

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Eckhartiana VI.

### Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart.

Von Ernst Benz,

Marburg (Lahn), Bismarckstr. 22.

In einem immer stärkeren Grade erscheint Meister Eckhart als der große Anreger der religiösen und weltanschaulichen Besinnung unserer Zeit. Im Zusammenhang mit dieser fortschreitenden Wichtigkeit seiner Gestalt hat sich auch die Forschung mit der Erschließung seiner lange Zeit vergessenen, vernachlässigten und zum Teil schwer zugänglichen Werke und mit der wissenschaftlichen Erhellung seines Denkens und seiner Frömmigkeit beschäftigt. Der vorliegende Bericht über die Eckhartforschung der letzten Jahre ist also von selbst auf eine doppelte Aufgabe gewiesen: einmal auf eine Darstellung der nunmehr im Erscheinen begriffenen Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke des Meisters, zweitens auf die Arbeiten, die sich auf Grund wissenschaftlicher Quellenstudien mit der Erforschung von Gestalt und Lehre Meister Eckharts befassen. Dagegen sollen hier nicht die zahlreichen Werke, Schriften und Aufsätze behandelt werden, in denen es sich um eine weltanschauliche Deutung des Meisters und seine Inanspruchnahme für die eine oder andere religiöse und weltanschauliche Gruppe der Gegenwart handelt.

#### I. Die Ausgabe.

Es ist das Verdienst von Erich Seeberg-Berlin, die Deutsche Forschungsgemeinschaft für die Durchführung der zur Ehrenpflicht der deutschen Wissenschaft gewordenen Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Schriften Meister Eckharts gewonnen und die Arbeitsgemeinschaft der Herausgeber des Gesamtwerkes in ihrer heutigen Zusammensetzung gebildet zu haben. Diese Arbeitsgemeinschaft (Meister-Eckhart-Kommission) vereinigt unter seinem Vorsitz eine Reihe von evangelischen und katholischen Germanisten und Kirchenhistorikern, deren Zusammensetzung die Gewähr für eine wissenschaftlich einwandfreie Bewältigung der bei der Erforschung Eckharts in Anwendung kommenden Forschungsgebiete und -methoden bildet und die in einer vorbildlichen Gemeinschaftsarbeit das mühsame Werk der kritischen Sichtung der handschriftlichen Überlieferung sowie der Erläuterung und Übersetzung seines Werkes vornehmen. Die Zusammenarbeit kommt nicht nur in einer gegenseitigen Unterstützung in schwierigen Fragen der Textherstellung, der Kommentierung und Übersetzung zum Ausdruck — wobei naturgemäß den beiden verantwortlichen Leitern der Herausgabe der deutschen Texte (Prof. Josef Quint) und der lateinischen Texte (Prof. Joseph Koch) ein besonders großer Arbeitsteil zufällt —,

sondern findet ihren Ausdruck vor allem in der gleichartigen Anlage und Durchführung der Einzelditionen. So liegt den Ausgaben sämtlicher Mitarbeiter eine bis in die kleinsten Einzelheiten festgelegte Gleichheit der lateinischen Orthographie, der Druckweise, der Zitierweise, der Textenteilung und der Art der Kommentierung zugrunde. Auch die Übersetzung, die ja jeweils eine individuelle Leistung des Einzelherausgebers darstellt, ist durch eine Angleichung wenigstens in der Übertragung der wichtigeren Begriffe gekennzeichnet. Grundsätzlich ist jede Einzelausgabe der verschiedenen Werke Meister Eckharts so aufgebaut, daß zunächst der unter Anwendung aller philologischen Sorgfalt ermittelte Text gedruckt wird, dann in einem ersten Apparat die im Text vorkommenden Bibelzitate notiert werden, während in einem zweiten Apparat die textkritischen Bemerkungen enthalten sind. Bei den in der Cusaner Handschrift überlieferten lateinischen Werken sind in diesem zweiten Apparat auch die Randbemerkungen des Nicolaus von Kues vermerkt. Der dritte Apparat stellt insofern eine besondere wissenschaftliche Leistung dar, als in ihm nicht nur die zahlreichen und von Eckhart meist ungenau oder gar nicht gekennzeichneten Zitate aus den Kirchenvätern oder aus den philosophischen „Autoritäten“ nachgewiesen werden, sondern auch eine Menge von Parallelen aus den übrigen deutschen und lateinischen Schriften Eckharts angeführt werden, wodurch die Auslegung des Meisters eine außerordentliche Bereicherung erfährt. Außerdem sind in sorgfältigsten Einzeluntersuchungen zu den Hauptgedanken und -begriffen des Meisters auch die Parallelen zu Kirchenlehrern vor Eckhart oder zu dem Schülerkreis des Meisters aufgezeigt. Auf den dritten Apparat folgt dann die deutsche Übersetzung. Gerade diese Kommentierung ist ohne die ständige Zusammenarbeit der einzelnen Mitglieder unmöglich. Sie wurde überhaupt erst durchführbar nach Katalogisierung sämtlicher in den Eckhart-Texten vorkommender Zitate aus fremden Autoren. Da sich Eckhart in seinen Zitaten häufig wiederholt und dasselbe Zitat an einer Stelle genauer, an einer andern weniger genau angibt, so war es möglich, durch genaueste Durchprüfung des gesamten Materials und sorgfältigste Vergleichung der patristischen Literatur, die Meister Eckhart bei der Abfassung seiner Schriften vorlag, auch die entlegensten und flüchtigsten Anspielungen auf ihre Quellen zurückzuführen. Von größter Bedeutung ist dabei für die lateinische Ausgabe das von Prof. Joseph Koch zusammengestellte Wörterbuch, das nicht nur bei der Ermittlung der Zitate, sondern auch bei der Textherstellung ein unentbehrliches Hilfsmittel ist.

Die philologisch schwierigste Arbeit ist ohne Zweifel die Ausgabe der deutschen Schriften, vor allem der deutschen Predigten, die Prof. Josef Quint unter Mithilfe von Prof. Spamer und Prof. Pahncke ausarbeitet. Die völlig unkontrollierte und willkürliche Art der Aufzeichnung der Predigten, ihre Umsetzung in die verschiedenen Mundarten, die anonyme Form ihrer Überlieferung, die verhängnisvolle Auswirkung der Verurteilung des Meisters durch die Kirche, nicht zuletzt auch die fast unentwirrbare Verquickung von echten Eckhart-Texten mit deutschsprachigen Predigttexten der Eckhart-Schule haben hier einen Tatbestand der Überlieferung geschaffen, dem man nur mit einer Art philologischer Kriminalistik beikommen kann. Auf Grund der von ihm bereits in seinem textkritischen Werk über die deutschen Predigten Meister Eckharts vorgelegten Untersuchungen und auf Grund sich immer noch ergänzender Handschriftenfunde hat Quint bisher zwei Lieferungen von deut-

schen Predigten Eckharts vorgelegt, die auf Grund der Rechtfertigungsschrift als echt bezeugt sind, und in denen der beigegebene kritische Apparat, der häufig genug den Text an Umfang überflügelt, eine Vorstellung von den ungeahnten Schwierigkeiten der Textherstellung und von der Fülle der hierfür aufgewendeten philologischen Forschungsarbeit vermittelt.

Aber auch die Ausgabe der lateinischen Texte entbehrt nicht ihrer besonderen Komplikationen und Überraschungen. Zwar ist hier die Zahl der erhaltenen und ermittelten Handschriften erheblich geringer, aber bereits der erste, von Dozent Konrad Weiß-Berlin herausgegebene Band zeigt die Tücken und Schwierigkeiten, mit denen hier der Forscher zu rechnen hat. Die im ersten Band zur Veröffentlichung gelangenden Vorreden zum opus tripartitum, die Genesis- und Exodusauslegung des Meisters sind in drei Handschriften E (Erfurt), T (Trier) und C (Cues) überliefert. Der Text dieser Werke in E ist von den übrigen so verschieden, daß ein Sonderabdruck erforderlich ist. Dieser wird von Konrad Weiß in der ersten Lieferung des ersten Bandes vorgelegt, und zwar in möglichst getreuer Wiedergabe des handschriftlichen Befundes unter genauer Charakteristik der einzelnen Korrekturen, Einschübe, Ergänzungen und Umstellungen. Darauf folgt von der zweiten, bereits erschienenen Lieferung an die eigentliche Ausgabe auf der Textgrundlage der Handschriften C und T in der üblichen, oben genannten Methode. Bei den beiden Textformen handelt es sich um zwei verschiedene Redaktionen, die auf Eckhart selbst zurückgehen. E bietet die frühere, CT die spätere Redaktion. Dabei ist das Wort Redaktion zu grob, um das wahre Verhältnis der beiden Textformen zueinander zu kennzeichnen. Die Handschrift E allein schon spiegelt ein allmähliches Anwachsen der zunächst kurzen ersten Genesisauslegung wieder. In den Handschriften C und T ist dann für unsere heutige Erkenntnis der Abschluß von Eckharts Arbeit an den genannten Werken gegeben, der allerdings durch einen späteren Rezensenten z. T. eine Neuordnung einzelner Stücke und einige stilistische Veränderungen erfahren hat<sup>1)</sup>.

Von dem zweiten Band, der den von Konrad Weiß edierten Exoduskommentar Eckharts sowie die Predigten und Lektionen zum Ecclesiasticus und den Sapientia-Kommentar — beides herausgegeben von Joseph Koch — bringt, sind Lieferungen erst in Vorbereitung. Vom dritten Band, der den von Prof. Karl Christ-Berlin neugefundenen Text des Johanneskommentars bietet, sind zwei gemeinsam von dem Entdecker dieser Handschrift und von Joseph Koch herausgegebene Lieferungen erschienen, weitere befinden sich im Druck. Vom vierten Band, der die lateinischen Predigten enthält und von Ernst Benz-Marburg (Lahn) herausgegeben wird, ist eine Lieferung erschienen, zwei weitere befinden sich im Druck. Der Text ist hier nur in einer Handschrift erhalten. Trotzdem hat die Ausgabe mit ungewöhnlichen Editionsschwierigkeiten zu tun, insofern als der Text nicht nur sehr schlecht lesbar, sondern auch teilweise stark verstümmelt und entstellt ist und dadurch besonders hohe Anforderungen an die philologische Kritik gestellt werden. Auch inhaltlich ist hier vieles schwierig, da die Predigten formal sehr verschieden sind und von kurzen stichwortartigen Notizen von Predigtentwürfen bis zu wörtlich ausgearbeiteten Predigtexegesen

1) Vgl. hierzu die Arbeit von Ernst Reffke über die Entwicklung Meister Eckharts, die unten S. 390 f. Nr. 11 besprochen wird.

im Stile der Bibelkommentare alle möglichen Übergangsformen aufweisen. Eine mühsame Arbeit ist auch die Vergleichung mit den deutschen Predigten, die dadurch erschwert wird, daß sich kaum eine lateinische Predigt findet, die sich in Aufbau und Gedankenentwicklung mit einer deutschen Predigt deckt. Vom fünften Band sind zwei Lieferungen erschienen, welche die *Collatio in libros Sententiarum* in der Ausgabe von Joseph Koch, die allmählich berühmt und berüchtigt werdenden *Quaestiones Parisienses* in der Ausgabe von Prof. Bernhard Geyer-Bonn, den *Sermo die b. Augustini Parisius habitus* von demselben Herausgeber, und die Auslegung des Vaterunser von Erich Seeberg enthalten. Die weiteren in Vorbereitung begriffenen Lieferungen dieses Bandes werden die lateinischen Eckhart-Fragmente, sowie Akten und Berichte über das Leben des Meisters und schließlich die verschiedenen Akten des Inquisitionsprozesses gegen Meister Eckhart bringen. Der sechste Band wird das unentbehrlichste und wertvollste Hilfsmittel enthalten, das den zukünftigen Eckhartforschern zur Verfügung stehen wird: einen Index der Bibelzitate Eckharts, einen Index der von ihm benutzten Kirchenväter und philosophischen Autoritäten, einen Sachindex und ein lateinisch-mittelhochdeutsches Wörterbuch der philosophischen und theologischen Begriffe. Diese Indices liegen zum größten Teil bereits handschriftlich den verschiedenen Mitarbeitern der Ausgabe als Handwerkszeug für ihre Editionsarbeit vor, können aber aus editions-technischen Gründen erst nach Veröffentlichung aller Texte publiziert werden.

Die bereits erschienenen Lieferungen und die in ihnen repräsentierte Forschungsleistung sind die beste Empfehlung der Ausgabe: Es ist eine Bestätigung der Gültigkeit des Leistungsprinzips, daß die mit vielem Lärm und mit orientalischem Feuerwerk inszenierte Gegenausgabe von Dr. Klibansky inzwischen nach zwei schmalen überstürzten Lieferungen eingeschlafen ist. Für den Vorsitzenden der Eckhart-Kommission war allerdings das In-Gang-halten der Arbeit angesichts der verständnislosen und unsachlichen Angriffe gegenüber der von der Deutschen Forschungsgemeinschaft getragenen Eckhart-Ausgabe keine geringe Nervenprobe und Arbeitsleistung, um so mehr, als ein Teil der Gegner nicht in der Lage war, an den vorliegenden Texten der Ausgabe selbst sachlich etwas auszusetzen und sie ihre Angriffe aller Art daher gegen die Person des Vorsitzenden richteten. Erich Seeberg sah sich durch diese unsachliche Kritik genötigt, in einer scharfen Form zu diesen Angriffen Stellung zu nehmen, und zwar ungefähr gleichzeitig in einer wissenschaftlich-kritischen Form in seinem Aufsatz *Eckhartiana I—III* in dieser Zeitschrift und in einem etwas heftiger zupackenden Aufsatz in den Nationalsozialistischen Monatsheften Folge 87 Heft 5/37, in dem er die trüben Hintergründe dieser Angriffe aufgedeckt hat. Nachdem nunmehr die Herausgabe sämtlicher Bände in vollem Gange ist und der Abschluß der Gesamtedition auf Grund der bereits für die restlichen Lieferungen vorliegenden Vorarbeiten gesichert ist, wird es der schönste Dank für die unermüdete Sorge Erich Seebergs um die Beförderung und Beschleunigung der Gemeinschaftsarbeit in der Eckhartkommission und zugleich das wirksamste und kräftigste Argument ihrer Rechtfertigung sein, in zwei bis drei Jahren den dankbaren und den undankbaren Kritikern die fertige Gesamtausgabe des Meisters überreichen zu können.

## II. Die Forschung.

## 1.

Wenn im Folgenden die wissenschaftliche Erforschung der Frömmigkeit und Lehre Meister Eckharts kurz beschrieben werden soll, wie sie in den letzten Jahren der Öffentlichkeit vorgelegt wurde, so ist es eine Ehrenpflicht, zuerst des Forschers zu gedenken, der Zeit seines Lebens immer wieder seine religiöse Anschauung an Meister Eckhart geformt und eine Reihe grundlegender Gedanken zu seinem Verständnis in den verschiedenen Hauptschriften seines großen Lebenswerkes ausgesprochen hat, Rudolf Otto. In seinen Schriften ist eine Gesamtauffassung Meister Eckharts angedeutet, die heute um so beachtenswerter ist, als sie einem dem Gegenstand angemessenen religiösen Denken entsprungen und auf Grund einer tiefen Einsicht in die heutige religiöse Lage entworfen ist.

Schon in seinen „Aufsätzen das Numinose betreffend“, vor allem in dem Aufsatz über „mystische und gläubige Frömmigkeit“ hat Rudolf Otto seine Deutung Meister Eckharts skizziert. Der Grundgedanke dieses Aufsatzes, „daß jede noch so erhabene mystische Theologie dort, wo sie echt ist, ihre Wurzel in einer schlichten Gläubigkeit hat“, wird darin an der Gestalt Meister Eckharts erwiesen<sup>2)</sup>.

Gerade für den Mystiker Eckhart gilt nach Rudolf Otto, daß man nicht mit ihm als Mystiker anfangen darf, sondern zunächst allgemein verstehen muß, was er als schlicht Frommer und Gläubiger war. Als schlichten Grundsinne Eckharts findet Rudolf Otto den Gedanken, daß ein Mensch Gott habe mit allen Kräften des Herzens und des Gemütes. Dieses Gott-haben ist für Eckhart noch wesentlich caritas-Liebe. Aber es ist wunderbar, wie bei ihm in der Liebe schon der Ton von aller affektiven Erregtheit oder gar liebesselliger Berauschtigkeit auf das Moment des Vertrauens, der Zuversicht, Sicherheit und Gewißheit Gottes herübereicht. Damit erscheint für Rudolf Otto die Frömmigkeit Meister Eckharts ganz in der Linie Luthers; gerade bei der Frage nach den schlichten Grundmotiven Eckharts ist es auffällig, wie diese Züge schon deutlich in der Vorbereitung Lutherischer Frömmigkeit liegen. Von den Worten, die Eckhart über die Gottesgewißheit spricht, schreibt Otto, daß sie wenig verändert in Luthers Postille stehen könnten. Ebenso nennt er Eckharts Worte über Gottes unendliche Treue, seine Wahrhaftigkeit „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.“

Hinter dieser Deutung steht eine ganz neue Wertung der Mystik überhaupt, die am deutlichsten in dem folgenden Satz zum Ausdruck kommt, 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 andächtiger Gefühllichkeit, 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

2) Vgl. zu den folgenden Ausführungen auch meinen Aufsatz: Rudolf Ottos Bedeutung für die Kirchengeschichtsschreibung, Zeitschrift für Kirchengeschichte Heft II Jg. 1937.

dem praesens numen in demütigem Sicherschließen gegen seine Wirkungen durch treues Gedenken, das doch vielmehr ein Gesuchtwerden als ein Suchen, ein Erkenntwerden als ein Erkennen, ein Ergriffensein als ein Eingreifen ist. In der fides Luthers vollendet sich, was Eckhart mit dem Gegensatz des Erkennens gegen die Erregungen der caritas meint.“

Diese Eckhartinterpretation wird in einem weiteren Hauptwerk Rudolf Ottos, dem Buch über „Westöstliche Mystik“, fortgeführt. Otto spricht darin in einem ersten Teil über die auffallende Verwandtschaft der Mystik Eckharts und des indischen Mystikers Sankara und zeigt die merkwürdige Übereinstimmung der beiden Denker in ihrer Seinsmetaphysik als Noch-rationales darstellend, ist aber als letzte religiöse Wirklichkeit ein Überrationales, ein überschwenglich Heilvolles und das Heil selbst. Der Weg zum Heil aber ist die Erkenntnis. Wieder führt hierbei die Untersuchung auf die innigen Berührungen Eckharts mit Luther. Otto zeigt, wie der Weg der Erkenntnis bei Eckhart mit der alten Methodik der *via mystica* nichts zu tun hat, ja ihrem 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.“

Auf diesem Hintergrund der eigentümlichen Gemeinsamkeiten der östlichen und westlichen Mystik werden im zweiten Teil die charakteristischen Unterschiede der beiden Denker herausgearbeitet. Vor allem in diesem zweiten Teil zeichnet Rudolf Otto sein neues Eckhart-Bild. Eckhart erscheint hier 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, in Bährs Frauenkirche und Bachs Orgelkathaken seine letzten Wellen schlägt“. Die Eckhart-Kapitel dieses zweiten Teiles sind von der leidenschaftlichen Absicht durchglüht, die landläufigen dogmatischen Vorwürfe, die von seiten der protestantischen Schultheologie gegen die Mystik vorgebracht werden<sup>3)</sup>, 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 ihrer Existenz und durch die Kraft ihrer Vitalität widerlegt.

Was die Einzelprobleme der Eckhartschen Theologie betrifft, so hat Rudolf Otto vor allem deutlich gemacht, daß Eckharts Gottesbegriff durchaus dynamisch ist. Die ewige Ruhe seiner Gottheit ist sowohl Prinzip wie auch Abschluß einer ungeheuren inneren Bewegung

3) Neuestens wieder von Heinrich Bornkamm in seiner Schrift: *Eckhart und Luther*, Stuttgart 1956. B. greift im wesentlichen auf die von Karl Holl gegen die Mystik vorgebrachten Einwendungen zurück, die seinerzeit Rudolf Otto zu seinem Eintreten für die Mystik ermunterten.

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. Die Versuche, diesen Dynamismus mit dem nichtssagenden Schlagwort Pantheismus abzutun, widerlegt Rudolf Otto mit einem Wort, das 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.

Hier liegt für Rudolf Otto auch der Schlüssel zum Verständnis der Eckhartschen Spekulationen über das Eine und das Viele. Das Eine und das Viele stehen nach Eckhart im Verhältnis lebendigster Polarität. Eben dasselbe, das die ewig ruhende Gottheit selber ist, ist auch das aus sich rollende Rad, ist Stillstand und Fluß, Ruhe und rastlose Wirksamkeit zugleich, in dem es den Reichtum seines eigenen inneren Lebens hat und bewährt. Die Schöpfung ist keine Störung der ewigen Einheit, sondern ihre Erfüllung, denn erst im Sein der Kreatur kommt Gott zu seinem eigenen Zweck und Ziel.

Ein weiteres Kapitel über ‚Eckhart als Gotiker‘ enthält die Beschreibung der ‚numinosen Hochgefühle‘, von denen dieses erhabene 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.“ Zwar redet auch Thomas von dem idealen, vollkommenen Menschen, vom Urtypus des Erlösten. Bei Eckhart aber spricht sich dieses Bild des Menschen nicht in der spekulierenden Beschreibung eines fremden Urbildes, sondern in dem Hochgefühl des eigenen Ich aus.

Der innige Zusammenhang seines mystischen und theologischen Denkens macht auch die mystischen Elemente der Eckhartschen Rechtfertigungslehre verständlich. „Hier setzt die Linie an, die Eckhart 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.“ Unter Hinweis auf die Lutherworte des Römerbriefkommentares: *esse est iustitia*, schreibt dann Rudolf 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 seiner 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 lutherische 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 Grunde der Seele ist mit dieser Auslegung der Rechtfertigung verknüpft. Das Wort in sich haben ist Teilhaben an der Erkenntnis Gottes; das heißt aber bereits die Erkenntnis Gottes selber haben, wie ja auch Luther etwas vom „Sehen mit Gottes Augen“ weiß. Die Lehre vom vergotteten Menschen kann daher in eine exzessive Gnadenlehre umschlagen. „Das völlige Zunichtwerden 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 Franckfurter 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. Die mystischen Gedankengänge Eckharts laufen also zu seiner Rechtfertigungs- und Gnadenlehre völlig parallel, ja ihre Begriffe sind völlig vertauschbar, so daß die Gnadenlehre und die Rechtfertigungslehre in ontologischen Begriffen ausgedrückt werden kann und umgekehrt.“

Die Gedanken Rudolf Ottos haben inzwischen eine weitgehende Bestätigung gefunden durch die seither erfolgte Entdeckung und wissenschaftliche Auswertung des Gesamtwerkes Meister Eckharts.

## 2.

Der anregendste und tiefgreifendste Entwurf eines Gesamtbildes von Meister Eckhart, wie es auf Grund einer Kenntnis seines Gesamtwerkes entwickelt wurde, stammt von Erich Seeberg, dem Vorsitzenden der Meister-Eckhart-Kommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft in seiner Schrift ‚Meister Eckhart‘, Tübingen 1954, Samml. Philos. u. Geschichte, Heft 50. Seeberg sieht die mittelalterliche Geistesgeschichte unter dem Gesichtspunkt einer Rezeption des Erbes der Antike durch die germanischen Völker. Meister Eckhart steht am Ende dieser „zweiten Hellenisierung des Christentums“, deren Vorzeichen die Rezeption nicht nur des Aristoteles, sondern vor allem auch des Neuplatonismus ist. Gegenüber Thomas steht Meister Eckhart viel entschlossener in der Tradition des Neuplatonismus drin, wie er ihm durch Avicenna, Averroes, Maimonides und Avencebrol nahegebracht wurde. Diese Zusammenhänge mit der orientalischen Tradition des Neuplatonismus sind nicht im Sinn einer äußerlichen Abhängigkeit verstanden: die deutsche Sprache und das letzte Unaussprechliche, das hinter dem Wesen von Sprache und Person steht, haben die lateinisch-neuplatonische Begriffswelt in eine andere Sphäre übertragen. Damit ist auch für die Interpretation der Schriften Eckharts ein wichtiger Hinweis gegeben: sie beginnt bei den deutschen Schriften, sie gewinnt ihr Fundament in der Interpretation der lateinischen Werke, aber sie findet ihr Ende wieder in ihrem Anfang, in den deutschen Schriften, in denen das Eigentliche Eckharts sich ausspricht.

Die Darstellung selbst beschäftigt sich zunächst mit dem Denktypus des Meisters. S. zeigt, daß es falsch ist, Scholastik und Mystik nur als Gegensätze zu empfinden; beide kommen in der Substanz überein, die — einfach ausgedrückt — vom Scholastiker in der Sprache des Begriffs, vom Mystiker in der Sprache des Herzens ausgedrückt wird. Meister Eckhart ist Scholastiker, insofern sein Denken dort einsetzt, wo sich das Denken der großen Scholastiker bewegt, aber es ist für ihn charakteristisch, daß er sich dort müht und arbeitet, wo die Begriffe der großen systematischen Theologen im Mittelalter aufhören. Er entwickelt seine Gedanken nicht in Systemen, sondern in der



produktiven allegorischen oder tropologischen Exegese an der Bibel. Seiner theologischen Denkart nach gehört er allerdings mehr zu dem Typus von Theologie, welcher die biblisch-christlichen Vorstellungen auf jeweils bestimmte philosophische Urbegriffe zu reduzieren versucht. Der Zusammenhang zwischen der theologischen und philosophischen Gedankenwelt ist bei ihm durch die allegorische oder moralische Exegese hergestellt, die das biblische Gedankengut beweglich macht, wie dies in der Linie der neuplatonisch bestimmten Theologie aller Zeiten liegt. Um eine vorzeitige Systematisierung zu verhindern, ist es gerade bei Eckhart notwendig, auf seine Entwicklung zu achten, die sich zwar noch nicht in all ihren Phasen übersehen läßt, deren Beobachtung aber dazu führen wird, Unklarheiten und Selbstwidersprüche in seinen Anschauungen zu klären.

In der Darstellung der metaphysischen Hauptgedanken Eckharts selbst kommt S. zu einer glücklichen Gliederung der komplizierten und scheinbar widerspruchsvollen Seinsaussagen Meister Eckharts durch die Erkenntnis, daß der Meister drei Stufen im Sein unterscheidet: einmal das Sosein, das seine Art durch die Form empfängt, weiter das Sein, das als Lebenskraft Gottes in allem, was lebt, gefaßt werden kann, und schließlich das höhere Sein, mit dem der Fromme in Gott ist und wirklich ist. Das Sein als Lebenskraft im philosophischen Sinn ist vom höheren Sein als einer faktisch religiösen Beziehung im theologischen und metaphysischen Sinn unterschieden. Gegen eine pantheistische Auslegung dieses Seinsbegriffs ist als doppelte Sicherung die analogia entis und der Bildbegriff eingebaut. Maßgebend ist für diesen ganzen Seinsaufbau das neuplatonische Schema vom Abstieg und Aufstieg. Die komplizierte Frage, ob Gott Sein oder intelligere ist, löst sich von der neuplatonisch gedachten Trinitätslehre her. Gott ist intelligere als der Sohn, der Logos. Neuplatonisch bestimmt ist auch die Lehre vom Seelengrund. Eckhart denkt primär bei Seele nicht an die Einzelseele, sondern an die Seele schlechthin, an die Emanation aus dem Urwesen. Diese Seele, als Abbild des Sohnes, ist wie dieser ungeschaffen. Innerhalb der Seelenlehre selbst ist bei ihm die alte Substanzmetaphysik und Habituslehre durch eine dynamistische Metaphysik verdrängt, die von dem Gedanken des unmittelbaren Einwirkens Gottes oder des Hl. Geistes in die Seele getragen ist. Auch das Weltbild des Meisters ist von dem emanatistischen Denken des Neuplatonismus beherrscht. So wird die Schöpfung emanatistisch als descensus ab uno und damit zugleich als Abfall vom Einen in das Viele verstanden. Der in das Emanationsprinzip eingreifende Schöpfungsgedanke verstärkt die Dynamik dieses Denkens: das Ungeschaffene bleibt eins, das Geschaffene wird viel, strebt aber nach dem Einen zurück. So ist das Suchen Gottes Prinzip der lebendigen Bewegung des Seins, und dies Suchen Gottes bedeutet sowohl, daß Gott sucht als auch, daß er gesucht wird.

Als das letzte und eigentliche Ziel des religiösen Lebens erscheint bei Eckhart nicht Glauben und Erleben oder Denken und Schauen, sondern die Existenz des reinen Gottes in der bloßen Seele, ohne alle Mittel. Damit erfährt die Anschauung von der Gnade eine eigentümliche Abwandlung. Die Gnade ist Gottes Leben und Willen selbst, sie ist keine geschaffene Qualität, sondern der ewige Wille, der direkt im Seelengrund den Sohn lebendig werden läßt. Diese neuplatonisch-dynamistische Auffassung erlaubt auch den Gedanken, daß die Gnade der Seele „entgleitet“ und schließlich die Seele unmittelbar Gott gegenübersteht. Weiter steht hiermit in Verbindung der Gedanke von einem Sich-selbst-Erkennen Gottes in der Seele. Der göttliche Intellekt reali-

siert sich im menschlichen Intellekt, soweit dieser reiner Intellekt ist. Von hier aus wird auch der Gedanke vom Seelenfunken verständlich. Der Funke ist das von der Schöpfung her Gott ähnliche Organ, das Gottes Einwirkungen empfangen und nach oben zurückentwickeln soll. In diesen Zusammenhang scheinen auch Anklänge des lateinischen Averroismus mit seiner Lehre vom intellectus agens hineinzuwirken.

Für die einzelnen Frömmigkeitsmotive ist soviel ersichtlich: Die Christologie Meister Eckharts ist die Beschreibung des Christus in der Seele, nicht des historischen oder dogmatischen Christus. Das Göttliche wird für uns lediglich in der Seele wirklich: ein Gedanke, der nicht psychologisch, sondern metaphysisch zu verstehen ist. Damit ist eine radikale Verinnerlichung und Subjektivierung des Dogmas eingeleitet. Christus ist im Bezirk dieser Frömmigkeit notwendig als das Urbild. Meister Eckhart braucht Christus in seiner Religion, weil er den in der Abstraktion und Negation verschwindenden Gott wenigstens im Abbild haben will. Deshalb ist es keine Frage, daß Christus als der ewige Sohn Gottes und als unser Urbild im Sinn des christlichen Dogmas im Mittelpunkt des Denkens und Glaubens von Meister Eckhart steht. Dabei betont Eckhart weniger das Kreuz als die Geburt, und zwar nicht die historische, sondern die Geburt Christi in der Seele. Dieses Urbild Christus ist zugleich das Vorbild, in das der Mensch wieder eingebildet werden soll — das Hauptmotiv der religiösen Ethik Eckharts.

Eine besondere Erwähnung verdienen dabei die zahlreichen Stellen, an denen der Verf. auf die inneren Beziehungen zwischen Meister Eckhart und Martin Luther hinweist. Dies geschieht nicht im Sinn einer groben Beschlagnahme Eckharts für die Tradition der „Vorreformatoren“, sondern im Zusammenhang mit der Frage nach den eigentümlich deutschen Zügen der Mystik Eckharts und nach dem Grenzpunkt, an dem Eckhart die mittelalterliche Scholastik überschritten hat. Ein Vierfaches soll hier genannt werden: Die erste Berührung liegt in der dynamistischen Seins- und Gottesauffassung, die Eckhart vorträgt und die in den Gedanken ausmündet, daß alles Bewegte zugleich den Beweger selbst bewegt, daß Beweger und Bewegtes in ein Kraftfeld zusammengeschlossen sind. Die zweite Berührung liegt in dem Gedanken, daß das Transzendente für uns lediglich in der Seele wirklich wird. Das dritte ist die starke Unterstreichung der Alleinwirksamkeit Gottes im Heilsprozeß, da nur so die Ehre Gottes wirklich gewahrt bleibt. Der Begriff der Ehre Gottes, den man einst bei Calvin und dann bei Luther gefunden hat, gibt auch der Frömmigkeit des Meisters die eigentümliche Prägung. Schließlich führen auch von der Anschauung von der Rechtfertigung, wie sie Eckhart entwickelt, unmittelbar Verbindungslinien zu Luther: Meister Eckhart kennt sogar das *magnificare peccatum*, mit dem Luther seine Vorlesung über den Römerbrief beginnt. Diese Beziehungen lassen sich bis in die Ethik hinein weiterverfolgen, und zwar nicht nur in den Ansätzen zu der Lutherischen Berufsethik, sondern auch in der eigentümlichen Auffassung der Liebe zu den Mitmenschen, die sachlich und unpersönlich bleiben soll und in der man sich nicht an Personen verlieren darf.

Seeberg selbst betont, er habe absichtlich kein Buch, sondern nur eine Skizze über Eckhart geschrieben, obwohl das Material dazu gelangt hätte, weil ein solches Buch erst nach Erschließung des ganzen Materials durch die Ausgabe sinnvoll werden wird. Es ist zu hoffen, daß dieses Buch nicht lange auf sich warten läßt und daß die ideenreichen Interpretationen ihre Zusammenfassung in einer ausführlichen Gesamtwürdigung Eckharts finden. Inzwischen hat Seeberg selbst einige

Punkte seiner Eckhartauslegung in einem Aufsatz *Eckhartiana I* verdeutlicht, in dem eine Reihe von unberechtigten und sachlich unzulänglich fundierten Angriffen auf seine Eckhart-Darstellung zurückgewiesen wird<sup>4)</sup>.

## 3.

Eine eindrucksvolle Gesamtdarstellung des Meisters bringt Walter Muschg in seinem Werk über *Die Mystik in der Schweiz*, Frauenfeld-Leipzig 1935. Dieses Werk, das in vorbildlicher Weise die verschiedenen Frömmigkeitsströmungen darstellt, die von der deutschen Mystik aus auf die Schweiz eingewirkt haben und das eine vorzügliche Charakteristik der wichtigsten Häupter der deutschen Mystik enthält, bringt auch ein Gesamtbild der Eckhartschen Theologie und Frömmigkeit, das sich in manchem stark mit dem Seebergischen Entwurf berührt, vor allem in der Unterstreichung des neuplatonischen Elemente. Muschg sieht in Eckhart einen neuplatonischen Denk- und Frömmigkeitstypus. Er beruft sich dafür hauptsächlich auf die lateinischen Schriften, in deren „kälterem Medium“ deutlich wird, „daß Meister Eckhart, sobald es sich um seinen Rang als religiöser Schöpfer handelt, nicht einmal an seinen scholastischen Vorbildern gemessen werden darf, sondern nur an den Neuplatonikern des Islams und der Antike“. Der Darstellung des Eckhartschen Denkens wird darum hier eine kurze Charakteristik der Gesamtentwicklung des Neuplatonismus vorausgeschickt. Danach wird erwiesen, wie „die Visionen des Neuplatonismus mit ihren wie Lichtringe auseinandergleitenden geistigen Kategorien, mit dem Glanz in ihrer Mitte, der alle Worte verzehrt und eine neue Sprache gebiert“, hinter Meister Eckharts deutschen Predigten stehen. Dies kommt besonders in dem Gottesgedanken zum Ausdruck, wo für Eckhart die abstrakte Überwölbung des alten trinitarischen Gottesbegriffes durch den Gedanken der Gottheit die Grundvoraussetzung bildet, durch die er sich grundsätzlich von Thomas unterscheidet. Auch in seiner Anschauung von Christus, von seiner ewigen Geburt, von der ewig durch ihn sich vollziehenden Schöpfung wirken diese neuplatonischen Motive nach. Muschg ist freilich Eckhartkenner genug, um ihn nicht völlig auf diese Formel festzulegen. „Etwas in ihm, was über das Scholastische hinausgreift, reißt ihn dazu hin, sie wegzuspülen. Etwas anderes hält ihn, den Sohn der scholastischen Theologie, davon zurück. Sein Stil ist nirgends so erregt, so spontan, so farbig und vehement wie dort, wo diese Entscheidung auf dem Spiele steht.“

Muschg zeigt dann, wie die neuplatonische Auffassung des Bösen die Anschauung von der Sünde umwandelt, und wie auch die Umdeutung des Christusbildes vom Neuplatonismus her zu verstehen ist. Das Bild Christi wird ins rein Geistige gehoben und wird zum Symbol der kosmischen Ordnungen, in welche der Mensch gespannt ist. Eben dadurch ist Meister Eckhart auch zugleich eine Grenze der Mystik. Meister Eckhart erscheint hier als „einer der letzten, deren Denken noch eine primäre Überwältigung durch das Göttliche war, weil wir seine Beziehung zur Urwelt der Ekstase fühlen, deren Überwindung er er-

4) Zum Problem der Verwandtschaft zwischen Eckhart und Luther vgl. auch die Aufsätze von Erich Seeberg in der „Tatwelt“ Jg. 1936 Nr. 1 S. 3 ff. mit dem Titel: Eckhart und Luther und von Peter Meinhold, Luther und die Deutsche Mystik mit besonderer Berücksichtigung Meister Eckharts, in Deutsche Evangelische Erziehung Jahrg. 46 (1935) S. 400 ff.

strebte. Er kannte sie noch, sie stand als persönliche Erfahrung und in seinen Lehrern, Christen wie Heiden, mächtig vor ihm. Aber es war zugleich der Abschied von ihr“. Die anschließenden Abschnitte über Meister Eckharts Wirkung auf Schweizer Boden sind insofern besonders aufschlußreich, als ja Meister Eckhart selbst zum Teil in schweizerischen Klöstern predigte, die ja auch die handschriftliche Meister-Eckhart-Tradition bis heute bewahrt haben, und er dort eine persönliche religiöse und theologische Nachwirkung hinterlassen hat. Muschg zeigt auch an einigen mystischen Nonnen aus Schweizer Klöstern die Auswirkung der Eckhartschen Predigt, die sich im großen ganzen in derselben Linie einer Umwertung der Eckhartschen Mystik in die Bürgerlichkeit einer neuen Zeit bewegt, wie sie auf deutschem Boden durch Tauler und Seuse charakterisiert ist.

Aufs Ganze gesehen erscheint hier Meister Eckhart als der, der unbewußt den Schritt in eine neue religiöse Grundhaltung von Mensch zu Gott getan hat, vor der seine Nachfahren zunächst zurückgeschreckt sind, weil es ihnen Angst wurde, ob man nicht zu viel von dem Alten zurücklassen müßte, um diesen Schritt weiter zu gehen. Die Geschichte aber ist diesen Schritt weitergegangen, ohne bisher noch eine neue Gemeinschaftsform dieser neuen Frömmigkeitshaltung zu finden.

#### 4.

Die Einführung in das Werk Meister Eckharts, die Alois Dempf gibt, — 'Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk', Verlag Jakob Hegner in Leipzig 1934 — ist ein in Form von zehn Vorlesungen vorgetragener Entwurf einer Monographie, deren ausführliche kritische und dokumentierte Ausarbeitung sich der Verf. für die Zeit vorbehält, in der die Edition der Texte genügend weit vorgeschritten ist. Trotz dieses Entwurfscharakters sind aber die Hauptlinien seiner Eckhart-auffassung klar und deutlich festgelegt. Seine Darstellung ist eine katholische Apologie Eckharts, d. h. eine totale Inanspruchnahme seiner Person und Lehre für die katholische Kirche. Von hier aus kann er, auf die bisherige Forschung blickend, von einer 'Tragikomödie' des Eckhart-Mißverständnisses reden. 'Mißverständnis' lautet aber nicht nur das Urteil gegenüber jeder andersartigen Auslegung als der orthodox-katholischen, sondern 'Mißverständnis' ist auch der Schlüssel für die Verurteilung Meister Eckharts durch die katholische Kirche seiner Zeit. Der Konflikt zwischen Eckhart und der Kirche seiner Zeit wird so verharmlost, daß er bei einem modernen Katholiken keinen Anstoß mehr hervorrufen kann. Nach Dempf ist Meister Eckhart nur das allgemeine Schicksal aller Dialektiker zugestoßen, das Schicksal, mißverstanden zu werden. Die kirchliche Verurteilung war nichts anderes als eine Vorsichtsmaßnahme zur Verhütung solcher 'Mißverständnisse'. Die wirklich verurteilten Sätze werden als 'mißlungene Zufallsformulierungen eines pädagogisch übereifrigen und überschwenglichen Predigers' bezeichnet, die meist mitten in einem ganz unverfänglichen Zusammenhang stehen. „Man begreift darum leicht, warum Eckhart den falschen verfänglichen Sinn, den man auch aus ihnen heraushören kann, eindringlichst widerrufen hat.“ „So ist es die Tragik seines Strebens, daß er sein neues geistiges Wollen nicht in eine neue geistige Form gießen konnte, daß sein Ringen um den neuen Ausdruck der alten Gotteslehre mißverständlich wirken und darum mit Recht verurteilt werden mußte, obwohl er selber von der lautersten Rechtgläubigkeit beseelt war und in diesem Glauben lehrte und starb.“

Der Schlüssel für die ganze hier vorgetragene Eckhartauffassung ist die am Schluß des Vorworts ausgesprochene These, daß die ganze Eckhartsche Seinslehre bei aller pathetischer Überspitzung doch ganz von der thomistischen Gnadenlehre her entworfen sei. Auf Grund dieser These werden alle seine gefährlichen Sätze normalisiert, das Neue und Gefährliche an Eckhart wird von vornherein abgestumpft. Was seine Inquisitoren wie alle zeitgenössischen und späteren Interpreten an ihm erregte, wird hier zur Arabeske, zum Schnörkel an einem katholischen Massivbau. Innerhalb des Dempfschen Werkes selbst findet eine fortschreitende Rekatholisierung der Eckhartschen Lehre statt. Wenn das Eigentliche seiner Lehre am Schluß des Vorworts wenigstens noch in Eckhartschen Worten dahin formuliert wurde: 'unser Sein ist nichts ohne das göttliche Sein', so heißt es nachher schon: 'das natürliche Dasein des Einzelnen ist nicht ohne das Sein selbst, wie das übernatürliche Gerechtheitssein des Gerechten nicht ohne die Gerechtigkeit selbst ist'. In diesem Rückschritt vom „nichts“ zum „nicht ohne“ ist die ganze Methode der Umdeutung beschlossen. Dem entsprechen die Anweisungen für die Eckhartinterpretation. Das Universalrezept heißt, zuerst den Meister des Meisters, den Aquinaten, ganz gründlich zu studieren. Daß der spekulative Geist Eckharts die Gedanken des heiligen Thomas nicht nur weiterbilden, sondern auch umbilden konnte und daß bei ihm die thomistischen Begriffe einen ganz neuen Inhalt erhalten können, wird nicht in Erwägung gezogen. Die Orthodoxie Eckharts sieht Dempf vor allem formal darin begründet, daß er die biblische Autorität und den Vernunftbeweis nebeneinander anwendet, und daß der uns erhaltene Teil seiner Schriften formal als Exegese und Predigt fast nur positive Theologie ist. Aber gerade an der letztgenannten Tatsache scheint mir deutlich zu werden, wie wenig Eckhart orthodox ist, denn in der Geschichte der mittelalterlichen Exegese hat keiner so sehr den Text in einer gleich genialen wie rücksichtslosen Weise vergewaltigt wie er. Man lese einmal daraufhin seine Predigten!

Bei der Untersuchung der einzelnen Lehrpunkte läßt sich durchgehend beobachten, daß sich Dempf an die orthodoxen und orthodox klingenden Worte des Meisters hält und vor allem die Verteidigungsschriften des Meisters heranzieht, während seine 'starken' Worte von Dempf nur sparsam herangezogen werden. In jedem einzelnen Falle wird immer wieder ihre völlige Korrektheit betont, so vor allem bei der Trinitätslehre, und seine Lehre selbst in den korrekten Begriffen wiedergegeben. Von der Sohnschaft wird regelmäßig unter Hinzufügung des orthodoxen „durch Adoption“ gesprochen. Von seinen Sätzen gegen die Überschätzung des äußeren Werkes wird versichert, sie seien „weit entfernt von jedem antihierarchischen reformatorischen Sinn“, sie seien nur „übertrieben antipelagianisch“. Die Lehre Eckharts vom Gerechten und der Gerechtigkeit wird ganz in thomistischen Sinne ausgelegt. Es ist die Gnadenlehre des Thomas, die Eckhart „in seinem eigenen mystischen Sinne weitergebildet hat“. Ebenso ist seine charakteristische Lehre vom Sosein und seine Anschauung vom Seelengrund von seiner Abhängigkeit von Thomas her zu interpretieren. In der vielumstrittenen Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt bei Eckhart wird diese Abhängigkeit von Thomas direkt als argumentum pro reo verwendet.

Nun wird eine Kritik nichts an den Unternehmen auszusetzen haben, Eckharts starke Abhängigkeit von der Metaphysik und Theologie des Thomas darzustellen. Sicher ist auch der Hinweis auf den dialektischen Charakter seiner Aussagen über Gott richtig. Daß er

aber wirklich nur Thomist war und nur von dort her verstanden werden kann, ist ein Postulat, das sich nicht aufrechterhalten läßt. Dieses Postulat verkennt nicht nur den verstärkten platonischen und neuplatonischen Einschlag, der bei Eckhart gegenüber Thomas festzustellen ist, es verkennt nicht nur den oft recht überraschenden Einfluß der arabischen Metaphysik, der das ganze Gefüge der thomistischen Trinitätslehre durcheinanderbringt, sondern es verkennt auch, daß praktisch bei Eckhart in seiner Frömmigkeitshaltung, in seiner Anschauung von der Persönlichkeit und ihrer Beziehung zu Gott gerade dort etwas Neues durchbricht, wo er das Neue theoretisch mit den traditionellen Begriffen einzufangen sucht. Praktisch liegt bei ihm der Nachdruck auf einer ganz neuen Begründung der Stellung des Ich zu Gott, innerhalb deren eine Reihe von fundamentalen Anschauungen und Ordnungen der mittelalterlichen Kirche unwichtig, fragwürdig und überflüssig werden. Sicher ist Eckhart kein Revolutionär und kein taktischer Reformator; er bringt ein Neues, nicht indem er es als Reformationsprogramm fordert, sondern indem er es in seiner Lehr- und Lebenspraxis darstellt, und indem er für sich selbst über das Alte hinauswächst. Eben dieses plus ultra ist es, das sich als geschichtlich wirksam erwiesen hat. Die Bedeutung Eckharts auf die Formel zu bringen, seine Theologie stelle eine Weiterbildung der thomistischen Theologie dar, besagt genau so viel und so wenig, als das Werk Luthers auf die Formel zu bringen, er sei eine Variante des Nominalismus!

An diese Gesamtdarstellungen schließt sich eine Reihe von Arbeiten an, in denen die Eckhartsche Philosophie im Geiste zeitgenössischer philosophischer Systeme ausgelegt wird. Hier wäre zunächst zu nennen die Arbeit von Käte Oltmanns.

##### 5.

Käte Oltmanns versucht in ihrer Arbeit über Meister Eckhart (Philos. Abh. II, Frankfurt a. M. 1935) die Religionsphilosophie Eckharts auf die Formeln einer reinen Existenzphilosophie zu bringen. Sie unternimmt es, aus den als gesichert erwiesenen Schriften Eckharts seine Philosophie herauszulösen, und deren gedanklichen Gehalt als den Kern der Eckhartschen Lehre darzustellen. Dies geschieht zunächst in Auseinandersetzung mit der (bisher vorliegenden älteren) Eckhartforschung. Der Lassonschen Auffassung, die Eckharts Lehre als ein System empfand, das auf einem religiösen Grundanliegen beruhend, von dem Geist frommer Andacht getragen ist und dabei von ungewöhnlicher Konsequenz und Kühnheit zeugt, wird entgegengehalten, daß das, was er in Wirklichkeit darstellt, auf einem theoretischen Fundament ein System von frommer Inkonsequenz ist. Denifle gegenüber wird nachgewiesen, daß Eckhart kein Scholastiker ist, sondern das scholastische System sprengte. Der psychologischen Auffassung Eckharts, wie sie Karrer vorträgt, wird entgegnet, daß sich die dabei vorausgesetzte Trennung von Denker und Mensch, von Philosophie und Ethik bei Eckhart nicht durchführen läßt. Gegenüber der subjektivistischen Auffassung, wie sie bei Rudolf Otto zu finden ist und die den Nachdruck auf das persönliche Erlebnis der mystischen Schau legt, wird betont, daß dieser mystischen Erfahrung reale metaphysische Wirklichkeiten zugrunde liegen.

Im Gegensatz zu all den genannten Anschauungen wird die Eckhartsche Mystik als eine Philosophie mit einer einheitlichen, alle Disziplinen fundierenden und zusammenhaltenden Grundidee verstan-

den. Die Darstellung dieser Grundidee vollzieht sich im einzelnen in Form einer Übersetzung der Eckhartschen Seinslehre in die Kategorien einer modernen, sprachlich und gedanklich stark von Heidegger abhängigen Existenzphilosophie. Nach der Oltmannschen Deutung ist die Philosophie Eckharts eine Philosophie über das Sein des Menschen. Was Eckhart als die Gottesgeburt bezeichnet, ist der Akt, in dem der Mensch zu seinem eigentlichen Sein kommt. Gottes Sohn sein heißt Selbstsein; mit diesem Gottes-Sohnsein ist die eigentliche Aufgabe des Menschen beschrieben. Bei dem Durchbruch handelt es sich also nicht um einen zeitlichen, psychischen, sondern um einen existentiellen Prozess. Das menschliche Wesen ist dabei nicht zu verstehen als ein Bestand von feststehenden und feststellbaren Bestimmungen und Eigenschaften, sondern als ein Geschehen. Der Mensch ist sein Wesen, indem er es vollzieht. Ebenso bezeichnet das Einssein von Mensch und Gott nie eine Tatsache, sondern sie beide sind eins im Vollzug der Vereinigung. Die an dem Geschehen beteiligten Substanzen sind aufgelöst in die Beziehung zueinander, ihre Beziehung ist ihre Substanz, ihr Wesen. Der *processus intellectualis*, in dem Gott und Seele eins sind, ist das Geschehen der Existenz Gottes und des Menschen. Wesen ist also für den Menschen da als Aufgabe, im Vollzug oder Nichtvollzug, aber nie als feststellbare Eigentümlichkeit oder als gleichgültige, in das menschliche Belieben gestellte Möglichkeit. Dieser Gedanke ist nach Oltmanns der Realgrund der Eckhartschen Dialektik.

Von hier aus wird dann weiter ausgeführt, wie Gottesgeburt und Abgeschiedenheit bei Eckhart dasselbe sind. Die Dialektik von Selbstsein und Abgeschiedenheit wird durch die Idee der Freiheit gelöst. Der Abschnitt, in dem dieser Gedanke durchgeführt wird, verläßt weitgehend die Eckhartsche Terminologie und greift die Sprache der Heideggerschen Existenzphilosophie auf. Als Kern der Eckhartschen Philosophie erfahren wir hier: Gott ist der Tod des Menschen, darum bedeutet, sein Leben in Gott finden, nichts anderes als das immer neue Aufgeben jedes beständigen, sichernden Haltes. Die Welt in Gott besitzen heißt nichts als: sich abfinden mit ihrer ganzen Nichtigkeit, kein einzelnes Seiendes behalten wollen, wenn es denn vergehen soll. Nichts sein zu wollen, ist die einzige dem Menschen gegebene Wirklichkeit der Freiheit, weil er seiner Natur nach nichtig ist. Der Mensch ist von Natur frei, heißt also: er ist in sich nichtig, sein Sein ist Sterben. Er existiert wirklich als diese Freiheit, indem er nichtig sein will.

Diese Dialektik in Eckharts Philosophie sowie ihr Gründen in der menschlichen Freiheit, wie sie zunächst als These behauptet wird, soll dann in den weiteren Kapiteln des Werkes aufgewiesen werden. Es muß, um dies zu ermöglichen, nachgewiesen werden, daß verschiedene sprachlich anders lautende Gedankengänge Eckharts, bei dem das Wort Freiheit ja gar keine Rolle spielt, das meinen, was die Verfasserin als die eigentliche Eckhartsche Philosophie voraussetzt. Armer Meister Eckhart, wie schlecht hast du dich verstanden! So meint nach Ansicht der Verf. bei Eckhart das Ungeschaffene, der Seelengrund nichts anders als diese menschliche Freiheit. Sie ist die Gottebenbildlichkeit des Gerechten. Die bei diesem Bildverhältnis vorausgesetzte Analogie weist darauf, daß wir unser Sein nicht als festgegründeten Besitz in uns selbst, sondern in einem anderen außerhalb unserer selbst haben, zu dem hin wir uns entwerfen. Der Mensch existiert, indem er sich außer sich setzt und sich zu sich selbst verhält. Da sich das Wesen des Menschen aus seiner Existenz bestimmt, ist auch seine Freiheit nur wirklich im Vollzug des immer neuen Sichbefreiens oder

Sichunterwerfens unter die göttliche Gerechtigkeit. Eben diese Freiheit ist das innere Werk des Menschen. „Der Mensch, genommen als Geist, ist seine Tat.“

Die Schlußkapitel führen die Untersuchung wieder auf die Heideggerschen Gedanken zurück: „Das eigentliche Sein des Menschen, in dem er seiner selbst mächtig ist, ist also Unruhe, Vergänglichkeit, Sterben, wie das Sein der Natur. Der Gerechte, der sich am reinsten an das Beständige, die Wirklichkeit selbst, gebunden hat, ist darum zugleich das Haltloseste und Unbeständigste: er läßt alles, was er ist und hat, in jedem Augenblick neu in der Wirklichkeit geschehen oder vernichtet werden... Die Dialektik unserer Existenz, daß wir, die wir im Sein die Ruhe suchen müssen, doch immer nur Unruhe in ihm finden können, ist ein Faktum, hinter das wir nicht mehr zurückgehen können. Wir finden uns in der Welt so vor, daß nur die Nichtigkeit seiend, nur die Unruhe bleibend, nur die Zeit ewig ist... Eckhart will uns nur zeigen, daß wir das Sein so zu lieben haben, wie es ist.“

Eine Kritik dieses Entwurfes wird sich nicht gegen den Versuch selbst zu richten haben, die Philosophie Meister Eckharts aus seinem Gesamtwerk herauszuschälen, wohl aber gegen die Art, seine philosophischen Begriffe von der religiösen Kraft zu abstrahieren, mit der sie geladen sind, und gegen die Art, diese Eckhartschen Begriffe in eine gott-lose dialektische Existenzphilosophie umzuprägen, deren Begriffe mit denen Meister Eckharts kaum mehr als eine akustische Verwandtschaft haben. Eine solche Darstellung der Eckhartschen Philosophie kann auch methodisch nicht nur einfach vorgenommen werden durch ihre Transposition in eine moderne Existenzphilosophie, sondern durch ihre gründliche Abgrenzung gegenüber der scholastischen Philosophie, über welche sich die Eckhartsche Philosophie hinausgebildet hat, und zwar müßte dabei eine gründliche Untersuchung des Sinngehaltes der scholastischen Begriffe und ihrer Umdeutung bei Eckhart erfolgen, und zwar von Fall zu Fall, bevor den einzelnen Begriffen und Anschauungen schon vorneweg unterschoben wird, was „eigentlich“ mit ihnen „gemeint“ sein soll. Um den von Oltmanns beschriebenen Meister Eckhart von den selbstmörderischen Folgen seiner trostlosen Seinsbetrachtung zu retten, gäbe es für ihn nur ein Mittel: die Lektüre des Trostbüchleins von Meister Eckhart, der an Gott glaubte und an die Erhöhung des Menschen und an Ruhe und Seligkeit, der in dem Bewußtsein lebte, beides ergriffen zu haben und beides in dem Einssein mit Gott unentreibbar zu besitzen und der von dort aus den Mut fand, die Welt nicht hinzunehmen, wie sie ist, sondern sie nach dem Willen Gottes umzuschaffen!

## 6.

Eine ähnliche Auslegung im Geist einer neueren Philosophie gibt Berthold Peters in seiner Hamburger Dissertation über den 'Gottes-Begriff Meister Eckharts' 1936. Das Neue dieser Arbeit läßt sich in drei Thesen zusammenfassen: 1. Mit Meister Eckhart erfolgt der radikale Bruch des deutschen Geistes mit dem scholastischen Denken. 2. Die Theologie Meister Eckharts ist nicht ontologisch, sondern logisch zu verstehen. 3. Meister Eckhart ist der erste deutsche Renaissancephilosoph; er ist der Vater der deutschen Spekulation und der Begründer des deutschen Idealismus.

Die Eckhartinterpretation von Peters geht aus von den Pariser Quaestionen, deren Thema die Vorordnung des Erkennens vor das Sein ist. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist, daß die Erkenntnis etwas zum Sein bestimmt kraft des Begriffs. Der Grundgedanke, daß die



Begriffe Meister Eckharts nicht mehr ontologisch, sondern logisch zu verstehen sind, wird in einer Untersuchung des Gottesgedankens durchgeführt. So wird zunächst nachgewiesen, daß innerhalb der sogenannten negativen Theologie Meister Eckharts nicht die These von dem Übersein und dem Überguten im Sinne eines bloßen Exzesses durchgeführt wird, sondern daß Meister Eckhart die ontologisch verstandene negative Theologie dionysianischer Herkunft in die Theologie des Ursprungs umdeutete, deren Negationen rein logischen Charakters sind. Damit ist die Theologie des Meisters als eine rein idealistische erwiesen. Der revolutionierende Gedanke ist bei ihm: die Gegenstände werden dadurch existent, daß sie erkannt werden. Die Seele als Quell aller Wahrheit ist es, welche im Urteil Existenz schafft. Die späteren Schriften Meister Eckharts geben diesen Standpunkt nicht preis, sondern verwenden nur eine andere Terminologie für dieselbe Grundhaltung. Dem begrifflichen Gehalt des Erkennens wird jetzt der terminus Sein beigelegt, dem des Daseins der Begriff des Nichts. Es bleibt aber bei der idealistischen Grundvoraussetzung, daß Existenz ausschließlich erzeugt wird durch das Urteil und durch den Begriff, in dem die res ihr fundamentum hat. Dies bedeutet einen radikalen Bruch mit der Scholastik. Aus Seins-Aussagen werden Gesetzesbegriffe. An die Stelle der Substanz als Dasein tritt der Logos in der funktionalen Bedeutung der Sinnbegründung des Daseinenden. Die Substanz bekommt den Interessenwert des bloßen Nichts, das erst kraft der Bestimmung durch den Logos, das Gesetzhafte, existent wird. So zeigt sich durchweg bei Meister Eckhart im scholastischen Gewand der idealistische Gedanke.

Mit diesen idealistischen Gedankengängen wird nicht nur die Transzendenz Gottes aufgehoben, sondern es wird auch ein Begriff zerschlagen, der für die scholastische Theologie grundlegend ist: der Begriff der Trinität. Eckhart macht die Trinität zu einem Relationschema zwischen Gott und der Seele, Gott und Ich, und nimmt ihr damit das transzendente Dasein. Die Schöpfung erhält ihren Sinn von der Tatsache her, daß das einzige Sein als das Sein der Vernünftigkeit die unendliche Sinnquelle wird für das privative Nichts der Dinge; sie ist ein Herbeirufen der Kreatur aus dem Zustand der Privation zum Sein. Das Mittel der Seinserzeugung ist der Begriff. Die Schöpfung kann somit definiert werden als eine Bestimmung des Mannigfaltigen zur Einheit kraft des Begriffes. Das geschieht in der Seele als dem Logos selbst. Schöpfung bedeutet also kein materiales Hervorbringen der Welt, sondern ihr Befastsein aus und in der Vernünftigkeit. Für den Gottesgedanken bedeutet dies: Gott ist kein Sein, sondern ein Werden; er wird erst dadurch, daß er die Kreaturen zum Sein aktualisiert. Welt und Gott entstehen erst mit- und durcheinander. Deshalb ist die Schöpfung grundsätzlich keine Zeitangelegenheit, sondern eine solche der Sinnggebung und der Sinnbegründung. Die Ewigkeit ist dementsprechend nicht ein Daseinsbereich und eine unendliche Dauer, sondern der Logos für ein Dasein. Die Zeit selbst ist nur eine Anschauungsform und existiert nur in der Seele. Ebenso wie das private Nichts der Kreatur durch den Begriff zur Existenz gebracht wurde, wird auch die Zeit dadurch existent, daß sie in der Seele ist als in dem Sinnraum des Seins. Dementsprechend ist Ewigkeit das Gesetz unserer Seele, aus dem wir die Welt als eine Welt Gottes schauen, keineswegs aber ein Zustand oder Dasein, sei es unendlich vor oder nach aller Zeit oder beides. Durch den fundamentalen Satz, daß die Dinge Existenz nur in Gott haben, wird die scholastische Seinslehre vernichtet und eine idealistische Seinsbetrachtung begründet.

So sind sämtliche Aussagen über das Verhältnis von Nichts und Sein, von Gott und Seele als logische Korrelationen anzusehen. Der Dualismus von Himmel und Erde, Gott und Kreatur im Sinn von verschiedenen Seinsbereichen wird überwunden durch den Gedanken einer wechselseitigen logischen Zuordnung von Geist und Natur, Gesetz und Gegenstand, Logos und Objekt. Am revolutionärsten wirkt sich diese neue Sicht in der Relation Ich — Gott aus. Das Ich tritt als die zweite Person, als der Sohn in die Trinität selbst ein; die Seele ist der Sohn, wobei das Vater-Sohn-(Seele, Ich)Verhältnis nicht als ein substantielles, sondern als rein gesetzhaftes, funktionales aufgefaßt wird. Das Verhältnis Gott-Ich ist eine totale Korrelation. Der Mensch ist nicht mehr Knecht, sondern Freund Gottes, der mit ihm von gleicher Würdigkeit des Wesens ist und mit ihm verbunden ist durch den korrelativen Affekt der Liebe und der Sehnsucht. Damit ist auch die psychologische Auffassung der Seelenlehre von innen her gesprengt. Eckhart hat keine psychologischen Interessen; er erörtert das Problem der Seelenkräfte nur so weit, als es für sein eigentliches theologisches Anliegen, für die Bestimmung der Korrelation Gott-Ich belangvoll ist. Die Geschaffenheit der Seele ist grundsätzlich gelegnet. Dieselben Aussagen, die Eckhart von dem Wesen und Grund Gottes und von Gottes Sohn macht, gelten auch von der Seele. Gleichzeitig wandelt sich die ganze Ebene der Beziehung: an die Stelle der absoluten Transzendenz tritt die polare korrelative Immanenz; die Trennung der beiden Welten wird in den Menschen selbst hinein verlegt. Die Annahme der Menschheit durch den Sohn ist logisch in dem Sinn zu verstehen, daß Gott gerade deswegen die Menschennatur angenommen hat, um grundsätzlich jedem Menschen die Gottessohnschaft zu geben. Das Dogma von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus wird für ihn ein willkommener Ansatzpunkt zur grundsätzlichen Verallgemeinerung dieses Einheitsverhältnisses zwischen Gott und Mensch. Auch die Lehre vom Seelenfünklein offenbart fortschreitend die Tendenz, jede Ungleichheit zwischen Gott und Ich auszuschließen. Durch die Totalität der Korrelation Gott-Ich ist der Gnadenbegriff überflüssig geworden und grundsätzlich beseitigt. Gott muß seiner Natur nach in uns wirken, wie andererseits wir ihn binden und zwingen können. Damit hat der Gnadenbegriff seine eigentliche Kraft eingebüßt. Ebenso verschwindet auch der Begriff der Erbsünde, der für Eckharts Theologie geradezu einen inneren Widerspruch bedeutet, da das Ich als der von der Erbsünde freie Sohn Gottes bestimmt wird. Auch das Ziel und die Frucht dieser Korrelation, die Seligkeit, erfährt eine neue Sichtweise, eine neue Form für das bereits Vorhandene. Die Welt ist nicht mehr Hindernis, sondern notwendig gerade das Mittel der Verbindung mit Gott, sowohl seiner Mitteilung an uns wie unserer Gotteserkenntnis, weil die Welt der Gegenstand ist, an dem das Licht Gottes zur Erscheinung kommt. Die Seligkeit ist nicht ein zukünftiger Zustand, sondern Aktualität des Wirkens aus und in Gerechtigkeit. Im Zusammenhang mit dieser radikalen Verwandlung des scholastischen Denkens ergibt sich auch, daß die kirchlich korrekte Christusanschauung bei Eckhart keinen Raum mehr hat. Die Menschwerdung Gottes ist bei ihm nicht historisch, sondern prinzipiell logisch gefaßt als Teilhabe an der allgemeinen Menschennatur; der Sinn der Menschwerdung wird darin geschaut, daß der Mensch wiederum als Gott geboren wird. Eine derartige Religion, die korrelatives Einzigkeitsverhältnis von Gott zu Ich, von Ich zu Gott ist, braucht auch keine Kirche mehr als Selbstzweck und Heilsinstitut.

Ein Überblick über diese Thesen zeigt, daß hier einige radikalen Gedanken Eckharts aufgegriffen und systematisiert worden sind. Diese Grundrichtung der Interpretation ist insofern aufschlußreich, als sie ein heilsames Gegenmittel gegen die unhaltbaren Rettungsversuche ist, die von katholischer Seite unternommen werden, um aus Eckhart einen im Prinzip korrekten, aber im einzelnen unsicheren Thomisten orthodoxen Stiles zu machen. Peters zeigt den Bruch mit der Scholastik auf der ganzen Linie. Ist aber das Neue hier richtig gezeichnet? Hier scheinen mir verschiedene Schwierigkeiten vorzuliegen. Auch Peters muß den Meister Eckhart gewaltig strecken und dehnen, um ihn auf die von ihm gewünschte Formel zu bringen. Da muß auf manchen Seiten mit den verdächtigen Methoden gearbeitet werden, die ihre Zuflucht zu solchen Sätzen nehmen wie: Der und der Satz von Eckhart kann nicht so gemeint sein, die Grundtendenz oder der Grundsinn ist ein ganz anderer. Unpassendes wird als noch nicht überwundene Anpassung an die Schulmeinung des Tages entwertet oder als vermutliche Interpolation erklärt; gegen nicht wegzu deutende Worte wird eine angeblich offensichtliche Grundtendenz Meister Eckharts ins Feld geführt, welche die betreffenden Worte einschränken bzw. widerlegen soll. Das Streckbett selbst ist — und darin liegt ein gewisser schülerhafter Zug der Untersuchung — die Görlandsche Religionsphilosophie, welcher die wichtigsten Deutungen und Begriffe entnommen sind, und welcher vor allem die Umdeutung Meister Eckharts aus einem Ontologen zu einem Logiker entstammt. Gerade hier aber erheben sich die schwersten Bedenken. Kann man die Interpretation des ganzen Meisters von der einen frühen Pariser Quaestio her auf den Kopf stellen? Darf man ein Jugendfragment benutzen, um das gesamte Lebenswerk umzukehren? Die Predigten Eckharts, in denen er zu seinen Ordensbrüdern spricht, handeln vom Sein und von nichts anderem. E. Seeberg hat mit Recht von dem gewaltigen „Seinshunger“ gesprochen, der das ganze Denken Meister Eckharts durchdringt. Was für einen Charlatan würde man aus dem Lebemeister machen, wenn man wirklich annehmen würde, alle diese Aussagen über das Sein seien nur logisch zu verstehen? Ohne Zweifel ist Eckhart über die scholastische Substanzmetaphysik mit ihrem gegenständlichen Gottesgedanken und ihrer Trinitätslehre hinausgeschritten, ohne Zweifel liegen bei ihm auch die Ansätze und der erste Entwurf der Metaphysik des deutschen Idealismus — aber eben dieser Idealismus ist nicht nur rein „logisch“ zu verstehen! Der Verf. identifiziert Idealismus mit einer sehr verdünnten, neukantianischen Spätform desselben und bringt von hier aus schon den ersten Idealisten und den gewaltigen Urheber des deutschen Idealismus mit der ganzen Dynamik seines Seinsbegriffs auf den Nenner der Marburger Schule. Darin liegt der methodische Fehlgriff dieses kühnen Auslegungsversuches, der weit tiefer in die Problematik der Eckhartschen Metaphysik hineinführt als etwa der Versuch der Oltmanns. Wenn überhaupt Kategorien einer modernen idealistischen Metaphysik erforderlich sind, um Meister Eckharts Gedanken der heutigen Zeit begreiflich zu machen, so scheinen mir die Begriffe des späten Schelling noch am geeignetsten zu einer solchen kongenialen Übertragung zu sein, dessen dynamistische Seinsmetaphysik, am besten geeignet wäre, die nüancenreiche Eckhartsche Seinslehre wiederzugeben.

Unter den Arbeiten zu Teilproblemen der Theologie und Frömmigkeit Meister Eckharts sind zunächst eine Reihe von begriffsgeschichtlichen und sprachlichen Untersuchungen zu nennen.

## 7.

Eine zunächst etwas trocken anmutende, aber ergebnisreiche und dankenswerte Untersuchung stellt die Arbeit von Kurt Berger über 'Die Ausdrücke der unio mystica im Mittelhochdeutschen' dar. Der Verf. untersucht die sprachlichen Wendungen, in denen die deutschsprachigen mittelalterlichen Mystiker ihre religiöse Erfahrung beschreiben, und geht dabei zunächst aus von den sprachlichen Möglichkeiten, welche den Mystikern hier zur Verfügung standen: die Schilderungen, Stimmungen und Eindrücke aus den Bereichen der edlen Tat, die Bewegungen und Gebärden des feinen höfischen Gesellschaftstreibens und die Stimmen der mahnenden, spottenden Welt- und Zeitbetrachtung. Das Neue, das die Mystik bringt, kommt nicht nur darin zum Ausdruck, daß die innere Erregung zu neuen Worten drängt; auch in Klang und Stärke, in den Satzfolgen, den Tonfüllen, der rhythmischen Bewegung, in allen Gebärden des Sprachleibs macht sich das Leben des neuen Geistes bemerkbar. Der neue Sprachraum ist die Gott suchende, in Gott drängende menschliche Seele. Dadurch wird ein ganz neues Verhältnis von Redendem und Wort bewirkt. „Unvergleichlich heftiger muß das Kämpfen um den Sprachausdruck sein, wo den Redenden die Überfülle der inneren Empfindung aufs stärkste bedrängt, wahrhaft als Unruhe und Not, und deshalb muß ihm auch in ganz besonderem und erstmaligem Maße deren Bezwingung in der deutschen Sprache eine Notwendigkeit (nach dem eigentlichen Wortverstande) sein.“ Bezeichnenderweise ist es dabei die Prosa, deren sich die neue Geistigkeit bedient, die sich besser als der Vers dem neuen Geist fügte.

Das Zentrum des neuen Lebens ist die neue Gottese Erfahrung der Gott suchenden Seele. Deshalb macht sich auch im Umkreis der Beschreibung dieser Erfahrung die Sprachschöpfung am deutlichsten bemerkbar. Die Untersuchung verfährt dabei nicht nach dem Schema einer einfachen Aufzählung, sondern achtet auf das Verhältnis, in welchem die Worte von der Gewalt des drängenden Urerlebnisses erfüllt sind, und auf das Maß, in dem die Sprachwerdung in jedem einzelnen Falle gelungen ist. Es werden auch die verschiedenen Schichten beachtet, die das zentrale Erlebnis umgeben. Wirkt in der unmittelbaren Tiefe der unio-Vorstellung die ursprünglichste Kraft des bildenden Sprachgeistes, so macht sich in den weiter abgerückten Bezirken die zunehmende Einwirkung der Sprachkonvention der Zeit deutlich bemerkbar.

Im einzelnen stellt sich die Untersuchung dar als ein Gang durch das Sprachgebiet der unio mystica, indem nacheinander die Verben als die Hauptträger des Ausdrucks aufgeführt werden. Ihre Folge wird durch das steigende Maß ihrer Ausdruckskraft bestimmt. Am Anfang stehen die Stellen, welche die unio mystica als eine Bewegung auffassen, diese von allen noch am farblosesten und fernsten. Kräftiger sind schon andere, die von einer heftigeren oder willentlicheren Bewegung sprechen. Von besonderer Häufigkeit sind unter diesen dynamischen Ausdrücken die mit 'fließen', 'eingießen' und 'schmelzen'. Stärkere Anteilnahme läßt sich danach in denen bemerken, die die menschlichen Sinnestätigkeiten und Sinnesempfindungen benutzen. Der Höhe der sinnlichen Bildlichkeit nähern sich die Ausdrücke der Geburt, erreicht aber wird diese in den sich anschließenden Ausdrücken des Liebesumgangs. Hier gehen aus der Einbeziehung der obersten Sinnesmacht und ihres Pathos in die Darstellung der mystischen Eini-gung die glühendsten und eindrucksvollsten Ausdrücke hervor. Noch weiter aber nähern sich die letzten Kreise dem eigentlichen Kern, über die sinnlichen Bezeichnungen ins Innere reichend, begrifflicher und

entschiedener im Klang: die Begriffe 'einen', 'wandeln', 'formen', 'bilden', 'geisten', 'wirken', 'vergotten' und 'vernichten'. In diese Ausdrücke ist nicht nur die lebendigste Empfindung eingegangen, sondern in ihnen ist auch die wichtigste sprachliche Leistung vollbracht, die Eroberung eines neuen, reingeistigen Bereichs für Umfang und Fähigkeit unserer Sprache. Auch der innere Stimmungsunterschied der verschiedenen Auffassungen der *unio mystica* ist sorgfältig beachtet.

Die Arbeit kann durchweg als vorbildlich bezeichnet werden. Sie vermeidet den Fehler, in den sonst leicht Wortuntersuchungen verfallen, nämlich nach einer rein statistischen Methode vorzugehen und alles äußerliche Gleiche auf einen Nenner zu bringen, sondern baut die Wortuntersuchung auf einer genauen Unterscheidung der einzelnen Typen, auf einer Klärung des Wichtigen vom Unwichtigen, des Ursprünglichen vom Abgeleiteten auf. So werden auch die Einzelergebnisse der Untersuchung für die weitere sprachliche Erforschung der deutschen Mystik eine bleibende Bedeutung behalten.

## 8.

Die Arbeit von Theophora Schneider über den 'Intellektuellen Wortschatz Meister Eckharts', Berlin 1955, Neue Deutsche Forsch. Abt. Phil. Nr. 1, geht von der sprachphilosophisch wichtigen Erkenntnis aus, daß es eine rein addierende Bereicherung in der Sprache nicht gibt, sondern daß die neuen sprachlichen Klänge der deutschen Mystiker auch eine Erschließung neuer Inhalte bedeuten, indem sich in ihnen ein Geist objektiviert, der von dem der vorausgehenden Epoche wesentlich verschieden ist. Die neue Sprachwelt der deutschen Mystiker wird also in eine reale Verbindung mit der Strukturveränderung gebracht, welche das mittelalterliche Lebens- und Denkgefüge überhaupt erfahren hat. Die sprachschöpferische Tätigkeit Meister Eckharts kommt in einem Doppelten zum Ausdruck: Einmal darin, daß er den tiefwirkenden Versuch gemacht hat, scholastische Philosophie und Theologie einzudeutschen; weiter aber, daß er sich bemühte, in der mystischen Intuition gewonnene Erkenntnisse sprachlich festzuhalten, um auch sprachgebundenes Erkennen näher an die mystische Erlebniswelt heranzuführen.

An einer Untersuchung der Begriffe 'vernünftekeit', 'verstantnisse', 'bekantnisse', 'vernunft', 'bescheidenheit', 'gemuet' und 'geist' versucht die Verf. in gründlicher Einzelforschung, den besonderen Sinn der deutschen Grundbegriffe des Denkens Meister Eckharts gegenüber den zugrunde liegenden lateinischen Termini zu erfassen. Die Untersuchung zeigt, daß zwar Eckharts sprachschöpferisches Gestalten nur auf dem Hintergrund der Scholastik zu verstehen ist, daß aber der Eckhartsche Sprachraum nicht der scholastische ist. Dies versucht die Verf. vor allem bei der Ermittlung des Sinnes des Eckhartschen Worts 'vernünftekeit' zu erweisen, das „in seinem Gehalt der Augustinischen *mens* und der Bonaventuraschen *ratio superior* bedeutungsverwandter ist als der thomistischen *anima intellectiva* oder dem *intellectus* als Substanz“. Die Untersuchung der Eckhartschen Grundbegriffe und ihre Abgrenzung gegenüber der scholastischen Begriffssprache zeigt, daß Eckhart sich einen eigenen Sprachraum gebildet hat, „der geschaffen ist aus einem sprachfreien, auf mystischer Intuition beruhenden Wissen, das zu einem Ringen mit dem Sinnggefüge sowohl der lateinischen als auch der deutschen Muttersprache führte, die deutsche Sprache aber offensichtlich als leistungsfähiger empfunden hat“.

In einem besonderen Abschnitt über das sprachliche Gefüge Eckharts wird dann ein Vergleich seiner Spracharchitektonik mit vor-

eckhartscher Sprachstruktur durchgeführt und zugleich die Weiterbildung seiner Sprache bei Seuse und Tauler charakterisiert. An dieser Untersuchung wird deutlich, wie Eckhart, Seuse, Tauler die deutsche Sprache zu einer metaphysisch-psychologischen Spekulation innerlich befähigt haben. Erst mit der Sprache der altheutschen Mystik wird es deutschsprachlich möglich, Seelisch-Erlebnismäßiges darzustellen und eine psychologische Entwicklung zu geben. Sprachsoziologisch kommt das Neue in einem Bruch mit der alten höfischen, feudalistischen Sprache und mit seiner in dieser Sprache ausgedrückten Seinsordnung zum Ausdruck. Während der höfische Mensch gradualistisch denken und werten muß, weil die gradualistische Weltkonzeption sich in dem höfischen Sprachraum terminologisch verfestigt und verankert hatte, ist das Neue bei Eckhart, daß der Mensch in seiner Subjektivität erfaßt wird. Die höfischen Worte sind Ausdrücke eines gemeinschaftsgebundenen und gemeinschaftsbezogenen Denkens. Eckharts Sprache ist die Sprache einer subjektivistischen Sehweise. Bei ihm findet eine „Akzentverlagerung vom Aristokratisch-Höfischen ins Demokratisch-Bürgerliche“ statt, die in der Sphäre des Religiösen der „Wendung vom Liturgisch-Sakralen der Wir-Gemeinschaft zum subjektiven der Ich-Du-Gemeinschaft“ entspricht. Wenn man als Glied der höfischen Sprache gradualistisch sehen und werten muß, so ist für sprachgebundenes Erkennen im Eckhartschen Raum weit eher die Möglichkeit einer dualistischen Weltansicht, zum mindesten die sprachliche Möglichkeit des isolierenden Sichzurückziehens einzelner Bereiche gegeben. Diesem Wandel entspricht geistesgeschichtlich allgemein die mit dem Ende der Stauferzeit einsetzende Akzentverlagerung von einer hieratisch bestimmten Lebenshaltung in eine mehr subjektiv ausgerichtete Lebensführung auf allen Gebieten menschlichen Lebens. Dieselbe Loslösung des Intellektuell-Ethisch-Religiösen vom Ständischen ist Eckhart, Seuse, Tauler und Hugo von Trimberg gemeinsam.

Die Verf. stellt abschließend fest, daß dieser Wandel gegenüber der strengen Einheit der mittelalterlichen höfischen Kultur den Beginn eines Auflösungsprozesses darstellt. In der individualistisch zu charakterisierenden Sprache Eckharts spricht sich eine Haltung aus, die ein Abrücken von der unbedingten Theozentrik bedeutet und hiermit die Möglichkeit einer Aufspaltung in Intellektualismus und Voluntarismus, Spiritualismus und Materialismus. Es geht nicht mehr um ein Erfassen der Einheit in ihrem hieratisch harmonischen Ineinander der Dingfülle, sondern um ein Sich-versenken in konkrete Einzelheiten in einer abstrahierenden Vereinzelnung. Wie in der Frömmigkeitshaltung bei Eckhart der Akzent auf dem ethisch-selbsttätigen Weg liegt, auf dem der Mensch als Einzelmensch zu Gott hinzufinden versucht, so ist auch das Wesensmerkmal seiner Sprache die Anthropozentrik.

Eine Kritik scheint mir auf ein Doppeltes hinweisen zu müssen. Einmal ist es bei aller Anerkennung der sprachphilosophischen Grundlage der Untersuchung philologisch heute noch kaum möglich, eine so genaue und abgegrenzte Definition davon zu geben, was jeder einzelne deutsche Begriff bei Eckhart bedeutet, und worin das Neue gegenüber dem ihm vorliegenden lateinischen Begriff liegt. Die ideale Forderung eines Eckhartlexikons läßt sich erst erfüllen, wenn die Gesamtausgabe seiner Werke vorliegt. Gerade die Vorarbeiten aber zu einer solchen sprachvergleichenden Arbeit zeigen, daß die Rechnung nicht so glatt aufgeht, wie die Verf. es vorrechnet. Als Herausgeber der lateinischen Predigten habe ich in der Kommentierung des Textes die Hauptaufgabe darin gesehen, möglichst viele Parallelen aus den deutschen Predigten heranzuziehen; der Vergleich der deutschen und lateinischen Sätze hat

mir bisher ein anderes Bild gezeigt als das von der Verf. gezeichnete: daß nämlich die Umsetzung der zunächst lateinisch konzipierten Predigten in die deutsche Sprache den Charakter eines großzügigen Entwurfs und Versuchs hat, innerhalb dessen die einzelnen neugeschaffenen Begriffe noch plastisch sind und also noch nicht so schematisch festgelegt sind wie die Verf. es wünscht. Die Sprachschöpfung Eckharts ist keine schematisch-professorale, sondern trägt den Stempel künstlerischer Intuition gerade in ihrer bildsamen Mannigfaltigkeit.

Das Zweite: Es läßt sich kaum durchführen, den tatsächlich vorliegenden Gegensatz der höfischen und der nachstaufrischen mittelalterlichen Kultur auf den Gegensatz zwischen theozentrischer Einheit und anthropozentrischer Aufgespaltenheit zu reduzieren. Die Dinge liegen nicht so einfach, wie diese Begriffe vorgeben. Es wäre ein Leichtes zu beweisen, daß die Eckhartsche Frömmigkeitshaltung die denkbar höchste Form einer theozentrischen Einstellung darstellt. Richtiger scheint es mir, zu sagen, daß das Ich in eine neue Relation zu Gott tritt und damit in eine neue Form der Verantwortung, aber auch in eine neue Form einer Versuchung. In der neuen Überhöhung des Ichs liegt die Gefahr einer gewaltigeren Empörung gegen Gott. Darum sind auch hier die Zusammenhänge zwischen der Eckhartschen „Anthropozentrik“ mit ihrer Möglichkeit einer Aufspaltung in Intellektualismus, Voluntarismus, Spiritualismus, Materialismus viel komplizierter und tiefer, als es diese Kette von -ismen erkennen läßt.

## 9.

Einen begrüßenswerten Beitrag zur Erforschung der deutschen Eckhart-Überlieferung bietet die Arbeit von Josy Seitz: Der Traktat des „Unbekannten deutschen Mystikers“ bei Greith. Ein Beitrag zur Eckhart-Forschung. Verlag von Felix Meiner in Leipzig 1936. Die Arbeit ist eine gründliche Untersuchung eines mittelhochdeutschen Lehrbuchs der deutschen Mystik, das von einem unbekanntem Verfasser ungefähr eine Generation nach dem Tode Eckharts zusammengestellt wurde. Nachdem bereits Greith 1861 auf Grund einer einzigen Handschrift einen Abdruck dieses Lehrsystems der deutschen Mystik gebracht hatte, unternimmt Seitz eine Neuuntersuchung dieses Textes in einem doppelten Sinne. In einem ersten Teil werden die gesamten handschriftlichen Grundlagen des Traktats untersucht. Ein zweiter Teil weist nach, wie die ganze Schrift mosaikartig aus verschiedenen Quellenschriften der deutschen Mystik zusammengestückt ist. Durch den Traktat geht die für das mittelalterliche Schrifttum charakteristische Mischung von Anonymität und genauer Bezeichnung und Bewährung durch Autoren. Die Handschriften achten sehr auf die Angabe der Autorschaft bei Entlehnung aus lateinischen und griechischen Autoren, während die Übernahme von teilweise recht umfangreichen Texten aus den deutschen Mystikern meist ohne Namensnennung geschieht. Von den deutschen Mystikern wird Meister Eckhart siebenmal, Sterngassen einmal, Tauler und Seuse nie genannt, obwohl gerade von diesen Mystikern Beträchtliches entlehnt wurde. Eine besondere Beachtung erfährt dabei die Frage, inwieweit die zahlreichen Eckhartfragmente für die Textherstellung der Eckhartschen Predigten in Frage kommen.

Die mühsame Arbeit dieser Quellenforschung findet ihre Zusammenfassung in einer Kompositionstabelle, in welcher Stück für Stück der Textfolge in den einzelnen Handschriftengruppen quellenmäßig belegt wird. Auch ist eine Aufzeichnung der wichtigsten Text-

varianten beigegeben, die zu den bereits gedruckten deutschen Mystikertexten aus dem anonymen Kompilationswerk sich ergeben. Die Varianten zu den Eckhartpredigten bei Pfeiffer wurden unabhängig von Quints Variantenausgabe zusammengestellt, stützen aber zum größten Teil dessen Ergebnisse. Die stilistische Form des Traktates ist charakterisiert durch eine ungewöhnliche Mannigfaltigkeit: Vom spröden, trockenen Traktatstil zu lebendiger Ermahnung, von der elementaren Unterweisung zu höchster Abstraktion und feinsten Geistigkeit, neben dürrer philosophischen Geklitze Töne einer warmen, frohen Gotteinigkeit, dazu einige Stellen reiner Poesie. Die Frage nach der Stellung des Traktates innerhalb der deutschen Mystik ist bereits durch die benutzten Quellen beantwortet: er gehört in die Dominikanerschule. Ausgesprochene Vertreter franziskanischer Mystik werden nicht genannt. Die innere Haltung des Lehrsystems ist durchaus Eckharts hoher Geistesschule verpflichtet. Von all den Erzeugnissen der deutschen Mystikerliteratur kommt dem Traktat an konsequenter abstrakter Haltung nur Seuses Büchlein der Wahrheit gleich, das ja auch mit größeren Fragmenten im Lehrsystem vertreten ist.

Über die Sprach- und Begriffsvergleiche hinaus gehen eine Reihe von Untersuchungen, die sich mit Einzelproblemen der Theologie und Frömmigkeit des Meisters befassen.

#### 10.

Die Frage nach dem neuplatonischen Charakter des Eckhartschen Denkens ist weithin identisch mit der Frage nach den jüdischen und arabischen Quellen, die Meister Eckhart die Gedanken der neuplatonischen Religionsphilosophie übermittelte haben. Dieser Frage hat Joseph Koch, der Leiter der Edition der lateinischen Werke Eckharts, eine eigene Untersuchung gewidmet, Breslau 1929, 101. Jahrb. d. Schles. Gesellsch. f. Vaterländ. Kultur 1928, die nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch höchst verdienstvoll ist, insofern sie auf einer Übersicht der handschriftlichen Überlieferung der mittelalterlichen Übersetzungen von Philosophen wie Avencebrol und Maimonides aufgebaut ist. Die Kochsche Untersuchung beschäftigt sich vor allem mit der Einwirkung von Avencebrol und Maimonides auf den Meister. Avencebrol ist im wesentlichen Neuplatoniker. Wie Plotin sucht er den unendlichen Abstand zwischen Gott und der körperlichen Welt durch Einschiebung von mittleren Seinsstufen zu überbrücken. Diese Ausführungen werden von Meister Eckhart zweimal zur Bestätigung seiner eigenen Auffassung von den vier Seinsstufen oder Teilen des Universums wörtlich angeführt. Auch in anderen Punkten der neuplatonischen Metaphysik läßt sich eine unmittelbare Einwirkung Avicennas nachweisen. Noch stärker ist die Einwirkung des Moses Maimonides. Auch hier sind es die neuplatonischen Elemente der Philosophie des Maimonides wie die negative Theologie und die Emanationslehre, die auf Eckhart eingewirkt haben. So heftig die aristotelischen Scholastiker, allen voran Thomas von Aquin, gegen diesen Einbruch des Neuplatonismus polemisieren, so freundlich ist die Zustimmung, die er bei Meister Eckhart findet. Schon in der Art der Bibelauslegung macht sich dieser Einfluß bemerkbar. So ist Eckhart in seinen Kommentaren zu den Büchern des Alten Testaments auf stärkste von der Schrifterklärung des Maimonides inhaltlich und methodisch abhängig. Dies gilt nicht nur für die Erklärung des Schöpfungsberichtes, sondern auch etwa für die Erläuterung der Gesetzgebung am Berge Sinai, für die Auslegung des Gottesnamens usw. In der allegorischen Exegese zeigt sich diese Abhängigkeit noch deutlicher,



besonders im zweiten Genesiskommentar. Der Fortschritt vom ersten zum zweiten Genesiskommentar besteht zum großen Teil gerade in dieser starken Heranziehung der Auslegung des Rabbi. In der Theologie wirkt sich dieser Einfluß an vielen Stellen maßgeblich aus, so vor allem in der negativen Theologie und in der Lehre von den Eigenschaften Gottes. Maimonides betrachtet in seiner Attributenlehre als Hauptaufgabe den Nachweis, daß Gott in seinem Wesen absolut einfach und einheitlich ist; man kann ihm daher keinerlei Attribute zuschreiben, die etwas zum Wesen Gottes hinzusetzen. Daher darf man von Gott überhaupt keine positiven Aussagen machen, weil sie der Einheit Gottes Abbruch tun. Thomas von Aquin hatte diese negative Theologie bekämpft, wohl aus dem Grund, weil durch eine solche Auffassung von den göttlichen Attributen der Weg zu einer spekulativen Begründung der Trinitätslehre abgeschnitten würde. Meister Eckhart dagegen, der sich innerlich stark mit der theozentrischen Haltung des Maimonides verwandt fühlt, übernimmt die Attributenlehre des Rabbi in ihrem ganzen Umfang, aber nicht so, daß er sie einfach abschreibt, sondern daß er sie umdeutend in sein eigenes System einbezieht und ihm eine idealistische Wendung gibt.

Die starke Abhängigkeit von Maimonides erklärt die merkwürdige Tatsache, daß unter den von Johannes XXII. verurteilten Sätzen Eckharts sich einer findet, der zur Hälfte ein freies Zitat aus 'More nebuchim' ist und in dem die Inquisitionskommission eine Gefährdung des Trinitätsdogmas erblickte. Eine ähnliche Einwirkung der Gedanken des Maimonides läßt sich auch bei der Betrachtung der Welt, der Stufen des Seins, bei der Entwicklung seiner Gedanken von der Beiseelung des Himmels, von den Engeln und vom Menschen, vom physischen und moralischen Übel nachweisen. Die Kapitel über die Versuchung, über den Trieb zur Sünde werden eingehend zitiert. So kommt Koch zu dem Ergebnis, daß Eckhart weit stärker als ein Scholastiker vor ihm von Maimonides beeinflusst scheint. Die Scholastiker wie Albert und Thomas kannten ihn, aber haben ihn oft genug bekämpft; bei Eckhart hat sich bisher keinerlei Kritik an Maimonides feststellen lassen: der Rabbi ist für ihn eine Autorität, der höchstens Augustin überlegen ist. Das Problem ist allerdings mit dem Nachweis von Abhängigkeiten nicht gelöst. Es ist hier wie überall bei Meister Eckhart: wenn er irgendwoher seine Gedanken und Begriffe übernimmt, so ist damit erst die Frage gestellt, wie weit sie bei ihm noch den gleichen Klang und Sinn haben und wieweit er nicht in demselben Augenblick die Dinge umdeutet und sie anders bezieht, indem er sie übernimmt. Daß dies auch bei den Gedanken und Begriffen des Maimonides der Fall ist, hat Koch selbst schon angedeutet. Man wird auf das Gesamtergebnis einer endgültigen Vergleichung und Bearbeitung aller Zitate aus arabischen und jüdischen Philosophen in den Werken Eckharts sehr gespannt sein dürfen, wenn erst einmal die Ausgabe der lateinischen Werke und vor allem der Kommentar zu Genesis und Exodus vorliegt. Auch für die Ermittlung der Eigenart der deutschen gegenüber der orientalischen Mystik wird die genauere Untersuchung dieser Einwirkung der orientalischen Neuplatoniker auf die Theologie und Religionsphilosophie Eckharts aufschlußreich sein.

## 11.

Das Maimonides-Problem ist auch in einem anderen Zusammenhang von größter Wichtigkeit, nämlich in der Frage der Entwicklung Meister Eckharts. Da die Übersicht über das Gesamtwerk des Meisters

verschiedene Anzeichen dafür bietet, daß die Mannigfaltigkeit des Eckhartschen Geistes zum Teil auf die Tatsache zurückgeht, daß sich in diesem Gesamtwerk verschiedene Entwicklungsstufen des Eckhartschen Denkens widerspiegeln, hat Ernst Reffke in seiner Arbeit: „Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts im *Opus tripartitum*“<sup>5)</sup> in einer außerordentlich gründlichen Weise in Angriff genommen. Methodisch ist die Arbeit durch einen dreifachen Gesichtspunkt geleitet: Einmal stellt Reffke eine genaue Untersuchung darüber an, ob und wie weit der von Eckhart selbst entworfene und noch erhaltene Gesamtplan des *opus tripartitum* mit der tatsächlich vorliegenden Ausführung dieses Planes übereinstimmt, zweitens, in welcher Weise sich eine Entwicklung an dem in mehreren Redaktionen vorliegenden Werk der Genesis-Auslegung feststellen läßt, drittens, ob und in welcher Weise die zahlreichen Selbstzitate Meister Eckharts als Index einer inneren Entwicklung des Meisters zu verwerten sind.

Die Behandlung dieser Fragen stellt bereits durch die Sammlung und Ordnung des in Frage kommenden Stellenmaterials eine beachtenswerte Forschungsleistung dar, welche für die Frage der Chronologie der Eckhart-Schriften von größter Bedeutung sein wird. Noch wichtiger sind die Ergebnisse der kritischen Sichtung dieses Materials. Reffke zeigt nämlich, daß von den drei geplanten Teilen des *opus tripartitum* das *opus propositionum* und das *opus quaestionum* in der vom Verfasser im Prologus generalis entwickelten Form überhaupt nicht existiert haben. Der Prologus generalis stellt vielmehr ein Programm dar, das von Eckhart für die Ordnung seines Lebenswerkes aufgestellt, aber nicht verwirklicht worden ist, wenn auch der Plan 'in mente auctoris' weiterbestanden haben mag. Die Selbstzitate zeigen, daß der Meister in dem ersten Stück, das er schrieb, den systematischen Zusammenhang des geplanten Gesamtwerkes vor Augen hatte und dem in seinen Verweisen Rechnung trug. Das zweite Stadium seiner Arbeit, das durch die Neubearbeitung des ersten Genesiskommentars und die Abfassung weiterer Kommentare zu biblischen Büchern zu umreißen sein dürfte, verlagert das Gewicht des Ganzen auf das heute noch erhaltene und auch tatsächlich ausgearbeitete *opus expositionum*. Für die Beurteilung der Verweise und Selbstzitate Eckharts ist also wichtig, daß sie sich nicht auf die tatsächliche Reihenfolge der zitierten Schriften beziehen, in der diese niedergeschrieben wurden, sondern auf den geplanten Aufbau des ganzen *opus tripartitum* und die Anordnung der Schriften in demselben.

Wenn dieser Plan selbst nicht ausgeführt worden ist, so liegt der Grund hierfür in der inneren Wandlung und Entwicklung, den Meister Eckhart bei der Durchführung dieses Planes erleben mußte. Der sichtbare Anstoß zu dieser Entwicklung ist die Begegnung des Meisters mit dem Schrifttum des Maimonides geworden, wie er sich in den verschiedenen Redaktionen der Handschrift E und der Handschriftgruppe CT widerspiegelt und wie er auch in der Ausgabe deutlich herausgearbeitet werden wird. Der durch diese Begegnung mit Maimonides herbeigeführte Umschwung ist charakterisiert durch eine neue Handhabung der Bibelauslegung: Die Anfänge seiner exegetischen Arbeit bewegen sich ganz in den traditionellen Bahnen der 'literalen' und 'moralischen' Schriftauslegung des Mittelalters. Bei der Ausarbeitung des ersten Genesiskommentares lernt er aber die Methode

5) Ernst Reffke: *Eckhartiana IV*. Zeitschrift für Kirchengeschichte, Dritte Folge VIII; LVII. Band, Heft I/II 1958.

des Maimonides kennen und gestaltet diese in selbständiger Aneignung und Umformung zur Begründung einer neuen Phase der scholastischen Theologie aus. An Maimonides hat er gelernt, die metaphysischen, naturphilosophischen und kosmologischen Gedanken im Anschluß an biblische 'auctoritates' zu entwickeln. „Was nach dem Vorgange der Araber Albertus Magnus, Thomas von Aquino und die übrigen Scholastiker bei der Kommentierung der aristotelischen Schriften oder in systematischen Hauptwerken entwickeln, das unternimmt Eckhart an Hand der Bibel. Das ist das Ergebnis und die Bedeutung der durch Maimonides angeregten Entwicklung, wie wir sie im Opus tripartitum haben beobachten können.“

## 12.

Eine Spezialuntersuchung des bereits öfters genannten Eckhart-Forschers, Joseph Koch, beschäftigt sich mit der Liturgie bei Meister Eckhart<sup>6)</sup>. Obwohl das liturgisch-sakramentale Leben der Kirche in allen Schriften Eckharts stark zurücktritt, ist es, wie Koch nachweist, falsch zu behaupten, der Meister nehme eine völlig unliturgische Haltung ein. Seine Predigten bezeugen vielmehr, daß er das Kirchenjahr mit der Kirche wirklich mitgelebt hat, denn sie gehen durchweg von den für die einzelnen Sonn- und Festtage in der kirchlichen Gottesdienstordnung vorgeschriebenen liturgischen Texten aus. Dies gilt auch für die deutschen Predigten. Der paradisus animae, die Sammlung, die Predigten Eckharts und seiner Schüler und Freunde vereinigt, zeigt die Predigten des Eckhartschen Mystikerkreises im engsten Zusammenhang mit dem liturgischen Leben der Kirche. Eckhart feiert das Kirchenjahr als Mystiker, die einzelnen Festzeiten und Festtage sind ihm willkommene Anlässe, um das mystische Leben in sich und seinen Zuhörern zu vertiefen und zu befestigen. Freilich geht er mit den liturgischen Texten oft recht selbstherrlich um: doch finden sich auch viele Beispiele, wo das Predigtthema durchweg von dem Grundgedanken des vorliegenden liturgischen Textes bestimmt ist. Eine weitere Reihe von Predigten erklärt einen ganzen Epistel- oder Evangelientext nach Art der alten Homilie unter Anwendung der allegorischen Exegese, ja es finden sich auch Fälle, in denen die verschiedenen liturgischen Texte, die für ein und denselben Sonn- oder Festtag vorgeschrieben sind, miteinander verbunden sind. Dem entspricht, daß die Bibelworte bei Eckhart, wie sie alle seine Predigten durchziehen, nicht nach der Vulgata, sondern nach dem Wortlaut des Breviers oder Missales zitiert sind: auch dies ein Beweis, daß Meister Eckhart in der Liturgie der Kirche gelebt hat.

## 15.

Das Buch von Herma Piesch, Meister Eckharts Ethik 1935, Vita Nova-Verlag, Luzern, geht von einem konfessionell-katholischen Eckhart-Verständnis aus und nimmt eine sehr scharfe polemische Haltung gegenüber den „Begarden“ ein, d. h. gegenüber allen, die Meister Eckhart im Sinn einer Selbstvergottung des Menschen und als Verkünder eines Übermenschentums verstehen. Seine Grundhaltung kommt bereits in der Einleitung von Otto Karrer zum Ausdruck, der sich gleichermaßen gegen das Mißtrauen katholischer Kreise gegen die Eckhartsche Mystik wie gegen die protestantische Auslegung der Eckhartschen Theologie als eines Ansatzes der späteren „Kirchentragik“

6) 'Liturgisches Leben', Jg. VII, Heft 2, März 1935.

wendet. In den Bahnen der Karrerschen Eckhartauffassung lehnt die Verf. jede Auffassung Eckharts als eines Revolutionärs und Neuerers ab. Begründet wird diese Auffassung in einer Anschauung vom Wesen der Mystik überhaupt. Mystik ist dem Urteil der Verf. nach niemals Weltanschauung in sich, sondern sie ist Vertiefung, Verinnerlichung, Intensivierung jeder Art echter Gottbezogenheit. Von hier aus erscheint die Mystik Eckharts als Verinnerlichung und Intensivierung der mittelalterlichen Frömmigkeit thomistischer Prägung, d. h. als Verinnerlichung der klassischen katholischen Frömmigkeitshaltung. Der Aufbau des Werkes selbst wird ganz im thomistischen Sinn entworfen. Ziel des Vollkommenheitsstrebens ist die Verherrlichung des Schöpfers durch die Vollkommenheit seiner Geschöpfe, die in der Vereinigung mit ihm sich vollendet. Die Untersuchung selbst wird dementsprechend in einem dreifachen Gedankenfortschritt durchgeführt: Ein erster Teil behandelt den Wert der Vollkommenheit (die Abgeschlossenheit), ein zweiter das Wesen der Vollkommenheit (die Wiedereinbildung des Menschen in Gott), ein dritter die Grundlagen der Vollkommenheit. Als Ergänzung dieses Programms einer Vollkommenheitslehre erfolgt dann eine Würdigung seiner eigentümlichen Sozialethik und endlich eine zusammenfassende Gesamtcharakteristik vom Standpunkt ihrer Gegenwartsbedeutung aus.

Der methodische Ausgangspunkt der Untersuchung ist die These, daß „die allgemeinen Prinzipien einer vornominalistischen Metaphysik der Sitten, wie sie die philosophia perennis erarbeitet und insbesondere im Thomismus klassisch gestaltet hat“, überall die teils stillschweigende, teils ausgesprochene Voraussetzung der Eckhartschen Ethik ist. Die Ethik Eckharts stellt, „soweit sie bloße Schulweisheit ist, bis in die Behandlung einzelner Streitfragen hinein einen Leitfaden der thomistischen Moral in Auswahl dar“ — unter stärkerer Betonung des neuplatonischen Kolorits. Dieser methodische Grundsatz wird streng durchgeführt, und Eckhart auch dort auf das orthodox-thomistische Normalschema gebracht, wo sich der Wortlaut und Sinn seiner Sätze am meisten dagegen sträubt, so etwa in seiner Gnadenlehre.

Dieser kirchlichen Normalisierung entsprechend werden auch in dem Abschnitt über den Weg zur Vollkommenheit die positiv-kirchlichen Züge Meister Eckharts stark hervorgehoben, so seine Empfehlung des Sakramentempfangs und der heiligen Kommunion. Besondere Schwierigkeiten machen selbstverständlich einer solchen Auslegung die stürmischen und hochgemuten Aussagen über die Gottessohnschaft des Menschen. Die Verf. stellt hier eine doppelte Frage: Einmal: müssen die Aussagen über die Vollständigkeit der Einheit von Gott und Seele wörtlich genommen werden und wie weit sind sie mit dem traditionellen Christentum vereinbar? Zweitens aber: ist das, was Eckhart in der Beschreibung dieser Einheit schildert, nur seine ganz persönliche Auffassung von sittlicher und religiöser Vollendung oder stimmt es mit dem überein, was auch andere große katholische Mystiker über den Stand der erreichten Vollkommenheit berichten?

In der Beantwortung beider Fragen wird Eckhart für die katholische Orthodoxie gerettet. Einmal dadurch, daß unterschieden wird zwischen dem Mystiker-Seelsorger Eckhart und dem Philosophen-Theologen Eckhart. Spricht der Mystiker von der Einheitserfahrung, so nimmt er zu paradoxer Ausdrucksweise seine Zuflucht. Spricht der Philosoph und Theologe, dann trägt er dem objektiven Tatbestand der unüberbrückbaren Trennung von Schöpfer und Geschöpf Rechnung, der ja niemals seinsmäßig, wenn auch vorübergehend erlebnismäßig ausgeschaltet werden kann. Die Kläglichkeit dieses Argumentes geht

schon daraus hervor, daß damit die ganze Einigung als vorübergehendes psychologisches Erlebnis bezeichnet wird, dem gar keine seinsmäßige Wirklichkeit entspricht, d. h. aber als eine Illusion und Selbsttäuschung. Es würde aus Eckhart einen Betrüger machen, der im einen Satz zurücknimmt, was er im andern behauptet hat, und der in einigen Nachsätzen als seine eigentliche Meinung das Gegenteil von dem ausgibt, was er zunächst in schwungvoller Unmißverständlichkeit und drastischer Anschaulichkeit behauptet hatte. Die zweite Frage wird gelöst durch den Hinweis, daß auch andere, kirchlich approbierte Mystiker, so vor allem die spanischen Mystiker wie Johann vom Kreuz, unter Beifall der Kirche die Einigung in der Art Meister Eckhart gelehrt hätten. Auch dieser Hinweis ist nicht stichhaltig, denn gerade bei Johann vom Kreuz bildet ja ein ausgesprochener kirchlicher Positivismus die Grundlage seiner Frömmigkeitshaltung, eine Betonung und Aktualisierung derselben kirchlichen Heilmittel, von denen Eckhart kaum spricht, und wenn überhaupt, dann unter Hinweis auf ihre Unzulänglichkeit und ihre ablenkende Wirkung.

Die heutige Bedeutung Eckharts sieht demgemäß die Verf. in einer Erneuerung deutscher katholischer Christlichkeit. Eckhart erscheint in dieser Sicht als Gegenbild einer mittelmäßigen, lauten und engstirnigen Christlichkeit, als einer, der es wagt, die unbedingten letzten Forderungen christlicher Frömmigkeit zu leben, als echter Mystiker, der nichts von religiösem Subjektivismus, von Überstiegenheit und Sentimentalität hat. „Mystiker im eckhartschen Sinne kann jeder Fabrikarbeiter, jedes Ladenmädchen, aber auch jeder Arzt, Naturforscher oder Staatsmann sein.“ So wird abschließend Eckhart als „Christ im katholischen Vollsinn des Worts“ bezeichnet, bei dem „so etwas wie ein gewisser Drang des Germanen ins Grenzenlose, Maßlose, alle Bindungen geschöpflicher Ordnung Überschreitenden“ gebändigt ist „in den Rahmen der katholischen Tradition“.

## 14.

Schließlich hat sich auch schon die Religionspsychologie Meister Eckhart als Gegenstand ihrer Forschung erwählt, und zwar Oskar Bolza in seinem Buch *Meister Eckehart als Mystiker. Eine religionspsychologische Studie*. Verlag von Ernst Reinhardt, München 1958. Ausgehend von der Tatsache, daß der Meister grundsätzlich über eigene mystische Erlebnisse geschwiegen hat, stellt sich Bolza die Aufgabe, aus der Metaphysik und Ethik Eckharts rückwärts die mystischen Erlebnisse zu erschließen, die seiner Lehre vermutlich zugrunde gelegen haben. Das Mittel hierfür ist die Religionspsychologie von Ribot und Beek, die durch Analyse der Berichte der verschiedensten Mystiker zu dem Resultat gekommen ist, daß die Ekstase ein anormaler Seelenzustand ist, der psychologisch durch zwei Merkmale charakterisiert werden kann: einerseits durch die Auslöschung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, andererseits durch die mystische Wonne. An einer Untersuchung von Eckharts Metaphysik zeigt Bolza, daß der eigentliche Kern, die Lehre von der Geburt Gottes in der Seele, sich aus der Annahme erklären läßt, daß Eckhart tatsächlich Ekstasen in dem angegebenen Sinn erlebt hat. Denn das „Aller Dinge und seiner selbst ledig werden“, das Eckhart als notwendige und hinreichende Bedingung für diese Geburt angibt, deckt sich mit dem Auslöschen des Gegensatzes von Subjekt und Objekt und ist überdies von dem Gefühl unaussprechlicher Glückseligkeit begleitet. Zugleich sieht der Verf. sich durch die damit aufs engste zusammenhängende Eckhartsche Lehre vom Seelenfünklein dazu veranlaßt, in die Religionspsychologie

die Hypothese aufzunehmen, daß auf dem tiefsten Grund der menschlichen Seele, für gewöhnlich im Unterbewußtsein verborgen, ein Etwas existiert, das sich als Quell intensivster Glückseligkeit charakterisieren läßt, insofern es vom Mystiker in der Ekstase als mystische Wonne erlebt wird. Der zweite Teil behandelt die analoge Aufgabe für die Eckhartsche Ethik. Die Schwierigkeit, die sich hier erhebt, besteht darin, daß mit der Vollekstase und ihrer Auslöschung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt die Ethik unvereinbar ist und sich daher mit einer untergeordneten Rolle in den Vorstufen der Ekstase begnügen muß. Trotzdem glaubt Bolza einen Zusammenhang zwischen Meister Eckharts Mystik und Ethik nachweisen zu können, nämlich in seiner Lehre vom Wirken „sunder warumbe“ und vom Gerechten, aus der er folgert, daß Eckhart neben der eigentlichen Ekstase auch jenen mit ihr verwandten Seelenzustand aus eigener Erfahrung gekannt hat, den die hl. Therese als geistige Vermählung bezeichnet und den Bolza als eine Nachwirkung vorausgegangener Ekstasen deutet. Derselbe ist im Gegensatz zur eigentlichen Ekstase mit tätiger Nächstenliebe nicht unvereinbar, sondern fördert sie sogar in höherem Grade.

Die Arbeit ist insofern aufschlußreich, als sie mit einer religionspsychologischen Fragestellung an Meister Eckhart herangeht. Die Durchführung scheint mir aber an einer doppelten methodischen Unsicherheit zu leiden, die auch in der Textverwendung zum Ausdruck kommt. Wenn man die erfahrungsmäßigen Grundlagen der Eckhartschen Mystik zu erforschen sucht, wäre es doch zunächst einmal das Naheliegendste gewesen, die zahlreichen Stellen zu untersuchen, an denen Eckhart von sich selber in der ersten Person spricht. Bei diesen Ich-Aussagen wäre im einzelnen zu erklären, ob und wo Eckhart mit diesem Ich wirklich sich selbst — seine eigene Persönlichkeit und ihre religiöse Erfahrung und Anschauung — oder ein allgemeines Ich des religiösen Menschen meint. Der zweite Einwand wäre in der Richtung zu erheben: sind nicht bereits in der Religionspsychologie, die hier zugrunde gelegt wird, Eckhart bestimmte Dinge unterstellt, die bei ihm in Wirklichkeit ganz anders gelagert sind? Dies scheint mir bei dem hier vorausgesetzten Begriff der Ekstase als einer Auslöschung des Gegensatzes zwischen Ich und Außenwelt wie auch in der Anschauung von der mystischen Wonne in einem starken Maße der Fall zu sein. Gerade dieser Gegensatz zwischen Ich und Außenwelt ist in der Eckhartschen unio belanglos: die unio ist ja nicht ein Aufgehen in dem All, ein Akt, in dem der Gegensatz zwischen Ich und Außenwelt überwunden ist, sondern ein Einswerden mit Gott. Nach der von Bolza zugrunde gelegten Religionspsychologie gibt es nur die eine Form der Unio: die Verschmelzung von Ich und Welt. Hier ist also eine Einförmigkeit der Einheitserfahrung vorausgesetzt, die der positiven und tatsächlich erfahrenen Vielgestaltigkeit des Einheits-Erlebens bei den verschiedenen Typen mystischer Frömmigkeit widerspricht. Die hier unterstellte Religionsphilosophie aber vermag dieser Vielgestaltigkeit schon deshalb nicht gerecht zu werden, weil sie in der Erfahrung der unio einen ausschließlich psychologischen Vorgang sieht, der den Charakter eines persönlichen Werterlebnisses hat, während der reale Seinscharakter der hier erfahrenen transzendenten Wirklichkeit von vornherein bestritten wird.

Dasselbe gilt von der Deutung der 'mystischen Wonne'. Dieses Erlebnis ist nicht primär und nicht ausschließlich Gemütsbewegung; ja Eckhart selbst wie übrigens auch Tauler warnen vor solchen Wonnen, die leicht illusionären Charakter haben können und in denen die

erfahrenen mystischen Seelenkenner sublimste Versuchungen des mit Gott ringenden Frommen erblicken. Gerade bei Eckhart hat die unio nicht den Charakter eines bestimmten Wonnezustandes des Gemüts, sondern den Charakter einer intellektualen Anschauung, die zu einer freudigen Aktivität überleitet. Darüber hat Eckhart ausführlich in seiner Predigt über Martha und Maria berichtet. Für ihn bedeutet Maria die Seele im Zustand des seligen Genießens. Dieser Zustand ist aber noch nicht die höchste Vollkommenheit und Seligkeit, sondern er erhält seine Erfüllung erst in der aktiven Verwirklichung der in der unio empfangenen neuen Kräfte in einem Leben der dienenden Liebe. Deshalb muß Maria erst zur Martha werden, von dem Genuß der himmlischen Wonne als der Stufe des sublimsten vergeistigten Egoismus weiterkommen zur *condescensio*, zur dienenden Herablassung und dienenden Verwirklichung der Kräfte, die in der Berührung mit Gott in ihr lebendig geworden sind. Eine zukünftige religionspsychologische Erforschung Eckharts muß, wie gerade dieser aufschlußreiche Versuch Bolzas zeigt, erst ein viel feineres und differenzierteres Instrument einer religionspsychologischen Anschauung und Forschung ausarbeiten, um den schwierigen und eigentümlichen Gedanken der Eckhartschen Frömmigkeitserfahrung beizukommen und sie in ihrer ganzen Tiefe zu begreifen; die Ribot-Becksche Hypothese scheint mir jedenfalls nur in einer sehr unzulänglichen Weise hierfür auszureichen.

Abgeschlossen Marburg (Lahn) 1. Juli 1938.

## Zur Geschichte der Inneren Mission.

Von Martin Gerhardt, Göttingen.

1. Seit der letzten Berichterstattung (ZKG., 53. Bd. Heft 3/4, 1934, S. 385 ff.) ist über die Innere Mission eine umfangreiche Gesamtdarstellung erschienen aus der Feder von Friedrich Mahling<sup>1</sup>). Das Werk ist ungekürzt aus dem Nachlaß des am 18. Mai 1935 verstorbenen Verfassers von seinem Sohn herausgegeben worden, der sich dabei „auf eine philologisch genaue Durchsicht des handschriftlichen Textes sowie auf einige unerhebliche redaktionelle Veränderungen“ (S. 1455) beschränkt hat. Schon der erste Teil, „Begriff und Name der Mission“, zeigt einen Mangel des ganzen Buches, nämlich das Fehlen einer Berücksichtigung der theologiegeschichtlichen Zusammenhänge. Anstatt daß hier den Wurzeln des evangelischen Missionsgedankens im Neuen Testament (Dienstgedanke!) und im reformatorischen Kirchenbegriff nachgegangen würde, gibt M. lediglich einige historische Notizen über die Anfänge der Mission bei Dominikanern und Jesuiten sowie im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts, die aber nicht geeignet sind, die ideengeschichtlichen Zusammenhänge aufzuklären. Einen weiteren ebenfalls durchgehenden Mangel des Werkes zeigt der zweite Teil, „der Name der Inneren Mission“, nämlich die unzureichende Berücksichtigung der Literatur

1) Die Innere Mission, Gütersloh, Verlag C. Bertelsmann, 1. Bd. (S. VI: 1—864) 1935; 2. Bd. (S. 865—1469) 1937. 50.—RM, Halbleder 55.—RM.

der Nachkriegszeit, in der die Forschung auf dem Gesamtgebiet der Geschichte der Inneren Mission wesentliche Fortschritte gemacht hat Nicht berücksichtigt ist u. a. der vom Berichtersteller geführte Nachweis, daß dieser Name von Wichern bereits im Jahre 1836 geprägt worden ist (vgl. M. Gerhardt: J. H. Wichern, 1. Bd. Hamburg 1927, S. 261 f. und 341). Die Entstehung des früheren Ausdrucks „inländische Mission“ hat nichts zu tun mit dem, was Wichern im Jahre 1837 in Bremen über „einheimische“ und „auswärtige“ Mission in Amerika gehört hatte (Mahling S. 17), sondern er ist viel älter und wird z. B. von Fliedner bereits im Jahre 1826 bei der Gründungsarbeit an der Rheinisch-Westphälischen Gefängnisgesellschaft gebraucht (vgl. Gerhardt: Th. Fliedner 1. Bd. Düsseldorf-Kaiserswerth 1933, S. 171 f.). Der nun folgende dritte Teil, der „Wicherns Begriff und Verständnis der Inneren Mission“ behandelt, bildet den eigentlichen Ausgangspunkt der geschichtlichen Darstellung, wobei leider die Vorgeschichte der Inneren Mission mit ihrer Verwurzelung in der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts zu kurz kommt. Noch schwerwiegender aber ist das Mißverständnis von Wicherns Gedanken in diesem grundlegenden Abschnitt. M. behauptet, daß Wichern „kein einheitliches Verständnis dessen, was Innere Mission ist“, besessen habe (S. 32), und erneuert den alten Vorwurf, daß bei ihm eine Unklarheit im Gebrauch des Begriffs vorläge, indem er einerseits ein Prinzip, anderseits eine neue Organisationsform christlicher Liebesarbeit in Anstalten und Vereinen damit bezeichnete. Dieser Unklarheit wird auch die Schuld gegeben an vielen Versäumnissen der Folgezeit. Demgegenüber ist zu sagen, daß Wichern unter dem Begriff Innere Mission stets ungleich mehr verstanden hat, als Organisation von Anstalten und Vereinen. Sie war ihm eine lebendige innere Erneuerungsbewegung der ganzen Kirche auf allen ihren Lebensgebieten in bewußter Fortsetzung der Reformation Luthers mit dem Ziel der Schaffung einer deutschen Volkskirche. Während die in der Nachkriegszeit führende Generation der Inneren Mission immer bewußter an diesen Wichernschen Ansatz angeknüpft hat, in erster theologischer Besinnung auf seine Stellungnahme zu den Grundbegriffen Reich Gottes, Kirche und Gemeinde, bedeutet hier M.s Darstellung geradezu einen Schritt zurück zur Auffassung der Vorkriegszeit. Davon wird aber vor allem auch die rechte Gestaltung des Verhältnisses der Inneren Mission zur Gesamtkirche sehr nahe berührt. Im weitaus umfangreichsten vierten Teil wird die weitere Geschichte der Inneren Mission unter dem an sich durchaus fruchtbaren Gesichtspunkt der „Aufnahme der Wichernschen Gedanken in der Kirche und im Volk“ dargestellt. Die Periodisierung dieses Abschnitts mit den großen Einschnitten 1848 (Revolution und Wittenberger Kirchentag), 1857 (Wicherns Berufung nach Berlin), Mitte der 70er Jahre, etwa 1890 und „bis ungefähr 1925“, dürfte richtig gesehen sein. Aber hier fehlt eine Berücksichtigung der großen volks- und kirchengeschichtlichen Zusammenhänge, in denen die Innere Mission als eine lebendige Bewegung mitten darin stand. Was geboten wird, ist eigentlich nur eine bienenfleißige, viel entlegene Quellen heranziehende aber wenig übersichtliche Materialsammlung, jedoch keine wirkliche Geschichtsdarstellung. Am besten gelungen sind die Abschnitte, die das Ringen der Führer der Inneren Mission (Stoecker, Naumann u. a.) mit der sozialen Frage behandeln, wobei M. mit Recht nachdrücklich den Finger auf begangene Versäumnisse legt. Das fragmentarisch gebliebene Buch, das als Nachschlagewerk für einzelne Gebiete immer seinen Wert behalten wird, bricht ab in der Darstel-



lung der volksmissionarischen Arbeit nach 1920. Eine Ergänzung aus der Feder von Ulrich-Berlin stellt der Verlag in Aussicht.

In dem trefflichen Abriß der Praktischen Theologie von Walther Bülck<sup>2)</sup> hat die Innere Mission nur eine kurze Berücksichtigung gefunden unter Hinweis darauf, daß sie gerade gegenwärtig zurückzulenken hat „zu der Wichernschen Grundauffassung und ihrer eigentlichen Aufgabe der Durchdringung und Erneuerung des ganzen Volkslebens mit den Kräften des Evangeliums durch die Verkündigung des Wortes, der Schrift und der Tat“ (S. 135).

Wie stark das Denken des Herolds der Inneren Mission verflochten war mit der gesamten theologischen Bewegung seiner Zeit, zeigt die fleißige Untersuchung von Erwin Meißner<sup>3)</sup>. Sie fußt nicht nur auf den gedruckten Quellen, vor allem auf dem dritten Band der Gesammelten Schriften, sondern zieht aus dem Archiv des Rauhen Hauses in Hamburg auch das handschriftliche Material heran, das für das Verständnis von Wicherns Theologie besonders wichtig ist, die Predigtentwürfe und die Nachschriften seines Brüderunterrichts. Es kommt M. vor allem darauf an, Wicherns Gedanken der johanneischen Kirche, der Kirche der Liebe, aus seiner theologischen Entwicklung und kirchlichen Gesamthaltung zu erklären und in Beziehung zu setzen zu seinem Verständnis des Reiches Gottes. Mit Recht betont M., daß nur von hier aus, d. h. aus der Verwurzelung im Kirchenbegriff, Wicherns Auffassung der Inneren Mission verständlich wird (vgl. bes. S. 81 f. und 99 ff.). Nur muß noch stärker als M. es tut die bewußte Abhängigkeit Wicherns von Luther betont werden. Gerade in der Hervorhebung des Allgemeinen Priestertums als Verpflichtung zur Weitergabe der Botschaft, zum Dienst am Nächsten (S. 137 f.) hat Wichern ein Grundanliegen Luthers wieder zu Ehren gebracht, das in der nachreformatorischen Entwicklung zu kurz gekommen war. Im einzelnen wären manche Einwendungen gegen M.s Thesen zu erheben. So ist z. B. der Gedanke einer deutschen Nationalkirche keineswegs nur „romantisch“ (S. 5 und 71), sondern ursprünglich durchaus lutherisch, wobei nur an die Schrift „An den christlichen Adel“ erinnert zu werden braucht. Leider sind einige Flüchtigkeitsfehler stehen geblieben: Die unvollständige Ausgabe der Jugendtagebücher stammt nicht von Mahling, sondern von Johannes Wichern (S. 132); in dem Zitat aus der C. A. (S. 34 und 119) muß es heißen „recte“ statt „pure“; der junge Wichern hat den alten Kottwitz besucht, nicht umgekehrt (S. 57); der Name „Innere Mission“ ist eben doch von Wichern geprägt worden (S. 100). Wann wird die ungeheuer zähleibige gegenteilige Behauptung endlich aus der Literatur verschwinden?

2. Die hundertjährige Wiederkehr des Geburtstags von Adolf Stoecker (12. Dezember 1835) hat mehrere Neuerscheinungen hervorgebracht. In zweiter Auflage erschien Walther Franks Lebensbild<sup>4)</sup>. Sie ist „von geringfügigen formalen Änderungen abgesehen“

2) Praktische Theologie. Eine Einführung (Wissenschaft und Bildung 296) Leipzig, Verlag von Quelle und Meyer, 1934, 137 S. geb. RM. 1.80.

3) Der Kirchenbegriff Johann Hinrich Wicherns (Beiträge zur Förderung christl. Theologie, herausg. von A. Schlatter und W. Lütgert, 39. Bd. 3. Heft), Gütersloh, Verlag C. Bertelsmann 1958, 223 S. kart. RM. 4.80, geb. RM. 6.20.

4) Hofprediger Adolf Stoecker und die christlichsoziale Bewegung. 2. durchgesehene Auflage, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt 1935. 347 S. kart. RM. 6.80, in Leinen geb. RM. 7.80.

(S. 10), eine getreue Wiedergabe der ersten. Entstanden nach dem eigenen Bekenntnis des Verfassers „aus dem Nachgrübeln über das Erlebnis Adolf Hitlers“ (S. 11) bezeichnet Franks Erstlingswerk „die Einbruchsstelle der Hitler-Revolution in die deutsche Geschichtsschreibung“ (S. 10), nicht im Sinne „parteiämthlicher“ Wissenschaft, wohl aber geboren aus dem heißen Miterleben des Ringens um ein neues Deutschland, das sich an den Namen des Führers knüpft, dem F. einst in der Kampfzeit die erste Auflage in die Hände legte. Auf ihre Besprechung durch den Berichterstatter in der Theologischen Literaturzeitung (1928, Nr. 25) darf hier für alle Einzelheiten verwiesen werden. Für die Darstellung von Stoeckers politischem Kampf wird F's Werk für alle Zeiten maßgeblich bleiben. Möchten die Kirchenhistoriker daraus vor allem auch die noch keineswegs ihr Allgemeingut gewordene Lehre ziehen, daß ihre Arbeit nur fruchtbar werden kann bei sorgfältiger Berücksichtigung der gesamten Zeitgeschichte.

Eine gute Ergänzung von Franks Werk nach der theologischen Seite stellt Friedrich Brunstads Stoeckerbuch dar<sup>5)</sup>. In bezug auf die rein politischen Fragen klingt hier allerdings bei aller sorgfältigen Abgewogenheit des Urteils doch gelegentlich noch etwas von der früher in christlichsozialen Kreisen üblichen Überschätzung Stoeckers durch, vor allem bei der wiederholten Gegenüberstellung mit Bismarck. Ebenso geht es schlechterdings nicht an, in dem berüchtigten Scheiterhaufenbrief „ein normales unanfechtbares Dokument politischer Klugheit“ zu sehen (S. 158), wie überhaupt die Fehler in Stoeckers politischer Haltung viel zu schonend behandelt werden. Um so wertvoller ist aber die in dieser Form, soviel ich sehe, erstmalige Erfassung Stoeckers als Theologe, vor allem auf Grund seiner Predigten (S. 59 ff.). B. verschweigt nicht, daß Stoecker kein an Kant geschulter Erkenntnis-kritiker war (S. 45), und daß ihm ein Grübeln über die „Denkmittel“ zur Aneignung der christlichen Lehre fernlag. Wohl aber hatte er eine immer wieder aus der Schrift gewonnene, in sich einheitliche biblisch-reformatorische Grundhaltung, aus der ihm auch das Verantwortungsbewußtsein für sein Volk erwächst, das ihn in den Kampf mit dem Riesengespenst der sozialen Frage hineintrieb. Was Stoecker sachlich zu diesem Komplex zu sagen hat, ist in dem Abschnitt „Volksordnung und sozialer Wille, Politik und Arbeiterbewegung“ (S. 85 ff.) in guter systematischer Zusammenfassung dargestellt. Der letzte Abschnitt „Schicksal und Erbe“ (S. 139 ff.) zieht die Linien von Stoecker zur gegenwärtigen kirchlichen Lage.

Diese Bezogenheit auf die Gegenwart kommt noch stärker zum Ausdruck in der Untersuchung von Wilhelm Meyer über die Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat bei Stoecker, dessen Namen M. leider ständig in der nicht auszurottenden falschen Schreibweise wiedergibt<sup>6)</sup>. Innerhalb dieses Berichts interessiert vor allem der erste Teil der Schrift über „Kirche und Staat bei Stoecker“ (S. 11 ff.). M. weist u. a. nach, daß Stoecker bei allem Festhalten am Bekenntnis der Kirche dieses niemals im Sinne eines starren Dogmatismus verstanden hat, sondern als eine innerlich anzueignende lebendige Größe, daß ihm ferner auch schon das Ziel einer die Grenzen der Landeskirchen überschreitenden kirchlichen Gestaltung vorschwebte, und daß

5) Adolf Stoecker. Wille und Schicksal. Berlin, Wichern-Verlag 1935. 168 S., kart. RM. 3,60, geb. 4,20.

6) Evangelische Kirche und Deutscher Staat in der Gegenwart nach evangelisch-reformatorischen Grundsätzen im Anschluß an Adolf Stöcker (sic!), Bonn, Verlag Gebr. Scheur, 1935, 85 S.

er in seinem Kampf gegen das Judentum die Bedeutung der Rassenfrage mindestens schon geahnt hat.

Eine volkstümliche Darstellung von Stoeckers Leben legt Ernst Bunke vor<sup>6a)</sup>, in die er auch persönliche Erinnerungen aus der Zeit seiner Mitarbeit in der Berliner Stadtmission einfließt. Leider entgeht das Büchlein nicht der Gefahr, die vorhandenen Schwierigkeiten der Zeitlege allzusehr vereinfachen zu wollen. Das Verhältnis zu Bismarck ist völlig schief beurteilt.

Zur Vervollständigung der Stoeckerliteratur sei hier noch hingewiesen auf das hübsche, volkstümlich lebendig geschriebene Lebensbild von Stoeckers Frau Anna geb. Krüger aus der Feder von Anna Katterfeld<sup>7)</sup>.

3. Für Stoeckers Zeitgenossen und Freund Friedrich von Bodelschwingh fehlt es noch immer an einer umfassenden wissenschaftlichen Darstellung seines Lebens im Rahmen der gesamten Zeitgeschichte. Immerhin hat der Archivar der Anstalt Bethel Karl Bode, mit zwei kleinen Briefsammlungen neue Quellen für die Erfassung dieser reichen Persönlichkeit zugänglich gemacht<sup>8)</sup>. Die „Weihnachtsbriefe“ stammen aus der Frühzeit von Bethel und wurden alljährlich als Rundbriefe an die Schwestern des Diakonissenhauses Sarepta gesandt. Kurze Vorreden zu jedem Jahr führen in die Lebensgeschichte Bodelschwinghs und in die Geschichte Bethels ein. Die „fünfzig Briefe an Schwestern“ sind von Marie Horstmann aus den Stenogrammen zurückgewonnen, die Bodelschwinghs Sekretär Behrendt nach dem Diktat aufgenommen hat. Sie stammen „aus den neunziger Jahren“ (S. 5) und sind sonst leider nicht näher bezeichnet. Beide Briefsammlungen zeigen Bodelschwingh vor allem nach zwei Seiten, einmal in seiner Frömmigkeit, die immer christozentrisch und zugleich eschatologisch ausgerichtet war, und sodann als Seelsorger seiner Schwestern, der seinen Mitarbeiterinnen gegenüber in seiner Liebe niemals weichlich war, sondern immer aufrüttelnd, manchmal bis zu scheinbarer äußerer Härte.

Von den Gründungen Bodelschwinghs außerhalb Bethels hat Paul Braune in einer lebendig und anschaulich geschriebenen kleinen Schrift die Geschichte der jetzt von ihm geleiteten Anstalt Hoffnungstal erzählt<sup>9)</sup>, jener Zufluchtsstätte für die Obdachlosen Berlins, wo ihnen Arbeit statt Almosen gegeben und damit der Weg zu einem neuen Leben freigemacht wird. In der Geschichte der Inneren Mission ist Hoffnungstal mit seinen Zweiganstalten und Heimen ein unwiderleglicher Beweis dafür, was eine Persönlichkeit wie Bodelschwingh aus eigener Initiative zu einer Zeit geleistet hat, wo der damalige Staat den dort bekämpften Volksnöten gegenüber noch mehr oder weniger ratlos war.

6a) Adolf Stoecker. Ein deutscher Prophet (Menschen, die den Ruf vernommen Bd. 22). Gießen und Basel, Brunnen-Verlag 1938. 86 S. Geb. RM. 1.20.

7) Adolf Stoeckers treueste Gehilfin (Bd. 19 der Sammlung „Führer und Freunde“). Berlin, Acker-Verlag 1936. 52 S. brosch. RM. —.60.

8) Vater Bodelschwingh. Weihnachtsbriefe aus den Jahren 1872 bis 1885. Bethel b. Bielefeld, Schriftenniederlage der Anstalt Bethel 1936. 88 S., kart. RM. —.60.

Fünfzig Briefe an Schwestern von Vater Bodelschwingh, ebda. 1936. 79 S. Kart. RM. —.50..

9) Hoffnungstal, eine Heimat für Heimatlose, ebd. 1935. 95 S., kart. RM. —.50.

4. Zu den Führerpersönlichkeiten der jüngeren Generation nach Stoecker und Bodelschwingh gehörte vor allem Friedrich Naumann. Die schon lange schmerzlich empfundene Lücke einer Darstellung seines Lebens ist nun endlich durch seinen langjährigen politischen Mitarbeiter und Freund Theodor Heuß geschlossen worden<sup>10</sup>). Hs Werk wird für lange Zeit die Naumannbiographie bleiben. Auf Grund des handschriftlichen Nachlasses und eines weitschichtigen gedruckten Quellenmaterials entwirft der Verf. auf dem bewegten Hintergrund der Zeitgeschichte in der Aera Wilhelms II., des Weltkriegs und der werdenden Weimarer Republik ein Bild von Naumanns Werdegang, von seinem Hineinwachsen in die soziale Frage mit ihrer ganzen Problematik, von dem Ringen um Kirche und Innere Mission, von seinem künstlerischen Verständnis für die Fragen einer neuen Baukunst und eines guten deutschen Formausdrucks und von dem Parteipolitiker, für den Verständnis aufzubringen uns heute nicht immer leicht wird. Vortrefflich gelungen ist die zusammenfassende Charakteristik der Persönlichkeit, des Schriftstellers und Redners (S. 265 ff.). Für die Geschichte der Inneren Mission besonders ergiebig sind die Abschnitte über die Arbeit des jungen Naumann als Oberhelfer im Rauhen Haus unter Leitung von Johannes Wichern, der ihn in das Lebenswerk seines Vaters einführte (S. 45 ff.), und über die Tätigkeit als Vereinsgeistlicher für Innere Mission in Frankfurt a.M. (S. 88 ff.), von wo er dann den Weg in die Parteipolitik antrat, der ihn in immer stärkeren Gegensatz zu Stoecker führte. Zu dem Abschnitt über das Rauhe Haus ist berichtigend zu bemerken, daß Karl Sieveking nicht Senator, sondern Senatssyndikus war (S. 44), und daß Wichern 1870 nicht das Rote Kreuz, sondern die Felddiakonie organisiert hat (S. 50). Die im Anhang abgedruckten Briefe und das sorgfältig ausgewählte Bildermaterial ergänzen in wertvoller Weise das Gesamtbild. Leider sind die zahlreichen Zitate in den „Anmerkungen und Hinweisen“ nicht genau genug belegt.

5. Unter den Hauptarbeitsgebieten der Inneren Mission hat die Geschichte der weiblichen Diakonie die meisten Neuerscheinungen aufzuweisen. Zunächst liegt die Fliednerbiographie des Berichterstatters nunmehr abgeschlossen vor<sup>11</sup>). Der umfangreiche zweite Band, der auch die erforderlichen ausführlichen Namen- und Sachverzeichnisse über das ganze Werk bringt, schildert vor allem das eigentliche Lebenswerk Fliedners, die Begründung der evangelischen Mutterhausdiakonie von ihren Anfängen bis zum Tod ihres Schöpfers. Dazu ist alles erreichbare Quellenmaterial aus staatlichen und kirchlichen Archiven sowie aus den in Frage kommenden Anstalten und Vereinen der Inneren Mission und aus Privatbesitz erstmalig herangezogen und ausgewertet worden. Jetzt erst ist es möglich, Fliedners Lebenswerk, das nur auf dem Mutterboden des niederrheinischen Protestantismus denkbar war, in der Fülle seiner Beziehungen zur deutschen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts zu erfassen. Immer bleibt dabei die Herausarbeitung der großen Linie dieses Lebenswerkes gewahrt, die Erneuerung des neutestamentlichen Dienstgedankens im reformatorischen Verständnis für das weibliche Geschlecht. Daneben wird hier erstmalig deutlich, in wie starkem Maße

10) Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit. Stuttgart-Berlin, Deutsche Verlagsanstalt 1937. 751 S. in Leinen RM. 9.60.

11) Martin Gerhardt, Theodor Fliedner, ein Lebensbild. 2. Band. Düsseldorf-Kaiserswerth, Verlag der Buchhandlung der Diakonissenanstalt 1937. 912 S. In Leinen RM. 8.50.

Fliedner an der Lösung zahlreicher brennender kirchlicher Fragen seiner Zeit mitgearbeitet hat: Männliche Diakonie, Kirche und Schule, Vorbildung des Pfarrerstandes, Diasporapflege, Gustav-Adolf-Verein, Kampf gegen Rom, Deutschtum im Ausland, Orientmission u. a. m. Das auf diese Weise neu gewonnene Fliednerbild wird noch vervollständigt durch die Herausarbeitung der Erkenntnis, daß Fliedners gesamtes Schaffen sowohl der inneren Einigung des deutschen Protestantismus in einer Zeit heillosen Zersplitterung als auch der Anbahnung echter, das nationale Eigenleben wahrer ökumenischer Beziehungen innerhalb des Weltprotestantismus gegolten hat. Auch auf das Bildmaterial, das einige Erstveröffentlichungen bringt, darf hingewiesen werden.

Zur Hundertjahrfeier des Kaiserswerther Mutterhauses hat Borrmann-Königsberg ein umfangreiches Werk über die Arbeit der Diakonissen des Kaiserswerther Verbandes im Weltkrieg vorgelegt<sup>12</sup>). In diesem Ehrenbuch der weiblichen Diakonie wird besonders ausführlich „der Dienst im Felde“ geschildert (S. 1 ff.), in Lazaretten aller Art und in Lazarettzügen, auf Bahnhöfen, in Soldatenheimen usw. In vorbildlicher nationaler Pflichterfüllung haben die Diakonissen auf diesen Arbeitsfeldern ihren opfervollen Dienst getan. Viele haben die Leiden der Gefangenschaft im Westen und im Osten durchgekostet (S. 223 ff.), nicht weniger als 71 sind auf dem Felde der Ehre geblieben oder nachher an Krankheiten gestorben, die sie sich im Kriegsdienst zugezogen hatten (S. 408 ff.). Eine Diakonisse aus dem Mutterhaus Stettin-Neutorney wurde am Operationsfeld mit dem Arzt und dem Verwundeten von einer amerikanischen Fliegerbombe getötet (S. 426). Der kürzere zweite Hauptteil schildert den Dienst in der Heimat (S. 333 ff.), in der Verwundetenpflege in nicht weniger als 1116 Lazaretten und sonstigen Pflegestätten. Im ganzen haben 11 231 Diakonissen einschließlich der diakonischen Hilfskräfte in unmittelbarem Kriegsdienst gestanden. Dem Verfasser gebührt warmer Dank für seine aus einem weitschichtigen Material zusammengetragene Arbeit, welche die unentbehrliche Grundlage bildet für ein wichtiges Kapitel in der künftigen Geschichtsdarstellung der weiblichen Diakonie.

Eine kleine Sonderergänzung zu Borrmanns Werk bietet Maria Pfanders aus Schwesternbriefen und Tagebuchaufzeichnungen zusammengestellte Schilderung der Kriegserlebnisse der Stuttgarter Diakonissen<sup>13</sup>).

Zu der noch jungen Geschichte des Deutschen Gemeinschaftsdiakonieverbandes leistet Hans Bruns einen Beitrag mit seinem schlichten Lebensbild von Pfarrer Curt Köhler<sup>14</sup>), der von 1919 bis 1934 Hausvater des Diakonissenmutterhauses „Hebron“ in Marburg-Wehrda gewesen ist. Köhler stammte aus einem thüringischen Pfarrhaus und kam schon als Student in Erlangen und vor allem in Greifswald mit der Gemeinschaftsbewegung in enge Berührung (D. C. S. V., von Knobelsdorff). Nachdem er in mancherlei Ämtern tätig

12) Die Diakonissen des Kaiserswerther Verbandes im Weltkriege. Gütersloh, Druck von C. Bertelsmann 1936. 461 S.

13) Kriegserlebnisse von Schwestern der Diakonissenanstalt Stuttgart 1914—1918. Kaiserslautern, Verlag des Evangelischen Vereins 1938. 64 S.

14) Ein Weizenkorn, das Frucht brachte. Lebensbild von Pfarrer Curt Köhler. Unter Mithilfe der Gattin des Heimgegangenen zusammengestellt. Marburg (Lahn), Spener-Verlag o. J. 2. Aufl. 158 S. Kart. RM. 1.50, in Leinen RM. 2.40.

gewesen war, u. a. auch anderthalb Jahre im Johanneum in Barmen, folgte er Pastor Krawielitzkis Ruf nach Marburg, wo er eine reich-gesegnete organisatorische und seelsorgerliche Tätigkeit entfaltete, bis ein tragischer Verkehrsunfall auf der Fahrt zum Gottesdienst am 28. Oktober 1934 seinem Leben ein Ziel setzte. Der Titel des Buches ist gewählt nach der im Anhang (S. 152 ff.) abgedruckten Predigt über Joh. 12, 24, die nach dem Unglücksfall in Köhlers Tasche gefunden wurde und die er nicht mehr hat halten können.

Zum Verband Evangelisch-Freikirchlicher Diakonissenmutterhäuser gehört die Diakonissenanstalt Bethesda in Wuppertal-Elberfeld, die aus der dortigen Evangelischen Gemeinschaft hervorgegangen ist, und über die ihr jetziger Direktor Wilhelm Weisedel eine Festschrift zum fünfzigjährigen Bestehen herausgegeben hat<sup>15)</sup>. Sie schildert in üblicher Weise das Entstehen der Arbeit, die leitenden Persönlichkeiten und die über ganz Deutschland verbreiteten Arbeitsfelder auf fast allen pflegerischen Gebieten.

Aus der Arbeit des gleichen Mutterhauses ist die Schrift von Karl Leonhardt über den inneren Zusammenhang von christlicher Diakonie und Seelsorge im biblischen Verständnis erwachsen<sup>16)</sup>. Mit guter psychologischer Einfühlungsgabe werden hier die Voraussetzungen echter Seelsorge in Verbindung mit diakonischem Wirken analysiert.

Den oben erwähnten Bodelschwingbriefen in ihrer Art und in ihrem Frömmigkeitscharakter verwandt sind die in einer kleinen Sammlung vereinigten Schwesternbriefe von Eva v. Tiele-Winckler<sup>17)</sup>. Sie stammen aus den Jahren 1897—1950 und sind meist zu den großen Festen an die Diakonissen des Miedowitzer Mutterhauses gerichtet worden. In feiner, mütterlich-seelsorgerlicher Art weiß die Schreiberin dieser Briefe den Sinn der Feste immer wieder in neuer Weise in Verbindung zu bringen mit dem persönlichen Erleben und der Arbeit der ihrer Führung anvertrauten Schwestern.

6. Zur Geschichte des großen Gebietes der Gebrechlichen-pflege und der Gesundheitsfürsorge sind zwei Neuerscheinungen zu verzeichnen. An erster Stelle ist das von Wilhelm Hochbaum geschriebene kurze Lebensbild Theodor Hoppes zu nennen<sup>18)</sup>. Als Leiter des Oberlinhauses in Nowawes hat Hoppe zuerst Bahnbrechendes geleistet auf dem Gebiet der Krüppelpflege. Er hat mit der Gründung des ersten deutschen Vollkrüppelheims dem Grundsatz zum Siege verholfen, daß jeder Krüppel durch energische klinische Behandlung, durch Schulunterricht und durch Erlernung eines Handwerks nach Maßgabe seiner Kräfte zu einem vollwertigen Glied der Volksgemeinschaft erzogen werden soll. Darüber hinaus hat Hoppe sich, von Schweden her beeinflusst, besonders der Taubstummenblinden angenommen, für die er im Jahre 1906 die erste deutsche Pflegestätte gründete. Endlich ist er von 1914 bis 1920 als Vorsitzender der Kaiserswerther Generalkonferenz der Führer der weiblichen Diakonie in

15) Betraut mit dem Amt der Hände Jesu. Fünfzig Jahre Liebesarbeit der Diakonissenanstalt Bethesda Wuppertal-Elberfeld 1886 bis 1936. Stuttgart-W, Christliches Verlagshaus 1936. 94 S. Kart. RM. 1.—.

16) Diakonie und Seelsorge. Ebda. 1937. 95 S. Kart. RM. 1.50.

17) Briefe zum Lobe Gottes. Dresden, Oskar Günther Verlag o. J. 162 S. In Leinen geb. RM. 3.60.

18) D. Theodor Hoppe. Vater der Krüppel und Taubstummenblinden. Potsdam, Stiftungsverlag 1935. 80 S. Kart. RM. 1.—.

Deutschland gewesen. Das alles wird von H. in anspruchsloser, lebendiger Weise in leider zu gedrängter Kürze geschildert.

Einen guten Überblick über die Gesamtentwicklung evangelischer Gesundheitsfürsorge in dem Jahrzehnt von 1926—1936 bietet eine anonym erschienene Denkschrift, die anlässlich des zehnjährigen Bestehens des Deutschen Evangelischen Krankenhausverbandes herausgegeben ist<sup>19)</sup>. Sie ist zugleich ein Arbeitsbericht des 1928 gegründeten Gesamtverbandes der Deutschen Evangelischen Kranken- und Pflegeanstalten und des Referates Gesundheitsfürsorge im Central-Ausschuß für die Innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche. Aus der Fülle der darin behandelten Einzelfragen sei besonders darauf hingewiesen, daß die mit dem Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses getroffenen rassehygienischen Maßnahmen im Kreis der genannten Verbände schon vor dem Umbruch von 1933 gefordert worden sind, und zwar im Schoß der Evangelischen Fachkonferenz für Eugenik (S. 66 ff.). Die am Schluß genannten Zahlen, 2580 Anstalten mit 137 967 Betten (S. 112), beweisen am deutlichsten die weittragende Bedeutung des evangelischen Gesundheitsfürsorgewesens.

7. Aus dem Gebiet der Jugendfürsorge ist diesmal lediglich Martha Buchs kleines Lebensbild von Oberlins Gehilfin Louise Scheppler (1763—1837) zu nennen<sup>20)</sup>, die vor allem in der Kleinkinderfürsorge im Steintal tätig gewesen ist. Etwas kürzer, aber mit vielen interessanten kleinen biographischen Einzelheiten zeichnet Paul Werner, ein Urenkel Oberlins, dieselbe schlichte Frauenpersönlichkeit aus Anlaß der hundertsten Wiederkehr ihres Todestages (25. Juli 1837)<sup>20a)</sup>.

8. Zur Geschichte der Volksmission liegen einige kleinere Biographien vor. Das Lebensbild, das Maria Vetter von ihrem Manne gezeichnet hat, ist in neuer, gekürzter Ausgabe erschienen<sup>21)</sup>. Danach hat Jakob Vetter (1872—1918), der von Geburt Rheinhesse war, seine Ausbildung als Evangelist bei Rappard auf St. Chrischona erhalten. Bezeichnenderweise ist Calvin sein Idealbild gewesen (S. 51). Auf einer Englandreise sah er im Jahre 1899 zum ersten Male ein Zelt. Daraus erwuchs ihm die Anregung, auch in Deutschland in Zelten zu evangelisieren. So entstand im Jahre 1902 die Deutsche Zeltmission. Sie hat ihren von England beeinflussten Charakter behalten. Ein Verzeichnis von Vetters evangelistischen Schriften vervollständigt das Buch.

Mit seiner frisch und lebendig geschriebenen Biographie von Fritz Koerper (1847—1924) zeichnet Ernst Buddeberg das Bild eines rheinischen Pfarrers, der zugleich ein echter Volksmissionar gewesen ist<sup>21a)</sup>. Als beste Vorbereitung für diese Lebensaufgabe hat K. die treffliche Schule als Oberhelfer im Rauhen Haus durchgemacht in

19) Evangelische Gesundheitsfürsorge 1926—1936. Berlin-Dahlem, Verlag Dienst am Leben 1936. 118 S.

20) Louise Scheppler, Oberlins Gehilfin im Steintal. Siegen und Leipzig, Wilhelm Schneider Verlag 1936. 80 S. Geb. RM. 1.20.

20a) Louise Scheppler (zu ihrem 100. Todestag), Stuttgart, Quellverlag der Evang. Gesellschaft 1937. 46 S. kart. RM. 0.80.

21) Jakob Vetter, Ein Bahnbrecher neuer Volksmission. Geisweid (Westf.), Verlagshaus der Deutschen Zeltmission o. J. 152 S. Brosch. RM. 1.80, in Leinen RM. 2.50.

21a) Aus den Lebenserinnerungen eines Volksmissionars (Pastor Fritz Koerper). Ein Programm für unsere Zeit. Elberfeld, Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland 1934. 232 S. Geb. RM. 3.80.

den Jahren 1870 und 1871, also noch unter Wichern. Das Pfarramt in Köln-Ehrenfeld war eine gute Zurechtung für den volksmissionarischen Dienst in der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland. Am längsten hat K. dann im Dienst der Wuppertaler Gemeinde Unterbarmen gestanden, immer mitten in den besonderen Aufgaben der Großstadt, in der Einzelseelsorge und im Kampf mit der Sozialdemokratie. Auch an Kritik des eigegeprägten Wuppertaler Kirchentums hat er es nicht fehlen lassen. Das Buch ist 1925 zum ersten Male erschienen und bringt in seiner jetzigen Gestalt neue Züge aus K's Lebenserinnerungen.

Ein Evangelist und Volksmissionar allemannischen Stammes war Gustav Kaiser, der noch kurz vor seinem Tod (3. März 1955) die Aufzeichnung seiner Lebenserinnerungen vollenden konnte<sup>22</sup>). In katholischer Umwelt an der Schweizer Grenze aufgewachsen, erlebte er in jungen Jahren eine bewußte Bekehrung. Aus wirtschaftlichen Gründen sah er sich zunächst genötigt, das Schreinerhandwerk zu erlernen. Im Predigerseminar der Methodisten in Frankfurt a. M. erhielt K. seine erste wissenschaftliche Vorbildung, die ihn zu regelrechtem Studium in Kiel und Bonn befähigte. Dann folgte eine langjährige Tätigkeit als freier Evangelist in Verbindung mit den Kreisen der Blankenburger Allianzkonferenz, die ihn durch ganz Deutschland, in die Schweiz, nach Österreich, Italien und Amerika führte, dann ein Pfarramt in Buch im Hegau und endlich abermals volksmissionarische Arbeit, zuletzt, seit 1925, im Dienst der Wichernvereinigung in Hamburg. Die Schilderung des letzten Abschnitts stammt nicht mehr aus K.s eigener Feder.

Ein anderer theologischer Führer auf dem Gebiet der Volksmission, Gerhard Füllkrug, plaudert aus seinen Lebenserinnerungen<sup>23</sup>), indem er Begegnungen mit bedeutenden Menschen verschiedenster Lebenskreise anschaulich schildert, mit Männern wie Söderblom, Schabert, Zöckler, Hans Thoma, und mit Frauengestalten wie Mathilda Wrede, Ida von Hindenburg, Lili von Hackewitz.

Schließlich sei in diesem Zusammenhang noch hingewiesen auf das von Hermann Krafft geschriebene kurze Lebensbild des Stadtmissionars Johannes Landsiedel, der seit 1886 im Wuppertal als Stadtmissionar gewirkt hat<sup>24</sup>).

## Alte Kirche

Erich Seeberg, *Wer ist Christus?* 1937. Verlag Mohr, Tübingen. 58 S.

Wenn der Schreiber dieser Zeilen als theologischer Laie diesen glänzenden Vortrag anzeigt, so kann es sich nur darum handeln, auszusprechen, was auch der Nichtfachmann davon hat und warum er dem Verfasser dankt.

22) *Im Dienst des Meisters. Erinnerungen aus dem Leben und der Arbeit eines deutschen Evangelisten.* Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1955. 154 S. In Leinen RM. 2,50.

23) *Wanderer auf der Gottesstraße.* Schwerin i. M., Verlag Friedrich Bahn o. J. 63 S. Geb. RM. 1,50.

24) *Johannes Landsiedel, ein Stadtmissionar von Gottes Gnaden 1832—1919.* 2. vermehrte Auflage. Witten (Ruhr), Bundesverlag 1955. 32 Seiten. Brosch. RM. 0,50.



In dem gewaltigen Umbruch dieser Jahre, wo der Nationalismus auch die letzten Lebensgebiete ergreift, wo die tiefsten Gründe unsres Daseins neu geprüft werden, kommt der ernste Mensch, der religiös ist, zu der Frage: Warum halten wir im Zeitalter des Historismus, wo zwischen Geschichte und Dogma der große Riß klafft, an Christus fest? Warum können wir an ihm festhalten und warum genügt es nicht, deutsch-gottgläubig zu sein? Wo ist der Ort, wo Christus für unser Leben nötig wird?

Mit diesen Fragen beginnt S., indem er die großen Richtungen unsrer Religion skizziert: das „praktische Christentum“, das kirchliche Christentum und den uralten deutschen Spiritualismus, — der verschiedenen Strömungen — der, wie S. sicher mit Recht betont, heute wieder hervorbricht und in vielen Verkleidungen mächtig ist. Zu diesen Problemen bietet S. dem Laien folgendes:

1. Er macht uns verständlich, daß der immer wieder behauptete Gegensatz Jesus—Paulus gar nicht besteht, sondern daß zwischen beiden die hellenistische Urgemeinde in Antiochia und die Urgemeinde von Jerusalem liegt.

2. Er löst die Frage der „Auferstehung“ so: die Erscheinung Jesu vor Petrus und den Zwölf ist historische Wirklichkeit — aber die Auffassung als „Auferstehung“ am dritten Tage ist theologische Deutung.

3. Er macht klar, daß die bekannte Paulusstelle über das Abendmahl, dieses älteste Zeugnis des Christentums, unmittelbar an das Selbstzeugnis Jesu heranführt; daß Jesus damit den persisch-arischen Gedanken vom Menschensohn mit dem des leidenden Gottesknechts Deuterojesajas vereint.

4. Er stellt die Forderung „zurück zu Jesus“ auf, bei dem der Anfang liegt. Denn Jesus sagt nicht das Wort, sondern ist das Wort.

5. In höchst bedeutsamer Weise erläutert S., daß Jesus, indem er den Mythos auf sich, eine historische Person, bezog und so seines mythischen Charakters entkleidete, aus dem Mythos ein Dogma machte, das mit dem römischen Kaisermythos in den entscheidenden Konflikt kommen mußte und deshalb siegte (auch über Mithras), weil es durch Opfer und Schicksal stärker war. Damit hängt die weitere Erkenntnis zusammen: das Christentum hat gesiegt als die dogmatische Form der Religion, weil es den Traum des Mythos in einer geschichtlichen Person erfüllt hat.

6. Für den Laien ebenso bedeutsam und tief befriedigend ist die Antwort S.s auf die Frage: Warum brauchen wir Christus in unsrer Religion und wie können wir sagen, daß das Ewige in eine historische Person einmalig eingegangen sei? Das Einmalige, sagt S., kann dauernd und bleibend sein als Urbild; Christus als Wirklichkeit und Urbild — das ist die Lösung. Jeder Laie wird der Formel zustimmen: „In Jesus Christus, dem Menschen, hat sich Gott geoffenbart“. In diesem Begriff der Menschwerdung treffen alle christlichen Kirchen zusammen, nur daß in den westlichen die Menschwerdung das Urbild für das Leben des Christen ist; und zwar so: Gott, der ins Fleisch kommt, stirbt und aufersteht, der lebt und stirbt im Leben jedes Christen immer von neuem. An diesem Punkt ist Luthers Theologie vom „verborgenen Gott“ zu verstehen, der durch Sterben zum Leben dringt, vom Nein zum Ja. S. macht es ganz deutlich, daß Luthers Theologie bestimmt ist durch die Anschauung Christi als Urbild: der Mensch kann Gottes Werkzeug nur werden, wenn er das durchmacht, was Christus durchgemacht hat: daß er sich selber stirbt, um in diesem Sterben Gottes Kraft und Leben zu empfangen.

Dies in kurzen Zügen der Gedankengang dieses bedeutungsvollen Vortrags, der wiederum S.s Kunst zeigt, unter äußerster Zusammenfassung eines großen Stoffes zum Kern des Problems durchzudringen. Im Geisteskampf unsrer Tage wird grade der suchende Laie mit großer Dankbarkeit diesen Vortrag aus der Hand legen, der für die dringenden Fragen so tief begründete Antworten gibt.

Berlin.

W. Schüssler.

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, 2). Leipzig, J. C. Hinrichs 1937. S. 505—704. Oktav. Preis des vollständigen Bandes geh. RM. 54.—, geb. RM. 58.50.

Mit diesem zweiten Teile ist der X. Band der Berliner Origenesausgabe abgeschlossen und damit der im griechischen Original erhaltene Teil des Matthäuskomentars vollständig herausgegeben. Da bei der Besprechung des ersten Teiles dieses Bandes in dieser Zeitschrift (LVI S. 145 ff.) alles Wesentliche über den Inhalt dieses Bandes, über die Textüberlieferung und über die Einrichtung der Ausgabe gesagt wurde, genügt es, bei dieser zweiten Hälfte auf das dort Gesagte zu verweisen. Es möge nur erwähnt werden, daß die dort genannten unterscheidenden Merkmale der beiden Texte, des griechischen und des lateinischen, auch in dem zweiten Teile zu finden sind. Was dort zum Lobe der Textherstellung und der Sorgfalt der Drucklegung gesagt wurde, gilt auch für diesen Teil. Nur meine schon dort geäußerten Bedenken gegen Ergänzungen des griechischen Textes auf Grund der lateinischen Übersetzung haben sich noch verstärkt. Die beiden Zweige der Überlieferung gehen so weit auseinander, daß der Herausgeber mit Recht darauf verzichtete, aus beiden die griechische Urgestalt herzustellen, und sich damit begnügte, die beiden Texte nebeneinander zu drucken. Wenn demnach der griechische Text unverändert bleiben mußte, wo die lateinische Übersetzung einen völlig anderen griechischen Urtext voraussetzt, so ist es kaum berechtigt, den griechischen Text in Kleinigkeiten nach der lateinischen Übersetzung zu ändern, außer da, wo er offensichtlich verderbt oder unverständlich ist. Das ist aber bei vielen Ergänzungen des griechischen Textes nicht der Fall; ich erwähne nur ein einziges Beispiel von vielen. Wenn S. 365, 16. 32; 367, 21; 368, 8 παιδία oder βρέφη eingeschoben wird, so wird damit nicht die uns überlieferte griechische Textform, sondern in einer Einzelheit der griechische Urtext hergestellt, auf dessen Wiederherstellung im ganzen infolge des Zustandes unserer Überlieferung grundsätzlich verzichtet werden mußte. Es handelt sich aber hierbei nur um eine methodologische Frage, deren Beantwortung für den Wert der Ausgabe ohne große Bedeutung ist; ich gebe gern zu, daß man sich auch als Ziel setzen kann, wenigstens in solchen Einzelheiten den Urtext herzustellen, wenn man ihn auch im großen und ganzen nicht mehr gewinnen kann. Jedenfalls liegt der Matthäuskommentar des Origenes jetzt in einer Ausgabe vor, die allen gerechten Ansprüchen vollauf genügt und eine sichere Grundlage aller weiteren Forschung ist.

Erlangen.

Otto Stählin.

Hugo Koch, *Gelasius im kirchenpolitischen Dienst seiner Vorgänger, der Päpste Simplicius (468 bis 485) und Felix III. (485—492)*. Ein Beitrag zur Sprache des Papstes Gelasius I. (492—496) und früherer Papstbriefe. (= Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abteilung, 1935, Heft 6.) 85 S. München 1935. RM. 6.—

Im Anschluß an E. Caspar, *Geschichte des Papsttums II* (1935) 750 ff. und J. Haller, *Das Papsttum I* (1954) 213 unternimmt der bekannte ausgezeichnete Kenner des christlichen Altertums den Versuch, in einer streng philologischen und stilvergleichenden Studie den Nachweis zu erbringen, daß sämtliche Briefe der Päpste Simplicius und Felix III. aus der Feder des großen Papstes Gelasius I. stammen. Caspar hatte die Verfasserschaft des Gelasius für eine Reihe von Briefen des Felix nachgewiesen, für andere offengelassen, Haller bezeichnete sie als „wahrscheinlich“, nun will Koch die vollkommene Gleichung S-F-G erweisen. Es ist bekannt, daß der Afrikaner Gelasius erst in recht hohem Alter zum Pontifikat gekommen ist, daß seine Wirksamkeit zum größeren Teil in seine Diakonenzeit fällt, in der er seine Ausbildung erhielt und zu einer seltenen theologischen Höhe zu erheben vermochte. Von daher ist die leitende Kanzleitätigkeit und briefliche Verfasserschaft über einen immerhin 28-jährigen Zeitraum nicht zu widerlegen. Man könnte sich höchstens grundsätzlich fragen, ob der Erweis einer solchen literarischen Identifikation dreier Päpste durch einen philologischen Vergleich überhaupt möglich ist, zumal in dieser Zeit, wo wir das Bestehen einer sich immer fester fügenden Kanzleisprache sehen, aufbauend auf der Entwicklung des Diakonenkolleges (Caspar I [1930] 257 ff.).

Aber diese Frage muß nach einem gründlichen Studium des von Koch vorgelegten Materials bejaht werden. Bis in die kleinsten Einzelheiten gehend stellt Koch eine Fülle von auffälligen Wendungen zusammen (5 ff.), die bei aller Anlehnung an eine bestehende Sprachtradition, in erster Linie Augustin, Leo I., Tertullian und Cyprian, in sich eine Besonderheit darstellen und damit zumindest eine enge Zusammengehörigkeit von S, F und G zeigen. Eine eingehende philologische Diskussion, ob an der einen oder anderen Stelle die Gleichung S-F-G mehr oder weniger geglückt erscheint oder auch eine Kleinigkeit nachgetragen werden kann (z. B. zu S. 48: *colla submittere* die charakteristisch verschiedene Stelle Hieron. *Common.* in *Jes.* XVII c. 60, *PL.* 24, 589), ist angesichts des vorgelegten Materials nicht nötig. Ich halte im ganzen den Nachweis für erbracht (vgl. auch die *Rez.* von Grützmacher, *Theol. Lit. Bl.* 57 [1936] 181 und H. v. Campenhäusen, *HZ.* 154 [1936] 388) und den Widerspruch von N. Ertl in *DA.* II (1958) 219 f. für nicht gerechtfertigt. Und zwar, abgesehen vom Philologischen, wesentlich aus einem inneren Grund, der bei Koch nur gelegentlich und versteckt hinter dem sprachlichen Material zum Vorschein kommt. Die Briefe des Simplicius wie des Felix zeigen schon dieselbe Härte des Ausdrucks, der persönlichen Haltung und Einstellung zu kirchlichen und weltlichen Dingen, die für Gelasius typisch ist (Koch 8, 9, 10, 32, 33; Caspar II, 47), nicht minder den Rechtscharakter der Sprache (Koch 47), der bei Gelasius besonders auffällt (vgl. Gmelin, *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte XI* [1937] 158 ff.). Mit Recht weist Koch (S. 36) auf die „Verlebendigung der *confessio Petri*“ hin, die echt gelasianisch ist: mir scheint darüber hinaus in der fast gleichen Einstellung der drei Päpste zu Petrus, dem Petrusbild und den auf ihm begründeten Primat eine weitere Stütze

für Kochs These S-F-G. zu bestehen (vgl. etwa JK. 579, JK. 591, JK. 611 und Koch 65).

Über die von Koch erbrachten sprachlichen Nachweise hinaus finden sich in dieser nüchtern anmutenden Schrift eine Reihe von glänzenden und geistreichen Bemerkungen (vor allem 63 ff.) zum geschichtlichen Hintergrund, zu Personen und Ideen, die es allein schon wert sind, daß der Leser sich durch den nicht immer einfachen Stoff hindurchbeißt. Sie zeigen Kochs bekannte souveräne Beherrschung der frühen Kirchen- und Papstgeschichte, zu der er an so vielen Stellen Entscheidendes und Grundlegendes gesagt hat. S. 23 wird auf Plin. Paneg. verwiesen; vielleicht würde eine breiter angelegte Untersuchung des sprachlichen und ideologischen Gehaltes der Panegyriker für die Einwirkung des röm. Kaiserbildes auf Sprache und Anschauung der Päpste noch vieles zu Tage fördern können (vgl. etwa Felix ep. 1, 4 — Koch S. 21 — mit c. 17 Pan. des Ennodius auf Theoderich, MG. AA. VII 203 ff.; Gmelin, a. a. O. 77 ff. und 121 ff.). Auch eine gründliche Darstellung der sog. Renaissance der Symmachi und Nicomachi im 4. Jahrh. müßte m. E. viel zur Aufhellung der Frage beisteuern können, woher der plötzliche Aufschwung des römischen Bischofs gekommen ist.

Koch, der seit seinem „Schicksalsbuch“ über „Cyprian und der römische Primat“ (1910) im Kampf um die Wahrheit nicht müde geworden ist, gebührt auch für diese kleine Schrift der Dank weitester Kreise.

Tübingen.

Ulrich Gmelin.

## Mittelalter

- L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Früh-scholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises (= Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. MA., Bd. 54) Münster i. W. 1937. 50.50 RM.

Die vorliegende umfangreiche Untersuchung konzentriert sich ganz auf die drei Viktoriner Walter von Mortagne, Hugo und Richard von St. Viktor. Verf. wählt den Viktorinerkreis für die Darstellung der theologischen Bewegung des 12. Jahrhunderts, weil dieser „die traditionelle, positive Richtung“ verkörpert und „bei aller Aufgeschlossenheit für die auf allen Gebieten neu aufblühende Wissenschaft... sich einem übermäßigen Eindringen der Dialektik in das Gebiet der Theologie entgegenstellte“ (S. 7).

Für seine Darstellung beschränkt sich O. auf die Briefliteratur. Er versucht der Bedeutung der drei genannten Theologen dadurch gerecht zu werden, daß er ihre Briefe im Zusammenhang der gesamten fröhscholastischen Briefliteratur vorführt. An der zuverlässigen und kundigen Art, mit der er das Material vor dem Leser ausbreitet, erkennt man den Schüler Grabmanns. Allerdings macht sich der innere Widerspruch, daß trotz straff systematisierender Themastellung die Unterteilung doch nach Einzelpersönlichkeiten vorgenommen werden muß, störend bemerkbar. Der gedrängte einleitende Teil, der die Briefliteratur des 11. und angehenden 12. Jahrhunderts behandelt, wird so zu einer ziemlich farblosen Herzählung. Auch ist O. im Hauptteil oft gezwungen, über die Grenze der Briefliteratur im diplomatischen Sinne hinauszugehen, um seinen Charakterisierungen einige Abrundung zu geben.

Am weitesten kommt der Stoff den Absichten O.s bei Walter von Mortagne entgegen. Die sieben hier behandelten Briefe sind in ihren Themen höchst mannigfach und inhaltsreich und geben allein schon ein Bild dieses Theologen, der von den dreien wohl am wenigsten behandelt sein dürfte. Man wird es begrüßen, daß im Laufe der Untersuchung auch Streiflichter auf andere Theologen der Zeit, wie z. B. Abaelard, fallen. O. nimmt ihn übrigens gegen den Vorwurf des maßlosen Intellektualismus, wie ihn der Zelot Bernhard erhob, in Schutz.

Zweifellos zeigen auch die Briefe Hugos von St. Viktor persönliche Züge, wenngleich O. hier oft auf die Hauptwerke zurückgreifen muß. In seiner Feststellung, daß sich bei Hugo weniger präzise Distinktionen oder wörtliche Bibelzitate als vielmehr der Geist der Hl. Schrift gleichsam in eingeschmolzener Form findet, werden wir gerade einen bezeichnenden Zug deutscher Gottdenker wiederfinden. Der Spezialforscher wird die ausführliche Inhaltsangabe eines bisher ungedruckten Traktates *De virtutibus et vitiis* (S. 441 ff.) begrüßen. Auch die Auseinandersetzungen mit Hauréau u. a. über mehrere unechte Briefe sind wichtig.

Den geringsten Ertrag für die Erkenntnis seiner Persönlichkeit bringen wohl die Briefe Richards von St. Viktor. Gerade bei ihm muß O. oft zu *opuscula*, die nur sehr bedingt als Briefe anzusprechen sind, seine Zuflucht nehmen. Die interessanteste Seite im literarischen Schaffen dieses Schotten, seine Briefe zum Streit zwischen Heinrich II. von England und Thomas Becket, kann O. in diesem Rahmen natürlich nur kurz behandeln.

Es wird dem Verf. scheinen, als wenn hier an seinen eigentlichen Absichten vorbeigeredet wird. Während er ganz bewußt auf die Darstellung des Lehrgehalts der behandelten Briefe (S. 7) ausgeht, wird hier vor allem beurteilt, inwiefern es O. gelingt, aus toten Pergamenten lebendige Menschen erstehen zu lassen. Aber diese Einstellung hat ihre Berechtigung: Der ankündende Verlag betont, daß O.s Buch auch für den Geistesgeschichtler von Wert sei. Im Mittelpunkt einer geschichtlichen Betrachtung aber darf man füglich den Menschen erwarten! Demgegenüber ruht O.s Untersuchung ganz bedenkenlos auf der Voraussetzung, daß „Geist“ etwas von allen „irdischen“ Bindungen Abgelöstes sei und eigentlich weniger geschichtliche Wandlungen als vielmehr eine Entwicklung zu bestimmten Lösungen hin aufweist. Ob Flame, Sachse oder Schotte, ist sich völlig gleich. Bezeichnend sind O.s kritische Beurteilungen am Ende jedes Kapitels, in denen festgestellt wird, inwieweit die betreffende dogmatische Meinung der endgültigen Lösung (d. h. dem heute geltenden Glaubenssatz) nahekommt. Es braucht nicht betont zu werden, daß diese Auffassung von „Geist“ als einem gleichsam über aller Menschengeschichte schwebenden Absolutum auch heute noch die fast allein herrschende ist und sich keinesfalls auf Dogmenhistoriker beschränkt.

Aber die abendländische Geistesgeschichte ist nicht das Werk der spätantik-christlichen Geistesrümer, sondern erhielt Leben allein durch die Kraft germanischen Blutes. So kann Geistesgeschichte nur von den volklichen Untergründen her betrieben und verstanden werden. Nicht so, als ob „Geist“ lediglich in funktioneller Abhängigkeit von den Kräften des Blutes stünde. Vielmehr so, daß Geistesgeschichte nur in unlöslicher Verbundenheit mit politischer Geschichte im weitesten Sinne getrieben wird, gleichwie auch der Mensch eine unlösliche Einheit von Leib und Seele ist.

Jean Guiraud, *Histoire de l'inquisition au moyen-âge. Origines de l'inquisition dans le midi de la France. Cathares et Vaudois.* Paris, A. Picard, 1935; 8, XLVIII und 428 S. mit 3 Karten und 11 Stichen, 55.— frs.—

Diese neue Geschichte der Inquisition im Mittelalter ist auf drei Bände berechnet; der vorliegende Band führt uns erst in seinem letzten Kapitel (XIV) zu dem Vorspiel der Inquisition, während die übrigen Kapitel, beginnend mit einem Abschnitt über die Häresie im 12. Jahrhundert, den Katharern (Albigensern) und den dem kirchlichen Wesen nächststehenden Waldensern, sowie der Haltung des südfranzösischen Adels zugunsten und des Papsttums und der Kirche zuungunsten der Häretiker gewidmet sind.

Die in der Vorrede (V—X) aufgeworfenen Fragen, deren Beantwortung sich das ganze Werk angelegen sein lassen will, treffen durchaus das Wesen der Dinge. Es ist zu wünschen, daß die Ausführung hält, was der gute Vorsatz verspricht. Das wird aber erst klar bei den folgenden Bänden hervortreten, von denen der eine das Prozeßverfahren der Inquisition (besonders auch den Templerprozeß und den der Jungfrau von Orléans), sowie die Inquisition in Frankreich und Spanien, der Schlußband sich mit der Inquisition im übrigen Europa, besonders in Deutschland und Italien, beschäftigen und den allgemeinen Index über das ganze Werk bringen soll, den man schon bei dem ersten Bande nur ungern entbehrt.

Der Vorrede folgt eine Bibliographie der Anfänge der Inquisition (XI—XLVIII) d. h. eine gute Übersicht über Quellen und Literatur: Verschwundene häret. Quellen (Verbrennung der Bücher und Schriften); Kath. Quellen: Die Kontroversisten des 12. und 13. Jahrhunderts, deren Handbücher, Protokolle usw. der Inquisitionsgerichte; zeitgenössische Texte (Briefe, Chroniken, Geschichten); päpstliche Dekretalien-sammlungen, Konzilienbeschlüsse, die gegen die Häretiker gerichtet waren. Dann werden die Aktensammlungen zur Sektengeschichte des Mittelalters angeführt; den Schluß bildet eine Übersicht über die gelehrten Arbeiten, die sich mit dem Thema beschäftigen. Vermißt wird dabei das Werk von Lea. Der Amerikaner behandelt doch denselben Stoff wie Guiraud. Eine Auseinandersetzung mit Lea ist wenigstens für die folgenden Bände unabweisbar. Man kann gespannt darauf sein, wie sie ausfällt.

U. Stutz hat (Hist. Z. 154 S. 350 ff.) die unbestreitbaren Verdienste Guirauds, des Herausgebers mehrerer Bände päpstlicher Register und des Cartulars von Notre-Dame de Prouille, sowie des Verfassers einer großen Anzahl darstellender Arbeiten hervorgehoben, von denen nicht unbedeutende Teile in dem vorliegenden Bande wiederholt sind. Es hätte auch noch auf das vierbändige Werk Guirauds hingewiesen werden können, das unter dem Titel: 'Histoire vraie, histoire partielle' erschienen ist. Es richtet sich in erster Linie gegen in der französischen Laienschule benutzte, kirchlich verurteilte, aber staatlich eingeführte Handbücher. Ein Brief des früheren Kardinalstaatssekretärs Merry del Val und nicht weniger als 27 Briefe französischer Bischöfe sind dem ersten Bande, ihn empfehlend, vorausgeschickt. Dem entsprechen die Auflagen; der erste Band erschien z. B. bereits 1914 in 56. Auflage. Nicht darf verschwiegen werden, daß der vierte Band in Frankreich starken Widerspruch hervorgerufen hat, namentlich wegen der ganz im jesuitischen Sinne gehaltenen Darstellung der Aufhebung des Jesuitenordens.

Wir schließen uns gerne dem Wunsche von Stutz (a. a. O. 351) an, es möge aus der Feder eines im Vollbesitze neuzeitlicher historischer

Bildung befindlichen, aufrichtig um die Wahrheit bemühten kath. Forschers und Geschichtsschreibers eine neue Darstellung der viel umstrittenen Inquisition uns geboten werden, die, so fügen wir hinzu, nicht die Einseitigkeit Leas nach der entgegengesetzten Richtung hin aufweist. Man darf deshalb auf die folgenden Bände sehr gespannt sein.

*Krefeld.*

*Gottfried Buschbell.*

Hans Benary, Über die säkularisierende Wirkung der Kreuzzüge. Hamburgische Dissertation 1937. 55 S.

Ohne das für die Kirchengeschichte wichtige Thema erschöpfen zu können, hat der sachkundige Verf. neues Material beigebracht und neue Gesichtspunkte aufgestellt, die eine gute Grundlage für weitere Forschungen bieten. Es wäre zu wünschen, daß die noch rückständige synthetische deutsche Kreuzzugsforschung den vom Verf. mit Erfolg eingeschlagenen Weg weiter verfolgte, wobei sie freilich den vom Verf. mit Recht gewählten universalen Rahmen nicht verengern dürfte.

*Hamburg.*

*J. Hashagen.*

H. H. Glunz, Die Literarästhetik des europäischen Mittelalters. Wolfram — Rosenroman — Chaucer — Dante. Bochum-Langendreer. Verlag von Heinrich Pöppinghaus. 1937. XVI, 608 S.

Die vorliegende weitgreifende und umfangreiche Arbeit unternimmt es, eine unentbehrliche Voraussetzung zur richtigen Interpretation der gesamten mittelalterlichen Dichtung zu schaffen: Zu untersuchen, welche Auffassung die Zeit und die Dichter selbst von ihrer Kunst hatten und wie sie sich ihre Funktion im Gesamten des menschlichen Lebens dachten. Die Theorien des eigentlichen Mittelalters über diese Probleme zerfallen in zwei Haupttypen. Die erste faßt die Dichtung und ihre profanen Stoffe, wie das gesamte weltliche Leben überhaupt unter dem Einfluß neuplatonischer Ideen als Symbole des Ewigen, aus denen der Dichter den in ihnen beschlossenen ethischen und christlich religiösen Sinn herausholt und so selbst zu einer Art religiösen Mittlers wird. Diese Anschauung herrscht angewandt auf antike Stoffe und Motive in der karolingischen Renaissance und der ihr folgenden Zeit und erfährt, nunmehr bezogen auf die neuen Stoffe der ritterlichen und Spielmannsdichtung, eine glänzende Erneuerung in der weltlichen Kultur des 12. Jahrhunderts, vor allem in Minnesang und höfischem Epos, aber auch in Gestalten, wie Johann von Salisbury. Daneben entsteht mit der Früscholastik und durch sie eine kirchlichere Anschauung, die dem Dichter eine wesentlich bescheidenere Rolle als rhetorischem Umschreiber, Versifikator, auch allegorischem Ausdeuter der Bibel als des einzigen originellen Kunstwerks Gottes, des alleinigen schöpferischen Dichters, zuweist. Hier ist auch die ständische Beschränkung und Abstufung des ersten Typs beseitigt, der Dichter oder Rhetor wird zum Popularisator der Bibel für das gesamte Volk, seine Funktion verschwimmt mit der des Predigers. Zur modernen Auffassung der Dichtung leitet dann schließlich über eine dritte Theorie der großen italienischen Dichter seit den Meistern des *dolce stil nuovo*, wo der Dichter wieder Schöpfer wird, dazu aber sein eigenes subjektives Erleben befreiend ausdrückt und in religiöser Hinsicht wieder einen eigenen, poetischen Weg zu Gott findet.

Der Verfasser hat in dieser Studie ein ganz außergewöhnlich reiches und vor allem weitschichtiges Material, das fast über ein Jahrtausend reicht, verarbeitet. Er erwirbt sich dabei noch das zusätzliche

Verdienst, daß er noch mehr als die volkssprachliche die lateinische Literatur heranzieht, die doch das Bewußtsein der Zeit eher noch stärker beherrscht. In einzelnen Teilen, vor allem in den auf die Früh-scholastik sich beziehenden Partien, wird so das Buch fast zu einem Führer durch diese heute viel zu wenig bekannten Gebiete überhaupt. Freilich wird es dadurch auch wenig Leser geben, die dem Verfasser überall hin kritisch zu folgen vermögen. Trotzdem möchten wir einige die ganze Studie betreffende Einwände riskieren. Der Verfasser scheint uns oft in die mittelalterliche Literatur mehr bewußte und vor allem dauernd festgehaltene Absicht hineinzudeuten, als angängig ist. Das macht die ganze Darstellung etwas konstruiert, führt aber vor allem im einzelnen zu gewaltsamen Interpretationen von Belegstellen und Quellen. Wir möchten hier als Beispiele etwa auf die Seiten 216, 218, 225 verweisen, wo jeder Leser den gleichen Eindruck gewinnen wird. Diese vielen gezwungenen Ausdeutungen könnten beim Leser Mißtrauen gegen die Resultate der Arbeit überhaupt erzeugen, was bedauerlich wäre, da neben ihnen eine Reihe sehr treffender Belege steht, durch die die Hauptergebnisse gesichert bleiben. Weiter berücksichtigt der Verfasser oft nicht das Doppeldeutige und Schillernde in der Absicht, das damals, wie zu allen Zeiten bei vielen Künstlern herrscht. Wenn Gottfried von Straßburg (500) und sogar die *fabliaux* und der Spanier Juan Ruiz (349) als Anwender einer Dichtungstheorie gedeutet werden, nach der die Dichtung den Menschen religiös zu erziehen habe, so ist das nicht direkt falsch, aber irreführend, wenn man nicht hinzufügt, daß dies hier nicht viel mehr als ein Vorwand zur Darstellung des Unerlaubten ist. Der Verfasser arbeitet sehr viel mit Analogien aus der allgemeineren weltanschaulichen Haltung seiner Quellen, ohne daß er oft eine direkte Applizierung auf Dichtung oder Kunst nachweisen könnte. Wenn wir ihm hierin folgen, kommt uns ein weiteres Bedenken. Die Scholastik überhaupt wird in der ganzen Arbeit mit der zweiten Theorie zusammengebracht. Der Geist von Früh- und vor allem Spätscholastik steht mit der „ars rhetorica“ in unzweifelhafter Verwandtschaft, die Hochscholastik scheint uns aber eher mit der ersten Theorie geistesverwandt zu sein, mit der sie das gradualistische Prinzip und die Betonung natürlicher Grundlagen der Heilsgnade gemein hat. Glunz muß denn auch selbst etwa Thomas v. Aquin und Bonaventura auch unter den Vätern der dritten Theorie der Italiener nennen. Damit beweist er selbst, wie vieldeutig vieles an seinen Quellen ist, und wie zu scharfe Linien hier eine Gefahr werden können.

Wir möchten aber durch diese Einzeleinwände nicht über das Ganze einen falschen Eindruck aufkommen lassen: Die Hauptergebnisse bleiben trotz ihnen gesichert und durch sie wie durch eine Menge treffender Einzelbeobachtungen wird diese Studie zu einer Arbeit von ganz besonderem Wert, die durch ihren herzhaften Kampf gegen den Anachronismus in der Interpretation wie übrigens durch die Themenwahl überhaupt, die aus dem Problem der Stellung eines einzelnen Wertbereichs im Gesamtdasein erwachsen ist, viel wissenschaftliche Aktualität erhält. Vielleicht ist es zum Schluß erlaubt, ein paar weiterführende Gedanken anzubringen: Die zweite Theorie scheint uns nach den Tatsachen in dieser Arbeit vor allem im französischen Geist verwurzelt zu sein. Glunz' Hinweis auf ihren Zusammenhang mit der Jurisprudenz könnte das bekräftigen. Die neuplatonischen Gedanken sind daneben mehr in Deutschland, Italien und auch England zu Hause. Hier zeichnen sich also auch volksmäßige und landschaftliche Kultur-gegensätze ab. Wir möchten auch noch bemerken, daß die Poesie des Alten Testaments nicht erst in der Aufklärung als Dichtung erkannt



wurde (179), sondern dies schon ein Gemeinplatz der späteren Renaissancepoetik, vor allem in England, ist. Dantes Auffassung vom Dichter als dem ersten Zivilisator (415) ist antiker Herkunft, klingt etwa in Horazens *de arte poetica* an. — Wir haben uns diese paar Ergänzungen erlaubt, weil sie zugleich geeignet sind von der Fülle der vom Verfasser angeschnittenen Probleme und dem Reichtum dieser Studie an wertvollen Anregungen einen weiteren Begriff zu geben.

London.

Ludwig Borinski.

Briefe Johans von Neumarkt. Gesammelt, herausgegeben und erläutert von Paul Piur. Mit einem Anhang: Ausgewählte Briefe an Johann von Neumarkt. Urkundliche und briefliche Zeugnisse zu seinem Leben. (Vom Mittelalter zur Reformation von Konrad Burdach. Achter Band.) Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1937. XXXV, 554 S. Mit drei photographischen Tafeln.

In Burdachs großem Werke ist schon der von Piur bearbeitete 7. Band mit Petrarcas Briefwechsel mit deutschen Zeitgenossen (vgl. ZKG. 53 [3. Folge Bd. 4] 1934, S. 657) von besonderem Wert für den Historiker. Der vorliegende 8. Band, gleichfalls von Piur, steht an Wichtigkeit nicht hinter ihm zurück, wenn auch seine Bedeutung auf einem etwas anderen Gebiete liegt als die des Vorgängers. Er führt nicht so sehr wie jener in die Höhen der Politik und Literatur, enthüllt dafür aber ein ungemein reiches und reizvolles Bild von literarisch-geistigen Bestrebungen und kulturellen Zuständen aller Art im 14. Jahrhundert. Die Briefe des Kanzlers Karls IV., gewiß zum Teil Erzeugnisse des Augenblicks und seltener Mußestunden, dennoch mit allen Künsten einer nicht selten gespreizten Rhetorik verziert, bieten außerordentlich viel zum täglichen Leben und zur Durchschnittsliteratur der Zeit. Der Herausgeber gliedert sie, da eine zeitliche Anordnung nicht möglich ist, in 11 sachliche Abteilungen (Politische Angelegenheiten; Persönliches Verhältnis zu Kaiser Karl IV.; Weltliche und geistliche Gönner; Kanzleidiensst und Kanzleikollegen; Literarische Beziehungen und literar. Interessen; Sonstige Freundschaften; Verwandtschaftliche Beziehungen; Aus der Verwaltung des Bistums Leitomischl; Aus der Verwaltung des Bistums Olmütz [mit sechs Unterabteilungen]; Bemühungen um das Bistum Breslau; Zweifelhafte und unechte Briefe). Ein Anhang bietet außer den im Titel genannten Briefen an Johann und den urkundlichen und brieflichen Zeugnissen zu seinem Leben noch Nachträge und Berichtigungen, wodurch ihm u. a. auch einige zuvor gedruckte Briefe wieder aberkannt werden.

Den Kirchenhistoriker werden vornehmlich die Abschnitte über die von Johann verwalteten Bistümer interessieren, ohne daß er seine Aufmerksamkeit darauf beschränken dürfte. Dem Kulturhistoriker wird hier ein so reiches Material zur Geschichte des 14. Jahrhunderts geboten, wie er es nicht leicht anderswo beieinander finden möchte. Der Herausgeber hat seines Amtes mit aller bei ihm von jeher bekannten Sorgfalt gewaltet. Dem Münchener Formelbuch *clm* 96 entnimmt er 107 bisher unbekannte und ungedruckte Briefe Johans; aber auch alle bereits bekannten werden durch seine sorgsam Erläuterungen zur Entstehungszeit, den Empfängern, den Inhalten, literarischen Beziehungen usw. erst jetzt voll verwertbar und erschlossen. Man könnte mancherlei an Bibelzitaten und anderen Zitaten nachtragen, auch manches zum Inhalt beitragen. In Nr. 28 verspricht der Kanzler bis zum kommenden Montag nur zwei Drittel seiner Übersetzung der Soliloquien des (Pseudo-) Augustinus für den Kaiser fertigzustellen,

nicht das ganze Werk. In dem in Nr. 32 beschriebenen Gemälde waren schwerlich die kaiserliche und die päpstliche Gewalt allegorisch dargestellt, sondern Christus als Oberherr von Kaiser und Papst, wie Petrus als solcher auf dem bekannten Mosaikbilde Leos III. im Lateran. Das Wortspiel in Nr. 131—135, 165, 310, 311 beruht darauf, daß Gregorius mittelalterlich mit *Vigilantius* (der Wachsame) übersetzt wird, und läßt auf persönliche Eigenschaften des Empfängers kaum schließen. Die Konjekturen in Nr. 47, Z. 27 (*exaudire* für *expedire*) und Nr. 326, Z. 12 (*cameram* statt *caminatam*) sind kaum erforderlich.

Für die Erschließung dieser großen Menge wertvollen Inhalts zur Kulturgeschichte, politischen Geschichte, Kirchengeschichte und Literaturgeschichte des 14. Jahrhunderts kann jeder mittelalterliche Historiker dem Herausgeber nur dankbar sein.

München.

B. Schmeidler.

Albert Lang, Dr., Professor an der Universität München: *Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik.* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, begründet von Clemens Baeumker, herausgegeben von Martin Grabmann, Band XXXIII, Heft 4/5.) 1937. Münster, Aschendorff. XII u. 256 S. RM. 11.50.

Leben und Lehre des Ostfriesen Heinrich Totting von Oyta (im Osnabrückschen gelegen), etwa 1350—1397, sind mit der Geschichte der Universitäten Prag und Paris, vor allem mit der Gründung der Universität Wien und der Lehrgestaltung ihrer theologischen Fakultät innigst verwoben. Die ebenso reiche wie eigenartige und erfolgsgekrönte Tätigkeit dieses rastlosen Suchers und Denkers, des Vielbefeindeten und Hochverehrten, dessen Andenken reife wissenschaftliche Leistung wie hehre Gelehrtenfreundschaft gleicherweise ehren, verdiente in der Tat eine so eingehende Monographie. Und diese bringt zudem weiteres Licht in das geisteswissenschaftlich, vor allem aber auch kirchengeschichtlich dunkle 14. und 15. Jahrhundert. Sie verrät in Anlage, Darstellung, in dem peinlich genauen Apparat der Anmerkungen und Nachweise, wieweit die Forschungen der letzten dreißig Jahre bereits in diese Jahrhunderte vorgestoßen sind, gerade auch dank der von Baeumker und Baumgarten begründeten Forschung, auf die jeder deutsche Gelehrte mit stolz sein darf.

Lang legt zunächst mit größter Exaktheit die Daten des Lebens, der Wirkungsstätten und der Schriften fest. Darauf zeigt er die drei Phasen der Entwicklung der Lehre Heinrichs auf. Den jungen Gelehrten finden wir in Prag, rd. 1355—1371, auf dem Boden eines Augustinismus, der u. a. auch zu Luther führt. In Paris, 1375—77, entwickelt er eine rechte Vermittelungstheologie, einen Eklektizismus nominalistischer Färbung; „so recht ein doctor der *via media*“; in seiner Stellungnahme zum Problem Glauben und Wissen steht er ganz auf dem Standpunkte der Hochscholastik. In Wien aber, 1384—97 (er war von 1382—1384 wieder in Prag gewesen), vertritt er einen Thomismus. Das gründliche Studium seiner vielen Schriften lehrt uns, daß er in Wien jede Hinneigung zu seinem ersten übersteigerten Augustinismus abgestreift hat, aber ebenso eindeutig, daß es mit der herrschenden Ansicht von der jungen Wiener Universität als einer „Hochburg des

Nominalismus“ nicht ganz stimmen kann. Lang wies nach, daß Heinrich kein Vorläufer von Hus und Luther genannt werden darf, und konnte ferner an demselben Gelehrten zeigen, daß auch er uns nötig, unser Urteil über die „Entartung“ der Spätscholastik in diesen beiden Jahrhunderten zu ändern.

*Jena.*

*Petersen.*

## Reformation und Gegenreformation

Zwingliana, Beiträge zur Geschichte Zwinglis, der Reformation und des Protestantismus in der Schweiz. Bd. VI, Heft 5—8. Buchdruckerei Berichthaus, Zürich 1936 und 1937.

H. G. Wirz setzt seine Abhandlung über „Zürcher Familienschicksale im Zeitalter Zwinglis“ fort und erweist sich als ein guter Kenner der Zürcher Familiengeschichte (242 ff.); W. Gut behandelt in einem Vortrag „Zwingli als Erzieher“ das 1525 geschriebene Lehrbüchlein für Jünglinge, von dem aus er auf die Totalität des Zwinglischen Werks aussieht. Man spürt die leise Tendenz des Verfassers, die humanistischen Elemente in Zwingli zurückzudrängen (289 ff.); Béla v. Soos sucht Zwingli und Calvin einander gegenüberzustellen (306 ff.) und sieht beide einander im allgemeinen näher verwandt, als gewöhnlich angenommen werde. Hüten wir uns vor einer Calvinisierung Zwinglis! A. Lätt ruft einen vergessenen Zürcher „Austin (Augustin) Bernher, ein Freund der englischen Reformatoren“ in Erinnerung (327 ff.); der Redaktor teilt einen unbekanntem Brief Glareans an Zwingli mit (356). Lajos Nyikos geht der Wirkung des Erasmus am böhmisch-ungarischen Königshof nach (346 ff.); Kurt Guggisberg stellt Calvin und den Berner Ratschreiber Zurkinden als Typen der Glaubensautorität und der Gewissensfreiheit einander gegenüber (374 ff.) und Heinrich Hoffmann weist in einem Nachwort darauf hin, daß man sich immer wieder Zwinglis als des Reformators der deutschen Schweiz freuen solle (402 ff.); R. Liechtenhan wendet sich in seinem Aufsatz über „Erasmus von Rotterdams religiöses Anliegen“ gegen das Erasmusbild mancher Theologen, das öfters eine Karikatur sei (417); E. Nagel stellt die Abhängigkeit der englischen Coverdalebibel von der Zürcherbibel des Jahres 1531 fest (437).

Die Miscellen bringen einen Aufsatz G. Appenzellers über die französischen Refugianten im Zeitalter Ludwigs XIV.; J. Kammerer gibt ein Spottlied auf Zwingli aus der Reformationszeit bekannt; G. Bossert gibt Auskunft über C. F. von Langenargen als Ergänzung zu Zwinglis Werken Bd. IX, S. 386; O. Farner berichtet über ein wiedergefundenes Autograph Zwinglis; G. Kuhn erzählt einiges aus dem Leben von Kaspar Frantz und A. Largiadèr veröffentlicht neues Material zur Geschichte des zweiten Kappelerkriegs.

L. Weiß bietet einen interessanten Überblick über die neuere Zwingliliteratur in Ungarn, die das Resultat zeitigt, daß Zürich und Zwingli in der ungarischen Reformation eine größere Rolle spielten, als man bisher angenommen habe. L. v. Muralt bespricht neue Erasmusliteratur.

*Frauenkappelen bei Bern.*

*Kurt Guggisberg.*

Brigitte Brockelmann, *Das Corpus Christianum bei Zwingli*. Breslauer Historische Forschungen Heft 5. Priebatschs Buchhandlung Breslau. 1938. 66 S.

Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich, einfach ausgedrückt, mit der Frage, wie die tiefreligiöse und die realpolitische Natur Zwinglis in einer Einheit gesehen und zusammengefaßt werden können. Verf. nimmt zur Beantwortung dieser Frage den mittelalterlichen Begriff des Corpus Christianum zu Hilfe; dieser Begriff erlaubt es ohne weiteres, das politische und das religiöse Wirken Zwinglis in einer höheren Einheit zu sehen. Das Resultat der Untersuchung drückt sich in der Behauptung aus, Zwinglis Denken sei von allem Anfang an von der Vorstellung des mittelalterlichen Corpus Christianum bestimmt, der Reformator habe den weltanschaulichen Rahmen des Mittelalters nicht gesprengt. Es habe sich bei ihm lediglich die Bedeutung des Corpus Christianum verschoben. Im Mittelalter sei es Abbild des Gottesreiches, bei Zwingli dagegen werde es zum Mittel, das Gottesreich zu ahnen.

Hätte Verf. nicht nur Zwinglis Kirchen- und Staatsauffassung genauer untersucht, sondern den Blick auch auf andere Gebiete seiner Theologie gerichtet, so wäre das Urteil nicht möglich geworden, Zwingli sei mit der modernen Welt höchstens durch seine Wertschätzung der Vaterlandsliebe verbunden.

*Frauenkappelen bei Bern.*

*Kurt Guggisberg.*

Dieter Cunz, *Ulrich Zwingli*. H. R. Sauerländer, Aarau 1937. 67 S.

Das kleine, für einen weiten Leserkreis geschriebene Büchlein bringt keine neuen Gesichtspunkte oder Forschungsergebnisse. Es macht den Eindruck, stellenweise allzu rasch geschrieben worden zu sein. Die Urteile sind gelegentlich etwas summarisch, so daß ihre Formulierung leicht angegriffen werden kann. Hier und dort schleichen sich Fehler oder Ungenauigkeiten ein. Zwingli ist nicht im Sommersemester 1500 zum erstenmal in der Wiener Universitätsmatrikel nachzuweisen (S. 8), sondern schon im Winter 1498/99, worauf er exkludiert wurde. Daß Zwingli in Basel ein Semester lang Theologie studiert hat, wird nicht erwähnt. Der Täufer Konrad Grebel ist nicht hingerichtet worden (S. 20), sondern sein Vater Jakob. Das Verhalten der Berner den Zürchern gegenüber darf nicht nur auf kantonale Eifersucht zurückgeführt werden (S. 27, 29), sind doch auch, wenigstens bei einzelnen Vertretern Berns, religiöse Motive richtungweisend.

*Frauenkappelen bei Bern.*

*Kurt Guggisberg.*

Hermann Barge, *Jakob Strauß. Ein Kämpfer für das Evangelium in Tirol, Thüringen und Süddeutschland*. Heinsius, Leipzig 1937. 174 S. RM. 4.50.

Strauß galt lange Zeit und gilt zum Teil noch heute als Schwärmer. Er hat durch sein Leben und seine Schriften selber dieses Urteil nahegelegt. Barge versucht dagegen nachzuweisen, daß Strauß mit dem religiösen Schwärmertum Münzers nichts zu tun habe. Straußens Auftreten gegen den Wucher veranlaßte manchen Forscher des 19. Jahrhunderts, ihn als Vorkämpfer eines vornehmlich auf soziale Maßnahmen gerichteten Radikalismus zu würdigen. Barge betont dagegen die evangelischen Grundmotive seines Helden, den er gegen Luther möglichst zu verteidigen sucht. Zugleich nähert er ihn Luthers Posi-

tionen an. Die Grundeinstellung zum Zinswucher sei bei beiden die gleiche. An Straußens Haltung im Abendmahlstreit hebt Barge hervor, daß er den Gedanken der *manducatio spiritualis* herausgearbeitet habe, ein Gedanke, der zukunftskräftig und bedeutungsvoll war. Die Angabe Witzels, Strauß sei vor seinem Tod zum Katholizismus zurückgekehrt, lehnt Barge als Legende ab. Er sieht das Eigenste und Beste Straußens nicht in der Kirchenpolitik, sondern im Ausdeuten der heiligen Schrift und in der Seelsorge.

*Frauenkappelen bei Bern.*

Kurt Guggisberg.

Helmut Erbe, *Die Hugenotten in Deutschland*. (Volkslehre und Nationalitätenrecht in Geschichte und Gegenwart, herausgegeben von Hugelmann, Boehm und Hasselblatt. Zweite Reihe, Bd. 1.) Essener Verlagsanstalt 1937, 296 S.

Der Verfasser geht, von Max Hildebert Boehm angeregt, der Frage nach, wie sich die vor ungefähr 250 Jahren in Deutschland angesiedelten Hugenotten allmählich in den deutschen Volkskörper einschmelzen ließen. Die umsichtige Benützung der reichen Literatur und der Antworten, die auf einen umfangreichen Fragebogen eingingen, ermöglichen es dem Verf., dem Problem von mehreren Seiten auf den Leib zu rücken.

Im ersten Abschnitt gibt der Verf. einen knappen und guten, an Otto Zoffs Buch „Die Hugenotten“ 1937 orientierten Überblick über das Hugenottentum in Frankreich. Die theologische Bedeutung tritt gegenüber der kulturellen etwas zu stark zurück. Dann berichtet er über die Flüchtlingszeit und skizziert die verschiedenen Auswandererströme, die nach Deutschland führten. Auch die Wallonen, Waldenser und Pfälzer werden in die Untersuchung mit einbezogen. Ein zweiter Abschnitt schildert das Schicksal der Hugenotten in ihrem Gastland. Deutschland hatte nach der Dezimierung durch den 30jährigen Krieg eine Volksvermehrung dringend nötig, und einzelne Fürsten ließen es an nichts fehlen, um den Fremden die Ansiedlung in ihrem Lande zu erleichtern. Verf. lehnt mit Recht die Behauptung G. Pauls ab, die nach Deutschland eingewanderten Hugenotten stammten aus stark nordrassischen Gebieten Frankreichs. Der Großteil der Auswanderer habe nicht dem germanischen Volkstum angehört. In einem weiteren Abschnitt wird der kulturelle und wirtschaftliche Einfluß der Hugenotten auf die Deutschen beschrieben. Man staunt über den Reichtum dieses Einflusses, möchte aber gern etwas mehr über die theologischen und kirchlichen Wechselbeziehungen erfahren. Der Verf. zeigt weiterhin — und das sind die wichtigsten und wertvollsten Teile seiner Untersuchung —, wie die Hugenotten ihr Sonderdasein aufgeben und langsam mit dem deutschen Volkstum und den deutschen Staaten verschmelzen. Die großen Kriege, vor allem der Siebenjährige Krieg, die Befreiungskriege und der Deutsch-französische Krieg, haben die Hugenotten national empfinden gelehrt. Bei der Aufzählung der bedeutenden Hugenotten in Deutschland vermißt man die Theologen, während die Heerführer, Wissenschaftler, Künstler und Dichter ziemlich vollständig aufmarschieren. Verf. hofft, durch die Familienforschung werde in Zukunft manches Dunkel noch erhellt werden können.

Zum einzelnen nur zwei Richtigstellungen: auch Pierre, Paul, Marie und Anne gehen auf biblische Namen zurück (S. 134). In Bern, Basel, St. Gallen und Zürich gibt es noch heute regelmäßige französische Gottesdienste (S. 278).

*Frauenkappelen bei Bern.*

Kurt Guggisberg.

Leonhard von Muralt, Glaube und Lehre der Schweizerischen Wiedertäufer in der Reformationszeit. 101. Neujahrsblatt zum Besten d. Waisenhauses in Zürich für 1938. Beer & Co., Zürich 1938. 53 S.

Verf. unternimmt den Versuch, die Glaubensanschauungen der schweizerischen Täufer zur Zeit der Reformation umfassend darzustellen. Ob man wie er von einem „geschlossenen innern Zusammenhang“ der täuferischen Lehre sprechen kann, ist zweifelhaft, wenn man an die verschiedenartigen Auffassungen der Täufer in bezug auf den Kirchenbegriff, das Verhältnis von Schrift und Geist und den Perfektionismus denkt.

In einem ersten Teil beschreibt von Muralt den Verlauf der Täuferbewegung in der Schweiz. Er legt großes Gewicht auf den engen Zusammenhang der verschiedenen Täuferzentren in Zürich, St. Gallen, Bern usw. Die These, die u. a. von Richard Feller vertreten wird, Zwingli sei zuerst mit den radikalen Freunden einig gegangen, aber mit dem Fortgang der Reformation von ihnen zurückgewichen, lehnt Verf. wohl etwas allzu rasch ab. Man denke immerhin an Konrad Grebels Ausspruch: Zwingli habe ihn in die Sache gebracht und ihm manches gesagt, das er ihm später nicht mehr habe bestätigen wollen. Und Zwingli gesteht ja selber, der Irrtum habe auch ihn vor einigen Jahren verführt, daß er meinte, es wäre viel ratsamer, man taufte die Kinder erst, wenn sie zu guten Jahren kämen.

Der zweite Teil gibt eine knappe, aber umsichtige Darstellung von Glauben und Lehre der Täufer, soweit die Quellen darüber Aufschluß geben. Neben dem Biblizismus findet sich bei einigen Täufern auch ein Spiritualismus, den Verf. auf den Einfluß Müntzers zurückführt. Interessant ist, daß bei den Täufern das Alte Testament in den Hintergrund tritt. Die täuferische Soteriologie ist im großen und ganzen reformatorisch. Allerdings wird ganz anders als bei den Reformatoren betont, daß der Glaube zugleich Umwandlung des Menschen ist. Das Zeichen der Änderung des Christen ist die Taufe, die zugleich das Zeichen des Eintritts in die Gemeinde der Heiligen ist. Diese reinigt sich durch den Bann von den Gefallenen und vereinigt sich im Abendmahl. Sie sondert sich von der Welt ab und verwirft die Obrigkeit und den Eid. Die Haltung des Täufers ist eschatologisch gerichtet. Verf. kommt nach der Darstellung dieser Merkmale der täuferischen Lehre zum Schluß, die Reformatoren und die Täufer seien sich im Grunde sehr nahe gestanden, der Gegensatz zwischen ihnen sei an der Frage der Kirche aufgebrochen. Der tiefste und letzte Gegensatz zwischen Täufern und Reformatoren aber liegt doch wohl in ihrer verschiedenen Einstellung zur Schrift. Für die Reformatoren war die Schrift in erster Linie Evangelium, für die Täufer aber Gesetz. Daraus erklärt sich der Bruch zwischen ihnen.

*Frauenkappelen bei Bern.*

*Kurt Guggisberg.*

Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer II. Band Markgraftum Brandenburg (Bayern I. Abteilung) von Karl Schornbaum, = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. XVI. M. Heinsius Nachfolger, Leipzig 1934. VII und 375 S.

Das monumentale Quellenwerk zur Geschichte der Wiedertäufer im deutschen Sprachgebiet, dessen Herausgabe der Verein für Reformationsgeschichte 1930 noch unter dem Vorsitz H. von Schuberts beschloß und mit einem ersten Bande G. Bosserts über das Herzog-

tum Württemberg eröffnete, erfährt in K. Schornbaums Aktenpublikation seine bedeutsame Fortsetzung und Bereicherung.

Seinerzeit bei der Verteilung der Aufgaben mit der Erhebung des Materials im Raum des heutigen Bayerns beauftragt, hat Schornbaum zunächst die Täuferbewegung in den ehemals markgräfllich-brandenburgischen Territorien: Brandenburg — Ansbach — Bayreuth bearbeitet. Der Großteil der hier veröffentlichten Quellen stammt aus den im Nürnberger Staatsarchiv bewahrten drei Bänden Tom. 38. 39. Suppl. Ia der Ansbacher Religionsakten. Wesentliche Ergänzungen boten u. a. das landeskirchliche Archiv zu Nürnberg und die Staatsarchive in Bamberg, Würzburg und Königsberg/Preußen.

Der wichtigste, gleichzeitig umfangreichste Teil der Quellen (S. 10 bis 351) gehört dem kurzen Zeitraum der Jahre 1527—31 an, der Zeit also des Nikolsburger Täufergesprächs und der Augsburger Märtyrersynode, der Zeit des Regierungswechsels zwischen den Markgrafen Kasimir und Georg dem Frommen. Darüber hinaus gibt Schornbaum — großenteils in Regestenform — Kenntnis von den spärlichen Täuferzeugnissen der Frühzeit von 1525—27 und den Ausgängen der Täuferbewegung im Brandenburgischen bis zur Jahrhundertwende. Der Höhepunkt täuferischer Propaganda und Wirkung indes liegt doch nach dem eindeutigen Quellenbefund eben in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre.

Suchen wir in Folgendem kurz den Gesamteindruck des uns vorliegenden Bandes zu umreißen.

1. So klein das auf täuferische Einflüsse und ihre Abwehr hin untersuchte Gebiet auch ist, so bedeutsam scheinen uns zugleich die hier vorgelegten Quellen. Sie sind symptomatisch einmal für Art und Weise des Vor- und Eindringens täuferischen Geistes überhaupt in alt- wie neugläubig-lutherischen Landen, das an höchst anschaulichen Einzelfällen und ihrem Verlauf exemplifiziert wird. Sie gestatten weiter in einzigartig plastischer Weise einen Einblick in die innere Problematik des Täufertums, seine eigentlichen Motive und die Viellinigkeit seiner Struktur, hinter der ebenso sehr der Schatten des apokalyptisch revolutionären Täuferpropheten Hut wie der des zahmeren „Schwertlers“, des Prädikanten Hubmaier sichtbar wird. Und sie geben endlich an begrenzten Ausschnitten einen Eindruck von den Schwierigkeiten und Möglichkeiten gewaltsamer Unterdrückung des Täufertums.

2. So gewinnen die örtlich beschränkten Fälle von Erlangen, Iphofen, Ansbach, von Leutershausen, Schalkhausen und Uttenreuth-Baiersdorf, von Kreglingen und Windsheim über ihre lokale Bedeutung hinaus beispielhaften Charakter. Und selbst Gestalten wie die des täuferisch gesinnten Schalkhausener Pfarrers Hechtlein oder der nach endlosen Verhandlungen und Verhören zum Tode verurteilten Schwärmer Ambrosius Spitelmeier von Linz, Hans Schmid und Fritz Striegel aus Uttenreuth und Marx Maier von Alterlangen (Febr. 28 bzw. Juli 31) repräsentieren doch über das Besondere, Einmalige hinaus zugleich bestimmte täuferische Typen.

Eben deshalb mag denn wohl auch die sonst ermüdende Gleichförmigkeit und Eintönigkeit der Verhörprotokolle und „Urgichte“, die den Hauptteil des Buches füllen, ihr Gutes haben. Ermöglichen doch grade sie, die zumeist auf ein bestimmtes, den Vernehmungen zugrunde gelegtes Schema zurückgehen, das Erfassen des für die Täuferbewegung generell Gültigen, Gleichbleibenden, Typischen.

3. Neben genannten Protokollen, den Ergebnissen „gütlicher“, ebenso oft freilich auch „peinlicher“ Befragung gefangener Täufer oder Taufverdächtiger, und neben den „Urfehden“ Rückfälliger stehen

dann als gleichwichtige Gruppe die politischen Korrespondenzen in Sachen des Täuferturns zwischen dem Markgrafen, seinen Amtsleuten, Räten und Statthaltern, benachbarten Ständen und Städten, sowie juristisch-theologische Gutachten und markgräfliche Mandate. Gerade diese Gruppe von Zeugnissen beleuchtet eindrucklich die neue Linie markgräflicher Religionspolitik, die es Georg in offenem Gegensatz zu der Praktik der Würzburger, Bamberger und des Schwäbischen Bundes, wohl dagegen in Übereinstimmung etwa mit Nürnberg unmöglich macht, von dem reichsrechtlich anerkannten, auf mittelalterlich-universalkirchlichen Voraussetzungen gründenden Ketzerverrecht in seinen Territorien unbesehen Gebrauch zu machen. Gleichzeitig zeichnet sich — erstmalig in der Behandlung der Täuferfrage — die künftige kirchliche Entwicklung zum landesherrlichen Kirchenregiment ab. Der Fürst ist es, der sich verantwortlich weiß für eine dem Evangelium gemäß Erledigung der neuen täuferischen Bewegung, und der sich dazu die evangelischen Gutachten und Bedenken seiner Prediger und Räte einholt. Er ist es, der gewarnt durch das erinnerungsschwere Schreckbild jüngst vergangener „peurischer aufrur“ für die Erhaltung öffentlicher Ordnung in seinen Landen einsteht und „aus pillichem ernst und christlichem eifer gegen dem heiligen evangelion“ zur „ausreutung diser offentlichen unchristlichen irlsaln“ schreitet und darüber doch nicht jener vornehmsten, von Luther geforderten Pflicht weiser Regenten vergißt, der ἐπιείκεια.

4. Nicht alle, die unter den Täufem unseres Gebietes rangieren, sind genau genommen „Wiedertäufer“. Unter ihnen sind solche, die nur von einer Taufe, der Kindertaufe wissen und sich zu ihr — wohl nicht nur coacte — bekennen. Aber sie fordern allerdings für spätere Jahre die Erneuerung, ja Bestätigung des Taufgelübdes des Unmündigen durch den Heranwachsenden, „ein zeichen der verpundus gegen got“, „das sie frum sein sollen“, eine Art von confirmatio also, die dann gelegentlich wohl auch in taufähnlichen Formen vollzogen werden kann (vgl. S. 83—96, auch S. 112). So begegnen hier, wie es scheint, auch jene durchaus nicht seltenen Übergangserscheinungen, die das echte Anliegen des notwendig zur Separation drängenden Konventikeltums, die leidenswillige Bruderschaft der „Heiligen“ noch ohne Bruch als ecclesiola in ecclesia durchzusetzen suchen. Nicht immer freilich ist dabei im voraus unbedingt sicher auszumachen, wie im Konfliktfall die Entscheidung des einzelnen ausfällt.

Das andere Extrem des Täuferturns, dessen ganze Breite in einer Fülle frömmigkeitsgeschichtlich interessanter Variationen hier vorgeführt wird, bezeichnen jene Fälle von soziologischem „Nihilismus“, der wider die beiden von jeher umstrittensten Ordnungen des sexuellen und staatlichen Lebens Sturm läuft, vorgeblich afflatu spiritus. Eben diese beiden Dinge, zu denen als drittes gelegentlich die Frage nach der Gütergemeinschaft tritt, nehmen in dem Verhör durch die weltliche Gewalt und den anschließenden Beratungen über Strafe der Auführer und Abwehr weiteren Auführs einen besonderen Platz ein.

Soviel an Einzelheiten, die den Wert dieses neuen Bandes deutscher Täuferakten an einigen Punkten aufzeigen sollten. So bleibt zum Schluß noch einmal zu wiederholen:

Schornbaums Akten, mustergültig ediert, vermitteln dem Leser weit mehr Anschauung und Einblick in die Gesamtproblematik des Täuferturns als die lokal begrenzte Quellenauswahl jemals erwarten ließe. Möchte sich eine baldige Fortführung des Gesamtunternehmens



wie auch des von dem verdienten Direktor des Nürnberger Landeskirchlichen Archivs betreuten Teils trotz aller Schwierigkeiten ermöglichen lassen.

*Heidelberg.*

*G. Moldaenke.*

Nürnberger, Dr. Richard, Kirche und weltliche Obrigkeit bei Melanchthon, Würzburg 1937.

Die knappe inhaltvolle Behandlung einer Frage, die ein Knotenpunkt der kirchlichen Entwicklung ist, zeigt einmal, wieviel in solch unentbehrlicher monographischer Arbeit immer noch aus den Quellen herauszuholen ist, zum andern, wie Verfolg des geschichtlichen Werdens zur Entrollung des sachlichen Problems dienen kann. Das erste Kapitel geht dem Werden nach, „wie sich in untrennbarer Wechselwirkung von theoretischer Lehre und Zwang der äußeren Ereignisse Melanchthons Ansichten über Kirche und Obrigkeit gebildet haben“ (in der Wende das Ringen mit der Frage der Episkopalverfassung 1530 und der Frage des Widerstandsrechtes seit Begründung des Schmalkaldischen Bundes); das zweite Kapitel sucht die Besonderheit Melanchthons im Vergleich mit Luther zu erfassen. Man wird fragen dürfen, ob für Melanchthons Einbiegen in das Landeskirchentum nicht neben der psychologischen Erklärung aus dem humanistischen Bedürfnis nach Ruhe und aus dem Erlahmen des Glaubens an das lebendige allgenugsame Wort nicht doch noch stärker die Nötigung der kirchlichen Aufgabe, dazu aber vor allem auch die Erstarrung des theologischen Verständnisses zur Erklärung aufgeboten werden muß, ob weiter gegenüber dem Schein der Auslieferung der Kirche an die Obrigkeit nicht mit der Würdigung der Obrigkeit als *praecipuum membrum ecclesiae* auch der „theokratische“ Zug (vgl. Elert) der Unterordnung der politischen Gewalt unter das Wort Gottes, d. h. die kirchliche Lehre zu betonen ist, schließlich ob für die Forderung der organisatorischen Vonselbständigkeit der Kirche (58 f.) „hinaus über die Reformation“ nicht eben auch zu gelten hat, daß es eine durch die Zeit bestimmte Anwendung der lutherischen Erkenntnis von der aus dem Wort allein lebenden Kirche ist.

*H. E. Weber.*

## Neuzeit

Dr. Hans Ebbinghaus, Das Verhältnis von Innerem Licht und Heiliger Schrift bei George Fox, dargestellt auf Grund seiner Autobiographie. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Quäkertums. Emsdetten 1934. 51 S.

Diese ausgezeichnete kleine Arbeit, welche mir leider erst jetzt zu Gesichte kommt, kennzeichnet sehr treffend das Schwebende und Unsystematische in den Äußerungen von G. Fox über das Verhältnis von Innerem Licht und Heiliger Schrift. Eine stärkere Abwertung der geschichtlichen Offenbarung ist, soweit ich sehe, erst durch die theologischen Apologeten Georg Keith und Robert Barclay im 17. Jahrhundert erfolgt. Den Einfluß von Jakob Böhme auf Fox und das Quäkertum möchte ich jetzt noch geringer veranschlagen als früher.

*Marburg/Lahn.*

*Theodor Sippell.*

Josef Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit. I. Bd. Papsttum und Päpste im Zeitalter der Restauration (1800 bis 1846). Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München. XXX u. 708 S. (1933).

Dass. II. Bd. Papsttum und Päpste gegenüber den modernen Strömungen. Pius IX. und Leo XIII. (1846—1905). XXVIII u. 610 S. (1934).

Dass. III. Bd. Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius X. und Benedikt XV. (1903—1922). XIX u. 350 S. (1936).

Da die drei Bände mir gleichzeitig, also einige Zeit nach Erscheinen des 3. Bandes zugegangen sind, so können sie auch gleichzeitig angezeigt werden.

Der 1. Band enthält die Pontifikate von Pius VII. (1800—1825), 1—366, Leo XII. (1825—1829), 367—474, Pius VIII. (1829/30), 474—510 und Gregor XVI. (1850—1846), 511—687. Es folgt dann das dankenswerterweise jedem Bande beigegebene Personenverzeichnis (688—708).

Jedem Band ist eine ausgiebige Einführung in Quellen und Literatur vorausgeschickt. Die Gesamteinteilung ist der Natur der Dinge gemäß in allen Bänden ähnlich: nach allgemeinen Bemerkungen über die Zeitlage wird jedesmal über Vorleben, Wahl und erste Regierungsanfänge des betr. Papstes gehandelt. Daran knüpft sich die Darstellung der weltlichen Regierung zunächst des Kirchenstaates, so lange dieser bestand; es folgen dann Ausführungen über die Beziehungen zu den katholischen, darauf zu den akatholischen Staaten. Dann kommt das Missionswerk jedesmal besonders ausführlich zur Sprache, worauf über die geistliche Regierung gehandelt wird. Den Schluß bildet das Ableben und eine allgemeine Würdigung.

In dem Vorwort zu Band 1 spricht S. von dem hl. Erbe, das ihm von seinem Freund und Lehrer Ludwig Pastor (dessen Andenken ist der Band gewidmet) überkommen sei, nämlich Fortsetzung von dessen Papstgeschichte über 1800 hinaus. Daß S. als Erbe Pastors handle, stimmt nicht so ganz, da bekannt geworden ist, Pastor habe vor seinem Tod aus unbekanntem Gründen, ohne S. zu benachrichtigen, dies Erbe einem Mitglied des Jesuitenordens übertragen. Diesem ist S. überraschend schnell zuvorgekommen, so daß es zweifelhaft erscheint, ob das Wagnis einer zweiten, ebenfalls bändereichen Bearbeitung und Darstellung desselben Stoffes unternommen werden wird. Dies könnte wohl nur geschehen, wenn dem neuen Bearbeiter das vatikanische Archiv geöffnet würde; das für die Zeit nach 1846 S. verschlossen war. Aber selbst dann dürfte sich wenig Neues ergeben. Es könnte ja auch eine Bearbeitung aus einer anderen geistigen Haltung erfolgen. S. war, wie er in demselben Vorwort sagt, bemüht, den „streng historischen Sinn unter Abweisung apologetischer Tendenz unter objektivster Verteilung von Licht und Schatten mit einem kirchlichen Sinn zu verbinden, der seinem erhabenen Gegenstand gerecht zu werden sucht“. In der Tat werden viele Dinge kund, die ein Apologet gerne missen möchte: weitaus das meiste war zwar bereits aus Einzeldarstellungen bekannt, lag aber in ihnen vergraben.

S. meint, durch seine Methode und die Art seiner Darstellung sei es möglich, aus der Geschichte dieser Päpste zugleich den sich durch das Ganze ziehenden providentiellen Fortschritt erkennen zu lassen. Im Vergleich mit Pastor war er „beflissen, seine Methode durch einen stärkeren Pragmatismus zu vervollkommen“. Ob aber Erzählungen wie (I 22), daß eine Taube (also doch wohl der Hl. Geist) nach dem Tode Pius VI. als Vorzeichen seiner Wahl in das Zimmer des Kard. Chiaramonte geflogen sein soll, daß (II 11) bei der Reise Mastai-Fer-

rettis (Pius IX.) zum Konklave eine Taube sich auf dessen Wagen niedergelassen habe, ohne sich vertreiben zu lassen, daß (II 17) nach Ballerini eine Taube sich auf der Bank desselben Kardinals niederließ, ob solche Histörchen noch durch den Begriff der Pragmatik gedeckt werden können? Mir scheinen sie mehr der Art Herodots als der des Thukydides anzugehören. Dazu rechnen wir auch die Bemerkung (II 425), daß Italien „gleichsam zur Strafe für seine blasphemische Überhebung die katastrophale Niederlage zu Adua erlitt“ (1896). Sollte dementsprechend die mit Hilfe der modernsten Kriegsmaschinen überraschend schnell erfolgte Niederkämpfung desselben speerbewaffneten Gegners jetzt vielleicht den Gebeten und dem Segen des ital. Klerus und Episkopates zu verdanken gewesen sein? Oder ist Gott auch heute noch, wie zu Friedrichs Zeiten, bei den stärksten Bataillonen? Man sollte die höchsten und letzten Instanzen möglichst im Einzelfall aus dem allzu irdischen Spiele lassen.

Doch es ist noch eine zweite allgemeine Bemerkung nötig. Die ganze kirchliche Entwicklung des 19. Jahrhunderts wird vom heutigen, also nachvatikanischen Standpunkt aus betrachtet. Auch S. berücksichtigt gar nicht die am Anfang des 19. Jahrhunderts bestehende Rechtslage und Rechtsauffassung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche, Ebensowenig auch die kirchlichen Kundgebungen, durch die diese staatlichen Rechte geduldet oder gar gebilligt worden sind. Es geht deshalb nicht an, wie es bei S. fortwährend geschieht, den damaligen Vertretern gallikanischer usw. Anschauungen das Prädikat „kirchenfeindlich“ beizulegen, von „kirchenknebelndem Regiment“ zu reden (I 407) und zu sagen (I 567): „In Preußen speziell wüteten die kirchenfeindl. Gesetze unter Friedr. Wilh. IV. (muß natürl. Friedr. Wilh. III. heißen!) ungestört weiter.“ Man liest von „schamloser Vergewaltigung der heiligsten Rechte kath. Untertanen (I 240) in Preußen“, das es dem Verf. besonders angetan zu haben scheint. So ist z. B. I 150 Anm. 46 die Rede von der 1815 erfolgten nationalen Erhebung gegen Napoleon, die wir die Freiheitskriege nennen. Dazu bemerkt S.: „Österreich hielt mit unverzagtem Mute das nationale Banner aufrecht, während das protestantische Preußen in unverzeihlicher Selbsterniedrigung seine nationalen Ideale zu vergessen schien.“ Schlimmer kann eine Sache wohl kaum verdreht werden. Freilich mußte der unentschlossene König von der Volksbewegung mitgerissen werden, aber die ersten Schlachten wurden von Preußen geschlagen. Der Kaiser, Schwiegervater von Napoleon, also Österreich, trat erst später der Koalition bei. Auf beiden Seiten sollte vermieden werden, das konfessionelle Moment ohne Not zur Sprache zu bringen. Und worum handelt es sich bei der „schamlosen Vergewaltigung“? Um Teilnahme kath. Soldaten am evang. Militärgottesdienst! Bei Bayern wird dagegen der „Kniebeugerlaß“ des Ministeriums Abel nur registriert. Ungleiches Maß!

Eine Folge der Verkennung des damaligen Rechtsstandes ist es, wenn die Männer, die ihn vertreten, auch heute noch in den Werken kath. Verf. schlecht wegkommen (Wessenberg!), nachdem sie schon zu ihren Lebzeiten, obwohl durchaus achtbare und gläubige Männer, von den Ultras meist in hinterlistiger Weise verleumdet worden waren. (Vgl. zu der ganzen Frage jetzt Merkle, Zum württemberg. Mischehenstreit, Tüb. Theol. Quartalschrift 1958, 60—108.) Noch 1855 tat der streitbare EB. Vicari von Freiburg die Mitglieder des kath. badischen Oberkirchenrates in den großen Bann der Kirche, weil sie die Staatsgesetze weiter ausführten, denen er 1850 noch selbst gehorcht hatte.

(Vgl. Baier, Die Exkommunikation d. bad. Oberkirchenratsdirektors Prestinari, H. Jb. 1935, 410—422.)

S. ist ein ausgemachter Feind dessen, was Staatskirchentum heißt. Wer vermag aber die Grenzen zwischen beiden Gewalten sauber festzulegen? Würde gegenüber früher die staatliche Gewalt im 19. Jahrhundert zurückgedrängt, so erklärt sich dies in Deutschland (wo das „divide et impera“ schon wegen der Vielstaaterei am einfachsten war) neben anderem aus der von S. (265) gerühmten überlegenen „Elastizität und Geschmeidigkeit“ der röm. geistlichen Verhandlungspartner gegenüber „den plumpen Ränken deutscher Bürokraten und Unterhändler“. Dabei sieht er darin eine Offenbarung des Papsttums als „des auf Fels gebauten Gotteswerkes“, verhehlt indes auch nicht (ebda. Anm. 59), daß die deutsche Kirche durch die Konkordate außerordentlich beschnitten wurde und die Vorteile vorläufig (warum vorläufig?) nur Rom zufielen, dessen Zentralismus wesentlich gefördert wurde. Wie diese, so findet man auch andere wichtige Urteile in den Anmerkungen versteckt vor.

Ein Gesamtüberblick über die in den drei Bänden behandelten acht Pontifikate zeigt den abwechselnden Pendelschlag von einem „liberalen“ oder „politischen“ zu einem „religiösen“ oder „intransigenten“ Papst. Eine Ausnahme macht allein Pius IX., der bei sehr freihheitlichem Anfang bittere Erfahrungen sammelte und deshalb ganz in das Gegenteil umschlug. Dabei hatte sein Vorgänger, der völlig weltfremde Mönch Gregor XVI., in Wahrheit auf allen Gebieten sein Jahrhundert in die Schranken gefordert. Gelegentlich konnte er aber auch anders. So billigte er (I 613) gegen eine bedeutende Minderheit der irischen Bischöfe die dortige konfessionslose Schule; so verurteilte er zwar die „Hermeswerke“ (so! 679, wie anderswo von „Lamawerken“ die Rede ist, d. h. Werken des R. v. Lama), der Franzose Bautain aber entging mit seinen fideistischen Irrtümern der Verdammung; ihm wurde nur angegeben, was er zu verbessern hätte.

Das Ende Gregors, des „eisernen Restaurationspapstes von konservativ-theokratisch-kriegerischer Gesamthaltung“ war furchtbar. Einsam und verlassen lag er hilflos da, während die Dienerschaft, einer wahrhaft barbarischen Sitte getreu, sich der Habe des Sterbenden bemächtigte. So vollständig war die Plünderung, daß man, um dem Verschmachtenden einen Trunk Wasser reichen zu können, den nötigen Becher leihen mußte. Dieser Papst hinterließ seinen Nepoten 333 000 Piaster und traf dabei die Bestimmung, daß die Erben diesen Betrag frei von allen Steuern erhalten sollten, womit den Interessen des u. a. bei Rothschild schwer verschuldeten Kirchenstaates wenig gedient wurde. Pius VII. hatte nach 25jährigem Pontifikat an Ersparnissen 150 000 Dukaten hinterlassen; eine andere Quelle (I 365 Anm. 18) redet von 200 000 Dukaten in Gold und 300 000—400 000 Dukaten in Gütern. Die unentwegten Demokraten unter den kirchlichen Katholiken (ich weiß nicht, ob S. zu ihnen gehört) gehen behutsam an der Frage der Ziviliste des Papstes vorbei. Darüber ist überhaupt nichts bekannt. Auch in der übrigen römisch-kirchlichen Verwaltung ist der Begriff eines Haushalts, in den jedermann Einblick nehmen und in dem man Auskunft über Ein- und Ausgaben finden könnte, gänzlich unbekannt. Über allem lagert ein Dunkel.

Die Lage auf dem vatikanischen Konzil wird offenherzig folgendermaßen geschildert (Bd. III 271): „Wie zwei verbissene feindliche Heerlager, die... mit den Waffen unchristl. Erbitterung den Kampf führ-

ten, standen sich die... Extreme gegenüber. Die zelantisch-papale Mehrheit suchte mit allen Mitteln ihre Meinung aufzudrängen... Die... Minderheit (war) meist von den idealsten... Beweggründen, von innigster Liebe zur Kirche wie zu allem menschlichen Guten getragen... Fast geschlossen traten die röm. Kardinäle und Kurialisten, die vielen Titular- und Missionsbischöfe, die man den wirklichen Ordinarien im Stimmengewicht gleichgestellt hatte, die von Pius unterhaltenen päpstlichen ‚Pensionäre‘, die weitaus meisten italienischen Kleinbischöfe, die mit ihren Miniaturdiözesen ebenso schwer wogen wie die Oberhirten der deutschen Millionensprengel, überhaupt die Mehrzahl der romanischen Prälaten..., auch die belgischen und polnischen, für die Unfehlbarkeit ein.“ Auf welcher Seite das größere Maß von Bildung, Kenntnissen und Urteilsfähigkeit war, braucht nicht erst gesagt zu werden. Hinzu kam (282) die einseitige Zusammensetzung der Glaubensdeputation, die Geheimhaltung des Unfehlbarkeitsprojekts, die mangelhafte Leitung durch zu schwache Präsidenten und die zu starke Einschränkung der Diskussionsfreiheit. Wenn S. trotz alledem urteilt, die Ökumenizität des Vatikanum und die Beratungsfreiheit seien über allen Zweifel erhaben, so bleibt doch ein peinlicher Rest. Es ist klügl.ich dafür gesorgt, daß päpstliche „Pensionisten“, oder Italiener überhaupt, auf den Konzilien wie in den Konklaven von vornherein die erdrückende Mehrheit haben. Das heißt doch (*sit venia verbo*) dem Hl. Geist die Sache sozusagen aus der Hand nehmen. Man hört nichts davon, daß die sonst für Parität kämpfenden Kreise etwas gegen diese schreiende Imparität zu unternehmen wagten. Auf diese und viele andere Dinge hat bereits vor 40 und mehr Jahren F. X. Kraus hingewiesen. Dessen Aufsehen erregende, glänzend geschriebene Spektatorbriefe werden von S. (474 Anm. 61) allerdings als „berüchtigt“ bezeichnet, ein Urteil, das sie m. E. ganz unverdient trifft. Eine von Kraus verfaßte Papstgeschichte des 19. Jahrhunderts würde freilich anders ausgesehen haben.

Den Männern, die bei ihrer Überzeugung beharrten, vorzuwerfen, sie hätten „hauptsächlich aus persönlichem Ehrgeiz in ihrem Trotze verharret“, das zeugt von geringem Verständnis für deren schweren Gewissenskonflikt, wenn es auch nicht an die Auslassung von Pius IX. selbst heranreicht, der (292) von „gottloser Verwegenheit und Perversität“ dieser Männer spricht, die in „lügnerischen Schriften und sakrilegischen Konventen die Autorität des Vatikanum angreifen“. Es ist doch kath. Lehre, daß jeder in ähnlichen Fällen der Stimme seines Gewissens nicht nur folgen darf, sondern folgen muß!

Der „politische“ Papst Leo XIII., der dem streitbaren „Dulderpapst“ Pius IX. folgte, schrieb noch am Tage seiner Erhebung nach Frankreich, dieses Land sei für den hl. Stuhl stets die festeste und beharrlichste Stütze gewesen; es habe nie seinen Beruf vergessen. Wenn Leo das wirklich geglaubt hat, dann waren seine Kenntnisse der Geschichte sehr gering. Das hätte S. ruhig sagen dürfen. Trotz aller Herausforderungen seitens der französischen Machthaber, die „von Haß und Mißtrauen gegen Kirche und Klerus erfüllt waren“, setzte der Papst seine franzosenfreundliche Politik fort, besonders aber, seitdem die Hoffnungen, durch den Dreibund der Mittelmächte seinen weltlichen Besitz zurück zu erlangen, in Nichts zerronnen waren. Mit seiner und seines Staatssekretärs Rampolla Unterstützung kam das Bündnis zwischen Rußland und Frankreich zustande, auf dessen Grundlage die Republik der Verwirklichung ihres Rachedankens näher kam, die dann im Weltkrieg erfolgte. Auf die schwerste Niederlage, die das System unter Papa Pecci erlitt, die Taxilaffäre, geht S. kaum ein, obwohl nichts

für den Geisteszustand in den allerhöchsten Kurienkreisen kennzeichnender sein könnte. S. erwähnt nur die „Fabelschriften von Bataille, Hachs (so!) usw.“. Bataille war der Deckname für Hacks (so!), einen Vetter von Julius Bachem, dem geistigen Leiter der Köln. Volkszeitung. Daß der damalige Unterstaatssekretär della Chiesa, der spätere Benedikt XV., auch zu den Taxilgläubigen gehörte, daß der Kard. Kremenz (Köln) bis zu allerletzt an dem grotesken Schwindel festhielt, dürfte nur wenigen bekannt sein. Als Herman Schell dagegen Front machte und Reformgedanken vortrug, war das der Auftakt zur kirchlichen Ächtung seines ganzen literarischen Schaffens. Freunde dieses überragenden deutschen Mannes wollten ihm, als er der Hetze erlegen war, ein bescheidenes Grabdenkmal errichten, da fuhr Leo Nachfolger, Pius X., drohend dazwischen. Man erinnere sich, daß Rosmini, gleichfalls ein hochachtbarer, aber italienischer Reformler, wie Schell die Bekanntschaft mit dem Index gemacht hat. Denkmäler von ihm stehen z. B. in Mailand und Stresa, ohne daß jemals von einem Einspruch dagegen etwas verlautet hätte.

S. gibt zu, daß Leo aus Politik den Franzosen gegenüber zu nachgiebig gewesen ist. Als Schwäche rechnet er ihm auch die Verleihung des höchsten päpstlichen Ordens an den Fürsten Bismarck an. Schade, daß S.s Bearbeitung des Pontifikates des noch regierenden Papstes Pius XI. nicht erscheinen durfte: wir würden gespannt darauf sein, was er darüber zu sagen hat, daß die ganze französische, mit dem atheistischen Bolschewismus verbündete Freimaurerregierung vor kurzem mit den höchsten päpstlichen Orden geradezu überschüttet worden ist, ohne daß bislang in der antikirchlichen Gesetzgebung des Landes sich auch nur etwas geändert hätte.

Nach dem „politischen“ Leo wurde der „religiöse“ Pius X. Papst. Es kam die Zeit der *Motus proprii* (so möchte ich lieber sagen als mit S. „*Motuproprios*“), völliger Abbruch der Beziehungen zum Vatikan durch das bis dahin verhätschelte Frankreich, Beschlagnahme des Nuntiaturchivs, was völkerrechtswidrig war, Ausweisung des in Paris noch zurückgebliebenen Mgr. Montagnini und dessen Bloßstellung durch Veröffentlichung intimer Privatbriefe. In Deutschland erweckte die verständnislose Borromäus-Enzyklika stürmischen Widerspruch. Inzwischen lenkten die Kurialen, die eine wirkliche Reform der Kurie fürchteten, den Papst geschickt auf den Modernismus ab (159). Diese Abschnitte bei S. lesen sich wie ein spannender Roman, in dem leider wieder viele treue deutsche Männer Leidtragende waren. Bemerkenswert ist wieder das Verhalten gegenüber dem neuheidnischen Franzosen Maurras; nicht weniger als sieben Werke des Mannes wurden am 29. 1. 1914 auf den Index gesetzt und wegen antichristlicher Ideen verworfen. Dieses Verbot hat Pius geheimgehalten, ja Maurras als „schönen Verteidiger des Glaubens“ geschützt (162); die Stelle fehlt im Personenverzeichnis; auch der Nachfolger von Pius, Benedikt XV., schob die Veröffentlichung hinaus (245 Anm. 27). Dem Gesamturteil über den Papa Sarto braucht nichts hinzugefügt zu werden: Er war „*Italianissimo*“, indem er die Romanen vor den Germanen, vor allen aber die Italiener bevorzugte. In der ersten Hälfte seines Pontifikates überwog das positiv praktische Reformprogramm, in der zweiten dessen zerstörende Kehrseite (176).

Am Ende der Regierung Pius X. waren von den 60 vorhandenen Papstwählern nicht weniger als 59 Italiener, während die übrigen 21 sich auf elf verschiedene Nationen verteilten. Der neue Papst, Benedikt XV., Politiker der Schule Rampollas, hat glänzend die unendlich schwere Aufgabe gelöst, im Kriege zwischen den beiden Lagern sich in

einer Art Gleichgewicht zu halten. Solange die Lage der Mittelmächte Sieg verheißend war, tat er manches, was den Anschein der Sympathie für deren Sache hatte. Freilich hatte Deutschland nach einem Aufruf vom 13. 3. 1915 für die Bedürfnisse des hl. Stuhles bis Anfang 1916 bereits sieben und bis Ende desselben Jahres zwölf Millionen Goldmark aufgebracht. Andererseits waren die Franzosen von Benedikt 1915 schon wegen ihrer Freigebigkeit bei den kath. Werken, besonders den Missionen, gelobt, bei anderer Gelegenheit die „erstgeborene Kirche“ genannt worden. Hierzu wäre zu bemerken, daß unter dem Geld für die Missionen gewaltige Summen deutschen Geldes waren. Ende 1914 schrieb mir ein bekannter (inzwischen längst verstorbener) elsäßischer Publizist, es sei noch nach Kriegsausbruch von einem deutschen Bischof Gold nach Lyon geschickt worden (Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens). Außerdem wußte man in Rom gut genug, ein wie großes politisches und rein materielles Interesse für die Franzosen mit Missionen und Kolonien verbunden war und ist. Dem belgischen Chauvinisten Kard. Mercier verließ der Papst 1916 seine Photographie mit der eigenhändigen Unterschrift: *Votre cause est notre cause.*

Das törichte Friedensangebot der deutschen „Demokratie“ (Weihnachten 1916) fand bei Benedikt keinen Widerhall, und Wilhelm II. bedauerte das päpstliche Schweigen. Dagegen suchte der Papst durch Viktor Naumann (von S. mit dem Abg. Friedrich Naumann verwechselt, S. 205) die deutschen Friedensbedingungen zu erfahren. Die päpstliche Friedensnote vom 1. 8. 1917 erscheint S. mit Recht vom ersten Augenblick an sabotiert durch den von Sonnino durchgesetzten Geheimvertrag vom 26. 4. 1915, wonach kein päpstlicher Vertreter bei dem Friedensschluß zugelassen werden sollte. Wenn dies der Fall ist, wie kann S. dann zwei Seiten weiter schreiben (215): „So hat Reichskanzler Michaelis unter Hintansetzung des ganzen Volksschicksals die päpstliche Friedensaktion unwiderruflich zum Scheitern gebracht... vorab, weil er seine Einstellung zum Vatikan durch konfessionelle Voreingenommenheit bestimmen ließ und dieser selbst das Geschick seines Vaterlandes opferte.“ Ähnliche Aufstellungen in derselben Sache kehren mehrfach wieder. Das ist Geist und Ausdrucksweise der „Lamaerwerke“.

Nach dem Zusammenbruch der Mittelmächte, zu dem der „tief katholische“ (284) Kaiser Karl nach Kräften beigetragen hat, wie wir leider sagen müssen, bekannte sich schließlich Benedikt als „Geseinnungsfranzosen“, was S. (269 Anm. 20) nur kirchlich-religiös verstanden wissen will (!). Nach dem mißglückten Attentat auf Clémenteau sandte er diesem, der ihn früher Pape boche geschimpft hatte, einen Glückwunsch. Es folgte die Proklamation der Wunder der Jeanne d'Arc und die liebedienerische Absetzung der deutschen Bischöfe von Straßburg und Metz, die auch von S. offen mißbilligt wird; vor allem aber das gänzliche Schweigen trotz verzweifelter deutscher Hilferufe nach der Verkündigung des Versailler Schmachdiktates. S. beklagt es auch, daß Benedikt nicht für die treu katholische Bevölkerung Elsaß-Lothringens eingetreten sei, als die Franzosen sich Übergriffe erlaubten, die sich auch auf die religiösen Belange der Bevölkerung erstreckten (275). Wenn S. dabei auch deutsche Übergriffe vor Zeit des Krieges erwähnt, so fehlt der Nachweis, daß diese das religiöse Gebiet betrafen. Wir danken aber S., wenn er (315 Anm. 22) erklärt: Alle Erwägungen vermögen nicht über das Peinliche des päpstlichen Schweigens im Augenblicke dieses Friedensschlusses hinwegzuhelfen, und stimmen zu, wenn er (538) Benedikt dahin charakterisiert, dieser sei eine kühle und nüchterne Natur gewesen, wie jeder juristisch ver-

anlagte Verstandesmenschen. Auch in der Orientfrage (Missionen) habe er eine profranzösische Haltung eingenommen.

Das Gesamturteil über das Werk muß dahin gehen, daß der Verf. offenbar bestrebt ist, nichts zu verschweigen, daß er ferner vielfach ein selbständiges, wenn auch stark subjektiv gefärbtes Urteil hat. An sehr vielen Stellen vermag man ihm nicht beizupflichten. Das schwerste Bedenken liegt aber offenbar darin, daß die ganze Entwicklung, wie auch deren Träger am Maßstab des heutigen Kurienkatholizismus gemessen werden.

Ich notierte mir einige Seltsamkeiten des Ausdrucks. (Die Revolution) „kurbte ihre blutigen Lettern in die Rinde der Menschheit ein“ (I 6); „Gott selbst wollten sie aus den Angeln heben“ (I 9); (Es gilt) „das psychische Horoskop zu stellen, dessen Atmosphäre als Rahmen und Milieu das . . . päpstl. . . Werden und Wirken bedingte (I 11); er zog prozessionsweise (I 21); der Weg führte über den Mont Cenis, der dafür eigens hergerichtet worden war (I 74); der immer allmächtigere Sieger (I 84). Falsche Wenfälle sind häufig: „den Kardinallegat, den Indexpräfekt, den Jesuit“ usw. Unschön sind Bildungen wie „Algiersiege“, „Baselbreve“, „Lamawerke“, „Leopontifikat“, „die Johannakanonisation“ usw. Falsch II 312 „die zweiwöchentliche Jesuitenzeitschrift“. I 684 Anm. 18 liest man „Die Leiche wurde in eine Urne transportiert“.

Überflüssige Fremdwörter allein aus Bd. I S. 107: Abstentionisten, 135: Appropriationen, 142: Efferveszenz, 364: ein Basament mit Kandelabern, 369: u. ö. Pompiers, 652: evulgierte, 687: Cordiers.

Druckfehler oder Irrtümer: II 327 l. Frohschammer statt Froshammer. 421 l. „goldenen Hochzeit“ Wilhelms I. (1879), statt „silbernen“. II 462: In der Septennatskrise übte schließlich nicht das ganze Zentrum Stimmenthaltung; ein Teil stimmte für die Regierungsvorlage. 464 heißt es bei Beendigung des Kulturkampfes: Die Gläubigen „entstiegen ihren Katakomben“. Das ist eine ungeheure Übertreibung. III 83 (auch im Namensverzeichnis) l. Leopold v. Belgien, statt Luitpold v. B.; 99 Anm. 27 l. Schnitzer, statt Schnitzler; 123: die Zahlen für Dänemark (1903) 9874 und (1910) 7871 können kaum stimmen; ebenso ist 154 bei Erhöhung der Zahl der Kath. in China statt 150 000 sicher zu lesen 1 150 000; 139: Koch und Wieland waren keine Historiker; 164: der dort genannte Integralist Kaufmann ist bislang nicht abgefallen; 168: l. Mignot, statt Mignon; 215 Anm. 31 l. „Deutsche Tageszeitung“, statt deutsche T.; 328 ist die in Klammer stehende Zahl 400 für internierte Gefangene unverständlich, wie auch 57 (ebenda) für deren Freilassung. Der EB. Schulte von Köln wurde erst 1922 Kardinal.

Zwischen III 17 und 19 besteht ein Widerspruch, indem an der einen Stelle sich „50 000 Menschen unter den Kolonnaden des Petersplatzes drängten“, an der anderen sind es nur 25 000—30 000.

*Krefeld.*

*G. Buschbell.*

H. Schelsky, *Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes „Naturrecht“ von 1796*. Neue Deutsche Forschungen, Abteilung Philosophie, 13, 1935. 94 S. Junker & Dünnhaupt, Berlin. Preis RM. 4.—.

Der Wert der vorliegenden Arbeit liegt in der tiefbohenden Analyse. Besonders das Kapitel über den objektiven Leib und die Gemeinschaft ist sehr lehrreich. Aber es ist fast ein Bild ohne Rahmen. Andere Fichtezitate wurden kaum gewährt. Aus der übrigen Literatur des Idealismus Parallelen zu bringen, wird abgelehnt. Literaturzitate



und geistesgeschichtliche Einordnung braucht man dann nicht mehr zu suchen. Um so mehr fühlte sich der Verfasser wohl berechtigt, als selbstbewußter Mystagoge aufzutreten.

*Hamburg.*

*Justus Hashagen.*

Christel Matthias Schröder, *Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie des deutschen Idealismus: Christentum und Fremdreigionen* 4, 1956. 85 S. Ernst Reinhardt, München. Preis RM. 5.—

Schröders aus der Schule Friedrich Heilers hervorgegangene Untersuchung bringt die Würdigung der Altersphilosophie Schellings einen tüchtigen Schritt vorwärts, indem sie Schellings Beurteilung des Verhältnisses von Heidentum und Christentum und sein Bekenntnis zur Absolutheit des Christentums in eine überzeugende Parallele zum Katholizismus und zu Augustin setzt. Die sorgfältig angelegte und aufgebaute, überaus klar geschriebene und allerseits vorsichtig abgewogene, wenn auch nicht erschöpfende Studie zeigt über vortreffliche Schellingkenntnis hinaus eine tiefe Einsicht in größere dogmen- und geistesgeschichtliche Zusammenhänge.

*Hamburg.*

*Justus Hashagen.*

Otto Voßler, *Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke*. München und Berlin, Oldenbourg 1957. 187 Seiten. Preis RM. 5.50.

Die ersten genialen Propheten des Nationalismus erscheinen vor unsern entzückten Augen. Ein jeder trägt eine glühende Kohle zu dem Heiligen Feuer herbei. Aber dies Bild ist deshalb schief, weil zwischen ihnen die tiefsten Kontraste bestehen: Rousseau und Burke, Jefferson und Fichte, der Herderschüler Mazzini und die beiden großen universalen Geister: Hegel und Ranke. Und doch verfolgen sie alle dasselbe nationale oder nationalistische Ziel. Auch von der tiefen inneren Verwandtschaft zwischen Hegel und Ranke muß sich jeder überzeugen, mit Einschluß des Referenten, obwohl er ihre Unterschiede einst gegen Troeltsch verfochten hat. An einer Stelle erscheint unter den erlauchten Geistern auch das Volk auf der Szene: die Italiener des Risorgimento. Ein glänzendes Kapitel schildert die Vorgeschichte. Sogar Meinecke ist hier noch überholt. Ein größeres Lob kann man nicht aussprechen. Im Banne dieses ganz hervorragenden Werkes kann man nur ein schmerzliches Bedauern nicht unterdrücken: daß Voßler nicht noch mehr behandelt hat. Jedenfalls muß aber jede Untersuchung der Geschichte des Nationalismus, der ja auch die Kirchengeschichte angeht, auf der prachtvollen Grundlage fußen, die Voßler ein für allemal gelegt hat. Man kann sich nicht genug darüber wundern, daß das Reichsinstitut für Geschichte dies aktuelle Thema nicht sofort in Voßlers Geiste in Angriff genommen hat.

Es lag nicht in der Absicht des Verfassers, auch Zerrbilder des Nationalismus, die bei Jefferson schon vorbereitet sind, oder Kritiker des Nationalismus zu beschwören. Die Problematik des Nationalismus wollte er nicht behandeln. Und doch wird sie auch im Rausche dieser Propheten immer wieder sichtbar. Sie haben durch ihre geisterfüllten Machtsprüche die Tatsache nicht aus der Welt schaffen können, daß die Menschen von Kulturgütern gefangen genommen werden und sich

in ihrem Dienste verzehren, die sich in die Maschen des Nationalgedankens nicht einfangen lassen, sondern darüber hinausreichen, wenn sie sie nicht gar zerreißen. Ihr „Vaterland“ muß größer sein. Gerade die wundervolle Porträtgalerie des Verfassers, von der er mit bewunderungswürdiger Klarheit und in einer herzandringenden, volkstümlichen, packenden Sprache zu reden weiß, läßt überall die Grenzen des Nationalen deutlich hervortreten. Auch der Nationalgedanke kann nicht der Weisheit letzter Schluß sein. Auch er ist wie der von Voßler meisterhaft an den Pranger gestellte Rationalismus nur eine Entwicklungsstufe. Das näher zu beleuchten, dazu ist in erster Linie die Kirchen- und Dogmengeschichte berufen. Und das ist auch ein Grund, weshalb von dieser alles Bisherige um Haupteslänge überragenden Leistung in dieser Zeitschrift gesprochen werden mußte.

*Hamburg.*

*Justus Hashagen.*

Georg Wobbermin, Arthur Titius, Ökumenische Theologie zur Befriedung der Kirche. Eine Gedenkrede. Collignon. Berlin 1957.

Die Schrift W.s greift über den Rahmen eines Nachrufes hinaus. W. stellt an der Lebensarbeit von Titius besonders das Ethos dar, das die wissenschaftliche Lebensleistung der älteren theologischen Generation trug. Diese wissenschaftliche Forschung geschah in der Verantwortung vor der völkischen Gesamtexistenz und wurde von der Verpflichtung getrieben, der Vertiefung der Volksgemeinschaft und der Glaubensgemeinschaft in der evangelischen Kirche zu dienen. Wie ohne dieses Ethos jede Theologie und Verkündigung unglaubwürdig wird, zeigt W. im Hinblick auf die unheilvolle Schwächung, ja Störung dieses Ethos' in den kirchenpolitischen Kämpfen der Gegenwart mit erfrischender Deutlichkeit. Den Abschluß bildet der nochmalige Abdruck einer in der englischen Presse veröffentlichten Erklärung deutscher Theologieprofessoren zur theologischen und kirchlichen Lage in Deutschland.

*Kiel.*

*Martin Redeker.*

Klemens Möllbrock, Die religiöse Lyrik der Droste und die Theologie der Zeit. Neue Deutsche Forschungen, Bd. 53, Abteilung Neuere Deutsche Literaturgeschichte Bd. 2. Verlag Junker u. Dünnhaupt, Berlin 1955. 118 S.

Der Untertitel des Buches: Versuch einer theologischen Gesamtinterpretation und theologiegeschichtlichen Einordnung des „Geistlichen Jahres“ bestimmt den näheren Ort der Untersuchung. Der Verfasser analysiert das lyrische Hauptwerk der Droste, indem er es nach seiner Stellung zum inneren und äußeren Bezirk der religiösen Welt befragt, und aus der Analyse erwächst ihm dann die theologische Einordnung.

Die Ergebnisse der Untersuchung sind folgende: Gott, Welt und Mensch sind bei der Droste nur einseitig erfasst. „Gott in uns — Mensch im gefühlig-innigen Icherlebnis — Welt als ‚Welt in uns‘. Der Grundton ist abgestimmt auf befreiende Aussprache des erschütterten Innern“, S. 27. Viel herzlicher als Gott gegenüber ist der Ton, wenn die Droste von Christus redet. Alles Spröde fällt von ihr ab, sie findet Worte der Liebe, die ihr sonst fremd sind. Ihre Christusinnigkeit aber zeigt die gleiche Schranke wie ihr Verhältnis zu Gott, Welt und Mensch: „Der Weg geht von der Seele über Christus wieder zur Seele zurück. Schrankenloser kann Innerlichkeit nicht sein“, S. 52. In der

Innerlichkeitsreligion der Droste wird der Glaube zum Erlebnis, er kann durch Sündhaftigkeit verloren gehen. Sicherheit gewährt nur die Liebe, die an die Stelle des Glaubens tritt. Der christliche Glaube ist nicht in seiner Tiefe erfaßt. Die religiösen Zweifel der Droste, die in der Literatur einen breiten Raum einnehmen, werden als theologisch belanglos nachgewiesen. Sünde und Gnade sind, wie der Gottesgedanke und der Glaubensbegriff, einseitig gefaßt. Weil die Sünde für sie wesentlich Verletzung der moralischen Ordnung ist, wird auch die Gnade in die moralistische Grundhaltung einbezogen. Der Mensch muß von sich aus eine Leistung vollbringen, ehe Gott die Gnade schenkt.

Auch im äußeren Bezirk der religiösen Welt genügt die Droste den theologischen Ansprüchen des Verfassers nicht. Ihr rein auf das Erlebnis gestelltes Verhältnis zu Gott mußte die Vermittlung der Heiligen ablehnen, an denen sie überhaupt nur die moralische Vorbildlichkeit wahrzunehmen vermochte. Ihre schrankenlose Innerlichkeit läßt sie zu keiner vertieften Erkenntnis von Priestertum und Sakrament vordringen. So hat ihr auch das Wesen der Kirche nie deutlich werden können. Sonst hätte sie sich nicht in den Kampffahren des Katholizismus der Partei verschrieben, die durch Mißtrauen gegen alle Kultur zur Verengung und Erstarrung des Katholizismus führte. Der Prophetenberuf, von dem die Droste sich durchdrungen gefühlt hat, wird nur „als der trotzige Versuch“ gewertet, „aus der Leere des eigenen Innern herauszukommen in ein Außen, das ihrem verzweifelten Ringen einen neuen Sinn geben sollte“, S. 67. Auch ihre Jungfräulichkeit ist nicht Beruf, sondern „ideologischer Rettungsversuch aus einer Zwangslage“, S. 68. Die Ichbezogenheit hat der Droste auch das volle Verständnis der Schrift verwehrt, sie versteht nur die Stellen, an denen sich das religiöse Erlebnis entzünden kann. So muß auch jede geistige Ordnung fehlen, denn der Verstand ist zugunsten des Herzens ausgeschaltet, zur Harmonie ist die Droste nicht durchgedrungen.

Für die theologische Einordnung des „Geistlichen Jahres“ werden zwei sehr verschiedene Kreise gezogen. Der eine ist Hermes und die Hermesianer, an deren Schicksal Annette Anteil genommen hat, von deren Anschauungen sie aber weit entfernt ist. Wenn sie sich auch im Zweifel und im Moralismus mit Hermes begegnet, so entspringen doch beide Größen aus ganz verschiedenen Motiven. „Es besteht aber nicht die leiseste Spur einer Verbindung zwischen den grübelnden Fragen der Annette und den methodischen Fragen des Hermes“, S. 85. „Annettes moralische Weltansicht gründet in der überragenden Bedeutsamkeit des individuellen Gewissens, Hermes geht aus von dem Gebot der freien Darstellung der Menschenwürde“, S. 86. Auch die theologischen Einflüsse der Günther, Schlüter und Knapp sind gering anzuschlagen, trotz der innigen Verbundenheit Annettes mit Schlüter. Formale Anklänge weist Annettes Dichtung mit dem Gebetbuch Nadermanns auf, die aber nicht über die innere Verschiedenheit hinwegtäuschen dürfen.

Viel bedeutungsvoller für Annette ist der zweite Kreis, die erlebnis-theologische Richtung der Zeittheologie, die durch Menschen wie Diepenbrock, den Kreis der Fürstin Gallitzin und Sailer bestimmt wird. Hier handelt es sich nicht um äußere Analogien, sondern um tiefste innere Verwandtschaft. Für sie alle ist wie für Annette die Innerlichkeitsreligion, das religiöse Erlebnis die wesentliche Seite der Religion, die Vernunft wird gering geachtet, der Moralismus spielt eine große Rolle, der Fideismus setzt sich durch. So teilt die Erlebnis-

theologie auch alle Schwächen, die für Annette gerade in bezug auf den äußeren Bezirk der Religion aufgezeigt worden sind.

Es handelt sich um eine sorgfältige, in die Tiefe dringende Untersuchung. Der Sachverhalt ist sicherlich richtig herausgearbeitet. Aber in der Bewertung des Sachverhalts würden sich erhebliche Verschiebungen ergeben, wenn ein protestantischer Forscher den gleichen Sachverhalt zu begutachten hätte. Die Urteile über Glaube und Gnade, Heiligenverehrung und Kirche, um nur einiges herauszugreifen, würden ganz anders ausfallen. Der zweite Teil der theologischen Einordnung ist der Umwertung weniger ausgesetzt, hier hat der Verfasser viel neues Vergleichsmaterial herangezogen und die geistige Heimat der Droste klar und eindeutig bestimmt. Daß bei jeder theologischen Behandlung eines Kunstwerkes immer ein Rest bleiben muß, dessen ist sich der Verfasser selbst ganz bewußt. Eine theologische Analyse kann das letzte religiöse Anliegen aufzeigen, beschreiben und kritisieren, aber lebendig vermitteln kann es nur die Dichtung selber.

*Jena.*

*Hanna Jursch.*

Frank Spiecker, *Luise Hensel als Dichterin. Eine psychologische Studie ihres Werdens auf Grund des handschriftlichen Nachlasses.* Herder & Co., Freiburg i. B. 1936. 207 S.

Der Dichterin Luise Hensel ist diese Studie gewidmet, aber sie bietet im Grunde mehr, nämlich eine Biographie in großen Zügen, wenn auch der Verfasser bescheiden diese Aufgabe Späteren überlassen möchte. — Wir werden durch das erschütternde Leben der Dichterin hindurchgeführt, durch seine drei Stadien Kindheit, Jugend und Alter. Die Jugend zwischen 15 und 20 Jahren ist die eigentlich produktive Zeit, in der sich das Talent der Dichterin in lebendigem Austausch mit den Berliner Romantikern, insbesondere Brentano, entfaltet und nach kurzer Blüte erschöpft. Die Dichterin findet nach unsäglich inneren Kämpfen den Weg zur katholischen Kirche, verweigert aus religiösen Gründen die ihr so oft gebotene Ehe, opfert sich auf im Dienst der Charitas, ohne zum Frieden kommen und zum befreienden Wort der Dichtung zurückfinden zu können. Wir stehen vor diesem Leben in der Tat wie vor einem Rätsel, und die ganze Problematik katholischer Seelenführung wird uns offenbar. Der Verfasser hat so viel Objektivität besessen, uns Forderungen dieser Seelenführer zu übermitteln, die in die Tragik dieses Lebens wenigstens einen Blick tun lassen. Luise mußte ihre Bekehrung selbst ihren nächsten Angehörigen jahrelang verschweigen, durfte nicht zur Mutter zurückkehren und erhielt nicht die Erlaubnis zur Ehe, weil die Geistlichkeit Höheres von ihr erwartete. Wahrscheinlich erträumte man sich in ihr eine zweite Katharina Emmerich, der Luise freundschaftlich nahestand. Wir dürfen natürlich nicht alle Schuld am Versagen dieses Lebens der Kirche aufbürden. Ein sehr starker Wille hätte sich auch hier durchgesetzt. Aber da sich dieses Leben einmal einem höheren Schutz anvertraut hatte, hätte man ihm eine psychologisch richtigere Führung gewünscht. Einer ihrer Führer, Hensing, hat denn auch seinen Irrtum eingesehen und bekannt (S. 125), doch ohne weitere Konsequenzen aus seiner Erkenntnis zu ziehen. — So gibt uns das Buch neben dem Einblick in ein schweres Menschenschicksal viel Anlaß zu innerster Besinnung — abgesehen davon, daß uns die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts durch all die geistigen Beziehungen, die von Luise Hensel ausgingen, einmal wieder sehr lebendig vor der Seele stehn.

Der Verf. hat seiner Studie Gedichte aus dem Nachlaß beigegeben, die das Bild der Dichterin ergänzen und erweitern sollen, aber zu den dichterisch weniger wertvollen gehören. Der größte Teil der Gedichte liegt ja bereits seit langem gedruckt vor. Für die, die Luise Hensel nicht kennen, sei noch bemerkt, daß wir ihr das Gebet verdanken, das noch heute in vieler Munde ist: „Müde bin ich, geh' zur Ruh . . .“ Luise Hensel verfaßte es mit 18 Jahren in schwerer Krankheit.

*Jena.*

*Hanna Jursch.*

Werner Weber, Staatskirchenrecht. Textausgabe der neueren staatsrechtlichen Bestimmungen mit Verweisungen und einem Sachverzeichnis sowie mit einleitenden und verbindenden Bemerkungen. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München und Berlin 1936. XV und 192 S. geb. 3.50 RM.

Derselbe, Neues Staatskirchenrecht. Zweiter Band der Textausgabe staatskirchenrechtlicher Bestimmungen mit Verweisungen und einem Sachverzeichnis sowie mit einleitenden und verbindenden Bemerkungen. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München u. Berlin 1938. XI u. 96 S. geh. —.80 RM.

Die beiden Textausgaben helfen einem dringenden, für die Praxis wie für die Wissenschaft in gleicher Weise vorliegenden Bedürfnis ab. Sie bieten eine ebenso vollständige wie wohlgeordnete Zusammenstellung aller der seit dem Gesetz über die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 14. Juli 1933 erschienenen Gesetze, Verordnungen und Erlasse, die im weiteren oder engeren Sinne mit den staatsrechtlichen Problemen der vergangenen Jahre und in der Gegenwart zusammenhängen. Dazu sind auch die letzten Konkordate (Bayern 1924, Preußen 1929, Baden 1932, Reichskonkordat 1933, Österreich 1933/34 nebst Auszug aus der Verfassung von 1934) und die Staatsverträge mit den protestantischen Landeskirchen (Preußisches Staatsgesetz von 1924, Bayern 1924, Preußen 1931) in die beiden Ausgaben mit aufgenommen worden. Jeder der beiden Bände ist in sich selbständig, aber der zweite Band „Neues Staatskirchenrecht“, der den im April 1936 abgeschlossenen ersten Band fortsetzt, bildet, gerade auch wegen der Wiedergabe der jüngsten allgemein religionsrechtlichen Bestimmungen (z. B. Bezeichnung der Mischehen, Dienst in der H.J. und in konfessionellen Verbänden usw.), eine wertvolle Ergänzung zum Bande Staatskirchenrecht. Die jedem Bande beigefügte, nach der Zeitfolge geordnete Übersicht über alle aufgenommenen Quellen, die klare Anordnung des Stoffes, das schnell auf alle einschlägigen Bestimmungen führende Schlagwortverzeichnis und nicht zuletzt die von dem Herausgeber beigefügten sachlichen Erläuterungen machen die beiden Bände zu einem für den praktischen wie für den wissenschaftlichen Gebrauch bequemen, in jeder Hinsicht zu begrüßenden Hilfsmittel.

*Kiel.*

*Peter Meinhold.*

## Aus Zeitschriften.

Analecta Bollandiana 55, 1/2: Après un siècle. L'oeuvre des bollandistes de 1857 à 1937. — G. de Jerphanion, Les caractéristiques et les attributs des saints dans la peinture cappadoçienne. — Hippolyte Delahaye, Quatre miracles de S. Martin de Tour. — Baudouin de Gaiffier, La vie de S. Conrad d'Herlesheim. — Paulus Grosjean, Hagiographia celtica. I. Narratiuncula de S. Columba Hiensi. — 56, 1/4:

André Wilmart, La légende de S. Édith en prose et vers par le moine Goscelin. — Theodorus Nissen, S. Eusebiae seu Xeniae Vita. — Paul Peeters, La date du martyre de S. Syméon, archevêque de Séleucie-Ctésiphon. — P. Peeters, La légende de S. Orentius et de ses six frères martyrs. — P. Grossjean, Vita S. Roberts Nori Monasterii in Anglia abbatis. — **The Journal of Religion XVII (1937)**: John A. Mackay, Historical and Superhistorical Elements in Christianity. — E. C. Colwell, Slandered or ignored: The Armenian gospels. — H. E. Dana, The stratification of tradition in the fourth gospel. — Leonard de Moor, The concept of revelation in Barthianism. — B. E. Meland, The mystic returns. — J. D. C. Pavy, Manichaeism — a rival of Zoroastrianism and Christianity. — D. W. Riddle, Jesus in modern Research. — Martin Rist, Visionary, Phenomena and Primitive Christian baptism. — E. E. Aubrey, The Oxford Conference, 1937. — C. C. Richardson, The Church in Ignatius of Antioch. — **XVIII (1938)**: W. Jaeger, Greeks and Jews: The first Greek records of Religion. — J. Knox, Philemon and the Authenticity of Colossians. — G. B. Wellman, Schleiermacher today. — C. H. Moehlmann, The Baptistis revise John Locke. — B. T. Schanz, Ethan Allens's religious ideas. — M. H. Shepherd, jr., The early apologists and Christian worship. — W. A. Brown, The contribution of America to ecumenical theology. — M. I. Bradshaw, Jesus and the coming Kingdom. — **Orientalia Christiana Periodica 4 (1938)**: A. M. Ammann, Darstellung und Deutung der Sophia im Vorpetrinischen Russland. — E. Candali, Andreae Rhodiensis, OP, inedita ad Bessarionem epistula (de divina essentia et operatione). — J. B. Darblade, La collection canonique melkite d'après les manuscrits arabes des XIIIe—XVIIe siècles. — J. M. Hanssens, La Liturgie romano-byzantine de Saint Pierre. — Ir. Hausherr, Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Cypre ou Jean de Lycopolis? — E. Hermann, De benedictione nuptiali quid statuerit ius byzantinum sive ecclesiasticum sive civile. — G. Hofmann, Die Konzilsarbeit in Florenz 26. Februar 1459 bis 26. Februar 1443. — G. de Jerphanion, Bulletin d'Archéologie chrétienne et byzantine, VIII. — P. Krüger, Das Syrisch-Monophysitische Mönchtum im Tur-Ab(h)idin von seinen Anfängen bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. — C. Moss, A Syriac version of Pseudo-Athanasius contra Apollinarium I. — B. Schultze, A. S. Chomjakow und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz. — B. Waczynski, Nachklänge der Florentiner Union in der polemischen Literatur zur Zeit der Wiedervereinigung der Ruthenen. — **Historisches Jahrbuch 58, 1/2 (1938)**: L. Pfandl, Philipp II. und die Einführung des burgundischen Hofzeremoniells. — P. Lehmann, Der Schriftstellerkatalog des Anton Gheylhoen von Rotterdam. — M. Buchner, Die Areopagitika des Abtes Hilduin von St. Denis und ihr kirchenpolitischer Hintergrund. T. II (Schluß). — **Zeitschrift für Theologie und Kirche 19, 1—3 (1938)**: H. Frick, Rudolf Otto innerhalb der theologischen Situation. — Th. Siegfried, Theologie als Religionswissenschaft bei Rudolf Otto. — G. Wünsch, Grundriß und Grundfragen der theologischen Ethik Rudolf Ottos. — G. van der Leeuw, Rudolf Otto und die Religionsgeschichte. — E. Fascher, Dynamis Theou. Eine Studie zur urchristlichen Frömmigkeit. — G. Mensching, Rudolf Ottos religionsgeschichtliche Arbeit. — W. Staerk, Christusglaube und Heilanderwartung. Zur Formgeschichte der biblischen Christologie. — H. Schuster, Luther und das Wort-Gottes-Problem. — H. Mulert, Ottos ökumenisches Interesse. — M. Rade, Religiöser Liberalismus. Glosse zu W. Niggs Ge-

schichte des religiösen Liberalismus. — **Theologische Quartalschrift** 119, 1—3 (1938): Lös ch, Briefe des jungen Karl Joseph Hefele. — Merkle, Zum Württembergischen Mischehenstreit. — Vierneisel, Aus Möhlers handschriftlichem Nachlaß. — Fleig, Karl Ernst Jarckes philosophisches Denken in seinen Briefen an Moritz Lieber. — Nägele, Heinrich von Zipplingen, Geheimer Rat des Kaisers Ludwigs des Bayern, Komtur des Deutschordens. — Schilling, Die Ehre nach christlicher Auffassung. — Eberle, Zur Etymologie des Wortes Ethik. — Roslan, Die Grundbegriffe der Gnade nach der Lehre der Apostolischen Väter. — Kurfelß, Zum apokryphen Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus. — Waldmann, Synteresis oder Syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen. — **Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedenis** 30 (1938): Lindeboom, Het onderwijs van den hoogleeraar F. A. van der Marck. — M. van Rhijn, Wilhelmus Sagarus. — J. H. ter Horst, Een verloren gewaandt geschrift van Geldorpius teruggevonden. — O. Schiff, Zur Literaturgeschichte der kirchlichen Einigungsbestrebungen. — M. D. Lammers, De predikanten der Ned. Herv. kerk te Lillo en Liefkenshoek. — J. de Zwaan, Een papyrus van de Acta Pauli. — J. A. Cramer, Protestantsch kerkelijk leven in Oud-Utrecht. — J. J. Mak, Een zeldzaam tractaatje over het lijden von Christus. — M. van Rhijn, Ds. J. L. Verster en zijn vrienden (1745—1814). — J. de Hullu, Bijdrage tot de geschiedenis der hervorming te Deventer.