich. 57. und 58. Jahrg. Wien und Leipzig 1936 und 1937. 184 und 162 S.

In sorgfältiger Heranziehung eines reichen Quellenmaterials erledigt der Herausgeber, K. Völker, die austro-katholische Legende um das sog. Ferdinands-Kruzifix auf dem Hochaltar der Wiener Burgkapelle bzw. um die sogenannte Sturmpetition der evangelischen Stände vom 5. Juni 1619, indem er feststellt, daß von einer Gefährdung Ferdinands II. durch die evangelischen Stände oder gar durch eine „Deputation aufrührerischer Bürger" nicht geredet werden kann. Die politischen und religionspolitischen Ereignisse jener Tage, in denen das böhmische Heer des Grafen Thurn vor Wien lag, werden ausführlich erörtert (57, S. 3—50). Eine gewisse Ergänzung hiezu bildet die zusammenfassende Studie desselben Verfassers über „die Stände Augsb. Bekenntnisses auf den niederösterreichischen Landtagen" (58, S. 5—16), aus der abermals die Loyalität der Protestanten, die in beiden weltlichen Ständen über die Mehrheit verfügten, ebenso deutlich wird wie die Erfolglosigkeit ihrer konfessionspolitischen Bemühungen, zumal nach dem 1608 erfolgten konfessionellen Bruch im Landtag, nach der Ächtung evangelischer Herren und Ritter 1620, und bei dem allmählichen Schwinden des Einflusses der Stände überhaupt gegenüber dem Landesherrn. Über die „Ächtung von Evangelischen und die Konfiskation protestantischen Besitzes im Jahre 1620 in Nieder- und Oberösterreich" berichtet Ignaz Hübel (58, S. 17—28). Sie ist Folge der Verweigerung der Erbhuldigung an den 1619 zum römischen Kaiser gewählten Ferdinand II., in Niederösterreich durch 67 Adlige. Dennoch überwog die Zahl der lutherischen Herren und Ritter, die die Huldigung leisteten,

diejenige der katholischen. — Der Parallelabdruck der Dissertation H. Krimms, „Die Agende der niederösterreichischen Stände vom Jahre 1571" (vgl. ZKG III. F. 5, S. 619) wird im Jahrg. 57 abgeschlossen (51—70); ebenso die ausführliche, mit dem 52. Jahrg. des Jahrbuchs begonnene Darstellung der Geschichte des Protestantismus in Olmütz durch P. Dedic, die der Verf. bis auf die Zeit unmittelbar nach dem Weltkrieg heraufführt (57, S. 121—153). — E. Winkelmann setzt seine Beiträge „Zur Geschichte des Luthertums im untersteirischen Mur- und Draugebiet" in beiden Bänden fort und behandelt zunächst (57, S. 79 bis 116) die Vernichtung des lutherischen Kirchenwesens unter Ferdinand II. samt dem Exil der steirischen Kirche in Westungarn; ein Kapitel, das die Zähigkeit des Ringens um die Erhaltung der Landschaft A.C. der Steiermark nicht minder eindrucksvoll schildert, als es hernach in der Behandlung des steirischen Geheimprotestantismus nach 1600 geschieht (58, S. 35—69). Der letzte von der Landschaft berufene steirische Pfarrer, der Bayer Christoph Schleupner, unter Gustav Adolf Generalsuperintendent in Würzburg, konnte sein Amt in Österreich nicht mehr antreten. Im Zusammenhang mit den ihn betreffenden Berufungsverhandlungen richtete die Wittenberger Theol. Fakultät an die „Verordneten einer ehrsamen löblichen Landschaft des Herzogtums Steyer" ein Trostschreiben, das P. Dedic mit einer ausführlichen Einleitung abdruckt (58, S. 29—34). Derselbe Verf. nimmt in Jahrg. 58 mit seiner Darstellung des kärntnerischen Protestantismus „vom Abschluß der ‚Hauptreformation' bis zur Adelsemigration. 1600—1629/30" ein noch wenig beachtetes Thema in Angriff (70—108). — Zur Verfolgungsgeschichte des österreichischen Protestantismus gehört bekanntlich auch die Ausweisung der Zillertaler vor genau 100 Jahren. K. Völker gibt — „Die Zillertaler ‚Inklinanten' im Spiegel der Geschichtsschreibung" (58, S. 109—124) — einen Überblick über die bisherige wissenschaftlich-historische (Gasteiger, Srbik, Bibl, Loesche), juristische und polemische Behandlung der Vorgänge und hebt abschließend die entscheidenden Fragen heraus: a) nach dem Charakter der Zillertaler Bewegung; b) nach der Berechtigung der gegnerischen Beurteilung der Zillertaler; c) nach dem Verhältnis der Ausweisung zum Toleranzpatent. Die Ungesetzlichkeit der Handlungsweise der Regierung dürfte nicht mehr abgestritten werden können. — Etwas knapp und summarisch berichtet G. Treixler über Mag. Georg Lysthenius (List), den von Bugenhagen ordinierten Pfarrer von Graslitz und nachmaligen Hofprediger der Kurfürstin Anna von Sachsen. Seine Rolle im Konkordienwerk des Kurfürsten August sollte noch etwas deutlicher herauszuarbeiten sein (57, S. 117—120). Auch Jahrg. 58 hebt eine Einzelgestalt besonders heraus: Gottlieb August Wimmer, den Pfarrer des burgenländischen Oberschützen und Revolutionär an der Seite Kossuths. Sein Biograph, B. H. Zimmermann, sieht ihn vor allem als Bahnbrecher der Bibelverbreitung in Südosteuropa; mit Recht. Die erstaunliche Tätigkeit dieses Mannes im Dienst der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft, und die großen Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hatte, rechtfertigen vollauf die sehr ausführliche und recht lebendige Schilderung (58, S. 125—150). — Den Abschluß des Jahrg. 57 bildet ein Abdruck der 400 Hexameter des „Historisch-religiösen Denkmals", in dem der Prediger Traugott Bartelmuß an der Teschener Gnadenkirche das protestantische Jahrhundert Teschens seit der Exekution des Alt-Ranstädter Vertrags (1709) im Jahre 1809 besingt (eingel. und hrsg. von E. Wagner, 154—166) und ein Nachruf auf den 1935 verstorbenen Schatzmeister der „Gesellschaft" und Verleger des Jahrbuchs, Markus

Stein. Dazu in beiden Jahrgängen (170—184 und 151—162), wie immer, Buchanzeigen wesentlich zur Bibliographie der Geschichte des Protestantismus in Österreich. Ein kurzes Wort K. Völkers zum Tode des durch Unparteilichkeit, sicheres Urteil und Klarheit gleich ausgezeichneten Erforschers und Darstellers der Geschichte der Reformation und Gegenreformation in Innerösterreich, Johann Loserth († 30. 8. 1936) ist Jahrg. 58 vorangestellt. (— Inzwischen ist der Herausgeber selbst, Prof. D. D. Karl Völker nach schwerem Leiden mitten aus seiner dessen ungeachtet reichen Tätigkeit abgerufen worden [† 27. 9. 1937]. Ein schwerer Verlust im besonderen auch für die Erforschung und Darstellung der Geschichte des österreichischen Protestantismus, für die er größere Arbeiten in Aussicht gestellt hatte; ein schwerer Verlust auch für diese Zeitschrift, die wohl in jedem Bande Beiträge aus seiner sachkundigen Feder, Aufsätze oder Besprechungen, hat bringen können. W. Dreß).

Halle a. d. S. *E. Wolf.*

Alte Kirche

ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des „göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum von Ludw. Bieler. I. Band: Wien, Buchhandlung Oskar Höfels 1935. XVI und 150 S. RM. 6.20. — II. Bd.: Ausführungen und Interpretationen. Ebenda 1936. VI u. 130 S. RM. 6.20.

Der erste Band will den Typos des θεῖος ἀνήρ darstellen, wie er sich in der Zeit des Hellenismus fixiert hat; jene Gestalt des religiösen Heros, der Lehrer und Wundertäter ist, dessen Züge aber auch das Bild des Philosophen, des Dichters und des Herrschers der hellenistischen Zeit beeinflußt haben. Und zwar will der Verfasser weder die Entstehung noch die Entwicklung des Typos des θεῖος ἀνήρ zeichnen, noch auch einzelne Gestalten, in denen er sich verkörpert; er will vielmehr den Typos als solchen charakterisieren und zugleich zeigen, daß die Antike, zumal die spätere, und das frühe Christentum das gleiche Bild des göttlichen Menschen kennen.

Er stützt sich in erster Linie auf Quellen aus der römischen Kaiserzeit wie Philostrats Vita des Apollonios von Tyana, die Philosophenviten des Diogenes Laertios, die Pythagorasviten des Porphyrios und Jamblich; aus der christlichen Literatur kommen die Evangelien und die Apostelgeschichte des Neuen Testaments, die apokryphen Evangelien und Apostelakten, dann besonders Mönchsgeschichten in Betracht. Darüber hinaus wird auch die byzantinische Hagiographie und die mittelalterliche Heiligenlegende herangezogen und nicht selten auch Märchen und Mythen der Weltliteratur. Von Interesse ist manchmal auch der Hinweis auf moderne Gestalten von Propheten und Wundertätern, in denen der alte Typos wieder erscheint.

Nach einem vorausgeschickten Abschnitt über den Sinn des Wortes θεῖος in seiner Anwendung auf Menschen seit Homer wird der Typos des θεῖος ἀνήρ in folgenden Kapiteln behandelt: 1. typische Lebensschicksale (Verkündigung der Geburt und besondere Umstände der Geburt, die den wunderbaren Charakter des Kindes kenntlich machen; Namengebung bzw. Namensänderung, Berufung, geistige Frühreife und Entwicklung; das Verhältnis zu den Lehrern und zu anderen Menschen, die typischen Züge der öffentlichen Wirksamkeit und des Lebensendes u. a.), 2. die typische Persönlichkeit (die äußere Erscheinung, die durch χάρις ausgezeichnet zu sein pflegt; die Wirkung von Erscheinung und Rede; der Charakter, in dem Demut und Festigkeit die wichtig-

sten Züge sind; die Lebensweise, die die der Askese ist); 3. Wissen und Können (σοφία und δύναμις; das Verhältnis zur Magie; das übernatürliche Wissen, zu dem besonders die Durchschauung der Menschen und das Vorauswissen der Zukunft gehört; andere wunderbare Fähigkeiten, wie das Schweben in der Luft und der Weg über das Wasser), 4. Lehre und Wirken (der Charakter der Lehre als Offenbarung; das Eingreifen in das öffentliche Leben; das Wirken als Helfer und Berater in Nöten und Sorgen des Einzelnen; das Wirken durch Wunder; der Charakter des Soter), 5. Anhang und Schule (die Gewinnung von Schülern und die Bildung von Schülergemeinschaften mit bestimmten Lebensregeln), 6. Aufnahme bei der Umwelt (Erfolge, Ehrungen und Anfeindungen), 7. Gott und Gottessohn (Abstammung von einer Gottheit, göttliche Verehrung, Selbstaussagen über den göttlichen Charakter und deren himmlische Bestätigung). Eine Schlußbetrachtung gibt eine zusammenfassende Darstellung des Typos und seiner Differenzierungen und darauf eine Besinnung, wieweit hinter der literarischen Darstellung historische Wirklichkeit steckt.

Ich habe durch Anführung der Stichworte ein Bild vom Inhalt des Buches geben können, weil es seinen Wert wesentlich in der Sammlung und übersichtlichen Gruppierung des Materials hat. Der Verfasser hat sich damit ein Verdienst erworben, und man wird auch anerkennen dürfen, daß er die Gestalt des θεῖος ἀνήρ in ihrer Struktur zutreffend erfaßt und ihren Einzelzügen erschöpfend dargestellt hat. Ihm mangelt auch nicht der Sinn für die Unterschiede, die diese Gestalt in verschiedener Umgebung — also z. B. in der heidnischen und in der christlichen Sphäre — aufweist. Aber in der Schilderung des Typos treten doch die Differenzierungen zu stark zurück. Deshalb ist auch das Neue und Charakteristische des hellenistischen θεῖος ἀνήρ nicht hinreichend zur Geltung gebracht und aus der Eigenart des Hellenismus verständlich gemacht. Wohl kennt ja auch das alte Griechentum θεῖοι ἄνδρες im Sinne religiöser Spezialisten; aber aufs Ganze gesehen ist der θεῖος ἀνήρ im Griechentum nicht der homo religiosus, sondern, wie der Verfasser natürlich wohl weiß, aber nicht genug zur Geltung bringt, der große oder der geniale Mensch. Das „Göttliche" in ihm ist seine Begabung, die ihn zu Leistungen befähigt, deren Wert nach ihrer Bedeutung für die Gemeinschaft, vor allem für die Polis, bemessen wird. Es sollte deutlich gemacht werden, daß der hellenistische θεῖος ἀνήρ erst in einer Welt möglich ist, in der die Polis zerfallen und die Geschlossenheit ihrer Kultur zerbrochen ist, in der das Selbst- und Weltvertrauen des Menschen erschüttert ist. Unter diesem Gesichtspunkt würde die vom Verfasser betonte Tatsache, daß die Viten der alten Philosophen (und Dichter) in der neupythagoreischen und neuplatonischen Literatur in das Licht der θεῖοι ἄνθρωποι treten, in ihrer historischen Bedeutung noch deutlicher werden. Aber es wäre auch zu fragen, bei welchen Schriftstellern das geschieht. Da der Verfasser alle möglichen Anekdoten der Philosophenviten des Diog. L. verwertet, die für den Typos des θεῖος ἀνήρ im eigentlichen Sinne kaum charakteristisch sind, verliert der Typos seine bestimmten Konturen.

Ähnlich wäre in bezug auf die Vergöttlichung des Herrschers zu fragen, wieweit hier wirklich das Bild des θεῖος ἀνήρ eingewirkt hat. Denn außer diesem und außer alter griechischer Tradition hat ohne Frage auch das orientalische Bild des Welterlösers das Bild des göttlichen Herrschers mitgestaltet. Wie der Verfasser den θεῖος ἀνήρ nicht gegen dieses Erlöserbild abgrenzt, so auch nicht gegen die Gestalt des Gottessohnes oder Gottgesandten, der innerhalb des gnostischen Dua-

lismus als Offenbarer gilt. Hatte einst G. P. Wetter („Sohn Gottes" 1916) diese Gestalt des Gottessohnes leider ohne reichliche Scheidung vom θεῖος ἀνήρ dargestellt, so hat demgegenüber die Darstellung des Verfassers freilich den Vorzug, das Bild des θεῖος ἀνήρ in größerer Reinheit zu zeichnen. Indessen fehlt nicht nur zum Verständnis dieses Bildes die Abgrenzung gegen den gnostischen Offenbarer, sondern weil der Verfasser auf sie nicht Bedacht genommen hat, hat er die Jesusgestalt der christlichen Überlieferung zu sehr in den Kreis der θεῖος-ἀνήρ-Tradition hineingerückt, innerhalb deren er ihr freilich eine Originalität zuzuschreiben bemüht ist (dabei oft von der unkritischen Interpretation der katholischen Exegese abhängig). Es müßte vielmehr deutlich werden, welcher Unterschied zwischen der Jesusgestalt der Evangelien und dem θεῖος ἀνήρ des Hellenismus besteht, indem 1. der alttestamentlich-prophetische Charakter des synoptischen Jesusbildes aufgewiesen würde, und indem 2. das gnostisierende Erlöserbild des johanneischen Jesus gegen das des hellenistischen θεῖος ἀνήρ abgegrenzt und gezeigt würde, wie und wo dieses an den Rändern der christlichen Überlieferung Einfluß gewinnt. Daß das der Fall ist, zeigen für die apokryphe Literatur und erst recht für die Mönchs- und Heiligenliteratur die Nachweise des Verfassers deutlich. Dabei tritt allerdings die Gestalt Jesu hinter der der Apostel, der Mönche und Heiligen zurück.

Der zweite Teil enthält eine Reihe einzelner Untersuchungen bzw. Skizzen, die den ersten Teil ergänzen wollen. Unter dem Titel „Jüdisch-Christliches" weist der Verfasser darauf hin, daß die „Gottesmänner" des Alten Testaments neben charakteristischen Unterschieden doch auch eine gewisse Verwandtschaft mit den θεῖοι ἄνθρωποι zeigen; weiter, daß solche biblischen Gottesmänner dann von Josephos und Philon — und zwar in verschiedener Weise — den hellenistischen θεῖοι ἄνθρωποι angeglichen werden; endlich, daß Origenes — in den Voraussetzungen dabei nicht unterschieden von seinem Gegner Celsus — die Gestalt Jesu im Licht des θεῖος ἀνήρ sieht. — Ein Abschnitt „Zu griechischer und römischer Dichtung" zeigt an einzelnen Beispielen, daß die Gestalt des θεῖος ἀνήρ der Dichtung von Hesiod bis Nonnos vertraut ist; erwähnt sei daraus, daß der Verfasser auch in der Gestalt des Heilands, den Vergils vierte Ekloge weissagt, die Züge des θεῖος ἀνήρ wiederfindet. — Ein Abschnitt „Zur antiken Biographie", der besonders ausführlich über die Apologie des Sokrates handelt, geht auf die Frage ein, wie sich die typischen Bilder des θεῖος ἀνήρ zum wirklichen Leben wirklicher Menschen verhalten, und will zeigen, daß, wenn sich die Züge des θεῖος ἀνήρ an historische Gestalten heften, die Voraussetzungen dafür im wirklichen Leben der betreffenden Personen gegeben waren.

Endlich handelt ein letzter Abschnitt „Zur griechischen Sage" über die verwickelte Frage, wie sich die Gestalten von Göttern, Heroen und θεῖοι ἄνθρωποι zueinander verhalten, eine Frage, die dadurch schon hervorgerufen wird, daß diese Bilder nicht selten einander gleichen, wie z. B. die Bilder des Dionysos und Herakles. Der Gott wird als Kultur- und Friedensbringer gezeichnet ähnlich wie Herakles, von dem umstritten ist, ob er ursprünglich eine göttliche oder eine menschliche Gestalt war. Es geschieht ja bald so, daß Menschen vergöttlicht werden und ihr Leben mehr oder weniger als Heiligenleben geschildert wird (so in der römischen Königssage), bald so, daß alte, zu Menschen herabgesunkene Götter wieder als θεῖοι ἄνθρωποι zur Göttlichkeit er-

hoben werden (z. B. Asklepios). — Zum zweiten Teile ist ähnlich wie zum ersten zu sagen, daß er den Mangel an schärferen Differenzierungen oft empfinden läßt, daß er aber durch seine Sammlungen und seine Hinweise auf wichtige Fragen seinen Wert hat.

Marburg a. d. Lahn. *Rudolf Bultmann.*

Reformation

Bibliographie zur Deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung. 1517—1585. Im Auftrag der Kommission für Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation hrsg. von Karl Schottenloher. Leipzig, Verlag Karl W. Hiersemann. III. Band: Reich und Kaiser. Territorien und Landesherren. VIII u. 569 S. 1936. IV. Band: Gesamtdarstellungen der Reformationszeit. Stoffe (in alphabetischer Reihenfolge). Lfg. 14—17. S. 1—640. 1937.

Die beiden ersten Bände sind in dieser Zeitschrift 1935, 54. Band, S. 374 f. besprochen worden; dabei wurden auch Aufgabe und Bedeutung des Werks ausführlich gewürdigt. Die weiteren Lieferungen sind in regelmäßiger Folge erschienen, so daß es jetzt fast abgeschlossen vor uns liegt. Aus den ursprünglich geplanten drei Bänden sind nun vier geworden. Die politische Welt füllt den dritten Band — Reich S. 3—26, Kaiser S. 26—83, Territorien und Landesherren S. 85—562. Die Länder sind in Buchstabenfolge aufgeführt, die Herrschergeschlechter jeweils bei ihren Stammlanden eingereiht, also etwa die Hohenzollern bei Brandenburg. Ein am Schluß beigegebenes Vornamensregister ermöglicht es, die Fürsten auch unabhängig von ihrem Land aufzufinden. Der vierte Band verzeichnet zunächst die „Gesamtdarstellungen der Reformationszeit" von Sebastian Francks Chronica bis zu Stadelmanns Darstellung im Handbuch der Deutschen Geschichte (S. 1—10). Dann konnten die „Stoffe" und damit natürlich notwendig auch eine Fülle von Verweisungen. Man sieht das schon bei den Stichworten „Abendmahl" und „Abendmahlsstreit". Ebenso bestehen etwa die Artikel „Astronomie", „Buße" und „Christologie" — um nur diese herauszugreifen — fast nur aus Verweisungen. Dagegen sind auf der anderen Seite sachentsprechend etwa die Artikel „Augsburgische Konfession" (hier muß es unter Nr. 34616 Rudolf statt Adolf Hermann heißen; ferner Nr. 36397a Radbruch statt Badbruch), „Bauernkrieg" (fast zwei Bogen), „Buchdruck", „Katechismen", „Kirchenordnungen", „Kirchenvisitationen", „Reformationsbewegung", „Schulen" besonders umfangreich ausgefallen. — Es gewährt ein eigentümliches Vergnügen, in einer solchen „trockenen" Bibliographie zu blättern. Die deutsche Geistes- und Kulturgeschichte wird mit ihren verschiedenen Epochen vor einem von einem neuen Blickpunkt aus lebendig, und es ergeben sich, worüber hier nicht weiter geredet werden kann, die reizvollsten Erkenntnisse und Anregungen. Herausgeber und Verlag dürfen zu der bevorstehenden Vollendung des Werkes beglückwünscht werden.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Walter Dreß, Martin Luther. Versuchung und Sendung. In „Menschen, die den Ruf vernommen" Bd. 11. Brunnen-Verlag, Gießen und Basel 1937. 94 S. RM. 1.20.

Der Verf. zeigt, wie Luther seine Sendung dadurch erfüllen konnte, daß er allen Versuchungen, die ihn von der ihm vorgezeichneten Bahn

abzudrängen suchten, mit Entschiedenheit auswich. Er verdeutlicht dies im einzelnen an der Stellung des Reformators zu Franz von Sickingen, Erasmus von Rotterdam und Thomas Müntzer. Aus Luthers Haltung im Bauernkrieg schöpft der Verf. ebenfalls entscheidende Anregungen für seine Betrachtungsweise. Die Einzelbetrachtungen verdichten sich schließlich für D. zu einer grundsätzlichen Würdigung der Einstellung des Reformators zu den Gegebenheiten Nation, Kultur und Volk, wodurch seine Sendung in die rechte Beleuchtung gerückt wird. Zwischen Nation und Volk unterscheidet der Verf. begrifflich in der Weise, daß er unter „Nation" das deutsche Volk in seiner Weltgeltung versteht, während er beim „Volk" an dessen innere und äußere Nöte denkt. Bei Luthers Auseinandersetzung mit der Reichsritterschaft handelte es sich darum, ob die Kreise um Franz von Sickingen mit ihrer Behauptung, das deutsche Volk stehe in allem über den andern Völkern, recht behalten sollten, in seiner Stellungnahme zu der aufrührerischen Bauernschaft hingegen um die Herbeiführung annehmbarer Lebensbedingungen für die unter schwerem Druck befindliche Gesellschaftsklasse. Der Reformator schloß sich weder der einen noch der anderen Gruppe an, wiewohl die Versuchung, dadurch in den Vordergrund zu treten, nicht gering war, sondern machte in beiden Fällen den Anspruch des Evangeliums der Welt gegenüber geltend. „Luther liebte sein Volk nicht, weil es besser, edler, herrlicher und darum liebenswerter sein soll als andere Völker, wie jene mit verkrampfter Beweisführung zu begründen versuchen, sondern weil es s e i n Volk ist, weil Gott ihn in diesem Volk mit allen seinen Schwächen und Sünden, mit seinem Elend und seiner Not hat geboren werden lassen" (S. 32). Von den Bauern wußte sich der Reformator geschieden, weil „sie vorgeben, nach dem Evangelium lehren und leben zu wollen, aber keiner ihrer Artikel lehrt ein einziges Stück des Evangeliums" (S. 73). Die Wirkung der Entscheidung gegen alle Versuchungen, die von seiten der Politiker, der Humanisten, der Volksreformer u. a. m. an ihn herantraten, erblickt D. bei Luther in „dem vom Evangelium her mit neuem Inhalt erfüllten Berufsgedanken" (S. 87). „Luthers Sendung bestand darin, die Wirklichkeit und Kraft des erlösenden Gotteswirkens aufs neue aufzuzeigen und zu bezeugen" (S. 92). Die Schrift von D. enthält feine Beobachtungen auf Grund der Durchdringung bekannten Stoffes.

Wien. *† Karl Völker.*

F r i e d r i c h H ü b n e r, N a t ü r l i c h e T h e o l o g i e u n d t h e o k r a t i s c h e S c h w ä r m e r e i b e i M e l a n c h t h o n. C. Bertelsmann, Gütersloh 1936. VII + 151 S. RM. 4.50.

Es ist weithin üblich, die entscheidende Verschiebung bei Melanchthon in der Einfügung der rationalen Grundlegung der Theologie, des „natürlichen Systems" zu sehen. Darin kommen Geistesgeschichtler wie Dilthey und „reformatorische" Theologen überein, bei aller Verschiedenheit der Wertung. Der Geistesgeschichtler begrüßt die neue Zeit, der Theologe betrauert den theologischen Sündenfall, sonderlich heute, ob er von K. Heim angeregt ist wie H. Engelland in seinem großen Melanchthon-Werk, oder von Barths Kampf wider alle „natürliche Theologie". Hübner geht den Beobachtungen nach. Er tut, was unerläßlich ist, um ein gerechtes Urteil zu haben, er rückt sie in das Licht der reformatorischen Grundanschauung, des „evangelischen Ansatzes" (Elert). Und das Ergebnis ist klar: von einer natürlichen Theologie rationalistischer Art kann bei Melanchthon nicht die Rede sein (121). Aber es fällt der Blick

auf die entgegengesetzte Gefahr. Das Schicksal des evangelischen Ansatzes ist nicht eine „natürliche" Verkürzung, sondern „theokratische" Ausweitung (121). Elerts Kritik der „Theokratie" wird wegweisend. „Wenn das Gesetz aus der Spannung gelöst wird und somit auf irgendeine Weise zu dominierender Stellung gelangt, dann droht eine Abirrung in natürliche Theologie. Wenn das Evangelium dem Gefüge entnommen und verabsolutiert wird, dann droht die Abirrung in ‚theokratische Schwärmerei'. Beide Abirrungen können sich zu einer tödlichen Gefahr für den evangelischen Ansatz auswachsen" (45). Eben von dem theokratischen Zug aus finden die Beobachtungen des „natürlichen Systems" ihre richtige Erklärung; unter theokratischem Gesichtspunkt erfolgt die „systematische Eroberung des Kosmos und der Geistesbildung" unter dem „einen Ziel, das Melanchthon sich gesteckt hat: σωματοποιεῖν" (135), die „neue Ermöglichung einer natürlichen Theologie" (Synergismus, rationalistische Ethik) ist „kaum zu vermeidende Folgeerscheinung der theokratischen Erweichung" (144). — Ich will mit dem Verf. nicht darüber streiten, ob er nicht schließlich doch wieder zu Unrecht Beobachtungen und Meinungen Raum gibt über „Synergismus" und „Rationalismus" und die berühmte Wende der Jahre 1525 ff., die in neuer Betrachtung sich wirklich anders ausnehmen. Er scheint mir in seiner sehr gewandt und aus eindringendem Quellenstudium und mit lebendigem dogmatischen Denken geschriebenen Studie sicher herausgestellt zu haben, was für Melanchthon die wirkliche Gefahr wird. Ob freilich die Formel „theokratisches Denken" dafür der glücklichste Ausdruck ist, kann man bezweifeln. In der Beschreibung wird gelegentlich allgemeiner von der „Systembildung" geredet, die vom „Glaubensbesitz" aus gewagt werde (98, vgl. 105, 114); man stößt auch auf treffliche Bemerkungen über das schematisierende, rationalisierende, reflektierende Denken in dieser Systembildung (z. B. 102, 124) und seinen verräterischen Anthropozentrismus (93, 125). Das scheint mir fruchtbarer. Man empfindet dann wohl auch noch stärker die Notwendigkeit und damit das Recht in der Ausbildung des kirchlichen und theologischen Systems. Dadurch kann die Problematik wieder nur brennender werden. Wo ist ihr Brennpunkt? H. sieht sich genötigt, auf die sich anbahnende Verschiebung im evangelischen Ansatz, in der Zentralanschauung (vgl. 38 ff., 44 f., 51, 71, 142) von Gesetz und Evangelium zu blicken. Ob die „formale" Beobachtung, daß „die Dynamik zur Statik erstarrt" (45), der Gedanke der Auflösung der „dialektischen" Polarität wirklich genügt, die für die ganze Entwicklung entscheidende Wandlung des Rechtfertigungsglaubens zu bestimmen? Hier wird die zentrale Aufgabe der Forschung liegen. Es ist aber auch eine Probe für den theologischen Wert dieser Studie, daß sie darauf hinführt.

Münster. *H. E. Weber.*

Neuzeit

Robert Minder, Die religiöse Entwicklung von Karl Philipp Moritz auf Grund seiner autobiographischen Schriften (= Neue Forschung, Arbeiten zur Geistesgeschichte der germanischen und romanischen Völker XXVIII). Verlag Junker & Dünnhaupt, Berlin 1936. 280 S. RM. 11.—

Mit seiner klugen, von souveräner Überlegenheit über die Vielfalt der Probleme zeugenden Arbeit, die der junge französische Gelehrte in deutscher Sprache vorlegt, hat Minder unser Wissen um die Eigen-

tümlichkeit pietistischer Geisteshaltung bedeutsam bereichert, und sein Buch, das in seiner Fragestellung zuerst der Literaturgeschichte zuzugehören scheint, so gewiß es zwei fragmentarische Romane analysiert und dabei in enge Verbindung zueinander bringt, stellt sich als ein über den Anlaß weit hinausgreifender Ansatz zur Geschichte religiöser Entwicklungen im 18. Jahrhundert dar. Die drei Hauptteile der Arbeit tragen die lapidaren Überschriften „Quietismus", „Pietismus" und „Mystik", und indem Minder die mit diesen Worten umschriebenen religiösen Haltungen in den beiden schöngeistigen Prosawerken des Karl Philipp Moritz prüft, indem er sie in ihrem Auseinandertreten und in ihrer Verknüpfung zeigt und hierbei den Dichter und seine ‚Helden' weitgehend identifiziert, spricht er von diesen Haltungen selbst; er gibt mit anderen Worten einen Beitrag zum unerschöpflichen Thema der Gegenströme wider die Aufklärung.

Von besonderem Wert ist hierbei die Strenge, mit der Minder die Bezirke voneinander absetzt; Quietistisches Empfinden knüpft er an die Gestalt der Frau Guyon, an die durch die Namen Poiret und Arnold bezeichnete Tradition. Von der Lehre der Guyon — die zudem in verfälschter Form in K. Ph. Moritz' Vaterhaus gelangte — unterscheidet sich Frankescher Pietismus durch sein „aktives, extravertiertes Element"; er verhält sich zur quietistischen Lehre (in den Kategorien Troeltschs) wie „Sekte zu Mystik". In Moritz' Werk und Leben ist der pietistische Geist als mütterliches, der quietistische als väterliches Erbteil wirksam, so daß Minder sich berechtigt fühlt, des Helden Anton Reiser Auseinandersetzungen mit diesen Strömen als persönliches Bekenntnis seines Dichters zu deuten. Von hier aus gewinnt auch der dritte Teil des Buches („Mystik") seinen besonderen Sinn: er bezeichnet die Motive, kraft deren Moritz über die Lehren seiner Jugendjahre hinauswachsen und seinen „Anton Reiser", der zuerst als „pietistisches Tagebuch", dann als „psychologisches Dokument" konzipiert war, zu einem, wenn auch „fragmentarischen" Roman gestalten konnte.

Die Fülle der Fragen, die damit für die Geistesgeschichte gestellt werden und die eine neue Wendung des großen Problems vom „vorromantischen Irrationalismus" bezeichnen, ist damit noch nicht umschritten; Minders Deduktionen zum Problem des Zusammenhangs ästhetischer und religiöser Wandlungen aber charakterisieren seine Leistung, die zugleich eine bedeutsame Vorarbeit zu der immer noch fehlenden Biographie K. Ph. Moritz' ist, als eine wichtige Studie zur Geschichte des religiösen Empfindens der antirationalistischen Entwicklungen.

Wolfshau im Riesengebirge. *Werner Milch.*

Kurt Schröder, Das Freiheitsproblem in der zweiten Hälfte der deutschen Aufklärung (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 38. Band, 4. Heft), C. Bertelsmann, Gütersloh, 1936. 150 S. Kart. RM. 4.—.

Das Buch möchte nicht nur eine historische Monographie zum Freiheitsproblem in der zweiten Hälfte der deutschen Aufklärung sein (die relative Willkürlichkeit der so gezogenen zeitlichen Grenzen wird dabei zugegeben), wenn auch betont zuerst eine historische Analyse gewollt ist. Aber schon in der Ordnung der Probleme bzw. in der Folge der Kapitel und Namen zeichnet sich zugleich ein systematischer Aufriß ab, dessen Problematik auch zur Problematik der historischen Sicht werden dürfte. Vielmehr wird die Verflochtenheit von historischer und

systematischer Sicht nur zu deutlich, weshalb das Schlußkapitel auch als Prolegomenon hätte vorangestellt werden können. Denn der Satz: eben aus der referierten Geschichte des Problems sei zu seiner sachlichen Erkenntnis selber zu lernen, dürfte schon, wenn auch verhüllt, eine systematische Entscheidung enthalten. Deshalb wird das verborgene Ordnungsprinzip des Buches erst Stück für Stück deutlich: in einer fast verwirrenden und nicht immer übersichtlichen Fülle werden einzelne Lösungen des Problems zu einer langen Kette der Möglichkeiten — von den späteren Wolffianern über die Deterministen zu den Indeterministen und zu den (freilich nicht konsequenten) „Dialektikern" — aneinandergefügt. Überblicke werden nur gelegentlich eingeschoben. Dabei wird der Freiheitsbegriff, der gegenüber den Deterministen aufkommt, als Freiheit des Aufschubs (etwa J. F. W. Jerusalem, Brastberger, Rautenberg u. a.), als Freiheit im Sinn einer gewissen Macht über die Motive (Hollmann, Blessig, Hentsch u. a.) und als Freiheit im Rahmen der empirischen Psychologie (Sulzer, Krüger u. a.) unterschieden. Das Schema will offenbar beweglicher genommen werden, als es sich zunächst gibt. Zuweilen hat die Differenz nur die Gestalt einer Verschiebung des Problems. Ein Ansatz zur Lösung wird vom Verf. in einer beginnenden Dialektik des Ineinanders von Freiheit und Unfreiheit (Schulze, Garve, Werdermann, Plattner) gesehen; auch Lessing gehört in die Reihe der Vorläufer der Sicht, die im Buch selber zum Schluß vertreten wird, wenn es auch nur um 'formale' Parallelen einer Dialektik gehen sollte.

Zunächst ist hervorzuheben, daß mit dem Freiheitsproblem ein wichtiges Problem der Aufklärung herausgegriffen ist. Daß die Aufklärung selber, vor allem auch zur Erkenntnis der Theologiegeschichte des vorigen Jahrhunderts (und nicht nur des vorigen Jahrhunderts) zu studieren ist, das dürfte deutlich sein und auch durch die nebenher belegte weitgehende Vorwegnahme späterer Probleme durch die Aufklärung im Buch selber verdeutlicht werden. Vielleicht fordert das zugleich die Korrektur des Begriffs der Aufklärung: in der Erkenntnis der Spannung, die er enthält. Freilich ist dabei die doch wohl noch wichtigere Vorgeschichte der Orthodoxie (diese Kapitelüberschrift wäre erst recht zu differenzieren!) nicht zu übersehen; ihre Spannung dürfte um vieles reicher und vielleicht auch, von ihr selbst her gedeutet, härter sein. Das Problem der 'Übergänge' in ihr dürfte im Buch kaum gesehen sein, wenn von ihm auch nur am Rande zu reden gewesen wäre. Vielleicht gehört dazu hinzu, daß (theologisch) die Relativität der vorgeführten Antithetik nicht deutlich genug wird, und daß die zum Schluß gegebene theologische 'Dialektik' des Freiheitsproblems in ihrer Begründung nicht einheitlich ist.

Weil sich hierin die Frage an den Verf. zusammenfassen läßt, skizzieren wir knapp das zuletzt Gemeinte. Dazu ist auf das historische Referat zurückzugreifen: die Spanne der Möglichkeiten und die Versuche einer Synthesis weisen auf ein Ineinander, auf ein Zugleich von Freiheit und Unfreiheit. Das soll etwa auch an Lessing gezeigt werden, bei dem von einer „Ahnung von der Grundantinomie unseres Lebens" (124) geredet wird, wenn auch mit dem Vorbehalt, daß die Antinomie wohl praktisch gelebt und in der dichterisch gestalteten Wirklichkeit bewährt, aber nicht wissenschaftlich erfaßt sei (67ff.). Schon hierzu ist zu fragen, ob nicht das Lessingsche Ineinander von Freiheit und Notwendigkeit im Transzendieren der Freiheit durch die Notwendigkeit, des Zufalls durch den Plan zu suchen ist: ob nicht eben so die Probleme seiner Theodizee und Geschichtsphilosophie erst zu

begreifen sind. Auch die Welt der Dichtung möchte von der Notwendigkeit her geformte — von ihr her gedeutete, gerundete Wirklichkeit sein. Zudem verschiebt das Herkommen von der Geschichte des Problems (es wird betont als sinnvoll zur sachlichen Erkenntnis des Problems bezeichnet — 124 —) den sachlichen Ansatz selber. Aber eben der sachliche Ansatz ist zwiespältig: der zum Schluß entfaltete Freiheitsbegriff will „sowohl der wissenschaftlichen Erkenntnis", wie „aber auch der existenziellen personhaften Erfassung des Menschen", dem theoretischen Denken und den „ethischen Phänomenen", und so dem Gegenüber von wissenschaftlicher Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit und erlebter Wirklichkeit der Tat (139 f.) gerecht werden. Das dialektische Zugleich von Freiheit und Notwendigkeit, das paradox zu behaupten ist, weist zurück auf die „Doppelschichtigkeit" des geschaffenen Menschen. Denn von der Schöpfung, von einer Theologie des ersten Artikels her möchte der Verf. seine Dialektik verstehen. „In der Geschöpflichkeit unseres Lebens liegt dessen Notwendigkeit, in dem unbedingten Gegenüber aber, das durch die göttliche Anrede als Du den Ruf zum persönlichen Leben bedeutet und zugleich mit der Geschöpflichkeit das Wesen unseres Gottesverhältnisses ausmacht, die Freiheit" (143). „Ich bin in dem, was ich bin und was ich werde, stets ein von Gott Gesetzter. Ich bin aber gesetzt als Ich, als Person, das heißt in der Form meines Freiseins" (145). Es wird unterstrichen: erst durch die Schrift lernen wir, recht von dem Problem zu reden.

Aber hier ist nun zu fragen, ob der Verf. nicht doch im Rahmen der Anthropologie bleibt, und zwar einer in sich selber schwingenden Anthropologie. Das ist vor allem deshalb zu fragen, weil hier die in der Theologie nur als ein von anderen Kapiteln umschlossener Ausschnitt (vor allem von der Christologie umschlossen!) vorkommende Anthropologie nicht in die Bewegung des theologischen Denkens hineingenommen ist, weil sie abgelöst ist von der Christologie. Das dürfte die Aporie der aufklärerischen Metaphysik der Freiheit ausmachen, in der die Antithesen von Freiheit und Unfreiheit sich zugleich verwischen und ineinander übergehen: daß sie im Rahmen einer Anthropologie in sich selber antworten möchte. In dieser Aporie wird schon die Frage verschoben. Sie wird zur Frage nach einer abstrakten Freiheit, die zugleich auf die Probleme der Kosmologie zu beziehen ist. Wir können hier nicht selber eine theologische Anthropologie andeuten. Aber von dem Problem der Willensfreiheit läßt sich nicht ohne das *simul iustus et peccator* der Rechtfertigungslehre, deren Mitte die Christologie ist, reden, wenn es nicht zu einem Metaphysikproblem werden soll. Wir haben auch im Credo den ersten Artikel nicht für sich selber, sondern als ersten im Miteinander der drei Artikel. Deshalb dürfte der Ertrag des Buches eher in dem historischen Referat als in dem von ihm her versuchten (im Aufriß des Ganzen unbetonten und doch betonten) theologischen Hinweis zum Problem liegen.

Barmen. *Eichholz.*

Mitteilung.

Der Verfasser des Heft 2/3 S. 449 besprochenen Buches „Christliche Wirtschaftsethik in der spätrömischen Antike" (Furchestudien XIII) heißt Larmann (nicht: Harmann). Wie der Verlag am 14. 10. 1937 mitteilte, ist das Buch inzwischen im Einvernehmen mit dem Verfasser aus dem Buchhandel zurückgezogen worden.

Register.

I. Aufsätze und Literaturberichte.

Seite

Baetke, W., Religion, Bekehrung und Frühchristentum der Germanen 605
Baumgarten, P. M., Von der neuen Ausgabe der Constitutiones Societatis Jesu 399
Behrend, F., Die Spangenbergs. Eine familiengeschichtliche Studie aus dem 16. und 17. Jahrhundert 114
Benz, E., Eine Verbrennung von Böhme-Schriften. Aus dem Jahre 1685 106
— Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums I. u. II. Teil 169
— Rudolf Otto in seiner Bedeutung für die Erforschung der Kirchengeschichte 375
Dieck, M., Wer war Petrus? 338
Dölger, F., Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner 1
Dreß, W., Aus der Geisteswelt des Mittelalters 619
Ebeling, H., Zum 400jährigen Gedenken des Agricolastreites. Der Streitpunkt zwischen Luther und Agricola. Zur Datierung eines Agricola-Briefs und noch einige andere Datierungen . 361
Eichstädt, G., Reinhold Seeberg als Prediger 154
Glaue, P., Liturgica 423
Hennecke, E., Sachsenbekehrung und Bistumsgründungen zumal in Verden 349
Husung, M. J., Reiseerlebnisse der Schweizer Abgeordneten zur Dordrechter Synode 1618/19 367
Janssen, V. F., Die four sects und die sect of Christ bei Wiclif 354
Klemm, H., Johann Christoph Blumhardts theologischer Werdegang 124
Klinge, G., Die Beziehungen zwischen christlicher und islamischer Theologie im Anfang des Mittelalters 43
Leube, H., Die Anfänge der französischen Lutherauffassung . . 515
Munck, J., Clemens Alexandrinus 343
Otto, H., Briefe päpstlicher Beamter aus der Zeit Johanns XXII. und Benedikts XII. 314
Pahncke, M., Eckhartiana II. Neue Texte aus dem Eckhartkreis 489
Sander, E., Miszellen zum frühen und späten Luther als Ergänzungen und Berichtigungen zur Weimarer Ausgabe 593
Seeberg, E., Eckhartiana I 87
— Eckhartiana III. In Sachen der deutschen Meister, Eckhart-Ausgabe 497
Stuhlfauth, G., Künstlerstimmen und Künstlernot aus der Reformationsbewegung 498
† Völker, K., Stefan Bathorys Kirchenpolitik in Polen 59
Wiswedel, W., Oswald Glait von Jamnitz 550
Wotschke, Th., Johann Permeier. Der Primarius der christköniglichen Triumphgesellschaft 593

II. Besprochene Bücher und Abhandlungen.

	Seite
Ammann, Ostbaltikum	475
Andreas, Bundschuh	159
Archiv f. elsässische Kirchengeschichte X	440
Arnold, Bellarmin	465
Bibliographie zur deutschen Geschichte 1517—85, Bd. III u. IV	643
Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΕΡ	640
Bienert, Christian Thomasius	468
Binkowski, Wertlehre des Duns Skotus	634
†Bliemetzrieder, Adelhard von Bath	631
Böhm, Friedrich Barbarossa	454
Bonis, K. Προλεγόμενα εἰς τὰς ἑρμηνευτικὰς διδασκαλίας τοῦ Ἰωάννου VIII Ξιφιλίνου	481
Bornkamm, Eckhart und Luther	458
Bratsiotis, ἡ διαλεκτικὴ θεολογία τοῦ K. Barth	481
Brenz, Epheserkommentar	461
Caplan, Mediaeval Artes praedicandi	451
Cavallin, Studien zur Vita Caesarii Arelatensis	147
Chrysostomus Archiepiscopos Περὶ τῆς συγχρόνου πνευματικῆς δράσεως καὶ κοινωνικῆς προνόιας τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Τὸ ζήτημα περὶ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα μετὰ τὴν α' οἰκουμενικὴν σύνοδον. Γενικὴ ἐπισκόπησις.	481
Cusanus, Philos. Schriften Heft 1	625
Deinhardt, German. Völker und Christentum	611
Dinkler, Gottschalk der Sachse	617
Dold, Liturgiebuch	426
Dreß, Martin Luther	643
Eberhart, Papyrussammlung Gießen IV	434
Eckhart, Werke. D. lateinischen Werke 3. Bd. 1. Lfg. v. K. Christ u. Jos. Koch D. deutschen Werke 1. Bd., 1. Lfg. Predigten von J. Quint	154
Ehrenberg, Ost und West	446
Ehrhard, Urkirche, 1. Teil	447
Elliger, Gottes- und Schicksalsglaube i. frühdeutschen Christentum	618
Englhardt, Entwicklung d. dogmat. Glaubenspsychologie	632
Erdmann, Kreuzzugsgedanke	152
Ewig, Dionysius v. Roermond über christl. Ordo in Staat und Kirche	634
Flade, Einfluß d. Christentums auf d. Germanen	615
Florilegium Patristicum, Fasc. VII p. III u. IV	423
— Fasc. XXXV, XXXVI, XXXIX, XL	621f.
Fry, Volpe. Dokumente Bd. I	164
Gennrich, P., Gemeindegesang	430
Gerke, Sarkophag des Junius Bassus	635
Geyer, Abaelards philos. Schriften II	620
Gilson, Mystik d. heil. Bernhard	632
Grabmann, Wilhelm von Conches	626
— Thomas von Aquin 6. Aufl.	626
— Einfluß d. aristotel. Philosophie auf d. m. a. Theorien v. Kirche u. Staat	626
— M. A. Deutung d. aristot. Lehre vom νοῦς ποιητικός	627
Petrus Hispanus	627
— M. A. Geistesleben Bd. II	628f.
— Festschrift: Aus der Geisteswelt des M. A.	629
Guggisberg, Germanisches Christentum im Frühmittelalter	612
Gundel, Dekansternbilder	434
Haaß, Arnold de Reux	467
Hagedorn, Reformation und spanische Andachtsliteratur	166

Seite

Harmann (Larmann), Christliche Wirtschaftsethik 449
Heinze, Kulturauffassung Schleiermachers 471
Hermes, Ev.-ref. Gemeinde in Hamburg 439
Holtzmann, R., Thietmari Chronicon 148
Horn, Die vor uns gewesen sind 473
Hübner, Natürliche Theologie b. Melanchthon 644
Hufnagel, Thomistischer Erkenntnisbegriff 633

Jahrbuch Gesch. d. Protestantismus i. Österreich, 57. u. 58. Jg. 638
Jahrbuch d. Kölnischen Geschichtsvereins Bd. 16 . . 441
Bd. 18 442
d'Irsay, Histoire des Universités II 436

Karmiris, Μητροφάνης ὁ Κριτόπουλος καὶ ἡ ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία αὐτοῦ. Πούσανος, καὶ τὰ ἀνέκδοτα δογματικά 481
Karst, Littérature géorgienne chrétienne 475
Keller, Mittelrheinische Buchmalereien 157
Kirchhoff, Die Ostkirche betet Bd. II 429
Kitzig, Gustav Adolf, Fabricius und Altenburg . . . 431
Klauser, Capitulare evangeliorum 428
— Kirchenkalender 429
Klein, Graf zu Solms-Laubach 472
Kleinhappl, Molina 466
Knabe, Gelasianische Zweigewaltentheorie 453
Konidaris, G., ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Ἄργους καὶ Ναυπλίου Ἀθηνῶν ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία 482
Kressel, Liturgie d. ev.-luth. Kirche i. Bayern 431
Kühne, Repertorium Germanicum III 457

Seite

Kvačala, Gesch. d. Reformation i. d. Slowakei . . . 485

Ladner, Theologie u. Politik vor d. Investiturstreit . . 148
Lang-Lechner-Schmaus, Aus d. Geisteswelt d. M. A. Beiträge, Supplementband III, 1 u. 2 629
Lehmann, Ludwig, KG. d. Mark Brandenburg 1818 bis 1932 648
Lewalter, Spanisch-jesuitische Metaphysik 467
Löfstedt, Peregrinatio Aetheriae 433
Lother, Christusauffassung der Germanen 613
Lupas, Konfessionelle Minderheiten i. Rumänien . . 488

Matuszewski, Immunitat ekonomiczny 482
Meersseman, Pariser Anfänge d. Kölner Albertismus . 634
Meinhold, Genesisvorlesung Luthers 159
Meyer, Albertus de, Registrum litterarum Caietani . 163
Meyer, Hans, Wissenschaftslehre d. Thomas v. Aquino 633
Michel, Papstwahl und Königsrecht 454
Minder, Karl Philipp Moritz 645
Moldaenke, Flacius Illyricus 462
Monumenta Ignatiana, Ser. III, Tom. I—II 399
Müller, Martin, Quaestiones naturales d. Adelhardus von Bath 621
Mystakides-Konidaris, ἐνισκοπικοὶ κατάλογοι 482

Naef, Origines de la Réforme à Genève 162

Opuscula et textus, ser. lit. fasc. VII u. VIII 424
— ser. schol. fasc. VI. XVI, XVII, XVIII, XIX, XX . 622
Origenes Werke X 145

Reformacja in Polsce, Jg. VII—VIII 483
Ridding, The travels of Macarius 479

	Seite
Ritter, G., Die Heidelberger Universität I	437
Robert, Villes d'Asie mineure	142
Roberts, Two Biblical Papyri — Fragment of the IV. Gospel	435
	443
Roth, Reformation in Basel. 1. Teil	161
Rusch, Behörden und Hofbeamte der Kurie des 13. Jahrhunderts	455
Salem, Reichsstift, Studien	440
Sauer, Religiöse Wertung der Welt bei Bonaventura	633
Scheidt, Taufwasser - Weihegebete	425
Schmidlin, Katholische Restauration im Elsaß	166
Schmidt, K. D., Bekenntnisse Bd. 3, 1935	474
Schmitt, F. S., Neues Werk d. Anselm v. Canterbury	620
Schneider, Friedrich, Dante	157
Schneider, Jörg, Ev. Pfarrer in Baden-Durlach	470
Schomerus, Religion d. Nordgermanen	610
Schreiber, Georg, Deutschland und Spanien	143
Schröder, Karl, Freiheitsproblem i. d. Aufklärung	646
Schurr, Trinitätslehre d. Boethius	630
Scott, Hermetica, Vol. IV	444
Seiler, Franz Suarez	466
Sieber, Frühgermanisches Christentum	616
Stählin, Clemens Alexandrinus 4. Band Register 2. Teil	445
Steur, Poimandres en Philo	142
Stucki, Christus in Italien	438
Stufler, Gott, der erste Beweger	634
Stupperich, Religionspolitik Peters d Gr.	479
Tellenbach, Libertas	150
Thiersch, Ependytes u. Ephod	432
Thomas von Aquino, deutsch-lat. Ausgabe d. Summa theologica (Pustet)	623
Summe d. Theologie, eingel. von Bernhart	623
Summe wider die Heiden, dt. Übersetzung (Hegner)	624
Das Wort, übers. v. Pieper	624
Vom Sein und von der Wesenheit	624
Über das Sein u. d. Wesen	624
Trempelas, ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολὰς τοῦ Παύλου	481
Uhlirz, Restitution d. Exarchats Ravenna	452
Uttendörfer, Zinzendorf	469
de Vries, Altgerman. Religionsgeschichte Bd. 2	605
Weinberger, Boethius, De phil. cons.	619
Weinzierl, Restitutionslehre d. Frühscholastik	630
Weisweiler, Schrifttum der Schule Anselms von Laon	631
Windelband, Auswärtige Politik i. d. Neuzeit 3. Aufl.	442
Wolfram, Ein feste Burg	430
Zijderweld, Τελετη	142
Zwingliana, Band VI, 1—4	460

1937 K 819

1937 K 819

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE VI
LVI. BAND HEFT I 1937

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U.B. TÜB.
19 MAI 1937

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / WILHELM WEBER / ROBERT HOLTZMANN

INHALT

Untersuchungen

	Seite
F. Dölger, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner	1
G. Klinge, Die Beziehungen zwischen christlicher und islamischer Theologie im Anfang des Mittelalters	43
K. Völker, Stefan Bathorys Kirchenpolitik in Polen	59
E. Seeberg, Eckhartiana I	87
E. Benz, Eine Verbrennung von Böhme-Schriften	106
F. Behrend, Die Spangenbergs	114
H. Klemm, Joh. Christ. Blumhardts theologischer Werdegang	124
G. Eichstädt, Reinhold Seeberg als Prediger	134

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines	142
Alte Kirche	145
Mittelalter	148
Reformation und Gegenreformation	159

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 liegen je ein Prospekt der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung Münster i. Westf., des Verlags W. Kohlhammer, Stuttgart und der Historischen Kommission, Darmstadt bei, auf die wir besonders hinweisen.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE VI
LVI. BAND HEFT II/III 1937

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U-B Tüb.

206

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / WILHELM WEBER / ROBERT HOLTZMANN

INHALT

Untersuchungen

Seite

E. Benz, Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums 169
H. Otto, Briefe päpstlicher Beamten aus der Zeit Johannes' XXII. und Benedikts XII. 314
M. Dieck, Wer war Petrus? 338
J. Munck, Clemens Alexandrinus 343
E. Hennecke, Sachsenbekehrung und Bistumsgründungen, zumal in Verden 349
V. F. Janssen, Die four sects und die sect of Christ bei Wiclif . . . 354
H. Ebeling, Der Streitpunkt zwischen Luther und Agricola 361
M. J. Husung, Reiseerlebnisse der Schweizer Abgeordneten zur Dordrechter Synode 1618/19 367
E. Benz, Rudolf Otto in seiner Bedeutung für die Erforschung der Kirchengeschichte 375

Literarische Berichte und Anzeigen

P. M. Baumgarten, Von der neuen Ausgabe der Constitutiones Societatis Jesu 399
P. Glaue, Liturgica 423
Allgemeines 432
Alte Kirche 443
Mittelalter 451
Reformation und Gegenreformation 460
Neuzeit 467
Zur kirchlichen Ostgeschichte 475

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 ein Prospekt des W. Kohlhammer Verlags, Stuttgart, bei, dessen Beachtung wir unseren Lesern ganz besonders empfehlen.

ZR

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE VII
LVI. BAND HEFT IV 1937

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U:B.TÜB.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / WILHELM WEBER / ROBERT HOLTZMANN

INHALT

Untersuchungen

	Seite
M. Pahncke, Eckhartiana II. Neue Texte aus dem Eckhartkreis	489
E. Seeberg, Eckhartiana III. In Sachen der deutschen Meister Eckhart-Ausgabe	497
G. Stuhlfauth. Künstlerstimmen und Künstlernot aus der Reformationsbewegung	498
H. Leube, Die Anfänge der französischen Lutherauffassung	515
W. Wiswedel, Oswald Glait von Jamnitz	550
Th. Wotschke, Johann Permeier. Der Primarius der christköniglichen Triumphgesellschaft	565
E. Sander, Miszellen zum frühen und späten Luther als Ergänzungen und Berichtigungen zur Weimarer Ausgabe	593

Literarische Berichte und Anzeigen

W. Baetke, Religion, Bekehrung und Frühchristentum der Germanen	605
W. Dreß, Aus der Geisteswelt des Mittelalters	619
Allgemeines	633
Alte Kirche	640
Reformation	643
Neuzeit	645

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 liegen zwei Werbeblätter des Verlags Herder-Freiburg i. Br. und je ein Prospekt des Verlags Junker & Dünnhaupt-Berlin und des Verlags W. Kohlhammer-Stuttgart bei, auf die wir besonders hinweisen.

Zur Vollendung der Reformationsgeschichte der Oberpfalz (1520–1620)

von Dr. Johann Baptist Götz †

1914 erschien

Die religiöse Bewegung in der Oberpfalz von 1520–1560.

Auf Grund archivalischer Forschungen. (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, herausgegeben von Ludwig von Pastor, Band 10, Heft 1 u. 2.) Freiburg, Herder. XVI und 208 Seiten. 6.—*RM*

„(Zu Lippert: Reformation in Kirche, Sitte und Schule der Oberpfalz) bietet G. eine sehr willkommene Ergänzung; sein Material dürfte abschließend sein." (W. Köhler in der Deutschen Literaturzeitung 1916, Nr. 4.)
„Wer künftig über unsere Heimat oder einzelne Orte derselben arbeiten will, wird diesem Buche Beachtung schenken müssen, denn er findet darin sowohl reiches Material für seine Zwecke als auch wertvolle Hinweise für weitere Forschungen." (Laßleben in der Oberpfalz, 1914, Heft 6.)

1933 erschien

Die erste Einführung des Kalvinismus in der Oberpfalz 1559–1576.

(Reformationsgeschichtl. Studien und Texte, begründet von Joseph Greving, herausgegeben von Albert Ehrhard, Heft 60.) Münster, Aschendorff. XI und 160 Seiten. 8.10 *RM*

„Der Studie ist ein besonnenes Urteil und das Streben nach gerechter Würdigung zuzuerkennen ... Sie verarbeitet ... ein reiches Material mit Sachkenntnis und bietet so ein Stück deutscher Reformationsgeschichte ... das die Gegensätze, die das 16. Jahrhundert bewegten, in hellerem Lichte sehen läßt. So wird die Schrift als eine dankenswerte Erweiterung unseres Wissens um die Dynamik der Glaubenskämpfe begrüßt werden können." (Wendorf in der Historischen Vierteljahrsschrift, Band 30, Heft 1.)

Soeben erscheint

Die religiösen Wirren in der Oberpfalz von 1576–1620.

(Reformationsgeschichtl. Studien und Texte, begründet von Joseph Greving, mit Unterstützung der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, herausgegeben von Wilh. Neuß, Heft 66.) Münster, Aschendorff. XI und 371 Seiten. 18.75 *RM*

Das Buch behandelt die Bemühungen um die Wiedereinführung des Luthertums, dann wieder des Kalvinismus in der Oberpfalz, die durch ihre Verbindung mit Kurpfalz in das Hin und Her im kurpfälzischen Hause hineingezogen wurde, und neben der kirchenpolitischen Seite dieser Kämpfe ganz besonders die religiösen und sittlichen Zustände. Volksbrauchtum, Frömmigkeit und Aberglaube, Schulwesen und Gemeindeleben usw. Für Volkstumsforschung ist es eine wahre Fundgrube.

Jede Buchhandlung legt das Werk zur Einsicht vor

KARL HELM
o. ö. Prof. der Germanistik a. d. Univers. Marburg/L.

ALTGERMANISCHE RELIGIONSGESCHICHTE

Band II: Die nachrömische Zeit
Teil I: Die Ostgermanen

76 S. 8°. Subskriptionspreis b. Vorausbestellung des ganzen Bandes RM. 2—. Bei Einzelbezug RM. 2.40. Der ganze Band II etwa RM. 10.—

Von Helms bekannter „Altgermanischer Religionsgeschichte" beginnt jetzt der langersehnte zweite Band zu erscheinen. Er wird in drei nacheinander erscheinende Teile „Ostgermanen", „Westgermanen" und „Nordgermanen" gegliedert sein. Die großen Bewegungen der germanischen Völker hatten eine völlige Aenderung des politisch-geographischen Bildes zur Folge und brachten überall Volksteile in den Vordergrund, die mit dem Römertum bisher keine oder nur geringe Berührung hatten. — Das gilt insbesondere von den Ostgermanen. Prospekt kostenl. durch jede Buchhandlung

Carl Winter's Univ.-Buchh. / Heidelberg

Völkerentwicklung und Christentum

v. Bischofsvikar D. Fr. Müller
1935. 38 S. 8°. Brosch. 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.

W. Kohlhammer, Verlag
Stuttgart-S

BÜCHEREI DER SALZBURGER HOCHSCHULWOCHEN

Neuerscheinung: Band 8

DR. KARL EDER

DEUTSCHE GEISTESWENDE ZWISCHEN MITTELALTER UND NEUZEIT

198 Seiten — Leinen RM. 5.40. brosch. RM. 4.40

In diesem Buch wird die ereignisreichste, vielfältigste Zeit der abendländischen Geschichte, der Uebergang vom Mittelalter zur Neuzeit dargestellt. Die einander überstürzenden Wogen dieses Zeitkatarakts, die den Blick der Historiker verwirren und immer wieder zu einseitigen Deutungen Anlaß geben, werden von Eder mit klarem Blick gesondert und in ihren wechselseitigen Durchdringungen dargestellt.

Dabei verdient noch besonders hervorgehoben zu werden, daß Eder die Gerechtigkeit im Urteil mit der Festigkeit im Grundsätzlichen zu vereinen weiß. Viele Details gewinnen durch die Zusammenhänge, in die Eder sie stellt, durch das Licht, das er auf sie fallen läßt, eine bisher nicht erkannte Bedeutung. Allen Freunden eines umfassenden geschichtlichen Rundblickes kann das Edersche Buch dringend empfohlen werden. Und auch der Wissenschaftler wird manchen Nutzen daraus ziehen.

VERLAG ANTON PUSTET, SALZBURG-LEIPZIG

Verantwortlich für Anzeigen: Otto Röhm, Stuttgart — M.A. 500 Exempl. — Zur Zeit ist Preisliste Nr. 2 gültig.
Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart.

19. OKT. 1964
25. 3. 65
16. 3. 67
7. JAN. 1968
6. 12. 69
29. Jan. 1971
17. Feb. 1971
26. MRZ. 1971
5. OKT. 1971
26. JULI 1972
23. SEP. 1973
28. JAN. 1974
1. FEB. 1974
15. JULI 1974
10. APR. 1975
2. JULI 1975
6. DEZ. 1977
11. 9. 79
24. FEB. 1983

4.65