N12<518366861 021
ubTÜBINGEN

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE VIII
LVII. BAND 1938

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

Gh 2554

Druck von W. Kohlhammer, Stuttgart / Printed in Germany

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

E. SEEBERG / W. WEBER / R. HOLTZMANN / P. MEINHOLD

INHALT

ERSTES UND ZWEITES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

Seite

H. Lother, Christentum und Deutschtum 1
E. Reffke, Eckhartiana IV. Studium zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts im Opus tripartitum 19
J. Oberhof, Die Christlichkeit Luthers und der Begriff der Geschichte . 96
J. Boehmer, Ursprünge und Urwege deutscher Kirchensprache . . . 110
A. Schleiff, Sprachphilosophie und Inspirationstheorie im Denken des 17. Jahrhunderts 133
E. Benz, Swedenborg und Lavater 153
Th. Hermann, Die armenische Überlieferung der Sextussentenzen . . . 217
G. Köhler, Die Bekehrung der Burgunder zum Christentum 227
D. Neu, Prüfung eines lutherischen Kandidaten in Heidelberg 1770 . . 244

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

Allgemeines 252
Alte Kirche 257
Mittelalter 262
Reformation und Gegenreformation 276
Neuzeit 285
Zur kirchlichen Ostgeschichte 297
Aus Zeitschriften 307

DRITTES UND VIERTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

W. Zeller, Eckhartiana V. Meister Eckhart bei Valentin Weigel . . . 309
F. Hahn, Faber Stapulensis und Luther 356
P. Dedic, Verbreitung und Vernichtung evangelischen Schrifttums in Innerösterreich im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation . 433
R. Ziel, Die Kosegarten 459
R. Kiefer, Nietzsche und Overbeck — eine Arbeitsgemeinschaft . . . 523
D. S. Balanos, Kirche und Nation in der orthodoxen Kirche Griechenlands 554

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

E. Benz, Eckhartiana VI. Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart . 566
M. Gerhardt, Zur Geschichte der Inneren Mission 596
Alte Kirche 605
Mittelalter 609
Reformation und Gegenreformation 616
Neuzeit 622
Aus Zeitschriften 634
Register 637

UNTERSUCHUNGEN

Christentum und Deutschtum.

Grundsätzliche Bemerkungen zu einem kirchengeschichtlichen Thema.

Von Helmut Lother,
Bonn, Junkerstr. 14.

Es ist das Kennzeichen aller wahrhaft großen Revolutionen, daß sie sich nicht damit begnügen, nur das politische Gesicht eines Volkes umzugestalten oder gar bloß seine politische Verfassung zu ändern. Umwälzungen von geschichtlicher Wirkung und epochaler Bedeutung ziehen vielmehr das ganze Leben eines Volkes in seinen Bann, stellen es in allen seinen Beziehungen und Äußerungen vor neue Fragen und Aufgaben und fordern mit zwingender Gewalt auf allen Gebieten heraus zur Besinnung und Neugestaltung. Deshalb hat die nationalsozialistische Revolution auch vor den Toren der Hochschulen nicht haltgemacht; ihr Einbruch bezieht sich auch hier nicht nur auf das Äußere der gesteigerten persönlichen Anforderungen an den Hochschullehrer und der neuen Organisations- und Einsatzformen für den Studenten; er erschöpft sich auch nicht darin, daß für Fächer, deren Notwendigkeit jetzt erst erkannt oder deren grundsätzliche Bedeutung heute erst entdeckt wurde, durch Schaffung neuer Lehrstühle ganz neue Wirkungsmöglichkeiten für Unterricht und Forschung eröffnet wurden. Dieser Einbruch hat vielmehr darin seine hervorragende Bedeutung, daß er Anlaß gegeben hat zu einer grundlegenden Revision des Wissenschaftsbegriffs überhaupt und auch die traditionellen Lehrfächer und Wissenschaftszweige zu neuen Fragestellungen zwingt.

In dieser Umgestaltung stehen wir heute noch mitten darin, und die jetzt lebende Forschergeneration hat die schöne, aber auch verantwortliche Aufgabe, an dieser Neugestaltung richtungweisend und kritisch mitarbeiten zu dürfen. Dieser „Revolution in der Wissenschaft" kann sich auch die Theologie nicht ent-

ziehen, sofern sie selbst Wissenschaft im Rahmen der Universitas zu sein beansprucht und bleiben will. Es ist nicht die Absicht dieses Aufsatzes und nicht die Aufgabe dieser Zeitschrift, für die verschiedenen Gebiete der Theologie die neuen Aufgaben aufzuzeigen und die erfreulichen Ansätze zur Neugestaltung und Neubesinnung herauszustellen. Eine Feststellung darf aber doch der Historiker wohl treffen, um einer nicht selten begegnenden prinzipiellen Abwehrstellung von vornherein die Spitze abzubrechen: es ist nicht das erstemal in der Geschichte der Theologie, daß ihr Aufgaben und Probleme von anderswoher gestellt und aufgetragen werden als aus ihrem engsten eigenen Raum.

Wir beschränken uns hier im übrigen auf das Gebiet der Kirchengeschichte und innerhalb ihrer wiederum auf einen bestimmten Bereich, den das Thema der Arbeit bereits bezeichnet. Die Nachprüfung von seit Generationen als selbstverständlich übernommenen Urteilen über Personen, Ereignisse und Zusammenhänge, die Akzentverschiebung zugunsten bisher übersehener oder unterschätzter Gestalten und Kräfte, die Besinnung auf die unser Volk unmittelbar betreffenden Epochen der Geschichte hat auch für den Kirchengeschichtler eine solche Fülle von neuen Aufgaben heraufgeführt oder dringlich gemacht, daß eine ganze Forschergeneration mit ihnen nicht fertig werden dürfte.

Dazu gehört ohne Zweifel auch die Frage nach der Geschichte des Christentums auf dem deutschen Volksboden, keineswegs nur in ihrem äußeren Ablauf, sondern vor allem hinsichtlich der inneren Vorgänge. Sie ist trotz mancher beachtlichen Versuche und Vorarbeiten [1]) gerade für die heute im Vordergrund des

1) Ich denke vor allem an Hans v. Schuberts Bemühungen, an seine Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (1921) und seine Geschichte des deutschen Glaubens (1925). Hat er nicht recht, wenn er sich darüber beklagt, daß wir zwar die genauesten Darstellungen besitzen aus deutscher Feder über subtile dogmengeschichtliche Streitfragen des 4. bis 7. Jahrhunderts oder eine gelehrte Monographie in 2 Bänden über den griechischen Heiligen Nikolaos, aber keine Geschichte des religiösen Glaubens und Lebens, des vorchristlichen und des christlichen, auf dem deutschen Volksboden? Man kann daran erinnern, daß Reinh. Seeberg in seiner Dogmengeschichte für das Mittelalter beginnt mit einer Gegenüberstellung des römischen und des germanischen Geistes und von der germanischen Seelen- und Lebenshaltung aus das Verständnis für diese Epoche erschließt. Auf Grund der bildenden Kunst hat Hans Preuß die Geschichte der deutschen

Interesses stehenden und hart umstrittenen Anfangszeiten bis vor kurzem leider ein Stiefkind der kirchengeschichtlichen Wissenschaft gewesen [2]). Das ist in den letzten Jahren gründlich anders geworden; eine Fülle mühsamer und gelehrter Einzeluntersuchungen und verheißungsvolle Voraussetzungen und Ansätze zu einer Gesamtdarstellung sind zu verzeichnen, die Zusammenarbeit von Germanisten, Religionsgeschichtlern und Theologen hat zu erfreulichen und begrüßenswerten Ergebnissen geführt. Daß sich darunter auch manches tendenziöse Stück mischt, welches wissenschaftliche Kenntnis und Verantwortung durchaus vermissen läßt, kann dem ernsthaften Wissenschaftler nur Anlaß geben, seine Bemühungen um so energischer voranzutreiben, um das Feld nicht völlig infolge seiner eigenen Untätigkeit Unberufenen zu überlassen.

Freilich gibt es auch Theologen, welche — selbstverständlich n u r aus theologischen Gründen — die ganze Fragestellung nach dem geschichtlichen und grundsätzlichen Verhältnis von Christentum und Deutschtum für absolut verfehlt halten und von überlegener Warte über diejenigen zu Gericht sitzen, die hier eine theologische und kirchengeschichtliche Aufgabe sehen. Das hat Hermann Sasse (Erlangen) gezeigt in einer Auseinandersetzung mit der Fragestellung meines Buches „Neugermanische Religion und Christentum" (3. u. 4. Tsd., 1934) in Heft 2 der „Theologie der Gegenwart" 1935 (S. 18 ff.), die mir leider erst kürzlich zu Gesicht kam. Wenn ich in Auseinandersetzung mit seiner Kritik

---

Frömmigkeit untersucht und beschrieben (1926). Ein Werk, das in erster Linie genannt zu werden verdient hätte, wird man schließlich bei dieser Aufzählung noch vermissen: H a u c k s Kirchengeschichte Deutschlands. Sie ist in ihrer wissenschaftlichen Gründlichkeit und ihrem darstellerischen Reiz über jede Kritik erhaben; zwei Bedenken sind aber doch ihr gegenüber in diesem Zusammenhang nicht zu unterdrücken: 1. diese umfassende, fünfbändige Kirchengeschichte Deutschlands geht ganz vorüber an den grundlegenden Voraussetzungen, welche in der vorchristlichen Lebens- und Glaubenshaltung der neuen Völker gegeben sind; 2. sie beschränkt sich auf den eigentlichen geographischen Bereich „Deutschland" und verzichtet auf die Untersuchung derjenigen Beziehungen, welche germanische Stämme außerhalb dieses Bereiches zum Christentum hatten.

2) Das hängt nicht zuletzt zusammen mit einer unglücklichen Lösung der Periodisierungsfrage zwischen Altertum und Mittelalter. Vgl. meinen Aufsatz „Über die Grundlagen der mittelalterlichen Kirchengeschichte" (Christentum u. Wissenschaft 1933, S. 121 ff.).

im folgenden einige grundsätzliche Bemerkungen zu dem Thema entwickele, so geschieht das nicht zur persönlichen Rechtfertigung meiner Arbeit. Sie hat, wie zahlreiche Besprechungen in den verschiedensten theologischen und kirchlichen Blättern übereinstimmend zeigen, eine durchweg günstige Aufnahme gefunden und ist in allen kirchlichen Lagern mit Zustimmung begrüßt worden. Um ihrer selbst willen wäre es also durchaus müßig, auf eine so lange zurückliegende Kritik einzugehen und auf die abweichende Stimme eines Einsamen besonders zu hören, um ihr vielleicht noch nachträglich zu einer unverdienten Beachtung zu verhelfen. Es liegt ihr aber in diesem Falle eine Wissenschaftsauffassung und eine Stellungnahme zu den Aufgaben der Theologie zugrunde, die weit über den akuten Anlaß und den persönlichen Gegensatz hinausgreift. Diese darf nicht unwidersprochen bleiben, wobei allerdings betont werden muß, daß sie auch innerhalb der „Theologie der Gegenwart" selbst einsam dasteht [3]) und sich gegen die Arbeit eines ihrer Mitherausgeber ebenso richtet wie gegen mein Buch [4]).

Sasse sieht die heute aufgebrochenen Fragen nach dem Verhältnis von Christentum und Deutschtum nur an als „eine Frage der roten Tinte, mit welcher der deutsche Philologe des 19. Jahrhunderts die Weltgeschichte zu korrigieren sucht". Zwar gesteht er schließlich, wenn auch nicht ohne starke Überwindung, der Theologie die Möglichkeit zu, „die Frage dieses unglücklichen Philologen und der bedauernswerten Opfer seines Unterrichts" zu beantworten; aber er setzt gleichzeitig hinzu, daß späteren Geschlechtern solche Untersuchungen „nicht gerade als ein Höhepunkt der theologischen Arbeit unserer Zeit erscheinen" werden.

3) Ich denke dabei gar nicht in erster Linie an den durchaus anerkennenden Hinweis auf mein Buch in demselben Jahrg. der „Theologie der Gegenwart" (S. 12) durch W. v. Loewenich, sondern vor allem an dessen Berichterstattung über die Literatur zur Frage „Germanentum und Christentum" überhaupt sowohl im Jahrg. 1935 wie 1936. Er ist sich bewußt, daß diese Fragen „heute weiteste Kreise unseres Volkes" bewegen, während Sasse fragt: „welcher deutsche Bauer versteht sie eigentlich?". Man möchte ihm die Gegenfrage stellen, welcher deutsche Bauer kennt, geschweige denn versteht die evangelischen Bekenntnisschriften; ist der Streit um sie etwa „aus dem Herzen des Volkes gekommen"?

4) Vgl. die Kritik an „Hans Preuß, Martin Luther. Der Deutsche", ebd. 1935, S. 25 ff.

Das offenbart doch eine bedauernswerte Unkenntnis der Nöte und Anfechtungen, in die heute deutsche Menschen aller Volkskreise durch diese Fragen gestürzt werden. Nicht darauf kommt es heute in erster Linie an, genetisch zu untersuchen, in welchen Kreisen diese Fragen im 19. Jahrhundert zuerst aufgeworfen wurden, sondern darauf, den Blick vor der nüchternen Tatsache nicht zu verschließen, daß sie im 20. Jahrhundert alle Kreise des Volkes, auch den deutschen Bauern, bewegen und beschäftigen.

Wenn die Kirche nicht „durchaus ein Stück konservierter Vergangenheit“ [5]) bleiben soll, über das man dann heute allerdings leichter und schneller als in früheren Zeiten hinweggehen wird, dann ist es ein dringendes Gebot für sie, die Aufgabe zu erkennen, die ihr und ihrer Theologie heute vom Herrn der Geschichte gestellt wird. Eine „Theologie der Gegenwart“, die nur die Leistungen der Vergangenheit konservieren und immer genauer darlegen wollte, wird freilich dem deutschen Christen und Nichtchristen von heute für seine Nöte und Fragen nichts zu bieten haben und sich nicht wundern dürfen, wenn er ihr und der Kirche enttäuscht den Rücken kehrt. Für sie gälte auch heute noch der Satz, den Will Vesper [6]) einst schrieb: „Auch jene tiefsinnigen, mit dogmatischen Spitzfindigkeiten ringenden Bemühungen gewisser exklusiver theologischer Zirkel werden dem nach Brot der Seele hungernden Volk nicht viel zu geben haben“. Ein bewußtes Sichverschließen vor den dringlichen Fragen der Gegenwart kann, auch wenn es sich mit theologischen Gründen verbrämt, nicht zum Segen, sondern nur zum Unsegen für Theologie und Kirche ausschlagen.

Kurz vor der staatlichen Umwälzung 1933 fand Sasse noch bewegte Worte des Bedauerns über die Theologen, welche predigten und ihre Bücher schrieben, „ohne zu bemerken, daß Fabriken und Mietskasernen aus dem Boden schossen, daß Millionen von Menschen dem Heimatboden und damit dem Vaterland entfremdet und aus ‚Volk‘ zu ‚Proletariat‘ wurden“ [7]). Damals stand er allerdings noch im Pfarramt, heute ist er Professor. Vielleicht ist dieser Wechsel daran schuld, daß er seinerseits nicht bemerkt zu haben

5) So sieht sie Sasse selbst 1932 an; vgl. Kirchl. Jahrbuch 1932, S. 4.
6) Von Sasse selbst zitiert, ebd. S. 13.
7) Ebd. S. 72.

scheint, daß inzwischen in Deutschland einiges anders geworden ist, daß aus heimatlosem Proletariat inzwischen wieder artbewußtes Volk geworden ist. Damals forderte er ein Eingehen der kirchlichen Verkündigung und der theologischen Arbeit auf die tatsächlich vorliegenden Verhältnisse; heute unterläßt er nicht nur für seine Person und seine Arbeit ein solches Eingehen, sondern bricht sogar von überlegener theologischer Warte aus den Stab über die, die für die gegenwärtigen Verhältnisse das erfüllen, was er für die damaligen verlangte.

Ganz gewiß hat die Wissenschaft ihre Fragestellung und ihren Aufgabenbereich selbst zu bestimmen und kann sich nicht in dem Maße von Tagesfragen und Zeitströmungen abhängig machen, daß sie ausschließlich auf diese hört und nur ihnen ihre Aufmerksamkeit widmet. Ebenso gewiß kann und darf sie heute aber nicht mehr achtlos an dem vorübergehen, was außerhalb der Gelehrtenstube ihre unmittelbaren Hörer und Leser nicht nur, sondern darüber hinaus weiteste Kreise des Volkes, ja das gesamte Volk, an Fragen und Bedürfnissen bewegt. Die Zeiten sind vorüber, in denen der Wissenschaftler in einem Schneckenhaus, wohl abgekapselt gegen die Umwelt, lebte und forschte und sich noch etwas darauf zugute hielt, möglichst unberührt von der Welt, wie er meinte, „objektiv" auf diese Welt und ihre wissenschaftlichen Probleme herabzuschauen. Wir beginnen endlich zu erkennen, daß die dabei gemachte Voraussetzung von der angeblichen objektiven Vernunft eine trügerische Erfindung der Aufklärung ist, daß es den Punkt außerhalb der Welt für uns Menschen nicht gibt, von dem aus man die Welt „objektiv" betrachten könnte. Wir wissen wieder, und die „neue Wissenschaft" betont das und rühmt sich dessen, daß der Gelehrte auch im Akt seines Forschens das nicht abstreifen kann, was er sonst ist, d. h. nicht imstande ist, seine völkischen und sonstigen Bindungen zu leugnen oder vergessen zu wollen [8]).

So ist es auch — wir reden zunächst immer noch vom Wissenschaftsbegriff im allgemeinen und kommen auf die daraus sich ergebenden Aufgaben der Theologie erst nachher zu sprechen —

8) Vgl. Rob. Winkler, Neue Wissenschaft (in „Volk im Werden" 1936, I 2, S. 14 ff.).

heute schlechterdings unmöglich, irgendeine wissenschaftliche Aufgabe in Angriff zu nehmen, für welche wir, wie Sasse es möchte, „zuvor unser völliges Desinteressement an dem Ergebnis" erklärt hätten. Jeder Wissenschaftler gehört wie mit seinem Volk, dem er verbunden ist und mit Bewußtsein und Stolz verbunden bleibt, so auch mit seiner wissenschaftlichen Aufgabe von deren erster Fragestellung bis zum Ergebnis und seinen letzten Konsequenzen unlöslich zusammen. Wenn ihn das Ergebnis seiner wissenschaftlichen Arbeit von vornherein nicht interessiert, was soll dann überhaupt der Ansporn und die Triebkraft zu seinem Forschen sein? Soll er es etwa nur treiben, weil andere Phantasten daran vielleicht Interesse haben mögen, wenn es für ihn auch nur geistige Spielerei und überflüssige Gehirnakrobatik bedeutet? Nein, er muß schon mit seiner Aufgabe in anderer Weise verbunden sein und den Mut haben, auch dem Ergebnis, wie es sich auch gestalten möge, offen ins Auge zu sehen.

Wer die Theologie der letzten Jahrzehnte einigermaßen kennt, der wird nicht leugnen wollen, daß die Aufgabe der theologischen Wissenschaft in weiten Kreisen darin gesehen wurde, unter möglichstem Absehen von der eigenen glaubensmäßigen und kirchlichen Bindung über den Glauben und die Geschichte der Kirche zu reflektieren und zu forschen. Wir sagen nicht, daß das auch Sasses Auffassung gewesen sei, aber wir erinnern diejenigen, welche erst jüngst ihre „kirchliche Bindung und Verpflichtung" als etwas für sie völlig Neues entdeckt haben, daran, daß sie noch bis vor gar nicht langer Zeit ihre theologische Wissenschaft in diesem Sinne „objektiv" zu treiben sich bemühten. Es war ihr Stolz, damit allein die Wissenschaftlichkeit der Theologie würdig zu vertreten und ihr den Anspruch, als Wissenschaft zu gelten, sicherzustellen.

Heute kann man, gerade als Anhänger des neuen Wissenschaftsbegriffs, theologische Wissenschaft überhaupt nicht mehr anders treiben als aus dem Glauben der Kirche heraus und von der kirchlichen Bindung her, von welcher der Theologe ebensowenig absehen kann wie der Wissenschaftler überhaupt von der Bindung an sein Volk und dessen Schicksal. Die neue Wissenschaft führt die Theologie also nicht auf ketzerische Irrwege und

aus der Kirche heraus, sondern auf ihr eigentliches Wesen wieder zurück und in die Kirche hinein, mit der sie den Zusammenhang zu ihrem und der Kirche Schaden weithin vergessen hatte [9]). Man sollte sich deshalb gerade und besonders auf dem Gebiet der Theologie gegen den neuen Wissenschaftsbegriff und die neue Wissenschaftsmethode nicht so ablehnend verhalten, wie es weithin geschieht und im letzten Grunde auch hinter den Ausführungen Sasses erkennbar wird; sie vergrößert die Spannungen zwischen Theologie und Kirche nicht nur nicht, sondern ist im Gegenteil dazu angetan, sie zu überwinden und zu beseitigen.

Ein in dieser Haltung stehender, der neuen Wissenschaftsauffassung aufgeschlossener Theologe weiß sich mit seiner wissenschaftlichen Arbeit der Kirche verpflichtet nicht nur in allgemeiner Beziehung, sondern auch in ihrer konkreten gegenwärtigen Not und Bedrängnis. Dabei muß allerdings beachtet werden, daß die Kirche nicht nur eine seelsorgerlich-erbauende, sondern auch eine apologetisch-missionarische Aufgabe hat, und daß es zur Durchführung dieser beiden Seiten ihres Wirkens verschiedener Mittel und Wege bedarf. Wer für diesen an sich selbstverständlichen Satz noch einen Beleg nötig zu haben glaubt, der frage jeden beliebigen Missionar; er wird ihm bestätigen, daß es etwas verschiedenes ist, vom Evangelium bereits ergriffene Menschen zu fördern oder dem Evangelium noch oder wieder Fernstehende für seinen Ruf bereit zu machen, indem man Schwierigkeiten und Irrtümer aus dem Wege räumt. Die Kirche und die Theologie in Deutschland sollte aber heute nicht die Dringlichkeit dieser ihrer missionarischen Aufgabe übersehen oder vergessen, denn sie würde damit nur in erschreckender Weise den Beweis liefern, wie fern sie dem wirklichen Leben steht. Nicht Boshaftigkeit, Hartnäckigkeit oder böser Wille, sondern einfach irrtümliche und falsche Vorstellungen vom Wesen und der Geschichte des Christentums und der christlichen Kirche halten heute Millionen deutscher Menschen, auch solche, die sich noch überwinden, ihre Kirchensteuern zu bezahlen, von der Kirche fern. Es ist eine Samariteraufgabe der theologischen Arbeit und des kirchlichen Dienstes, an

9) Vgl. Rob. Winkler, Die Revolution in der Wissenschaft und die Theologie (in „Christentum u. Wissenschaft" 1934, S. 361 ff.); Ders., Theologie und Kirche, 1935.

diesen Menschen nicht stolz oder gleichgültig vorüberzugehen. Wer die Theologie auffordert, „sich unter gar keinen Umständen auf eine Debatte über die abstrakten Begriffe ‚Christentum' und ‚Deutschtum' einzulassen" und „sich strengstens vor dem apologetischen Unternehmen zu hüten", der gleicht dem Priester und dem Leviten, die den Halbtoten seinem Schicksal überließen.

Bei einem solchen apologetischen Versuch empfiehlt es sich, mit dem Äußerlichsten zu beginnen und von da aus allmählich zum Innerlichsten vorzustoßen. Diesen Weg zu wählen, entspricht nicht nur einem Gebot der Klugheit, die der Theologe ja nicht weit von sich weisen, vielmehr nach Jesu Worten gerade von den Kindern dieser Welt lernen soll, sondern auch einem Erfordernis der Erfahrung. Denn diese lehrt, daß heute jedenfalls in vielen Fällen falsche Vorstellungen von den äußeren Ereignissen und Wirkungen der Anlaß sind, das Wesen der christlichen Botschaft zu verkennen und sich ihrem Ruf zu verschließen. Wer sich von der Meinung hat bestricken lassen, daß die Ausbreitung der Herrschaft Jesu Christi über die germanischen Völker und über Deutschland mindestens eine Behinderung, wenn nicht eine Vernichtung des deutschen Wesens mit sich gebracht hat und zum Schaden seiner Geschichte ausgeschlagen ist, so daß er diese Entwicklung eben nicht mehr „vorbehaltlos bejahen" kann, dem wird mit dem Hinweis wenig gedient sein, daß „Jesus der Herr über alle und also auch über die germanischen Völker" ist. Denn damit ist zwar dem Standpunkt des Unglaubens der des Glaubens kategorisch gegenübergestellt, aber dem Unglauben der Dienst verweigert, der ihm geleistet werden kann, wenn ihm gezeigt wird, daß er von falschen Vorstellungen ausgeht. Ganz gewiß macht dieser Dienst keinen Ungläubigen zum Gläubigen und entbindet nicht von der Entscheidung, die jeder zwischen Unglauben und Glauben zu treffen hat; aber er kann Steine aus dem Wege räumen, die ganz überflüssigerweise den Zugang zum Glauben versperren oder erschweren.

Dafür hat Sasse offenbar gar kein Verständnis, denn sonst könnte er nicht bemängeln, daß ich in dem Martin Luther gewidmeten Abschnitt meines Buches mich bemühte, die positive Bedeutung des Christentums für das deutsche Volk, die deutsche

Kultur und den einzelnen deutschen Menschen in ein helles Licht zu rücken. Gerade an Luther läßt sich wie wohl kaum an einem anderen historischen Beispiel zeigen, welche umwälzenden Wirkungen die aus der traditionellen Verschüttung wieder hervorgeholte reine Botschaft des Evangeliums auf allen Gebieten des menschlichen Lebens ausübt. Darum ist es von Wichtigkeit, dem Fernerstehenden und mit den Dingen gar nicht Vertrauten zunächst einmal die gewaltige Bedeutung Luthers als Sprachschöpfers und Vertreters deutscher Innerlichkeit zu zeigen, ihm seine revolutionäre Neuwertung der Arbeit und des Berufes vor Augen zu führen, die heute unter uns wieder aufgenommen ist, ihn als Begründer der modernen Staatsidee und der nationalen Befreiung zu würdigen. Das alles bliebe freilich oberflächlich und verdiente Bemängelung, wenn es dabei sein Bewenden haben sollte und nicht schließlich mit aller Deutlichkeit und allem Nachdruck darauf hingewiesen werden würde, daß Luther das alles nicht wurde als Philologe, Sozialreformer, Staatstheoretiker oder Politiker, sondern als Mann des Evangeliums, das nicht ein in der Seele vorsichtig gehüteter Schatz bleibt, sondern zur Tat drängt und das ganze Leben revolutionierend umgestaltet. Zu dieser Erkenntnis habe ich den Leser zu führen mich bemüht, daß alles, was Luther erreicht und an für die deutsche Geschichte nicht wegzudenkenden Leistungen und Werten geschaffen hat, in seinem religiösen Grunderlebnis wurzelt.

Wie man darin „falsche Theorien über das Verhältnis von Christentum und Deutschtum und über den Zusammenhang der Reformation mit der deutschen Nationalgeschichte" sehen kann, die „verwüstend ... auf die christliche Gemeinde gewirkt haben", ist mir unerfindlich. Wie soll denn anders der „Zusammenhang zwischen der Reformation Luthers und der evangelisch-lutherischen Kirche einerseits und der Geschichte Deutschlands und dem deutschen Nationalcharakter andererseits", der immerhin auch für Sasse „eine geschichtliche Tatsache" ist, „richtig gedeutet werden", wenn nicht vom Evangelium her? Allerdings stelle ich dabei in anderer Weise, als Sasse es für möglich und zulässig hält, in Rechnung, daß dieses Evangelium sich nicht wendet an Wesen, die engelgleich in den Wolken schweben und jeder irdischen

Beziehung und Eigenart entbehren, sondern an Menschen, die nicht nur hinsichtlich der Schädelform und der Augen- und Haarfarbe, sondern auch in ihrer geistigen Haltung und in ihrer Einstellung zu den tiefsten den Menschen bewegenden Fragen eine bestimmte Eigenart als Erbe der Vergangenheit an sich tragen. Wer darin „ein pelagianisches Mißverständnis der Reformation" sieht [10]), wird schwerlich umhin können, ein solches Mißverständnis auch innerhalb des Neuen Testamentes selbst festzustellen, da doch in ihm deutlich eine aus hellenistischer und eine aus semitischer Geisteshaltung geborene Auffassung des Evangeliums miteinander im Streit liegen [11]).

Aus der gleichen theologischen Haltung heraus ist auch die Christianisierung der Germanen für Sasse kaum etwas anderes als ein Gegenstand und eine Aufgabe der religionsgeschichtlichen Forschung. Eine Untersuchung der dabei mitspielenden äußeren Vorgänge, zu der unserer Meinung nach der Theologe und Kirchengeschichtler durch die weit verbreiteten, durchaus unsachlichen und falschen Darstellungen geradezu herausgefordert wird, muß bei Sasses Standpunkt als ein höchst überflüssiges Unternehmen erscheinen; denn er kann „in den etwaigen Schädigungen" nur „Opfer sehen, ohne die es nun einmal keine Bekehrung zu Jesus Christus gibt; Opfer, die überall dort in der Völkerwelt gebracht werden, wo ein heidnischer Mythos vor dem Evangelium dahinstirbt".

Ebenso ist aber auch jede Klärung der inneren Vorgänge, der Auseinandersetzung der germanischen Völker mit der christlichen Botschaft und deren innerer Aneignung, im Grunde ohne Belang; denn wenn dabei auch eine „hohe geistige Religion vernichtet . . ., wenn ‚artfremdes' Gut in das seelische Leben der nordischen Völker hineingetragen" worden wäre, man muß die Entwicklung ja auch dann, und vielleicht gerade besonders dann, von vornherein „vorbehaltlos bejahen". Warum sich also die Mühe machen, Untersuchungen anzustellen, die höchstens „eine Verschleierung des wahren Sachverhalts" bedeuten können? Dieser

10) Welches Sasse in dem eingangs erwähnten Buch von Preuß (vgl. Anm. 4) nicht vermieden findet.

11) Vgl. Hans Schöttler, Artgemäße Verkündigung der Heilsbotschaft in der heiligen Schrift, 1936.

ist für den Theologen ja doch klar: es gibt „eine Kirche Gottes, zu der die Völker der Erde und also auch die Völker des Nordens durch das Evangelium berufen werden"; angesichts dieses Sachverhaltes ist die Christianisierung der Germanen für den Glauben eine selbstverständliche Notwendigkeit, sie ist kein theologisches Problem und keine Aufgabe des Theologen mehr, sondern höchstens eine solche des Religionsgeschichtlers. Mögen Tausende an diesen Vorgängen, nicht wie sie wirklich verliefen, sondern wie sie entstellt dargeboten werden, Anstoß nehmen, die Aufgabe des Theologen ist es nicht, sie richtigzustellen, sondern Glauben zu fordern an die alle Völker fordernde Herrschaft Christi und Kirche Gottes.

Ich muß bekennen, daß ich auch in diesen Fragen auf einem grundsätzlich anderen Standpunkt stehe und mit ihm allerdings eher den Erfordernissen einer wirklichen „Theologie der Gegenwart" gerecht zu werden glaube. Sasse muß selbst zugeben, „daß der große kirchengeschichtliche Vorgang, um den es sich hier handelt, wie alle Kirchengeschichte auch eine religionsgeschichtliche Seite hat". Dann kann es aber m. E. unmöglich die Aufgabe des Theologen sein, von dieser Seite grundsätzlich abzusehen, wenn er das Ganze des Vorganges verstehen und begreiflich machen will. Auf dem Gebiet der Geschichte der alten Kirche ist es eine wahrscheinlich auch von Sasse unbedenklich geübte Selbstverständlichkeit, durch eine Darstellung der politischen, der sozial- und kulturgeschichtlichen Verhältnisse sowie der vorchristlichen religiösen Lage die Voraussetzungen zu erörtern, auf die die Kirche bei ihrer Ausbreitung im griechisch-römischen Reich stieß. Sollte, was hier recht ist, für die Geschichte der Kirche bei den germanischen Völkern und auf deutschem Boden nicht mindestens billig sein? Ich habe es, längst ehe diese Fragen für uns in den letzten Jahren besonders brennend wurden, für eine wesentliche Aufgabe der mittelalterlichen Kirchengeschichte angesehen, hierin nachzuholen, was allzu lange versäumt wurde[12]).

Freilich, diejenigen Männer, die hier von theologischer Seite in der vergangenen Generation allein vorgearbeitet haben, näm-

12) Vgl. meinen bereits in Anm. 2 erwähnten Bericht „Über die Grundlagen der mittelalterlichen Kirchengeschichte".

lich Hans von Schubert und Reinhold Seeberg, werden von Sasse sehr schnell und überlegen abgetan mit einer Bemerkung über „die theologische Unzulänglichkeit unserer derzeitigen Kirchenhistorie, unter der wir alle leiden". Ich glaube im Gegenteil, daß die allzu gleichgültige und geradezu fahrlässige Außerachtlassung dieser Fragen durch die theologische Forschung vergangener Jahrzehnte schuld ist an der Verwirrung und den falschen und unklaren Vorstellungen, die heute über diese Dinge nicht nur unsere Gemeinden, sondern weithin auch unsere Theologen- und Pfarrerkreise beherrschen. Hier liegt, mit Sasse zu reden, „eine Verantwortung der Kirchenhistoriker für das Leben der Kirche" vor, der sie sich nicht länger entziehen sollten. Von den Einseitigkeiten der religionsgeschichtlichen Schule weiß ich mich durchaus geschieden, wenn ich betone, daß die religionsgeschichtliche Seite des großen kirchengeschichtlichen Vorgangs der Christianisierung der Germanen nicht mehr wie früher vernachlässigt werden darf, obwohl allerdings das Wesen dieses Geschehens mit religionsgeschichtlichen Mitteln und Methoden allein keineswegs erfaßt werden kann.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage nach dem „Schlagwort" von der Germanisierung des Christentums, das „heute wieder hervorgeholt wird", was man nach Sasse nur als „verhängnisvoll" beurteilen kann. Denn wer es verwendet, so meint er, zeigt damit nur, daß die Kirche ihm „keine historisch faßbare Wirklichkeit mehr" ist, daß er sich „Kirchengeschichte nur als Entwicklungsgeschichte der christlichen Religion vorzustellen" vermag, während doch in Wirklichkeit „die Kirche ihre eigene, gewiß in die Geschichte der Welt und ihrer Religionen unlösbar verflochtene und dennoch von dieser wohl zu unterscheidende Geschichte erlebt". Demnach muß also wohl der Theologe doch in der Lage sein, die unlösbare Verflechtung in das allgemeine irdische Geschehen zu lösen, um die von diesem wohl zu unterscheidende Geschichte der Kirche erforschen und darstellen zu können. Die Kirche Christi, welche „eine Realität in der Welt ist", wird somit bis zu dem Grade als eine schlechthin und ausschließlich transzendente Größe gefaßt, daß man ihre Geschichte unter völligem Absehen von der sonstigen Welt-

geschichte darstellen kann, eine Haltung, die Eusebius von Caesarea alle Ehre macht, die Sasse aber erst jüngst von diesem Kirchenvater gelernt zu haben scheint. Denn vor nicht allzu langer Zeit wußte er selbst noch, daß die Kirche Christi „in der Entstehung und Entwicklung des Christentums oder, wenn man will, der ganz verschiedenen Typen christlicher Religion ihre Geschichte erlebt“ [13]).

Um nichts anderes ging es auch mir, wenn ich von einer Germanisierung des Christentums sprach, als um die Erkenntnis, daß die eine Kirche Christi in ganz verschiedenen Typen christlicher Religion ihre Geschichte erlebt. Sasse sagt freilich jetzt, „daß Theologie nicht ein Theoretisieren über Typen der Frömmigkeit ist“. Wenn aber doch die Kirche Christi nach seinen eigenen Worten in solchen Typen ihre Geschichte erlebt, wie soll diese dann anders erforscht und dargestellt werden, als indem man über diese Typen zwar nicht theoretisiert, aber sie als Realitäten erfaßt und mit ihnen rechnet? Und woraus anders soll die von ihm zugestandene Verschiedenheit der Typen sich herleiten, wenn nicht aus der Verschiedenheit des Volkstums, welches allein die jeweils wechselnde Größe in dem Prozeß der Geschichte der einen Kirche ist? Dann muß aber notwendig der Typus auf dem Boden unseres Volkstums ein anderer sein als bei anderen Völkern in Vergangenheit und Gegenwart. Damit scheint also eine Einigkeit in der Sache erzielt zu sein, die jeden Streit um Worte überflüssig machen sollte, wofern es wirklich um die Sache und nicht um „Schlagworte“ geht. Und in der Tat erklärt Sasse selbst es für „eine Selbstverständlichkeit“, „daß die Kirche bei den Batak von heute anders aussieht und ihre Verkündigung anders klingt als einst bei den Alexandrinern zur Zeit des Athanasius“.

Aber — und da wird nun allerdings sofort deutlich, daß die erzielte Übereinstimmung nur Schein war — nicht um diese Selbstverständlichkeit geht es mir, daß die Sprache der heutigen Batak und das Griechisch des 4. Jahrhunderts grammatikalisch verschieden aufgebaut sind und phonetisch einen verschiedenen Klang haben; es geht vielmehr darum, daß die verschiedenen Worte in beiden Sprachen für dieselbe Sache im einzelnen sehr

13) Kirchl. Jahrbuch 1932, S. VII.

verschiedene Vorstellungen wecken und Erlebnisse auslösen, weil eine Sprache eben mehr umfaßt als nur die Grammatik, nämlich die ganze Art eines Volkes, Gedanken aufzunehmen und weiterzugeben. Das sollte jedem, der eine tote oder lebende Sprache erlernt hat und wirklich kennt, nicht minder eine Selbstverständlichkeit sein als jenes andere. Mir ist beispielsweise von Italienern immer wieder versichert worden, daß es schlechterdings im Italienischen kein Wort gibt, das wirklich dem ganz entspricht und das völlig wiedergibt, was das deutsche Wort „gemütlich" besagt; trotzdem findet man natürlich in jedem Lexikon eine ganze Reihe von italienischen Worten dafür zur Auswahl; je mehr es sind, um so deutlicher wird gerade, daß keines dem betreffenden deutschen Wort wirklich ganz entspricht.

Für den gründlichen Sprachkenner, der mehr als nur Philologe und Grammatiker ist, besteht kein Zweifel, daß das griechische Wort „kyrios" etwas anderes besagt als das lateinische „dominus" und ebenso das altgermanische „truchtin" abermals etwas anderes. Hört das etwa plötzlich auf, wenn alle drei Worte in den verschiedenen Sprach- und Kulturkreisen auf den einen „Herrn" Christus angewandt werden? Weil das nicht der Fall ist[14]), darf sich die Theologie diesem Tatbestand und seinen Folgen nicht verschließen, sondern muß sich im Gegenteil ernsthafter als bisher bemühen, ihn zu erschließen. Gerade weil sie es mit Realitäten zu tun hat, wie auch Sasse betont, erwächst ihr diese Aufgabe. Denn die „ganz verschiedenen Typen christlicher Religion", die sich bereits aus den sprachlichen Verhältnissen, jedoch keineswegs nur aus ihnen, ergeben, sind Realitäten, vor denen man die Augen nicht einer theologischen Theorie zuliebe verschließen darf.

In diesem Sinne sprach ich von einer „Germanisierung des Christentums" als von einer Realität, die klar und eindeutig herauszuarbeiten eine dringende Aufgabe der Theologie der Gegenwart und im besonderen des Kirchengeschichtlers in ihrem Bereich ist. Es hat mir dabei durchaus ferngelegen, das „grenzenlos oberflächliche" „Bild einer Religion" zeichnen zu wollen, „die zu den verschiedenen Völkern, Rassen und Kulturkreisen kommt und

14) Vgl. meine Arbeit „Die Christusauffassung der Germanen", 1937.

von diesen jeweils verschieden verstanden und dementsprechend umgewandelt wird". Ich weiß nicht, an welchen Stellen meines Buches man diese Ansicht vertreten finden könnte [15]), und muß mich ganz energisch dagegen wehren, daß mir Gedanken untergeschoben werden, die den meinen geradezu zuwiderlaufen. Ich habe im Gegenteil, etwa in dem Abschnitt „Martin Luthers deutsche Sendung", mich gerade bemüht zu zeigen, daß durch Luthers religiöses Erlebnis und seine Arbeit das Evangelium nicht „umgewandelt", sondern in seiner ganzen Größe und Reinheit wieder begriffen wurde.

Wenn Sasse freilich fragt, ob „die Bestätigung der Dogmen von Nicaea und Chalcedon in der Augustana ‚selbständige Aneignung' " bedeute, um diese von mir gewählte Formulierung durch solche Frage ad absurdum zu führen, so zeigt er damit nur, daß er meine ganze Fragestellung überhaupt nicht verstanden hat. Ich lasse in der Antwort auf diese Frage die Leisetreterei der Augustana ganz außer Betracht, obwohl auch sie zu denken geben könnte, stelle vielmehr nur fest, daß man mit der Frage nach einer selbständigen Aneignung der christlichen Heilswahrheiten natürlich nicht in den Partien einsetzen kann, die bewußt den Zusammenhang mit der alten Kirche betonen, sondern hier und in den anderen Bekenntnisschriften da einsetzen muß, wo der Unterschied hervorgehoben ist, wo von den abusus mutati gehandelt wird. Das sollte eine Selbstverständlichkeit sein, die man aber offenbar Anlaß hat, Sasse gegenüber eigens auszusprechen.

Man mag über die Schlagworte einer „Hellenisierung" und „Romanisierung" des Christentums denken, wie man will, der Kenner der altchristlichen Dogmengeschichte kann sich m. E. der Einsicht nicht verschließen, daß in dem griechischen Sprach- und Kulturgebiet andere Seiten der christlichen Heilswahrheit betont und herausgearbeitet wurden als in dem römischen. Die römischen Päpste des 4. und 5. Jahrhunderts haben, wenn sie aus dem Morgenlande um Entscheidungen in den Lehrstreitigkeiten des Ostens angegangen wurden, nicht deswegen oft hilflos und unentschieden dagestanden, weil sie selbst keine sach-

15) Sasse führt dafür bezeichnenderweise auch keine Belegstellen an.

kundigen Theologen gewesen wären oder ihnen entsprechende Berater gefehlt hätten, sondern weil ihnen die ganze Fragestellung fernlag, mit der griechisches Denken an diese Dinge herantrat. Was, wie uns Gregor von Nyssa in seiner Oratio de deitate filii et spiritus sancti bekundet, im Osten der einfachste Christ verstand, blieb im Abendland in seinem tiefsten Verständnis selbst den Gelehrten verschlossen. Das schließt keineswegs aus, daß die auf diesem Wege erarbeiteten und dargelegten Wahrheiten christlichen Glaubens nicht allgemeinchristliche Geltung zu beanspruchen hätten, schließt aber auch nicht ein, daß Völker, die eine andere Art zu denken haben, wie etwa die alten Germanen, sie in dieser theologischen Ausprägungsform sofort begreifen mußten oder konnten. Es ist mir im Gegenteil sehr zweifelhaft — und wir wollen doch als Theologen, die es mit „Realitäten" zu tun haben, die wirkliche Lage nüchtern sehen, wie sie ist —, ob die evangelisch-lutherische Christenheit von heute die theologischen Darlegungen von Nicaea und Chalcedon trotz deren Bestätigung in der Augustana wirklich kennt und versteht; aber auf den darin zum Ausdruck gekommenen Glaubensaussagen steht sie allerdings unverrückbar. Und darauf kommt es ja wohl an, die Glaubensaussagen anzuerkennen und zu bejahen, nicht unverstandene Formeln zu erlernen und herzusagen.

Dabei muß man sich freilich bereitfinden zu unterscheiden „zwischen unzweifelhaften Aussagen des christlichen Glaubens" und einer „unendlichen Fülle theologischer Lehrmeinungen, menschlicher Gedanken, verstandesmäßiger Erkenntnisse", die nebeneinander in den Bekenntnisschriften enthalten sind. Wer diesen Unterschied nicht sieht oder zuzugestehen bereit ist, so schwer oft genug die Trennungslinie zwischen religiösem Glauben und theologischer Erkenntnis zu ziehen ist, eine Aufgabe, die dem Theologen immer wieder gestellt ist, der entgeht kaum der Gefahr, daß „aus theologischen Meinungen religiöse Wahrheiten und aus freien Erörterungen bindende Bestimmungen gemacht werden" [16]).

16) Vgl. Joh. Steinbeck, Kirche und Bekenntnis (in „Zeitschr. f. Theologie und Kirche" 1937, S. 97 ff.).

Ich halte es allerdings nicht für einen Verrat an der christlichen Kirche, wenn neue Völker in neuen geschichtlichen Verhältnissen neue Formen und Formeln suchen, um die unverrückbaren Heilswahrheiten des christlichen Glaubens in einer ihnen gemäßen Denkart und Vorstellungsweise darin auszudrücken. Ich glaube ferner, daß es eine dringende Aufgabe einer „Theologie der Gegenwart" ist, dabei mitzuhelfen, indem sie sowohl vor Irrungen bewahrt, wie die richtigen Wege zu weisen unternimmt. Der Theologe aber, der es mit der Geschichte der Kirche zu tun hat, trägt dazu sein Teil bei, indem er gewissenhaft und sorgfältig untersucht und nachweist, welche Versuche in dieser Richtung bereits früher in seinem Volk wie in anderen Völkern gemacht wurden. Solche Versuche können fehlgegangen sein, indem die grundlegenden Heilswahrheiten zu kurz kamen oder preisgegeben wurden, sie können aber auch gelungen sein, indem das unvergängliche und unveränderliche Gut wirklich in neue Formen und Sprachen gefaßt wurde. Das eine wird durch die kirchengeschichtliche und theologische Untersuchung zum warnenden, das andere zum anspornenden Beispiel.

(Abgeschlossen am 15. November 1937.)

Eckhartiana IV.

Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts* im Opus tripartitum

Von Ernst Reffke,

Hohen-Neuendorf, Prinz-Heinrich-Straße 9-10.

I.

Das Problem einer Entwicklung Meister Eckharts ist eine der Hauptfragen der Eckhart-Forschung von Anfang an[1]). Denn das auf uns gekommene Gut deutscher und lateinischer Texte Meister Eckharts ist im ganzen wie im einzelnen so verschiedenartig und in seinen Zusammenhängen oft so rätselhaft, daß man zu der Annahme einer Entwicklung, die ein Verständnis dieser Widersprüche ermöglichen kann, gezwungen wird. Der andere Weg historischer Kritik aber, die Erwägung der möglichen Unechtheit einzelner in den Gesamtrahmen nicht hineinpassender Schriften, ist — jedenfalls was die lateinischen Texte angeht — bei der guten

*) Vorliegende Arbeit — der Theologischen Fakultät der Universität zu Berlin 1935 als Preisarbeit eingereicht — ist von dieser 1935 als Dissertation angenommen worden. Die Verspätung der Drucklegung möge entschuldigen, daß manches heute von anderer Seite Entwickelte hier noch einmal ausgesprochen wird, weil es in jener Arbeit damals zuerst beschrieben worden ist. Dem Fortschritt der Forschung habe ich in den Anmerkungen Rechnung zu tragen gesucht. Ich zitiere Meister Eckhart nach der Ausgabe der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

1) Vgl. Rieger in W. Wackernagel, Altdeutsche Predigten 1876, S. 404; W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, 1874, S. 309 f.; M. Pahncke, Untersuchungen zu den deutschen Predigten Meister Eckharts, 1905, S. 17 f.; A. Daniels in der Einleitung zu der Ausgabe der „Lateinischen Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart", 1923, S. XVI; M. Grabmann, Neuaufgefundene Pariser Quästionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Abh. der Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. XXXII. Bd., 7. Abh., 1927; J. Koch, Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, (101. Jahresbericht der Schles. Gesellschaft für vaterländische Kultur) 1929, S. 134 f.; E. Seeberg, Meister Eckhart, 1934, S. 12 f.; A. Dempf, Meister Eckhart, 1934, S. 97 f.; B. Geyer, Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, Bd. 5, S. 88.

äußeren und inneren Bezeugung jedes einzelnen dieser Stücke für Meister Eckhart ausgeschlossen. Die Mannigfaltigkeit des Geistes Eckharts in seinen lateinischen Schriften sollte uns lehren, daß es nicht richtig sein dürfte, auch bei den deutschen Texten z. B. einen so eindeutig in den Handschriften für Eckhart bezeugten Traktat wie die „Reden der Unterscheidung" als „uneckhartisch" Eckhart abzusprechen, wie es etwa Pummerer noch tun wollte [2]). Bisher hat nämlich fast jeder neue Fund von Eckharttexten eine bis dahin völlig unbekannte Seite seines Wesens ans Licht gebracht, so daß es nicht angeht, eindeutig für Eckhart bezeugte deutsche und lateinische Texte nur deshalb, weil sie in den alten Rahmen nicht hineinzupassen scheinen, für unecht zu erklären.

Bereits W. Preger in seiner Darstellung Meister Eckharts im Rahmen seiner „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter" [3]) erkannte die Notwendigkeit, eine Entwicklung als Grund und Rahmen der Mannigfaltigkeit des eckhartischen Geistes, der ihm damals erst aus den deutschen Texten bekannt war, anzunehmen. Er orientierte die Stufen dieser Entwicklung an den drei Hauptstationen des Lebens Eckharts: Erfurt, Straßburg und Köln. Das Fundament der Konstruktion Pregers erwies sich aber als zu schwach, als Denifle — treu der katholischen wissenschaftlichen Tradition [4]), einen protestantischen Glaubenssatz durch positivistische philologische oder historische Kritik auszuhöhlen — den letztlich von Luther und Hegel begründeten „deutsch-protestantischen Mythos" vom Meister Eckhart durch seine Entdeckung und Publikation der lateinischen Schriften Meister Eckharts erschütterte [5]). Aber auch die germanistische Forschung konnte Pregers Ansetzungen nicht annehmen; M. Pahncke [6]) wollte zwar Anhaltspunkte für eine mögliche Datierung deutscher Predigten fin-

2) A. Pummerer, Der gegenwärtige Stand der Eckhart-Forschung I (12. Jahresbericht der Stella Matutina zu Feldkirch) 1903.

3) a. a. O. S. 309 f.

4) Man denke an die Motive der Anfänge der historischen Bibelkritik gegen den protestantischen Mythos von der Schrift und an Denifles Arbeiten zur Lutherforschung.

5) H. Denifle O.P., Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, S. 417 f., 673 f.

6) a. a. O. S. 17 f.

den, aber A. Spamer[7]) widersprach diesem Versuch schärfstens mit dem Hinweis auf die Unsicherheit der handschriftlichen Grundlagen der deutschen Texte Meister Eckharts. So blieb die Frage vorerst ungelöst.

M. Grabmann[8]) war nach langer Zeit der erste, der das Problem der Entwicklung Eckharts wieder fördern konnte, als er den Fund der Pariser Quästionen in einer Avenionesischen und einer Vatikanischen Handschrift machte und ihn in seiner Abhandlung: „Neuaufgefundene Pariser Quästionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange" auszuwerten unternahm. Der Begriff der Entwicklung Eckharts selber erhielt hier eine andere Bedeutung als bei Preger, wo er noch zu sehr an eine im hegelianischen Dreischritt vor sich gehende Selbstentfaltung des Geistes Eckharts erinnerte. Die Frage nach der Entwicklung wurde hier die Frage nach dem bestimmenden Einfluß, nach der geistigen Quelle, die Eckhart die entscheidende Richtung gegeben hat. Grabmann erwog dabei in der Hauptsache die Möglichkeit, daß Eckharts berühmte Lehre vom Seelenfunken etwa unter dem Einfluß des „lateinischen Averroismus" der Pariser Artistenfakultät eines Siger von Brabant[9]) oder eines Boethius von Dacien entstanden sei oder wenigstens entscheidende Anregungen erhalten haben könnte.

In ähnlicher Weise hat B. Geyer[10]) in seiner Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Sermo die b. Augustini Parisius habitus die dort von Eckhart verwertete Quelle — Clarenbaldus von Arras[11]) aus der Schule von Chartres — als Element seiner Entwicklung herauszuheben versucht.

Auch Erich Seeberg[12]) behandelt in diesem Sinne das Problem der Entwicklung Meister Eckharts, gibt der Frage und ihrer Be-

7) A. Spamer, Über die Zersetzung und Vererbung in den deutschen Mystikertexten, 1910 (1908); Ders., Die Überlieferung der Eckharttexte, Paul und Braunes Beiträge 34, 1909, S. 311.

8) a. a. O. S. 48 f.

9) Vgl. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin etc. (Les philosophes Belges t. VI—VII, 1908—1911).

10) Lat. Werke, Bd. 5, S. 88.

11) Vgl. W. Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate (Breslauer Studien zur historischen Theologie VIII) 1926.

12) a. a. O. S. 12 f.

handlung zugleich ein breiteres Fundament und stellt sie erst richtig auf die Beine. Die Erkenntnis der Arbeitsweise Eckharts, der seine Gedanken an Hand von „Autoritäten" und in den Formulierungen anderer zum Ausdruck bringt, zwingt Seeberg dazu, der Quellenfrage bei dem Problem der Entwicklung des Meisters das größte Gewicht beizulegen. E. Seeberg weist dazu auf den Übergang von der Abhängigkeit von Thomas von Aquino zu dem Einströmen neuplatonischen Gedankenguts aus der arabischen und jüdischen mittelalterlichen Philosophie hin: „Im ersten und zweiten Kommentar zur Genesis nämlich ist es deutlich zu sehen, wie die neuplatonische Metaphysik in der arabischen und jüdischen Fassung auf Eckhart hereinbricht, und wie nun Avicenna, Avencebrol und Maimonides benutzt und zitiert werden. Der Grundsatz: ‚Magister Eckardus sui ipsius interpres' scheint mir also für die künftige Forschung zweifelhaft zu werden. Statt dessen erscheint die neue Aufgabe, die Entwicklung des Meisters zu verfolgen; mit diesem Entwicklungsprinzip können vielleicht in Zukunft noch Unklarheiten und Selbstwidersprüche in seinen Anschauungen geklärt oder beseitigt werden." Diese Aufgabe kann solange noch nicht gelöst werden, als nicht alle uns bekannten Schriften vollständig herausgegeben sind. Aber die kritische Aufgabe, die Hauptvoraussetzungen einer Erkenntnis der Entwicklung Meister Eckharts aufzuweisen und zu begrenzen, kann schon heute versucht werden. Diese Arbeit wird deshalb behandeln

1. den Lebensgang Meister Eckharts,
2. Umfang und Chronologie des Opus tripartitum,
3. die Möglichkeit, daraus eine Entwicklung abzulesen,
4. die Bedeutung der Entwicklung.

II.

In der Zeitspanne zwischen 1255 bis 1265 ist Eckhart als Angehöriger des ritterlichen Geschlechts derer von Hochheim in der Nähe von Gotha in Thüringen geboren [1]). Wahrscheinlich schon

1) H. Denifle, Die Heimat Meister Eckharts, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters V, S. 349 f.

als Jüngling ist er in das Dominikanerkloster seiner engeren Heimat in Erfurt eingetreten. Über seinen Studiengang im Kloster, im Provinzial- und Generalstudium schweigen die Quellen; die erste Nachricht von ihm erhalten wir, als er den unteren und mittleren Studiengang — wohl in Straßburg oder Köln — abgeschlossen hat und bereits zwei Ordensämter bekleidet. Die Überschrift des ersten von ihm selber geschriebenen Traktates, die „Reden der Unterscheidung", bezeichnet ihn in der überwiegenden Mehrzahl der Handschriften als „der vicarius von türingen, der pryor von erfortt, bruder eckhartt predigerordens" [2]). Danach bekleidet Eckhart das Amt eines sogenannten vicarius nationum [3]), eines ständigen Vertreters des Provinzialpriors für einen Bezirk der Provinz und vereinigt damit das Priorat in dem Hauptkloster Thüringens, seinem Heimatkloster Erfurt. Diese Ämterkumulation wird aber auf dem Generalkapitel der Dominikaner 1298 für unzulässig erklärt [4]), so daß wir daraus einen terminus ad quem für diesen ersten Lebensabschnitt und diese erste uns bekannte Schrift gewinnen. Wahrscheinlich ist Eckhart aber schon einige Zeit früher nach Paris geschickt worden, um dort den Licentiatentitel zu erwerben und Magister zu werden. Denn aus dem Verzeichnis der Pariser Magister des Dominikanerordens, das Stephan von Salenhac, Bernard Guidonis [5]) u. a. verfertigt haben, erfahren wir, daß Eckhart in Paris 1302 den Licentiatentitel erworben hat. Als Baccalaureus wird Eckhart davor einige Bücher der Bibel und die Sentenzen des Lombarden erklärt haben, denn die Pariser Universitätsstatuten [6]) bestimmten, daß die Bakkalare erst nach einer Wartezeit mehrerer Jahre nach ihrer

2) E. Diederichs, Meister Eckharts Reden der Unterscheidung, Halle 1912; Ders., Meister Eckharts Reden der Unterscheidung, Textausgabe 1925. Kleine Texte Nr. 117, S. 5.

3) Ed. Martène et U. Durand, Thesaurus novus anecdotorum, t. 4. Paris 1717, S. 1741 Nr. 5.

4) Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum ed. B. M. Reichert, Rom 1898/99 I, S. 289.

5) H. Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrh. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters II, S. 211.

6) Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis II, S. 692 Nr. 13; vgl. die Einleitung J. Kochs zu dessen Ausgabe der Collatio in Libros Sententiarum, Meister Eckhart, Die lat. Werke V, S. 8.

obligatorischen Sentenzenvorlesung zur Magisterpromotion zugelassen wurden. Aber die Fakultät oder der Papst konnten diese Zeit verkürzen, wenn es ihnen — besonders bei Ordensleuten — geraten erschien.

Bald nach 1302 hat der Magister Eckardus Paris verlassen und ist in die Heimat zurückgekehrt. Ob im Verlauf des Streites Philipps des Schönen mit Bonifatius VIII. der König ihn mit anderen papsttreu gesonnenen Ordensleuten ausweisen ließ, oder ob er nur dem Gebot des Generalkapitels [7]) von 1302 Folge leistete, das die Rückkehr aller außerhalb der Heimatprovinzen befindlichen Brüder in eben diese Provinzen befahl, bleibt ungewiß.

Indessen hatte das Generalkapitel von Besançon 1302 [8]) die deutsche Provinz wegen der allzu großen Zahl der dort gegründeten Klöster in eine oberdeutsche „deutsche" und eine niederdeutsche „sächsische" Ordensprovinz teilen müssen. Das erste Provinzialkapitel der neuen sächsischen Provinz, die sich von den Niederlanden bis zum Baltikum erstreckte, wählte zu Erfurt 1303 den neuen Magister Eckardus zum Provinzialprior [9]); und das Generalkapitel von Toulouse bestätigte im folgenden Jahre diese Wahl [10]). Obwohl das Generalkapitel zu Paris 1306 über Unordnung in den deutschen Provinzen klagte und beiden Provinzialprioren eine Buße auferlegte [11]), wurde Eckharts Amtszeit 1307 stillschweigend verlängert und er sogar zum Generalvikar der in Verwirrung geratenen Provinz Böhmen bestellt [12]). 1310 wollte ihn gar die oberdeutsche Provinz zu ihrem Provinzial erwählen [13]), doch der folgende Generalkonvent in Neapel 1311 bestätigte diese Wahl nicht: Meister Eckhart wurde von seinen Ämtern freigesprochen und nach Paris zum Lesen gesandt [14]). Auch heute

7) Acta Capitulorum Generalium O.P. I, S. 323.
8) ibid. S. 319.
9) E. Martène - U. Durand, Veterum Scriptorum Historicorum. Dogmaticorum ... amplissima collectio, Paris 1724, t. VI, col. 343.
10) Acta Cap. Gen. O.P. II, S. 1.
11) ibid. S. 18.
12) ibid. S. 28.
13) Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, hrsg. von P. von Loë und B. M. Reichert, Bd. 1, 1927, S. 27.
14) Acta Cap. Gen. O.P. II, S. 53.

kann man nur die Klage Pregers[15]) wiederholen, daß die Akten der sächsischen Dominikanerprovinz nicht bekannt sind, so daß man sich kein Bild von Eckharts Verwaltungstätigkeit machen kann. Aus einer Zeit, in der Meister Eckhart auf seinen Reisen fast ganz Mitteleuropa kennengelernt hat, haben wir nur einige bescheidene urkundliche Quellen, die aber nichts Persönliches und sehr wenig Sachliches verraten. Man kann nur etwa vermuten, daß Eckharts Maßnahmen mit dem beginnenden Konflikt der Städte und der Bettelorden zusammenhängen, dem er klug vorzubeugen versuchte[16]).

Über den zweiten Aufenthalt Eckharts in Paris und seine Dauer melden die Akten nichts. Das geistige Milieu seines dortigen Wirkens spiegelt in etwas der Codex Vat. lat. 1086[16a]), der auch seine beiden Quästionen aus dieser Zeit enthält, wider; auch das Buch der göttlichen Tröstung läßt — wie H. Roos gezeigt hat — Einflüsse des geistigen Paris jener Tage erkennen[16b]). Bereits 1314 urkundet Meister Eckhart wieder in Straßburg[17]), wo er am dortigen Provinzialstudium seiner Lehrtätigkeit nachgeht und eine reiche Predigttätigkeit in den Dominikaner- und Dominikanerinnenklöstern ausübt[18]).

Bis zum Beginn des Kölner Prozesses 1326 schweigen die urkundlichen Quellen — die Erwähnung eines Bruder Eckhart als Vikar des sächsischen Provinzials Hartung in einer Mühlhausener

15) a. a. O. S. 339.

16) Urkundenbuch der Stadt Göttingen, ed. G. Schmidt 1863, S. 51; Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrh., Leipzig 1862. Bd. 16, Einl. S. XV, LVIII; Dortmunder Urkundenbuch, bearb. v. K. Rübel, 1881 ff., Bd. 1, S. 218 Nr. 317; Calenberger Urkundenbuch, hrsg. v. W. von Hodenberg, 1858, Nr. 592; Die Chroniken der niederdeutschen Städte, Braunschweig, 1. Bd. 1880, S. LVIII Nr. 30; Denifle, Archiv für Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters V, S. 354; Manuscriptum conventus Tremoniensis (Chronik des Joh. Krawinckel aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhs.), S. 33; vgl. auch F. Bünger, Beiträge zur Geschichte der Provinzialkapitel und Provinziale des Dominikanerordens, 1919, S. 78.

16a) P. Glorieux, A propos de ›Vatic. lat. 1086‹. Le personnel enseignant de Paris vers 1311—14, Recherches de théologie anc. et méd. 5, 1933, p. 23 s.

16b) H. Roos, Zur Datierung von Meister Eckharts Trostbuch, Z. f. dt. Philologie 57, 1932, S. 224 f.

17) Straßburger Urkundenbuch Bd. 3, S. 236.

18) Meister Eckhart, Die deutschen Predigten, hrsg. v. J. Quint, Bd. I, S. 203 u. 209.

Urkunde 1319[19]) paßt wohl kaum auf den ehemaligen Provinzial und derzeitigen Magister Eckhart — um dann über den Verlauf des Prozesses ziemlich reichlich zu fließen. Wir finden den Meister in Köln, wo er an der Schule des Albertus Magnus, dem Generalstudium der deutschen Provinz, Professor der Theologie ist und dabei sein Predigtamt versieht. Hier ist ihm unter anderen auch sein Schüler Seuse in den Jahren 1324/25 begegnet[20]).

Von einem Angriff auf ihn erfahren wir zuerst durch den Meister selber. Am 26. 9. 1326 erschien er vor der vom Erzbischof von Köln zur Untersuchung seiner Lehre bestellten Kommission, um dieser eine Verteidigungsschrift, d. h. den Versuch einer „rechtgläubigen" Interpretation der in seinen deutschen und lateinischen Schriften beanstandeten Artikel zu übergeben[21]). Der Erzbischof hatte den Magister Dr. theol. Reyner und den Bruder Albertus von Mailand, Lektor der Franziskaner zu Köln, zu Inquisitoren bestimmt[22]). Der zweitgenannte wurde bei dieser ersten uns bekannten Sitzung allerdings durch den Kustos der Franziskaner Petrus de Estate vertreten.

Vielleicht bei derselben Gelegenheit, vielleicht auch etwas später, nachdem weiteres Belastungsmaterial herbeigeschafft worden war, wurde ihm ein Rotulus mit einer neuen Liste von Anklagepunkten, die diesmal nur aus seinen deutschen Predigten entnommen waren, übergeben[23]). Eckhart versuchte, diese Anklagen in einer zweiten Verteidigungsschrift zu widerlegen, es gelang ihm aber nicht, seine Gegner zu überzeugen.

Bereits vor diesen bekannten Angriffen und Verhandlungen war Eckhart als Häretiker angeklagt worden: aus seinem 1314 für die Königin Agnes von Ungarn, die Tochter König Albrechts, geschriebenen Trostbüchlein, dem Liber benedictus[24]), hatte man

19) Urkundenbuch der Reichsstadt Mühlhausen i. Th., bearb. von K. Herquet, 1874, S. 370. Vgl. aber W. Auener, War Meister Eckhart in Mühlhausen? Mühlhausener Geschichtsblätter Bd. 33—35 (1936), S. 132 f.

20) H. Bihlmeyer, Heinrich Seuse, Deutsche Schriften S. 88.

21) Proc. Col. I, n. 75 (Lat. Werke, Bd. 5).

22) W. Kisky, Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter, IV (1915), n. 1587.

23) Proc. Col. II, n. 1.

24) L. L. Hammerich, Das Trostbuch Meister Eckeharts, Z. d. Ph. 56, 69 f.; H. Roos, Zur Datierung von Meister Eckharts Trostbuch, ibid. 57, 224 f.

einzelne anstößig erscheinende Sätze ausgezogen und ihn damit denunziert. Schon zu diesen Sätzen hatte Eckhart eine erklärende Verteidigung verfaßt. Aber gerade diese erste — nur aus den in der ersten erhaltenen Verteidigung enthaltenen Zitaten zu erschließende Rechtfertigungsschrift — konnte Eckharts Rechtgläubigkeit nicht beweisen, denn sechs Sätze daraus wurden in die neue, d. h. die erste der uns bekannten Anklageschriften übernommen [25]).

Neben der inhaltlichen Verteidigung dieser Sätze hatte der Meister auch formalen Protest gegen das Verfahren angemeldet, denn er als Dominikaner unterstand nicht der Rechtsprechung des Erzbischofs [26]). Der Dominikanerorden selber hatte indessen durch den vom Papst Johann XXII. eingesetzten Ordensvikar Nicolaus von Straßburg eine Untersuchung gegen Eckhart einleiten lassen, war aber dabei in Kompetenzkonflikte mit der erzbischöflichen Kommission gekommen [27]). Nicolaus wie auch der Vizegeneral der Dominikaner Gerhard von Podanhs traten für ihr Ordensglied ein, und die Untersuchung ging in einem für Eckhart günstigen Sinne aus [28]). Gegen die im Dienste des Erzbischofs als Zeugen gegen Eckhart aufgetretenen Dominikaner Hermann de Summo und Wilhelm (von Nidegge) wurde durch Gerhard von Podanhs beim Papst geklagt [29]), und zwar mit dem Erfolg, daß Wilhelm von Nidegge in Avignon gefangen gesetzt wurde, als er im Auftrage des Erzbischofs in Sachen Eckharts bei Johann XXII. vorstellig wurde [30]).

Doch die erzbischöfliche Kommission erkannte den durch Nicolaus von Straßburg erfolgten Freispruch Eckharts nicht an, sondern fuhr fort, diesen als Angeklagten zu behandeln und ihn

---

25) Proc. Col. I, n. 24—30.

26) Proc. Col. I, n. 77, 125, 126.

27) Preger, Meister Eckhart und die Inquisition, Abh. d. hist. Kl. d. kgl. Bayer. Akad. d. W. XI, 2 (1869), S. 29 f.

28) Denifle, Acten zum Processe Meister Eckeharts. Archiv II. S. 629.

29) Denifle, Actenstücke zu Meister Eckharts Proceß, Zeitschr. f. dt. Altertum 29, 1885, S. 259.

30) Preger, Geschichte d. dt. Mystik I, 1874, S. 483: Allegationes religiosorum virorum fratrum Henrici de Thalhem, Francisci de Esculo (Asculo), Guilelmi de Ocham in sacra pagina doctorum et fratris Bonagratiae de Pergamo juris utriusque periti.

mit Vorladungen, ergebnislosen Verhandlungen und Diffamierungen zu quälen[31]). Als nun auch Nicolaus am 14. 1. 1327 von der Kölner Kommission vorgeladen wurde, um sich wegen seines Vorgehens gegen Wilhelm von Nidegge zu verantworten, protestierte dieser sofort und am folgenden Tage und forderte Weitergabe der Angelegenheit an die Kurie[32]). Ebenso legte Eckhart am 24. 1. Verwahrung gegen die Weiterführung des Verfahrens gegen ihn ein und forderte die litterae dimissoriae, um an das päpstliche Urteil zu appellieren[33]). Am 13. 2. ließ er, um die Vorwürfe der Kölner Kommission zu entkräften, eine Erklärung in der Dominikanerkirche verlesen, in der er seine Unschuld und seinen Abscheu vor den ihm zur Last gelegten Irrlehren beteuerte und erneut Beweise für die Beschuldigungen forderte[34]). Doch am für die Übergabe der litterae dimissoriae festgesetzten Termin, dem 24. 2., mußte er erfahren, daß seine Appellation an die Kurie als frivole verworfen worden war und ihm die litterae dimissoriae verweigert wurden[35]).

Nachdem eine neue Anklageschrift — Sätze aus dem Kommentar zum Johannesevangelium enthaltend — angefertigt worden war, ließ der Erzbischof selber die Sache nach Avignon weitergehen[36]), wo Johann XXII. sie noch einmal von neuem untersuchen ließ. Zornerfüllt berichten über das Verfahren Johanns dessen Gegner, die Franziskaner, mit denen er wegen des Armutsstreites und der Ordensführung seit langem im Streit lag. Die Zurückhaltung des Papstes versuchten sie auszunützen, um seinem Vorgehen gegen den Franziskanerorden zu begegnen. So beschwerten sie sich über die Begünstigung Eckharts durch Nicolaus von Straßburg und über die Behandlung, die Wilhelm von Nidegge zuteil geworden war[37]). Vor allem wurde Wilhelm von Occam nicht müde, das Verhalten Johann XXII. im Eckhart-

31) Denifle, Acten, Archiv II, S. 629.
32) Preger, Meister Eckhart und die Inquisition, S. 29 f.
33) Denifle, Acten, Archiv II, S. 629.
34) ibid. S. 630.
35) a. a. O. S. 633.
36) Denifle, Actenstücke, Z. d. A. S. 259 f.
37) Preger, Geschichte I, S. 483.

prozeß zu brandmarken. So verdanken wir seinen Angriffen die meiste Kunde über den Gang des Eckhartprozesses in Avignon[38]). Das Verfahren gegen Eckhart wurde nicht sofort entschieden, sondern die Anklagepunkte einer Kommission übergeben, die ihre Meinung dazu äußern sollte. Auch Meister Eckhart selber hat sich — wohl auf Vorladung der Kurie — nach Avignon begeben, um sich dort zu rechtfertigen. Zu einer neuen Anklageschrift, die auf Grund der Kölner Listen und einer erneuten Prüfung seiner Schriften angefertigt wurde, äußerte er sich in einer neuen Verteidigungsschrift, von der nur Bruchstücke in dem von F. Pelster veröffentlichten Gutachten[39]) bekannt geworden sind. Unabhängig von dieser Untersuchung verfaßte auch der damalige Kardinal Jacob Fournier, der spätere Papst Benedikt XII., eine Schrift Contra errores magistri Ekardi[40]) in mehreren Büchern. Das Ergebnis der neuen Untersuchung war schließlich die Bulle Johann XXII. vom 22. 3. 1329 In agro dominico[41]), die 28 Sätze aus Eckharts Schriften und Predigten — in verschiedenem Maße zwar — verurteilte, aber den indessen verstorbenen Meister persönlich, weil dieser seine Irrtümer widerrufen hätte, freisprach. Im Grunde ein Kompromiß, erzwungen durch die Rücksicht Johann XXII. auf den Kurfürsten in dem Erzbischof von Köln und auf den Dominikanerorden. Dabei würde ich geneigt sein, anzunehmen, daß dem „Widerruf" in einem publicum instrumentum[41a]), in dem Eckhart sich als Verfasser der 28 verurteilten Sätze bekannte, jene aus den Zitaten in dem Gutachten der Avenioneser Kommission bekannte Verteidigung der 28 Sätze entspricht, die als Zurücknahme seiner Äußerungen in dem häretischen Sinne gedeutet wurde, um den Orden zu schonen. Schon

38) Occam, Dialogus Magistri 1328 (Goldastius, Monarchia sacri R. Imperii, Frankfurt 1614, p. 909, 26); Tractatus contra Benedictum XII (ca. 1337), ed. R. Scholz in Unbekannte kirchenpolit. Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern, Bd. 2 (1914), S. 404.

39) F. Pelster, Ein Gutachten aus dem Eckhartprozeß in Avignon. (Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters, Suppl. III, 2, S. 1099—1124.) 1935.

40) S. Ehrle, Historia bibliothecae Rom. Pont. tum Bonifatianae tum Avenionensis I, Romae 1890, S. 316 n. 382.

41) Denifle, Acten, Archiv II, S. 636.

41a) ibid. S. 640.

Preger [42]) hatte auf den Widerruf vom 13. 2. hingewiesen, der formell wohl ein Widerruf, in Wirklichkeit aber eine Beteuerung seiner Unschuld und die Forderung nach einem Beweis für die Anschuldigungen darstellt. Ähnlich müssen wir uns wohl jenes publicum instrumentum des in der Bulle erwähnten Widerrufs vorstellen, nur daß dieses dazu die Verteidigung der 28 Sätze enthalten haben muß. Die Bulle blickt bereits auf den Tod des Meisters zurück: Johannes Meyer O.P. gibt in seinem Liber de illustribus viris Ordinis Praedicatorum 1327 als Todesjahr Eckharts an [43]), Sterbeort und Grab sind bis heute unbekannt.

Diesen biographischen Abriß möchte ich nicht beenden, ohne auf die folgenden Zeugnisse hinzuweisen. Eckharts Schüler Heinrich Seuse schreibt in seiner Vita [44]) in dem Kapitel „Von allerlei Visionen":

Under den andern erschien im och der selig meister Eghart und der heilig bruder Johans der Futrer von Straßburg. Von dem meister ward er beweiset, daz er waz in überswenker grünlichi, in die sin sele blos vergotet waz in gote ...; und Georg Epp schreibt auf Grund dieser Stelle in seinem De illustribus viris ac sanctimonialibus sacri ordinis Praedicatorum [45]): Eckhardus teutonicus: magister in sacra theologia divinis eruditionibus eruditus: vita purissimus atque ad christianam doctrinam et philosophiam clarus et peritus: expeditus doctor ecclesiae incomparabilis suo tempore fuit: qui etiam eruditione fidei, conversatione et moribus insignis erat. Hic felix doctor post transitum suum apparuit beato fratri Henrico compilatori divini horologii aeternae sapientiae, dicens se esse in conspectu sanctae Trinitatis aeternaliter victurum.

Das ist das Urteil der Geschichte über Meister Eckhart. Der Mythos vom heiligen Lehrer hat das Bild des Kämpfers verklärt, über allen juristischen und dogmatischen Fragen nach dem Recht seiner Verurteilung steht die Rechtfertigung des Lebens und der Wahrheit des wirklich Gerechten: er lebt und schaut in Ewigkeit, was er hier auf Erden gelehrt hat.

---

42) Preger, Geschichte I, S. 365.

43) Johannes Meyer O.P., Liber de viris illustribus O.P., hrsg. von Fr. P. von Loë, 1918, S. 32. Für die Angabe des Trithemius, De scriptoribus ecclesiasticis, Basel 1494, f. 78 v: ‘Claruit suo tempore in Austria maxime, ubi docendo et praedicando famosissimus est habitus’ finde ich in den zeitgenössischen Quellen keinen Anhaltspunkt.

44) Ed. Bihlmeyer, S. 22; vgl. S. 63, 99.

45) Ed. C. Leontorius, 1506, f. 5 v.

III.

1.

In zwei Überlieferungsströmen sind die Gedanken Meister Eckharts auf uns gekommen, in den deutschen Predigten und Traktaten [1]) und den lateinischen theologisch-wissenschaftlichen Werken. Seine Schüler und Anhänger haben den Eckhart der deutschen Schriften in den Vordergrund gestellt. Der Mann, der es vermochte, die Höhen und Tiefen der kirchlichen Tradition aus kongenialem Neuerleben ihres Inhalts ins Deutsche zu übersetzen und dabei neu zu gestalten, bestimmt ihre Vorstellung vom Meister Eckhart. Seine Verurteilung durch Johann XXII. hat nicht gehindert, daß sich fromme Legenden um ihn wie um einen Heiligen gesponnen haben, daß seine Predigten und Traktate unzählige Male abgeschrieben, umgestaltet, neu zusammengestellt und verarbeitet wurden. So ist er der Prototyp des geistesgewaltigen Predigers und Schriftstellers in deutscher Sprache geworden. Das bestätigt einmal z. B. Gerhard Zerbolts von Zutphen Gutachten über das Lesen theologischer, religiöser und biblischer Bücher in der Volkssprache [2]), das Eckhart als einzigen deutschen Prediger mit Namen zu nennen weiß; das bezeugt aber noch mehr die Anziehungskraft, die sein Name auf apokryphes deutsches Predigtmaterial seiner Zeit ausgeübt hat; schon zu seinen Lebzeiten hat es, wie er selbst in den Verteidigungsschriften behauptet, „unechte" oder wenigstens teilweise „unechte" Predigten von ihm gegeben [3]). Von allen deutschen Predigern erscheint Eckhart so als der eindrucksvollste, als der erfolgreichste, als der, der die größte Wirkung ausüben konnte. Er hat es vermocht, den Gebrauch der deutschen Sprache im Mittelalter zum Ausdruck des religiösen Erlebens zu erheben. Er hat den nach einem Ausdruck ringenden religiösen Kräften der Dominikaner- und Dominikanerinnenklöster eine Form gegeben, indem er ihnen die kirchliche und wissenschaftliche Tradition in deutscher Sprache

1) J. Quint, Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckharts, 1932.

2) C. J. Jellouschek O.S.B., Ein mittelalterliches Gutachten über das Lesen der Bibel und sonstiger religiöser Bücher in der Volkssprache. (Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol., Suppl. III, 2, S. 1181.) 1935.

3) Proc. Col. I, n. 127.

erschlossen hat. Er hat die mystische Frömmigkeit auf der Höhe spekulativer Erkenntnis verklärt und zugleich in den ihm aus der Tradition zuwachsenden Elementen das dort bereits erkaltete Feuer religiöser Inbrunst wieder zu heller Flamme angefacht. Wie überwiegend das Interesse an dem deutschen Meister Eckhart ist, zeigt der Umstand, daß selbst einzelne Teile seiner lateinischen Schriften frühzeitig ins Deutsche übersetzt worden sind. So sind in Pfeiffers Ausgabe [4]) einige Bruchstücke aus einer Übersetzung des Kommentars zur Sapientia Salomonis veröffentlicht; unveröffentlicht dagegen ist noch z. B. die Auslegung des Johannesevangeliums des Marquardt von Lindau, die uns in Cgm. 215 und Berol. germ. qu. 1110 erhalten ist, die Teile des eckhartischen Johanneskommentars deutsch wiedergibt.

Doch das Merkwürdige hat sich ereignet: Meister Eckhart hat sich im 14. und 15. Jahrhundert nicht durchsetzen können, seine Schüler, die teilweise in die Bahnen der alten bernhardinischen Mystik zurückgelenkt sind, haben über ihn den Sieg davongetragen [5]). Im Grunde hat das Lebensgefühl, das die Hochscholastik und den thomistischen „Intellektualismus", dem Eckhart eng verwandt erscheint, hervorgebracht hat, der Krisenstimmung des Nominalismus und der voluntaristischen Mystik der Devotio moderna Platz machen müssen. Schließlich hat die Reduktion der scholastischen Bildung durch Humanismus und Reformation die Voraussetzungen auch für das Verständnis der lateinischen Schriften Eckharts beseitigt. Taulers deutsche Predigten werden gedruckt [6]), Luther gibt selber die „Theologie deutsch" zweimal heraus, aber die Kunde von dem Werk und Namen Meister Eckharts geht verloren.

Luther hat von Tauler tiefgehende Anregungen erhalten [7]) —

---

4) Pfeiffer, Meister Eckhart, S. 606.

5) Vgl. H. Boehmer, Loyola und die deutsche Mystik. Berichte üb. d. Verh. d. sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. 73, 1, 1921.

6) Zuerst Leipzig 1498, mit einem Anhang eckhartischer Predigten zuerst Basel 1521 und 1522.

7) Vgl. W. A. 9, 95 ff.: Randbemerkungen zu Tauler; E. Seeberg, Luthers Theologie I, 1929, S. 31 f.; R. Seeberg, Die religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu Ockamismus und Mystik, 1931; J. v. Walter, Mystik und Rechtfertigung beim jungen Luther, 1937.

man denke etwa an das jüngst von E. Seeberg [8]) herausgestellte Problem des „Transzendentalismus" —; Luther hat das Büchlein des „Franckforters" vom vollkommenen Leben entdeckt und es als „Eyn deutsch Theologia" [9]) 1516 und 1518 herausgegeben. Dieser Titel und Luthers Urteile [9a]) über das Buch haben den Begriff der „deutschen Mystik" geprägt, unter dem man noch heute die mystische Dominikanerschule des 14. Jahrhunderts zusammenfaßt. In Tauler und dem Verfasser der „Theologie deutsch" sieht Luther die „Zeugen der Wahrheit", die in der finsteren Zeit der römischen Papstherrschaft das Evangelium rein verkündet haben [10]). Diese Anschauung sichert den „deutschen Mystikern" als den geistigen Ahnen der Reformation Heimatrecht in der protestantischen Kirche; sie dringen allmählich in die Erbauungsliteratur ein, sie werden das revolutionäre Element in den Reformschriften, sie gehen als einzelne Steine in das Mosaik der „mystischen Theologien" ein [11]). In den Magdeburger Centurien und in dem „Catalogus testium veritatis" des Flacius Illyricus werden sie angeführt; aber Meister Eckhart spielt keine besondere Rolle dabei, er wird höchstens beiläufig als „auch einer" der deutschen Mystikergruppe erwähnt [12]).

Das entspricht dem, was man aus Tauler selber und aus der anderen Quelle, die die deutsche Mystik überlieferte, nämlich dem Jesuitenorden [13]), wissen konnte. Die Ausgabe der Predigten Taulers des Peter von Nymwegen (Canisius) Köln 1543, die einen Anhang von Eckhart-Predigten enthält, sagt in ihrer Vorrede:

---

8) E. Seeberg, Luthers Theologie I, S. 100 f.; Luthers Theologie II, S. 153.

9) W. A. 1, 152 f.

9a) W. A. Br. I, 79, 96, 160.

10) Vgl. E. Seeberg, Gottfried Arnold (1923) für die Geschichte dieser Idee.

11) Vgl. etwa Michael Neander, Theologia Bernhardi ac Tauleri, Eisleben 1581; Petrus Glaser, Tauleri Christliche Lehre / von den fürnemsten heuptstücken der heiligen Schrifft / und sonderlich wie er seine Zuhörer auff Christum gewiesen usw., Dresden 1583; Joh. Arndt, Vier Bücher vom wahren Christentum 1605—1609; Gottfried Arnold, Historie und Beschreibung der mystischen Theologie oder geheimen Gottesgelehrtheit usw., Frankfurt 1703.

12) Flacius, Catalogus Testium veritatis 1608, 1768; Arnold, Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorien, Frankfurt 1699, S. 402.

13) Vgl. H. Boehmer, a. a. O.

Auch waren in D. Taulers zeiten vil inwendige menschen und freunde gots in Teutschland und sonderlich zu Cöln, wie us seinen Schriften wol zu mercken ist. Do lebte auch zu Cöln D. Eckard von Straßburg, D. Henricus Seuser, D. Henricus von Löwen, D. Eckardus junior[14]).

In dieser Weise hat der deutsche Meister Eckhart ein gleichsam unterirdisches Dasein geführt — bestenfalls als ein Mitläufer Taulers bekannt —, bis er im 19. Jahrhundert von Baader und Hegel entdeckt und mit dem philosophus theutonicus Jacob Boehme zusammen zum Ahnherrn der deutschen Spekulation erhoben wird[15]). Zum zweitenmal nach jener ersten Entdeckung durch Luther entdecken jetzt romantische Begeisterung für das deutsche Mittelalter und deutscher Idealismus den deutschen Charakter der mittelalterlichen Dominikanermystik, und diesmal wird der „Idealist" Meister Eckhart — nicht der Voluntarist Tauler — der „Ahnherr der deutschen Spekulation"! Und dieser Mythos von dem deutschen Meister Eckhart schließt nun sogar den Gedanken daran, daß er auch der Verfasser lateinischer scholastischer Schriften gewesen sein könne, aus[16]).

2.

Und doch waren die lateinischen Schriften vorhanden, man brauchte sie nur zu lesen. Ein handschriftlicher und ein gedruckter Katalog der Stadtbibliothek zu Trier, die dem Verzeichnis Keuffers vorangingen, tradierten seit dem 16. Jahrhundert eine Notiz, die eine Handschrift als fratris Eckardi Opus tripartitum auswies, bis diese auch 1888 in Keuffers Verzeichnis aufgenommen wurde[17]). Aber dieser Codex blieb unbeachtet.

---

14) a. a. O. S. 3; vgl. die Ausgabe Basel 1522, f. 1 42 bα.

15) Vgl. Franz von Baader, Sämtl. Werke, Bd. 15 (1857), S. 159; Hegel, Werke, Bd. 12 (1925), S. 257; Rosenkranz, Zur Geschichte der deutschen Literatur (1836), S. 39.

16) Kramm, Meister Eckharts Terminologie, Z. f. d. Philologie, Bd. 16 (1884), S. 1—47.

17) J. Montebaur, Studien zur Geschichte der Bibliothek der Abtei St. Eucherius-Matthias zu Trier (26. Suppl.heft d. Röm. Quartalschrift 1931), S. 61, nr. 86; vgl. K. Weiß, Der heutige Stand der Eckhartforschg. (Christentum u. Wissenschaft, 10. Jahrg., 11. Heft 1934, S. 410); M. Keuffer, Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier, 1. Heft 1888, S. 58.

Vielmehr entdeckte 1880 P. Denifle O.P. im Codex F. 181 der Amploniana zu Erfurt einen Teil der lateinischen Schriften Eckharts und veröffentlichte 1886 Teile daraus [18]). Zugleich konnte er über seinen Fund weiterer lateinischer eckhartischer Schriften im Cod. Cus. 21 der Stiftsbibliothek zu Cues berichten [19]). Zwei umfangreiche Handschriften, die einen wohlgeordneten Plan der lateinischen Schriften Eckharts und als Teile dieses Planes 4 bzw. 6 Kommentare zu biblischen Büchern enthielten, traten damit in den Gesichtskreis der Forschung. 1889 veröffentlichte Denifle noch einen lateinischen Sermo in die b. Augustini Parisius habitus aus Cod. Ampl. F. 36 am gleichen Ort [20]). Die Bedeutung der Angabe in dem Trierer Verzeichnis wurde auch jetzt erkannt; der Katalog der Hospitalbibliothek zu Cues meldete 1905 das Vorhandensein einer zweiten Überlieferung des Tractatus super oratione dominica in Cod. Cus. 125 [21]). Aber erst die Veröffentlichung einer auch bereits 1880 in Soest gefundenen Verteidigungsschrift durch Daniels und Baeumker 1923 [22]) brachte Bewegung in die Erforschung der lateinischen Schriften, weil sich hier die Möglichkeit ergab, diese von dem Druck der Interpretation Denifles zu befreien. M. Grabmann fand 1926 Pariser Quästionen Eckharts in Cod. Av. 1071 und Cod. Vat. lat. 1086 zusammen mit denen seines Gegners Gonsalvus O.F.M. und begann damit die Diskussion über Eckharts Entwicklung auf neuer Grundlage [23]). Schließlich gab den Anstoß zu einer erneuten intensiven Beschäftigung mit den lateinischen Schriften die Entdeckung K. Christs, daß in einem Albertus Magnus zugeschriebenen Kommentar zum Johannesevangelium in Cod. Berol. lat. qu. 724 eine zweite Tradition des eckhartischen Johanneskommentars, der sonst nur aus

18) Denifle, Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. ALKGMA II, 417.

19) Denifle, Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckeharts in Cues, a. a. O. S. 673.

20) Denifle, Die Heimat Meister Eckharts, ibid. V, S. 349.

21) J. Marx, Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues, 1905, S. 121.

22) A. Daniels, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart, BGPhMA. XXIII, 5, 1923.

23) Grabmann, Neuaufgefundene Pariser Quästionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange, 1927; vgl. S. 21 Anm. 8.

Cod. Cus. 21 bekannt war, vorlag [24]). Dieser Fund führte dann dazu, daß der Plan einer deutschen Meister-Eckhart-Ausgabe durch die Initiative von E. Seeberg seiner Verwirklichung endlich entgegengeführt wurde. Bei den Vorarbeiten für diese Ausgabe konnte noch J. Koch das „Principium" einer Sentenzenvorlesung Eckharts in Cod. Ampl. F. 321 feststellen [25]); und schließlich hatte die Katalogisierung der Vatikanischen Handschriften für die Eckhartforschung das Ergebnis, daß in Cod. Vat. lat. 3899 ein Gutachten über einzelne Sätze, die in dem Prozeß gegen Eckhart verhandelt wurden, ans Tageslicht kam und von F. Pelster 1935 veröffentlicht wurde [26]). Den Stand des durch diese Funde bekannt gewordenen Materials lateinischer Schriften des Meisters mag man sich an folgender Tabelle verdeutlichen:

Opuscula

Collatio in libros sententiarum	Cod. Erford. 321	f 93ra—93va
Sermo reportatus	Cod. Erford. 36	II va—b
Apologia I	Man. Soest 33b	f 1ra—7rb f 13vb—14ra
Apologia II	Man. Soest 33b	f 7rb—13vb
Quaestiones I	Cod. Avin. 1071	f 113r—113v f 116v—117r
Quaestiones II	Cod. lat. Vat. 1086	f 143r f 222r
Articuli contra fratrem Aychardum Alamannum	Vat. Archiv. Avin. Acta 3899	f 124r—130r

24) K. Christ, Eine neue Handschrift von Meister Eckharts Kommentar zum Johannes-Evangelium, Zentralblatt f. Bibliothekwesen 51 (1934), S. 10 f.

25) Die lat. Werke Bd. 5, Collatio in libros Sententiarum ed J. Koch, S. 3.

26) F. Pelster, Ein Gutachten aus dem Eckehartprozeß in Avignon, BGPhMA., Suppl. III, 2 (1935), S. 1099—1124.

Codex	Erfurt F 181	Cusanus Nr. 21	Trier 72	Berlin l. q. 724	Cusanus Nr. 125
			I.		
Index zu den Prologen	—	f 1ra—1rb	f 1ra—1rb		
Prologus generalis .	col 1—6	f 3ra—4va	f 2vb—4vb		
Prooemium in Opus Propositionum . .	col 6—10	f 4vb—6ra	f 4vb—6vb		
Prologus in Opus Expositionum I. . . .	col 11	f 6ra	f 6vb		
Prologus in Opus Expositionum II. . .	col 83	f 59rb	—		
Index Expositionis in Genesim I.	—	f 1rb—2vb	f 1rb—2vb		
Expositio Genesis I. .	col 11—50	f 6ra—23vb	f 6vb—35rb		
			II.		
Index Libri Parabolarum Genesis . . .		f 24va—26ra	f 2ra—f 4rb		
Prooemium Libri Parabolarum Genesis		f 23vb—24va	f 1ra—2ra		
Liber Parabolarum Genesis		f 26rb—40vb	f 4rb—29vb		
			III.		
Index Expositionis Libri Exodi		f 41ra—41va	f 1ra—1vb		
Expositio aliquarum famosarum auctoritatum libri Exodi .	col 50—55	f 41va—58ra	f 1vb—29va		
Expositio Capituli 24 Libri Ecclesiastici .	col 55—83	f 79ra—83vb			
Index Expositionis Libri Sapientiae . .	col 177—183	f 58rb—59rb			
Expositio Libri Sapientiae	col 83—177	f 59rb—78ra			
Articuli condemnati .		f 78rb—va			
Index Expositioni evangelii Johannis		f 85ra—87va			
Expositio Evangelii Johannis		f 87vb—134ra		f 1r—170v	
Super Oratione dominica		f 135ra—136rb			f 280v—284r
Opus Sermonum . .		f 137ra—173va			

3.

Bei der Untersuchung über Umfang und Zusammenhang der heute vorliegenden Schriften ist es notwendig, die alten Quellen und Schriftsteller zu befragen über das, was sie von den lateinischen Schriften Eckharts berichten und überliefern. Der erste — und auch der einzige, von dem wir wissen, daß er Meister Eckharts lateinisches Werk gekannt, gelesen und verarbeitet hat, ist der Kardinal Nicolaus Cusanus[27]). Der Cod. Cus. 21, der wohl auf seine Veranlassung 1444 hergestellt worden ist, ist nicht nur die reichste Quelle für die Überlieferung der lateinischen Schriften überhaupt, sondern legt zugleich Zeugnis ab von der intensiven Beschäftigung des Cusanus mit ihrem Inhalt. Viele Randbemerkungen, Unterstreichungen und Verbesserungen[28]) zeigen das Eindringen des Nicolaus von Cues in Eckharts Geist. J. Koch hat jüngst in einer Veröffentlichung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften an Hand einiger Predigten die Wirkung Eckharts auf den Cueser Kardinal im einzelnen dargelegt[29]). Nicolaus von Cues muß als Freund des eckhartischen Geistes bekannt gewesen sein, denn als er 1440 seine 'Docta Ignorantia'[30]) veröffentlicht, in der er Eckhart nicht erwähnt und auch nicht deutlich auf ihn Bezug nimmt, erlebt er den Angriff des Heidelberger Theologieprofessors Johannes Wenck von Herrenberg durch dessen 'Libellus de Ignota Litteratura'[31]). Dieser versucht darin dem Cusanus Ketzereien von der Art des Erigena, Wiclif, der Waldenser und auch Eckharts zu unterstellen. Um der Behauptung des Zusammenhangs mit Eckhart mehr Nachdruck zu verleihen, fügt Wenck seinem Vorwurf fünf besonders verderblich

27) Vgl. J. Koch, Cusanus-Texte I, Predigten 2/5: Vier Predigten im Geiste Eckharts. SBHAW. 1936/37, 2. Abh.; D. Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, 1937, S. 144 f.

28) Die Randbemerkungen des Cusanus sind in der deutschen Meister-Eckhart-Ausgabe genau angegeben.

29) a. a. O. S. 34 f.

30) Nicolai de Cusa Opera Omnia I ed. Hoffmann et Klibansky 1932.

31) E. Vansteenberghe: Le „De ignota Litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse. BGPhMA. VIII, 6, 1910; über Johann Wenck vgl. jetzt G. Ritter, Die Heidelberger Universität, 1936, S. 421 f.

erscheinende Sätze Eckharts an, die aber sich direkt mit der Docta Ignorantia nicht berühren [32]).

Wenck bezieht sich nicht etwa selbständig auf Meister Eckharts lateinische oder deutsche Schriften, sondern gründet seine Kenntnis auf eine Anklage- oder Verteidigungsschrift Eckharts, die er bei der 1430 erfolgten Bestätigung des Urteils Johanns XXII. über Eckharts Irrtümer durch die theologische Fakultät der Universität zu Heidelberg kennengelernt haben wird [33]). Denn die fünf von ihm angeführten Sätze stehen in gleicher Form auch in der ersten uns bekannten Verteidigungsschrift Eckharts [34]), die Angaben der Fundstellen besonders, die bei Wenck zwar in zwei Fällen genauer sind [35]), weisen auf die Abhängigkeit von der ersten Verteidigungsschrift oder der ihr zugrunde liegenden Anklageliste hin.

1449 — inzwischen ist der genannte Kodex in seinem Auftrage fertiggestellt worden — antwortet Nicolaus auf den Angriff Wencks mit der Apologia doctae ignorantiae und geht dabei auch auf die wegen seiner Beziehungen zu Eckhart erhobenen Vorwürfe ein. Er sagt dort über Eckhart folgendes [36]):

'multa eius expositoria opera hincinde in librariis vidisse super plerisque libris Bibliae et sermones multos, disputata multa, atque etiam plures legisse articulos ex scriptis suis super Johannem extractos, ab aliis notatos et refutatos, vidisseque Moguntiae breve scriptum eiusdem apud magistrum Johannem Guldenschaf, ubi respondet illis, qui eum nisi fuerunt reprehendere, declarando se atque, quod reprehensores eum non intellexerunt, ostendendo.'

Dieses Urteil des Kardinals beansprucht besonderen Wert, kennt er doch viele Bibliotheken Europas und die gelehrte Welt

---

32) a. a. O. S. 20, 24, 26, 30.

33) Joh. Trithemius, De scriptoribus ecclesiasticis, Basel 1494, f. 78 v.

34) Proc. Col. I, n. 10, 36, 43, 50, 69.

35) a. a. O. S. 24: huic conclusioni alludit Magister Eghardus in libro suo vulgari quem edidit pro regina Ungarie *sorore ducum Austrie;* S. 26: huic alludit Eghardus in scripto suo super Genesim *et Exodum.* Die Soester Handschrift ist danach als nicht so zuverlässig in diesen Angaben festgestellt, daß man aus ihr Schlüsse für eine etwaige Gruppenüberlieferung der Schriften Eckharts ziehen dürfte; vgl. Proc. Col. I, n. 1, 31.

36) a. a. O. II S. 25.

seiner Zeit. Danach ist die literarische Hinterlassenschaft Eckharts und ihre Wirkung keineswegs ganz gering gewesen. Die Aufzählung geht auch über das in seinem eigenen Kodex zusammengefaßte Material hinaus. Nicolaus unterscheidet dabei drei Gruppen: 1. Bibelkommentare und Predigten, 2. Quästionen, 3. Anklage- und Verteidigungsschriften. Gehört die von ihm erwähnte Verteidigungsschrift der articuli notati et refutati zu den beanstandeten Sätzen aus seinem Kommentar zum Johannesevangelium, so ist diese noch nicht wieder aufgefunden worden. Vielleicht ist sie aber auch identisch mit einer der aus der Soester Handschrift bekannten Rechtfertigungsschriften.

Der Kardinal kennt aber Eckharts Schriften so genau, daß er in der von ihm benutzten Literatur etwa auftauchende ungenannte Zitate daraus als solche erkennen kann. Dem verdanken wir die Kenntnis der Benutzung des Johanneskommentars durch den Ordenshistoriker der Augustiner-Eremiten Jordanus von Quedlinburg († 1380), den Verfasser einer Expositio brevis orationis dominicae und eines beliebten Opus postillarum [38]); dieser hat unter Benutzung einer älteren Textform als der uns vorliegenden Teile des Johanneskommentars ausgeschrieben und seinem Werk einverleibt, ohne Eckhart zu nennen [39]).

Für das 14. Jahrhundert bleibt uns noch übrig, auf eine letzte Spur einer Nachwirkung des Prozesses gegen Eckhart hinzuweisen. Auf Grund der Ausgabe der alten Kataloge der Avenioneser Bibliothek von F. Ehrle [40]) wissen wir von dem Gutachten des Kardinals Jacob Fournier über Eckharts Lehre. In dem unter Urban V. 1369 angefertigten Katalog steht als n. 382:

Item magnus liber contra dicta magistri Ekardi, magistri Guillelmi de Ocham, fratris Petri Johannis Olivi, Joachim super Apocalipsy et magistrum Michelem de Sezena, coopertus corio rubeo, qui incipit in secundo corundello primi folii: *sunt*, et finit in ultimo corundello penultimi folii ante articulos Ekardi *in communi sed.* (vgl. dort p. 499, Gr.

38) Opus postillarum cum sermonibus. Cod. Berol. theol. fol. 131, 132, 133; Druck: Argentinae 1483.

39) J. Koch, a. a. O. S. 74, 14; Lat. Werke Bd. 3, S. 5.

40) Vgl. S. 29 Anm. 40: dazu F. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia. (Franzisk. Studien, Beiheft 9, 1925), S. 85 ff.

n. 655, 656, die bei identischer Inhaltsangabe Benedikt XII., d. h. Jacob Fournier als Verfasser bezeichnen).

Der betr. Kodex und auch die ihm zugrunde liegenden einzelnen Autographen sind mit der Avenioneser päpstlichen Bibliothek nach Peñiscola gewandert, wie der Katalog der dortigen Bibliothek ausweist, aber dort verblieben und verschollen und heute sicher vernichtet [41]). Lediglich dem Zeugnis des Generals der Augustiner-Eremiten Johannes Hiltalinger von Basel († 1392) in seinem Sentenzenkommentar verdanken wir einige spärliche Hinweise auf diese Schrift Benedikts XII., die aber dazu ausreichen, zu sehen, daß die Zählung der beanstandeten Artikel in der Bulle, in dem Gutachten der päpstlichen Kommission und in der Gegenschrift Benedikts XII. nicht übereinstimmt, so daß die Kommission und Jacob Fournier unabhängig voneinander gearbeitet haben [42]).

Am Ende des 15. Jahrhunderts taucht noch einmal bei dem gelehrten Benediktinerabt von Sponheim, Johannes Trithemius, die Spur einer Kenntnis der lateinischen Werke Eckharts auf. Bei der Abfassung seiner Biographiensammlung De Scriptoribus ecclesiasticis gibt er in der ersten Fassung 1492 neben einer unbestimmten Charakteristik ein kurzes Verzeichnis der ihm bekannten Schriften [43]):

Eckardus, natione theutonicus, sacrae theologiae magister, vir in divinis scripturis studiosus, sed maiora praesumens quam debuit gaudensque novitate et raritate terminorum multos dogmatizavit errores, dum unioni amantis Deum adeo indulget, ut esse proprium tollat transferens in divinum. Huius errores ab universitate Heiderbergensi anno Domini millesimo quadringentesimo ac tricesimo publice condemnantur. Scripsit autem plura volumina, in quibus aliquando bene sensit, licet in pluribus erraverit. De quibus ista feruntur quae repperi:

In Genesim lib. 1,
In Exodum lib. 1,
In evangelium Johannis lib. 1.
Ad articulos sibi impositos
responsionem lib. 1. Benedictus Deus et Pater
Sermonum diversorum lib. 2.

41) M. Faucon, La librairie des papes d'Avignon II (1887), 49 Pen. n. 98 (zitiert nach F. Ehrle, a. a. O. S. 86).

42) F. Ehrle, a. a. O. S. 88. Anm. 1.

43) Cod. berol. lat. fol. 410, f. 90 v.

Alia quoque multo scripsisse dicitur, quae ad notitiam meam non venerunt.

Bis zur Drucklegung seines Buches 1494 hat Trithemius aber sein Wissen um die lateinischen Schriften Eckharts beträchtlich erweitern können, das neue Verzeichnis beruht — abgesehen von In sententias libri 4 — auf der Kenntnis eines Kodex von der Art des Cod. Cus. 21 oder dieses selbst. Denn er gibt — unter Auslassung von In Gen. II — die Reihenfolge der Bücher in diesem Kodex wieder, wobei er, wie schon im ersten Verzeichnis die Sermones, auch In capitulo praedicatorum sermo l. 1 an den Schluß setzt. In Cantica Canticorum l. 1 steht nicht in Cod. Cus. 21, wird daher auch ohne Incipit angegeben und scheint aus einer Stelle im 2. Genesiskommentar — vielleicht auch aus einem Fragment in Cod. Cus. 21 f. 170^{vb} — erschlossen zu sein. Das Verzeichnis lautet hier nach einer ausführlichen Einleitung:

De cuius libris repperi:
Super sententias libri 4
In Genesim l. 1 (!) Exordium hoc scripturae
In Exodum l. 1 Haec sunt nomina etc. quia
In Librum Sapientiae l. 1 Diligite etc. Judex semper
In Cantica Canticorum l. 1
In Evangelium Johannis l. 1 In principio etc. Aquila
Super Oratione dominica l. 1 Pater noster: Ante dominicam
In capitulo praedicatorum Sermo l. 1 Ego quasi vitis fructifi.
Positionum suarum l. 1 Benedictus Deus et Pater
Sermones de tempore l. 1 Deus pacis ac dilectionis
Sermones de sanctis l. 1 [44]).

Der Positionum suarum liber 1: Benedictus Deus et Pater läßt sich rückblickend auf die erste Liste, wo mit gleichem Anfang Ad articulos sibi impositos responsionem l. 1 angegeben ist, identifizieren als Verteidigungsschrift. Den vollen Titel überliefert Trithemius übrigens in seinem Catalogus illustrium virorum germaniam suis ingeniis et lucubrationibus omnifariam exornantium (Mogunt. 1495), f. 26^{v} als Positionum suarum defensio. Es handelt sich dabei augenscheinlich um die Verteidigung des Liber benedictus, die aus den Zitaten in der ersten Rechtfertigungsschrift uns bekannt ist [45]); der Titel jener Verteidigung wird

44) De scriptoribus ecclesiasticis, Basel 1494, f. 78 v.
45) Proc. Col. I, n. 24—30.

dort folgend überliefert: Isti sunt articuli extracti de *responsione* magistri Ekardi *ad articulos sibi impositos* de libro suo qui incipit: *Benedictus deus et Pater*, quem librum ipse composuit [46]).

Von dem, was Johannes Hiltalinger, Jordan von Quedlinburg, Nicolaus von Cues und Johannes Trithemius anführen, ist uns noch nicht wieder zugänglich geworden 1. der Sentenzenkommentar, 2. der Kommentar zum Hohenlied, wenn diese Angabe des Trithemius nicht auf einem Irrtum beruht, 3. „multa disputata" über die von Grabmann gefundenen hinaus, 4. vielleicht eine Verteidigungsschrift zum Johanneskommentar, und 5. eine solche zum Liber benedictus, und schließlich 6. die Schrift des Jacob Fournier Contra errores magistri Ekardi.

4.

Was erfahren wir nun von Meister Eckhart selbst über den Umfang und die Anlage seiner Schriften?

In einem *Prologus generalis* gibt Eckhart eine kurze vorausschauende Übersicht über den Plan, den er seinem Gesamtwerk, das er Opus tripartitum nennen will, zugrunde zu legen beabsichtigt. Dort schildert er die Veranlassung, Umfang und Einteilung des Ganzen und bringt schließlich Beispiele für die in den drei Teilen zu befolgende Methode bei:

Auctoris intentio in hoc opere tripartito est satisfacere pro posse studiosorum fratrum quorundam desideriis, qui iam dudum precibus importunis ipsum impellunt crebro et compellunt, ut ea quae ab ipso audire consueverint, tum in lectionibus et aliis actibus scolasticis, tum in praedicationibus, tum in quottidianis collationibus, scripto commendet. Praecipue quantum ad tria videlicet quantum ad generales et sententiosas propositiones. Item quantum ad diversarum quaestionum novas et faciles declarationes. Adhuc autem tertio quantum ad auctoritatum plurimarum sacri canonis utriusque testamenti raras expositiones. In his potissime quae se legisse alias non recolunt vel audisse, praesertim, quia dulcius irritant animum nova et rara quam usitata, quamvis meliora fuerint et maiora. Distinguitur igitur secundum hoc opus ipsum totale in tria principaliter. Primum est opus generalium propositionum, secundum opus quaestionum, tertium opus expositionum [47]).

46) ibid. n. 24.
47) Prologi n. 2—3. (Lat. Werke, Bd. 1, ed. K. Weiß.)

Gedrängt von seinen Schülern, entschließt der Meister sich, das Ergebnis seiner akademischen Lehr- und Predigttätigkeit in einem großen dreiteiligen Werk niederzulegen. Was er in Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Reden vorgetragen hat, schickt er sich an, jetzt schriftlich zu fixieren. Dabei ergibt sich für ihn folgende Gliederung seines Lebenswerks: an erster Stelle soll ein allgemein grundlegendes Werk stehen: das Opus propositionum, eine Sammlung von mehr als tausend Thesen, die in vierzehn Traktaten zusammengeordnet werden sollen [48]); an zweiter Stelle ein Opus quaestionum mit einer Anzahl von durch ihre Neuheit und Klarheit hervorragenden Quästionen, und schließlich drittens ein Opus expositionum, eine Reihe feiner Auslegungen des Alten und Neuen Testaments.

Besonderen Wert legt der Meister in dieser Einführung in sein Werk auf die Betonung seiner Sonderstellung unter den übrigen Lehrern seiner Zeit. Das auch in den deutschen Texten hervortretende selbstbewußte Bestreben, sich von den anderen Meistern und ihren Meinungen nachdrücklich abzuheben, wird hier gleichsam zum grundlegenden Prinzip der Herausgabe seines wissenschaftlichen Werkes gemacht. Der Meister schreibt nicht, um die Gleichförmigkeit seiner Gedanken mit denen seiner Zeitgenossen zu beweisen, sondern um seine Sonderstellung unter ihnen deutlich hervortreten zu lassen. Das ist keine bloße Redensart für ihn, die den Leser neugierig machen soll, denn Eckhart ist schon zu dieser Zeit die Kehrseite seiner Sonderstellung nicht unbekannt geblieben. Schon jetzt muß er sich gegen oberflächliche und vorschnelle Verurteilungen seiner Ausführungen wehren; er muß mahnen, tiefer zu blicken, damit die Wahrheit seiner Gedanken und ihre Übereinstimmung mit Bibel und Tradition nicht verborgen bleiben [49]).

Der erste Teil seines Werkes soll in vierzehn einzelnen Traktaten über 1000 Thesen über die Grundvoraussetzungen und Grundbegriffe seines Werkes enthalten. Ein dialektischer Zug im Denken Eckharts kündigt sich darin an, daß er dabei jeden

48) ibid. n. 3; vgl. jetzt Lat. Werke, Bd. 3, ed. J. Koch und K. Christ, S. XV.
49) ibid. n. 7.

Traktat in zwei Teile, einen positiven und einen negativen — z. B. primus tractatus agit de esse et ente et eius opposito quod est nihil — gliedert: »opposita iuxta se posita magis elucescunt« [50]).

Über den Inhalt des zweiten Teils erfahren wir wenig aus dem Prologus generalis, der Aufbau soll sich richten nach der Summa „doctoris egregii venerabilis fratris Thomae de Aquino", obwohl er nur einzelne Probleme, eben die bereits gelegentlich behandelten, aus dem Ganzen der Summe dort niederlegen will [51]).

Der dritte Teil, das Opus expositionum, baut sich aus zwei Gruppen auf: aus Kommentaren zu einzelnen Büchern der Bibel und aus Predigten. Weil Eckhart bereits manche Stellen des Alten und Neuen Testaments ausführlicher in Predigten ausgelegt hat, will er diese besonders zu einem Opus sermonum zusammenfassen. Das Opus expositionum wird dagegen entsprechend der Zahl der ausgelegten biblischen Bücher eingeteilt werden [52]).

Dem Einwand, daß allein schon das Opus expositionum völlig ausgeführt den Plan des Ganzen sprengen könne, begegnet Eckhart mit dem Hinweis auf seine Methode: 1. nur das, was andere nicht bringen, zu erwähnen, und 2. sich vom Opus expositionum aus auf die grundlegenden und ausführlichen Darlegungen im Opus propositionum und quaestionum zu beziehen.

Der Zusammenhang der drei Opera wird systematisch begründet, und zwar derart, daß das Opus propositionum Grundlage und Voraussetzung für die beiden folgenden Teile abgeben soll, so daß diese ohne die Kenntnis dieser Grundthesen nicht verständlich sein sollen. Um das zu beweisen und um gleichzeitig einen Einblick in die im Opus tripartitum befolgte Methode zu geben, fügt er anhangsweise ein Musterbeispiel einer Propositio und der sich darauf gründenden Quaestio und Expositio seinem Prologus generalis an:

Tertio et ultimo est notandum quod opus secundum, similiter et tertium sic dependet a primo opere, scilicet propositionum, quod sine ipso sunt parvae utilitatis, eo quod quaestionum declarationes et auc-

50) ibid. n. 3—4.
51) ibid. n. 5.
52) ibid. n. 6—7.

toritatum expositiones plerumque fundantur supra aliquam propositionum. Ut autem hoc exemplariter sit videre et habeatur modus procedendi in totali opere tripartito, prooemialiter praemittemus primam propositionem, primam quaestionem et primae auctoritatis expositionem [53]).

Von diesem im Prologus generalis entwickelten Plan sind uns aber nur Bruchstücke in den Handschriften überliefert: der Prologus in Opus Propositionum und in zwei charakteristisch unterschiedenen Gruppen und Formen Teile des Opus expositionum. Aber keine der Handschriften, keine Anklageliste, auch keine alte Tradition überliefert oder weiß etwas von den beiden ersten Teilen des Opus tripartitum, dem Opus propositionum und dem Opus quaestionum außer dem Prologus in Opus propositionum, so daß man die Frage stellen muß, ob es diese beiden Teile überhaupt je vollendet gegeben hat.

Bei der Behandlung dieses Problems sind drei Dinge zu beachten:

1. die Inhaltsverzeichnisse,
2. die „Verweise",
3. die aus den Aussagen und der Anlage der Prologe selber erkennbare Entstehungsgeschichte des Opus tripartitum.

1. Die durch die Handschriften Cod. Cus. 21 (C) und Cod. Trev. 72 (T) bezeugte spätere Form der Überlieferung des Opus tripartitum unterscheidet sich u. a. dadurch von der durch Cod. Ampl. 181 (E) repräsentierten älteren Stufe, daß sie mit ausführlichen Inhaltsverzeichnissen zu den einzelnen Büchern ausgestattet ist, die in E noch nicht enthalten sind [54]). K. Weiß hat nun bereits in seiner Vorrede zur Ausgabe der Kommentare zur Genesis und Exodus das Problem, das die Inhaltsverzeichnisse für die Überlieferung dieser Kommentare bieten, erörtert und hat sich — besonders auch im Blick auf das Inhaltsverzeichnis zu den Prologen — für die Unechtheit dieser Stücke ausgesprochen. Sie sind für Weiß das Werk eines Redaktors der eckhartischen Schriften. Aus den gleichen wie den von ihm angeführten Grün-

53) ibid. n. 11.

54) Die Lat. Werke, Bd. 1, ed. K. Weiß S. 119, In Eccli. u. In Sap. gehören eben durch die Inhaltsverzeichnisse auch in E zu dem Überlieferungstyp CT, sie sind dort von späterer Hand geschrieben.

den haben wir auch geglaubt, diese Verzeichnisse Eckhart selber absprechen zu müssen, wir beziehen uns deshalb auf seinen Beweis, um ihn noch an einer Stelle entscheidend zu stützen [55]).

Das zu den Prologen, d. h. Prologus generalis, Exempla und Prologus in opus propositionum, gehörende Inhaltsverzeichnis beginnt nun in CT folgend: Notandum quod inter prologum generalem tripartiti, qui hic praemittitur, et expositionem Genesis interponuntur quinque capitula. In primo capitulo, quod praemittitur et incipit 'Ad evidentiam igitur' habes duo principaliter notanda etc. Das sind die einleitenden Worte des Anhangs des Prol. generalis.

In secundo capitulo, quod incipit: 'esse est deus' habes probatam hanc propositionem ... d. i. der Anfang des Beispiels der Propositio.

In tertio, quod incipit: 'quaestio prima est' habes probatam hanc conclusionem ... d. i. der Anfang des Beispiels der Quaestio.

In quarto capitulo, quod incipit: 'in principio creavit deus caelum et terram' habes circa istius auctoritatis expositionem quattuor notanda ... d. i. der Beginn des Beispiels der Expositio.

In quinto capitulo, quod incipit: esse deus est, habes duo specialiter notanda ... d. i. aber der Anfang des Prologus in opus propositionum [56]).

Das Inhaltsverzeichnis zerstört mit diesen Angaben den klaren und durchsichtigen Plan, den Eckhart im Prologus generalis entwickelt hat. Der Verfasser dieses Index hat wohl diesen aus einzelnen Sätzen der Prologe und der Kommentare kompiliert und etwas ausgeführt [57]), aber er hat den Plan des Opus tripartitum nicht erkannt oder absichtlich ignoriert. Die methodischen Bemerkungen, die Musterbeispiele und der Prologus in Opus propositionum erscheinen hier umgedeutet zu fünf Kapiteln eines namen- und beziehungslosen Einschubs zwischen Prologus generalis und dem Beginn des ersten Kommentars zur Genesis. Das zeigt, daß bereits dem Verfasser dieses Verzeichnisses das Opus tripartitum, ausgeführt als Opus propositionum, Opus quaestionum und Opus expositionum, nicht bekannt gewesen ist, sondern daß er nur das Opus expositionum gekannt hat und nun die beziehungslos gewordenen Musterbeispiele und den überflüssigen

55) ibid. S. 120 f.
56) Tabula prologorum in Opus tripartitum n. 1—2 (Lat. Werke, Bd. 1).
57) ibid. S. 121 und die Nachweise im Apparat S. 127 ff.

Prologus in Opus propositionum als Einschub ohne bestimmte Prägung und Absicht auffassen mußte.

Besonders zwingend wird dieser Schluß, wenn man erkennt, daß auch die ältere durch die Handschrift E repräsentierte Überlieferungsform ein Inhaltsverzeichnis zu den Prologen enthält, das offenbar von Eckhart selbst herstammt, denn es gibt seinen Plan richtig wieder. Allerdings ist es sehr kurz und ist deshalb bisher noch nicht als solches erkannt worden. Ich meine den ersten dem Prologus generalis in E vorangestellten Satz:

Prologus iste generalis, qui praemittitur, primo docet auctoris intentionem, secundo operis distinctionem, tertio modum in opere procedendi. Singulis tamen tribus operibus sua specialia prooemia praemittentur [58]).

Diese Inhaltsangabe ist auch in die durch CT dargestellte Überlieferung übernommen worden. Damit wird aber deutlich bewiesen, daß Eckhart selber nicht der Verfasser jenes oben gekennzeichneten Inhaltsverzeichnisses sein kann, denn er hätte wohl kaum die beiden sich widersprechenden Gliederungen des Inhalts nebeneinander gestellt. Auch ein Vergleich beider Verzeichnisse schließt aus, daß sie den gleichen Verfasser haben. Auf der einen Seite souveräne Herrschaft über den Stoff, die die innere Gliederung des Ganzen hervortreten läßt, die sogar die nicht ausgeführten Intentionen des Meisters wiedergibt, wie nur er selber sie ausdrücken kann; auf der anderen Seite ein sklavisches Kleben an Einzelheiten und Blindheit für den Aufbau und Zusammenhang des Ganzen.

Diese Beobachtung, daß sich in E — und in CT von dort übernommen — kurze Inhaltsangaben, die nicht mit denen der Indices übereinstimmen, befinden, läßt sich noch erweitern. Diese stehen dort allerdings nicht zu einem Gesamtverzeichnis vereinigt, sondern je und je am Anfang größerer Auslegungen, denen sie wie hier als Prinzip der Gliederung vorangestellt werden. Bezeichnenderweise sind diese vor den einzelnen Absätzen stehenden Inhaltsangaben fast immer unverändert in die in CT vorliegende umfangreichere Form übergegangen, zu der sie nicht mehr passen, so daß sie nun den Wert eines Mittels der Kritik besitzen, um

58) Prologi n. 1.

gegenüber den in CT vorliegenden Erweiterungen den ursprünglichen Plan und Umfang zu rekonstruieren. Durch diese leider seltenen Dispositionen ergibt sich nämlich die Möglichkeit, einzelne Schichten innerhalb der einzelnen Auslegungen festzustellen und damit eine der Voraussetzungen für das Erkennen einer Entwicklung des Meisters zu schaffen. Andererseits stehen die Inhaltsverzeichnisse in CT überhaupt in enger Beziehung zu der in CT überlieferten „zweiten Rezension" der Kommentare zu Genesis und Exodus. Von einzelnen Unstimmigkeiten, die für das Ganze wenig bedeuten, abgesehen, sind die Inhaltsverzeichnisse von CT Zeugen der in CT überlieferten Rezension überhaupt. Übereinstimmungen im Stil und in der Art der Einfügung neuer Stücke in den ersten Genesiskommentar und den entsprechenden Angaben der Indices zeigen, daß zwischen dem Verfertiger der Inhaltsverzeichnisse und dem Herausgeber der 2. Rezension engste Beziehungen vorhanden gewesen sind. So hat K. Weiß in den Inhaltsverzeichnissen die Disposition für die 2. Rezension erkennen wollen und daraus den Schluß ziehen müssen, daß dann Eckhart nicht mehr selber für die in CT vorliegende Ordnung des Stoffs verantwortlich sei, sondern daß diese das Werk eines dem Meister nahestehenden Redaktors gewesen sei [59]).

Für unsere Frage nach dem Umfang des Opus tripartitum ergibt sich aber aus allen diesen Beobachtungen die Folgerung, daß das Opus propositionum und Opus quaestionum in der vom Verfasser im Prologus generalis entwickelten Form überhaupt nicht existiert haben, da im Gegensatz zu der Inhaltsangabe in E und dem im Prologus generalis entwickelten Plan das Inhaltsverzeichnis (CT) dessen, der Meister Eckharts Schriften in der zweiten Form herausgegeben hat, diese beiden Teile des Opus tripartitum nicht mehr gekannt hat, sondern deren Bruchstücke als „Fünfkapiteleinschub" aufgefaßt hat.

Bestätigt wird diese Annahme noch durch eine Angabe des in CT überlieferten Inhaltsverzeichnisses zum Exoduskommentar, der bei der zweiten Redaktion den stärksten Zuwachs erhalten hat.

59) Lat. Werke, Bd. 1, S. 123.

Am Schluß des den Inhalt der Expositio von Ex. 15, 3: 'omnipotens nomen eius' angebenden Abschnittes lesen wir folgendes:

Plura enim valde invenies notabilia et proprietates dei quantum ad propositiones, quaestiones et diversas expositiones [60]).

Das kann doch nur bedeuten, daß der Verfasser des Inhaltsverzeichnisses bemerkt hat, daß an dieser Stelle der Rahmen des Opus expositionum durchbrochen worden ist, um Stücke, die eigentlich in das Opus propositionum und Opus quaestionum gehört hätten, aufzunehmen. Ein Blick auf die angegebene Stelle im Exoduskommentar bestätigt das. Die Stelle wird nicht in einem der üblichen vier Sinne der Schrift ausgelegt, sondern als Ausgangspunkt mehrerer Quästionen behandelt:

'Omnipotens nomen eius.' Notandum quod duo dicit, scilicet deum esse omnipotentem, et iterum, quod nomen eius est omnipotens. Quantum ad primum duo nota: primo quod omnipotentia proprie deo convenit et ipse solus potest omnia: omnipotens, ait, nomen eius — circa primum videndum *quomodo* deus possit omnia — et secundo, *quomodo* in scriptura et a doctoribus et sanctis dicatur deus quaedam non posse [61]).

Die beiden durch *quomodo* eingeleiteten Sätze sind nichts anderes als die Themen zweier Quästionen. Diese werden dann auch mit scholastischer Technik und Methode ausgeführt. Diesen beiden „Quaestionen" folgt als zweiter Teil eine umfangreiche Abhandlung über die Namen Gottes, die mit folgenden Worten eingeleitet wird:

Sequitur secundo videre quod dicitur 'omnipotens esse nomen eius'. Licet autem de nominibus dei notaverim in diversis locis prius super Gen. c. 13, secundo super illo: 'oriens nomen eius', Zach., et Phil. 2 super illo: 'donavit illi nomen quod est super omne nomen', quia tamen Thomas p. I qu. 13 materiam de nominibus dei, utrum deus sit nominabilis, fundat super isto verbo: 'omnipotens nomen eius', placet hic notare ad praesens quattuor' [62]).

Bemerkenswert an dieser Einleitung ist hier weniger, daß die Angaben Eckharts über die Behandlung des Problems der Gottesnamen im Anschluß an Gen. 13 — er dachte wohl an Gen. 13, 4:

60) Tabula expositionis Exodi (Lat. Werke, Bd. 2).
61) In Exodum n. 27.
62) In Exodum n. 34.

'invocabit ibi *nomen* Domini' — für keinen der beiden Kommentare zur Genesis zutreffen, und daß aus den uns vorliegenden Schriften auch ausführliche Auslegungen der beiden anderen Stellen nicht bekannt sind, sondern die Bezugnahme auf die Summe des Thomas von Aquino. Dazu erfahren wir aus einem der noch zu untersuchenden Selbstzitate Eckharts, daß es in dem Opus quaestionum einen Abschnitt über die Namen Gottes geben sollte:

Notavi de hoc plenius in libro quaestionum, ubi agitur de nominibus dei [63]).

Erinnern wir uns dazu dessen, daß Eckhart im Prologus generalis verheißen hat, das Opus quaestionum nach der in der Summe des Thomas befolgten Ordnung aufzubauen [64]), so ergibt sich für diese Stelle, daß Eckhart nach seinem ursprünglichen Vorsatz eine Quaestio De nominibus divinis im Anschluß an die Quaestio XIII des 1. Teils der Summe des Aquinaten im Rahmen seines Opus quaestionum veröffentlichen wollte. Als er aber mit der Auslegung von Ex. 15, 3 im Opus expositionum beschäftigt war, ergab sich für ihn die Gelegenheit, seine Ausführungen über das Problem der Gottesbezeichnungen, soweit sie ihm schon vorlagen, bereits an dieser Stelle anzubringen, zumal auch Thomas sein *sed contra* des ersten Artikels der 13. Quaestio auf das Wort Ex. 15, 3 gegründet hatte. Hätte es außer den zu Ex. 15, 3 gebrachten Ausführungen über die Namen Gottes noch eine Quaestio De nominibus divinis im Opus quaestionum gegeben oder geben sollen, so hätte Eckhart darauf ebenso an dieser Stelle verweisen müssen, wie er auch auf Gen. 13, Zach. 6 und Phil. 2 hingewiesen hat.

Der Inhalt der auf diese Einleitung folgenden Abhandlung, zu der noch die Expositio von Ex. 20, 7: 'non assumes nomen dei tui in vanum' [65]) gehört, rechtfertigt unsere Annahme. Das Problem der Gottesbezeichnungen wird auf Grund der von den arabischen, jüdischen und christlichen Autoren herausgestellten Fragen in Propositionen und Quästionen und vereinzelten Auslegungen behandelt. In dieser Methode, das Bibelwort zum Aus-

63) ibid. n. 24.
64) Prologi n. 5.
65) In Exodum n. 35—78; 143—184.

gangspunkt einer metaphysisch interessierten Auslegung im Stil der scholastischen Methode zu machen, kündigt sich bereits ein Motiv der Entwicklung Eckharts an, wie wir noch sehen werden. An dieser Stelle bestärken aber die gemachten Beobachtungen nur den Zweifel an dem Vorhandensein eines im Sinne des ursprünglichen Planes ausgeführten Opus tripartitum.

2. Aber stehen nicht einer Annahme, daß das Opus propositionum und das Opus quaestionum im Rahmen des Opus tripartitum nicht vollendet worden sind, die in den vorhandenen Schriften enthaltenen Selbstzitate und Verweise auf Ausführungen im Opus propositionum und Opus quaestionum entgegen?

Es gehört zu den charakteristischen Eigentümlichkeiten der Arbeitsmethode Meister Eckharts, selber an den einzelnen Stationen seiner Arbeit den systematischen Zusamenhang seines Werkes gegenwärtig zu haben und diesen auch seinem Leser durch Selbstzitierungen nahezubringen. Er geht auch im Opus expositionum in seinen Gedanken nicht von einzelnen Worten des Bibeltextes aus, um aus einzelnen Steinen das Ganze seines Systems aufzubauen, sondern die einzelnen Stellen haben sich seiner Grundkonzeption einzuordnen. So ist Eckhart gerade durch den Plan des Opus expositionum, die Bibelstellen ihrer Reihenfolge nach auszulegen, gezwungen, durch Verweise auf Stellen, wo er das Problem weiter oder ausführlicher behandelt hat, den systematischen Zusammenhang aufzuzeigen und herzustellen. Auch in den deutschen Predigten finden sich eine Menge derartiger Verweise. M. Pahncke ist einst diesen Verweisen in den deutschen Texten nachgegangen, um mit ihrer Hilfe Zusammenhänge zwischen einzelnen deutschen Predigten festzustellen und so das Problem der Echtheit und der Chronologie dieser deutschen Texte zu lösen [65a]). Wie die Untersuchung der Verweise in den lateinischen Schriften zeigen wird, ist dieser methodische Ansatz durchaus richtig gewesen, wenn man auch zu viel davon erwartet hat. Denn von den ältesten Quästionen aus der Zeit der ersten Wirksamkeit des Meisters in Paris [66]) an bis hin zu seiner letzten

65a) Untersuchungen zu den deutschen Predigten M. E.s, bes. S. 30 f.
66) Quaestio I (Lat. Werke, Bd. 5) n. 3, 7, 11.

uns bekannten Verteidigungsschrift [67]) ist Eckhart seiner Methode, immer wieder sich selber zu zitieren, treu geblieben. Finden sich nun derartige Verweise und Selbstzitate in einer einzelnen deutschen Predigt oder in einer in einer Handschrift vereinigten Gruppe, so darf man das sicher als ein Zeichen einer treuen Überlieferung des Textes ansehen. Man wird aber, weil es sich dabei um nicht von Eckhart selbst fixiertes Gut handelt, der Frage nach der Entstehung und Überlieferung der Verweise besondere Aufmerksamkeit schenken müssen, wie das in ähnlicher Weise auch von den Verweisen in den lateinischen Schriften gilt.

Da nach den Ausführungen Eckharts im Prologus generalis das Opus expositionum [68]) sich auf die der systematischen Ordnung nach vorangehenden Opera gründen soll, ist es verständlich, daß er der unter den drei geplanten Opera bestehenden Beziehung durch diese Verweise Ausdruck zu geben versucht. So ist es in der Tat. Über fast alle im Rahmen des Opus expositionum überlieferten Schriften sind eine Reihe von Erwähnungen und Rückverweisungen auf Ausführungen im Opus propositionum und im Opus quaestionum verstreut. Trennen wir bei deren Aufzählung nach dem in der Überlieferung E und dem uns in der Überlieferung CT vorliegenden Material, so ergibt sich folgendes Bild:

1. In Gen. I n. 9 (ECT): Commentator et sui sequaces caelum locant per terram sive centrum, de quo suo loco invenies in Opere quaestionum.

2. In Gen. I n. 14 (ECT): ... deus, utpote causa prima, intimius sit entibus, et eius effectus sive influentia, utpote primi et supremi, est naturalissima et suavissima et convenientissima, sicut declaravi in Opere propositionum, tractatu De superiori, ratione et exemplo.

3. In Gen. I n. 14 (ECT): Haec igitur ad praesens sufficiant litterali expositioni praemissae auctoritatis qua dicitur: 'In ⟨principio creavit deus caelum et terram.' Alias expositiones notavi, quas invenies in⟩ prologo generali totius Tripartiti. (⟨⟩ om. E per haplogr.) Vgl. Prol. gen. n. 14—22.

4. In Gen. I n. 63 (ECT): Omne siquidem superius suaviter disponit et afficit suum inferius longe amplius, quam ipsa forma substan-

67) Proc. Col. II, n. 41.
68) Prologi n. 11.

tialis propria ipsius inferioris, ut patet in Opere propositionum, tractatu De natura superioris.

5. In Gen. I n. 88 (ECT): Et quamvis de hoc, sicut et de aquis super caelos, plurima sint scripta ab aliis, quae dimitto nunc et alias propter brevitatem, sicut in Prologo promissum est. Vgl. Prol. gen. n. 7, Prol. op. expos. I.

6. In Gen. I n. 91 (ECT): Rationes autem pulchras (sc. de casu ab uno) per Augustinum et Gregorium invenies in Primo opere, tractatu De uno et eius opposito.

7. In Gen. I n. 115 (ECT): 'Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram'. Auctoritas ista a diversis sanctis et in diversis locis tractata est, et de ipsa notavi infra diffuse super illo: 'qui est imago dei invisibilis', Col. 1, et in Opere quaestionum, ubi de imagine tractatur. Vgl. Opus serm. n. 305 f.

8. In Gen. I n. 143 (ECT): Et rursus ipsum esse et solum ipsum esse dat quietem et facit in se ipso et solo ipso quiescere omnia quae citra ipsum sunt. Sed deus est ipsum esse et solus ipse. Igitur deus in se quiescit et in se quiescere facit omnia. Minor apparet supra ex Opere propositionum [et in prologo generali] Maiorem vero sic declaro .. Vgl. Prol. in op. prop. n. 13—14? [ ] om. E!

9. In Gen. I n. 147 (ECT): ... quanto agens est prius et superius, tanto agit naturalius, facilius, dulcius ac suavius, sicut ostensum est supra De natura superiorum.

10. In Gen. I n. 224 (ECT): Quomodo autem deus maxime offenditur et irascitur peccato et tamen peccatum soli peccanti nocet et ipsum tangit et attingit, non autem aliquem iustum tangit et attingit, nec perturbat passione, minime autem deum, et quomodo deus damnum peccatoris plus ponderat quam offensam suimet dei, in primo opere (propositionum scilicet: CT) ostensum est.

11. In Gen. I n. 296 (ECT): Nota ergo aperte sententiam Augustini quod beatitudo consistit in visione sive in cognitione dei, de quo diffuse invenies in Opere quaestionum nostrarum.

12. In Gen. I n. 303 (ECT): Notandum tamen quod et ipsa intellectiva anima, quae ab extra est et dicitur, ex traduce est etiam proprie et concedi potest absolute quod sit ab homine parente sicut quaecumque alia forma. Notavi in Opere quaestionum.

13. Prologus generalis n. 16 (ECT): Igitur deus et ipse solus, cum sit esse, creat sive creavit. Ex quo etiam manifeste solvitur quaestio illa qua quaeritur utrum actus creationis possit communicari alicui alteri, de quo suo loco plenius apparebit. Als Verweis auf das Opus quaestionum identifizierbar durch Verweis 35.

14. Prologus generalis n. 17 (ECT): Propter quod signanter non dicitur 'a principio' sed 'in principio' deum creasse. Quomodo enim essent nisi in esse, quod est principium? Secundum hoc exponitur infra

id. Sap. 1: ‘creavit deus ut essent omnia’, et Rom. 4: ‘vocat ea, quae non sunt’ etc. Vgl. In Sap. n. 19 und 25.

Das sind die in der in E vorliegenden Form vorhandenen Verweise, in der überwiegenden Mehrzahl solche, die sich auf die beiden ersten Teile des Opus tripartitum beziehen und dabei z. T. recht genaue Kunde geben von dem Inhalt der Stellen, auf die durch sie hingewiesen werden soll. Diese sind sämtlich in die Redaktion von CT übergegangen, und diese ist dazu noch durch neue Verweise ergänzt worden. Wir zählen laufend weiter:

15. In Gen. I n. 25 (CT): Aut sic 12⁰: ‘caelum’, id est superius, ‘et terram’, id est inferius. Inferius enim semper est inane et imperfectum, superius nunquam. Notavi super hoc in tractatu De natura superioris et inferioris.

16. In Gen. I n. 288 (CT): ‘Dominum innixum scalae’ ... Unde ipse (Rabimoyses) in prologo primi libri dicit in parabola huius scalae septem notanda. Primum est, quod dicitur scala. Secundum, quod dicitur posita in terra. Tertium etc. ... Notavi de hoc plenius in Tractatu De parabolis rerum naturalium. Vgl. vielleicht Prologus libri parabolarum Genesis n. 5.

17. In Gen. I n. 291 (CT): Notandum quod Rabimoyses l. III c. 13 tractans haec verba (Gen. 28, 20) solvit duas quaestiones, quas ab antiquo multi communiter movent. Prima est, quod mala mundi sunt plura quam bona ...

Secunda quaestio est, qua homines mala quae patiuntur, ascribunt necessitati infirmitatis humanae naturae, casui et fortunae potius quam culpae suae, quasi deo non providente nec gubernante res humanas ...

Notavi de his quaestionibus diffuse in Opere quaestionum, ubi de malo quaeritur, utrum sit summum malum.

18. In Gen. II n. 6: Tertio praenotandum quod de his parabolice dictis hic transiliendo et pauca et breviter notavi, ut solum excitarem studiosos ad similia etiam et plenius consideranda. Probationes etiam et prosecutiones parabolice dictorum quae inducam, requirantur plenius in Opere quaestionum et in Opere expositionum.

19. In Gen. II n. 179: Glossa dicit ibidem: ‘tres vidit et unum adoravit.’ Ubi hoc mihi notandum videtur, quod sicut in Libro propositionum notavi, tractatu De deo: deus, nisi esset unus pariter et trinus, animam non beatificaret, nec satiaret, nec ipsi sufficeret, sed nec quippiam quietaret.

20. In Exodum n. 24: Praemissis alludit quod Damascenus I. I c. 12 ait: principalius eorum, quae in deo dicuntur, nominibus est esse, quod est, secundum illud: ‘qui est, misit me’. Totum enim in se ipso comprehendit esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum. Notavi de hoc plenius in libro quaestionum, ubi agitur de nominibus dei. Vgl. In Exod. n. 34 f. und S. 51.

21. In Exod. n. 85: Prima aeternitas in modo signandi se habet ad aeternum sicut 'quo est' ad 'quod quid est'. Sed 'quo est' deo est proprium, 'quod quid est' proprium creaturae. Et patet tractatu De quo est.

22. In Exod. n. 86: ... cum dicitur: 'dominus regnabit in aeternum et ultra', vult dicere quod ultra quam possit numerari aut cogitari, semper in infinitum stabit regnum eius. Secundum quem modum Thomas optime dicit p. I qu. 14 a. 12, quod cogitationes et affectiones cordium sunt infinitae et sciuntur a deo scientia visionis, quod multis obscurum est; nec menimi me ab aliquo ante Thomam esse dictum ... Notavi de hoc plane et plenius in Opere quaestionum.

23. In Exod. n. 262: Et quanto plus imum fuerit bassius et inferius sive subiectius aut subiectum pluribus, tanto peius. Patet hoc in tractatu De natura superioris et est ratio brevis. Semper enim superius prius est et per consequens »dives per se«. Inferius autem, inquantum inferius, egenum est et nudum, mendicans, et continue omne, quod est et et quod habet, est et habet a suo superiori.

24. In Eccli. n. 13: ... solum supremum sive altissimum sua vi trahit; omnia quae subsunt trahunt in vi superioris, sicut diffuse patet in tractatu De natura superioris.

25. In Eccli. n. 33: Notandum autem quod hanc naturam analogiae quidam male intelligentes et improbantes erraverunt usque bodie. Nos autem secundum veritatem ⟨naturam⟩ analogiae intelligendo, sicut ex primo Libro propositionum declaratur.

26. In Eccli. n. 65: ... omne quod extra deum sumus, operamur et vivimus, peccamus: extra deum sumus, in diabolo sumus — si tamen aliquod in malo esse posset. Quod altioris quaestionis est et requiratur in Opere quaestionum, ubi De malo agitur.

27. In Sap. n. 2: Superiora enim semper influunt cum suavitate, et quanto superius, tanto suavius, ut notavi in tractatu De natura superioris, et plura ibidem quae sunt ad propositum.

28. In Sap. n. 6: Intellectus autem verorum est. Notavi de hoc diffuse super illo: 'nemo novit filium nisi pater', Matth. 11, et in Libro quaestionum. (Eine Auslegung von Matth. 11, 27 ist bisher nicht bekannt.)

29. In Sap. n. 16: Bonum enim et ens convertuntur. Quapropter dicere quod aliquid sit malum et sit factum a deo, est dicere quod esse non sit esse et malum non sit malum. De his notavi diffusius in tractatu De malo.

30. In Sap. n. 39: ... superius semper afficit secundum se ipsum omne suum inferius et ab ipso in nullo vice versa afficitur, sicut patet in tractatu De natura superioris.

31. In Sap. n. 95: lumen sapientiae quamvis in nobis extinguatur, in se tamen et ex sui natura est inextinguibile, et habet ex se non

extingui, non abscondi nec poni sub modio, secundum illud Luc. 11: ‘vide, ne lumen, quod in te est, tenebrae sint!’ Vide de praemissis in tractatu De accidente et infra super isto: ‘honestatem illius non abscondo’. Vgl. In Sap. n. 124.

32. In Sap. n. 97: Ad hoc facit quod dicunt philosophi, sancti et doctores omnes virtutes esse connexas, de quo notavi diffuse in Libro quaestionum.

33. In Sap. n. 120: Ad praemissa facit directe quod Stoici dicebant bona exteriora nihil penitus adicere virtuti ad bene et beate vivendum. Notavi de hoc novem vel decem rationes in Libro propositionum, tractatu De bono.

34. In Sap. n. 125: Omnis enim motus necessario est ab immobili; ab immobili quidem est omnis motus, etiam secundum triplex genus causae, sicut notavi in Libro quaestionum De immutabilitate dei.

35. In Sap. n. 183: ... actus creationis non est communicabilis creaturae, sicut notavi in Libro quaestionum.

36. In Joh. n. 42: efficiens non agit nisi per intentionem finis, et motum a fine et propter finem, et sic per consequens est movens motum et secundum in causando, quod deo proprie non competit. Notavi de hoc diffuse in tractatu De fine.

37. In Joh. n. 108: patet manifeste error illorum qui dicunt intellectum et voluntatem esse distinctas potentias, etiamsi unum haberent formale obiectum; adhuc autem et error dicentium beatitudinem consistere in actu quidem intellectus, sed reflexo, quo scilicet actu homo scit se scire deum. De quibus notavi plenius in Opere quaestionum.

38. In Joh. n. 279: bonum semper in alto est, malum in basso, ut notavi in tractatu De natura superioris.

39. In Joh. n. 593: Cum enim gratia secundum illud quod est sit supernaturalis, hoc ipso quod iustificatio impii est opus gratiae, maius est omni opere naturae in caelo sive in terra, aloquin enim gratia non esset nec diceretur supernaturalis. Patet hoc manifeste in tractatu nostro De natura superioris.

40. In Joh. n. 678: Unde ibidem (sc. Averroes) dicitur ex Aristotele quod quies quae est in terra est fortior virtute caeli: Beatitudo autem, deus ipse, primum est et infinitum. Notavi de hoc diffusive in nostris quaestionibus.

40a. Opus Sermonum n. 8: In deo autem nec est privatio nec negatio. Igitur nec est numerus nec multitudo ... quia deus cum dicitur unus, li ‘unum’ non pertinet ad genus numeri nec aliquid ponit in deo. Igitur non profundit numerum, sed ‘tres unum sunt’. Vide Quaestiones de attributis infra. Da das Opus Sermonum nicht vor dem Opus quaestionum stehen sollte, aber mit *infra* auf Folgendes verwiesen wird,

scheint es mir nicht möglich zu sein, hierin einen Hinweis auf das Opus quaest. zu sehen. Viel eher scheint 'quaestio' hier nicht im technischen Sinne gemeint zu sein, sondern der Verweis zielt einfach auf Auslegungen über die Eigenschaften Gottes, wie sie sich bald darauf in n. 28. 30 finden.

Überblickt man diese Reihe und beachtet man dabei besonders die sich auf behandelte Einzelheiten erstreckenden Angaben in den Verweisen 2, 6, 7, 8, 11, 17, 19, 20, 21, 23, 33, 37, so scheint sich jeder Zweifel an der Existenz des ausgeführten Opus propositionum und Opus quaestionum zu verbieten. Doch bei genauerer Prüfung schrumpft die Zahl der Stellen des Opus prop. und quaest. erheblich zusammen, auf die hier hingewiesen wird. So werden die aus dem Prologus generalis bekannten Traktate n. 2, 3, 6, 7, 8, 10 und 11 von den 14 Traktaten des Opus prop. überhaupt nicht erwähnt, dafür aber wird auf zwei nicht im ursprünglichen Plan enthaltene Traktate De fine (36) und De parabolis rerum naturalium (16) verwiesen; man könnte vermuten, daß mit dem letzten vielleicht der Prologus libri parabolarum Genesis gemeint sei, da das angezogene Problem dort im Anschluß an die gleiche Quelle behandelt wird. Von den insgesamt 19 Hinweisen auf das Opus prop. ergeht Verweis 25 ganz allgemein auf den primus Liber propositionum, ist vielleicht Verweis 8 nach der Angabe der Form CT durch Prol. gen. n. 13—14 identifizierbar, bezieht sich Verweis 6 auf Traktat 1: De uno et eius opposito; Verweis 29 und 33 auf Traktat 4: De bono; Verweis 10 wohl auf Traktat 5: De amore et caritate et peccato ei opposito; die Verweise 2, 4, 9, 15, 23, 24, 27, 30, 38, 39 auf Traktat 9: De natura superioris et inferioris; Verweis 21 auf Traktat 12: De 'quo est'; Verweis 19 auf Traktat 13: De deo; Verweis 31 auf Traktat 14: De accidente. Die Hälfte aller dieser Verweise erstreckt sich also auf den Traktat De natura superioris et inferioris, dessen Leitgedanke — offenbar im Stil des Neuplatonismus gedacht — die Überlegenheit der höheren Seinsstufen über die niederen ist. Gerade an den Verweisen auf diesen Traktat ist es deutlich, wie sehr diese sich nicht auf Einzelausführungen, sondern lediglich auf seinen Hauptgedanken beziehen. Wenn die Verweise aber geradezu zu zitieren scheinen, ist das eher ein Beweis für die Nicht-

existenz der betreffenden Traktate im Opus trip., da sonst ein einfaches Nachschlagen die Fülle der dortigen Ausführungen vergegenwärtigen könnte.

Einen Beweis für die Existenz des Opus propositionum kann man also mit Hilfe der Verweise somit nicht führen.

Undurchsichtiger noch ist die Lage bei den Verweisen auf das Opus quaestionum. Hier sind die Angaben noch viel unbestimmter als bei den Verweisen auf das Opus prop.; so ergehen die Verweise 1 und 18 zu allgemein, um überhaupt etwas erschließen zu können. Aber weil Eckhart das Opus quaestionum nach der Ordnung der Summe des Thomas von Aquino aufbauen will, kann man mit einiger Sicherheit wenigstens die Titel der angezogenen Quästionen mit Hilfe der Summa de theologia des Aquinaten bestimmen. Diese sind in der Reihenfolge der Summa:

1. Quaestio De immutabilitate dei: Utrum deus sit omnino immutabilis, bezeugt durch Verweis 34, der Titel erschlossen aus S. th. I q. 9 a. 1.

2. Quaestio De divinis nominibus, bezeugt durch Verweis 20, der Titel aus S. th. I q. 13, vgl. S. 51.

3. Quaestio De scientia dei: Utrum deus possit cognoscere infinita, bezeugt durch Verweis 22, der Titel nach S. th. q. 14 a. 12.

4. Quaestio De creatione: Utrum actus creationis possit communicari alicui alteri scilicet creaturae, bezeugt durch Verweis 13 und 35, bei Thomas S. th. I q. 45 a. 5: Utrum solius dei sit creare; zum Titel Eckharts vgl. Glorieux, La littérature quodlibétique de 1260 à 1320, der den Titel: Utrum deus possit communicare potentiam creandi creaturae als Artikel 1 des 5. Quodlibet des Aegidius Colonna von Rom aufführt.

5. Quaestio De causa mali: a. Utrum summum bonum, quod est deus, sit causa mali, b. Utrum sit ⟨unum⟩ summum malum, quod sit causa omnis mali, belegt durch Verweis 17 und 26, die Titel nach S. th. I q. 49 a. 2 und 3.

6. Quaestio De modo et ordine intelligendi: Utrum intellectus noster possit errare. Belegt durch Verweis 28, der Titel nach S. th. I q. 85 a. 6.

7. Quaestio De fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem dei: Utrum in homine sit imago dei, bezeugt durch Verweis 7, der Titel nach S. th. I q. 93 a. 1.

8. Quaestio De traductione hominis ex homine quantum ad animam: Utrum anima intellectiva causetur ex semine, bezeugt durch Verweis 12, der Titel nach S. th. I q. 118 a. 2.

9. Quaestio Quid sit beatitudo: a. Utrum beatitudo sit aliquid increatum, b. Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae, belegt durch Verweis 11 und 40, der Titel nach S. th. I. II q. 3 a. 1 und 8.

10. Quaestio De connexione virtutum: Utrum virtutes morales sint ad invicem connexae, bezeugt durch Verweis 32, der Titel nach S. th. I II q. 65 a. 1.

Nicht im Anschluß an Probleme der Summa de theologia entstanden zu sein scheinen die aus Verweis 37 erschließbaren Quästionen, die das geistige Milieu des zweiten Aufenthalts Eckharts in Paris widerspiegeln. Die eine wendet sich nach der Annahme von J. Koch[69]) gegen Herveus Natalis, Quodlibet 1 q. 12: Utrum distinctio intellectus et voluntatis tolleretur remota distinctione formali obiectorum, während der 2. Teil des Verweises sich auf eine Auseinandersetzung mit Durandus von St. Pourçain beziehen soll. Das ist möglich, aber näher liegt die Beziehung zu der Quaestio des Johann von Polliaco: Utrum beatitudo hominis consistit in actu recto aut reflexo (Quodl. 5 q. 7); diese findet sich in einem Zweig ihrer Überlieferung auch in dem berühmten Quästionenkodex Cod. Vat. lat. 1086 direkt vor den Eckhart zugeschriebenen Quästionen. Wie H. Roos nachgewiesen hat[70]), ist Meister Eckhart von dieser Quaestio auch in seiner Predigt „Vom edlen Menschen" abhängig.

Den Erweis der richtigen Methode bei der Erschließung der Quästionentitel mit Hilfe der Summa de theologia liefern zwei der bisher wiedergefundenen Quästionen Eckharts. So nimmt die Quaestio Utrum in deo sit idem esse et intelligere[71]) ihren Ausgang von dem durch die Summa contra gentiles c. 45 und die Summa de theologia I q. 14 a. 4: Utrum ipsum intelligere dei sit eius substantia entwickelten Problem; die Quaestio Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse[72]) bezieht sich dagegen auf Artikel 2 der 54. Quaestio der Summa de theologia I: Utrum intelligere angeli sit suum esse. Der Meister ist wohl den Ordnungen des Lehrbetriebs des Dominikanerordens treu gefolgt, indem er die in der Summa des Aquinaten gebotenen Probleme

69) In Joh. (Lat. Werke, Bd. 3) n. 108 u. d. Anm.
70) Z. d. Ph. 57, S. 224.
71) Lat. Werke, Bd. 5, S. 37 f.
72) ibid. S. 49 f.

zum Ausgangspunkt seiner eigenen Erörterungen macht, wenn er dann auch bei deren Behandlung betont seine eigenen Wege geht. So mag Eckhart in der Tat während der langen Zeit seiner akademischen Wirksamkeit viele Disputata ordinaria und Disputata de quolibet als Magister determiniert haben, aber sowohl der Umstand, daß bisher alle wieder entdeckten Quästionen Eckharts nur in Quästionensammlungen verschiedener Autoren und nicht in einem eckhartischen Opus quaestionum sich befinden, wie auch das Scheitern des Rekonstruktionsversuchs aus den Verweisen — die 10—12 Quästionentitel ohne Möglichkeit, etwas daraus für deren Inhalt zu schließen, sind ein gar zu mageres Ergebnis — bestärken die Überzeugung, daß die schriftliche Fixierung und Ordnung der Quästionen zum Zwecke der Herausgabe im Opus quaestionum schließlich doch nicht durchgeführt worden ist.

Prüft man noch abschließend, wie sich die beiden in E einerseits und CT andererseits vorliegenden Rezensionen in der Frage der Verweise auf das Opus propositionum und Opus quaestionum verhalten, so ergibt sich folgende interessante Beobachtung. Die Prologe und die ältere Form des ersten Genesiskommentars und das Bruchstück des Exoduskommentars in E weisen insgesamt 14Verweise auf, von denen sich 2 (3, 5) auf den Prologus generalis selber, bzw. den Prologus in Opus expos. I, 6 auf das Opus prop., 5 auf das Opus quaest. und einer auf eine Auslegung im Opus expos. beziehen. Es ergibt sich so, daß die überwiegende Mehrzahl der Verweise sich auf Teile des Opus tripartitum erstreckt, die der logischen Ordnung nach dem Opus expos. vorangehen und seine Voraussetzung bilden sollen.

Ganz anders aber ist das Bild in der in CT vorliegenden „2. Rezension". Die Stücke, die in dieser Rezension dem ersten Kommentar zur Genesis und dem Exoduskommentar eingefügt worden sind, enthalten auch eine Reihe Verweise, die aber überwiegend auf andere Auslegungen von Bibelstellen, d. h. auf das Opus expos. in seinem bisherigen und weiteren Ablauf ergehen. 26 neuen Verweisen auf anderweitige Auslegungen von Bibelstellen stehen lediglich 6 oder 7 neue Hinweise auf die Opera prop. et quaest. gegenüber. In den folgenden Werken des Opus expos.

tritt dies Verhältnis noch deutlicher hervor: in ihnen kommen auf 19 oder 20 Verweise auf die Opera prop. et quaest. ungefähr 100 auf andere Teile des Opus expos., wenn man schon die Verweise innerhalb ein und desselben Buches nicht mitzählt. Besonders auffällig ist, daß ein nachweisbar spät abgefaßter Kommentar wie der Liber parabolarum Genesis eigentlich nur noch einen deutlichen Hinweis auf den Liber propositionum enthält.

3. Das Überwiegen der Verweise auf das Opus prop. und das Opus quaest. in der älteren Form und ihr Zurücktreten in der zweiten Form wird aber verständlich, wenn man sich den Entstehungsprozeß des Opus tripartitum vergegenwärtigt, wie er besonders aus der Handschrift E herauszulesen ist. Der erste Kommentar zur Genesis ist — wie uns eben E durch seine Anordnung zeigt — in engem Zusammenhange mit den Prologen entstanden. Diese Handschrift, die in einem nahen — wenn auch schwer bestimmbaren — Verhältnis zu dem Manuskripte Eckharts stehen muß, lehrt uns somit, daß der erste Genesiskommentar das von Eckhart zuerst niedergelegte Werk überhaupt im ganzen des Opus tripartitum gewesen ist. Auch der Umstand, daß der Meister genötigt war, Beispiele für die von ihm zu befolgende Methode voranzustellen, zeigt, daß er nicht mit dem Opus prop. oder quaest. begonnen hat, denn dann hätten sich die Beispiele erübrigt. Hatte aber der Meister eben erst im Prologus generalis den stufenweisen Aufbau und systematischen Zusammenhang der drei Opera entwickelt, so lag es sehr nahe, in dem ersten Stück, das er schrieb, diesem Zusammenhang durch eine Reihe von Verweisen auf Ausführungen, die in den vor- und übergeordneten Stellen sich finden sollten, Ausdruck zu geben. 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 eben auf das Opus expositionum. Die Fertigstellung der Opera prop. et quaest. tritt um so mehr zurück, als das Opus expos. weiter anwächst. So ist es einleuchtend, daß entsprechend der geringer werdenden Aussicht, die beiden ersten Teile des Opus tripartitum herauszugeben, auch die Anzahl der Ver-

weisungen auf diese immer weiter abnimmt, dagegen aber die auf Teile des Opus expos. ergehenden Hinweise um so mehr anwachsen, als eben dieses Werk in den Vordergrund der Arbeit Meister Eckharts gerückt ist. Immer wieder muß man sich vor Augen halten, daß Eckhart nach seinen Ausführungen im Prologus generalis es nicht unternimmt, eine systematisch aufgebaute Summe zu schreiben, sondern daß er versuchen will, das Ergebnis seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit nachträglich und abschließend zusammenzufassen. Dabei kann es fast gar nicht ausbleiben, daß der Ordnungsplan dem vorhandenen Material nicht gerecht werden kann. Die Diskrepanz zwischen dem Plan des Prologus generalis und der tatsächlichen Ausführung des Opus tripartitum bietet sogar einen der wenigen Ansatzpunkte für die Feststellung einer Entwicklung des Meisters, denn die Vollendung des Opus tripartitum im Sinne des ursprünglichen Planes hätte zu einer völligen Nivellierung der Lebensarbeit des Meisters führen müssen, die die Zeichen etwaiger Entwicklungsstufen für immer getilgt hätte. So ahnen wir hier schon das Ergebnis, daß der Prologus generalis ein Programm darstellt, das von Eckhart für die Ordnung seines Lebenswerkes aufgestellt, aber nicht verwirklicht worden ist, wenn auch der Plan »in mente auctoris« weiterbestanden haben mag.

Bei der Frage nach Umfang, Zusammenhang und Chronologie der einzelnen Teile des Opus expositionum müssen wir zuerst wieder die Verweise behandeln, um unklaren Vorstellungen auf diesem Gebiet ein Ende zu bereiten. Es ist deshalb nötig, mit der Aufzählung der Verweise, die ich nach Büchern ordne, fortzufahren; die für unser Problem fast bedeutungslosen Selbstzitate innerhalb ein und desselben Buches fallen dabei fort.

Der Kommentar In Gen. I enthält folgende Verweise:

41. In Gen. I n. 19: Esse enim primum est et principium omnium intentionum sive perfectionum. De hoc diffuse notavi super Sap. 1 ('creavit ut essent omnia'). Vgl. dazu In Sap. n. 26 ff.

42. In Gen. I n. 26: Deo enim proprium est et eius proprietas est unitas et simplicitas, sicut notavi diffuse super illo: 'deus unus est', Deut. 6 et Gal. 3. Vgl. Opus Sermonum n. 300—302.

43. In Gen. I n. 34: Superiora sunt viva et inferiora mortua Quotiens enim aliqua ex aequo producuntur vel dantur ab aliquo, id quod minus recipit querulosum super imperfectione sua respectu alterius est inaequalitate. Notavi super hoc Deut. 22: ‘non arabis in bove simul et asino’; et secundum illud Matth. 20: ‘hi novissimi una hora fecerunt’. Eine Auslegung dieser Stellen ist bisher nicht feststellbar.

44. In Gen. I n. 115: Faciamus hominem ... et de ipsa (sc. auctoritate) notavi diffuse super illo: ‘qui est imago dei invisibilis’, Col. 1 ... vgl. Opus Serm. n. 505 f.

45. In Gen. I n. 140: Unde de quolibet productorum a deo seorsum debet addi, quod est valde bonum ... Notavi de hoc super illo: ‘dei perfecta sunt opera’, Deut. 32; et super illo: ‘omne datum optimum’ etc., Jac. 1. Beide Stellen sind kurz behandelt In Exod. n. 137, vgl. Pr. 4 (Quint I, 58 f.).

46. In Gen. I n. 155: in Libro XXIV philosophorum dicitur: ›deus est totus in quolibet sui‹; et iterum: ›deus est sphaera infinita ...‹ *Notavi* de hoc *infra* super illo: ‘nec qui minus paraverat, recipit minus’, Exodi 16. Vgl. In Exod. n. 91.

47. In Gen. I n. 170: In principio autem omnis res virescit et florescit, in fine vero quiescit, sicut notavi diffuse super illo: ‘flores mei fructus’, Eccli. 24. Vgl. In Eccli. n. 18.

48. In Gen. I n. 233: Sensitivum enim, cum in nobis perfecte subiectum fuerit rationi, timor conversus in amorem, alteratio perduxerit ad generationem, perfectus est homo, quiescit tumultus omnis et passio in anima... Notavi de his diffuse infra super illo: ‘non concupisces’, Exodi 20, et hic statim post c. 17 super illo: ‘circumcidetur ex vobis’. Vgl. In Exod. n. 188, In Gen. I n. 236 f.

49. In Gen. I n. 247: ... in circumcisione praeputii intelligitur et praecipitur circumcisio superflui, inutilis et praeternecessarii in omnibus actibus nostris cordis, oris et operis... Notavi super hoc iam prius c. 16, et post super illo Exodi 20: ‘non concupisces’ diffuse. Vgl. In Exod. n. 188 f.

50. In Gen. I n. 285: Et quia praemissa verba frequenter valde assumuntur sive in sermonibus, sive in prothematibus sermonum, propter hoc plura hic notare volui ... Notavi de hoc super illo Matth. 7: ‘in vestimentis ovium’. Vgl. Opus Serm. n. 200 seq.

51. In Gen. I n. 66: Rursus qualiter singula deum loquentem audiant et ipsi respondeant, invenies multa pulchra notabilia in secunda editione, parabolarum scilicet, In Genesim. Vgl. In Gen. II n. 48 f., 160 f.

52. In Gen. I n. 68: Notandum quod circa illud, quod dictum est: ‘vidit deus lucem ...’ invenies plura pulchra notabilia in editione secunda super Genesim.. Vgl. In Gen. II n. 47 f.

53. In Gen. I n. 192: Et cum vitas unam mortem, quam differe poteris, auferre non poteris, incidis in duas, ut prius in anima, postea

in corpore moriaris. Multa invenies circa hoc et super hoc in secunda editione. Vgl. In Gen. II n. 100 f.

54. In Gen. I n. 200: Cui sententiae pulchre concordant singula quae de Adam mare et Eva femina scribuntur Gen. 2. ... de quibus plenius invenies in secunda editione Super Genesim parabolice. Vgl. In Gen. II n. 116—134.

Der Liber parabolarum Genesis enthält folgende Verweise:

55. In Gen. II n. 2: Nec enim otiose dictum est quod spiritus, quem a patre Christus mitteret, omnem doceret discipulos veritatem, Joh. 16, sicut ibidem notavi. Vgl. In Joh. n. 661.

56. In Gen. II n. 25: ‚viri caput Christus est, caput autem mulieris vir, caput vero Christi deus'. Ubi quattuor ordines notat activorum et passivorum, sicut ibidem plenius notavi. Eine Auslegung von 1. Cor. 11 ist bisher nicht feststellbar.

57. In Gen. II n. 25: passivum semper sitit et bibendo semper sitit activum suum ‚Eccli. 24: ‚qui bibunt me, adhuc sitiunt', sicut ibidem latius exposui'. Vgl. In Eccli. n. 42 f.

58. In Gen. II n. 35: quinto ... exponitur parabolice, ut per caelum intelligatur esse rerum creatarum, quod habent in suis causis originalibus, puta color in luce ... Sexto sic ... ut per caelum accipiatur esse rerum ratione veri, quomodo respicit intellectivum, ... per terram vero accipiatur esse rerum sub ratione boni. ... De his duabus ultimis expositionibus notavi apertius in prima editione super Genesim. Vgl. In Gen. I n. 25.

59. In Gen. II n. 36: In principio creavit deus ... Octavo, ut per caelum intelligatur natura intellectualis, per terram vero natura corporalis. Sed de hoc notavi in prima editione et infra c. 29. Vgl. In Gen. I n. 6, 7, 25, In Gen. II n. 217.

60. In Gen. II n. 36: Septimo ... exponitur, ut nomine caeli intelligatur bonum, nomine vero terrae intelligatur malum, Is. 45: ‚ego dominus formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum'. Horum autem rationem et evidentiam notavi diffuse in expositione verbi illius supra Is. 45. Eine Auslegung dieser Stelle findet sich jedoch weder im Opus expos. noch im Opus serm.

61. In Gen. II n. 40: Decimo ‚caelum et terra' est caritas et cupiditas, radices duarum civitatum ... Alia etiam quantum ad moralia invenies in prima editione. Vgl. In Gen. I n. 15—28.

62. In Gen. II n. 41: ... ad materiam dic tria. Primo quod est inanis, id est sine ‚an est'. Secundo quod est vacua ... Tertio quod tenebrae erant super faciem eius, quia scilicet materia non est cognoscibilis nisi per analogiam ad formam, ut ait philosophus. De quibus tribus plenius notavi in prima editione. Vgl. In Gen. I n. 29.

63. In Gen. II n. 46: ‚Spiritus dei ferebatur super aquas'. Quantum vero ad moralia notavi in prima editione. Vgl. In Gen. I n. 59—63.

64. In Gen. II n. 52: Plato etiam ideas rerum similitudines et rationes ponebat necessarias, tum propter cognitionem, tum propter generationem; notavi de hoc satis in prima editione super Gen. 1. Vgl. In Gen. 1 n. 3—4, 25.

65. In Gen. II n. 64: Item Is. 45 dicitur: 'ego dominus formans lucem et creans tenebras ...'. Formatio enim et factio non sunt proprie nisi ex ente aliquo, creatio vero proprie ex non ente est. Notavi plenius de hoc ibidem super Is. 45. Vgl. Verweis 60.

66. In Gen. II n. 74: omnia quae dividuntur, ratione duorum sive dualitatis et binarii dividuntur, sicut supra ostensum est hoc cap. 1, et diffuse notavi de hoc in prima editione. Vgl. In Gen. I n. 28, 88.

67. In Gen. II n. 78, 79: 'Pulchrum visu', quantum ad primum, 'et ad vescendum suave', quantum ad secundum ... Sciendum autem quod expositio huius auctoritatis et proximae praecedentis sumpta sunt ex prima editione sicut ibi iacent. Vgl. In Gen. I n. 187—188 = In Gen. II n. 78—79.

68. In Gen. II n. 139: Iste autem ordo est respectus mutuus dei et supremi animae, naturalissimus est, verissimus et dulcissimus est, utpote convenientissimus et fundatus in radice et fonte omnis boni, qui est ordo, secundum illud: 'sonet vox tua in auribus meis. Vox enim tua dulcis', Cant. 3; et iterum: 'anima mea liquefacta est, ut dilectus locutus est', Cant. 2; Luc. 10: 'beati qui audiunt verbum dei'. Et super hac confabulatione supremi nostri, quod est imago dei, cum deo et dei cum illo videtur fundari et procedere totus liber cantici canticorum. Haec enim confabulatio est inter sanctum et sanctum sanctorum, inter sanctum et sanctitatem, inter bonum et bonitatem, inter iustum et iustitiam, sicut notavi in expositione illius libri. Quid enim tam dulce iusto, inquantum iustus, quam ipsa iustitia?

69. In Gen. II n. 152: Quid enim dulcius rei quam actus et forma ipsius? Eodem autem modo corpus visible, quamvis loquatur et aliis potentiis animae et earum organis, auris tamen muta est prorsus et non respondet corpori in ratione qua coloratum est; audit vero et percipit ipsum sub ratione qua sonorum est, et ipsi respondet facie ad faciem, utroque converso, vicissim, ad se invicem, mutuo, id est meo tuo et tuo meo, Joh. 17: 'omnia mea tua sunt et tua mea sunt', scilicet inquantum huiusmodi; Cant. 2: 'dilectus meus loquitur mihi', et infra: 'dilectus meus mihi et ego illi', Cant. 7: 'ego dilecto meo et ad me conversio eius', et sic de aliis potentiis animae omnibus tam sensitivis, quam etiam intellectivis; quibus loquuntur omnia tanto dulcius, quanto intimius et quanto sublimius, puta veritate intellectui et bonitate voluntati. Haec sufficiant ad intellectum verborum, de quibus hic agitur et multorum aliorum in scriptura hinc inde, ex quibus specialiter lucu-

lenter exponi potest litteraliter totus liber ille Canticorum, sicut ibidem notavi. Eine Auslegung des Hohenliedes durch Eckhart ist bisher nicht bekannt.

70. In Gen. II n. 145: Puer parvulus est rationale superius, quod inhaerens deo minat et pacificat leonem ovi, id est sensitivum rationi inferiori. Notavi super hoc latius super illo: 'non concupisces', Exodi 20. Vgl. In Exod. n. 219.

71. In Gen. II n. 148: Haec autem locutio et collocutio, qua id, quod est, et quod quid est, rerum quidditates sibi loquuntur, se osculantur et uniuntur suis intimis et intime, verissima, naturalis et dulcissima locutio est, sicut notavi super illo: 'caeli enarrant gloriam dei et opera manuum eius amuntiat firmamentum'. Eine Auslegung dieser Psalmenstelle findet sich in den Werken Eckharts bisher nicht.

72. In Gen. II n. 174: 'Statim in foribus peccatum aderit tuum'. Sexta auctoritas; expositum est prima editione. Vgl. In Gen. I n. 215, dort steht allerdings an der betreffenden Stelle ein weiterer Verweis: Expositum est hoc prius c. 2 super illo: 'in quocumque die comederis ex eo, morte morieris'. Vgl. In Gen. I n. 190 f.

73. In Gen. II n. 178: 'His igitur transactis' etc. Notandum quod ea quae in hoc c. 15 et in duobus sequentibus scribuntur, parabolice exposui in prima editione et diffuse, propter quod ibi requirantur. Vgl. In Gen. I n. 228—250.

74. In Gen. II n. 188: Hoc igitur quod hic dicitur: per memetipsum iuravi, dicit dominus proprium est deo, qui se toto esse est, non ab alio; se toto veritas est, non ab alio. Notavi de hoc in prima editione. Vgl. In Gen. I n. 271.

76. In Gen. II n. 218: 'Jacob autem abiit', cap. 32 et infra: remansit solus et ecce vir luctabatur cum eo. In prima editione hoc exponitur moraliter. Vgl. In Gen. I n. 295.

In der Expositio aliquarum auctoritatum famosarum et utilium libri Exodi finden sich folgende Verweisungen auf Auslegungen in anderen Büchern:

77. In Exod. n. 33: Adhuc deus dicitur non posse ea, quae contradictionem implicant et mala, inquantum mala, quia huiusmodi posse non est posse, sive nihil posse. ... Notavi de hoc super illo: 'cum sit una, omnia potest', Sap. 7. Vgl. In Sap. n. 156 f.

78. In Exod. n. 34: Licet autem de nominibus dei notaverim in diversis locis prius super Gen. c. 13, secundo super illo: 'oriens nomen eius', Zach., et Phil. 2 super illo: 'donavit illi nomen quod est super omne nomen', quia tamen Thomas p. I q. 13 materiam de nominibus dei, utrum deus sit nominabilis, fundat super isto verbo: 'omnipotens nomen

eius' ... Keiner der beiden Genesiskommentare legt Gen. 13 aus, auch ist eine Auslegung von Phil. 2 u. Zach. 6, 12 nicht nachweisbar.

79. In Exod. n. 88: Unde et natura secundum philosophum non deficit in necessariis, nec abundat in superfluis, Luc. 11: 'quod super est, date eleemosynam'. Notavi de hoc prius super illo: 'si fuerit dominus mecum', Gen. 28. Vgl. in Gen. I n. 290.

80. In Exod. n. 99: Ratio est quia qui diligit proximum sicut se ipsum ... omnia quae sunt proximi sive in merito sive in praemio, tantum sunt sua, quantum si ipse in se ipso esset operatus merito aut possideret in praemio. Notavi de hoc diffuse et luculenter super illo Matth. 22: 'diliges proximum tuum' etc., et super illo: 'omnia vestra sunt', 1. Cor. 3. Vgl. Op. serm. n. 395.

81. In Exod. n. 103: ... non est deus, qui accipit esse ab alio. Notavi de hoc plenius post super illo: 'deus unus est', Deut. 6 ... Notavi de hoc plenius super illo: 'videte quod ego sum solus et non sit alius praeter me', Deut. 32. Die Stelle Deut. 6 ist zusammen mit Gal. 3 im Opus serm. n. 301 ausgelegt, eine Auslegung von Deut. 32 habe ich nicht finden können.

82. In Exod. n. 159: In ipsa (alteratione) est murmur et pugna inter agens et patiens, nec silent, nec sufficit, nec quiescunt, quousque terminato motu et fieri attingatur ipsum esse. Notavi de hoc super illo: 'requievit deus die septimo'. Gen. 1. Vgl. In Gen. I n. 163, 171.

83. In Exod. n. 218: Sensitivum autem rationi oboediens comparat mulieri forti, Prov. 31: 'mulierem fortem, quis inveniet?' etc. quae de muliere bona ibidem sequuntur. Notavi de hoc super capitulo illo 31, ubi per mulierem fortem expono corpus caeleste. Eine lateinische Auslegung darüber findet sich nicht, auch in der deutschen Predigt über Prov. 31, 17 ff. (Pfeiffer II, 52) ist nichts von der angegebenen Art überliefert.

83a. In Exod. n. 228: Hinc est quod primum pactum, foedus et distinctio perfectorum et electorum datum est Abrahae in semine, quo benedicendae erant omnes gentes, circumcisio, in qua ad litteram consistit praecisio omnis concupiscentiae, sicunt plene notavi super illo: 'circumcidetur ex vobis omne masculinum', Gen. 17. Vgl. In Gen. I n. 236 f.

84. In Exod. n. 270: 'dimitte iis hanc noxam aut dele me de libro tuo'. Istud potest exponi secundum illud: 'optabam anathema esse a Christo ...' Rom. 9, ubi super hoc notavi. Auf diese Auslegung wird auch noch in den Verweisen 99, 120 hingewiesen, ohne daß sie sich aber innerhalb der bisher bekannten lateinischen Werke findet. Wohl aber ist in einer deutschen Predigt (Quint nr. 12 I, S. 195 f.) eine lange Ausführung darüber enthalten. Wahrscheinlich hat Eckhart hier auf die dieser deutschen Predigt zugrunde liegende lateinische Predigt hinweisen wollen, die aber im Opus serm. nicht enthalten ist.

85. In Exod. n. 273: Istis contingit quod de uxore Loth scribitur quod ‘respiciens retro versa est in statuam salis’, Gen. 19, ubi de hoc notavi. Vgl. In Gen. I n. 259.

Die Sermones et Lectiones super Ecclesiastici cap. 24 weisen folgende Selbstzitate auf:

86. In Eccli. n. 12: Prima enim causa necessario dat omnibus omnia; aut enim omnibus aut nulli, omnia vel nihil, secundum illud Rom. 4: ‘vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt’, sicut super eodem notavi diffuse. Eine Auslegung von Rom. 4 habe ich nicht feststellen können.

87. In Eccli. n. 19: Hinc est secundo quod in Psalmo dicitur: ‘oratio mea in sinu meo convertetur’, sicut super eodem Psalmo notavi diffuse. Bisher unbekannt, vgl. aber In Joh. n. 647.

88. In Eccli. n. 20/21: Sic deus totus in qualibet creatura, in una sicut in omnibus ... Hinc est quarto quod omne opus dei semper novum est, Sap. 7: ‘in se permanens innovat ...’, sicut diffusius notavi super Sap. 7. Vgl. in Sap. n. 161.

89. In Eccli. n. 23: Hinc est octavo quod Matth. 5 dicitur: ‘beati qui persecutionem patiuntur’, non ait passi sunt, sicut ibidem super Matthaeum diffusius notavi. In diesem Sinne ausgelegt, findet sich die Stelle im ersten Genesiskommentar: In Gen. I n. 176.

90. In Eccli. n. 28: Opus tale et eius operarius mercenarius est, servus est, non filius, et opus ipsius mortuum, non proprie meritorium nec divinum, sicut notavi super illo: ‘si filius vos liberaverit, vere liberi estis’, Joh. 8. Vgl. In Joh. n. 476—478.

91. In Eccli. n. 34: Punctetur ergo sic littera: ‘donavit illi nomen quod est’ sive esse aut qui est, quod, inquam, esse est super omne nomen, utpote primum et per consequens supremum super omne nomen. De hoc plene notavi super illo Phil. 2: ‘donavit illi nomen’. Bisher nicht nachweisbar, vgl. Verweis n. 78.

92. In Eccli. n. 41: Est ergo sensus: hereditas mea, ut quis sit filius, est et praemium: omni enim intellectus contemplationi et omni incendio voluntatis et amoris, secundum illud Is. 62: ‘propter Sion non tacebo et propter Jerusalem non quiescam ...’. Cuius persecutionem notavi super Is. c. 62. Bisher nicht nachweisbar.

Im Sapientia-Kommentar liegen folgende Rückverweise vor:

93. In Sap. n. 3: Isti iudicent quidem iustum, sed non iuste ... De hoc notavi diffuse super illud: ‘Pater omne iudicium dedit filio’, Joh. 5. Vgl. In Joh. n. 419—420.

94. In Sap. n. 12: Et hoc quod continet omnia, scientiam habet vocis, id est habet intellectum, secundum illud Psalmi: ‘qui fecit caelos

in intellectu', sec. unam expositionem, quam notavi super illo verbo Psalmi. Bisher nicht feststellbar.

95. In Sap. n. 34: ... qui orat pro istis perituris, pro nihilo oravit, vel orat male et pro male, a quo malo petimus liberari, cum dicimus in fine Orationis dominicae: 'libera nos a malo', secundum unam expositionem. Vgl. Super orat. dom. n. 18.

96. In Sap. n. 42: Iustus ut sic totum suum esse accipit ab ipsa iustitia, ita ut iustitia vere sit parens et pater iusti ... sicut notavi super illo: 'ex quo omnis paternitas ...', Eph. 3. Vgl. Op. serm. n. 361.

97. In Sap. n. 44: ... iustitia ... non cadit sub numero sicut nec sub tempore. Et hoc est quid generale omnibus spiritualibus divinis, sec. illud Psalmi: 'sapientiae eius non est numerus', sicut ibidem notavi. Bisher unbekannt.

98. In Sap. n. 45: Virtutes secundum Ambrosium fructus sunt, et hi fructus flores sunt. Ad praemissa facit quod sicut dictum est super illo: 'flores mei fructus' in divinis filius semper nascitur. Vgl. In Eccli. n. 21—22.

99. In Sap. n. 62: iustus ... odit omne quod non iustum est, aut aliud sive alienum, etiam se ipsum, inquantum quid dissimile iustitiae est ... De hoc notavi diffuse super illud Rom. 9: 'optabam anathema esse'. Vgl. Verweis 84.

100. In Sap. n. 68: Propter quod dictum est 'secundum' et 'simile' a secundo et consequentia. Notavi de his super illo Psalmi: 'iustus dominus et iustitias dilexit, aequitatem vidit vultus eius'. Bisher unbekannt.

101. In Sap. n. 106: ... quaerens tantum unum quodlibet bonum, puta iustitiam, invenit aeque sive pariter sapientiam et caetera dona ... sec. illud ... Rom. 10: 'invenerunt qui non quaesierunt me', sicut ibidem Rom. 10 diffuse notavi. Bisher unbekannt.

102. In Sap. n. 106: ... unum in quo deus habitat, in quo et quo nos sibi unit, in hoc uno deus invenitur, ... propter quod Psalmista ait: 'quam bonum ...' et infra: 'illic mandavit dominus benedictionem' etc., sicut in expositione illius plenius notavi. Bisher unbekannt (vgl. In Joh. n. 383).

103. In Sap. n. 124: ... 'honestatem tuam non abscondens' velamine finis alterius, quem per te, praeter te et supra te intendam, 'adulter factus formae', ut dictum est s u p r a, Eccli. 24 super isto: 'fructificavi suavitatem odoris'. Vgl. In Eccli. n. 30.

104. In Sap. n. 143: Imago tria habet ... Notavi de hoc diffuse super illo 'qui est imago', Col. 1. Vgl. Opus Serm. n. 305 f.

105. In Sap. n. 144: 'Et cum sit una omnia potest'. Quantum ad primum quod ait 'una', notavi diffuse super illud, Deut. 6 et Gal. 3: 'deus unus est'. Vgl. Rückverweis 42, Opus Serm. n. 295—305.

106. In Sap. n. 146: Ostensa est tamen consequentia super illo Gal. 3: 'deus unus est'. Vgl. Rückverweis 42 u. 105; Opus Serm. n. 303.

107. In Sap. n. 166: ... quo quis plus intensive maxime affectione et dilectione ad deum redit et recurrit, tanto plus renovatur et innovatur. Et hinc est quod apostolus nos hortatur, Eph. 4: ‘renovamini spiritu mentis vestrae ...’ ... Notavi de hoc plenius super eodem verbo, Eph. 4. Vgl. Opus sermonum n. 416—418.

108. In Sap. n. 188: ... Alias responsiones praemissae dubitationis vide super isto: ‘flores mei fructus’, Eccli. 24. Vgl. In Eccli. n. 17 f.

109. In Sap. n. 191: Terra tamen, utpote infima et faex elementorum et corporum omnium, hoc motu privatur, sed et ipsa, utpote centralis per reductionem, sapit motum sphaericum, sicut plenius notavi super primo capitulo Genesis de natura et ordine elementorum. Vgl. In Gen. I n. 53.

110. In Sap. n. 205: De his quattuor potest exponi Ez. 1: ‘quattuor facies uni’ ... De hoc notavi super Ez. 1. Bisher unbekannt.

111. In Sap. n. 206: nemo potest esse iustus sine iustitia, sed nec albus sine albedine ... sicut notavi super illo: ‘superborum et sublimium colla propria virtute calcavi’. Deus autem continentia est, et ab ipso solo datur continentia et omnis virtus, sicut notavi super illo Psalmo: ‘dominus virtutum ipse est rex gloriae’. Die Stelle Eccli 24, 11 steht nicht in In Eccli. 24; sie stammt in dieser Form nicht aus der Vulgata, sondern aus dem Dominikanerbrevier, bildete also vielleicht die Grundlage eines Sermo. Dieser ist wie die Auslegung der Psalmenstelle bisher nicht bekannt.

112. In Sap. n. 217: ... Interius in se ipse saevit, et tu exterius plagas inquiris. Notavi de hoc plenius super isto Psalmo: ‘abyssus abyssum invocat’. Sic enim e converso rerum honestarum in ipsis pretium est, sicut notavi super isto: ‘hilarem datorem diligit deus’, 2. Cor. 9. Beide Auslegungen bisher unbekannt. Vgl. In Eccli. n. 32.

113. In Sap. n. 216: ‘Quoniam sapientia aperuit os mutorum’. De hoc diffuse valde praedicando et exponendo notavi super illo: ‘bene omnia fecit, surdos fecit audire et mutos loqui’. Vgl. Opus serm. n. 280—294.

114. In Sap. n. 220: Hinc est quod generaliter unum quodque, prout est, dicitur a deo sciri et amari ... E converso autem de malis dicitur Matth. 25: ‘nescio vos’. Notavi de hoc super isto Psalmi: ‘ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus’. Bisher unbekannt.

115. In Sap. n. 234: ‘Quis enim dicet tibi: quid fecisti?’ De hoc notavi plene super isto Job 9: ‘quis dicere potest: cur hoc facis?’ Bisher nicht bekannt.

116. In Sap. n. 244: ‘Non potuerunt intelligere eum qui est’. Notavi de hoc diffuse super isto: ‘qui est misit me. Ego sum qui sum.’ Vgl. In Exod. n. 42 f.

Im Kommentar zum Johannesevangelium finden sich folgende Verweise:

117. In Joh. n. 37: ... a principio, postquam est artifex et quamdiu est artifex potens principiare, apud ipsum manet ars ipsa ... Notavi

de hoc super illo: 'tres vidit, et unum adoravit', Gen. 18 in secunda editione. Vgl. In Gen. II n. 180.

118. In Joh. n. 72: Lux ergo, perfectio divina, lucet in tenebris, sed tenebrae eam non comprehenderunt, ut sint proprie illuminantia active, heredes actionis dei, quae est creatio, gubernatio et huiusmodi. Notavi de his super illo: 'immisit deus saporem in Adam'. Gen. 2, in secunda editione. Vgl. In Gen. II n. 116—122.

119. In Joh. n. 73: ... lux in tenebris lucet, quia secundum Augustinum Paulus in triduo illo quo caetera non videbat, deum videbat. Notavi de hoc super illo: 'Moyses accessit ad caliginem ...' Exodi 30. Vgl. In Exod. n. 237.

120. In Joh. n. 79: lux in tenebris lucet, quia deus etiam non dando dat, puta si homo sciat propter deum carere illo quod optat accipere, secundum illud Rom. 9: 'optabam ego ipse anathema esse ...' sicut ibidem plenius notavi. Vgl. Verweis 84.

121. In Joh. n. 80: Septimo 'in tenebris lucet', id est in silentio et quiete a tumultu creaturarum ... Sap. 18: 'cum quietum silentium tenerent omnia' etc. Notavi de hoc ibidem. Vgl. In Sap. n. 280.

122. In Joh. n. 114: ... multum est casus ab uno et per consequens a bono, quod cum uno convertitur ... Notavi de hoc diffuse Super Genesim c. 1, de opere secundae diei. Vgl. In Gen. I n. 88.

123. In Joh. n. 174: ... sicut notavi in prologo secundae editionis super Genesim, parabolarum duplex est modus. Vgl. In Gen. II Prol. n. 5.

124. In Joh. n. 182: Propter quod non haeret nec inhaeret passivo absente superiori activo, ut patet de lumine in medio, et passivum bibens sitit, sicut notavi super illo: 'qui bibunt me, adhuc sitiunt', Eccli. 24. Vgl. In Eccli. n. 46.

125. In Joh. n. 193: Secundus modus exponendi verba praemissa: 'unigenitus qui est in sinu patris, ipse ennarravit', est, quem notavi super illo: 'donavit illi nomen', Phil. 2. Vgl. Verweis 78.

126. In Joh. n. 195: omne superius et divinum, inquantum tale, absconditum est omni alieno a se et quod est aliud a se, notum autem sibi soli et genito a se quod non est aliud a se in natura impersonaliter, sed est alius personaliter et origine. Notavi de hoc Prov. quinto capitulo. Bisher unbekannt.

127. In Joh. n. 199: ... et multa similia, quae praeter intentionem loquentium spiritus sanctus utique his verbis impressit, sicut notavi in prologo secundae editionis super Genesim. Vgl. In Gen. II n. 2.

128. In Joh. n. 207: ipsi (sc. deo) nulla privatio aut negatio convenit, sed propria est sibi, et sibi soli, negatio negationis, quae est medulla et apex purissimae affirmationis, sec. illud: 'ego sum qui sum' Exodi 3, sicut ibidem plene exposui. Vgl. In Exod. n. 16.

129. In Joh. n. 351: Sap. 1: 'spiritus domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia, scientiam habet vocis'; 'omnia', id est

caelum; continet enim omnia caelum, sicut notavi super Sap. 1. Vgl. In Sap. n. 11.

130. In Joh. n. 371: Unde qui manna caelestis minus collegerat, non minus repperit quam qui magis Exodi 16, sicut ibidem notavi. Vgl. In Exod. n. 88—91.

131. In Joh. n. 375: Est autem et motus quidam appetitus non iam ad appetibile, sed ab ipso, in quo consistit beatitudo et plena satietas, quo sine intermissione obiectum movet appetitum gignens se ipsum et infundens se illi semper gignens, semper genitum ... Et de hoc dicitur Eccli. 24: 'qui bibunt me, adhuc sitiunt'. De quo ibidem diffuse notavi. Vgl. In Eccli. n. 42.

132. In Joh. n. 390: Propter quod necesse est, ut non minus gaudeat de bono in altero quocumque bono vel beato quam de suo, nec plus de suo et in se ipso quam in altero, nec minus in dono minori nec plus in dono maiori, ut supra ostensum est figurative in manna caelesti, Exodi 16. Vgl. In Exod. n. 90—91, In Joh. n. 371.

133. In Joh. n. 407: 'Domine descende, priusquam moriatur filius meus'. De hoc est sermo quem habes in fine huius libri. Vgl. Op. serm. n. 469—480.

134. In Joh. n. 417: Exemplum huius patet in fluxu maris et eius refluxu, ubi motus impressus a luna praevalet et vincit motum impressum a forma aquae naturali. Notavi de hoc super illo: 'facilius est camelum per foramen acus transire' etc. Matth. 19. Vgl. Op. serm. n. 229 (?).

135. In Joh. n. 428: Quanto enim quid magis domesticum et proprium homini et suum, tanto minus suum et plus sibi inimicum ... Notavi de his plenius et diffuse super illo: 'diligite inimicos vestros', Matth. 5. Vgl. Op. serm. n. 215.

136. In Joh. n. 459: »quid prodest multos vincere luctatione et ab iracundia vinci?« Notavi de hoc super Rom. 12 et, super illo Psalmo: 'mentita est iniquitas sibi'. Vgl. In Joh. n. 458 u. 410, 484, 633, sonst unbekannt.

137. In Joh. n. 574: pater non ostenditur, inquantum pater, nisi generando, non autem sufficit, nec placet, nec sapit homini aliqua perfectio, nec deus ipse sapit perfecte homini, nisi fuerit homo filius dei, sicut notavi super illo: 'propter Sion non tacebo', Is. 61. Bisher unbekannt, vgl. Verweis 92.

138. In Joh. n. 579: 'pater in me manens, ipse facit opera' contra eos qui imaginantur deum fecisse aliquid extra se ad modum aliorum artificum ... Notavi de hoc super illo: 'in principio creavit deus caelum et terram', Gen. 1. Vgl. In Gen. I n. 19.

139. In Joh. n. 602: Adhuc autem dicamus quod in nomine Jesu filii patrem petit qui ipsum petit sive orat oratione quam ipse docuit. Mt. 6 et Lc. 11 dicit: 'pater noster ...', super qua oratione iam dudum tractatum specialem notavi. Vgl. Super Oratione dominica.

140. In Joh. n. 617: ... Et huic expositioni directe concordat littera dicens: 'docebit vos omnia et suggeret vobis omnia, quaecumque dixero vobis'. Vide de hoc expositione secunda super Genesim. c. 2, ubi dicit: 'praecepit ei dicens' etc. Vgl. In Gen. II n. 84 f.

141. In Joh. n. 657: 'Ille arguet mundum de peccato et de iustitia et de iudicio'. Verba praemissa per modum sermonis exponuntur diffuse, sicut in fine libri notabo. In Op. serm. nicht enthalten.

142. In Joh. n. 672: Haec Augustinus I Solioquiorum, circa principium. Hoc est ergo quod hic dicitur: 'exivi a patre et veni in mundum ...'. De hoc sermonem quaere in fine libri. Im Op. serm. nicht enthalten.

143. In Joh. n. 689: Adhuc autem bis dicitur 'crucifige, crucifige', imperfectionis est, et secundum se nugatio est. Notavi de hoc super illo: 'malum est, malum est, dicit omnis emptor', Prov. 20; et infra super illo: 'currebant duo simul'. Joh. 20. Die Auslegung von Prov. 20 ist bisher nicht bekannt, vgl. aber In Eccli. n. 32 u. In Joh. n. 692 f.

Diese Aufzählung der nach Büchern geordneten Verweise ist notwendig, um ein Bild von der Kompliziertheit des Verhältnisses der einzelnen Bücher zueinander zu geben. Es ergibt sich daraus, daß das ganze Opus expositionum überzogen ist mit einem Netz solcher Hinweise auf Auslegungen in den einzelnen Kommentaren, die die einzelnen Stellen und Bücher innerlich verbinden und dem Verfasser die im Prologus in Opus expos. I verheißene Zusammendrängung des Stoffes ermöglichen sollen. Es sind konkordanzartige redaktionelle Zutaten, die erst bei der Einarbeitung der einzelnen Auslegungen in das Opus expos. in diese eingefügt worden sind. Die Feststellung einer Chronologie der einzelnen Kommentare mit Hilfe der Verweise erweist sich als nicht möglich, weil diese hin und her ergehen. Die Rückverweise setzen überhaupt nicht einzelne Kommentare als vollendete voraus, sondern richten sich nach dem Plan des gesamten Opus tripartitum, in unserem Falle also nach dem des Opus expos. Das ergibt sich deutlich daraus, daß von einem Kommentar auf einen vorangehenden mit *supra* oder *prius* verwiesen werden kann. Die Zeitangaben *prius* und *post* (Verweis 49, 73, 81, 103), das *notabo* in Verweis 141 bezieht sich nicht auf die Arbeit des Verfassers an einzelnen Kommentaren, sondern auf die vorhandene oder geplante Reihenfolge der Bücher im Rahmen des Opus expos. Die einzige echte chronologische Angabe ist die im Kommentar zum

Johannesevangelium, daß die Abfassung des Tractatus super oratione dominica bereits lange Zeit zurückliege (Verweis 139).

Was aber den aus den Verweisen zu erschließenden Umfang der exegetischen Arbeit des Meisters betrifft, so gilt auch hier, daß die Verweise im Rahmen des geplanten oder bereits teilweise vollendeten Opus expos. ergehen. Dabei muß man beachten, daß Eckhart in der Regel auf Auslegungen einzelner Textstellen, nicht auf ganze Kommentare verweist. Es ist uns deshalb auch gelungen, eine Reihe der Selbstzitate als Verweise auf das Opus sermonum oder auf gelegentliche Auslegungen in anderen Kommentaren zu identifizieren. Deshalb möchte ich auch aus den Verweisen auf bisher unbekannte Auslegungen nicht auf die Existenz von ganzen Kommentaren etwa zum Deuteronomium, zu Jesaia, Hiob, zum Psalter und den Sprüchen oder zum Matthäusevangelium und Römerbrief usw. schließen, sondern vielmehr an nicht ausgeführte Absichten des Meisters, sei es im Opus sermonum, das ebenfalls als Torso überliefert ist[73]), sei es im Opus expos. überhaupt denken. Das erste Stadium der Arbeit Eckharts am Opus expos. bilden ja überhaupt nur Auslegungen einzelner Stellen, wie er selbst im Prologus in Opus expos. I sagt:

> transcurrendo secundum ordinem vetus et novum testamentum ab exordio usque in finem ea quae pro tunc se offerebant et quae me dixisse aliquando circa expositiones auctoritatum memoriae occurrebant annotavi.

Aus diesem Grundstock eigener Auslegungen hat er erst bei der Einarbeitung in das Opus expositionum durch die Aufnahme von Meinungen und Sentenzen anderer Lehrer Kommentare im eigentlichen Sinne zu schaffen unternommen:

> Sane ne meliora et utiliora circa expositiones huiusmodi quae vel sancti vel venerabiles doctores, praecipue frater Thomas, scripsit, neglecta viderentur, interdum, licet raro, loca ubi talia invenientur ab eisdem exposita notare hic volui et quandoque etiam succincte tangenda iudicavi[74]).

Durch die Gegenüberstellung der in E einerseits und CT andererseits vorliegenden verschiedenen Formen des ersten Genesis- und des Exoduskommentars können wir einzelne Stadien

73) Lat. Werke, Bd. 3, S. XIX f., vgl. auch Verweis 141 u. 142.
74) ibid. Bd. 1, S. 48.

dieser Arbeit verfolgen, Analoges dürfte danach auch von der Entstehung der anderen Kommentare gelten, wenn auch dort die Anhaltspunkte für die Feststellung einzelner Schichten in der hs. Überlieferung fehlen.

Eine Ausnahmestellung unter den nicht identifizierbaren Verweisen nehmen die auf die Auslegung des Hohenliedes ein, weil Eckhart hier ausdrücklich von einer Auslegung des ganzen Buches spricht. Erkennt man weiter, daß Eckhart an dieser Stelle überhaupt die Grundsätze einer Auslegung des Hohenliedes entwickelt, während er sonst nie auf einen Kommentar oder auch nur eine einzelne Auslegung zum Hohenlied verweist, so möchte man annehmen, daß sich an dieser Stelle die Keimzelle eines Kommentars zum Hohenlied befindet, von dessen Ausführung uns allerdings nichts bekannt geworden ist, denn das in seiner Echtheit umstrittene kleine Fragment im Cod. Cus. 21 f. 170 ^{vb} wird man kaum als Zeugen anführen können [74b]). Schon die knappen in den Verweisen gegebenen Andeutungen über die Art der Auslegung dieses Textbuches der mystischen Theologie par excellence zeigen, daß der Meister in seiner Behandlung eigene Wege geht und das Hohelied nicht in der Weise der berühmten Sermones in Cantica Canticorum des Bernhard von Clairvaux und der sich an diesen bis zu den Mystikern des 17. Jahrhunderts anschließenden Tradition auslegt. Das Hohelied ist für Eckhart keine Allegorie des Verhältnisses der Seele oder der Kirche zu Christus, keine verhüllte Beschreibung der mystischen Technik, sondern das Geheimnis des Buches erschließt sich ihm durch eine Auslegung, die die Seelenmetaphysik des Meisters [74a]) aus den Worten des Hohenliedes herauszuheben versteht. Um so mehr ist zu bedauern, daß dieser Kommentar entweder nicht ausgeführt oder verlorengegangen ist. Dabei steht die Tatsache eines bestimmten Programms für die Abfassung eines Kommentars zum Hohenlied in einer gewissen Spannung zu den Ausführungen des Prologus in Opus expos. über den Entstehungvorgang der einzelnen Teile des Opus expos., die — wie wir noch erkennen wer-

74a) Siehe K. Weiß, Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart, ZKG. LXII (1933).

74b) Siehe J. Koch, Die lat. Werke Bd. 3, S. XVIII.

den — die Spur einer während der Arbeit am Opus tripartitum vor sich gehenden Entwicklung des Meisters verrät.

Sehr eng und kompliziert ist das Verhältnis der Verweise von In Gen. I und In Gen. II, da auch hier die Verweise hin und her ergehen. Da nach dem Prolog zum zweiten Genesiskommentar zur Zeit von dessen Abfassung der erste Genesiskommentar relativ fertig vorgelegen hat, so sind die Verweise auf Ausführungen in Gen. I von In Gen. II aus keiner weiteren Erklärung bedürftig. Sie ergehen bis auf zwei oder drei deutlich auf schon in der ersten Form von In Gen. I (E) enthaltene Auslegungen, während die Rückverweise 62, 67, 74 bereits klar die engen Beziehungen zwischen der zweiten Schicht des ersten Genesiskommentars und dem zweiten Genesiskommentar überhaupt zeigen. Besonders aufschlußreich sind dabei die Angaben, daß zwei Auslegungen direkt aus dem ersten in den zweiten Genesiskommentar übernommen worden sind, oder der Hinweis auf die „parabolische" Auslegung der Kapitel 15—17 im ersten Kommentar, die zeigen, daß diese Stücke besser in den Rahmen des Liber parabolarum hineingehören. Wird man dadurch schon zu der Annahme eines allmählichen Herauswachsens des zweiten Genesiskommentars aus dem ersten geführt, so wird das erst recht deutlich durch einen der vier Verweise von In Gen. I auf In Gen. II. Von diesen sind die Rückverweise 51, 52, 53 nur redaktionelle Zusätze, sie sind allein in CT überlieferte Einschübe in den Text von E, während Verweis 54 am Ende eines ganzen Abschnittes steht, der nur in CT überliefert ist. Dieser Abschnitt, der den Text von Gen. 2, 24 nach den exegetischen Prinzipien des Maimonides auslegt, kann als die Stelle angesehen werden, an der die Notwendigkeit, einen zweiten Genesiskommentar zu verfassen, bei Eckhart zum Durchbruch gekommen ist. Denn nachdem Eckhart an dieser Stelle die exegetische Methode des Maimonides angewendet hat, entwickelt er in dem Verweis ein Programm, was er nach dieser Methode in einem zweiten Kommentar zur Genesis auslegen wird. Wie wenig der Prozeß des allmählichen Wachsens des ersten Genesiskommentars auch in der vollkommeneren Form von CT abgeschlossen ist, zeigt z. B. Verweis 78, der auf eine Auslegung

von Gen. 13, 4: 'et vocavit ibi nomen domini' zielt, die sich aber in keinem der beiden Genesiskommentare wiederfindet, also lediglich eine unausgeführte Absicht des Meisters widerspiegelt.

Auffällig ist schließlich weiter, daß außer dem ersten Genesiskommentar nur der Kommentar zum Johannesevangelium Hinweise auf die secunda editio expositionis libri Genesis enthält, so daß man daraus, besonders da In Gen. II nicht mehr in der Weise der anderen Teile des Opus expos. allmählich, sondern auf Grund eines bestimmten Programms in einem Zuge entstanden ist, auf ein engeres Verhältnis zwischen In Gen. II und In Joh. schließen kann. Die weitere Untersuchung wird das bestätigen.

5.

Die Frage nach einer Chronologie der einzelnen Teile des Opus expos. scheint sich leicht lösen zu lassen, wenn man an Eckharts Ausführungen im Prologus in Opus expos. I denkt, wo er sagt, er wolle die einzelnen Stellen in Büchern gesondert ihrer Reihenfolge in der Bibel nach behandeln [75]). Auch wenn das zutreffen würde, wäre damit nur ein Anhaltspunkt für die Datierung der schriftlichen Fixierung der Auslegungen gegeben, wann Eckhart sich ursprünglich so oder anders geäußert hätte, bliebe immer unerfindbar. Aber der Plan des Opus expos. ist überhaupt nicht so durchgeführt worden, wie Eckhart es ursprünglich beabsichtigt haben mag. Vielmehr hat er — wie uns die Anordnung der Handschrift E lehrt — gleich im Anschluß an die Abfassung der Prologe angefangen, den ersten Genesis- und den Exoduskommentar in dem im Prologus beschriebenen Sinne zu gestalten, indem er den Grundstock seiner eigenen Auslegungen durch gelehrte Ausführungen aus Augustin, Albertus Magnus, Thomas von Aquino und den arabischen Neuplatonikern und Aristotelikern laufend ergänzte. Durch die Gegenüberstellung der beiden Formen E und CT, ja schon durch den eigentümlichen Charakter der Handschrift E selbst, sind wir in der Lage, den Prozeß langsamen Wachsens dieser beiden Kommentare durch die Hinzufügung immer neuer „Autoritäten" zu beobachten. Darauf mag Eckhart die Sermones und Lectiones in Eccli. 24, die ihren

75) Lat. Werke, Bd. 1, S. 48.

Ursprung wohl aus der Zeit seines Provinzialamtes herleiten, denn es handelt sich um auf Provinzialkapiteln gehaltene Predigten und Lektionen [76]), angefügt haben. Der Kommentar zur Sapientia indessen leitet vielleicht ein neues Stadium der Arbeit ein, denn als Einleitung zu ihm — so überliefert es E wie C — hat Eckhart einen neuen Prologus in Opus expos. (II) verfaßt, der im Gegensatz zu den Angaben des ersten Prologus über die Entstehung des Opus expos. nur fünf Regeln, die bei dem Lesen der Kommentare beachtet werden sollen, enthält [77]). Unterdessen muß Eckhart aber immer wieder an dem ersten Genesis- und dem Exoduskommentar gearbeitet und diese immer mehr vervollkommnet haben. Dabei ist er wohl durch exegetische Probleme auf eine Quelle, den Dux neutrorum seu dubitantium des Maimonides, geführt worden, die tiefsten Eindruck auf ihn gemacht hat, denn er nimmt immer mehr Stücke aus dieser in seinen ersten Genesis- und Exoduskommentar auf, so daß der Rahmen des ersten schließlich gesprengt zu werden droht und der anfänglich auf sehr schmaler Basis angelegte Exoduskommentar sich zu einem Bande mit stattlichem Umfange entwickelt. Doch so stark ist der Einbruch jener Gedankenwelt, daß Eckhart sich nicht damit begnügt, einzelnes Material aus jenem Werk in seine Kommentare zu übernehmen, sondern es unternimmt, einen zweiten Kommentar zur Genesis im Geist und Stil jener Quelle zu schreiben: den Liber parabolarum Genesis [78]). Der Kommentar zum Johannesevangelium ist nun inhaltlich, wie K. Weiß bereits an Beispielen gezeigt hat [79]), was wiederum die Verweise bestätigen, eng mit jenem Liber parabolarum verbunden, zutiefst aber, weil er die Grundsätze der Exegese, die im 2. Genesiskommentar zuerst angewandt worden sind, auch auf die Auslegung des Neuen Testaments überträgt, wie der Prologus zum Kommentar In Joh. deutlich ausführt [80]).

So ergibt sich folgende Chronologie der einzelnen Teile des Opus expositionum:

76) ibid. Bd. 3, S. XVII f.
77) ibid. Bd. 1, vgl. auch Magistri Eckardi Opera Latina II, S. 33.
78) Lat. Werke, Bd. 1.
79) ibid. S. 11 f.
80) ibid. Bd. 3, S. 4.

1. Prologi,
2. In Gen. I (erste Form),
3. In Exodum (erste Form),
4. In Eccli.,
5. In Sap.,
6. In Gen. I (zweite Form).
7. In Exodum (zweite Form),
8. In Gen. II: Liber parabolarum Genesis,
9. In Joh.

Bei der Arbeitsweise Eckharts kann sich diese Chronologie nur auf den äußeren Rahmen der einzelnen Kommentare beziehen; wie die Schichtung älterer und neuerer Materialien dabei innerhalb dieser im einzelnen geartet ist, ist damit noch nicht bestimmt. Wir können diese wohl bei einer Gegenüberstellung von erster und zweiter Form von In Gen. I und In Exodum erkennen, aber bei den nur in einer Form überlieferten Kommentaren ist man lediglich auf Analogieschlüsse zweifelhaften Wertes angewiesen. Ich möchte aber dabei noch einmal auf die Verlagerungen innerhalb der beiden Kommentare zur Genesis aufmerksam machen, die bereits bei der Besprechung der Verweise erwähnt wurden. Ein deutliches Beispiel für die ursprüngliche Arbeitsmethode Eckharts weist das Opus sermonum auf: n. 2 des Tractatus super oratione dominica [81]) findet sich wörtlich in n. 378 des Sermo: 'Unus deus et pater omnium' (XXXVII) wieder. Man sieht daraus, wie sehr die Gefahr bestand, daß das ganze Opus expos. zu einem um einzelne Bibelstellen gruppierten Mosaik aus Auslegungen der verschiedensten Arbeitsabschnitte des Meisters zusammengefügt wurde.

So ergibt sich, daß der im Prologus generalis und im Prologus in Opus expos. I entwickelte Plan in seiner ursprünglichen Absicht nicht ausgeführt worden ist. Es zeigt sich die merkwürdige Tatsache, daß Meister Eckhart sich angeschickt hat, die Summe seiner Lebensarbeit zusammenzufassen, als er noch lange nicht auf dem Höhepunkte seiner Leistungen, wie er sie im Liber parabolarum Genesis und im Kommentar zum Johannesevangelium

81) ibid. Bd. 5, S. 109 f.

erreichen sollte, angelangt ist, sondern noch einen weiten und schwierigen Weg bis dahin vor sich gehabt hat. Der Meister, der den Plan des Opus tripartitum entworfen hat, muß es erleben, daß dieser unter der Arbeit daran ein völlig verändertes Gesicht gewinnt. Unter dem Einfluß einer Quelle, die Eckhart erst bei der Ausarbeitung seines ersten Genesiskommentars genauer kennengelernt hat, entwickelt sich aus dem Vorsatz, rückblickend die exegetische Lebensarbeit im Zusammenhang darzustellen, eine neue vorwärts gewandte Aufgabe, nämlich die, Kommentare unter einem ganz bestimmten exegetischen Gesichtspunkt zu verfassen, wie sie das Vorwort zum Liber parabolarum und zum Johanneskommentar und auch das Programm des Kommentars zum Hohenlied darlegen. Der Geist des Meisters ist noch zu lebendig, um an der Ordnung und Herausgabe seines vorliegenden Lebenswerkes Genüge finden zu können, neue Gesichtspunkte treten bei der Arbeit daran auf und geben ihr eine andere Richtung, Eckhart wendet sich der neuen Aufgabe zu und überläßt das Alte, das ihm nun unvollkommen erscheinen mußte, der Vergangenheit. Wenn das Opus tripartitum im Sinn des ursprünglichen Planes, wie wir annehmen, nie vollendet worden ist, so liegt hier die Begründung dafür: in der inneren Wandlung und Entwicklung, die Meister Eckhart bei der Durchführung dieses Planes erleben mußte. Die Annahme, daß Meister Eckhart den Plan des Opus tripartitum relativ früh entworfen haben muß, findet ihre Bestätigung in dem einzigen Anhaltspunkt für die absolute Chronologie des Opus tripartitum: an keiner Stelle nimmt Eckhart von der 1323 erfolgten Heiligsprechung des Thomas von Aquino Notiz. Im Prologus generalis nennt er den Aquinaten 'doctor egregius venerabilis frater Thomas' [82]), um ihn im Gang der Auslegungen meist nur als Thomas oder frater Thomas zu bezeichnen [83]), während er sich 1326 in der ersten uns vorliegenden Rechtfertigungsschrift auf den s a n c t u s Thomas beruft [84]). Also ist das Opus tripartitum vor dem Jahre 1323 begonnen und auch vollendet

82) Prologi n. 5.
83) Z. B. Prol. op. expos. I, In Gen. I n. 204, In Exod. n. 34, 269, In Joh. n. 88 u. ö.
84) Proc. Col. I, n. 77, 91, 131.

worden. Weitere Anhaltspunkte für die absolute Chronologie finden sich nicht, so daß man am besten wohl die ganze Zeitspanne nach der zweiten Pariser Wirksamkeit des Meisters, die er als einen gewissen Abschluß seiner wissenschaftlichen Laufbahn ansehen konnte, also etwa 1314—1323, für die Arbeit am Opus tripartitum ansetzen kann. Bei dem komplizierten Entstehungsvorgang dieser Lebenssumme ist es natürlich nicht ausgeschlossen, sondern gerade gegeben, daß auch ältere Stücke wie z. B. die Sermones et Lectiones in Eccli. [85]) darin aufgenommen worden sind.

IV.

Doch, woher nehmen wir das Recht, von einer Entwicklung Meister Eckharts zu sprechen und gar deren Niederschlag bei der Feststellung der Chronologie in einzelnen Teilen des Opus expositionum wiederfinden zu wollen? Wie bereits mehrfach angedeutet, aus einer Vergleichung der in den einzelnen Handschriften vorliegenden verschiedenen Überlieferungsformen einzelner Kommentare, vornehmlich des ersten Genesis- und des Exoduskommentars. Ein Blick auf das Verhältnis der älteren in E zu der späteren in CT vorliegenden Form zeigt den Gang der Entwicklung; aber auch die Form E selber weist schon auf eine bestimmte Entwicklungstendenz hin. Denn diese ist an einigen Stellen mit Zusätzen versehen, die nicht nur Verbesserungen eines Korrektors sind, sondern Spuren einer nachträglichen Erweiterung des Manuskriptes Eckharts sein müssen, denn sie sind nur mit Mühe in den fertigen Textzusammenhang eingeschoben worden und der Prozeß ihrer Einordnung und Stilisierung ist auch in der in CT vorliegenden zweiten Ausgabe nicht vollendet [1]). Durch die nach Handschriften, d. h. Rezensionen gesonderte Ausgabe der betr. Texte und deren Einleitungen durch K. Weiß [2]) liegen diese Ordnungsschwierigkeiten und Rezensionsprobleme jetzt vor aller Augen, so daß wir hier nur mehr auf die inhaltliche Bedeutung jenes Erweiterungsvorganges einzugehen brauchen.

85) Lat. Werke, Bd. 3, S. XVII f.
1) Lat. Werke, Bd. 1. In Gen. I, n. 17, 18, 47.
2) Lat. Werke, Bd. 1 und 2.

Bereits vier der Nachträge [3]), die die Form E aufweist, zeigen die Anknüpfung einer Beziehung Eckharts zu den Ausführungen des Maimonides in dessen Dux neutrorum seu dubitantium. Und diese Beziehung auf Maimonides in den Zusätzen zu dem ursprünglichen Text von E ist nicht zufällig, sondern das erste Zeichen einer dort sich anbahnenden Tendenz, die sich in der in CT vorliegenden Form durchgesetzt hat. Äußerlich gesehen unterscheidet sich zwar die Form CT der Kommentare In Gen. I und In Exodum neben einer teilweise veränderten Anordnung des Stoffes nur durch eine weiter durchgeführte Einarbeitung von aus „Autoritäten" gesammeltem Material. Aber in CT liegt nicht nur eine verbesserte und vermehrte zweite Auflage der Form E vor, sondern die Hinzufügungen lassen eine in ihnen sich durchsetzende Entwicklungsrichtung deutlich erkennen. Der Eindruck, den man aus den Kommentaren selbst schon gewinnen kann [4]), daß der Neuplatonismus in seinem durch Avicenna, Averroes und Maimonides repräsentierten Überlieferungsstrom auf Eckhart „hereingebrochen" ist, wird bestätigt durch das Zeugnis der zwiefachen handschriftlichen Überlieferung eines Teils der Texte. Denn die Zusätze der späteren Form enthalten zum größten Teil eben dieses neuplatonische Gut, das teils aus Albertus Magnus, vor allem aber aus den arabischen und jüdischen Quellen geschöpft ist. Überrascht ist man aber, wenn man erkennt, welche Rolle unter den Quellen für die Ergänzungen der Dux neutrorum des Maimonides einnimmt. Eine Reihe größerer Komplexe in In Gen. I und sehr umfangreiche Einschübe im Exoduskommentar bestehen hauptsächlich aus Zitaten aus dem Dux neutrorum und der Behandlung von Problemen, zu denen Eckhart durch Maimonides angeregt worden ist. Eckhart bringt dabei nicht nur laufend Ergänzungen zu den in E bereits vorhandenen Auslegungen aus dem Dux neutrorum, sondern fügt ganze Kapitel neu ein, um nur die Erläuterungen des Maimonides dazu zu bringen. So beginnt eine Reihe der in CT hinzugefügten Abschnitte des ersten Genesis- und des Exoduskommentars mit der fast stereotypen Einleitung: *Rursus notandum, quod Rabimoyses*

3) ibid. Bd. 1. In Gen. I, n. 10, 17, 18. 47.
4) E. Seeberg, Meister Eckhart, S. 12 f.

l. 1 c. 65 hoc verbum tractans ait ... oder *Adhuc autem notandum quod Rabimoyses ait ...* [5]), diese Einsätze zeigen deutlich, in welcher Richtung Meister Eckhart geglaubt hat, sein Werk ergänzen zu müssen. Aber auch bei den größeren Einschüben im ersten Genesiskommentar tritt die Autorität des Maimonides entscheidend in den Vordergrund, so daß sich auf fast allen behandelten Gebieten: der Gottesanschauung [6]), der Seelenmetaphysik [7]), der Ethik [8]) und dem Weltbild [9]) vor allem der Einfluß des Dux neutrorum geltend macht.

Vollends deutlich wird aber dies Bild bei der Betrachtung der Erweiterungen des Exoduskommentars. Mag dieser auch in E nur als Torso überliefert sein, so erlaubt doch bereits der Vergleich des Bruchstückes mit dem gleichen Teil der ausgeführteren Form die Feststellung, in welcher Weise hier die Entwicklung Eckharts sich ausgedrückt hat. Setzen schon die Ergänzungen zu den in E vorhandenen Teilen bezeichnenderweise mit Zitaten aus Rabimoyses ein, so legen von den allein in CT überlieferten Auslegungen besonders die zu Ex. 15, 3, 20, 7, 20, 17, 21, 31, 18, 33, 18-20, d. h. fast alle, Zeugnis davon ab, wie tief die Gedanken des Maimonides auf Eckhart gewirkt haben. So behandelt der Meister im Exoduskommentar besonders ausführlich unter dem Einfluß des Dux neutrorum Probleme der Gotteslehre, speziell die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes, nach seinen Eigenschaften und Namen im Stil der negativen Theologie [10]), aber auch auf dem Gebiet der Ethik, besonders bei der Behandlung der Bedeutung des Dekalogs [11]) und der Gedankensünde [12]) ist der Einfluß des Maimonides deutlich nachweisbar. J. Koch hat am Beispiel der Gottesanschauung bereits gezeigt, welche Konsequenzen sich aus der Berührung

5) In Gen. I, n. 34, 63, 64, 202, 263, 288, 289, In Exod. n. 10, 19.
6) In Gen. I, n. 63, 64, 161.
7) ibid. n. 116, 185, 202.
8) n. 135, 141, 240, 236, 263.
9) n. 34, 111, 199, 288 f.
10) In Exod. n. 37 ff., 144 ff.
11) ibid. n. 97.
12) n. 116 f.

mit den Gedanken des Dux neutrorum für Eckhart ergeben haben [13]).

Es entspricht dabei der Arbeitsmethode Eckharts, seine eigenen Gedanken in den Formulierungen anderer wiederzufinden oder sie in diese hineinzuinterpretieren, daß er die Sätze aus dem Dux neutrorum einfach neben das bereits vorliegende Material stellt, ohne etwa in eine Auseinandersetzung mit einem der beiden Teile einzutreten. Im Gegenteil, es ist sein eifriges Bemühen, die Übereinstimmung der Meinungen der *doctores nostri catholici* und der *philosophi Graeci* und auch der *sapientes Hebraeorum* nachzuweisen.

So ist es schließlich nicht ausgeblieben, daß des Meisters enge Beziehung zu Maimonides mit zu seiner Verurteilung beigetragen hat. In die erste der uns erhaltenen Anklagelisten ist ein Satz aus dem Exoduskommentar [14]) aufgenommen worden, der zur Hälfte aus einem Zitat aus dem Dux neutrorum besteht:

'Item, deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum, ut ait Rabimoyses l. 1 c. 10. Qui enim duo vel distinctionem videns, deum non videt videlicet. Deus enim unus est, extra numerum et supra numerum nec ponit in numerum cum aliquo ...' [15]).

In seiner ersten Verteidigung bekennt sich Eckhart ganz schlicht dazu mit den Worten:

'verum est sicut iacet et consonat scripturae canonis, sanctorum et doctorum' [16]).

Er will also keine spitzfindige Unterscheidung zwischen dem Zitat aus Maimonides und seiner eigenen Meinung machen, um so etwa der Anklage zu entgehen. In der dem Gutachten der Avenioneser Kommission zugrunde liegenden Verteidigungsschrift hat er dann noch eine inhaltliche und sachliche Begründung des Satzes versucht, ohne allerdings damit durchzudringen:

---

13) J. Koch, Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters. (101. Jahresbericht der Schles. Ges. f. vaterl. Kultur, 1928, S. 134 f.)

14) In Exod. n. 58.

15) Proc. Col. I, n. 46.

16) ibid. n. 122.

'Totum articulum dicit magister verum et ipsum verificat sic quod distinctio personarum non est in deo; nam hi tres unus deus sunt, distinctio autem personarum ab invicem est et ab opposito relative'[17]).

Die Kommission hat jedoch diese Erklärung für nicht ausreichend erachtet und den Satz, weil er die Realität der trinitarischen Relationen in der Gottheit leugnet, verurteilt[18]). So ist er dann auch in die Bulle Johann' XXII. übernommen worden[19]). Bezeichnend aber ist, daß in der der Kommission vorliegenden Anklageliste das Zitat aus Maimonides nicht mehr als solches gekennzeichnet ist[20]). Der Satz wird als Eckharts eigene Meinung angeführt und von diesem durch seine Verteidigung als seine Überzeugung anerkannt. Ist das — wie es scheint — unbewußt geschehen, so ist das ein weiteres Zeichen für das Eindringen der maimonidischen Gedanken in die Tiefe des Denkens des Meisters.

So ergibt sich in der Tat aus der Vergleichung der ersten und zweiten Form des ersten Genesis- und Exoduskommentars das zuerst befremdlich erscheinende Faktum, daß das Ferment einer im Opus tripartitum vor sich gehenden Entwicklung die Beziehung des Meisters zu Maimonides darstellt. Der Schlüssel zu der Frage nach der Entwicklung des Meisters liegt verborgen in den Handschriften, von denen eine uns erlaubt, eine frühere Entwicklungsstufe des Opus tripartitum (E) und deren allmähliches Wachsen zu einem neuen Stadium, wie es in der durch die Gruppe CT repräsentierten Form vorliegt, zu erkennen. Was die Komposition der Kommentare schon vermuten läßt, ist bewiesen durch den Rückgang auf die Handschriften.

V.

Was bedeutet nun dieses Faktum? So verlockend die Aufgabe erscheint, wir können an dieser Stelle den Einwirkungen des Maimonides auf Eckharts Anschauungen im einzelnen nicht nachgehen, das ist nur möglich in einer Gesamtdarstellung Meister

17) F. Pelster, Ein Gutachten aus dem Eckhartprozeß in Avignon, BGPhMA. Suppl. 3, S. 1121.
18) ibid. S. 1122.
19) Satz 23 cf. Denifle, Akten zum Processe Meister Eckharts, Archiv f. L. u. K.G. d. MA. II, S. 638.
20) F. Pelster, a. a. O. S. 1121.

Eckharts. Wir können hier nur aufzuzeigen versuchen, inwiefern die Beziehung Eckharts zu Maimonides überhaupt geistesgeschichtliche Bedeutung erlangt hat.

Der um 1190 in arabischer Sprache verfaßte, bald darauf ins Hebräische und von da aus um 1230 ins Lateinische übersetzte Dux neutrorum des Maimonides ist eine der Quellen, die in jener Epoche der „zweiten Hellenisierung“ [1]) des Christentums den christlichen Scholastikern die Gedanken des Aristoteles vermittelt haben. In der arabischen Kulturwelt lebend, wird Maimonides in die dort entfachte Auseinandersetzung zwischen aristotelischer Philosophie und überlieferter Religion hineingezogen und muß nach einem seiner Religion entsprechenden Ausgleich suchen. So entsteht der Moreh nebuhim, der Führer der in der weltanschaulichen Auseinandersetzung zweifelnd und unschlüssig Gewordenen. Ermöglicht wird ihm die Lösung des Problems einer Verbindung von Bibelglauben und Aristotelismus durch eine ihrer Struktur nach neuplatonisch geartete Hilfskonstruktion: durch die auf den Gedanken von einer sphärischen Emanation der Intelligenzen gegründete Theorie von einem offenen und einem verborgenen Sinn der Schrift, wie er das im Vorwort seiner Schrift im Anschluß an Prov. 25, 11: »mala aurea in lectis argenteis« folgend entwickelt [2]):

Et ipse dicit quod sicut est similitudo malorum aureorum cum picturis argenteis quorum caelaturae sunt nimis subtiles: ita est verbum quod dicitur duobus modis. Et scias et intelligas quam suavis sit ista similitudo, nam ipse dicit quod omnis parabola habet duas facies, scilicet modum apertum et modum occultum, et necesse est, ut forinsecus sit pulchrum ut demonstrat incipienti super eo quod est intrinsecum: sicut malum aureum, quod est opertum reti: in quo sunt caelaturae argenti subtiles et cum videretur a remotis vel visione sine intellectu, ascendit in cor quod est argenteum malum, et cum intuitus fuerit diligenter homo acuti visus, demonstrabitur quod intus latet: et sciet quod est aurum.

In dieser Zweiteilung des Sinns der Bibel spiegelt sich die Anschauung von der stufenweise emanierenden Welt auch in der Auslegung der Schrift wider. Von dem äußeren gröberen Ver-

1) E. Seeberg, Meister Eckhart, S. 3.
2) Rabbi Mossei Aegyptii Dux seu Director dubitantium ... Paris 1520, f. 3 v.

ständnis schreitet der Weise fort zu der Erkenntnis des verborgenen goldenen Sinns, der hinter der mythologischen Einkleidung liegt. So geht Maimonides auf die Suche nach dem verborgenen Sinn der Bibelworte, und sein Skopus dabei ist die aristotelische Philosophie. Auf diese Weise stellt sein Buch eine Sammlung von Bibelstellen dar, die in ihrem mythologischen oder geschichtlichen Charakter für die philosophisch Gebildeten anstößig geworden sind, die nun von Maimonides in ihrem tieferen Sinngehalt, der die Anstöße beseitigt und die Widersprüche auflöst, erkannt und aufgezeigt werden.

Gerade deshalb haben die christlichen Scholastiker, die bei der Aristotelesrezeption im Abendland vielfach vor gleichen Aufgaben stehen, anfänglich Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales, Vincenz von Beauvais, später Albertus Magnus, Thomas von Aquino und Duns Scotus den Dux neutrorum heranziehen und benutzen können, haben ihn aber auch gleichzeitig wegen seiner Attributenlehre, wegen seiner Leugnung der Relationen in Gott, seiner Engellehre und seiner Theorie über die Profetie heftig bekämpfen müssen [3]). Auch Meister Eckhart hat bei der Ausarbeitung seines ersten Genesiskommentars — durch exegetische Fragen gezwungen — dieses Buch genauer kennengelernt, — ein merkwürdiges Zitat enthält bereits die Collatio in Libros Sententiarum, die J. Koch als den ältesten Text aus Eckharts Feder ansehen will [4]) — und aus ihm Stück für Stück übernommen und seinem Kommentar einverleibt, ohne allerdings wie seine Vorgänger auf diesem Wege Kritik daran zu üben. Gerade deshalb muß man aber die Frage stellen, ob denn diese Übernahme von Zitaten schon wirklich einen Einfluß auf ihn bedingt. Handelt es sich gar vielleicht nur um die Einfügung exegetischer Lesefrüchte in die Kommentare? Denn in den nach unserer Chronologie später verfaßten Kommentaren, selbst im zweiten Genesiskommentar, stehen die an Zitaten meßbaren Einwirkungen des Maimonides längst nicht so im Vordergrund, wie man auf Grund unserer Ausführungen erwarten könnte. Gibt es ein irgendwie greifbares

3) J. Guttmann, Der Einfluß der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland in Moses Ben Maimon. I, 1908, S. 134 ff.
4) Lat. Werke, Bd. 5, S. 9.

abgeschlossenes Ergebnis dieser Entwicklung oder ist der Einbruch des Maimonides in das Denken Eckharts nur eine vorübergehende Episode, die durch die zeitweilige Beschäftigung Eckharts mit den ersten Büchern des Alten Testaments gegeben gewesen ist?

Die Antwort auf diese Frage gibt der Prologus des Liber parabolarum Genesis, des zweiten Kommentars zur Genesis. Hier leitet der Meister einen neuen Abschnitt seiner exegetischen Arbeit ein:

Expeditis in prima editione quae dicenda videbantur quantum ad sensum apertiorem libri Genesis, intentio nostra est in hac editione parabolarum, transcurrendo aliqua loca tam huius libri quam aliorum sacri canonis, elicere quaedam sub cortice litterae parabolice contenta, quantum ad sensum latentiorem, ut peritiores provocentur, ut tam in his quae pauca tango et breviter, quam in aliis pluribus quae pertranseo, meliora et ubrius inquirant, quantum ad divina, naturalia et moralia latentia sub figura et superficie sensus litteralis. Nam sicut dicit Rabimoyses, tota scriptura veteris testamenti vel est scientia naturalis, vel sapientia spiritualis ...[5]).

Bei der Beschäftigung mit den Auslegungen des Maimonides ist Eckhart darauf gestoßen, daß dieser eine besondere exegetische Methode befolgt, um seine Erkenntnisse zu gewinnen. Bis dahin hat er sich wesentlich auf die buchstäbliche (litteraliter) und moralische Exegese beschränkt und nur zögernd hat er unter dem Einfluß des Maimonides eine dritte anzuwenden gelernt: die gleichnishafte (parabolice). Diese will er nun in dem zweiten Genesiskommentar zur Grundlage seiner exegetischen Arbeit machen.

Das allmähliche Eindringen dieser Auslegungsart kann man schön beobachten bei der Behandlung der Stelle Gen. 2, 24: ‘erunt duo in carne una’, die nur in der späteren Form des ersten Genesiskommentars (CT) überliefert ist. Dort führt Eckhart folgendes an: Quinto notandum quod, sicut ait Rabimoyses, liber Genesis *naturalis est et rerum docet naturas*[6]). Nachdem er die Auslegung dann aus Meinungen des Maimonides, Boethius, Aristoteles und Augustin bestritten hat, schließt er bezeichnend:

Et hoc est quod hic *parabolice* dicitur: erunt duo in carne una, cognoscens et cognitum, activum et passivum, potentia et actus, in uno

5) In Gen. II n. 1.
6) In Gen. I n. 199.

esse, prole utriusque. Cui sententiae pulchre concordant singula quae de Adam mare et Eva femina scribuntur Gen. 2, puta quod Eva formata est de costa Adae, quod caro pro costa repleta est ... de quibus plenius invenies in secunda editione Super Genesim parabolice [7]).

An dieser Stelle ist sich Eckhart, wie es durch das erstmalige Auftreten der termini technici der Methode des Maimonides nahegelegt wird, wohl der besonderen Auslegungsweise des Dux neutrorum bewußt geworden, und bei dem Versuch, sie selbständig durchzuführen, erkennt er die Möglichkeit, eine Reihe schwieriger Stellen auf diese Weise gewinnbringend auszulegen, und beschließt deshalb, in einer secunda editio super Genesim parabolice diese Stellen ausführlich zu behandeln. Deshalb möchte ich an dieser Stelle die Keimzelle für die Entstehung des zweiten Genesiskommentars, des Liber parabolarum Genesis, und damit den Einsatzpunkt der bewußten Entwicklung des Meisters überhaupt sehen [8]). Mag Eckhart auch im ersten Genesiskommentar noch weitere »parabolische« Auslegungen — bes. in cap. 16 — eingefügt haben, inhaltlich gehören diese bereits zum Liber parabolarum, wie auch der Verweis dort anzeigt:

Notandum quod ea quae in hoc capitulo 15 et duobus sequentibus scribuntur, parabolice exposui in prima editione et diffuse, propter quod ibi requirantur [9]).

So hat Meister Eckhart bei der Ausarbeitung seines ersten Genesiskommentars die exegetische Methode des Maimonides kennen und anwenden gelernt und den Entschluß gefaßt, in einem zweiten Genesiskommentar die neuerkannte Methode im großen anzuwenden. In dem Prolog zu dem Liber parabolarum entwickelt er nun sein exegetisches Programm und gibt eine methodologische Grundlegung seines Vorhabens — wie leicht zu erkennen — im engen Anschluß an die im Vorwort zum Dux neutrorum entwickelten Grundsätze. Mag er auch noch die von Augustin in den Confessionen l. XII c. 18 f. entfaltete Inspirationstheorie zur Begründung seiner Methode heranziehen, grundlegend für ihn ist der Satz des Maimonides, daß die Schrift eine scientia naturalis lehrt. Die Bibel birgt also nicht nur Geschichten

7) ibid. n. 200.
8) Siehe oben S. 77.
9) In Gen. II n. 178.

und Moral, sondern sie führt auch ein in die Geheimnisse von Natur und Metaphysik. Eckhart geht dabei vorsichtig zu Werke, er will nichts mit den Gleichnissen beweisen, sondern lediglich nachträglich zeigen, daß das in Theologie, Natur und Moral erwiesene mit der verborgenen Wahrheit der Schrift übereinstimmt [10]), er will also in der Tat jetzt „die biblisch-christlichen Vorstellungen auf bestimmte philosophische Grundbegriffe reduzieren" [11]).

Latent etiam sub parabolis, de quibus nobis sermo est, proprietates quam plurimae ipsius dei, primi principii, quae ipsi soli conveniunt et eius naturam indicant. Iterum etiam ibidem clausae invenientur virtutes et principia scientiarum: metaphysicae, naturalis et moralis, claves et regulae generales [12]).

So legt er nach diesen Grundsätzen etwa Gen. 1, 1 nach folgenden Gesichtspunkten aus:

sub his verbis innuitur primo: productio sive emanatio filii et spiritus sancti a patre aeternaliter, item productio sive creatio generalis totius universi ab uno deo temporaliter, et plura quantum ad proprietates tam creatoris quam creaturarum [13]); oder Gen. 1, 2: 'Terra autem erat inanis et vacua'. Postquam sub nomine caeli et terrae signaverat duo principia omnium creatorum, activum et passivum generaliter, materiam et formam, principia naturalium specialiter, nunc secundo tangit parabolice proprietates materiae et formae [14]).

Die Exegese Eckharts läuft also darauf hinaus, sein neuplatonisch-aristotelisches System in den Worten der Bibel — zwar unter der Oberfläche verborgen — wiederzufinden.

Aber nicht nur im Liber parabolarum führt er diese Methode durch, sondern — von den Schlacken ihrer Herkunft gereinigt — beherrscht sie auch den Kommentar zum Johannesevangelium. Hier legt der Meister seine exegetischen Grundsätze im Prolog mit folgenden Worten dar:

In cuius verbi (Joh. 1, 1) expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra

10) ibid. n. 4.
11) E. Seeberg, a. a. O. S. 11.
12) In Gen. II n. 3.
13) ibid. n. 8.
14) ibid. n. 41.

asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura exponere per rationes naturales philosophorum ...[15]).

und ungeschickt anknüpfend, so daß es fast eine Spur einer späteren »parabolischen« Ergänzung auch an dieser Stelle verrät, fährt er fort:

Rursus intentio operis est ostendere, quomodo veritates principiorum et conclusionum et proprietatum naturalium innuuntur luculenter — 'qui habet aures audiendi' — in ipsis verbis sacrae scripturae, quae per illa naturalia exponuntur[16]).

Die Beziehung dieser Ausführungen zu den im Vorwort des Liber parabolarum entwickelten Prinzipien und damit auch zu dem Ferment der Entwicklung des Meisters, zu Maimonides, ist hier mit Händen zu greifen. Es handelt sich also für Eckhart einmal darum, die Übereinstimmung des christlichen Glaubens und der Bibel mit der Vernunft, d. h. mit den Lehren der Philosophen, aufzuzeigen, sodann aber, nachzuweisen, wie Grundsätze, Folgerungen und Wesenseigentümlichkeiten der „Natur" für den, der es zu erkennen vermag, in den Worten der Schrift verborgen sind.

Aus der Anwendung dieser exegetischen Prinzipien formt sich nun die Geschichtsanschauung des Meisters, wird schließlich auch seine Auffassung des Zentralpunktes der christlichen Religion, der Menschwerdung, entscheidend bestimmt.

Posset tamen convenienter dici [quod] totum quod hic dicitur: 'verbum caro factum est ...' supposita veritate semper historiae, continere et docere rerum naturalium, moralium et artificialium proprietates[17]); oder ... haec omnia quae nunc dicta sunt de Johanne et Christo, res quaedam gesta sunt historica veritate, sed in ipsis veritates rerum naturalium et earum proprietates requiramus[18]). Qui etiam modus (parabolarum sc.) servatur in hoc evangelio et aliis libris plurimis novi testamenti, ubi et res gesta est, quae narratur, et tamen aliquid aliud latenter significat[19]).

Es ist somit nicht der geschichtliche Vorgang in seiner Tatsächlichkeit, der den Meister interessiert, sondern die Deutung der

15) In Joh. n. 2.
16) ibid. n. 3.
17) ibid. n. 125.
18) ibid. n. 142.
19) ibid. n. 176.

geheimnisvoll darin symbolisierten immer gleichen, d. h. nicht geschichtlichen, metaphysischen und natürlichen Vorgänge und Gesetze. Die Geschichte wird durch die parabolische Exegese transparent und läßt die ewigen Gesetze des Seins erkennen, sie wird im Grunde verwandelt in Natur.

So ist es richtig, daß die Übereinstimmung der Heiligen Schrift mit der Lehre der Philosophen von der Natur und den Eigenschaften der Dinge durch seine Auslegung ans Licht gehoben wird, denn ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo, in scriptura et in natura ... Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet ut credibile, probabile sive verisimile et veritas [20]). Dieser eigentümlich „hellenistische" Gedanke wird aber bei Eckhart nicht wie bei Philo und den christlichen Apologeten durch eine Geschichtskonstruktion begründet, sondern entsteht aus der Anwendung jener »parabolischen« Exegese auf die Menschwerdung:

dei sapientia sic caro fieri dignata est, ut ipsa incarnatio quasi media inter divinarum personarum processionem et creaturarum productionem utriusque naturam sapiat, ita ut incarnatio ipsa sit exemplata quidem ab aeterna emanatione et exemplar totius naturae inferioris [21]).

Die Menschwerdung ist Abbild der ewigen Emanation und Urbild alles Geschehens der niederen Welt zugleich, deshalb können auch die Geheimnisse der Schrift durch die niederen Dinge als ihre Abbilder ausgelegt werden, wie auch umgekehrt die Schrift urbildhaft die Natur der niederen Dinge enthält.

Notandum ergo quod universaliter et naturaliter in omni opere naturae et artis verbum caro fit et habitat in illis quae fiunt sive in quibus verbum caro fit [22]).

So wird die »parabolisch« verstandene Fleischwerdung für Eckhart zum Angelpunkt seiner ganzen Weltanschauung: die Inkarnation ist — so gesehen — das Exemplar, das Urbild aller Vorgänge, das Urgesetz alles Seienden. Auch die Rechtfertigungslehre des Meisters mit der Anschauung von der Geburt Gottes

20) ibid. n. 185.
21) ibid.
22) ibid. n. 125.

im Gerechten erfährt von dem parabolischen Verständnis der Menschwerdung her eine neue Beleuchtung:

Sic est omnis qui natus est ex spiritu sive deo. Verbum enim caro factum in ipso habitat, et illo informatus quasi unigenitus ab illo videt gloriam eius, plenus gratiae et veritatis, id est omnis perfectionis et gloriae illius [23]).

E. Seeberg hat uns jüngst [24]) gezeigt, welche Rolle die Idee der Menschwerdung in der Theologie Luthers spielt, und nun erkennen wir das gleiche auch bei Meister Eckhart! Und doch welch ein Unterschied! Die ungeheure Vielgestaltigkeit unserer Religion tritt hervor, wenn man sieht, wie Eckhart mit Hilfe der »parabolischen« Auslegung der innertrinitarischen Vorgänge erkennt, daß die Inkarnation Urbild alles religiösen, metaphysischen und natürlichen Geschehens in der Welt ist; oder wie Luther in dem im Schicksal Christi, im Leben, Sterben und Auferstehen sich offenbarenden deus absconditus das Geheimnis der Menschwerdung enthüllt findet.

Wir fassen zusammen: Als das Programm der Hochscholastik, die innere Vereinigung von Glauben und Denken, von Dogma und Philosophie, nach den großen Synthesen des Thomas und Bonaventura sich bereits aufzulösen beginnt, wird in der Wendestunde der mittelalterlichen Geistesgeschichte dieses Programm durch Meister Eckhart in eigenartiger Weise noch einmal neu zu gestalten unternommen. Das wird deutlich bei einem Blick auf die exegetischen Prinzipien des Meisters, wenn man sich an den langen Weg der mittelalterlichen Schriftbeurteilung von Anselms Ausführungen über das 'necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari' [25]) an bis hin zu des Meisters 'exponere scripturam per rationes naturales philosophorum' [26]) vergegenwärtigt. Auf der zweiten Stufe seiner exegetischen Arbeit schreibt Eckhart Kommentare zur Bibel, in denen er versucht, den Inhalt des Glaubens und der Schrift mit vernünftigen Gründen, die ihm aus der philosophischen Tradition vermittelt werden, zu erklären und beide Autoritäten auf eine letzte identische Wurzel zurück-

23) ibid. n. 128.
24) Luthers Theologie II; Christus, Urbild und Wirklichkeit, 1937.
25) De fide trinitatis c. 4, Migne, P.L. 158, 272 C.
26) In Joh. n. 2.

zuführen. Die biblische Wahrheit und die philosophischen natürlichen Erkenntnisse erscheinen ihm aufeinander angelegt, und ihre innere Beziehung wird durch die »parabolische« Exegese ans Licht gehoben. So unternimmt es Meister Eckhart, das scholastische Programm, wie es seit der Rezeption des Aristoteles in der Vereinigung von auctoritas und ratio = philosophus Gestalt gewonnen hat, auf eine neue Grundlage zu stellen und auf dem Fundament der Bibel neu zu formen und zu entwickeln. Die Anfänge seiner exegetischen Arbeit liegen dabei noch in den Bahnen der Tradition seiner Zeit [27]; er legt wie die anderen Ausleger des Mittelalters den Bibeltext schlecht und recht nach litteraliter und moraliter aus, bis er — wie wir beobachtet haben — bei der Ausarbeitung des ersten Genesiskommentars, durch exegetische Einzelfragen genötigt, die Methode des Maimonides kennenlernt und diese in selbständiger und immer fortschreitender Aneignung und Umformung zu der Grundlage einer neuen Phase im Rahmen der scholastischen Theologie ausgestaltet. Er hat es so 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.

27) Vgl. E. von Dobschütz, Vom vierfachen Schriftsinn (Harnack-Ehrung 1921).

Die Christlichkeit Luthers und der Begriff der Geschichte.

Von Johannes Oberhof,
Berlin W 50, Pragerstraße 17.

Die Frage nach der Christlichkeit unserer geistigen Substanz ist die Entscheidungsfrage im gegenwärtigen Weltanschauungskampf. Sie fällt zusammen, und das kennzeichnet die Situation, mit der nach der Christlichkeit Luthers. Nicht um das für oder wider Luther geht der Streit — es besteht eine erstaunliche Einmütigkeit in der Wertung Luthers innerhalb des nichtkatholischen deutschen Raumes — vielmehr darum, ob der Kern der Lutherschen Substanz ein christlicher ist oder nicht.

Arno Deutelmoser, welcher kürzlich [1]) Luthers Nichtchristlichkeit behauptet und zu begründen versucht hat, schreibt: „Weil Luther Gott als das Wesen aller Dinge sieht, wird die Alleinwirksamkeit Gottes und die daraus folgende Unfreiheit des Willens zum Mittelpunkt seiner Lehre. Der päpstliche Nuntius Aleander hat vollkommen recht, wenn er 1521 im Wormser Edikt Luthers Lehre vom unfreien Willen als heidnisch brandmarkt. Daraus ergibt sich, daß Luther im Kern seines Wesens kein Christ ist. Er predigt mit den Worten der Heiligen Schrift, aber er verkündet denselben Glauben, den vor ihm Eckehart lehrt, und zu dem sich nach ihm Leibniz und Friedrich der Große, Hegel und Goethe, Bismarck und Nietzsche bekennen. Es ist der Glaube des Reiches“ [2]).

Es ist klar, nachdem die Christlichkeit Luthers einmal zur Diskussion gestellt ist, gibt es kein Zurück in die Geborgenheit des überkommenen Dogmas von Luther als dem Wiederentdecker des Evangeliums.

---

1) Arno Deutelmoser, Luther. Macht und Glaube. Jena 1937.
2) a. a. O. S. 74/75.

Nachdem diese Frage einmal von außerhalb des christlichen Raumes aufgeworfen ist, stellt sich der protestantischen Theologie die Aufgabe einer Antwort, die nur dann am Kern des Problems nicht vorbeitrifft, wenn sie den Mut hat, ohne Seitenblicke auf die ihr möglicherweise drohende Selbstaufhebung mit radikaler Redlichkeit die Position des Gegners ernstzunehmen. Mit dem Verweis auf bisher als selbstverständlich geltende Voraussetzungen ist es nicht getan; die Frage, die eine existentielle ist, verlangt nach einer existentiellen Antwort.

I.

1. Das Lutherbild der protestantischen Forschung hat seit der Jahrhundertwende drei entscheidende Wandlungen durchgemacht. Die erste ist bezeichnet durch Ernst Troeltschs Vortrag auf dem Historikertag 1905 über „Luthers Bedeutung für die Entstehung der modernen Welt". Für Troeltsch steht Luther nicht am Anfang der Neuzeit, sondern noch mitten im Mittelalter, und ist die Reformation nur eine Phase der innermittelalterlichen Glaubenskämpfe. Damit wird mit einem Schlage das den Theologen aller Lager bisher selbstverständliche Vorurteil über den Haufen geworfen, das in Luther den Begründer der Neuzeit sah. Weil Luther die beiden Säulen, auf denen das Gefüge der mittelalterlichen Einheitskultur ruht, die Autorität des Dogmas und den Begriff der Kirche als Heilsanstalt, trotz aller Korrekturen im einzelnen, grundsätzlich unangetastet läßt, darum ist er für Troeltsch der traditionsgebundene Mönch, der in bäuerischem Konservativismus dem mittelalterlichen Autoritätsgedanken verhaftet bleibt, und beginnt die Neuzeit für ihn nicht mit der Reformation, sondern mit der Aufklärung, — die ihrerseits auf die täuferischen und spiritualistischen Bewegungen zurückgeht, gegen die die Reformatoren, im Verein mit der katholischen Kirche, gerade im schärfsten Kampfe lagen.

2. Troeltschs These, zunächst leidenschaftlich verneint, ist in den entscheidenden Grundgedanken heute Gemeingut der Forschung geworden. Einen gewissen Versuch, ihren schwerwiegenden Konsequenzen für die Gegenwartsbedeutung der reformato-

rischen Theologie zu entgehen, bedeutet die tiefgründige Luther-Interpretation des Berliner Kirchenhistorikers Karl Holl.

Holls historisch wie systematisch gleichbedeutender „Luther" (Ges. Aufsätze, Bd. I) ist erwachsen aus einer souveränen Durchdringung des riesigen Materials und einem grübelnd spekulativen Drang zum System. Von imponierender Tiefe und Geschlossenheit im Aufriß, schien es bestimmt, der aus dem Weltkrieg zurückkehrenden Generation die lösende Antwort zu geben auf ihr Fragen nach einem Neuansatz des theologischen Denkens aus den Wurzeln reformatorischer Haltung heraus.

Indem Holl im unbedingten sittlichen Soll den entscheidenden Einsatz für ein Verstehen Luthers sah, gelangte er zu einer Deutung des lutherischen Rechtfertigungsgedankens, die an der verflachenden Entkernung des Liberalismus ebenso vorüberführte wie am Dogmatismus des orthodoxen Satisfaktionsbegriffes: Gott fordert nicht dies oder das von uns, sondern er fordert uns selbst, und zwar ganz. Aber gerade damit nimmt er uns, als Sünder, hinein in die Gemeinschaft mit sich, dem unbedingt Heiligen, und schafft uns so im Kern unseres Wesens um.

„Im Schatten des Titanen" haben Emanuel Hirsch, Heinrich Bornkamm, Erich Vogelsang und andere wichtige Einzelfragen der Lutherforschung zu erhellen vermocht: das Recht ihrer Lutherinterpretation im Ganzen steht und fällt mit der Gültigkeit des Standortes, von dem ihr Meister sein Gesamtbild entwarf.

Aber so bestechend Holls Lösungsversuch auch erscheint: letztlich kam er aus einem Denken, das der Radikalität der aufgeworfenen Probleme nicht gerecht wird. Holls Grundkonzeption war bei all ihrer theologischen Tiefe ein ins Irrationale gewendeter Neukantianismus. Der Kant des kategorischen Imperativs ist ihr systematischer Hintergrund.

3. Der liberal-protestantischen Lutherdeutung, deren letzter und größter Vertreter Holl gewesen ist, steht die säkularmythische gegenüber; von dem geistvollen und blendend geschriebenen Lutherbuch Gerhard Ritters (Luther. Gestalt und Symbol) über Baeumler-Rosenberg bis hin zu Deutelmoser.

Ritters Buch versucht, Luther in der Struktur zu erfassen als den deutschen Menschen schlechthin —, darin liegt Recht und Grenze seines Unternehmens: von der „Deutschheit" her läßt sich weder das Sachproblem noch die Wahrheitsfrage erhellen. So bleibt dieser Versuch, trotz glänzender Gekonntheit, letztlich unfruchtbar. Tiefer dringt die Lutherdeutung Baeumlers[3]), der nicht an der Wahrheitsfrage vorbeisieht, auch den geistesgeschichtlichen Ort des „Phänomens" Luther in eindringender Betrachtung zu ermitteln bemüht ist. Er sieht, daß der entscheidende Einsatz für ein Verstehen Luthers von der genuin religiösen Ebene her gewonnen werden muß. Wenn er die Formel „ghibellinischer Protest" für Luther gebraucht, so weiß er damit ein zutiefst metaphysisches Anliegen des deutschen Menschen verknüpft. Durch Verweis auf oppositionelle Regungen im Humanismus oder die politischen und sozialen Ressentiments gegen Rom ist hier nichts gewonnen, das sieht Baeumler mit erfrischender Klarheit[3a]). Aber die Frage: Wie kommt Luther dazu, den „ghibellinischen Protest" durch Rückgriff auf das Urchristentum zu erheben, ihn in christlichen Kategorien anzumelden?, kann auch er nicht beantworten.

Es ist eine Ironie der Geschichte der Luther-Forschung, daß von der auf den Kant des kategorischen Imperativs sich gründenden Lutherdeutung Holls ein gerader Weg zu dem Lutherbuch Deutelmosers führt. Es wiederholt sich hier jener, in der Theologiegeschichte der letzten eineinhalb Jahrhunderte fast schon zur Regel gewordene Fall, daß die protestantische Forschung selber dem antichristlichen Gegner die Waffen schmiedet für den Angriff auf ihre eigenen Grundlagen. Es ist nämlich Holl gewesen, der als Erster die Frage aufgeworfen und — verneint hat, ob der Kern der Lutherschen Theologie in seiner Christusanschauung liege. Deutelmoser zieht nur das Fazit aus der schon innerhalb der theologischen Forschung von Holl und seiner Schule

3) „Der weltgeschichtliche Wendepunkt des Mittelalters" im „Schulungsbrief der NSDAP., III. Jahrg. [1936], 10. und 11. Folge.

3a) Vgl. besonders a. a. O. S. 391.

vertretenen These, daß das „Christentum" Luthers im Grunde auch ohne Christus denkbar sei, wenn er aus der „heidnischen" Natur des Gottesgedankens auf die Unchristlichkeit des Lutherschen Lebensgefühls überhaupt schließt.

Das Buch Deutelmosers ist ein echter Wurf, der ernst genommen zu werden verdient. Es kommt aus einer selbständigen und großzügigen Bewältigung des Materials, das in einer Fülle geschickt gewählter Zitate ausführlich zu Worte kommt; es ist mitreißend im Stil, der stellenweise zu einer bezwingenden Leuchtkraft aufglüht, und besticht durch die große Linie und das echte Pathos in der Durchführung. Einem solchen Buch kommt man nicht bei, indem man ihm Unrichtigkeiten oder Schiefheiten im einzelnen nachweist: als Ganzes will es genommen und als Ganzes, in seiner Gesamthaltung, soll es hier untersucht werden.

Aus Luthers Lehre von der göttlichen Alleinwirksamkeit glaubt Deutelmoser eine radikal pantheistische Metaphysik als den Hintergrund des Lutherschen Denkens ableiten zu können. Wenn Deutelmoser hier recht hat, so sind alle weiteren aus dieser Grundthese gezogenen Schlüsse nicht umzuwerfen. Aber es scheint, als ob er aus dem vorgefaßten Wunschbild seines „Reichsglaubens" sich dazu verleiten läßt, zu übersehen, daß gerade diese Alleinwirksamkeit für Luther nicht eine im Gegensatz zu der Christusanschauung gewonnene Erkenntnis ist, sondern ihm überhaupt erst aus dieser erwächst.

Ebenso ist es ein Trugschluß, die göttliche Alleinwirksamkeit mit der Allein w i r k l i c h k e i t Gottes gleichzusetzen. Mit dem Innewohnen Gottes in der Welt als seiner Schöpfung ist noch keineswegs gesagt, daß sich Gott in seiner Schöpfung „erschöpft" habe. Bei Luther besagt die Alleinwirksamkeit Gottes die göttliche Majestät, die Alleinwirklichkeit Gottes im Sinne Deutelmosers würde sein Beschränktsein auf den geschöpflichen Kosmos bedeuten. Deutelmoser verkennt Luthers Christlichkeit aber nicht nur deshalb, weil er die Gestalt Christi in ihrer zentralen Bedeutung für den Gesamtzusammenhang der Lutherschen Theologie übersieht oder vielmehr gewaltsam eskamotiert, sondern letztlich, weil der Begriff des Christentums, den er zugrunde legt, jeder geschichtsphilosophischen Klärung ermangelt. Es ist naiv,

bei einem Versuch, die Unchristlichkeit Luthers nachzuweisen, sich auf das zu beschränken, was der junge Luther unter Christentum versteht: „Die hier gegebene Darstellung des Christentums ist vornehmlich aus den eigenen Schriften des frühen Luther gewonnen“ [4]) —, als ob das, was der junge Luther bei seinem Rückgriff auf Paulus als Christentum gefaßt hat, wirklich dieses Paulinische Christentum in seiner Urgestalt wäre! Luthers Verständnis des Paulinischen Rechtfertigungsgedankens ist vielmehr selber eine schöpferische Umbildung, die gewiß nicht ohne die Begegnung mit der geschichtlichen Vergangenheit erfolgt wäre, die aber zum wenigsten ebensosehr aus der Mächtigkeit des leidenschaftlich bewegten Fragens der um ihr ewiges Heil bekümmerten Seele Luthers entstanden ist, wie aus der Antwort, die ihm aus den alten Urkunden entgegenleuchtete; ja diese Antwort ist selber vorgeformt durch die Frage, die in ihr zur Ruhe kommt.

Mit der Gleichsetzung des Frühstadiums der Lutherschen Entwicklung mit dem Christentum des Paulus oder gar der Evangelien vereinfacht man sich den Sachverhalt, dessen Problematik eine geschichtsphilosophische ist und deshalb auch nur mit geschichtsphilosophischen Mitteln geklärt werden kann.

II.

Um die Frage nach der Christlichkeit Luthers zu beantworten, wird es demnach zuvor einer Besinnung darüber bedürfen, welche Kategorien den Begriff der Geschichte und welche Merkmale das Christentum als geschichtliche Erscheinung konstituieren. Mit dem Konstruieren aus einem vorgefaßten und unkritischen Begriff der Geschichte wie aus einem vorgefaßten, konfessionell oder antichristlich dogmatischen Begriff des Christentums kommt man nicht weiter. Weil hier jeder der beiden Gegner ungeklärte Voraussetzungen macht, reden beide so hoffnungslos aneinander vorbei.

1. Es macht die Überlegenheit des jüngst erschienenen Buches von Erich Seeberg über Luthers Christusanschauung [5]) aus,

4) a. a. O. S. 330.

5) Erich Seeberg, Luthers Theologie, Bd. II: Christus. Wirklichkeit und Urbild. Stuttgart 1937.

daß es besitzt, was wir bei Deutelmoser vermissen: einen kritischen Begriff des Christentums als geschichtlicher Erscheinung. Bevor wir über das Buch selber referieren, ist es deshalb erforderlich, die methodischen und grundsätzlichen Voraussetzungen der Seebergschen Lutherinterpretation ins Auge zu fassen.

Erich Seeberg nimmt in doppelter Hinsicht innerhalb der protestantischen Theologie eine Sonderstellung ein. Es kennzeichnet ihn einmal eine ungewöhnliche Aufgeschlossenheit für die geschichtsphilosophische Problematik sowie eine mit großer Weite des Blicks zusammengehende Entschiedenheit im Rückgriff auf die Substanz der Lutherschen Theologie. Man hat die Position des Kirchenhistorikers und Lutherforschers Seeberg als eine geistesgeschichtliche abstempeln, und das heißt unter Theologen: in ihrer theologischen Kompetenz verdächtigen wollen. Bei aller Geistesverwandtschaft mit Dilthey und seiner Schule geht der Theologe Seeberg jedoch einen durchaus eigenen Weg. Der Titel seiner Schrift „Ideen zu einer Theologie der Geschichte des Christentums" (Leipzig 1929) kennzeichnet den Standort, den er im theologischen Raum einnimmt.

Es ist das Dilemma der protestantischen Theologie aller Lager, einerseits sich auf eine Instanz zu berufen, die in der Vergangenheit liegt — wobei es zunächst gleichgültig ist, ob das Luther oder die Bekenntnisschriften oder das Urchristentum ist —, andererseits jedoch Lösungen zu suchen und suchen zu müssen, die auf das Fragen der Gegenwart Antwort geben. Die einen entscheiden sich heute für die Repristination der Vergangenheit — wobei sich eine dogmatische Verhärtung ergibt, die in bedrohlicher Weise das protestantische Prinzip gefährdet —, die anderen berufen sich auf die Notwendigkeiten der Gegenwart und meinen, aus den geschichtlichen Ereignissen theologische Einsichten ablesen zu können.

Die hoffnungslose Unfähigkeit, einander überhaupt noch zu verstehen, hat eben darin ihren Grund, daß man die Entscheidung zwischen Vergangenheit und Gegenwart als eine Alternative faßt. Dieses Auseinanderbrechen in starre Buchstabenorthodoxie auf der einen und frei schwebende Schwärmerei auf der anderen Seite

läßt die heutige protestantische Theologie sachlich, zugleich aber auch im öffentlichen Bewußtsein der katholischen gegenüber — Przcywara, Adam, Guardini — im steigenden Maße ins Hintertreffen geraten. Der katholische Theologe besitzt zwar in der Autorität des Dogmas jene unverrückbare Grundposition, die jenseits jeder Kritik steht. Auf der anderen Seite aber gibt ihm der Begriff der Kirche als des mystischen Leibes Christi und die damit ermöglichte Mannigfaltigkeit der jeweiligen authentischen Auslegung dieses Dogmas die Mittel an die Hand, in jedem Augenblick aus den jeweiligen Bedürfnissen einer Gegenwart heraus neue theologische Erkenntnisse zu gewinnen und in der Verbundenheit mit dem lebendigen Organismus seiner Kirche mit einer unendlichen Elastizität zu wandeln.

Es ist die Stärke der Seebergschen theologischen Position, daß sie methodisch jene dialektische Einheit von Vergangenheitsgebundenheit und Gegenwartsaufgeschlossenheit zum Grundansatz theologischer Denkarbeit erhebt. Die Möglichkeit dazu gewinnt Seeberg auf Grund einer Neufassung des Geschichtsbegriffes. Von dem Begriff der Geschichte her ist das Problem des Protestantismus heute aufzurollen. Das hat zuerst Troeltsch gesehen, das weiß auch Gogarten, der aber dem Troeltschschen Relativismus nichts anderes entgegenzusetzen weiß, als die eherne Massivität des Apostolikums; wirklich weitergearbeitet jedoch, wo Troeltsch hatte abbrechen müssen, hat Erich Seeberg.

Troeltsch wußte, Geschichte ist nicht Geschehen an sich, sondern gedeutetes Geschehen: die jeweils aus der Interpretation einer Gegenwart produktiv neu verlebendigte Vergangenheit. Damit war die Aufgabe gestellt, wenn ihm die Lösung selber, die „Überwindung des Historismus", auch versagt blieb. Sein angeblicher Relativismus wurde der nachfolgenden Theologengeneration zu einem allzu billigen Vorwand, die von ihm in den Blick genommene Problemstellung beiseitezuschieben und sich in den Hafen des Dogmas zurückzuziehen. Dieser offenbare Kurzschluß ist die Wurzel der heutigen Ratlosigkeit in der protestantischen Theologie. Nachdem einmal die funktionelle Abhängigkeit des Dogmas vom Standort seines jeweiligen Auslegers durchschaut ist,

gibt es keine dogmatische Autorität an sich mehr. Aus dieser Sachlage die Konsequenzen zu ziehen, fehlt den einen der Mut, den andern die Einsicht. Seeberg erkannte, daß der Hebel dort anzusetzen sei, wo Troeltsch die Arbeit hatte aus der Hand geben müssen: am Begriff der Geschichte.

2. Die Grundproblematik der Geschichtsphilosophie gründet in der Spannung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen dem Seinszustand des Gewordenseins und dem des Werdens. Beide stehen jedoch zueinander in einer unlöslichen Korrelation. Nichts Gegenwärtiges wird ohne das Vergangene; aber auch das Vergangene seinerseits wird konstituiert von der Gegenwart. Die Geschichte der Christusanschauung ist eine exemplarische Veranschaulichung dieses Sachverhaltes. Es gibt keine unmittelbare Beziehung zu dem Vergangenen, und die Forderung Rankes, der Historiker habe zu erkennen, wie es einst gewesen sei, ist eine Utopie. Für jede Gegenwart stellt sich eine Vergangenheit in einem produktiven Umformungsprozeß neu dar. Wenn aber dem so ist, so braucht der Historiker so wenig wie der schlicht Glaubende durch die fließende Gestalt der Wirklichkeit, die wir Geschichte nennen, darin sich beirren zu lassen, aus dieser sich selber immer neu auslegenden lebendigen Vergangenheit neue Anstöße zu gewinnen — eine Vermehrung der eigenen Substanz, eine Klärung der eigenen geistigen Situation und die lebendige Nähe einer echten Bewegung. Es ist ja doch auch in dem Erleben eines gegenwärtigen Augenblicks nicht anders, als daß die Gestalt der uns umgebenden Dinge sowohl wie das Du des anderen, der uns Aug in Auge gegenübersteht, immer anders, und zwar immer abhängig von dem Blickpunkt des jeweilig Erlebenden selber, erscheint —: jene perspektivische Bedingtheit der „Existenz", die Pirandello den unerschöpflichen Stoff zu seinen tiefsinnig geistvollen Komödien gab. Es bedarf, um den Begriff der Geschichte zu klären, der Klarheit darüber, daß eine solche perspektivische Abhängigkeit zu den Grundbedingungen des lebendigen Daseins selber gehört — sofern dieses primär als „geschichtliches" qualifiziert ist!

Der Wahrheitsgedanke, der dieser „Geschichtlichkeit" allen geistigen Lebens gemäß wäre, müßte sehr anders aussehen, als

der, der gemeinhin in der Geschichtswissenschaft unterstellt wird. Wahrheit kann bei einer solchen gegenseitigen funktionellen Abhängigkeit von Subjekt und Objekt nicht ein Abbilden sein; historische Wahrheit kann demgemäß niemals in einem Erkennen und Wissen darum, „wie es einst gewesen ist", bestehen. Die meisten Historiker leben auch heute noch von dieser Fiktion. Was man in den Blick bekommen kann, ist immer nur das im eigenen Erleben einer Gegenwart gebrochene Erscheinungsbild der Vergangenheit, niemals die Tatsachen an sich, die es im strengen Sinne nicht einmal in der Gegenwart gibt.

Es gibt also keinerlei Sicherung, an der die Wahrheit einer Erkenntnis gemessen werden könnte — auch die durch den „Tatsachenbeweis" nicht. Einzig der Einsatz entscheidet, nur im Wagnis vermögen wir die Wahrheit zu gewinnen oder — zu verfehlen!

Insofern, als die Geschichte gedeutetes Geschehen ist, gibt es auf der einen Seite keine Möglichkeit der unmittelbaren Wiedererweckung einer Vergangenheit, auf der anderen Seite kein Verstehen ohne Entscheidung. So ist auch die Geschichte des Urchristentums nur als gedeutete, aus dem produktiven Erleben einer Gegenwart neu verlebendigte Vergangenheit überhaupt in den Blick zu bekommen und jeder Versuch, aus dem historischen Raum herauszutreten, abgeschnitten.

Daraus gilt es für die Frage nach dem Wesen des Christentums als geschichtlicher Erscheinung die Konsequenzen zu ziehen. Letztlich wird die Stellung, die man diesem Problem gegenüber bezieht, abhängen von der Stellung zur Person Christi selbst.

3. In seinem jüngst erschienenen Vortrag „Wer ist Christus?" [6]) faßt Erich Seeberg das Ergebnis der Forschung dahin zusammen: Die Entstehung des Christusdogmas weist, historisch gesehen, auf Jesus selbst zurück. Indem er den überkommenen Mythos vom Menschensohn mit der Vorstellung des leidenden Gottesknechts aus Deuterojesaja kombiniert und auf sich selbst bezieht, setzt er das Dogma. Der Christusglaube ist also nicht erst aus den Erscheinungen des Auferstandenen, geschweige denn aus der

6) Erich Seeberg, Wer ist Christus? (Sammlung allgemeinverständl. Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte, 183). Mohr, Tübingen 1937.

theologisierenden Konzeption des Paulus, sondern aus der „Historisierung des Mythos" durch Jesus selbst entstanden. Es ist nun die entscheidende These Seebergs, daß Jesus, indem er das Bild von dem gottgesandten Urmenschen, der die Gottesherrschaft durch sein Martyrium heraufführt, in seiner Person zur geschichtlichen Darstellung bringt, den Typus des kommenden Menschen überhaupt vorgezeichnet habe. In diesem auf die Person Jesu selbst zurückgehenden Urbild des menschlichen Schicksals schlechthin liege auch für die Gegenwart die lebendige Kraft des Christusglaubens und seine Zukunftsträchtigkeit beschlossen.

Es ist nicht das geringste Verdienst dieses bahnbrechenden Vortrages, daß er mit der Kategorie des Urbildes einen Begriff konzipiert, von dem her die Geschichte des Urchristentums, die Interpretation Luthers und das systematische Kernproblem der Gegenwartstheologie aus einer umfassenden Gesamtschau geklärt werden.

III.

1. Vom Begriff des Urbildes her, das in der Wirklichkeit der geschichtlichen Person Jesu aufleuchtet, hat Seeberg in dem zweiten Band seines Werkes über Luthers Theologie [7]) die Christusanschauung Luthers interpretiert. Wenn es die Schwäche des Deutelmoserschen Buches ausmacht, daß bei ihm Luthers Gottesgedanke in Gegensatz zu seiner Christusanschauung tritt, so ist es die Stärke der Seebergschen Untersuchung, daß bei ihm Gottesgedanke und Christusanschauung Luthers in unlöslicher Wechselbeziehung stehen. Zudem ist Seebergs Methode der Deutelmosers dadurch überlegen, daß ihn zwar auch ein umfassender Gesamtaspekt leitet, daß er aber nicht, wie jener, willkürlich aus den verschiedensten Epochen der Lutherschen Denkentwicklung Zitate zusammenrafft, je nachdem was gerade bewiesen werden soll, sondern sich von seinem Gegenstand selbst, von den Schriften Luthers in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge, den Grundriß geben läßt.

Schon im ersten Band, in dem er Luthers Gottesanschauung behandelt, hat Seeberg den Primat der Christusvorstellung her-

7) Siehe Anm. 5.

vorgehoben. Es ist die wesentliche Leistung des zweiten Bandes, den Punkt aufzuzeigen, an dem Christus- und Gottesanschauung bei Luther ineinander verklammert sind. Es ist dies der Begriff des Deus absconditus, in dem die „Verborgenheit" weniger das rätselhafte Dunkle des göttlichen Urgrundes, als vielmehr gerade die in Christus offenbar werdende Paradoxie, das Gesetz des göttlichen „Wirkens im Gegensatz", bezeichnet. Verborgen ist dieser Gott darum, weil er gegen Vernunft und Natur zerbricht, wenn er aufrichtet, tötet, wenn er lebendig macht, weil das tiefste Symbol seines Wesens das Kreuz ist, in dem das Mysterium von dem im Tode siegenden Leben aufleuchtet [8]).

2. „Das Problem ist das vom Sinn des Leidens": damit hat Nietzsche [9]) den Einsatzpunkt bezeichnet, von dem her die Frage nach der Christlichkeit Luthers neu durchdacht zu werden verdient. Nietzsche meint, „der Gott am Kreuz sei ein Fluch auf das Leben, der in Stücke geschnittene Dionysos eine Verheißung des Lebens", für den Christen sei das Leiden „der Weg zum heiligen Sein" — das Sein als solches wird verneint, und das Leiden ist der Weg zu einer seinstranszendierenden „heiligen" Existenzweise —, der tragische Mensch dagegen sähe „das Sein als heilig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen ... er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu".

Das Recht dieser Nietzscheschen Alternative von „christlich" und „tragisch" bestreitend, behaupten wir: Wenn innerhalb der deutschen Glaubens- und Geistesgeschichte eine Gestalt auf den Ehrentitel des „tragischen" Menschen im Sinne Nietzsches Anspruch erheben kann, dann ist es Luther.

Im Anschluß an Erich Seebergs Lutherdeutung verstehen wir Luther als den Durchbruch der tragischen Substanz aus dem Kern der germanischen u n d urchristlichen Welt heraus.

Ausgangspunkt dieser Lutherdeutung ist eine Interpretation des Christentums vom Gesichtspunkt des Tragischen her. Wir gehen dabei aus von der Strukturanalogie von Christuskult und Mysterien auf der einen Seite, von Tragödie und Dionysoskult

8) Zur Frage des Primates von Gottesgedanke oder Christusanschauung vgl. vor allem a. a. O. S. 15 f.
9) Werke, Gesamtausgabe, Bd. 16, S. 331 ff.

auf der anderen, und ziehen daraus den Schluß auf eine entsprechende Strukturverwandtschaft von griechischer Tragödie und Urchristentum untereinander. Gelänge es, eine solche gemeinsame Verwurzelung beider im Mutterboden des Tragischen in den Blick zu bekommen, so ergäbe sich ein neuer Ansatz für die Konstruktion der urchristlichen und damit auch der nachfolgenden, im Frühkatholizismus mündenden Geistesgeschichte.

Nun ist aber der Begriff des Tragischen nicht minder konstitutiv für den germanischen Mythos. Die tiefe gegenseitige Verwandtschaft der Weltschau von Tragödie und germanischer Vorzeit im Begriff des Schicksals, in der religiösen, transmoralischen Fassung des Schuldproblems, im Willensbegriff, liegt auf der Hand.

Aus einer solchen, in der tragischen Grundkonzeption begründeten Analogie von Tragödie, germanischem Mythos und Urchristentum stellt sich der römische Katholizismus als Enttragisierung des Urchristentums und zugleich des germanischen Mythos dar. Die katholische Umbiegung der urchristlichen Existenzdeutung ist ihre Enttragisierung. Durch die sakramentale Sicherung, wie der Katholizismus sie aus dem Hellenismus übernimmt, die moralistische, die aus der Gesetzesfrömmigkeit des Judentums stammt, fängt er den tragischen Impuls ab, der im urchristlichen, vorab paulinischen Sinn des Kreuzes ruht.

Die Bedeutung Luthers würde sich dann nicht darin erschöpfen, „ghibellinischer Protest" (Baeumler) zu sein: es würde die germanische u n d urchristliche Welt aus ihrem Innersten in ihm protestieren gegen die vom Katholizismus im umfassenden Stil vollzogene Enttragisierung beider. Luthers Bedeutung läge dann primär darin, diesen Versuch einer künstlichen — moralischen, magisch-sakramentalen, juristischen und rationalen — Sicherung und Abdichtung gegen die tragische Tiefe der Wirklichkeit zerschlagen und einen neuen Zugang zu den dionysischen Ursprüngen der christlichen und der germanischen Substanz eröffnet zu haben.

3. Was Deutelmoser richtig gesehen hat und was die Theologen meist verharmlosen, ist die reißende Dynamik in Luthers Gottesbegriff. Deutelmosers These von der pantheistischen Meta-

physik Luthers sieht zwar, was in der Regel übersehen wird: den die moderne Persönlichkeitsvorstellung sprengenden Charakter der gewaltigen Intuition Luthers vom Unbedingten. Aber gerade deren Tiefe wird geleugnet, wenn man sie undialektisch vereinfacht zu einem seis idealistischen, seis naturhaften Immanenzpantheismus. Es handelt sich gar nicht um die Alternative: Transzendenz oder Immanenz. Vor der göttlichen Wirklichkeit versagen beide. Die Immanenz Gottes ist nur die Kehrseite seiner Transzendenz. Gott ist so sehr der geschöpflichen Seinsweise transzendent, daß er mit keiner ihr gemäßen Kategorie zulänglich bestimmt werden kann. Nur innerhalb der kosmischen Wirklichkeit haben die von der Raumvorstellung abgeleiteten Begriffe der Ferne und der Nähe, des Innewohnens und des Übersteigens, einen Sinn. Das Sein Gottes umschließt die Antithese von Transzendenz und Immanenz zu einer coincidentia oppositorum, die ihrerseits wieder zerbricht an dem Charakter dessen, wovon hier immer nur gestammelt werden kann.

In diesem Sinne gehört Luther allerdings hinein in die Linie, die von Meister Eckhart über Nikolaus von Kues zu Leibniz, Hegel und Nietzsche führt. Bevor man jedoch eine solche Verwandtschaft behaupten kann, müssen die Kriterien geklärt sein.

Abgeschlossen am 9. März 1938.

Ursprünge und Urwege deutscher Kirchensprache[1]).

Grundlagen, Tatsachen und Folgerungen.

Von Julius Boehmer,
Kassel, Augustastraße 2.

1. Es ist bekannt, daß die älteste Geschichte der Germanen-Missionierung in einem gewissen Helldunkel liegt. Nur in ganz großen, allgemeinen und blassen Grundzügen läßt sich feststellen, daß seit dem zweiten Jahrhundert, wo größere Germanenscharen in das noch bestehende, aber schon in seinen Fugen krachende Römerreich einbrachen, mannigfache und nicht immer unwirksame Berührungen mit dem Christentum statthatten.

Das gilt so oder so für alle Mittelmeerländer, besonders aber für Süddeutschland zusamt dem übrigen Donauraum; nicht minder aber für das Gebiet des Mittel- und Niederrheins, das um Metz und Mainz, Trier und Köln gelagert war. Die Wege der Mission gingen schon damals von Griechenland über die Balkanländer in den Donauraum, von Rom über Oberitalien und die Alpen nach Süddeutschland oder durch Südgallien nach dem Norden, sei es auf dem Seeweg nach Britannien und Friesland, sei es auf der Maasstraße in die Niederlande, sei es an der Rhone und der Mosel entlang in das westrheinische Germanien.

Um 300 n. Chr. begannen die Randgebiete (Nordfrankreich, Niederlande, Britannien) mehr und mehr von den noch kernhaften Mittelmeerländern abzubröckeln und sich, auch in der Missionstätigkeit, auf sich selbst zu besinnen, ja allmählich auf eigene Füße zu stellen. Um 500 gar, als das Frankenreich auf gallischem Boden in ziemlich raschem Lauf christianisiert zu werden begann, kam ihm Rom samt dem südlichen Gallien liebevoll und gewinn-

1) Vgl. Theodor Frings, Germania romana. Niemeyer, Halle a. S. 1932. 259 S.

süchtig entgegen, und ein Bund zwischen beiden Größen, der absterbenden und der aufblühenden, war die Folge; ein Bund, der weltgeschichtliche Bedeutung gewinnen sollte.

Bald wurden, um 600 n. Chr., die Randgebiete zersprengt und zerfielen in Einzelgebiete, die von Rom, vor allem aber von Nordgallien, christlich beeinflußt wurden. In der Folgezeit, bis über 800 hinaus, beharrten die Ausläufer des Frankenreichs im Maas-Schelde-Gebiet wie an den Rheinquellen nicht nur im Besitz des Bestehenden, sondern stießen auch missionierend zum Mittelrhein vor und über ihn hinaus gegen Weser und Elbe (vorübergehend noch weiter).

Doch wurde und blieb außer dem Rhein und seinen genannten Zuflüssen (nebst der von Rom-Südgallien zu ihm führenden Rhone) ein zweiter, in seiner Weise nicht minder wichtiger Missionsweg die Donaustraße.

2. Kein Wunder daher, daß es längst bemerkt und mit gebührendem Ernst beachtet wurde, wie die süddeutsche Kirchensprache sich mit der gotischen mannigfach und auffallend berührt. So ist irbarmēn, gotisch arman, Übersetzung zu misereri; ebenso armherz — armahairts = misericors. Ähnlich steht es mit Wörtern zum Christenleben wie Taufe, Teufel; zur Gemeindebildung wie Bischof, Kirche, Pfaffe, Pfarre; mit Zeitbestimmungen aller Art wie Ostern, Pfingsten, dem bairischen Ertag (Dienstag), Pfinztag (Donnerstag), Pherintac (Freitag).

Mit diesen Zeitbestimmungen hat es indes eine besondere Bewandtnis. Während nämlich der gewöhnliche Weg für den Übergang gotischer Kirchenwörter nach Süddeutschland die Donaustraße war, trifft das für die genannten Zeitbestimmungen nicht zu.

Das bairische Pfinztag, das insofern mit Pfingsten zusammenhängt, weil dieses Wort den fünfzigsten, Pfinztag aber den fünften Tag (der Woche, also Donnerstag) bezeichnet, das bairische Ertag d. i. Arestag oder Marstag (also Dienstag) meint; endlich Pherintag (= paraskeuse) oder Rüsttag, haben einen anderen Weg genommen.

Es gilt hier, zu beachten, daß ein Wort wie Guth (Gott) von a l l e n germanischen Stämmen (in gegenseitiger Unabhängigkeit)

auf den Christengott übertragen wurde. Außerdem kennt das Angelsächsische (neben der geläufigeren Wortgruppe milde) nicht minder jenes süddeutsche barmherzig in den Gestalten of-earmian[2]) (misereri) und earmhart (misericors); dies dank der Beeinflussung durch althochdeutschen Sprachgebrauch. Hier ist eine gotisch-süddeutsch-niederländisch-angelsächsische Wortreihe zu erkennen.

Dieselbe wird weiter bei taufen erkennbar. Als nämlich die Angelsachsen vom Osten her am Rhein ankamen, bestand hier, in fränkischem Gebiet (und besteht bis heute) das Wort döpen. Dieses stammt von gotisch daupjan, welches über das langobardische tauffan im Italienischen zu tuffare d. i. eintauchen, untertauchen wurde (tuffarsi = intrans. untertauchen, sich in etwas versenken oder vertiefen, tuffatore Taucher, tuffo Tauchen, Untergang usw.). Das Taufen geschah ja bekanntlich im christlichen Altertum und Mittelalter bis nach 1200 durch wirkliches Untertauchen, gemäß dem griechischen baptizein, aus dem dann lateinisch baptizare, gallisch baptiser und wieder auf dem genannten Wege mittelniederländisch baptiseren, englisch baptize wurde. Dieses Wort konnten aber die Angelsachsen statt des bei ihnen gebräuchlichen fulwian um so eher übernehmen, weil im Niederdeutsch-Friesischen, überhaupt in Norddeutschland die alte (im Süden, wie es scheint, schon vergessene) Grundbedeutung eintauchen noch lebte. Sie haben daher jenes dōpen in ihrem duppan, dopan nachgebildet (ähnlich wie irbarmēn, af-arwôn s. o.).

Sonst hat auf die christlichen Rheingebiete und die benachbarten Missionsgegenden am Niederrhein das angelsächsische Christentum weniger eingewirkt als auf das mittlere Deutschland (Hessen, Thüringen). Der rasche Vorstoß von Wörtern wie Gnade, Demut, Trost den Rhein hinab dagegen wird ebenfalls wie an barmherzig und taufen offenbar. Diese beiden Wörter ordnen sich hierbei ohne weiteres in den üblichen Lauf ein. Und das ist darum besonders wichtig, weil gerade diese beiden Wörter den zusammenhängenden Weg von der gotischen Kirchensprache über Donau und Rhein zu den Angelsachsen deutlichst erkennbar machen.

2) Niederländisch of-armen, woraus das heutige holländische (zich) ontfermen d. i. sich erbarmen, geworden ist.

Das Wort taufen stieß auf diesem Wege aber nicht nur mit dem schon genannten griechischen baptizein und seinen Ableitungen zusammen, sondern noch mit einem zweiten, das schon in alter Zeit aufkam und auch den niederdeutschen Raum erfüllt hat: altfranzösisch chrestiener, französisch christianiser, angelsächsisch christnian, mittelniederländisch und mittelniederdeutsch, neuniederländisch kerstenen, englisch to christen, was alles dort noch heute taufen bedeutet, eigentlich zum Christentum bekehren, zum Christen machen, was im heutigen Französisch wohl der ausschließliche Sinn ist, während das Wort im Oberdeutschen überhaupt nie festen Fuß gefaßt hat, im Niederdeutschen aber seit dem Reformationszeitalter verschwand. Nur auf der gallisch-fränkisch-angelsächsischen Linie hatte es und hat es Bestand, wiewohl es eigentlich überflüssig war. Auch in Skandinavien ist das entsprechende kristna (gewandelt zu skira, skirn) bald fallengelassen worden.

Umstritten ist bis zur Stunde unter den als gotisch aufgefaßten Lehnwörtern für die Gegend Mainz-Trier der Samstag. Daß die Form sambaton [3]) vom Balkan kam und donauaufwärts ging, steht fest. Als nämlich die Germanen um 350 n. Chr. die römische Woche übernahmen, wurde in dem von den Römern am Oberrhein und südlich der Donau eroberten und besiedelten Gebiet unter morgenländisch-griechischem Einfluß zugleich das spätlateinische media hebdomas (noch heute in italienischen und rätoromanischen Mundarten geläufig), übersetzt in althochdeutsches mittawecha (so Notker), statt des römischen Mercurii dies oder des germanischen Wodanstag eingeführt, und gleichzeitig das morgenländisch-griechische sambaton (das ebenfalls heute noch in rätoromanischen Mundarten, aber auch im Donauraum und im Rheingebiet bis an die Grenzen des Trierer und des Kölner Kirchenlandes fortbesteht). Im 9. Jahrhundert heißt es sambaztag in Weißenburg ((bei Otfrid) und in Fulda (bei Tatian), so daß sich zwischen 400 und 800 das Vordringen des sambaton = Samstag von Süden nach Norden vollzogen haben mag. Ebenso ist es mit dem Mittwoch gegangen. Allein die Angelsachsen haben den Fortschritt des Samstag aufgehalten: während sich nämlich

3) Im Äthiopischen heißt es sanbat für Sabbat.

der Mittwoch — gegenüber dem Wodanstag im Nordseegebiet — an den Grenzen zwischen Trier-Mainz und Köln durchsetzt, schiebt sich zwischen den Saturni dies (holländisch zaterdag, englisch saturday) im Nordseegebiet und den süddeutschen wie Trier-Mainzer Samstag der mitteldeutsche Sonnabend. Das ist der angelsächsische sunnan-oefen d. i. Vorabend des Sonntag, wobei oefen (englisch evening) als Übersetzung von vigilia (zunächst Nachtwache, Zeit der Nachtwache, dann Vorabend) zu gelten hat. Daß aber der Sonnabend angelsächsischen Ursprungs ist, folgt aus seinem Vorkommen in zwei nicht miteinander in Zusammenhang stehenden deutschen Gebieten: in Friesland und in Mitteldeutschland, beides Hauptstätten angelsächsischer Missionstätigkeit.

Wir stehen also vor der eigentümlichen Tatsache, daß die ursprüngliche lateinische Folge und Benennung der sieben Wochentage am Niederrhein und im Nordseegebiet galt und gilt, während Oberrhein und Donaugebiet schon zu Ende der Römerzeit den mittleren und den letzten Wochentag-Namen gewandelt hatten. Insbesondere ist auf der Linie Balkan-Donau-Augsburg-Chur rätisch samda, sonda, althochdeutsch sambaztag, samistac marschiert und im Norden bis Trier vorgedrungen: hier stößt das Wort auf samedi, welches über die Rhone, Lyon und die Mosel kam. Hingegen media hebdomas d. i. Mittwoch drang von Mailand über Chur nach Augsburg vor und erreichte von hier aus zuletzt Trier. So gehen die Süd-Nord-Bewegungen der gotisch-süddeutschen Kirchensprache im allgemeinen und die Geschichte des Samstag Hand in Hand.

Als die Germanen um 400 n. Chr. mit größeren Scharen in Süddeutschland eindrangen und hier das Christentum antrafen, haben sie an ihm ihre Kirchensprache aus lateinischen, griechisch-morgenländischen und gotischen Bestandteilen gebildet. Das Gotische hatte auch griechische Lehnwörter, die bei Berührung mit der lateinischen Missionssprache im nördlichen Balkangebiet notwendig eine lateinische Zwischenstufe durchlaufen mußten. Für süddeutsche Kirchenwörter griechischen Ursprungs gibt es also eine dreifache Entstehungsmöglichkeit: entweder sind sie unmittelbar aus dem Lateinischen oder ohne lateinische Vermittlung aus

dem Gotischen oder auf lateinisch-gotischen Weg übernommen worden.

Der Teufel z. B. stammt in seiner festländischen Gestalt von diabolos, diabolus, diabulus, diubul. Daraus wurde oberdeutsch diufal, tiufal, was an den Rhein gelangte und sich von dort über das übrige Festland ausbreitete, ähnlich wie taufen. Das angelsächsische diofol hingegen ist von allen diesen Umwegen unabhängig und unmittelbar aus diabolus entlehnt. Die Form diabulus aber ist entweder volkstümlich-lateinische Aussprache, wie sie genau so im Gotischen auftritt, oder eine volkstümlich-gotische Form des griechischen diabolos (worauf gotisch diabula = Verleumderin hinweist).

Aus der feststehenden Tatsache heraus, daß der deutsche Südosten der süddeutschen Kirchensprache vielfach griechisch-lateinisches sowie auch gotisches Sprachgut in den Schoß legte, und dieses dann seinen weiteren Weg in das Rheingebiet und das übrige Deutschland nahm, versteht sich auch Pfarre vom lateinischen parrochia, auch parochia, eigentlich d. i. richtig paroecia, griechisch paroikia = die nebenan wohnen, die Nachbarschaft, nämlich eines Bischofs, eines Pfarrers, daher Sprengel, Gebiet, Bezirk eines Bischofs, Pfarrers. Endlich bildete man auch parochus als Inhaber, Verwalter, Betreuer eines derartigen Sprengels, wogegen im klassischen Latein parochus 1. den Lieferanten, der im Staatsauftrag Staatspersonen beherbergte und beköstigte, 2. den Gastgeber, Wirt bezeichnete, ähnlich schon im Griechischen (hier aber auch Mitfahrer). Das barbarisch gebildete Wort parrochia war in Süddeutschland bereits eingewurzelt, als um 500 im benachbarten romanischen Gebiet plebem als Bezeichnung des Kirchsprengels d. i. seiner Insassen aufkam und sich durchsetzte, italienisch zu pieve, rätisch zu plaif wurde.

Ein zweites hierher zu stellendes Wort dieser Art ist Pfaffe, lateinisch papa, griechisch papās, das als Benennung des niederen Geistlichen zunächst nur im Gotischen und Slawischen bestand, dann aber auf dem Festland (niederländisch paap) sich ausbreitete, wie andere Wörter ursprünglich süddeutscher Kirchensprache, in diesem Fall indes die Angelsachsen nicht erreichte. Doch hatte es sich auf seinem Weg nach Norden mit Priester zu

befinden, der aus der gallisch-fränkischen Kirchensprache kam. Nicht zu den Angelsachsen gelangte aus dem Süden übrigens auch Beichte, beichten von bi- jehan = confiteri, und feria Feier, das um 900 den Niederrhein (Werden) erreicht hat. Doch muß eine Geschichte dieser Wörter, zumal von Pfarre und Pfaffe, auf deutschem Boden, auf Grund von sorgfältigsten Einzeluntersuchungen erst noch geschrieben werden.

Nichts hingegen haben, so oft das auch früher behauptet worden ist, mit der gotischen und süddeutschen Kirche Wörter wie Kirche, Bischof, Ostern zu tun. Sie gehören vielmehr in die Geschichte der fränkisch-rheinländischen Kirchensprache. Darüber ist weiter unten ein besonderes Wort zu sagen.

Hier kommt es nur darauf an, zusammenfassend festzustellen, daß in den Jahren zwischen 400 und 700 süddeutsche und gotische Kirchensprache an der Linie Regensburg-Mainz-Trier sich, und zwar ganz allmählich vorgeschoben hat, wobei mancherlei, ob auch noch so wichtige Einzelfragen, auf sich beruhen müssen und auch können.

3. Lenken wir unsere Blicke jetzt in eine andere Richtung. Die Missionstätigkeit des 2. Jahrhunderts unter den Germanen im Römerreich und über seine Nordgrenzen hinaus können wir uns kaum lebhaft genug vorstellen. Für sie ist Irenäus von Lyon zuverlässiger Zeuge, wenngleich uns Einzelheiten unbekannt bleiben. Die Kirchenverfassungen und -ordnungen westlich des Rheins, die man früher als fränkischen Ursprungs ansah, reichen nach neuerer Erkenntnis in die Römerzeit zurück. Schon damals gab es selbst an kleineren Orten und auf dem Lande Christengemeinden mit Kirchen (Kapellen) gemäß dem Eigenkirchenwesen (das nicht erst bei deutschen, sondern schon bei gallischen, ja römischen Grundherrschaften zu Hause war). Trier war schon im 4. Jahrhundert ein Knotenpunkt der Pilgerfahrten nach dem heiligen Lande, als deren Frucht über Konstantinopel und Donau Kunstschätze aller Art in die Rheinlande gelangten und dort der Kirche, d. h. kirchlichen Anbetungsstätten dienstbar gemacht wurden, während vormals Südgallien das Verbindungsglied zwischen Morgen- und Abendland bildete.

Zwar hat die Völkerwanderung, die alles was am Boden haftete: Steinbauten, Stadtmauern, Ackerbau, Weinstock, Handwerk, Gewerbe, allerhand alltägliche Fertigkeiten u. dgl. auch am Rhein stehen und gehen lassen mußte, alles was darüber hinausging, den kurz gesagt römischen Oberbau des Kulturlebens vernichtet. Indes der Kirche und ihrem Bestand wie ihren Werken und Zusammenhängen hat sie nichts anhaben können. Erst fränkische Könige haben mit ihren staatskirchlichen Bestrebungen die Kirche bedrückt und den Zusammenhang mit dem Süden und Osten beschränkt (nicht aufgehoben). Im übrigen ging das römische Christentum sachte in das fränkische über.

Der Westgotenkönig Theoderich I. (511—534) sandte viele Priester aus der Auvergne in die Gegend von Trier, wodurch hier der westromanische „Priester" geläufig wurde. Propst und Pfründe kamen mit. Nicht minder die zinseri Otfrids, das niederländische kandelaar (Leuchter), ferner im Heliand, kerstenen (taufen s. o.), Pate (rheinisch-niederländisch peter, petter, von lat. patrinus, ähnlich matrina, niederländisch meter).

Die fränkische Mission brachte Wörter wie Hölle, Taufe (samt niederländisch vont d. i. Taufstein, Taufbecken, wofür am Niederrhein fünt, aus galloromanisch fontes, im Angelsächsischen font geworden und selbst ins Skandinavische vorgedrungen), dazu Kloster, Paschen, offeren, koster und so manch anderes mit.

Das christliche Gallien hat zweimal, in römischer und nachrömischer, anders gesagt: in vorfränkischer und fränkischer Zeit die deutsche Kirchensprache entscheidend beeinflußt; das christliche Deutschland aber sogar fünfmal: 1. durch ältestes Griechisch-Lateinisch an Donau und Rhein, sowie durch griechisch-lateinische Bestandteile, die später folgten; 2. durch Gotisch an der Donau; 3. durch Süddeutsches nach 500; 4. durch Fränkisches am Rhein, das aus fränkisch-gallischer Kirchensprache floß; 5. durch Angelsächsisches, das vom Mittel- und Niederrhein kam und in Mitteldeutschland (auch im Heliand) festen Fuß faßte. Ein Beispiel aus Flandern mag diese fünffache Beeinflussung erläutern: 1. lateinisch-vorfränkisch quinquagesima = sinksen, ebenso offeren und zaterdag; 2. gotisch doopen, ontfermen; 3. süddeutsch dee-

moed; 4. fränkisch kerstenen, peter, meter; 5. angelsächsisch ootmoed.

Schon im 2. Jahrhundert hatte das Abendland die Grundlagen einer lateinischen Kirchensprache geschaffen. Damit trat neben das vom Neuen Testament her geheiligte Griechisch der Urkirche das damalige Volkslatein, wie man das an Paaren wie ecclesia — basilica, pentecoste — quinquagesima, parochia — plebem ersieht. Das Römerreich zerfällt nach 200 in ein griechisches Hauptgebiet am Mittelmeer und ein Randgebiet, das von Irland über Nordfrankreich, die Alpenländer und Dalmatien bis Rumänien reicht. In den namhaften, geordneten städtischen Christengemeinden der ersten drei Jahrhunderte innerhalb des Römerreichs, d. h. in Süd- und Mittelitalien, in Südfrankreich mit Lyon, in Ostspanien, kurz: in den eigentlichen Mittelmeerprovinzen des Abendlandes, bleibt ecclesia für Kirche bestehen. Hingegen dort, wo vor 300 zwar Christen lebten, aber keine Christengemeinden waren, also in Nordfrankreich, Rätien, Ungarn, Rumänien. vermochte das neue Wort basilica einzudringen, weil ihm kein eingebürgertes ecclesia entgegentrat. Als nun im 6. und 7. Jahrhundert eine Vereinheitlichung der Kirchensprache gemäß den ältesten, griechischen Mittelmeerformen angestrebt wurde, ist dies an den genannten Außenstellen, die sich von Italien und Gallien (wie politisch, so auch) kirchlich längst gelöst hatten, nicht mehr erreicht worden. So blieb Pfingsten in Italien und Frankreich, nicht aber konnte es sich durchsetzen in Britannien (das im 4. Jahrhundert von Nord-West-Frankreich her christianisiert worden war) und im französischen Nordosten (zwischen Reims und Köln) und vor allem nicht in der Wallonie, die kirchlich zu Köln gehörte; aber auch nicht in Rätien, das 537 in das Frankenreich eingegliedert wurde und bald von oberitalischen Einflüssen befreit zur Mainzer Kirchenprovinz kam. Hier überall kam für Pfingsten quinquagesima auf, das im Rahmen der Kirche von Reims in Flandern dank dem Wallonischen zu sinken wurde. Anderweite Reste von quinquagesima, die sich zwischen Maas und Nordsee (bis zur Scheldemündung) südwärts, auch in den Alpen, erhalten haben, finden sich entsprechend überall dort, wo die Erzbistümer Reims, Köln und Mainz in fremdes Sprachgebiet übergreifen.

Ähnlich wie mit Pfingsten lag es mit Pfarre (im Sinn von Pfarrsprengel). Das griechische parochia überwältigte in Frankreich und dann auch in Italien das volkstümliche lateinische plebe, dem dagegen Britannien und Rätien noch lange treu blieben. Ferner hat basilica (in Westfrankreich basoche) dem älteren ecclesia (dies in Lyon, Tours, Bordeaux) weichen müssen. In Britannien, Rätien, Rumänien hat ecclesia das lateinische plebe im frühen Mittelalter nicht auszurotten vermocht.

Die nordfranzösische Kirchensprache insbesondere ist wesentlich durch den Einfall der heidnischen Franken seit Beginn des 5. Jahrhunderts beeinflußt worden. Die kirchensprachlichen Einheitsbestrebungen in Nordfrankreich nämlich, wie sie von Tours und Reims her unternommen wurden, standen gleichfalls im Dienst des älteren Griechisch. Daher hat man in der altfranzösischen Kirchensprache diese beiden Schichten zu unterscheiden: die vorfränkische mit quinquagesima und basilica, und die nachfränkische mit pentekoste und eglise. Dieser Wandel wurde durch die Klöster und Mönche herbeigeführt, welche die vorfränkischen Kirchenwörter Nordfrankreichs durch mittel- und südfranzösische im Sinn einer vereinheitlichenden Kirchensprache Roms ersetzten. Das Rheingebiet, zuerst westlich, dann auch östlich des Stroms, ist notgedrungen allmählich dem nördlichen Frankreich auf die gleiche Bahn gefolgt.

Einstweilen ist wohl darüber nichts Bestimmtes zu sagen, in welcher Weise zur Römerzeit die rheinischen Mittelpunkte des Christentums griechische und lateinische Kirchenwörter, etwa pentecoste und quinquagesima, angewandt und gemengt haben. Doch darf als festgestellt angesehen werden, daß in vorfränkische Zeit etwa folgende Wörter gehören: 1. Bischof, altromanisch etwa piscopu (epispu, viscopu, viscovu, episcu). Von diesem piscopu stammen zahlreiche Sprößlinge in romanischen Sprachformen. 2. Kirche, das die einen auf kyriaka oekia zurückführen, andere aus kyrikón, gekürzt aus kyriakón mit Anlehnung an basilica ableiten. 3. Almosen, von althochdeutsch alamuosan, vgl. altirisch alsmsan, rheinisch-mittelniederländisch almes, neuniederländisch aalmoes, englisch alms, beherrscht bis heute das ganze romanische Randgebiet und stammt vom rätisch-provenza-

lisch-französischen volkstümlichen almousna, almosna, aumône, wogegen es italienisch-sardisch-spanisch-portugiesisch limosina, limosna, esmola (dies aus elmosa) heißt, alles unmittelbar an eleemosyna angeschlossen. 4. offerre, vgl. Frings S. 111—114; dazu 40. 52 f., heißt niederländisch offeren, nördlich von Trier (vgl. Otfrid von Weißenburg und Isidor von Sevilla in seinen 20 Büchern „Etymologien"), wo einmal die südnördliche Lautverschiebung gestockt hat, seit dem 9. Jahrhundert in Köln offer (Opfer), offerbüggel (Klingelbeutel), offere (in der Kirche Geld geben oder einsammeln), offermann (der in der Kirche das Geld einsammelt, der Küster), noch heute im Brauch[4]); wenig oder mit anderer Bedeutung dagegen im übrigen Rheinland. In der Klever Gegend heißt es offerpot (Opfertopf, Opferbüchse), im ganzen Rheinland von Cleve bis Trier-Saar lebt der Offerstock. Hingegen südlich vom Hunsrück oberschdok, opperstock. Dieser Gegensatz zwischen f und p (b) ist älter als ein Jahrtausend. Hier liegt ein entscheidendes Zeugnis für die Zweiteilung des rheinischen Raums in der Gegend von Trier, das nebst dem Norden gegen Gallien (gallisch-romanische, nicht gallisch-fränkische Einflüsse) und Britannien geöffnet war, während südlich davon die Donaulandschaft ihren sprachlichen Einfluß geltend machte. Und zwar ist schon in der Römerzeit offerere am Mittel- und Niederrhein (ebenso wie kyrika) vorgedrungen. Wenn daher das hessische oppermann = Küster zum provenzalischen obrier = Kirchenvorsteher gestellt und die gegenseitige Verbindung durch ein altnordfranzösisches operarin geschaffen wird, so ist dagegen zu erinnern, daß zwischen Provence und Hessen der kölnische offermann sich einschiebt, und daß der hessische oppermann nicht den Verwalter der opera Dei, sondern den Sammler der Opferpfennige bedeutet. Das opper stammt daher nicht aus dem gallischen Westen, sondern aus dem deutschen Süden, der wie sonst östlich vom Rhein sein operari nach Mittel- und Niederdeutschland vorschob. Gewiß hat auch Gallien neben offerere ein operare an den Rhein gebracht, das den Raum von Trier bis in die Niederlande erfüllte, eine Fortsetzung der romanischen Nach-

4) In Linnich Kr. Jülich ist um 1700 sogar der Familienname Offergelt (unter meinen Vorfahren) nachgewiesen.

kommen von operare. Französisch heißt das ouvrer (als 'arbeiten' heute veraltet, aber als verarbeiten, prägen, blümen noch geläufig) und seit dem mittelniederländischen operen, opperen (heute nur opperen, gebraucht vom Hinzutragen von Steinen, Kalk u. dgl. bei einem Bau, daher oppermann der Handlanger; dann aber auch: aussprechen, äußern). So stehen am Rhein offermann Küster und oppermann Handlanger nebeneinander; der rheinische und der hessische oppermann sind verschiedene Männer verschiedener Herkunft, der eine aus Gallien, der andere aus Süddeutschland. Die Römer brachten das Wort operare mit dem Maurerhandwerk an den Rhein, die Kirche trug es mit ihrer Predigt über die Alpen: bei Trier sind beide Wörter einander begegnet. Daher stehen im Trierer Wörterbuch der Gegenwart: offeren, sich obofferen, offer, offerong, offerlamm, offerkasden. Das Inselkeltische Britannien aber hat, wie die Rheinlande, aus Gallien beides: opera mit operarius, doch auch offerre empfangen. Daher keltisch offeren = Messe, Meßopfer; sogar oferiat = Priester, und so manche andere Ableitung. 5. spurcalia, S. 114—120 a.a.O. Schon Grimm hat Sporkel, Spörkel zu spurcalia gestellt. Man hat dabei an Unflat (spurcus, vgl. spurco), unzüchtige Volksfeste, einen örtlich beschränkten Namen für Fastnacht, an eine Bezeichnung aus der Römerzeit, wenngleich das Wort erst nach 600 bezeugt ist, zu denken. Über die Mosel- wie die Maasstraße zugleich vorgedrungen, ist es in der Trierer Gegend bis heute lebendig. Der Kampf der Kirche wider den damit zusammenhängenden Unfug und Schmutz ist hier, wie überall, umsonst gewesen. Im Deutschen heißt es in der Regel spörkel, spürkel, daneben spurkel, spörk, auch spirkel, sperkel, spärkelen, und im Rheinland samt dem Bergischen wie Westfalen noch viele andere Formen. Dabei ist es aber bezeichnend, daß man doch in den bergischen Städten, zumal in Barmen und Elberfeld, von all dergleichen nichts mehr weiß, und die beiden Wuppertaler Wörterbücher dieses Jahrhunderts daher unser Wort überhaupt nicht kennen. Noch im Mittelniederländischen heißt: in sporkelen of in marten (oder im März). Mit der Angleichung an Monat hängt es auch zusammen, daß das ursprünglich weibliche Wort bald männlich geworden ist. Dann aber wird das Wort auch wieder

als Spörkelsfrau, Spörkelskathrin, Spörkelsgrete u. dgl. personifiziert, selbst mit Frau Holle (so in Neuwied) vereinerleit. An der Wupper wird das böse Spörkelswif mit dem harten Spruch: „Hätte ich die Gewalt wie mein Bruder Havtmond (Januar), dann sollte das Kalb in der Kuh erfrieren, und die Suppe im Topf vorne kochen und hinten frieren“ [5]) begabt, und aus ihm als der Spürkel ein „hartherziger Geselle“ gemacht. Noch vieles andere mehr wird dem oder der Spörkel angehängt und nachgesagt, was man bei Frings lesen kann — zumal vom Wettermachen, was mit der unbeständigen Februar-Witterung zusammenhängt. Heidnisches (Germanisches wie Römisches) und Christliches hat sich in Auffassung und Handhabung des Spörkels zusammengefunden: Lärmen, Schmausen, Tanzen, Lichtmeß, Ernst und Scherz in mancherlei Art. Zur Römerzeit ward in den Christengemeinden des Rheinlands spurcalia als verächtliche Bezeichnung der römischen Lupercalia, eines Februarfestes für den lyzäischen Pan, überhaupt aller Feste und Bräuche heidnisch-heimischer Frühjahrs- und Februarzeit angewandt. Die Kirche aber war bemüht, all dergleichen durch Lichtmeß auszurotten. Da wurde dann Spörkel wie Lichtmesse als Frau und Fruchtbarkeitsursächer angesehen. Doch blieb das Heidnische trotz aller christlichen Aufpfropfung im Grunde bis zur Stunde unversehrt. Zuletzt steht spurcalia = Spörkel auf gleicher Linie und in gleichem Wert wie Kirche, Bischof, Almosen, Opfer, alles Geschenke des ältesten rheinischen Christentums an die gesamtdeutsche Kirchensprache, nur diese vier positive Gaben, Spörkel dagegen negative, verwerfende Stellungnahme zu heidnischen Februarsitten einschließlich der Fastnachten.

Von Nordgallien ist über den Niederrhein außer Almosen, Quinquagesima, Paschen, Propst auch Segen, segnen vom lateinischen signum, signare als Lehnwort nach Deutschland gekommen. Die Anfänge dieser Übertragung liegen schon im 4. Jahrhundert.

Sind damit die wichtigsten aus der römischen vorfränkischen Zeit in Gallien und am Mittel- wie Niederrhein stammenden

5) Hier sind von J. Grimm, der das vermeldet, zwei abweichende Lesarten zusammengefaßt: die vom Topf ist in ganz Rheinland und Westfalen verbreitet, die vom Kalb nur an Niederrhein und Wupper bekannt.

Kirchenwörter, die in die kirchendeutsche Sprache eingegangen sind, gekennzeichnet und gewürdigt, so stammen weiter aus der Zeit der fränkischen Missionstätigkeit neue Wörter. Zunächst P r o p s t: ein Wort, das wohl zur Zeit der Merowinger mit den Klostergründungen den Rhein überschritt, etwa gleichzeitig mit dem angelsächsischen provost. Sodann P f r ü n d e, das aus Frankreich kam. Weiter P r i e s t e r, vom italisch-rätischen (bulgarischen) praebyter, das sich neben und entgegen dem griechisch-provenzalisch-französischen (auch spanisch-portugiesischen) presbyter gebildet hatte. Ähnlich infernum incensarium, candelarium (altfranzösisch chandelier, während candela Wachslicht, Kerze, nebst candelaber, candelabrum Leuchter, schon in römischer Zeit übernommen wurde), auf die noch zurückzukommen ist. K ü s t e r findet sich im Mittellateinischen, Rätischen, Altfranzösischen und Fränkischen: vom Fränkischen dürfte es in die deutsche Kirchensprache gelangt sein. Als letztes Stück der altfränkischen Zeit kam hinzu das Allerheiligenfest, seit 700 bezeugt, unter dem Namen omnessanctos, italienisch ognissanti, dagegen im Westen totossanctos, französisch toussaint (spanisch todos Santos).

Zu dem vorhin genannten Propst und Priester gehört, und steht doch in einem auffälligen sprachlichen Gegensatz dazu wegen seines Anlauts, das Wort Pfründe (von praebenda im Sinn von beneficium d. i. das mit einem Kirchenamt verbundene Einkommen, das doch auf dem gleichen Wege wie die beiden anderen zu uns gekommen ist. Dabei ist es aber — dies die einzig mögliche Erklärung — irgendwie durch die deutsche Hochsprache hindurchgegangen und hat so auch an ihrer Lautverschiebung teilgenommen.

4. So kam es denn (und es mußte so kommen) beim Werden der germanischen Urkirche zufolge der gekennzeichneten geschichtlichen Entwicklung zu einer Auseinandersetzung insbesondere zwischen der angelsächsischen und der süddeutschen Kirchensprache. Zumeist spielte dabei die Frage der gotischen Vermittelung griechischer Lehnwörter eine Rolle. Am wichtigsten aber wurde die gallisch-fränkische Kirchensprache, die etwa von Metz, Trier, Köln vorstoßend den Rhein überschritt.

Unter so mannigfaltigen, vielfach sich kreuzenden Einflüssen stand von Anfang an die Entstehung und Entwicklung der deutschen Kirchensprache. Es ist daher oft schwer, auf diesem Gebiet zu einer klaren Erkenntnis zu kommen. Daher geschah es, daß geläufige Worte wie Kirche, Bischof, Ostern mannigfach und doch selten überzeugend behandelt worden sind [6]).

Um mit dem letzten zu beginnen, so darf Ostern als von Haus aus angelsächsisch und süddeutsch gelten. Ostern ist zuerst ein heidnisches Frühlingsfest, genannt nach der angelsächsischen Göttin Eostrae. Die Angelsachsen legten aber überhaupt in der Umprägung ihrer sprachlichen Ausdrücke zu kirchlichen Zwecken eine große Selbständigkeit an den Tag. So nannten sie das Kirchenfest der Auferstehung Christi mit dem Namen ihres etwa gleichzeitigen Frühlingsfestes, ebenso wie sie das christliche Weihnachten mit dem ihnen geläufigen Namen eines heidnischen Festes Jule nannten. Dieser Name nämlich, auch zu Jul gekürzt und im altnordischen jōl (unser Jubel) gesprochen, wird zu Ende Dezember (Julmonat) und Anfang Januar nicht nur zwei oder drei, sondern sogar zwölf Tage lang gefeiert und war recht eigentlich das jährliche Hauptfest der alten Germanen, wie Weihnachten bald das christliche Hauptfest, wenigstens im Volksbewußtsein und Volksbrauch, wurde. Noch heute heißt Weihnachten in allen nordischen Ländern Jul oder Jule. Der Name ist sogar in das nördliche Deutschland eingedrungen, nämlich in der Fassung Julklapp, womit die Sitte, Weihnachtsgeschenke mit „Klapp" d. i. mit lärmendem Ausruf oder überhaupt Lärm in Haus oder Zimmer zu werfen, bezeichnet wird.

Dagegen ist das englische Christmas, d. h. Christusmesse, Christusgottesdienst, Christusfeier, erst um 1100 aufgekommen, wohl zusammen mit dem niederländischen und niederrheinischen kerstmisse, kerstmis. Dies Wort ist ursprünglich wohl ein fränkisch-niederrheinisches Wort, das die Angelsachsen an Ort und Stelle kennenlernten und nachbildeten. Weihnachten dagegen ist süddeutsch und gleichfalls erst seit 1100 nachzuweisen.

Im selben Verhältnis aber, wie süddeutsches Weihnachten, niederrheinisch-englisches Christmesse und schottisch-nordisches

6) Vgl. Frings S. 20 ff., 34 ff.

Jul zueinander stehen, sind auch Ostern, Paschen (Pooschen), schen Landen. Diese drei Wege kommen namentlich für die nur niederdeutsch und angelsächsisch belegten Wörter, die aus Nordost-Frankreich stammen, in Betracht. Aber auch römische Städte im rheinischen Gebiet, die seit dem 2. Jahrhundert Sitze eines griechisch-lateinischen Mischchristentums waren, hatten hier ihre große Bedeutung.

4. Zu diesen Lehnwörtern gehören auch die schon erwähnten Kirche und Bischof, zu denen noch einiges zu sagen ist. Sie gehören Deutschen wie Angelsachsen im Rheingebiet an. Die Angelsachsen haben sie schon vor ihrer Übersiedlung nach England, als sie noch am Niederrhein und in Nordfrankreich saßen, also um 400, kennengelernt. Wie Lyon (siehe oben) ecclesia, so hat Trier die kyrika gegen die ältere basilica — alles drei = Kirche, Kirchengebäude — zum Siege geführt. Das weibliche Geschlecht von kyrika (Kirche) wurde auf das ursprüngliche kyrikon (siehe oben) von basilica übertragen: auf das Modewort kyrikon folgt das neue Modewort kyrika, und dieses starb selbst in Ostrom nach 400 n. Chr. angesichts von ecclesia aus. Am Mittelrhein aber übernahmen im 5. Jahrhundert die vordringenden Franken das neue Modewort und brachten es der deutschen wie der angelsächsischen (church) Kirche. Für diese haben die nie unterbrochen gewesenen Beziehungen zwischen der flandrischen Küste und England eine besondere Bedeutung gehabt.

Aus Romanen- und Gallierland, also vom Westen her über den Rhein in Deutschland eingedrungen ist vielleicht auch der Pfaffe zu unbestimmter Zeit; sicherlich aber um 700 n. Chr. das gleichbedeutende Wort Priester, aus dem altfranzösischen prestre, schon um 900 in Urkunden von Essen und Werden als prēstar geläufig und im Niederdeutschen weithin bis zur Gegenwart (auch für den evangelischen Pfarrer im Brauch) Preester (auch als Ortsname an der belgischen Grenze wie als Stadtteil von Magdeburg, vormals Dorf vor seinen Toren und sonst), während der griechisch-gotische Pfaffe wohl über die Donaustraße und das südliche Deutschland eindrang. Er geriet mit dem Priester im Süden wie im Norden in Streit, in welchem er nach vielhundertjährigem Kampf gegen Ende des Mittelalters unterlag.

Schon im Heliand des 9. Jahrhunderts findet sich auch das auffällige fern und infern für Hölle (aus lateinisch infernum, altfranzösisch enfern, woneben fernal und enfernal stehen; weiter schon vorhanden. Wie Kerstmisse ist Paschen ein Zeugnis der fränkisch-rheinischen Kirchensprache, welches die Angelsachsen vorfanden und stehen ließen.

Ähnlich wie Köln in seinem Kirchengebiet und durch die Sachsenmission in Niederdeutschland die Kerstmisse für Weihnachten und sein Paschen für Ostern ausbreitete, hat es auch Saturni dies für den Samstag und den Wodanstag für Mittwoch angesetzt. Ob beide Bezeichnungen je einmal in Süddeutschland heimisch waren, ist allezeit umstritten gewesen. (Siehe oben.) Am Niederrhein, wo die römischen Einflüsse dank Eroberung, Siedelung und Handel weit stärker waren, blieben die römischen oder deutschen Götternamen in allen Wochentagsbezeichnungen. Wie Waschen, ist Wodanstag an das Französische (mercredi, Merkurstag) angelehnt; Saturni, dies ist aber auch im Französischen ausgegangen und nur im Keltischen, Angelsächsischen und Englischen erhalten. In Frankreich wohnen die sprachlichen Nachkömmlinge von sabbatum und sambatum (samedi) nebeneinander. Sambatum ist von Südost-Frankreich nach Nordosten gewandert und nach Deutschland gelangt, hat hier am Rhein und in Oberdeutschland sich festgesetzt. Andere meinen umgekehrt, die beiden französischen Formen stammten aus Trier und hätten von hier aus sich nach allen Himmelsrichtungen ausgebreitet.

Zusammenfassend also läßt sich zu den verschiedenartigen und strittigen Namen von Kirchenfesten und Wochentagen auf deutschem Boden urteilen:

1. Köln und sein Kirchengebiet, bis zur Weser reichend, ist bis über die Maas hinaus durch Paschen und Wodansdag mit dem französischen Pâques und mercredi verbunden; ähnlich durch Saturni dies, während dieses doch in allem Romanenland jetzt längst zugunsten von sabbatum und sambatum gewichen ist, schon seit bald nach 300 n. Chr.

2. Trier und sein Kirchengebiet gehört durch Ostern und Mittwoch zu Süddeutschland, durch den Samstag aber (dank der Moselstraße) zu Deutschland und Gallien.

3. Mittel- und Niederrhein haben in bedeutenden Ausmaßen lateinische Lehnwörter bewahrt. Diese Wörter drangen auf drei Straßen ein: auf der Römerstraße, die längs der Mosel nach Trier führte; sodann auf der Straße, welche die Maas entlang nach Niederdeutschland ging; endlich auf dem Seeweg zu den friesi-Easter aneinanderzureihen. Seltsam ist, wie sich Paschen zwischen die beiden Ostergebiete im Süden und Norden einschiebt; fast noch seltsamer, daß es im Nordischen Paaske o. ä. für Ostern heißt, während im Englischen Passover nur für jüdisches Ostern üblich ist. Dazu ist nun festgestellt worden, daß die Südgrenze von Paschen auf deutschem Boden mit der Südgrenze des Kölner Erzbistums zusammenfällt, während es in der Trierer und Mainzer Kirchenprovinz Ostern heißt. Weiter östlich aber in der Elbgegend und jenseits der Elbe (im sōg. östlichen Kolonialgebiet) stießen Kölner und Mainzer Einflüsse aufeinander und strebten widereinander. Das süddeutsche und südmitteldeutsche Ostern endlich stammt aus der dortigen Missionstätigkeit der Angelsachsen im 6. bis 8. Jahrhundert, da die irisch-schottischen (keltischen) Glaubensboten auch in Süddeutschland ihr heimatliches Frühlingsfest, hier Oostra genannt, vorfanden und wie es bei ihnen zu Hause längst geschehen war, verchristlichten. Dieses Frühlingsfest ist auch bei den Niederfranken, Friesen und Sachsen keineswegs unbekannt oder weniger beliebt gewesen, so daß darum das biblische Paschen statt des heidnischen Ostern aufgekommen wäre. Vielmehr lagen die Dinge so, daß die gesamte Kölner Kirchenprovinz zusammen mit den südlichen Niederlanden (Brabant, Flandern, Hennegau), Frankreich, Burgund und der welschen Schweiz den Jahresanfang zu Ostern begingen, während im Erzbistum Trier mit Metz, Toul, Verdun sowie in England (wie sonst) der Annuntiationsstil herrschte, gemäß welchem das neue Jahr mit dem Fest Mariä Verkündigung am 25. März begann; im übrigen (östlicher gelegenen) Deutschland dagegen, das von Mainz bestimmt wurde, man das neue Jahr zu Weihnachten (noch zur Zeit Luthers) anfing.

Daher also hat, im Gebietsanschluß an das romanische pascua, französisch Pâques, das Kölner Kirchenland seinen österlichen Jahresanfang und seine österliche Benennung unter dem Aus-

druck Paschen eingeführt und durchgesetzt und ausgebreitet über ganz Norddeutschland und Skandinavien. Belegt ist ein te paschen zum erstenmal in der bekannten Freckenhorster Heberolle, die dem 11. Jahrhundert entstammt. Doch ist die Sache selbst um Jahrhunderte älter und war bei Ankunft der angelsächsischen Missionare am Rhein im 6. Jahrhundert jedenfalls aber auch ferme, enferme, enfermerie). Ähnlich zinseri (Rauchfaß) bei Otfrid von Weißenburg aus altfranzösisch encensier, censier (neufranzösisch encensoir). Dergleichen ist altgallisches Erbe, das von Franken und Rheinländern aufgenommen wurde, das im 9. Jahrhundert, dem Zeitalter der Sachsenmission, noch lebendig war. Dann aber traten an die Stelle das angelsächsisch-süddeutsche Hölle und Rauchfaß (Weihrauchfaß). Indem der Heliand alamōsna, fern — infern — hellia [7]) und wihrōk nebeneinander gebraucht, beweist er (wiewohl seine Worte in der Hauptsache angelsächsisch gefärbt sind), daß bei ihm eine Sprachkreuzung des Westens und des Südens, anders gesagt: des Rhein- und des Donaugebiets, und der beiderseitigen Kirchensprachen stattfand. Nur aus der fränkischen Kirchensprache endlich, die auch nach England hinübereicht, ist die Aufnahme und Entwicklung von Hymne und Apostel im Tatian (6. Jahrhundert) im Niederländischen wie im Angelsächsischen zu verstehen.

Der Gegensatz und Wettkampf zwischen fränkischer und süddeutscher Kirchensprache machte sich allenthalben und nachhaltig geltend, auch in der Patenfrage. Erst in nachrömischer Zeit nämlich kommen patrinus und matrina auf. Sie sind in ganz West- und Südeuropa, das vormals römisch war, zu Hause. Festländische Germanen leiteten aus patrinus, pater, compater im Mittelhochdeutschen pfetter, petter, im Mittelniederdeutschen peter, petter (mittelniederländisch pete, peter; neuniederländisch Peet, peter), ferner pade, Pate, Gevadder, Vadder ab. Schwaben und Bayern gehen mit „der (und die) Tott", „der Dete", „die Dote" eigene Wege. Die Nachkommen aber von patrinus und pater stammen aus der gallisch-fränkisch-rheinischen Kirchensprache: neben pat und pättchen von Kreuznach bis Düsseldorf begegnen petter und peter im Cleverland. Doch fehlt am Mittel- und Niederrhein

7) hellia oder hel.

jede Spur von matrina, das erst im Niederländischen als meter, daneben mette, mettje (metje), meke begegnet; dann aber im Mittelniederländischen auch gode (d. i. peetmoeder, doopmoeder), ebenso mittelniederdeutsch (aus althochdeutsch gota). Im Rheinland zwischen Cleve und Kreuznach gehen nebeneinander die Nachfahren von peter und gode. Das Wort gota und seine ganze Nachkommenschaft dürfte eine Frucht angelsächsischer Mission im Rheingebiet sein, und das Aufkommen von patrinus und matrina (neben godvader und godmoeder, gode) aus fränkischer Missionssprache zu erklären sein. Endlich dürfte das ursprüngliche Fehlen von matrina (siehe oben) darauf zurückzuführen sein, daß jeder Täufling zunächst nur einen einzigen Paten hatte, weil haben durfte: Leo der Große (um 450) verbot eine Mehrzahl von Paten, was noch 888 von der Mainzer Synode wiederholt wurde. Erst später kam man dem Streben, die Zahl der Paten zu vergrößern, auf Synoden entgegen und erhöhte sie auf zwei, drei, vier. Das Tridentinum aber gestattete wieder nur einen Paten gleichen, höchstens zwei verschiedenen Geschlechts, wobei es in der Papstkirche (ähnlich übrigens in Holland, zumal Friesland) bis heute verblieben ist.

Das Wort Glocke geht in der Form clocca ohne Frage in die fränkische Zeit zurück. Doch woher niederländisch klok und deutsch Glocke sich gegenüberstehen, läßt sich nicht sagen. Sicher reicht klock südlich bis Luxemburg. Dann aber, weiter gen Süden, gehen kl und gl nebeneinander und durcheinander. Süddeutsche Mundarten stimmen zu mittelhochdeutsch Glocke, althochdeutsch glocca, glogga, clocca. Vermutlich liegt die Tatsache zugrunde, daß die Iren Sache und Wort nach Nordfrankreich brachten, woher französisch cloche; auch nach Bobbio, woher sich in Norditalien clocca — gegenüber dem sonst italienischen und provenzalischen campana — erklärte. Deutschland aber wurde von beiden romanischen Stellen beeinflußt: von Nordgallien mit clocca, von Italien mit Glocke. Die Linie, wo beide sich trafen, ist verwischt; vermutlich lag auch sie im Trierer Gebiet. Aus den Niederlanden wird auch die „Klokk" stammen, welche die mittelalterlichen Siedler nach Ostelbien mitgebracht haben.

Damit aber auch der Humor bei einer so gewichtigen oder ernsten, so lehrreichen wie fesselnden Sache nicht ganz fehle, sei auch dies nicht vergessen zu sagen, daß auf gleichem Wege selbst — die Union ein erstesmal in Deutschlands Kirche eingedrungen ist. Allerdings eine seltsame Union. Nämlich laut S. 103 f., a. a. O. unio, später unionen usw. im Sinne von Zwiebel. Auf gallischem Boden zuerst, daher die ünne-Formen des romanisch-germanischen Grenzstreifens Limburg-Eupen-Luxemburg-Prüm-Bitburg, die verwandt sind mit dem öllich des Köln-Trierer Gebiets, das als ünnelouch (unelouch) zu verstehen ist. Auf gallischem Boden stehen unio und seine Sprößlinge unvermischt, aber auf germanischem (und angelsächsischem) gehen sie eine Verbindung mit dem germanischen lauk ein. In der Tat bezeichnet das lateinische unio die einzelne Zwiebel (ohne Nebenzwiebel), daher das französische oignon und das englische onion. Zum Glück aber ist d i e s e union nie in Kirche noch Kirchensprache eingedrungen.

5. Aus allen vorstehenden Einzelbeobachtungen und Einzeldarlegungen folgt, daß wie die ursprüngliche kulturell-sprachliche, so auch die missionarisch-kirchensprachliche Grundlage Deutschlands zwei Schwerpunkte hat: am (Mittel- und Nieder-) Rhein und an der Donau; anders gesprochen: teils in Köln, teils in Regensburg beheimatet ist. Allein die zu Ostern und zu Mittwoch wie Samstag gemachten Beobachtungen machen das unwiderleglich und unweigerlich klar.

Die älteste deutsche Kirchensprache ging ihren Weg vom Balkan und den Goten nach Süddeutschland. Hier bildeten Germanen ihre Kirchensprache weiter am Lateinischen, Griechischen, Morgenländischen, Gotischen. Die Linie lief von Süddeutschland in die Niederlande und ins Angelsächsische. Daneben gingen Linien von den Goten (Balkan) durch die Langobarden und Italien überhaupt nach Gallien ins Frankengebiet, von den Goten zur Donau, nach Augsburg und Chur, ja bis Trier. Wege der Kirchensprache gingen nicht minder von Oberitalien über Chur und Augsburg nach Trier.

Eine andere Wegerichtung weist aus dem römischen durch gallisch-fränkisches Gebiet ins rheinländische. Dabei ist das ältere

Lateinisch vorfränkischer Prägung von dem nachfolgenden, griechisch beeinflußten Latein zu unterscheiden.

Nach allem wird das Rheinland kirchensprachlich in der Gegend von Trier zweigeteilt. Trier ist sowohl gegen die Donaulandschaft wie gegen Gallien und Britannien aufgeschlossen. Gallisch-fränkische Wege der Kirchensprache führen Rhone und Mosel entlang, führen an der Maas vorbei, führen zur See bis Britannien und Friesland.

So kam es, daß es bei Entstehung deutscher Kirchensprache, als Angelsachsen auf das Festland zurückflutete, hier Auseinandersetzungen und Kämpfe zwischen angelsächsischen und süddeutschen Einflüssen gab, geben mußte. Immerhin trat das Angelsächsische weit zurück hinter die gallisch-fränkische Kirchensprache, bei der die Entscheidung lag und die von dem Raum zwischen Metz und Mainz, Trier und Köln ungestüm nach Osten vordrang und das ostrheinische Gebiet erfüllte. Zuletzt gaben doch süddeutsch oder fränkisch der deutschen Kirchensprache ihr entscheidendes, das eigentliche Gepräge.

Eine besondere Stellung nimmt in der Frage der Kirchensprache Niederdeutschland ein. Es ist bald vom Westen (Rhein), bald vom Norden (Nordseeländer Britannien, Niederlande, Friesland) bestimmt. Doch auch, zumal westlich der Elbe, dem Süden geöffnet; dies gilt aber ja auch vom Rheinland.

Abgeschlossen am 18. März 1938.

Nachwort. Soeben wird mir der Aufsatz von Emil Luginbühl über „Die altdeutsche Kirchensprache" (Wissenschaftliche Beilage zum 80. Programm der Sankt-Gallischen Kantonsschule für 1936/37) — vgl. dazu Zeitschrift für Mundartforschung 1937, S. 45 f. — zugänglich. Hieraus verdient Hervorhebung, daß fulwihian S. 2 (ags. fulwian) völlig weihen d. i. taufen bedeutet; daß kristenjan (kristenen, kerstenen) S. 3 zum Christen machen heißt, wofür holländisch baptiseren, englisch baptize gesagt wird. Immerhin wird „nur ein Überblick über die Geschichte der alten deutschen Kirchensprache von ihren Anfängen bis etwa zum Jahre 1000" S. 4 geboten. — Von offerre stammt nd. nl. offeren, englisch offer; opfern dagegen von operari d. i. eine gottesdienst-

liche Handlung vollziehen, überhaupt: darbringen. Das bayerische Ertag (= Arestag, mit Umlaut) für Dienstag stammt aus dem Gotischen. ebenso Pfinztag (πέμπτη) für Donnerstag. Glauben bedeutet ursprünglich: sich lieb, vertraut machen (ga*laubj*an = *lieb* machen). Heilig meint 1. heil. unversehrt, unverletzt; 2. der Gottheit geweiht (wih) und gehörig. — Der Rezensent (Gerhard Wiens aus Berlin) s. o. rühmt an dem Aufsatz die „Beschränkung auf gut gewählte Beispiele (Gott, Heiland, Geist, heilig) und im übrigen wenige begleitenden Leitsätze", spricht von „leicht verständlich" und „wenig zeitraubend" und betont den Anschluß an Frings. Indes: „manchmal wäre größere Klarheit erwünscht", z. B. bei Berührung der angelsächsischen und oberdeutschen Gegenwirkungen.

Sprachphilosophie und Inspirationstheorie im Denken des 17. Jahrhunderts.

Von Arnold Schleiff,
Halle a. S., Cecilienstr. 8.

Die heutigen Ansichten über die Ursprachen haben sich auf Grund der Ergebnisse sauberer, exakter sprachwissenschaftlicher Forschung völlig von jenen spekulativen Gedanken getrennt, die sich die Denker des 17. Jahrhunderts hierüber machten. Das Ergebnis der Untersuchungen jener vergangenen Zeit kann für uns heute zur Lösung des Problems der Ursprache nichts mehr eintragen.

Aber nicht gleichgültig ist für uns der tiefgründige, nie ruhende Wille zum Metaphysischen, den jene vergangene Zeit hatte, der gerade das Ursprachenproblem zu einer in besonderer Weise geprägten Lösung trieb.

Mag eine platte, aufgeklärte Zeit die Gedanken, die etwa der Baron Merkurius von Helmont, die der nationale Fanatiker Goropius Becanus oder die Jacob Böhme über diese Dinge niederschrieben, für kurios oder gar närrisch erachten — wir finden hier nur den Willen, die Grenzen des menschlichen Wissens zu sprengen, der jener Zeit — abseits aller exakten Forschung — in hohem Maße zu eigen war.

Das Überkommene, christliche Theologie und Menschenverständnis, und jüdische Spekulation und Magie (die eine besondere Rolle in jener Zeit spielten) werden aus diesem Willen zum Metaphysischen heraus zu einem Neuen umgeprägt. Aus zerschlagenen Resten verschiedener Traditionen steigt das Weltbild des deutschen Barock groß und eigenwillig empor.

I.

Daß die hebräische Sprache die Ursprache sei, ist eine alte Überlieferung, die durch das Postulat der einheitlichen Linie der

Geschichte, wie es in der christlichen Geschichtsbetrachtung seit den Anfängen der Kirche aufgestellt wurde, innerlich notwendig geworden war; seitdem die christlichen Apologeten die Einteilung der Geschichte der Welt in ein Altes Testament und ein Neues Testament festgelegt hatten — wobei die griechische und römische Geschichte dem Alten Testament eingegliedert wurden — ist diese einheitliche Linie, von Adam zur Endzeit hingehend, geschichtstheologisch gesichert [1]). Bis in das 17. Jahrhundert und auch noch darüber hinaus ist diese gerade Linie der christlichen Geschichtssicht für jede historische Fragestellung maßgebend.

Ihren Ausgang nimmt die Geschichte bei der Erschaffung der Welt, bei dem ersten Menschen. Die Sprache, die von Adam und seinen Nachkommen gesprochen wurde, ist die erste, die Ursprache. Diese Sprache ist unter dem Namen „Hebräisch" bis heute überliefert. So stellt Augustin fest: „Weil also, nachdem die übrigen Völker in Folge anderer Sprachen geteilt worden waren, in Hebers Familie diese Sprache verblieb, von der man nicht mit Unrecht meint, daß sie vorher dem menschlichen Geschlechte gemeinsam gewesen sei, deshalb ward sie in der Folge die 'Hebräische' geheißen. Denn damals war es notwendig, sie von den anderen Sprachen durch einen eigenen Namen zu unterscheiden, wie ja auch die anderen mit ihren eigenen Namen benannt wurden. Solange sie aber die einzige war, wurde sie nicht anders als Menschen-Sprache — humana lingua vel humana locutio — genannt" [2]).

Durch den ersten Bruch, der mit dem Bau des babylonischen Turmes über die einheitliche Linie der Menschheitsgeschichte her-

1) Freilich beginnt die erste ausdrückliche Kirchengeschichtsschreibung ihre Darstellung erst bei Christus; Hegesipp: a passione Domini; Eusebius: mit der Menschwerdung Christi. Dieser Gedanke der Menschwerdung Christi trägt in seiner geschichtsmetaphysischen Schwere (bei Euseb. vielleicht noch unbewußt) indessen den Gedanken der geschichtlichen Entwicklung vom transzendenten Ausgange her in sich. F. C. Baur hat recht, wenn er schreibt: „Eine Geschichte, welche in ihrem Ausgange so transzendent, so übernatürlich und wundervoll ist, kann auch in ihrem weiteren Verlauf diesen Charakter nicht verleugnen. ... Es liegt aber darin klar die Tendenz, der Kirchengeschichte des NT eine Kirchengeschichte des AT vorauszuschicken." (D. Epochen d. kirchl. Geschichtsschreibung, 1852, S. 14 f.)

2) Augustin, De civitate Dei XVI. 11.

einbrach, ist die Einheitlichkeit der Sprache vernichtet worden. Die eigentliche, älteste Menschheitssprache pflanzte sich jedoch in der Familie des Heber fort.

Dieses Dogma der verlorenen Einheitlichkeit der Sprache und der Festlegung des Hebräischen als Ursprache wurde aus der altkirchlichen Überlieferung von der protestantischen Scholastik übernommen. Der Wittenberger Professor Friedrich Balduin schreibt in enger Anlehnung an Augustin: „Ihren Namen haben die Hebräer von Heber, nicht weil durch ihn die hebräische Sprache in die Welt eingeführt ist; es war diese Sprache vielmehr im Gebrauch seit Erschaffung der Welt. ... Sondern weil diese Sprache eben durch diesen Heber in der Welt erhalten wurde und durch ihn auf spätere Geschlechter überliefert ist" [3]).

Dieses Dogma wird eine Stütze des orthodoxen lutherischen Schriftprinzips; denn die Feststellung, daß die hebräische Sprache bis auf jeden Vokalpunkt göttlichen Ursprunges sei [4]), entzieht notwendigerweise den Text des Alten Testaments dem Gutdünken menschlicher Meinung.

Das Postulat der einheitlichen Linie der Geschichte als Heilsgeschichte des Alten und Neuen Testaments ist hier streng an die wörtliche Überlieferung der heiligen Schrift gebunden.

Daß das Hebräische die Ursprache sei, ist so einmal Dogma; man sucht aber andererseits — vornehmlich im 17. Jahrhundert — innere Gründe, um dieses Dogma spekulativ zu sichern.

Bei diesem Versuch, solche inneren Gründe zu finden, entsteht das Problem der Ursprache, nun außerhalb der kirchlichen Lehre, neu, und der alte Rahmen der Überlieferung wird zersprengt.

---

3) Friedrich Balduin, Commentarius in Omnes Epistolas Pauli ... Frankfurt a. M. 1655, S. 725 (zu 2. Cor. 11).

4) Vgl. Joh. Gerhard, Loci theol. I. Loc. 1 Cap. 15 (Ausgabe Preuss, Berlin 1863/68, S. 147): „Es ist ganz und gar nicht wahrscheinlich, daß Gott sein Wort ohne die Vocalpunkte hat schreiben wollen." Joh. Albert Fabricius, Codex pseudepigraphus veteris Testamenti ... Hamburg und Leipzig 1713, S. 1; ebenso Calov, Löscher u. a. Vgl. darüber: Baumgarten, Untersuchung theologischer Streitigkeiten. Hrsg. Joh. Salomo Semler, Halle a. S. 1764. Bd. III, 2, S. 138 ff.

Die erste Voraussetzung, die gegeben ist, ist der optimistische Schöpfungsglaube, der in jeder Beziehung die Zeit des Barock auszeichnet [5]). Der Amsterdamer Pfarrer Stephan Morinus schreibt: „Mir erscheint es völlig klar (videtur verisimillimum), daß Gott, als er den Menschen schuf, ihn so vollkommen wie irgend möglich bildete." Dazu gehört, daß Gott den Menschen auch vor allen Dingen mit einer ausgebildeten Sprache — praecipue eleganti sermone compotem — schuf [6]). Ähnlich schreibt Buxtorf, der Sohn: „Es war selbstverständlich, daß Gott, der vollkommenste Schöpfer, dem ersten Menschen Adam, der im Stande der Vollkommenheit geschaffen war, auch die vollkommenste Sprache eingab, in der der erste Mensch dann ohne Fehler und Irrtum alle geschaffenen Dinge am eigensten und vollkommensten — propriissime ac perfectissime — benennen konnte" [7]).

II.

Die Sprache, die Gott dem ersten Menschen im Paradies gegeben hat, muß vollkommen gewesen sein. Das Hebräische also, wenn es die Ursprache gewesen ist, muß vollkommen sein; das heißt, es müssen Wortklang und Wortinhalt jeweils übereinstimmen. Damit ist der spekulative Weg, außerhalb der christlichen Geschichtssicht, gegeben: die Ursprache ist die, in der Bezeichnung und Wesen jedes Dinges sich entsprechen.

Die jüdische Sprachphilosophie hatte diesen Beweis für das Hebräische geführt. Nach Rabbi Jehuda, Rabbi Jochanan u. a. verstehen die Engel nur die hebräische Sprache; denn die hebräische Sprache ist die heilige Sprache [8]).

---

5) Vgl. z. B. Leibniz, Über den letzten Ursprung der Dinge (Leibniz, kl. philos. Schriften, Vlg. Reclam, S. 222): „... muß man wissen, daß aus dem Gesagten nicht bloß folgt, daß die Welt physisch, oder wenn man lieber will, metaphysisch die vollkommenste ist, ... sondern daß sie auch moralisch die vollkommenste ist."

6) Stephan Morinus, Exercitationes de lingua primaeva, Utrecht 1694, S. 28.

7) Buxtorf, (Fil.) Dissertationes Philologico-theologicae. Basel 1662. (I. de linguae Hebraeae origine et antiquitate), S. 25.

8) Vgl. Bab. Talmud, Sabbath I. III. Fol. 12. b: „Rabbi Jehuda sagt, nie bitte man um seine Bedürfnisse in aramäischer Sprache; auch sagt Rabbi Jochanan, wenn jemand um seine Bedürfnisse in aramäischer Sprache bittet, so schließen sich ihm die Dienstengel (im

Diese Gedanken setzen sich dann in der mittelalterlichen jüdischen Spekulation durch. Jehuda ha-Lewi sagt in seiner großen Lehrdichtung Kusari: „daß die hebräische Sprache ihrem Wesen nach unter den Sprachen den ersten Rang einnimmt, ergibt sich aus Überlieferung und Vernunfteinsicht. Sie ist, nach Überlieferung, die Sprache, in der Gott mit Adam und Eva sprach, und in der diese untereinander sprachen. Das geht hervor aus der Ableitung des Wortes Adam von Adamah (Erde), Ischah (Weib) von Isch (Mann). ... Als die Sprache des Heber bekam sie den Namen Hebräisch, weil er zur Zeit der Teilung und Verwirrung der Sprachen sie beibehielt“ [9]).

Eben die Tatsache, daß diese Sprache von Gott den Menschen im Paradies gelehrt wurde, weist darauf hin, daß in ihr die Bezeichnungen dem Wesen der bezeichneten Dinge entsprechen müssen. Die jüdische Tradition leitet dies ab aus dem Bibelwort: „Und wie der Mensch alle lebendigen Tiere nennen würde, so sollten sie heißen“ (1. Mos. 2. 19). Jehuda ha-Lewi schreibt dazu: „Wie der Mensch jedes Lebewesen nennen würde, so sollte sein Name sein, das heißt, es sei geeignet für diesen Namen, weil dieser ihm angemessen sei und von dessen Beschaffenheit Kunde gebe“ [10]). Und noch deutlicher heißt es im Buche Bahir: „Und wie der Mensch alles nennen würde, ... so sollte sein Name sein, das heißt, so sollte es selbst sein“ [11]). Der Name eines Dinges also zeigt bereits seinen Inhalt. „Alles was Gott in dieser Welt schuf, dessen Namen nahm er von seinem Inhalt“, heißt es an der gleichen Stelle des Buches Bahir.

Gebet) nicht an, weil die Dienstengel die aramäische Sprache nicht verstehen.“ (Goldschmidt, Talmud I. Leipzig 1906, S. 345.) — Bab. Talm. Sota VII. Fol. 33. a: „... sagt Rabbi Jochanan, daß, wenn man seine Wünsche in aramäischer Sprache vorträgt, die Dienstengel ihm nicht zur Verfügung stehen, weil die Dienstengel die aramäische Sprache nicht verstehen.“ (Goldschmidt, Talmud V. Leipzig 1912, S. 281.) — Vgl. Sepher Sohar, Ausgabe Wilna I. 75 b: „Was die Unteren in der heiligen Sprache reden, verstehen die oberen Wesensscharen und geben ihren Beistand; denn eine andere Sprache verstehen sie nicht.“

9) Jehudaha-Lewi, Buch Kusari II. 68. Hrsg. David Cassel, Leipzig 1869, S. 167.

10) Ebenda IV. 25, S. 341.

11) Sepher Bahir. Hrsg. Scholem, Leipzig 1923, S. 55, § 54.

Zu den Argumenten der Vollkommenheit der hebräischen Sprache gehört, nach Rabbi Asarja, „daß keine andere Sprache vorhanden ist, deren Worte so wirklich — tam efficaciter — Wesen und Eigenschaften der bezeichneten Dinge ausdrücken, wie die Hebräische“ [12]). Vor allem aber aus den Gottesnamen, und hier vornehmlich aus dem Tetragramm JHWH kann dies ersehen werden [13]).

Der Beweis der Entsprechung von Äußerem und Innerem wird dann bis in Kleinigkeiten durchgeführt. Im Targum zu 1.Mos. 2. 7 heißt es: „Warum wird wa-jizär — וַיִּיצֶר — mit zwei Jod geschrieben? Weil zwei Wesen, Adam und Eva, erschaffen wurden. ... Warum wird wa-jizär mit zwei Jod geschrieben? Weil der Mensch eine Bildung von den Unteren (Irdischen) und eine von den Oberen (Himmlischen) war“ [14]).

Jeder einzelne Buchstabe enthält so als Wesensmerkmal seinen besonderen Sinn. Es ist das Hauptanliegen der jüdischen Buchstabenspekulation, die Kraft und den Gehalt der einzelnen Laute zu ermitteln. Im Buche Bahir heißt es vom Aleph: „Aleph bedingt die Existenz aller Buchstaben, und Aleph ist ein Abbild (דמות vielleicht hier auch = Symbol) des Gehirns: wie man beim Aleph, spricht man es aus, nur den Mund öffnet, so geht auch das Denken ins Unendliche und Unbegrenzte, und vom Aleph stammen die Buchstaben“ [15]). So liegt also in dem Aleph, das als Zahlenwert auch für Unendlich eingesetzt wird, das Wesen des Unendlichen, des Unbegrenzten [16]).

---

12) Bei Buxtorf, a. O. S. 26.

13) Vgl. ebenda. — Rob. Fludd, der von der Buchstabenspekulation des Jezirah, des Bahir und Sohar zum Teil wörtlich abhängig ist, sagt, „daß wir aus den Buchstaben des Wortes JHWH (Jahwe) das Verständnis seines Wertes ermitteln (... ex litteris Jehovae rationem valetudinis ... eliciamus)“. Tractatus secundus de praeternaturali utriusque mundi historia. Frankfurt 1621. Sect. I, Port. I, Part. I, Lib. I, Cap. IV, S.17. Vgl. meinen Aufsatz „Gottesname Jahwe“, ZDMG 1936.

14) Midrasch Bereschith rabba. Hrsg. Wünsche, Leipzig 1881. Par. 14, zu 1. Mos. 2, 7, S. 63.

15) Bahir, a. O. S. 48/49, § 48.

16) Sogar das Bild des Buchstabens ist Ausdruck seines Wesensgehaltes. Der Buchstabe Zade (צ = Z) wird oft in hebräischen und vor allen Dingen kabbalistischen Werken Zaddik (d. i. „der Gerechte“) genannt. Im Bahir heißt es über das Zade: „Wie das Zade (seiner Gestalt nach) aus Jod (י) und Nun (נ) besteht, so besteht auch sein

III.

Diesen Gedanken des besonderen Wertes der hebräischen Sprache und Buchstaben übernimmt ein großer Teil der deutschen Denker. Der gelehrte Philologe Buxtorf stellt fest: „Es ist unsere unumstößliche Ansicht, daß die älteste und erste Sprache der Welt, in der Gott der Herr mit unseren Voreltern im Paradies sprach, in der diese untereinander sprachen, diejenige ist, die nach der Zerstreuung der Völker und Sprachen die Hebräische genannt wurde, die in den folgenden Zeiten die heilige hieß, und die auch heute noch so genannt wird, wie allgemein anerkannt ist“ [17]). Heilig ist diese Sprache, „weil sie unmittelbar — immediate — Gott als Urheber hat, der selbst die Heiligkeit ist. Heilig ist sie wegen ihrer höchsten Vollkommenheit, die, weil sie der vollkommenste Schöpfer geschaffen hat, ihr notwendig eignet“ [18]). Diese heilige Sprache ist zuerst und eigentlich die Sprache Gottes und der Himmlischen. Val. Ernst Löscher berichtet, daß Matthäus Halius meine, „Adam habe auf die Sprache der Engel, die die Befehle Gottes ihm brachten, sorgfältig geachtet, und sie dann beim Sprechen nachgeahmt“ [19]). Und ebenso wird vorausschauend als Sprache des ewigen Lebens das Hebräische in Aussicht genommen [20]).

Für diese außerordentliche Stellung, die man somit der hebräischen Sprache einräumte, suchte man, wohl in Bekanntschaft mit dem mittelalterlichen jüdischen Denken, innere Gründe. Die einzelnen Elemente der Sprache werden für göttlich erklärt. Der holländische Philologe Leusdenius will auf diese Weise das ABC metaphysisch begründen: „De ordre van het AB is gefun-

---

‘Gegenpart’ aus Nun und Jod, nämlich das Hê (ה); und das bedeutet der Vers (Prov. 10, 26): der Gerechte — Zaddik — ist der Grund der Welt.“ Bahir, a. O. S. 43, § 42.

17) Buxtorf, a. O. S. 21.

18) Buxtorf, a. O. S. 50.

19) Val. Ernst Löscher, de causis linguae Hebraeae, Frankfurt und Leipzig 1706, Lib. I Cap. II, S. 8. Aus M. Halius, Liber de origine hominum.

20) Vgl. Unschuldige Nachrichten 1713, S. 590, über Paul Volckmanns Theses Theol. Syntagm. Es heißt von Volckmann, er „scheint mit einigen anderen davor zu halten / daß die Menschen und Engel im ewigen Leben würden hebräisch reden“.

deert in Godes Woordt: want daer sijn verscheyde Capitteln des ouden Test., welckers yeders vers begint op soodanige order met de letters van het AB“ [21]). Und ebenso wird der tiefere Sinn der hebräischen Buchstaben innerlich begründet. Im Jahre 1710 schreibt ein Unbekannter in den Unschuldigen Nachrichten: „Es kann wohl nicht geläugnet werden / daß die Gedancken derjenigen / so denen hebräischen Buchstaben nebst ihrem Valore grammatico einen besonderen valorem logicum zuschreiben / woraus die erklärung des alten Testamentes endlich einen grossen Nutzen ziehen könte / nicht ohne Grund sey“ [22]). Und etliche Abschnitte weiter unten wird erklärt: „Die vornehmste Quelle aber / daraus der Valor literarum zu nehmen / sind die Radices, welche eigentlich nur einen beständigen und unüberwindlichen Radicalbuchstaben haben / als welcher den eigentlichen Gehalt desselben am füglichsten ausdrücken. Und hierher gehören erstlich die semina pura oder geminata, als גּג . .“ [23]). „Das semen genuin ist גַּג ein erhöhtes Dach. Von גּוֹ kommt גּוֹה aufgeblasener Hochmuth / gleichwie auch jenes einen gewölbten erhabenen Leib bedeutet“ [24]). Hieraus ergibt sich für den Gehalt des Buchstabens G (ג) folgende Deutung: „Bleibt also der Valor des Buchstabens / also erhöhet seyn / dass es auffgebäumt und gleichsam gewölbt sey“ [25]).

Man versuchte also, abseits einer grammatischen Etymologie, durch Zurückführung der einzelnen Worte auf ihre vermeintlichen Grundbuchstaben den Gehalt der einzelnen Buchstaben zu ergründen. Freilich war es immer die hebräische Sprache, der Text des Alten Testamentes, von dem man ausging.

Noch ausführlicher hat diesen Versuch, den Gehalt der einzelnen Buchstaben zu ergründen, der Schlesier Caspar Neumann unternommen. Auch er stellt den inneren Zusammenhang

21) Een korte hebreuse Grammatica of Taalkonst, beschreven in het Nederduyts door Johannes Leusden. Utrecht 1668, S. 8.

22) Unschuldige Nachrichten 1710, S. 765—775. Meditation von der Krafft der hebräischen Buchstaben / insonderheit in etlichen hinterlassenen besonderen Radicibus. (Verfassernamen ist nicht angegeben.) S. 765.

23) Ebenda S. 766.

24) Ebenda S. 768.

25) Ebenda.

von Wort und Ding fest; dieser innere Zusammenhang ist gegründet auf dem bestimmten Gehalte der einzelnen Buchstaben. Er sagt, daß „alle Bezeichnungen der hebräischen Buchstaben, in ihrem eigentlichen Sinne betrachtet, mechanisch sind, das heißt: von den körperlichen Dingen, ihrer Lage und Gestalt übernommen“ [26]). So heißt es vom A: „A (א) ist von allen ausgesprochenen Buchstaben der sanfteste — adspiratio omnium tenuissima —; es ist das einfachste Zeichen der Aktivität, das die Buchstaben, mit denen es verbunden wird, gewissermaßen beseelt — quasi animans — und ihren Bezeichnungen den Begriff des Handelns beifügt — eorum significationes in actum deducens —“ [27]). Oder über den Buchstaben L schreibt er: „L (ל) ist der Buchstabe des Gegensatzes, oder Andeutung dessen, was gegen etwas gewendet wird“ [28]). Die Zusammensetzung dieser beiden Buchstaben ergibt das Wörtlein לא = nicht: „ לא der Buchstabe L zusammen mit auslautendem A enthält eine Bewegung auf das Gegenteil zu; von hier wird לא was lateinisch ‘non’, deutsch ‘nicht’ heißt, abgeleitet, hierher kommt לאה, was ermüden oder sich abquälen bedeutet“ [29]). So läßt sich also hinter den Inhalt jedes einzelnen Wortes schauen: der Akkord der einzelnen Buchstaben, deren jedem ein bestimmter Gehalt zu eigen ist, ergibt den Inhalt des Wortes.

Das trifft allein auf das Hebräische zu. Es muß aber hinzugesagt werden, daß man aus der hebräischen Sprache alle anderen Sprachen ableiten wollte. Stephan Morinus bringt, als deutliches Beispiel u. a. die Erklärung des amerikanischen Flußnamens Ganabara aus den hebräischen Worten גַּן (Garten) und עָבַר (vorüberfließen) [30]).

---

26) Casparis Neumanni, Vratislaviensis מוצא, hoc est Exodus linguae sanctae V. T. ex captivitate Babylonica. Nürnberg 1697, Praefatio I.

27) Ebenda.

28) Ebenda.

29) Ebenda S. 51.

30) St. Morinus, a. O. S. 133: „Imo in ipso America voces Ebraicas non vero occurrere historiae testantur; quis enim potest inficiari, fluvium Ganabara a de Lery in suis itineribus memoratum, sic dici ob amänissimas Ripas, nempe גַּן gan, Hortus, et עבר ‘abar,

IV.

Die Denker des deutschen Barock nehmen von hier ihre besten Gedanken zur Philosophie des Wortes. Der Baron Helmont erklärt, ähnlich der jüdischen Spekulation: „Wie es Adam genennet, also war der Name der Sache, oder der Creatur, das ist, wie Adam die Sache innerhalb sich selbsten in Gedancken abgefasset hatte, so sind auch die Dinge gebildet worden. Denn die Abfassung in den Gedancken Adams kame den Gedancken des Aelohims selbsten in seines Mass gleich“ [31]). Hiernach ist also die Prägung des Wortes durch Adam gleich mit der Geburt des schaffenden Wortes in Gott. Denken und Sprechen ist in sich dasselbe; dieses Sprechen entspricht dem Schaffen Gottes im Wort. Der Mensch benennt die von Gott geschaffene Sache und sein Wort hat innerlich Gleichheit mit der Sache, die er benennt, weil es dem Wort Gottes, das die Sache schuf, gleich ist. Der Laut ist in seiner Kraft das Ding selbst. Helmont schreibt: „Im übrigen, wann man sich in eine tiefe Betrachtung des Lauts und des Nachdrucks der hebräischen Buchstaben einlassen wollte, würde man auf solche Wissenschafften kommen, die von großer Wichtigkeit wären. Dann wie in dem Naturalphabet schon angemercket worden, so zeigen der Buchstaben ihre Figuren und Lauten derer Dinge ihre Natur an. ב, ר und א (B, R und A) sind die drei ersten Buchstaben in dem Worte Bereschith, wie auch in Bara, als den zweyen ersten Wörtern der heiligen Schrifft; nun ist das B das Element oder der erste Bemühungsbuchstabe, wordurch denen noch unmündigen Kindern der Mund anfähet gängig zu werden. Kein R haben die Kinder nicht, sondern Jünglinge, wann sie anfahen mannbar zu werden; dann diesen Buchstaben auszudrücken ist eine gantz eigentliche starcke und zitternde Bewegung der Zungen von Nöthen. Wird also durch das R der eigentliche und nachdrückliche Fortgang eines Dinges von seinem

---

transit, quia florentes hortos ab utroque latere habebat, secundum formam nominis בית־עברה beth-abara, i. e. Domus transitus.“

31) Einige Gedancken über die vier ersten Capitel des ersten Buchs Mosis, Genesis genannt. Ans Liecht gegeben von Herrn Francisco Mercurio von Hellmont und Merode. Anno MDCXCVIII, S. 182.

Anfang bis zur völligen Ausbreitung und Geburt angezeiget. A (א) bedeutet bei den Hebräern tausend, nemlich eine unendliche Menge der Saamen. Von SCH und T (ש und ת), welche in Bereschith folgen, ist bekannt, daß Esch Feuer, Isch aber einen Mann heißet; beedes nun zeiget an eine würckende Krafft des Haubts, oder des Anfanges der Schöpffungen. Endlich der Buchstab ת zielet mit seinem Laut auf eine Ausstoßung und endliche Vollstreckung“ [32]).

Ebenso erklärt Helmont das Wort Aelohim (Gott) aus seinen Buchstaben: „Das Ebräische Wort El ist eine Macht, oder Krafft, dann א wie bereits gemeldet worden, etwas Unendliches oder eine Menge bedeutet. ל seu L ist ein im Schreiben erhöhter Buchstabe und hat im Aussprechen von Nöthen, daß sich die Zunge erhebe, wird von Kindern nicht leicht ausgesprochen, weilen er eine würckliche starcke Zunge erfordert. Dahero dieser Buchstabe eine überaus hohe Krafft bedeutet, und endigen sich, aus gleicher Ursachen, alle Engelsnamen auf ein El, als Michael, Gabriel. O ist ein sehr hoher Laut, dahero auch das Hebräische O, Cholem genannt, seine Stelle hat über den Buchstaben [33]). Aber der Buchstab (ה) H ist eine Atemholung, ein Hauch, Leben, Belebung und Fruchtbarkeit, ein Lufft und Einfluß des Himmels. ... Hieraus erhellet, daß O und H ausmache ein erhöhtes Leben, Fruchtbarkeit und völlige Verjüngung. Das J hat einen sehr harten und durchtringenden Laut und bedeutet ein junges frisches Leben, und eine völlige zum Zeugen tüchtige Mannheit, wie im Gegentheil M die Mutter und eine Pluralität und Menge von Geburthen gezielet, wie dann der zusammengepreßte Laut selbsten, durch den verschlossenen Mund, bey dem Aussprechen

32) Ebenda S. 242 f.

33) Vgl. Alphabeti vere naturalis Hebraici brevissima Delineatio... In lucem edita a F. M. B. ab Helmont. Sulzbach Anno MDCLVII. S. 5 f.: „Hat nun die heilige Schrift der Hebräer eine Gleichheit mit den Bewegungen des menschlichen Sprechens? — Ja, sie selbst ist nichts anderes, als eine kunstvolle Darstellung der verschiedenen Bewegungen des menschlichen Sprechens. ... Sie ist nämlich die einzige, wahre und legitime Art, richtig zu schreiben, die nicht aus einem blinden Zufall und unüberlegten Beginnen geboren wurde, sondern gewissermaßen als gemalter Laut — tamquam vox picta — zuerst eingeführt ward.“ Vgl. Anm. 16.

dieses Buchstabens M einen genugsamen Concept von denen, die gebohren werden, vorstellet und bezeichnet."

Aus diesem ergibt sich für das Wort Aelohim die Deutung: „Dies alles führet einen gleichsamb bey der Hand zu dem Verstand, daß Aelohim seye der Schöpffer, der durch seine überaus hohe, durch alles sich ergießende, lebendige, belebende, und aus denen ewigen Saamen, die innerhalb dem Schöpffer Forms und Gewalts weise verborgen lagen, zeugende Krafft alles erschaffen, empfangen, und endlich außerhalb Seiner in solcher Menge und Unterschied hervorgebracht oder von sich ausgelassen und auff solche Weise unter dem Messia alles verschlossen und demselben unterworffen hat" [34]).

Besonders eindrücklich werden solche Deutungen, wenn Helmont zwei ähnlich klingende Worte gegenüberstellt. So vergleicht er die Worte Eden und Adamah, „das Paradies, in welchem Adam ist, und die Erde, woraus Adam ist". Diese Gegenüberstellung ergibt folgende Analyse: „In dem Wort Eden ist ein ע Ain (a) zu Anfang, ein Nun (n) aber am Ende; aber in Adam ist ein Aleph (A) zu Anfang und ein Mem (m) am Ende. Aleph und Ain sind zwei sich nahe tretende Buchstaben, wie auch Nun und Mem, und das Ain A zwar ist zugeschlossen, das Aleph A ist offen, dagegen aber ist Nun offen, aber Mem geschlossen; Ain a ist ein Brust-Buchstab, Aleph A ein Mund-Buchstab; Nun (N) ist jungfräulicher Art zu empfangen, Mem aber mütterlich nach der Empfängnis."

Hieraus ergibt sich die Deutung: „Eden war die Erde, als sie noch unverdorben und jungfräulich war; aber Adamah ist die Erden, wie sie nunmehro der Verwesung unterworffen ist, und fleischliche Geburt hervorbringt. Doch ist in Eden ein Ain, oder eine in der Tieffen verschlossene und gebundene Verderbung, wie sie in der Adamah offen und losgelassen ist. Die Adamah lencket sich von Natur zur Corruption, aber in Eden ist sie bemeistert, biss die Schlange überwunden hat" [35]).

---

34) Einige Gedancken über die vier ersten Capitel des ersten Buchs Mosis S. 10 ff.

35) Ebenda S. 242 f.

An einer anderen Stelle setzt er nebeneinander: „Das ebräische Apher heißt Staub. Es ist aber der Staub der Erden, oder Apher die Regio (Gegend) der Würmer, unterschieden von Ophir, der Region und Gegend des Goldes; und was in jenem ist Ain (ע), das ist in diesem Aleph (א); Ain ist aber ein Brustbuchstab, der vornehmlich in der Brust, Aleph aber ein Mundbuchstab, der vornehmlich in dem Mund gebildet wird; jener bedeutet die noch unverfertigte und noch finstere, dieser die exaltirte und zum Liecht gebrachte Dinge."

Hieraus ergibt sich die Deutung: „Wann die Erde ausgearbeitet wird, so nimmt sie Gold- oder Sonnen-Natur an. Ein jeder Teil aber des Golds ist Gold; und die zuvor Würmer waren, das ist Geister der Finsternuss, eingesperret und verschlossen, in einer der Verfaulung unterworffenen Erden, werden alsdann Seelen seyn des Liechts theilhafftig, lebendige Perlen, durchscheinendes Gold, in einer verherrlichten Erden. So wird aus Apher oder dem Staub Ophir oder Gold" [36]).

V.

Das Denken dieser spekulativen Köpfe, von denen Helmont als einer der bedeutendsten besonders herausgestellt werden mußte, hat als Voraussetzung immer das altchristliche Dogma von der einheitlichen Linie der Geschichte, beginnend von Adam und Eva. Diese Geschichtssicht, die auch alle geistesgeschichtlichen Probleme bei dem Alten Testament beginnen ließ, wurde nun durch drei neue geistige Strömungen in Frage gestellt.

Der Humanismus hatte das Studium der alten Literaturen gebracht. Platos, im Kratylos ausgesprochene Ansicht, daß die ersten menschlichen Worte unter göttlicher Eingebung entstanden seien, ergab freilich noch keine Kritik jener Geschichtssicht; vielmehr fand sie hier eine Erhärtung [37]).

36) Ebenda S. 143 f.

37) Vgl. St. Morinus, a. O. S. 28: „Sane Plato non dubitavit asserrere aliquid divinum in primis nominibus observari, atque illa ... a potentia diviniore quam est humana fuisse imposita, in Cratylo." — Rob. Fludd, a. O. Introductio S. 2: „... literae, uti testatur Abraham Jetzirah I c. creatione, essentias rerum in nube materiali important. Hinc etiam vult Socrates in Cratylo, quod imitatio essentiae consistat in literis et syllabis." — Vgl. Löscher, a. O. S. 2.

Aber schon der Bericht Herodots, daß nach einem Versuch des ägyptischen Königs Psammetich die Sprache der Phryger als die älteste festgestellt sei [38]), mußte zur Kritik des überkommenen Dogmas führen. Dieser Bericht Herodots spielt denn auch eine große Rolle in allen Untersuchungen über die Ursprache im 17. Jahrhundert [39]).

Vor allem lehrte in jener Zeit eine kritische Betrachtung des Textes der Bibel erkennen, daß der Prioritätsanspruch des Alten Testaments nicht zu halten sei [40]). Damit löste sich (dieser Prozeß dauerte freilich über ein Jahrhundert) die Geschichtsschreibung von jenem Geschichtsbild, das die Weltgeschichte als Historia veteris et novi Testamenti schrieb.

Zu diesem kam als zweites das Erwachen des nationalen Selbstbewußtsein. Die deutsche Sprache wurde hinter den anderen (Lateinisch, Griechisch, Hebräisch) nicht mehr zurückgestellt, sondern bewußt in den Vordergrund gerückt [41]).

Außerdem weitete sich (aber dieses beginnt erst in jener Zeit eine Rolle zu spielen) das Weltbild durch die Entdeckung der anderen Kulturen in Asien und Amerika erheblich über den durch das alte Geschichtsbild gesetzten Rahmen aus [42]).

---

38) Herodot, Hist. II. 2.

39) Vgl. Steph. Morinus, a.O. S. 25. Joh. Petr. Ericus, Renatum e mysterio Principium, 1668, S. 14. Joh. Goropius Becanus, Hermathena, Antwerpen 1580, S. 1 u. a.

40) Vgl. Joh. Morinus, Exercitationum biblicarum de Hebraei Graecique textus sinceritate libri duo. Paris 1669. — Eine Zusammenfassung aller kritischen Bemühungen gibt: R. Simon, Histoire critique du vieux Testament, Rotterdam (2. Aufl.) 1685.

41) Vgl. etwa Ratke (Gießener Bericht über Ratke, verfaßt von Helwig und Jung), Stötzner, Ratichian. Schriften I S. 71: „Schließlich muß auch unsere Mutersprach die Teutsche nicht dahinden bleiben, dan dieselbe nicht weniger als die anderen / ihre besondere Eigenschafft / Richtigkeit / Vollkommenheit / und Zierligkeit hat / welches wir Teutschen billig solten in Acht nehmen / und die Schätze unserer angebornen Muttersprach nicht solang vergraben seyn lassen." Ebenso Joh. Val. Andreae (vgl. Menippus Dial. 13). Spener (Pia Desideria, Frankfurt 1676, S. 138). Man denke auch an die Sprachgesellschaften jener Zeit.

42) Vgl. Athan. Kircher, S.J., China Illustrata, Amsterdam 1676. Kircher ist der Ansicht, daß die chinesische Sprache und Schrift die älteste sei. S. 226: „primo siquidem ex omnibus rebus mundialibus primos Sina charakteres suos construxisse, tum ex chronicis ipsorum patet, tum ipsa charakterum forma sat superque demonstrat."

Dies alles führt zwangsläufig zum Protest gegen das Dogma von dem Hebräischen als Ursprache.

Der Friese Johannes Goropius Becanus geht von jenem Versuch Psammetichs aus, den Herodot erzählt, und meint, daß dieser Versuch eigentlich zur Annahme des Niederdeutschen als Ursprache hätte führen müssen. Das Hebräische lehnt er radikal ab: „Ich verstehe nicht, wie die Behauptung derer, die dafür eintreten, daß das Hebräische die erste aller Sprachen sei, verteidigt werden kann. Denn keine Sprache ist in mehr Schwierigkeiten verschlungen, keine hat mehr ungewisse Begriffe, in keiner herrscht tiefere Finsternis“ [43]). Von alledem, was man an Gründen für das Dogma des Hebräischen als Ursprache angeführt hatte, stellt er das Gegenteil fest. Nach dieser Ablehnung trägt er seine Meinung vor: Die Ursprache ist das Niederdeutsche[44]). „Ich komme nun zu der Sprache, von der ich behaupte, daß sie die erste sei. Wir wollen sehen, wie sehr sie den anderen Sprachen durch Vernunftsgründe voransteht. Vor allem, in der kimmerischen Sprache — lingua Cimmeria — sind alle Worte einsilbig; ihre Anzahl ist gerade so groß, daß niemand behaupten kann, daß bei der Interpretation der Ausdrücke jemals verschiedene Meinungen auftreten können, wie das sooft bei dem Hebräischen der Fall ist“ [45]).

Die Vorzüge, die man spekulativ als notwendige Eigenheiten der Ursprache gefordert und für das Hebräische als zutreffend festgestellt hatte, besitzt alle in noch höherem und echtem Maße das Niederdeutsche.

Ebenso wird die geforderte innere Übereinstimmung von Buchstabenklang und Gehalt bewiesen. Goropius schreibt vom A: „A ist der Buchstabe, der mit glatter und leichter Bewegung ausgesprochen werden muß, weil der Mund sich sanft öffnet, wie eine Tür beim Hinausgehen, und weil es die Sprache glatt und eben darreicht! Es zeigt eine Richtung an, wohin man gehen oder schauen will. Wenn also einer A ausspricht, so scheint er zum Vorwärtsschreiten anzumahnen.“

43) Goropius, Hermathena. Lib. II, S. 25.
44) Die gleiche Ansicht wie Goropius vertritt: Adrianus Schrieckius Rodornius, Origin. rerumque Celticarum. Vgl. St. Morinus, a. O. S. 26. 45) Goropius, Hermathena S. 25.

Hieraus ergibt sich die praktische Anwendung: „Wenn wir also jemanden zum Vorwärtsgehen anregen wollen, tun wir es am geeignetsten mit diesem Laut, wie es bei uns die Einheimischen auch tun, wenn sie sagen: Gat a, das heißt: geh hinaus, und a gan, ausgehen“ [46]).

Oder vom L schreibt er,: „L trägt den höchsten Teil des Himmels und ist also als Buchstabe geeignet, ein Hohes zu bezeichnen.“

Als praktische Anwendung folgert er: „Von hier kommt El her, oder, mit vorgesetzter Aspiration, Hel, das heißt: in die Höhe heben. ... Lee ist diesem entgegengesetzt und steht für etwas Häßliches, Schimpfliches, Niedriges; Leelic steht für Häßlich (holländisch: leelijk) und Leed bezeichnet ein Leid“ [47]). Der Weg also, den Goropius geht, um den Anspruch der niederdeutschen Sprache zu beweisen, ist der gleiche, wie der, auf dem man die Ansprüche der hebräischen Sprache bewies. Neu ist nur, daß die hebräische Sprache durch die kimmerische (das Niederdeutsche) ersetzt ist. Goropius will alle Worte, auch die der anderen fremden Sprachen, auf niederdeutsche Wurzeln zurückführen [48]). Denn in dieser Sprache sind Wortklang und Wortinhalt sich gleich.

Diese Identität hat den gleichen metaphysischen Grund, den etwa Helmont für das Hebräische anführt; das menschliche Sprechen entspricht dem sprechenden Schaffen Gottes.

Goropius bringt (und nur hier ist er originell) weiter nichts, als eine Verlagerung der Paradiesgeschichte, die man auf dem Boden der semitischen Länder geschehen glaubte, nach den friesischen Ländern [49]).

---

46) Ebenda S. 59.
47) Ebenda S. 147.
48) Vgl. z. B. Goropius, Vertumnus, Antwerpen 1580, S. 44: „Das lateinische Wort Fortuna ist nichts anderes, als die Göttin oder der göttliche Wille, der die Gunst des Glückes — favor prosperitatis — in die Dinge der sterblichen Menschen bringt. Einige sagen Fort und einige sagen Vort dazu. Vor hier kommt Fort-Jun, das heißt eben Gunst des Glückes — favor prosperitatis —; aus diesem zusammengesetzten Wort entstand der lateinische Name Fortuna.“
49) Vgl. Jöcher II (1750) 1079: „Er (Goropius Becanus) wolte die Leute bereden, daß die holländische Sprache die älteste, und das Paradies in Holland gewesen sey.“

VI.

Trotzdem ist die Hinfälligkeit des Dogmas von dem Hebräischen als Ursprache durch die Denker, von denen Goropius Becanus nur ein besonders energischer Repräsentant ist, in vollem Maße klar geworden. Die Sicherheit, die das alte christliche Geschichtsbild gab, war — durch die Zerschlagung der Einheitlichkeit der Kirche, durch den Humanismus und die einsetzende Bibelkritik, durch den erwachenden Nationalismus und die anderen damit zusammenhängenden Erscheinungen — zerstört.

Diese Zerstörung greift die Problemstellung selbst an. Es wird nicht mehr nach Gründen gesucht, das Hebräische als Ursprache zu beweisen, oder andererseits dieselben Beweise auf eine andere Sprache anzuwenden. Es wird aber gefragt, ob es überhaupt in dieser Weise eine Ursprache gegeben hat.

Jene grobe Materialisierung, die wir zuerst im Talmud finden, daß die Engel und Geister eine menschliche Sprache reden, nämlich das Hebräische, wird überprüft und verworfen. Die Anknüpfung an edelste platonische Gedanken gelingt auch in der Sprachphilosophie[50]). Agrippa von Nettesheim[51]), einer der tiefgründigsten und seltsamsten jener Denker — der zur Zeit des Humanismus lebte, aber schon zum Barock hinüberweist — erklärt hierüber: „Wenn einer von Ferne zu einem anderen spricht, bedarf es eines stärkeren Stimmaufwandes; wenn einer nahe steht, braucht er nur in das Ohr des Hörenden zu flüstern. Und wenn einer mit dem Hörenden direkt im Geist sich verbinden kann, bedarf seine Rede überhaupt keines Tones mehr,

50) Der Weg vom Wort als Klang zum Inhalt, der dahinter steht, war bereits von Plato gewiesen; Politeia, II. 20 (382): το γε ἐν τοις λογοις μιμημα τι του ἐν τη ψυχη ἐστι παθηματος και ὑστερον γεγονος εἰδωλον. Vgl. Colberg, plat. herm. Christt. Frankfurt u. Leipzig 1690, I, S. 156: „Also wissen wir nun was die Natursprache sey / davon soviel Rühmens ist in Jacob Böhmens Lebenslauff / daß er dieselbe verstanden / und deswegen die Rosenkreutzer soviel Prahlens machen / in Confessione Fraternitatis p. 51. 56. nemlich / nichts anders / als die separatae Ideae des Platonis."

51) Joh. Georg Walch, Philos. Lexikon (Leipzig 1740) schreibt über Agrippa von Nettesheim (Anhang, Sp. 12): „Man kann nicht leugnen, daß er einer der geschicktesten Köpffe seiner Zeit und in keiner Wissenschafft unerfahren gewesen. Besonders legte er sich auf die Erkenntnis der in der Natur verborgenen Dinge ..."

sondern ohne Geräusch gleitet sie in den Hörenden hinein, wie ein Bild in die Augen oder in einen Spiegel. So reden Seelen, die aus dem Körper herausgegangen sind, so reden Engel und Dämonen“ [52]). Damit erfaßt Agrippa von Nettesheim den alten metaphysischen Gedanken der Gleichheit von innerer Willensbildung und deren Ausdruck in seiner ganzen Tiefe. Das Wesen des Wortes ist Inhalt, und dieser ist eigentlich unabhängig von der Gestaltung des Lautes da. In der Ursprache, in der Sprache, die Gott redet, die die Engel reden, ist diese Unabhängigkeit vom Laut Tatsache. Agrippa stellt dies in dem gleichen Abschnitte seines Buches fest: „Was ein Mensch durch sinnlich vernehmbare Worte bewirkt, bewirken die Engel, indem sie den Gedanken der Rede — Conceptus sermonis — zum Ausdruck bringen; sie sprechen so auf bessere Weise, als wenn etwas durch ein hörbares Wort ausgedrückt wird“ [53]). Das Wichtige ist also Conceptus sermonis, und nicht Sermo selbst. Die Möglichkeit, sich allein durch den Conceptus sermonis verständlich zu machen, ist den Menschen verlorengegangen. Aus dem Wort als innerlich lebendem Gedanken, der zu dem Angeredeten geht, ist ein leerer, klingender Begriff geworden. Das gesprochene Wort aber ist Abfall von dem Inneren, vom Geistigen zu einer äußeren Form.

Von hier aus setzt die Zerstörung des orthodoxen Schriftprinzips ein. Aegidius Gutman [54]), ein gotteshungriger Grübler, dessen Gestalt bis heute im Halbdunkel der Geschichte uns unerkennbar blieb, sagt, daß „die äußerliche Gestalt des Buchstabens nicht ... etwas Wesentliches würcken / sondern daß sie solte seyn eine Andeuterin deßjenigen / was dahinten behalten wird“ [55]). Der eigentliche Gehalt und Sinn liegt hinter der Gestalt

52) Henrici Cornelij Agrippae ab Nettesheym ... Opera. Lugduni, per Beringos fratres (ohne Jahr; es handelt sich wohl um ein Exemplar der Auflage von 1600; aus der Hauptbibliothek der Franckeschen Stiftungen), S. 374/375.

53) Ebenda S. 375.

54) Gutmann lebte um 1580, kam aber erst 50 Jahre nach seinem Tode zur Wirkung. Spätere Zeiten verstanden ihn nicht. Vgl. Compendiöses Kirchen- und Ketzer-Lexikon ... von J. G. H. (Johann Gottfried Henning), Schneeberg 1744, S. 237: „Gutmann, ein Parazelsiste, Rosenkreutzer und greulicher Fanaticus“.

55) Gutman, Offenbarung Göttlicher Majestät, 1619, S. 332.

des Wortes; wer im „Stande der Unschuld" ist, kann allein das Wesen der Dinge erkennen — wie die Engel, oder wie der erste Mensch Adam — denn er sieht, was dahinten behalten ist.

Als Kritik am orthodoxen Schriftprinzip heißt dies: auch das Wort der Bibel ist vorerst nur äußerliche Gestalt, Laut. Erst wer im „Stande der Unschuld" als Wiedergeborener dieses Wort liest, erkennt den inneren Gehalt, die Göttlichkeit dieses Wortes.

Von hier führt der Weg zu Jakob Böhmes Sprachphilosophie. Der erste Mensch, der die völlige Gottähnlichkeit besaß, hatte noch die Fähigkeit, Wesen und Wort des Dinges in einem auszudrücken. Aber das Ergebnis des Babylonischen Turmes (der somit zutiefst als Menschheitsmythus verstanden ist) nahm diese Fähigkeit von dem Menschen.

Der Weg ist damit eingeschlagen zu den Einzelsprachen, die freilich bei Böhme auch zugleich eine metaphysische Begründung erhalten[56]). Für das 17. Jahrhundert bedeutet dies, daß damit die Bahn frei geworden ist, über die Überschätzung des Hebräischen als angeblicher Ursprache hinaus, zur Erkenntnis des Wertes der Muttersprache.

Die Natursprache aber ist dem Menschen — im Rahmen eines großen Abfalls — verlorengegangen. Dies führt auch Böhme zur Ablehnung des orthodoxen Schriftdogmas. Das äußere Wort auch der Bibel steht ebenfalls innerhalb dieses Abfalls; es ist „Gehäuse ... als eine Form des Worts / aber die Stimme muß lebendig sein"[57]). Dieses innere Leben des Wortes ist das Wesentliche.

Diese Gedanken dringen dann selbst in die Orthodoxie ein. Johann Arndt — Lehrer und geistiger Vater aller jener Pastoren, die in und nach dem Dreißigjährigen Kriege das geistige und kulturelle Leben Deutschlands trugen — schreibt: „Im Geist, in der Stille, in Verschwiegenheit, mit tiefer Demut und heiliger großer Begierde muß mans annehmen und ins Leben verwandeln. Sonst hat man vom Wort Gottes nichts mehr denn den äußerlichen Schall und Buchstaben. Gleich wie, wenn man

56) Vgl. die ausführliche Darlegung und Analyse der Sprachphilosophie Böhmes von E. Benz „zur metaphysichen Begründung der Sprache bei Jacob Böhme", in: Dichtung und Volkstum (neue Folge des Euphorion) 1936, S. 340—357.

57) J. Böhme, Mysterium magnum, Cap. 28, § 56.

den Ton einer Harfe höret, verstehet aber nicht was es ist, so hat man keine Freude davon: also empfindet man nichts von der Kraft des göttlichen Wortes, wenns nicht ins Leben verwandelt wird“ [58]).

Das geschriebene Wort ist Ton einer Harfe, äußerlicher Schall; das Wesen des Wortes, das zugleich schon Kraft ist, steht dahinter. Von Johann Arnd an lernt der Protestantismus, sich frei zu machen von jeder engen materialen Bindung an geschriebenes Wort; denn hinter solcher Bindung steht stets, offen oder verdeckt, das Bekenntnis zu dem in der Zeit geformten, toten Worte an Stelle des Geistes. Dieses Bekenntnis zu einem solchen geformten Wort ist freilich die Gefahr jeder Kirche stets gewesen.

Abgeschlossen im Januar 1938.

58) Arnd, Vier Bücher vom wahren Christentum. Hrsg. Gotthilf August Francke, Halle a. S. 1744, Buch I, Cap. 36, S. 148.

Swedenborg und Lavater.

Über die religiösen Grundlagen der Physiognomik.

Von Ernst Benz,
Marburg a. d. Lahn, Bismarckstraße 22.

In dem ersten seiner berühmt gewordenen Physiognomischen Fragmente vom Jahre 1775 erzählt Lavater die Geschichte seiner Entwicklung zum Physiognomiker. Der Grundgedanke dieses selbstbiographischen Abschnittes ist schon durch seine Überschrift gekennzeichnet, welche lautet: „Von der Geringheit meiner physiognomischen Kenntnisse". Lavater erzählt darin, wie zunächst bei ihm von seiner späteren physiognomischen Neigung keinerlei Spur zu bemerken war. „An alles in der Welt dacht' ich wol vor meinem fünf und zwanzigsten Jahr eher, als daran, daß ich je ein Wort über die Physiognomie schreiben, daß ich nur die mindeste Nachforschung drüber anstellen wollte. Es fiel mir gar nicht ein, nur ein physiognomisches Buch zu lesen, oder die mindesten Beobachtungen zu machen, vielweniger zu sammeln" [1]).

Lavater schreibt dann weiter, wie er durch die Entdeckung der Übereinstimmung einiger Züge in den Gesichtern ihm bekannter Personen auf die Grundfragen der Physiognomie gewiesen wurde, und zwar anläßlich des Versuches, das Gesicht seines Freundes Felix Heß zu zeichnen, desselben Freundes, über dessen Schicksal in der Ewigkeit er später von Swedenborg Auskunft zu erhalten hoffte [2]), und dessen Nase ihn beim Abzeichnen an die Nase seines Freundes Lambert erinnerte. „Dies Zusammentreffen verschiedener Gesichter, die ich zufälliger Weise oft in Einem Tage zeichnete, und die sich mir gleichsam aufdringende Ähnlichkeit

1) J. C. Lavater, Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. Leipzig u. Winterthur 1775. Fragl. I S. 8.
2) Daselbst S. 8.

wenigstens gewisser Seiten des Charakters der Urbilder — ward mir immer wichtiger, machte mich immer aufmerksamer“ [3]).

Erst sein Freund Georg Johannes Zimmermann, der zufällig die physiognomische Begabung Lavaters entdeckte, drängte ihn dazu, dieser Begabung weiter nachzugehen. Zimmermann hat hernach auch ohne Lavaters Wissen seine ersten Versuche einer wissenschaftlichen Physiognomik drucken lassen. Die bösen Rezensionen dieser ersten Veröffentlichungen zwangen dann Lavater zu einer weiteren Auseinandersetzung mit seinen Gegnern über die Grundprinzipien der von ihm verteidigten Wissenschaft.

Ein Biograph Lavaters könnte mit dieser Beschreibung der Geschichte seiner physiognomischen Studien zufrieden sein. Ihr Hervortreten hätte sich hiernach als später Durchbruch einer lange verborgenen Begabung vollzogen, welche durch eine zufällige Entdeckung aus dem Schlummer geweckt, durch die energische Bemühung eines Freundes zur grundsätzlichen Ausbildung und zur methodischen Darstellung getrieben, wenn nicht gar gezwungen worden wäre.

Diese Schilderung der biographischen Entwicklungsstufen seiner Physiognomik reicht aber nicht aus, wenn wir nach der inneren religiösen oder metaphysischen Begründung seiner Physiognomik fragen. Der Aufbau seiner „Physiognomischen Fragmente“ selbst führt auf tiefere Zusammenhänge. Als Einleitung dieser Fragmente erscheint eine Abhandlung Herders [4]), welche den Grundgedanken behandelt, der sich durch alle physiognomischen Fragmente Lavaters hindurchzieht: der Mensch ist Bild Gottes, und diese Gottesbildlichkeit erstreckt sich nicht nur auf seine Geistnatur, sondern auch auf seine Leiblichkeit. In seiner geistleiblichen Ganzheit ist der Mensch Bild Gottes und ist die Gestalt, in der Gott selbst anschaulich wird. Er ist „ein Nachbild, ein Repräsentant der Gottheit in sichtbarer Gestalt ... ein Untergott, ein Statthalter, ein Herrscher — die Gottheit in seinem Bilde! — welch ein Geschöpf!“ Dies Geschöpf ist zwar in seiner

3) Diese Schriften liegen vor in dem Werk: J. C. Lavater, Von der Physiognomik. Leipzig 1772 (nach einer ersten Veröffentlichung im Hannoverischen Magazin vom 3., 7. u. 10. 2. 1772.

4) Physiogn. Fragm. Einleitung: Würde der menschlichen Natur, aus Herders ältester Urkunde des Menschengeschlechts, 1. Theil.

jetzigen Form ein „geschwächter und zerrißener Innbegriff aller Schöpfung", ist aber trotzdem entweiht und heilig zugleich, denn es ist „der Tempel, in dem und an dem sich die Gottheit zuerst und nach Wunderzeichen und Propheten, zuletzt, zu offenbaren würdigte — durch den Sohn! den Abglanz der Herrlichkeit Gottes ... den zweyten Adam".

Als Ausgangspunkt der Physiognomik erscheint hier das christliche Menschenbild. Der Gedanke vom Menschen als Bild Gottes, von der Zerstörung und Entweihung dieses Gottesbildes und von seiner Wiederherstellung, Erneuerung und Vollendung in Christus ist die Grundlage aller Gedanken über die Entsprechungen zwischen der geistigen Gestalt der menschlichen Person und den Zügen seiner fleischlichen Leiblichkeit. Diese Verbindung der Physiognomik mit dem christlichen Menschenbild ist bei Lavater keine zufällige oder künstliche, sondern eine notwendige und wesenhafte, und gerade diese wesentliche Verwurzelung seiner Gestaltdeutung in dem christlichen Menschenbild soll in der vorliegenden Untersuchung erwiesen werden.

Bezeichnenderweise finden sich nämlich die Grundgedanken zur Physiognomik bei Lavater nicht erst in den ausdrücklich physiognomischen Schriften, in denen der Versuch einer wissenschaftlichen Methodenlehre der Gestaltdeutung unternommen wird, sondern sie treten bereits in der Jahre vorausliegenden Schrift hervor, welche den großartigsten Entwurf seines christlichen Menschenbildes enthält, in seinen „Aussichten in die Ewigkeit" [5]).

In diesem Werk, das aus den Briefen an denselben Georg Johann Zimmermann in Hannover besteht, dem er die Ausbildung seiner physiognomischen Begabung verdankt, beschreibt Lavater in einer Reihe von unvergleichlichen, sprachlich und gedanklich gleichermaßen überwältigenden Intuitionen das Bild des Menschen im Zustand seiner Verklärung und Erhöhung.

Bei der Beschreibung des erhöhten Menschen, in dem das ursprüngliche Gottebenbild in einer schlechthin vollkommenen

5) Aussichten in die Ewigkeit, in Briefen an Herrn Joh. Georg Zimmermann, Zürich, bey Orell, Gessner und Comp. Theil I, 1768 (enthält den Plan aller 25 Briefe und Brief I—X), Theil II daselbst 1769 (enthält Brief XI und XII), Theil III daselbst 1773 (enthält Brief XIII—XXV), Theil IV daselbst 1778 (enthält Zusätze, Anmerkungen und Berichtigungen zu den drey ersten Bänden).

Weise wieder hergestellt ist, tauchen zum erstenmal in Lavaters Schrifttum diejenigen Ideen auf, welche bei ihm später zur Begründung seiner physiognomischen Wissenschaft führen.

Dieser Ursprung der Physiognomik aus einer Betrachtung der himmlischen Seinsweise des Menschen ist nun bei Lavater nicht erstmalig nachweislich, vielmehr ist der Entwurf einer himmlichen Physiognomik bereits bei dem Denker vorgeformt, dessen Ideen den Verfasser der „Aussichten in die Ewigkeit" aufs stärkste angeregt und beeinflußt haben, Emanuel Swedenborg.

Diese Einwirkung Swedenborgs auf Lavater ist bisher nie richtig gewürdigt worden. Der Grund dafür ist ein doppelter. Einmal liegt ja allgemein über dem Werk Swedenborgs ein mächtiger Schatten, der die Nachwirkung seiner Ideen stark verdunkelt hat — der Schatten Kants, der in seinen „Träumen eines Geistersehers" das gesamte Werk Swedenborgs als Unsinn bezeichnete und die Geisterseher seinesgleichen in das Irrenhaus verwies [6]). So verspürte der junge Lavater wie viele andere seiner Zeitgenossen mit wissenschaftlichem Ehrgeiz dieselbe Nötigung, mit der ausdrücklichen Berufung auf Swedenborg sehr zurückhaltend zu verfahren, um nicht den Fluch der Lächerlichkeit teilen zu müssen, mit dem diesen das Urteil Kants belastet hatte. Der zweite Grund, weshalb man geflissentlich die Einwirkung Swedenborgs auf den Verfasser der „Aussichten in die Ewigkeit" übersehen hat, ist ein Wort einer noch gefährlicheren Autorität seiner Zeitgenossen, ein Wort Goethes. Goethe hat ja die „Aussichten Lavaters" in den Frankfurter Anzeigen ausführlich besprochen, und zwar zu einem Zeitpunkt, in welchem er selbst aufs stärkste von Swedenborgs Visionen beeindruckt war und hatte dabei den Züricher Freund ausdrücklich auf den nordischen Seher hingewiesen [7]).

6) Zitiert nach Werke Bd. II, Vorkritische Schriften II, Berlin 1905, Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766.

7) Über das Verhältnis von Goethe und Swedenborg vgl. vor allem die Arbeit von Max Morris, Swedenborg im Faust, Euphorion, Jahrg. 1899, S. 491—510. Goethe schrieb in seiner Kritik der Lavaterschen „Aussichten" in den Frankfurter Anzeigen vom 3. Nov. 1773 in der Absicht „Lavater für seinen neuen Heiligen zu gewinnen" die Worte: „Nun erhebe sich seine Seele ..., fühle tiefer in das Geisterall, und nur in andern sein Ich. Dazu wünschen wir ihm innige Gemeinschaft

Zum Trost für alle Rezensenten, die Bücher besprechen, ohne sie ganz gelesen zu haben und die hierfür ein olympisches Vorbild suchen, sei hier trotz der Kleinlichkeit eines solchen Unterfangens der Nachweis erlaubt, daß dieser Verweis auf Swedenborg für Lavater nicht mehr nötig war, da seine „Aussichten in die Ewigkeit" selbst an zwei Stellen die literarische Bekanntschaft mit Swedenborg deutlich zu erkennen geben. In beiden Fällen handelt es sich nicht um Anspielungen auf die Originalwerke Swedenborgs, sondern auf die gegen Swedenborg gerichtete Schrift Kants: „Träume eines Geistersehers", in deren zweitem Teil ja im Rahmen der Polemik eine Reihe von Swedenborgischen Gedanken mitgeteilt wird.

Die erste Stelle, die hier von Wichtigkeit ist, steht in dem 11. Brief Lavaters, in welchem er ein Bild der zukünftigen verklärten Leiblichkeit des Menschen im Himmel entwirft. Nachdem er aufs anschaulichste und ausführlichste die Erhöhung der menschlichen Natur in ihrem künftigen Zustand beschrieben hat und dabei eine regelrechte himmlische Physiologie des Leibes der Auferstehung entwickelt, spricht er sein Bedauern darüber aus, daß sich bis jetzt noch kein Philosoph von Fach und Rang mit dieser Frage beschäftigt hat und schreibt:

„Ich wünsche, daß Kant von Königsberg was darüber geschrieben hätte. Aber ich fürchte, ein Mann werde sich nicht in diese Materie einlassen, der bey einem so seltenen Maasse von philosophischem Genie, so unphilosophisch über den Einfluss einer mehreren Beleuchtung der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und der Beschaffenheit unseres künftigen Zustandes in das sittliche Leben raisonnieren kann; — Es mag seyn, dass seine Abneigung über die Zukunft zu philosophieren aus moralischen Beobachtungen herkömmt; er hat vielleicht viele Leute gesehen, die, je mehr sie über die Zukunft philosophierten, derselben nur desto unwürdiger lebten; und das mag vielleicht die Ursache

---

mit dem gewürdigten Seher unserer Zeiten, rings um den die Freude des Himmels war, zu dem Geister durch alle Sinnen und Glieder sprachen, in dessen Busen die Engel wohnten: dessen Herrlichkeit umleuchte ihn, durchglühe ihn, daß er einmal Seligkeit fühle und ahne, was sei das Lallen der Propheten, wenn arreta rhemata den Geist füllen".

seyn, warum er mit Voltärens Candide lieber in den Garten gehen und Früchte pflanzen will" [8]).

In dem selben Maß, in dem es Lavater bedauert, daß Kant sich nicht über sein Problem — das Problem der zukünftigen Leiblichkeit — geäußert hat, kritisiert er denselben Kant wegen seiner unphilosophischen Art, mit der er über den Einfluß von der Beschaffenheit unseres künftigen Zustandes auf unser sittliches Leben urteilt. Die Frage, welche Schrift Kants diese Mißbilligung Lavaters hervorgerufen hat, löst sich durch einen Blick auf die Schlußworte: der von ihm zitierte Hinweis auf Voltaires Candide bildet nämlich den Abschluß von Kants „Träumen eines Geistersehers". Nachdem nämlich Kant in dem zweiten, historischen Teil seiner Schrift unter vielem Spotten eine Beschreibung der Gedanken Swedenborgs über die Beschaffenheit des zukünftigen Zustandes der Menschen gegeben hat, beschließt er diese Ausführungen mit einer Reihe von Sätzen, in denen er die Überflüssigkeit solcher Betrachtungen für die menschliche Sittlichkeit betont.

Gegenüber den Ausblicken in die zukünftige Welt, wie sie Swedenborg entwirft, stellt er sich auf den Standpunkt des Sokrates, der „mitten unter den Waaren eines Jahrmarkts mit heiterer Seele spricht: Wie viele Dinge giebt es doch, die ich alle nicht brauche!" Ja, er lehnt den Ausblick in eine andere Welt überhaupt als unwichtig für die echte Sittlichkeit ab, die ihre Norm in sich selber trägt, und sagt: „Wie? ist es denn nur darum gut tugendhaft zu sein, weil es eine andere Welt giebt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen?" Von dieser Erwägung aus kommt Kant zu dem Rat an alle Neugierigen, die einen Aufschluß über das zukünftige Leben begehren, sie möchten sich „zu gedulden belieben, bis sie werden dahin kommen". Den Beschluß dieser Ausführungen bilden dann die Worte: „Da unser Schicksal in der künftigen Welt vermuthlich sehr darauf

8) Lavater, Aussichten in die Ewigkeit Bd. II, Brief 11 S. 177.

ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!" [9]).

Die Kritik dieser Ausführungen Kants, die jeden Einfluß einer Erkenntnis des Zustandes unserer zukünftigen Beschaffenheit auf unser sittliches Leben leugnen, ist also eine unausgesprochene und stillschweigende Billigung der von Kant verschmähten Swedenborgschen Lehre, nach der allerdings die Erkenntnis des zukünftigen Zustandes des Menschen von größtem Einfluß auf unsere Sittlichkeit hier auf dieser Welt ist, wie Lavater selbst in seinen „Aussichten in der Ewigkeit" ständig nachzuweisen bemüht ist.

Die zweite Stelle ist noch auffälliger. Lavater bringt nämlich in dem 13. Briefe eine Reihe von Beispielen von geschichtlich belegten Beispielen eines Verkehrs von Menschen mit der Geisterwelt. In diesem Zusammenhang schreibt er [10]): „Das andere Beispiel ist das, welches Herr Kant in Königsberg — ein wohl nicht schwacher Kopf — von Emanuel Swedenborg erzählt, der zu Gothenburg einen Brand in Stockholm gesehen und einer Gesellschaft beschrieben haben soll." Auch dieser Bericht entstammt der Schrift: „Träume eines Geistersehers", in welcher Kant drei Fälle von Geisterseherei bei Swedenborg aufzählt, darunter als ersten die Geschichte von dem Brand in Stockholm [11]). Die Stelle ist insofern aufschlußreich, als sie zugleich zeigt, daß Lavater nicht nur aus Kant über Swedenborg unterrichtet war, da nämlich Swedenborg in Kants „Träumen eines Geistersehers" nirgendwo mit seinem richtigen Namen genannt wird, sondern als „ein gewisser Herr Schwedenberg" „ohne Amt und Bedienung" eingeführt wird und diesen Namen Schwedenberg durchweg beibehält [12]).

9) Kant, Träume, a. O. S. 368 ff. (Schlußworte von p. II).
10) III. Theil S. 55.
11) Daselbst S. 354 p. II c. 1.
12) Zum Verhältnis von Swedenborg und Lavater vgl. den Aufsatz von Othmar Tobisch, L. und Sw., Eine Studie ihrer Beziehungen (Neue Kirche, 52. Jahrg. Zürich, März 1935 Nr. 3, April Nr. 4). — Die

Die „Aussichten" selbst verraten durch ihre starke Anlehnung an die Swedenborgischen Gedanken über die Entwicklung des Menschen im Himmel, über die Unterscheidung der Guten und Bösen, über das Gericht, über die Prinzipien der Gesellschaftsbildung im Himmel, über die Erhöhung der menschlichen Fähigkeiten im Himmel, über ihre Erkenntnisart und über ihre Sprache eine Kenntnis der Originalschriften Swedenborgs, wobei noch die Möglichkeit offen bleibt, daß Lavater mit Swedenborg durch Ötingers Schrift über die „Irdische und himmlische Philosophie Swedenborgs" 1765 bekannt geworden ist.

Die Tatsache einer intensiven Beschäftigung mit Swedenborg wird dadurch bestätigt, daß Lavater selbst kurz nach dem Erscheinen des ersten Bandes seiner Aussichten in die Ewigkeit sich sehr bemüht hat, die persönliche Verbindung mit Swedenborg aufzunehmen. Lavater hat ihm zweimal geschrieben, ohne Antwort zu erhalten. Da der zweite Brief in der Voraussetzung geschrieben ist, daß der erste verlorenging, ist das Anliegen beider ungefähr dasselbe. Der erste Punkt ist beide Male eine Bitte um eine Beurteilung seiner Aussichten in die Ewigkeit an Swedenborgs, der zweite Punkt eine Bitte, ihm etwas über die Schick-

---

Briefe sind in ihren wichtigsten Stücken bei O. Tobisch übersetzt. Der erste Brief ist datiert vom 24. August 1768, der zweite einige Monate später. Im ersten Brief schreibt Lavater u. a.: „Während der letzten drei Jahre war ich mit meinem ganzen Wesen in die Verfassung eines Gedichtes über die zukünftige Seligkeit vertieft und habe auch kürzlich einige Briefe an Zimmermann in Hannover, dem gegenwärtigen geschätzten Leibarzt des Königs von England, meinem Freund geschrieben, damit ich mir die Bemerkungen der Weisen und Wissenden zu Nutze machen kann, ehe ich das Gedicht schreibe. Ich wünsche daher nichts sehnlicher als Ihre geschätzte Meinung, die mir von größtem Nützen sein kann; da ich nicht weiß, ob Sie die deutsche Sprache beherrschen, würde ich Ihnen ein Exemplar senden und die wichtigsten Teile eventuell ins Lateinische übersetzen." Im zweiten Brief heißt es dann: „Ich verehre die wundervollen Gaben, die Sie von unserem Gott empfangen haben. Ich verehre die Weisheit, die aus Ihren Schriften hervorglänzt, und kann daher nicht umhin, die Freundschaft eines so großen und vortrefflichen noch lebenden Mannes zu suchen. Wenn es wahr ist, was man von Ihnen erzählt, so wird GOtt Ihnen zeigen, wie sehr ich in Einfalt des Herzens suche, mit Ihnen in Verbindung zu kommen. Ich bin ein junger Mann, noch nicht dreißig Jahre alt, Diener des Evangeliums: ich wirke und werde wirken für die Sache Christi, so lange ich lebe."

sale seines verstorbenen Freundes Felix Heß im Jenseits mitzuteilen [13]).

Diese Briefe zeigen, daß Lavater den ihm persönlich noch unbekannten Swedenborg in einer ungewöhnlichen Weise ernst genommen hat. Selbst wenn man den Stil der zeitgenössischen Höflichkeit mit in Betracht zieht und all das abrechnet, was Überschwänglichkeit der konventionellen Höflichkeitsformeln sein könnte, so konnte Lavater als Theologe einen Satz wie den: „Ich verehre die wundervollen Gaben, die sie von unserem Gott empfangen haben", schwerlich schreiben, wenn er nicht wirklich von der Außergewöhnlichkeit seiner Gaben überzeugt war. Auch kann er es sich als Theologe von Fach in dieser Zeit der Publizität der Gelehrten-Briefe kaum erlauben, vom „außergewöhnlichen, ja prophetischen Wissen" Swedenborgs zu sprechen, wenn er das Wort „prophetisch" nicht im eigentlichen Sinne verstand. Daß er in Wirklichkeit an die visionäre Begabung Swedenborgs glaubte, geht daraus hervor, daß er von ihm Auskunft über das Schicksal seines verstorbenen Freundes Heß erbittet, und zwar zweimal in den flehentlichsten Worten. Bei der außerordentlich innigen Freundschaft, die den jungen Lavater mit dem „Herzens-Freund" Heß verband, kann diese Frage nicht nur einer wissenschaftlichen Neugierde entsprungen sein, kann noch weniger als Fangfrage gemeint sein, um Swedenborg aufs Glatteis zu locken; vielmehr ist diese Bitte der echtesten Sehnsucht nach Wissen um das jenseitige Schicksal des geliebten Freundes entsprungen, dessen Tod für Lavater das erschütterndste Erlebnis seiner Jung-Mannes-Jahre gewesen war [14]). Bei dieser Freundschaft, die das Urbild einer romantischen Freundschaft darstellt, ist es nicht ausgeschlossen, daß die Freunde selbst während der Zeit der Krankheit Hessens und angesichts des unvermeidlichen Endes über die Möglichkeit einer weiteren Verbindung nach dem Tode gesprochen

13) Vgl. dazu, was Georg Geßner in „Johann Kaspar Lavaters Lebensbeschreibung" Bd. I, Winterthur 1802, im c. 24 über Felix Hessens Tod schreibt.

14) Zur Freundschaft in der Romantik vgl. das Buch von Wolfdietrich Rasch, Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im dt. Schrifttum des 18. Jahrhunderts, Buchreihe der Vierteljahrsschrift Halle 1936.

haben, wie dies bei anderen romantischen Freundschaften ähnlicher Art der Fall war [15]). Auf jeden Fall war es tiefster Ernst und innerstes Anliegen, wenn Lavater Swedenborg um Erkundigungen über das jenseitige Geschick seines Freundes bat; der Glaube an die Möglichkeit, daß Swedenborg etwas derartiges vermochte, daß sein Zugang zum Geisterreich es ihm erlaubte, ihm von dem Verstorbenen Nachricht zu verschaffen, d. h. die Anerkennung seiner visionären Sicht der oberen Welt ist hier allen Ernstes vorausgesetzt. Diesen Glauben hat ihm bestimmt nicht Kant vermittelt, der in seiner Schrift sich nicht genugtun kann, den „gewissen Herrn Schwedenberg" als „Erzphantasten" und „Erzschwärmer" zu beschreiben, und ihn auf alle mögliche Weise lächerlich zu machen, sondern diesem Glauben konnte nur ein inneres Eingehen auf seine Verkündigungen selbst zugrunde liegen.

Was bisher allgemein über die Verbindung Lavaters mit Swedenborg aufgezeigt wurde, verdient an einem Punkt eine besondere Untersuchung zu finden: von Swedenborg sind offenbar Lavater wichtige Anregungen und Ideen gerade für das Gebiet zugekommen, auf dem sich Lavater dank einer ursprünglichsten und eigensten Begabung später in besonderer Weise betätigt hat, für die Physiognomik. In Swedenborgs Werk finden sich nämlich eine Reihe von Gedanken zur Physiognomik, welche in einer überraschenden Weise nicht nur die wichtigsten Ideen Lavaters und die hauptsächlichen Anschauungen zur Begründung der Physiognomik als Wissenschaft umschließen, sondern welche auch in dem Ausgangspunkt ihres Blickes, in der

15) Auf ein Weiterbestehen der Freundschaft nach dem Tode weisen einzelne Sätze aus den letzten Gesprächen Lavaters mit dem sterbenden Heß, die Geßner a. O. S. 378 berichtet. Demnach sagte ihm Lavater an einem der letzten Tage seines Lebens, „Du hasts bald überstanden! Bald kömmst du zu deiner Ruhe! Aber, ach! dann stehst du einst nicht an meinem Sterbebette." Heß drückte ihm die Hand und sagte mit schwacher Stimme: — „Aber ein jüngerer, besserer Freund — und dann komm' ich ja deine Seele heim zu holen!" Bemerkenswert ist, daß Jung-Stilling in seinem Gedicht über „Lavaters Verklärung" diese Abholung Lavaters durch seinen verstorbenen Freund Heß beschrieben hat. Auch ein anderes Wort des Sterbenden: „Lavater! von dir nehme ich nicht Abschied — —" weist in diese Richtung. (Geßner S. 378.)

Art ihrer Entwicklung sowie in der Auffassung vom Wesen des Physiognomikers ganz in die Nähe der Lavaterschen Gedanken führen.

I.

Die Physiognomik Swedenborgs ist auf der Grundanschauung seines ganzen Weltbildes, der Lehre von den Entsprechungen (Korrespondenzen) aufgebaut. Nach dieser Anschauung, welche den Schlüssel zu seinen Visionen bildet, besteht eine durchgehende Entsprechung zwischen der irdischen und der geistigen Welt. Diese Entsprechung erstreckt sich nicht nur auf die Formen, sondern auf sämtliche Kräfte, Bewegungen und Akte dieser Welten. Dem Geisterreich kommt innerhalb dieses Entsprechungsverhältnisses der Charakter des Urbildes, der irdischen Welt der Charakter des Abbildes zu. Die ganze sichtbare Welt ist ein Gleichnis des Geisterreiches; der Ablauf des Lebens in den beiden Reichen ist aneinandergekettet durch ein Netz von allumfassenden Entsprechungen. Das Verhältnis der beiden Sich-Entsprechenden ist dabei als Verhältnis des Inneren und des Äußeren gedacht. Das Äußere ist zugleich Entsprechung und Darstellung des Inneren. Bezeichnenderweise greift Swedenborg dort, wo er ganz allgemein die Lehre von den Entsprechungen des Geisterreiches und des irdischen Reichs durchführt, auf die Physiognomik zurück, um die Art dieser Entsprechung an einem Anschauungsbeispiel verständlich zu machen.

„Damit man irgend einen Begriff von Vorbildungen und Entsprechungen habe, denke man nur über dasjenige nach, was Anbehör des Gemüthes, nämlich des Denkens und des Willens ist; dieses pflegt aus dem Angesichte so hervorzuleuchten, daß es in dessen Miene erscheint, die Neigungen, vor andern die inwendigeren; wenn das, was Anbehör des Antlitzes ist, zusammenstimmt mit dem, was Anbehör des Gemüths ist, da sagt man, daß sie entsprechen und sind Entsprechungen, und die Mienen des Angesichtes selbst bilden vor und sind Vorbildungen. Gleicherweise verhält es sich mit dem, was durch die Bewegungen im Körper geschieht, wie auch mit allen Handlungen, welche von

den Muskeln ausgeführt werden; daß dieses gemäß dem geschieht, was der Mensch denkt und will, ist bekannt; die Bewegungen und Handlungen selbst, welche Anbehör des Körpers sind, bilden dasjenige vor, was dem Gemüth angehört ...

Man kann auch wissen, daß solche Gebilde im Geiste nicht existieren, wie sie in der Miene sich herausstellen, sondern daß es nur Neigungen sind, welche so abgebildet werden; ferner, daß solche Handlungen nicht im Geiste stattfinden, wie sie durch die Handlungen im Körper sich darstellen, sondern daß es Gedanken sind, welche so gestaltet werden; was dem Geiste angehört ist Geistiges, was aber dem Körper ist Natürliches; daraus ist es deutlich, daß es Entsprechungen gibt zwischen dem Geistigen und Natürlichen, und daß eine Vorbildung der geistigen Dinge in den natürlichen stattfindet; oder, was dasselbe ist, wenn das, was dem inwendigen Menschen angehört, sich abbildet im Äußeren, dann ist das, was im Äußeren erscheint, ein Vorbild des Inwendigen, und was übereinstimmt, ist Entsprechendes" [16]).

Wenn hier die Physiognomik als Anschauungsbeispiel für Entsprechung genannt ist, so ist damit der wichtigste Fall von Entsprechungen überhaupt genannt, die Entsprechung, auf die es ihm ankommt, denn gerade am Menschen ist ja die Entsprechung in einer maßgebenden Weise für das ganze Weltgeschehen wichtig. Der Mensch ist Bild Gottes, seine geistige Person, sein innerer Mensch ist Darstellung, Abbildung des göttlichen Wesens. In dieser wesenhaften Gottes-Bildlichkeit liegt bereits die Absicht und die Aufgabe, das Gottesebenbild des inneren Menschen im Äußeren praktisch darzustellen. Der Grundgedanke der Swedenborgschen Anschauung vom Menschen führt hier zum wichtigsten Gesichtspunkt seiner religiösen Ethik, daß nur dort wirkliche Gottebenbildlichkeit ist, wo die Entsprechung als Aufgabe empfunden und in einem Leben der tätigen Liebe durchgeführt wird. Diese Anschauung umspannt aber auch bereits seine ganze Anschauung von der Sünde und von der Erlösung.

---

16) Himmlische Geheimnisse, aus der lateinischen Urschrift übersetzt in 16 Bänden, Basel und Ludwigsburg bei Ferd. Riehm, 1867 ff., im folgenden abgekürzt als HG. Die hier zitierte Stelle steht HG 2988—89.

Denn Sünde ist ja der Abfall von der Gottebenbildlichkeit durch die Erhöhung des eigenen Ich zu Gott, durch das Selbst-Gott-sein-Wollen, durch das gigantische Unterfangen, Gott selbst von seinem Thron zu stoßen und sein eigenes Ich darauf zu setzen, wodurch die innere Gestalt entstellt und verzerrt wird, die Züge der Gottebenbildlichkeit verliert, wodurch auch eine Entartung der äußeren Gestalt eintritt und die Entsprechung zwischen dem inneren Menschen und dem äußeren Menschen gelockert wird. Der Mensch, in dem sich das Innere, das Gottesbild, die Geistesperson, und das Äußere, die Leiblichkeit ganz entsprechen, ist das metaphysische Urbild, das den Anfang und das Ende der menschlichen Heilsentwicklung bildet: den Anfang als das vorgegebene Urbild vor dem Beginn der Entartung, das Ende als das Ziel der Wiederherstellung und Heilung des entarteten Menschen im Geisterreich.

Deshalb setzt auch die Physiognomik Swedenborgs nicht bei den entarteten Menschen ein, bei denen ja die Entsprechung zwischen den inneren und äußeren Menschen gestört ist, sondern sie beginnt mit den Urmenschen und endet bei dem Stand der erhöhten, verklärten und erlösten Menschen, bei den seligen Geistern und Engeln. Sie versteht den geschichtlichen Menschen und die tragische Situation seiner geistleiblichen Irdigkeit von diesem metaphysischen Ursprung und Ziele her.

Wenn Swedenborg in den Schriften seiner letzten theosophischen Periode, besonders in den „Himmlischen Geheimnissen" und in den Schriften „Vom Himmel und von der Hölle" eine Lehre vom Urmenschen entwickelt, so trägt er diese stets in der Weise vor, daß er die biblischen Aussagen über Adam nicht historisch versteht, sondern sie auf die Urmenschheit, die älteste Gemeinde überhaupt bezieht, d. h. auf das älteste Menschengeschlecht, das im Besitz der wahren Menschengestalt, der wahren Gotteserkenntnis und der wahren Nächstenliebe die Forderungen der gläubigen Gottesliebe in Freiheit erfüllte. Was von Adam gesagt ist, bezieht sich also nicht auf einen einzelnen Menschen, sondern auf die Urgemeinde des Menschengeschlechtes überhaupt. Das Wesen dieser „Alten" war nun, so lehrt Swedenborg, durch die vollständige Übereinstimmung des inneren und des äußeren Men-

schen gekennzeichnet. Diese Übereinstimmung kam auch physiognomisch zum Ausdruck, und zwar in der gesamten Haltung der äußeren Menschen, vornehmlich aber in ihrem Angesicht. Daher ist die Physiognomie dieser „Alten" zunächst gefaßt als eine Physiognomie des Gesichts. An eine physiognomische Würdigung der ganzen Gestalt des Menschen in Aussehen, Bewegung und Gebärde und der Gesamtheit der geistleiblichen Entsprechungen ist zwar im Prinzip gedacht, sie ist aber nicht im einzelnen durchgeführt. Die äußere Gestalt bei den „Alten" ist also so beschaffen, daß die innere Geistperson des Menschen in ihr vollständig durchleuchtet.

„Hier soll einiges gesagt werden über die Entsprechung des Angesichtes mit dem Inwendigeren; das Angesicht ist das äußere Vorbild des Inwendigeren; denn das Angesicht ist so gebildet, daß das Inwendigere in demselben wie in einem vorbildenden Spiegel erscheint und ein Anderer daran merkt, wie Jemand gegen ihn gesinnt ist, in der Art, daß er, wenn er redet, seine Gefühle sowohl durch die Rede als durch das Angesicht offenbart; ein solches Angesicht hatten die Uralten, welche zur himmlischen Kirche gehörten; und ein solches Angesicht haben alle Engel; denn sie wollen vor Andern nichts verhehlen, was sie denken, weil sie es nur gut meinen mit dem Nächsten, und keinen Hintergedanken haben, als ob sie dem Nächsten nur wohl wollten um ihrer selbst willen" [17]).

Diese Anschauung eröffnet also eine Fülle von außerordentlichen Erkenntnissen. In diesem Zustand der vollkommenen Entsprechung drückt das Angesicht in einer vollständigen Weise die Neigungen und Gedanken und zwar sowohl die geistige Grundrichtung (Gesinnung) wie auch die einzelnen Erkenntnisse und Gemütsbewegungen auf der Grundlage dieser vorgesehenen Haltung aus. Dadurch wird die physiognomische Ausdrucksform zur Ursprache schlechthin.

Damit ist der Hauptgedanke der Swedenborgschen Sprachmetaphysik ausgesprochen: Sprache ist Ausdruck des geistigen Inneren einer Geist-Person durch das leibliche Äußere. Die voll-

17) HG 5695.

kommenste Sprache ist dort, wo die vollkommenste Entsprechung zwischen dem Inneren und Äußeren besteht, wo das Äußere ohne Zwischenschaltung von abschwächenden und entstellenden Elementen die gesamte Fülle und den Reichtum des Inneren wiedergibt. Dies ist in seiner vollkommensten Weise in der Entsprechung der geistigen Persongestalt und der leiblichen Gestalt des Urmenschen der Fall. Seine vollkommenste Sprache ist die physiognomische. Das Angesicht der Alten spiegelt unmittelbar die Grundrichtung ihres Wesens und die einzelnen geistigen und gefühlsmäßigen Akte dieses Wesens wider. Das Innere ist im Äußeren so transparent, prägt sich in ihm so wirklich aus, daß das „Angesicht" überhaupt das „Innere" bedeutet, weil es der wirkliche und ungetrübte Spiegel des Inneren ist.

„Das Angesicht bezeichnete bei den Alten das Innere, weil durch das Angesicht das Innere hervorleuchtet; sie waren auch in den ältesten Zeiten von der Art, daß das Angesicht ganz mit dem Inneren übereinstimmte, so daß Jeder aus dem Angesicht sehen konnte, welches die Gesinnung oder das Gemüth eines (Andern) sey; man hielt es für etwas ganz Arges, etwas anderes mit dem Angesicht zu zeigen, und etwas anderes zu denken; Verstellung und Betrug galt damals als abscheulich; daher durch Angesicht das Innere bezeichnet wurde" [18]).

Die Voraussetzung ist dabei die vollkommene Unterwerfung des äußeren unter den inneren Menschen, die vollständige Durchdringung und Durchglühung von innen her, die keinen Rest und Schatten eines selbständigen Wollens des äußeren Menschen mehr übrigläßt. Der äußere Mensch ist nicht Maske, sondern die lebendige, leibhaftige Ausdrucksform des Inneren selbst, auf der sich jede zarteste Bewegung des inneren Lebens in feinster Zeichnung widerspiegelt. Auf Grund dieses gänzlichen Durchdrungen- und Durchschmolzenseins des Äußeren durch das Innere ist der Zustand nicht möglich, der den Stand der gefallenen Menschheit kennzeichnet: der Trug, die Lüge. Gerade dieser Gedanke wird bei Swedenborg besonders unterstrichen:

„Über die Urmenschen. Weil sie himmlische Menschen waren, so leuchtete alles, was sie dachten aus ihrem Angesicht und Augen

18) HG 338.

heraus, welche sich auf angemessene Weise veränderten; nie konnten sie eine andere Miene zeigen, als gemäß dem, was sie dachten. Verstellung und noch mehr Arglist galt ihnen für einen argen Frevel“ [19]).

Dieses Sich-nicht-verstellen-Können ist nicht ein Zwang, sondern ein Zeichen der ursprünglichen Freiheit des Menschen, in welchem sich das Äußere freiwillig in die Stellung der dienenden Liebe einordnet, wie der Mensch selbst als geistleibliches Wesen Gott sich in freier Liebe unterordnet. Deshalb liegt gerade darin der Adel seiner Person. Die Alten haben nichts zu verbergen, denn sie wollen in freier Liebe nur das Gute verwirklichen. Deshalb „redeten die Ältesten der Kirche nicht so durch Worte wie nachher und heut zu Tage, sondern wie die Engel durch Vorstellungen, welche sie ausdrücken konnten durch unzählige Veränderungen der Miene und des Angesichts, hauptsächlich durch die der Lippen, in denen unzählige Reihen von heut zu Tage nicht entwickelten Muskelfasern sind; da diese damals gelöst waren, konnten sie durch sie Ideen so darstellen, bezeichnen und vorbilden, daß, wozu man heut zu Tage einer Stunde Zeit bedarf, um es in articulierten Thönen oder Worten auszudrücken, sie damals es innerhalb einer Minute konnten, und viel vollständiger und klarer für die Fassungskraft und das Verständnis der Anwesenden, als je möglich mit Worten und Reihen von combinirten Worten; dieß ist vielleicht unglaublich, aber dennoch wahr“ [20]). —

Die Hauptausdrucksmittel des Angesichts sind Nase und Mund. Daß nun diese ganzen Ausführungen Swedenborgs wirklich physiognomisch gedacht sind, geht daraus hervor, daß er von den „Alten“ auch tatsächlich besondere physiognomische Fähigkeiten berichtet, die es ihnen in ganz anderem Maße als uns ermöglichten, das Angesicht zum ungetrübten Spiegel ihrer Seele zu machen. Das Muskelgewebe und die Lippen war außerordentlich vielgestaltiger und plastischer als bei uns, weshalb es in einer erstaunlich vollständigen Weise die inneren Gedanken und Gemütsbewegungen abbilden konnte. Denn „sie fürchteten gar nicht,

19) HG 1119.
20) HG 607.

Andere möchten ihre Zwecke und Absichten wissen, denn sie wollten nichts Anderes als das Gute ..." [21]).

Die physiognomische Sprache ist also die Ursprache der Menschheit. Der Mensch sprach, indem er dachte und empfand, da sich sein Gedanke und sein Gefühl auf seinem Angesicht abzeichnete und vor seinem Nächsten Zeugnis über seine lauteren Absichten ablegte. Jeder Denkakt und jeder Willensakt wird zum Bekenntnis seiner selbst und tut sich selbst im Augenblick seiner Entstehung dem Nächsten kund. Man bedarf keiner Abstraktion, man bedarf nicht der Münze des Wortes mit allen Möglichkeiten ihrer Entwertung und Überwertung, denn alles Wort ist ja nur Deckname, Chiffre für das, was sich lauter und unverhüllt und durch sich selber redend auf dem Angesicht des Menschen abspiegelt.

Um diese Gedanken von der Physiognomie als der Ursprache ganz zu verstehen, müssen wir Swedenborg auch in diejenigen Bereiche seines Denkens folgen, die uns leicht als abwegig und phantastisch erscheinen können. Für Swedenborg ist nämlich nicht nur die Erde, sondern das ganze Universum von Geistwesen erfüllt, die Gott nach seinem Bild geschaffen hat. Der geistige Entwicklungsprozeß, der sich auf unserer Erde vollzieht, ist für ihn nicht der Einzige dieser Art im Universum, sondern auf jedem Stern vollzieht sich eine entsprechende Heilsentwicklung im Leben der Geistwesen. In seinen Visionen, in denen Swedenborg im Bewußtsein seiner einzigartigen Begnadigung sich den Blick in diese fremden Welten erschlossen sieht, sehen wir ihn immer wieder im Verkehr mit den Geistwesen dieser fremden Welten auf fernen Gestirnen. Die Entwicklung dieser Geistwesen vollzieht sich zwar in einer ähnlichen Weise wie die der Erdenmenschen, aber ist nicht zeitlich mit der der Erde gleichgeschaltet, so zeigen sich die Geistwesen mancher fremder Welten in Swedenborgs Visionen in dem Zustand, der der Seinsweise der „Alten" dieser Erde entspricht. In der Beschreibung des Zustandes der Mars- und Jupiterbewohner finden wir bei Swedenborg also zum Teil in einer viel ausführlicheren und anschaulicheren Weise

21) HG 3573.

die Kennzeichnung desselben Zustandes wieder, der für die Anschauung der „Alten" dieser Erde und ihrer Gemeinde so bezeichnend ist.

So erfahren wir z. B. bei der Beschreibung der Jupiterbewohner Näheres über diese unmittelbare Entsprechung des Inneren und Äußeren, wie sie bei den „Alten" bestand. Wieder ist dabei der Blickpunkt ein physiognomischer.

„Die Jupiterbewohner. Die heitern und lächelnden Gesichter aber waren anziehend, weil auf ihrem Erdkörper fast alle so beschaffen sind, und zwar desswegen, weil sie keine Sorgen für die Zukunft haben, und sich nur wenig um weltliche Dinge bekümmern; denn diese sind es, welche die Gemüther in Traurigkeit und Angst versetzen und somit auch den Gesichtern einen solchen Ausdruck geben; und wenn bei den nicht Guten Heiterkeit und Lächeln sich auf den Gesichtern zeigt, so ist diess nur in der äußeren Oberfläche der Haut, nicht aber in den Muskelfasern von innen heraus; anders ist es bei den Bewohnern des Jupiter.

Daß die Gesichter, welche um die Lippen etwas vortraten, so anziehend waren, kam daher, daß ihre Rede meistens vermittelst des Angesichtes stattfindet und besonders durch die Gegend um die Lippen; und auch daher, weil sie sich niemals verstellen, d. h. anders reden, als sie denken, desshalb thun sie ihren Gesichtern keinen Zwang an, sondern lassen es frei gewähren; anders bei denen, welche von Kindheit an gelernt haben, sich zu verstellen. Dadurch zieht sich ihr Gesicht vom Innern her zusammen, damit nicht aus demselben etwas von ihrem Denken hervorleuchte; es wird jedoch immer bereitgehalten zum Gehenlassen oder zum Zurückhalten, je nachdem die Schlauheit es gebietet. Aus der Untersuchung der Fasern um die Lippen herum kann man die Wahrheit erkennen, denn hier befinden sich vielfältige Reihen von Fasern, ineinander verflochten und verbunden, welche nicht bloß zum Kauen und zum Reden durch Worte geschaffen sind, sondern auch zum Ausdruck der Vorstellungen der Seele" [22]).

Auch hier erscheint die physiognomische Sprache als die Ursprache, welche der ursprünglichen Entsprechung des Äußeren und Inneren angemessen ist. Auch hier ist der Gedanke des fehlen-

22) HG 8247.

den Truges besonders hervorgehoben, auch hier ist die physiognomische Plastizität und Ausdrucksfähigkeit der Mundpartie wirklich ausführlich beschrieben. In diesem Zusammenhang erfährt Swedenborg noch eine weitere Erleuchtung: Über den Tatbestand, den er bei den Jupitermenschen vorfindet, wird er nämlich aufgeklärt, daß es sich um einen allgemeinen Anfangszustand in der Entwicklung der Geistwesen handle. Überall ist die Erstform der Geistwesen durch diesen Zustand der innigsten Entsprechung gekennzeichnet.

„Ich bin von den Engeln unterrichtet worden, daß die allererste Sprache auf jedem Erdkörper die Sprache durch das Angesicht gewesen sey, und zwar von zwei Punkten ausgehend, von den Lippen und von den Augen. Von solcher Art war die ursprüngliche Sprache aus dem Grunde, weil das Gesicht ganz und gar gebildet war zur Ausgestaltung dessen, was der Mensch denkt und will; deshalb wurde auch das Angesicht das Abbild und der Kundgeber der Seele genannt; ferner auch deßhalb, weil in den ältesten oder ersten Zeiten die Aufrichtigkeit herrschte und der Mensch nichts Andres dachte und auch nichts Anderes denken wollte als was seinem Willen gemäß aus seinem Angesicht hervor leuchtete; darum konnten sie auch die Neigungen ihrer Seele und die Vorstellungen ihres Denkens lebhaft und vollständig darstellen; hierdurch erschienen dieselben auch vor den Augen als in ihrer Ausgestaltung und sehr Vieles zugleich; diese Sprache übertraf die Rede durch Worte so weit, als das Gesicht das Gehör übertrifft, d. h. wie das Anschauen einer Landschaft von höherem Werth ist, als das Hören einer Beschreibung derselben. Sie fügten hinzu, daß eine solche Sprache übereinstimme mit der Sprache der Engel, mit welchen die Menschen zu jenen Zeiten auch in Gemeinschaft standen; wenn das Gesicht oder die Seele durch das Angesicht redet, dann ist auch wirklich die Engelsprache bei den Menschen in ihrer letzten natürlichen Form, und es findet eine Gegenwärtigkeit des inneren Sehens oder Denkens des Einen in dem Andern statt, nicht aber wenn der Mund durch Worte redet. Jeder kann auch wissen, daß die Ältesten keine Wortsprache haben konnten, weil die Wörter der Sprache nicht unmittelbar eingeflößt wurden, sondern erfunden, und auf die Gegenstände

angewendet werden mußten, was erst im Verlauf der Zeit geschehen konnte“ [23]).

Diese Verallgemeinerung ist außerordentlich aufschlußreich, denn sie offenbart ein Grundgesetz der Beziehung zwischen der äußeren Form und der inneren Gestalt. Es gibt kein abstrakt Geistiges, sondern jedes Geistige hat sein Sein und Leben und Wirken nur auf der Grundlage einer Leiblichkeit. Es gibt Geistiges nur als Person, als geformtes lebendiges Geistwesen. Ein personenhaftes Leben und Wirken des Geistes gibt es aber nur auf der Grundlage einer Leiblichkeit. So hat jedes Geistige seine Leiblichkeit, und zwar ursprünglich die ihm entsprechende und angemessene Leiblichkeit. Die Angemessenheit kommt darin zum Ausdruck, daß dem Geistigen die Leiblichkeit wirklich so „angemessen“, ein so dicht ansitzendes und anpassendes Gewand ist, daß es alle Bewegungen und Regungen des Geistigen wiedergibt und verkündet. Dies ist bei allen Geistwesen das Ursprüngliche, hier auf Erden und in anderen Welten.

Es braucht uns daher nicht zu verwundern, wenn wir in den Visionen Swedenborgs neben den Jupiterbewohnern auch den Marsbewohnern begegnen, welche ein ganz ähnliches Bild der Entsprechung bieten wie die älteste, adamische Gemeinde und wie ihre größeren Brüder auf dem Jupiter. Auch bei ihnen ist die physiognomische Sprache als die Ursprache geschildert, welche die ursprünglichsten Ausdrucksformen des Geistigen darstellt.

„Auch bildet sich das in der Rede liegende Gefühl bei ihnen im Angesicht ab, und der Gedanke desselben in den Augen; denn Gedanke und Rede, wie auch Gefühl und Angesicht machen bei ihnen Eins aus; sie erachten es für frevelhaft, anders zu denken und anders zu reden, sowie etwas Anderes zu wollen und etwas Anderes mit dem Angesicht zu zeigen; sie wissen nicht, was Heuchelei und was täuschende Verstellung und Betrug ist“ [24]).

Nachher wird ausgeführt, wie die Marsbewohner sich durch inneres Reden verständigen, „außerdem auch durch leichte Lippen-

23) HG 8249.
24) HG 7360.

bewegungen und entsprechende Veränderungen des Angesichts; denn weil sie himmlische Menschen waren, so leuchtete alles, was sie dachten, aus ihrem Angesicht und ihren Augen heraus, welche sich auf angemessene Weise veränderten, das Angesicht in Ansehung der Form und in Ansehung des Lebens, und die Augen in Ansehung des Lichts; sie konnten gar keine andere Miene zeigen, als eine solche, welche dem, was sie dachten, gemäß war; Verstellung und mehr noch Betrug war für sie ein ungeheurer Frevel; weil sie eine solche Rede und ein inwendiges Athmen hatten, darum konnten sie mit Engeln Genossenschaft haben" [25]).

Das Gesetz der Entsprechung wird damit als die für das ganze Universum grundlegende Norm für die geistigen Ausdrucksformen festgestellt; überall ist dabei die Anschauung von einer leiblichen Seinsweise des personhaft geformten und nur in dieser Form existierenden Geistigen vorausgesetzt. Deshalb spricht Swedenborg auch sonst häufig von derartigen Fällen physiognomischer Sprache. So schreibt er in einem Visionsbericht:

„Es waren Geister bei mir von einem andern Weltkörper von welchem anderwärts (gehandelt werden wird). Ihr Angesicht war verschieden von den Angesichtern der Menschen unserer Erde; es war hervorstehend, hauptsächlich um die Lippen herum, und außerdem von edlem Gepräge. Ich redete mit ihnen über ihre Lebensweise und die Art des Umgangs miteinander; sie sagten, daß sie miteinander vorzüglich durch Veränderung des Angesichts, hauptsächlich durch Veränderungen um die Lippen herum gesprochen, und daß sie die Neigungen durch Theile des Angesichts, welche die Augen umgeben, ausgedrückt hätten, so daß ihre Genossen ganz wohl begreifen konnten, sowohl was sie dachten, als was sie wollten. Das suchten sie mir auch durch den Einfluß in meine Lippen zu zeigen durch verschiedene Faltungen und Biegungen um sie herum. Aber die Veränderungen konnte ich nicht aufnehmen, weil meine Lippen von Kindheit an nicht an solches gewöhnt worden waren, aber dennoch konnte ich, was sie redeten, vernehmen durch die Mitteilung ihres Denkens; daß aber die Rede im Allgemeinen durch die Lippen ausgedrückt werden kann, konnte ich an den vielfachen miteinander verflochtenen

25) HG 7361.

Reihen von Muskelfasern ersehen, welche in den Lippen sich befinden, und wenn diese auseinandergelöst würden, und sich in freier Entfaltung äußerten, so könnten hier mehrere Veränderungen dargestellt werden, welche denjenigen unbekannt sind, bei denen jene Muskelfasern zusammengepreßt liegen.

Daß ihre Rede eine solche war, kommt daher, weil sie sich nicht verstellen können, das heißt, etwas Anderes denken und etwas Anderes mit dem Angesicht zeigen; denn sie leben so aufrichtig miteinander, daß sie gar nichts vor ihren Genossen verbergen, sondern diese wissen sogleich, was sie denken, was sie wollen, dann auch wie sie gesinnt sind, und auch, was sie gethan haben, denn die vollbrachten Handlungen sind bei denen, die aufrichtig sind, im Gewissen. Daher können sie von Andern auf den ersten Blick in Betreff der inwendigeren Mienen oder Gesinnungen genau erkannt werden. Sie zeigten mir, daß sie dem Angesicht keine Gewalt anthun, sondern es frei gewähren lassen; anders als bei denjenigen geschieht, die von Jugend auf gewöhnt wurden, sich zu verstellen, nämlich etwas Anderes zu reden und zu thun, als zu denken und zu wollen" [26]).

Wie stellt sich nun gegenüber diesem Urbild das Sein des gefallenen Menschen dar?

Die Frage ist außerordentlich schwierig, da bei ihrer Beantwortung die verschiedenartigsten Gedanken Swedenborgs mit zu beachten sind. Stellen wir zunächst einmal den Befund dar, wie ihn Swedenborg schildert:

Was Swedenborg am Menschen auffällt, ist die Zerstörung der ursprünglichen Entsprechung zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen. Diese Zerstörung ist keine radikale. Es ist für Swedenborg selbstverständlich, daß auch die äußere Gestalt des Menschen in seinem jetzigen Zustand Spiegel seines inneren Menschen ist, aber die ursprünglich gänzliche Entsprechung ist durch eine Verkehrung der Grundrichtung des Menschen, durch den Egoismus gestört. Der ursprüngliche Mensch lebt in der Liebe Gottes, er denkt und will nur das Gute und wirkt um des Guten willen. Er hat also gar keine Veranlassung, seinen Nächsten etwas zu verbergen, sondern bewirkt in ihnen ja nur durch

26) HG 4799.

die Enthüllung des Guten in seinen Gedanken und Absichten die Anregung zur Erkenntnis, und Verwirklichung desselben Guten, denn das Gute ist ja das Gemeinsame. In dem Augenblick, wo der Mensch das Gute für sich selbst will, will er es den andern entziehen. Es beginnt eine radikale Umwertung, in der das eigene Ich als der ausschließliche Orientierungspunkt und Richtungspunkt des Denkens und Willens erscheint. Durch diesen Urfall, durch diese erste Abwendung von Gott zu sich selbst ergibt sich die Notwendigkeit, die wahren Neigungen, Wünsche und Gedanken des inneren Menschen zu verbergen.

Das Angesicht dient hier nicht mehr als Spiegel der Seele, als die klare Abzeichnung der letzten Geheimnisse des inneren Menschen, sondern es wird die Hülle, welche die verborgenen Absichten des inneren Menschen verdecken soll. Durch diese Ursünde des Egoismus wird das Angesicht zur Maske. Nicht als ob damit kein Zusammenhang mehr zwischen der Gestalt des inneren und der Gestalt des äußeren Menschen bestünde, — jeder trägt ja seine Maske, die seinem Wesen zugehörig ist, aber was verloren geht, ist die Plastizität, die Vielgestaltigkeit des seelischen und geistigen Ausdrucks im Angesicht, ist die jeweilige und augenblickliche Entsprechung des Innen und Außen. Das Angesicht wird zur dicken und groben, schwerbeweglichen Hülle, in welche zwar einige bezeichnende Grundzüge eingegraben sind, welche aber ihre unmittelbare Anschmiegsamkeit an die unendliche Ausdrucksfähigkeit des inneren Menschen verloren hat.

Die Eigenliebe hat nach Swedenborgs Lehre eine zusammenziehende, konstringente Kraft. Die Menschen, die sich der Selbstliebe hingeben, und die ihre Hintergedanken verbergen müssen, können ihr Angesicht nicht mehr frei gewähren lassen, sondern müssen ihm „Gewalt anthun". „Das Angesicht solcher wird zusammengezogen, so daß es bereit ist, sich zu verändern, je wie die List es verlangt. Alles, was der Mensch verbergen will, zieht sein Angesicht zusammen, aber die Zusammenziehung hört wieder auf, wenn etwas aus der Lüge hervortritt, was als redlich erscheint" [27]).

27) Daselbst.

So steht also die irdische Physiognomie unter dem Zeichen der Maske, die den Trug zu verbergen hat. Das Eigentümliche der Maske, ihre Starrheit, ist die Strafe für die Urschuld, den Egoismus, der die plastische Ausdrucksfähigkeit des Gesichts zusammenzieht und aus dem Spiegel der Seele einen Schleier der verborgenen Bosheit macht. Diese ganz Entwicklung ist aber nicht statisch gedacht, sondern dynamisch: die Verhärtung des Gesichts ist keine endgültige, sondern eine wandelbare und dynamische. Die Verhärtung setzt ein und schreitet fort mit der beginnenden und fortschreitenden Hinwendung zum Bösen und mit der rückhaltlosen Hingabe an das eigene Ich, während die Rückwendung zum Guten, die Überwindung des eigenen Ich, die Selbstdarbringung zum Wohle des Nächsten, das liebende Opfer der eigenen Selbstbehauptung zu einer Erweichung der verhärteten Züge, zur Wiedergewinnung ihrer urbildlichen Prägsamkeit und zu einer wenigstens ansatzweisen Wiederherstellung des Seelenspiegels führt.

Die Entsprechung zwischen den äußeren und inneren Menschen reißt also nicht ganz ab: auch in den gottabtrünnigen Menschen ist es der innere Mensch, der den äußeren prägt und ihm seine Züge verleiht, aber die Unmittelbarkeit der Entsprechung ist zerstört; die Ausdrucksmittel sind verdickt, der Seelenspiegel wandelt sich zur Maske aus gröberem Stoff, hinter dem sich das innere Leben in seiner Bosheit verbergen kann, zur „Tünche über dem Grab"!

Mit dem Verlust der Ausdrucksfähigkeit des beseelten Angesichts, mit der Erstarrung des Gesichts verliert der Mensch auch die Ursprache, die eben in diesem lauteren und unverfälschten Ausdruck seiner Gedanken und Absichten bestand. Jetzt erst wird es notwendig, eine Wortsprache zu erfinden. Das Gesicht wird jetzt wirklich zur persona, zur Maske, durch welche der innere Mensch, des unmittelbaren Ausdrucks beraubt, seine inneren Gedanken hindurchsprechen und deshalb in Worte fassen und in klingende Münze umwechseln muß, die er nach Belieben verteilen kann.

„So lange Aufrichtigkeit und Redlichkeit bei den Menschen war, so lange blieb auch eine solche Sprache, sobald der Geist

anfing etwas anderes zu denken und zugleich etwas Anderes zu reden (was geschah, als der Mensch sich selbst liebte, und nicht den Nächsten), alsdann begann die Wortsprache überhand zu nehmen, wobei das Angesicht ruhig verbleiben oder auch zugleich Falsches ausdrücken konnte; dadurch änderte sich die innere Form des Gesichtes, es zog sich zusammen, verhärtete sich und fing an, seines Lebens beraubt zu werden; die äußere Form desselben aber fing an, vor Feuer der Eigenliebe zu erglühen, und wie belebt zu erscheinen" [28]).

Die Sprache in ihrer jetzigen Form ist also ein abgeleitetes Ausdrucksmittel, das eine gefallene Menschheit gegen ein höheres Ausdrucksmittel einer unmittelbaren Mitteilungsfähigkeit eingetauscht hat. Swedenborg selbst beschreibt, wie dadurch in der Heilsgeschichte nicht mehr die unmittelbare Übermittelung der richtigen Gotteserkenntnis möglich ist. Auch die Verbreitung der Heilserkenntnis kann jetzt nicht mehr auf unmittelbarem Wege geschehen, sondern muß sich des Mittels des Wortes bedienen, um an der Menschen Ohr zu gelangen und ihren inneren Menschen zu treffen. So tritt an Stelle der unmittelbaren Offenbarung Gottes das geschriebene Dogma und Gesetz, als die dem gefallenen Menschen angemessene und allgemein noch zugängliche Form der göttlichen Mitteilung. Die Sprachentwicklung vollzieht sich also im engsten Zusammenhang mit der Heilsgeschichte.

„Da jetzt die Denkvorstellungen also heraustraten, nämlich in Wörter der Sprache, so konnten sie auch nicht mehr so durch den inneren Menschen belehrt werden wie der Urmensch, sondern durch den äußeren; daher traten alsdann an die Stelle der Offenbarungen der Ältesten Kirche Lehrsätze, welche mit den äußeren Sinnen zuerst aufgefaßt und aus welchen materielle Vorstellungen des Gedächtnisses und aus diesen Denkvorstellungen gebildet werden sollten, durch welche und nach welchen sie belehrt wurden" [29]).

Psychologisch gesehen ist bei dem abgefallenen Menschen zwischen das Gottesbild — die Seele — und das Angesicht, zwischen denen ursprünglich eine unmittelbare Entsprechung bestand, ein

28) HG 8250.
29) HG 608.

Drittes zwischengeschaltet, was die Unmittelbarkeit der Entsprechung verhindert, den Kontakt stört: der animus, die Gesinnung. Dieser animus wird durch die Begierden und Leidenschaften geprägt. Er ist die Gestalt des zerstörten Gottesbildes. Der animus ist also nicht das Inwendigste, sondern ist das Mittlere, die geistige Gestalt des von Gott abgefallenen Menschen, das entartete Menschenbild, das innere Modell der physiognomischen Maske. Es entsprechen sich also Gesicht und animus, Gesicht und Charakter — die geschichtlich geprägte Form des Menschen, die alle Spuren seiner Leidenschaften, Begierden trägt — aber nicht mehr Gesicht und anima, da die geschichtlich geprägte Form den innersten Persönlichkeitskern, die anima, überdeckt und die lebendige und regsame innerste Geistgestalt mit einer harten Maske überkrustet und nur in einzelnen Fällen durchschimmern läßt. Deshalb kann Swedenborg schreiben:

„Beim Menschen stellt sich sein Innerliches in einem Bilde dar in seinem Äußerlichen, hauptsächlich im Angesicht und dessen Miene; sein Inwendigstes erscheint heut zu Tage nicht, sondern das Inwendige einigermaßen, wenn er nicht von Kind auf gelernt hat sich zu verstellen, denn alsdann nimmt er gleichsam eine andere Gesinnung — animum — an und in Folge dessen zieht er eine andere Miene an, denn die Gesinnung ist es, welche aus dem Angesicht zur Erscheinung kommt. Dies haben sich vor Andern die Heuchler aus dem thätigen Leben, somit aus Angewöhnung zu eigen gemacht und um so mehr je betrügerischer sie sind: bei denjenigen, welche nicht solcher Art sind, erscheint das vernünftig Gute im Angesicht aus einem gewissen Lebensfeuer, und das vernünftige Wahre aus dem Lichte dieses Feuers ..." [30]).

Die praktische Folge ist, daß man zwar bei vielen Menschen aus ihrem Angesicht ihren animus, ihren Charakter ablesen kann, daß es aber schwierig ist, durch die Maske bis zur anima, den innersten Kern ihrer Persönlichkeit durchzudringen und daß dazu eine besondere Gabe des Heiligen Geistes gehört, die Gabe der Durchsicht, die darin besteht, durch die Maske und durch die Kruste bis auf den innersten Wesenskern hindurchzublicken und

30) HG 3527.

die eigentliche Gestalt ihrer Geistleiblichkeit durch den Panzer der geprägten geschichtlichen Form hindurchschimmern zu sehen.

Dies wird deutlich, wenn wir Swedenborgs Gedanken über das Schicksal des Menschen nach dem Tode betrachten. Der Tod ist für Swedenborg zunächst nichts anderes als eine Versetzung aus dem Zustand der fleischlichen Leiblichkeit in den Zustand der Geistleiblichkeit. Dieser Übergang vollzieht sich so, daß der Mensch, der stirbt, zunächst überhaupt nicht merkt, daß er gestorben ist, da er ja die Gesamtheit seiner geistleiblichen Person mit in das neue Sein hinübernimmt. Er behält also seine geschichtlich geprägte Form bei, weshalb die Verstorbenen im neuen Sein zunächst physiognomisch genau so aussehen, wie sie bei ihrem Tod aussahen und auch noch in ihrer persönlichen Physiognomie erkenntlich sind. Aber die Maske hat jetzt keine stoffliche, fleischliche Seinsgrundlage mehr, die Verkrustung des inneren Gesichtes durch das äußere kann in dem neuen Zustand der Geistleiblichkeit nicht mehr anhalten. Das Gesicht wird allmählich wieder plastisch und lebendig, die verlorengegangene und erstarrte Entsprechung zwischen dem Inneren und Äußeren setzt wieder ein. Der Umwandlungsprozeß, der sich im Menschen nach seinem Tod vollzieht, besteht eben darin, daß der während des fleischlichen Lebens behinderte Trieb der gänzlichen Selbstdarstellung des Innersten des Menschen nunmehr durchbricht, sich auswirkt und zu Ende entwickelt. Nunmehr, in der Seinsweise der Geistleiblichkeit des Zwischenzustandes, wird der Mensch auch äußerlich das, was er innerlich ist.

Bestimmend ist dabei die Grundrichtung seiner Persönlichkeit, wie sie sich während der Zeit seines Erdenlebens herausgebildet hat. Die Person, der innere Mensch ist identisch mit seinen Grundneigungen. Deshalb vollzieht sich unter den Verstorbenen von selbst eine Scheidung. In wem eine gute Grundrichtung lebendig ist, der drängt sich zum Guten und zum Vater des Guten, in wem der Egoismus und die Selbstbehauptung wider Gott als Grundneigung wirksam ist, der scheidet sich von Gott und nähert sich dem Vater aller Selbsterhebung wider Gott, dem Satan. Dieser Trieb ist auch gleichzeitig das Grundprinzip der Vergesellschaf-

tung der Menschen, denn jeder wird durch die Grundrichtung seines inneren Menschen zu seinesgleichen getrieben, um in ihrer Gemeinschaft sein innerstes Wesen zu verwirklichen.

Dieser Prozeß ist bei Swedenborg unendlich oft beschrieben. Entscheidend für unsere physiognomische Fragestellung ist, daß sich bei dieser Verwandlung auch eine physiognomische Verwandlung vollzieht. Die Maske fällt, die Kruste zerbröckelt; das wahre Angesicht des inneren Menschen tritt hervor und stellt sich in diesem neuen Werden immer reiner dar. Es ist in der Sprache Swedenborgs die Verwandlung des Menschen in den Engel. Der Mensch wird aus dem Zustand des Auswendigen in den Zustand des Inwendigen versetzt und nach der inneren Gestalt beurteilt, in der er sich selbst in diesem Zustand darstellt. „Dann liegt offen zu Tage, wie der Mensch in sich in der Welt beschaffen war" [31]). Der Gute erscheint als gut, der Böse als böse.

Das Anschauungsbild, nach dem die irdische Seinsweise des Bösen verstanden wird, ist physiognomisch sehr aufschlußreich: er ist das „übertünchte Grab". „Der Böse, der im Äußeren einen guten Menschen nachbildet, kann einen äußerlich glänzenden und fein geglätteten und mit einem Überwurf bedeckten Gefäß verglichen werden, innerhalb dessen alle Arten von Unreinigkeiten verborgen sind, nach dem Ausspruch des HErrn: 'Ihr seyd gleich übertünchten Gräbern, welche von außen hübsch erscheinen, inwendig voller Todtengebeine und aller Unreinigkeit sind'" [32]). Jetzt, im Zustand der Versetzung in das Innere, fällt die Tünche und die Maske ab, jeder stellt sich so dar, wie er in Wirklichkeit seinem inneren Wesen nach ist, und diese Selbstdarstellung und Enthüllung enthält in sich selbst bereits den Akt des Gerichtes, indem sich der Gute in seinem Gutsein, der Böse in seinem Böse-Sein offenbart. Jetzt beginnt das Äußere wieder die unverfälschte Sprache des Inneren zu reden, aber eine Sprache, welche den Menschen anklagt oder freispricht, denn in der wahren

31) Darüber schreibt Swedenborg vor allem in der Schrift: Von dem Himmel und seinen Wunderdingen und von der Hölle, nach Gehörtem und Gesehenem, übers. von Tafel, Basel und Ludwigsburg [2] 1869, abgekürzt als HH. Die Zahlen beziehen sich ebenfalls auf die Kapitel, nicht auf die Seiten.

32) HH 505; vgl. Matth. 23, 27.

unverhüllten Gestalt liegt das Urteil über das Wesen aufgeschlagen.

„Es kommt an den Tag, was sie im Verborgenen gethan und geredet hatten; denn weil das Äußere nicht mehr zurückhält, so reden sie alsdann Gleiches und versuchen auch Gleiches zu thun und fürchten nicht, wie in der Welt, die üble Nachrede; sie werden auch in mehrere Zustände ihres Bösen versetzt, damit sie den Engeln und guten Geistern so erscheinen möchten, wie sie wirklich sind; so wird das Heimliche aufgedeckt, nach den Worten des HErrn: 'Nichts ist zugedeckt, das nicht enthüllt, und nichts verborgen, das nicht erkannt werden wird; was ihr im Finsteren gesagt habt, wird man im Lichte hören, und was ihr ins Ohr geredet in den Gemächern, das wird man auf den Dächern verkündigen'" [33]).

Daß dieser Prozeß ein physiognomischer ist und sich in der äußeren Verwandlung der geistleiblichen Gestalt des Menschen auswirkt, geht aus den einzelnen Beschreibungen dieser Verwandlung bei Swedenborg deutlich hervor. So schreibt er z. B.:

„Anfänglich, wenn der Geist des Menschen in die Geisterwelt eintritt, was kurz nach seiner Auferweckung geschieht, hat er dasselbe Angesicht und denselben Ton der Rede, die er in der Welt hatte; der Grund ist, weil er sich alsdann im Zustand seines Auswendigen befindet und sein Inwendiges noch nicht aufgedeckt ist. Dieser Zustand ist der Menschen erster Zustand nach dem Hingang. Nachher aber verändert sich sein Angesicht und wird ein ganz anderes, es wird gleich seiner herrschenden Neigung oder Liebe, in der sein Inwendiges, nämlich das seines Gemüthes in der Welt und in der sein Geist im Körper gewesen war ... In das Angesicht des Geistes kommt der Geist nach dem Leben im Körper, wenn das Auswendige entfernt und das Inwendige enthüllt wird. Dieser Zustand ist des Menschen dritter ... Eine Ursache auch, warum die Gesichter sich verändern, ist, daß im anderen Leben Keiner Gefühle heucheln darf, die ihm nicht eigen sind, somit auch nicht Gesichtszüge, die der Liebe, in der er ist, entgegengesetzt sind; alle, so viel ihrer dort sind, werden in den Zustand gebracht, daß sie reden, wie sie denken und in Mienen

33) HH 507; vgl. Luc. 12, 2-3.

und Geberden kund geben, wie sie wollen; daher kommt nun, daß die Gesichter Aller zu Gestalten und Ebenbildern ihrer Neigungen werden" [34]). Die Ähnlichkeit der Züge selbst bleibt aber innerhalb dieser Verwandlung erhalten, so daß ein Wiedererkennen in den unteren Bezirken des Himmels möglich ist. Erst bei der weiteren Läuterung treten allmählich die charakteristischen Sondermerkmale der Individualität zurück und die Züge der reinen Gottebenbildlichkeit werden in demselben Maß immer durchscheinender, indem die Züge der irdischen Prägung des inneren Gesichtes verblassen.

Es ist dabei notwendig, die beiden entgegengesetzten Entwicklungen, die zum Guten und zum Bösen, für sich zu betrachten. Wie die Physiognomik Swedenborgs einsetzt bei der Physiognomik der Urmenschen, so endet sie bei der Physiognomik der Engel und Teufel.

Ein Engel ist dabei ein Mensch im Zustand der vollendeten Selbstdarstellung seiner geistleiblichen Persönlichkeit mit allen Zügen seines individuellen Seins, seiner besonderen Begabungen, Fähigkeiten und Temperamente, der Mensch im Zustand der verwirklichten imago dei. Er ist ganz Ausdruck, darum ist auch bei den Engeln die Ursprache wieder gefunden in der natürlichen Ausdruckssprache, die ihre innersten Gedanken und Neigungen und Wünsche auf ihren Angesichtern abzeichnet. Die Engelsprache ist wie die Ursprache eine physiognomische. Freilich ist dabei eine auffallende Merkwürdigkeit zu beachten: die Privatsprache des Antlitzes der englischen Persönlichkeit, das ganz Seele geworden ist, ist zugleich der Dialekt der englischen Gemeinschaft, zu welcher die betreffende Engelspersönlichkeit gehört. Denn die Vergesellschaftung der Geister erfolgt ja nach dem Prinzip der natürlichen Vereinigung der Geister mit gleichen Neigungen. So erhält das geistleibliche Angesicht jedes Engels zugleich die bestimmte Färbung seiner Gemeinschaft, seine physiognomische Sprache den Dialekt seiner Gesellschaft, zu welcher er sich durch sein Wesen und dessen sichtbaren Ausdruck bekennt. Swedenborg hat dies folgendermaßen beschrieben:

34) HH 457.

„Die Veränderungen des Zustands der Neigungen im Angesicht der Engel erscheinen auch ganz genau; wenn sie in ihrer Gesellschaft sind, dann sind sie in ihrem (eigenen) Angesicht; wenn sie aber in eine andere Gesellschaft kommen, dann verändern sich den Neigungen des Guten und Wahren jener Gesellschaft gemäß ihre Angesichte, aber doch ist das ächte Angesicht gleichsam die Grundform, welche in allen jenen Veränderungen erkannt wird. Ich habe gesehen, wie die Wechsel allmählich erfolgten, gemäß den Neigungen der Gesellschaften, mit denen sie Gemeinschaft hatten; denn ein jeder Engel ist in einem Gebiet des Größten Menschen und hat dadurch in allgemeiner und weiter Beziehung Gemeinschaft mit Allen, welche in dem gleichen Gebiete sich befinden, obwohl er in demjenigen Theil dieses Gebiets ist, welchem er vollständig entspricht. Ich habe gesehen, daß sie ihre Angesichte wechselten durch Veränderungen von einer Grenze der Neigung bis zur andern, aber beobachtet, daß dennoch das gleiche Angesicht im Allgemeinen beibehalten wurde, so daß immer die herrschende Neigung zugleich mit ihren Veränderungen herausleuchtete; so wurden die Angesichter einer Neigung in ihrer ganzen Ausdehnung gezeigt. Und was noch wunderbarer ist, es wurden auch die Veränderungen der Neigungen von der Kindheit an bis zum erwachsenen Alter durch die Veränderungen des Angesichts gezeigt; und es wurde mir bei diesem Alter zu erkennen gegeben, wie viel Kindliches es beibehalten hatte, und daß dieses das eigentlich Menschliche desselben war“ [35]).

Das englische Angesicht umfaßt also als der vollendete Spiegel der Seele sämtliche Spannungen der Persönlichkeit und sämtliche Entwicklungsformen in ihrer zeitlichen Ausdehnung und in ihren verschiedenen Verwirklichungen und ist zugleich ein Zeiger der Gemeinschaft, welcher die Persönlichkeit zugeordnet ist, die dieses Antlitz trägt [36]). Swedenborg beruft sich dafür auf visionäre Erfahrungen, welche ihm diese Dinge verdeutlichten. So berichtet er:

„Es erschien mir einige Male ein Engel, und auch sein Angesicht ganz deutlich; es veränderte sich beständig nach den

35) HH 4797.
36) Vgl. vor allem die Abschnitte HH 41 ff., 73 ff.

Neigungen, wie dieselben abwechselnd bei ihm der Ordnung nach folgten, also von einer Grenze zur andern; dennoch blieb die allgemein herrschende Neigung, aus der man erkennen konnte, daß es derselbe Engel war; ich wurde auch belehrt, daß die Bewegungen seines Gesichtes aus den Gesellschaften kamen, mit denen er in Verbindung stand, und daß sie hervortraten, je nach den Veränderungen des näheren Verkehrs mit der einen als mit der andern; so geschah es in bestimmter Reihenfolge; denn die Ausbreitung der Neigungen und Gedanken hat ihre Grenzen und entschwindet in den entferntesten Gesellschaften, wie ein Blick ins Allgemeine; innerhalb der Begrenzungen dieser allgemeinen Sphäre können die Gedanken und Neigungen wechseln, und bald der einen Gesellschaft, bald der andern näher seyn" [37]).

Ebenso heißt es in einer allgemeineren Form:

„Wenn die Engel sich sichtbar darstellen, erscheinen alle ihre inwendigen Neigungen klar auf ihrem Angesicht und leuchten daraus hervor, so daß ihr Angesicht die äußere Form und vorbildliche Darstellung derselben ist; ein anderes Angesicht als das den Neigungen entsprechende darf man nicht haben im Himmel; die, welche ein anderes Angesicht heucheln, werden aus der Gesellschaft hinausgeworfen: hieraus wird klar, daß das Angesicht, sowohl seinen Neigungen als seinen Gedanken oder dem was seinem Willen und was seinem Verstand angehört; daher werden auch im Wort durch das Angesicht und die Angesichte Neigungen bezeichnet" [38]).

Noch ein letztes gehört zu diesem englischen Zustand: die Engel sind nicht nur selbst ihrer geistlichen Physiognomie nach reine Darstellungen ihres Wesens und ihrer Persönlichkeit, sondern sie haben auch die Gabe des Durchblicks gegenüber den noch nicht gereinigten Geistern. Ihr Blick durchdringt die Maske, sie schauen im Antlitz des Guten die oft verdeckte innere Güte, sie erblicken die Bösen als übertünchte Gräber. Die Engel sind also die Physiognomiker in höchster Form, weil sie den Durchblick in das Innere haben und weil ihnen die innere Gestalt auch in der verzerrten Maske des äußeren Angesichts und des Charak-

37) HG 6604.
38) HG 4796.

ters durchleuchtend wird. Dies ist insofern von höchster Bedeutung, als hier die Gabe der Erkenntnis des Angesichts mit der Gabe der Unterscheidung der Geister identisch ist, wie sie unter den Gaben des Heiligen Geistes in der ältesten Gemeinde erscheint. Der Physiognomiker ist der Engel oder der Charismatiker, der die göttliche Gabe, den Engelsblick hat, die Maske zu durchschauen, durch den Menschen hindurchzublicken, in seinen Zügen das verdeckte Gottebenbild oder das Bild Satans zu erblicken, seine innersten Neigungen zu enthüllen und dadurch seine zukünftige Zuordnung zum Gottesreich oder zum Satansreich zu prophezeien.

Bleibt noch ein Wort über die Physiognomie der Teufel zu sagen. Auch hier ist der Grundgedanke der Physiognomik bei Swedenborg in einer intuitiven Weise zu Ende geführt. Die Bösen bewahren das Vorzeichen ihrer Bosheit, die Entstellung des Gottebenbildes zur Maske. Wie sich die Guten zu denen hingezogen fühlen, mit denen sie sich durch die Gemeinschaft ihrer inneren Neigungen zum Guten verbunden fühlen, so fliehen die Bösen aus dem Wirkungskreis der Guten und rotten sich mit ihresgleichen zusammmen. Die Hölle ist nicht eine Hölle von Teufeln, sondern ein Ort, wo sich die sich selbst überlassenen bösen Menschen selber das Leben zur Hölle machen, indem sich die Gleichen zusammentun und jeder unter derselben Bosheit des anderen zu leiden hat, deren Verwirklichung ihm die höchste Befriedigung gewährt. Keine innere Regung zum Guten vermag die Maske mehr zu erweichen. Das in der Welt geschaffene künstliche Gesicht, die Lüge bleibt als das Kainszeichen der Verdammung erhalten. Die Bösen in der Hölle können nie mehr Person werden, ihr Inneres, ihre Persönlichkeit findet niemals seine Erlösung. Sie sind dazu verdammt, in ihrer Maske weiterzuleben und ihre Maske gegenseitig ernst zu nehmen, während ihr Inneres immer weiter entartet und alle Züge des Menschenantlitzes immer mehr verliert.

„Die Höllischen aber haben, solange sie nicht im Himmelslicht erscheinen, ein anderes Angesicht, als welches ihrem Inwendigeren entspricht; der Grund ist, weil sie im Leibesleben Liebthätigkeit gegen den Nächsten bloß um ihrer eigenen Ehre und ihres

Eigennutzes willen durch das Angesicht an den Tag legten, und doch dem Nächsten gar nicht wohl wollten, außer sofern er ihnen geneigt war; daher war der Ausdruck ihres Angesichtes im Widerspruch gegen das Innwendigere, und dieß geht zuweilen so weit, daß Feindseligkeiten, Gehässigkeiten, Rachegefühle und Mordgier inwendig sind und doch das Angesicht so gestellt ist, daß Liebe gegen den Andern hervorleuchtet. Hieraus kann erhellen, in welch großem Widerspruch heut zu Tage das Inwendigere mit dem Äußeren steht, und deßhalb sucht man sich solcher Hilfsmittel zu bedienen" [39]).

So halten sich die Bösen unter sich an ihrem Ort und innerhalb ihrer Gesellschaften in der Hölle für Menschen und geben sich als Menschen. Ihrer Phantasie erscheinen sie in der Gestalt, die sie sich selbst als Hülle und Tünche ihres verderbten Inneren zugelegt haben, denn nur in dieser Lüge können sie leben. In ihrer wahren Gestalt erscheinen sie nur, wenn ein Strahl des himmlischen Lichtes auf sie fällt und ein Engel sie sieht. Vor dem Licht des Himmels verblaßt ihre erheuchelte Physiognomie, die sie in ihrer vorgespiegelten Existenz als scheinbare Menschen sich zulegen, und das wahre Angesicht ihres verderbten Inneren tritt hervor — sie erscheinen als Teufel.

„Aus ihren Angesichtern kann man auch die bösen Geister erkennen; denn alle ihre Begierden oder bösen Neigungen sind ihren Angesichtern aufgeprägt, und man kann aus ihren Angesichtern auch erkennen, mit welchen Höllen sie Gemeinschaft haben; denn es gibt sehr viele Höllen, alle unterschieden nach den Gattungen und Arten der Begierden des Bösen; im Allgemeinen sind ihre Angesichter, wenn sie beim Licht des Himmels erscheinen, beinahe leblos, fahl wie die Leichname, bei einigen schwarz und bei einigen ganz unförmlich" [40]).

Derselbe Zustand ist noch ausführlicher so beschrieben:

„Alle Geister in den Höllen erscheinen, wenn sie in einigem Lichte des Himmels betrachtet werden, in der Gestalt ihres Bösen, weil Jeder das Abbild seines Bösen ist, denn bei Jedem macht das Inwendige und das Auswendige Eins aus und das Inwendige

39) HG 5695.
40) HG 4798.

stellt sich sichtbar dar im Auswendigen, nämlich in Gesicht, Leib, Rede und Geberden. So wurden sie auf den ersten Blick erkannt, wie sie beschaffen sind; im Allgemeinen sind sie Gestalten der Verachtung Anderer, des Drohens gegen diejenigen, die ihnen nicht Verehrung zollen; sie sind Gestalten des Hasses mannigfacher Art; sie sind Gestalten der Rachgier ebenfalls von mancherlei Art; Wüthereien und Grausamkeiten leuchten vom Inwendigen her durch diese hervor; sobald aber Andere sie loben, verehren und pflegen, zieht sich ihr Gesicht zusammen und bekommt einen Ausdruck des Behagens von befriedigter Lust; wie diese Gestalten alle aussehen, kann nicht mit Wenigem beschrieben werden, denn nicht eine ist der anderen gleich; nur zwischen denen, die in ähnlichem Bösen und daher in der gleichen höllischen Gesellschaft sind, ist eine allgemeine Ähnlichkeit, vermöge welcher als der Grundlage der Ableitung die Gesichter der Einzelnen daselbst in gewisser Ähnlichkeit erscheinen; im Allgemeinen sind ihre Gesichter grauenhaft und leblos wie die der Leichname; bei Einigen sind sie glührot wie Feuerbrände, bei Einigen durch Blattern, Beulen und Geschwüre verunstaltet: bei Vielen ist gar kein Gesicht zu sehen, sondern statt desselben etwas Struppiges oder Knöchernes; bei Einigen zeigen sich bloß Zähne, ihre Leiber sind auch mißgestaltet und ihre Rede wie aus Zorn oder aus Haß, oder aus Rachgier hervorgehend, denn Jeder redet aus seinem Falschen und tönt aus seinem Bösen ... Zu wissen ist jedoch, daß die höllischen Geister zwar so gestaltet erscheinen im Lichte des Himmels, unter sich hingegen als Menschen ...; allein jene Erscheinung ist eine Täuschung, denn sobald nur ein wenig Licht aus dem Himmel eingelassen wird, verwandeln sich jene menschlichen Gestalten in die Mißgestalten, die sie an sich sind und von welchen oben die Rede war; denn im Lichte des Himmels erscheint alles, wie es an sich ist" [41]).

So ist die Hölle das Reich der vollendeten Selbstliebe, in der die Menschen ihrem schrankenlosen Trieb, alles für sich selbst zu haben, ganz frei überlassen sind, in dem alle Hemmungen, die auf Erden durch Gesetz, Sitte, Erziehung und die gesellschaftlichen Bindungen aller Art geschaffen sind, wegfallen und

41) HH 553.

jeder zu dem Abbild seiner eigenen Bosheit wird, als Gegenteil des Gottebenbildes, als entartetes, mißgeformtes Scheusal in menschlicher Maske, das die entarteten Neigungen seiner Bosheit an seinesgleichen austobt und von ihnen dasselbe als Strafe erleidet, dessen Vollzug ihm selbst die höchste Befriedigung bereitet. So ist die Hölle nichts anderes als die Welt der Menschen, die ihr Gottesbild schuldhaft zerstört haben, die Welt des auf allen Lebensgebieten siegenden Egoismus, die von Swedenborg in großartiger Weise folgendermaßen beschrieben wird:

„Stelle dir nun eine Gesellschaft von Solchen vor, die alle nur sich lieben und Andere nur insoweit, als sie mit ihnen Eins ausmachen, so wirst du sehen, daß ihre Liebe keine andere ist, als die Liebe der Räuber zueinander; soweit diese in Gemeinschaft handeln, küssen sie einander und nennen sich Freunde, soweit sie aber nicht in Gemeinschaft handeln, vielmehr ihre Herrschaft begehren, stürzen sie aufeinander los und hauen einander nieder; prüft man ihr Inwendiges oder ihre Gesinnung, so wird sich zeigen, daß sie voll feindseligen Hasses des Einen gegen den andern sind und daß sie im Herzen über alles Gerechte und Redliche lachen und auch über das Göttliche, das sie als Nichtiges verwerfen.

Dies kann man noch besser sehen an ihren Gesellschaften in der Hölle. Das Inwendige, das Gebiet der Gedanken und Neigungen derer, die sich selbst über alles lieben, ist auf sie selbst und die Welt gerichtet, somit von dem HErrn und dem Himmel abgewendet. Daher kommt, daß sie von allen Arten des Bösen besessen sind und das Göttliche nicht einfließen kann, weil es alsbald, wie es einfließt, in die Gedanken an sie selbst versenkt und verunreinigt und auch dem Bösen, das aus ihrem Eigenen ist, eingegossen wird. Daher kommt, daß diese alle im andern Leben vom Herrn weg und auf jenen stockfinsteren Körper hinsehen, der dort an der Stelle der Weltsonne ist und der Sonne des Himmels, welche der HErr ist, schnurstracks entgegensteht“ [42]).

In dieser Hölle tobt ein Kampf aller gegen alle, indem ein jeder alles für sich haben will und ein jeder für sein Falsches kämpft, das er für die Wahrheit hält und

42) HH 560.

ausgibt. Eben diesen Kampf versteht Swedenborg unter dem Stridor dentium, unter dem Zähneknirschen, von dem Christus spricht. Das Zähneknirschen „ist das fortwährende Streiten und Kämpfen des Falschen unter sich, mither derjenigen, die im Falschen sind, und es ist ebenfalls verbunden mit Verachtung Anderer mit Feindseligkeit, Verspottung, Verhöhnung, Lästern, welche auch in allerhand Zerfleischungen ausbrechen. Denn Jeder kämpft für sein Falsches und nennt es Wahrheit. Diese Zänkereien und Kämpfe werden außerhalb jener Höllen wie ein Zähneknirschen gehört und verwandeln sich auch wirklich in ein Zähneknirschen, wenn Wahrheiten aus dem Himmel dahin einfließen ... denn alles Falsche knirscht in der geistigen Welt“ [43]).

II.

Die Grundgedanken zur Physiognomik, die hier bei Swedenborg ausgesprochen sind, haben offenbar unmittelbar auf Lavater eingewirkt. Auch bei Lavater ist der Ausgangspunkt aller seiner Betrachtungen über die zukünftige Seinsweise des Menschen in der Ewigkeit, daß es kein abstraktes geistiges Sein gibt, sondern daß jedes geistige Sein seine Leiblichkeit hat. Es gibt geistiges Sein nur als Sein einer Person, und Sein einer Person nur in leibhaftiger Gestalt. So ist Lavater der heftigste Gegner aller rationalistischen Umdeutung der leibhaftigen Glaubenserwartungen der christlichen Offenbarung. Das Reich Gottes ist für ihn kein abstraktes Reich von Ideen, sondern eine konkrete Wirklichkeit einer neuen Seinsweise, zu der eine bestimmte Leibhaftigkeit notwendig und unzertrennlich zugehört. Hören wir, was er über das Himmelreich schreibt:

„Es hat nichts von dem Charakter irdischer Reiche. Aber — damit ist lange nicht gesagt: Es ist ein bloß geistliches Reich. Es ist schwer zu begreifen, welcher Art von Philosophen — diese Gedanken denkbar sind? Wenn Christus einen sichtbaren Leib hat; Engel und Verklärte sichtbare Leiber haben; — Alle Gottesgeistigkeit in Organisationen befaßt ist — die ganze Natur, die ganze Schrift von nichts weiß als bekörperten Geistigkeiten —

43) HH 575.

wie kanns einem Unphilosophen oder Philosophen beyfallen — sich ein bloß geistliches Königreich — zu denken, wo König und Reichsgenossen physisch organisierte Geisterwesen sind. Wer das Reich Christi ganz physisch macht, ist freylich ein Thor — aber ists der minder, ders ganz geistig macht? So gut Christus ein moralischer König ist, so ist er ein physischer ... So gewiß Christus Geist ist — Leben ist, Gottes Kraft und Gottes Weisheit ist, so gewiß ist er beleibt; so gewiß haftet die Gotteskraft und Weisheit, die seine Person ausmacht, in einem organischen Körper. So gewiß etwas an ihm unsichtbar ist, so gewiß ist etwas an ihm sichtbar. Das Unsichtbare — heiß ich Geist; das Sichtbare, physisch; oder Körper. Es ist unleidlich, daß man hierüber ein Wort verlieren muß — Moralische Kraft ohne physische — was ist sie? Wo ist sie? Kann sie seyn? So wenig Güte ohne einen Gütigen — so wenig ein Gütiger, ohne durch physische Natur bestimmte Persönlichkeit. Immerhin also spotte und lache man unsers „Physischen" Christus! des Physischen Christus lachen, was heißt das? Läugnen, daß Jesus Christus ins Fleisch gekommen sey! Die Menschheit des Sohnes Gottes — Ein Hauptgegenstand des christlichen Glaubens — wenn diese Menschheit nicht physisch ist, was ist physisch? — Ein unphysischer Christus ist kein Christus. Ein unphysisches Reich ist kein Reich. So wenig ein bloß physischer Mensch, ein bloß physischer Christus, Christus und ein geistloses Reich ein Reich ist" [44]).

„Das Reich Christi ist so wenig moralisch und geistig allein als es physisch allein ist. Ein König ohne physische Macht, ist kein König. Christus hat einen Körper und seine Reichsgenossen haben Körper. Wenn ein bekörpertes Wesen Bekörperte beherrschet, so müssen, in dem Punkte der Wirkung auf sie — in ihm und in ihnen — physische Verbindungen vorgehen, die ohne diesen Einfluß, diese Herrschaft nicht vorgegangen wären. Die wechselseitige physische Veränderung, die auf den Willen des Königs erfolgt — heiß ich physischen Einfluß. Ein an sich unsichtbares Reich eines sichtbaren Königs und sichtbaren Reichsgenossen — ist ein Unding. Ein Reich physisch organisierter Wesen, ohne wechselseitigen physischen Einfluß, ein Unding. Den wechsel-

44) Aussichten Bd. IV S. 146.

seitigen physischen Einfluß Christi und des Christen läugnen — heißt das Königreich Christi läugnen. Christus wirkte physisch, da er auf Erden war; so gut als er moralisch wirkte. Wasser in Wein verwandeln — durch sein Berühren, seinen Speichel gesund und sehend machen, Hungrige speisen, auf dem Meer wandeln, dem Sturme Stille gebieten, nennt diese Wirkungen, wie ihr wollt — abermal! Am Namen liegt mir nichts — gesteht nur, oder läugnet nur: Diese Würkungen sind nicht bloß moralisch — gehen aus Körper in Körper. In dem Würkenden gehen physische Veränderungen vor — im Moment dieser Würkung. Eine Kraft geht von ihm aus. In Körpern außer ihm gehen physische Veränderungen vor, die ohne seinen Willen und ohne die von ihm ausgegangene Kraft, die doch vis à vis des Sturmwindes und des Weins und des Brodtes und der lahmen Hand und des Todten Lazarus etc. etc. nicht wol moralische Kraft heißen kann, — nicht vorgegangen wären — das heiß ich nun wechselseitigen Einfluß. Solchen Einfluß, physischen Einfluß in diesem Sinne, hatte nach seiner Erhöhung Christus, wie vor derselben. Er ... taufte sie mit Feuer. Es erschienen ihnen zertheilte Flämmgen. Das Vehikulum des Geistes also war sichtbar! War physisch! Also Christi Herrschaft, sein Einfluß auf die Jünger war nach seiner Erhöhung nicht nur moralisch, sondern auch physisch. Nicht moralische Würkung der vorgetragenen Lehre wars, ohne physische Kraft, die den Lahmen gesund machte. Jesus Christus mache dich gesund — hieß doch wohl nicht: Die moralische Kraft der hinterlassenen Lehre Jesu wirkt ohne physischen Einfluß — auf der Stelle Gesundheit. Alle Anrufung Jesu — Herr, nimm meinen Geist auf — Ich habe den Herrn dreymal gebeten etc. ist Unsinn und Abgötterey, wenn Christus nicht buchstäblich herrscht, nicht politischen und physischen Einfluß hat. Er hat gar kein Reich, wenn er kein politisch physisches hat“ [45]).

Lavater hat auch diese Leiblichkeit in seinen „Aussichten in die Ewigkeit“ auf das allerausführlichste beschrieben. Der Grundgedanke für diese himmlische Physik und Physiologie ist die Erwartung, daß unsere Leiblichkeit im Himmel, d. h. die Seinsweise der Auferstandenen wie die Seinsweise des verklärten

45) Daselbst S. 150 ff.

Christus sein wird. Die Auslegung der Verklärungsgeschichte gibt ihm Anlaß, sich ausführlich über diese verklärte Seinsweise des Menschen nach dem Tode zu äußern. Die einzelnen Gedanken dieser himmlischen Physik sollen hier nicht ihre Darstellung finden. Hier ist nur der Grundgedanke wichtig, den Lavater so zum Ausdruck bringt:

„Der andere Adam, nämlich der HErr, ist aus dem Himmel. Sein Cörper ist aus dem Stoffe des erhabensten Himmels gebildet; aus einem Stoff, der pneuma, ein Geist, ein geistiges Wesen, und wenn er zu einem organischen Cörper gebildet ist, pneuma zoopoion, ein belebender Geist genent wird. Und aus demselben Stoff werden auch unsere Cörper gebildet werden. Ein Stoff, von dessen überirdischer Natur, von dessen undenklicher Feinheit und Bildsamkeit wir uns, wie ich gerne zugeben will, hier so wenig einen richtigen Begriff machen können, als wenig wir es von dem Himmel selbst woraus er quillt, zu thun vermögend sind“ [46]).

Für diese neue, verklärte Leiblichkeit gilt dasselbe, was in ganz ähnlicher Weise Swedenborg von ihr ausgesagt hatte, daß sie in einer vollständigen Weise die geistige Gestalt und das Innere des Menschen zum Ausdruck bringt. Jede grobe Stofflichkeit, welche die vollständige Spiegelung des Inneren in der äußeren Gestalt trüben könnte und welche die äußere Gestalt zur schwer beweglichen, bleiernen Maske des Inneren erstarren ließe, fehlt. Die geistliche Leibhaftigkeit ist völlig plastisch und ermöglicht jede beliebige Vielgestaltigkeit des Ausdrucks des Inneren; sie ist also das ideale physiognomische Ausdrucksmittel.

Die Anschauung von der Eigenart der himmlischen Leiblichkeit der verstorbenen Menschen ist also der Ausgangspunkt einer himmlischen Physiognomik. Diese setzt bei Lavater wie bei Swedenborg an einem bezeichneten Punkte ein, bei dem Gedanken des Gerichts. Wie bei Swedenborg ist die Anschauung vom Gericht nicht in der mythischen Form einer Vorladung vor den göttlichen Richterstuhl gefaßt, sondern physiognomisch. Das nach dem Tode stattfindende Gericht über das gesamte Leben des Menschen, auf Grund dessen das Urteil über seine weitere Seins-Weise gefällt wird, setzt voraus, daß die Erinnerung des

46) Bd. II Brief 11 S. 61.

ganzen Lebens noch vorhanden ist. Die Besinnung darüber führt Swedenborg wie Lavater auf die Erkenntnis, daß die geistige Gestalt des Menschen nicht nur durch sein Bewußtes, sondern auch durch sein Unbewußtes geformt wird. Der Mensch ist nicht nur durch das gestaltet, was er weiß und was er an Erfahrungen und Erkenntnissen in seinem Gedächtnis behalten hat, sondern er ist auch von dem geformt, was er vergessen hat. Sein geistiges Wesen ist nicht nur durch die Akte seines Bewußtseins und seines Willens gebildet, sondern auch durch die geheimen Gedanken, die flüchtig durch seine Seele tanzen und durch die geheimen Regungen seines Herzens, die er wieder vergißt.

Die innere Gestalt des Menschen ist also nicht identisch mit dem Bild des menschlichen Selbstbewußtseins und mit dem Erinnerungsbild, das der Mensch selbst von sich hat, sondern ist durch alle Erfahrungen, alle Gedanken, alle Eindrücke, alle Willens- und Triebregungen des Lebens geformt, die alle in ihrer Weise Strich für Strich das innere Bild des Menschen bestimmen. Der Mensch kennt also nur seine Maske, aber nicht das wahre Gesicht seiner selbst. Dies wahre Gesicht tritt aber im Jenseits hervor, wenn die vergröbernde Leiblichkeit einer feineren weicht, welche die innere Gestalt in all ihren feinsten Zügen abbildet. Dieses wahre Gesicht stellt das Endergebnis seiner inneren Entwicklung dar, das sämtliche früheren Entwicklungsstufen in sich enthält. Eben dies ist das Gericht.

„Alle unsere Gesinnungen und Handlungen haben gewisse bestimmte Folgen. Eine so und so bestimmte Summe von Handlungen hat eine so und so bestimmte Summe von Folgen. Diese Folgen oder Wirkungen verhalten sich zu den vorhergehenden Ursachen genau, wie die Summe verschiedener Zahlenreihen zu dem arithmetischen Wert dieser Zahlenreihen. Wer die Summe deutlich denken könnte, der dächte die Posten deutlich. Ich sage, deutlich. Denn ich bin sehr geneigt dieß Beyspiel auf die Offenbarung unserer moralischen Gesinnung hinüberzutragen. Gesetzt wir könnten theils aus der Beschaffenheit des Cörpers eines Auferstandenen, theils aus seiner Physiognomie und seinen Gebärden, theils aus seinem Standpunkt, und dem ihm übergebenen Posten, theils vermittelst einer anschauenden Kenntniß oder un-

mittelbaren Empfindung, den Grad von der moralischen Güte, die Summe aller seiner Fertigkeiten genau bestimmen, so, deucht mir, könnten wir zugleich einen deutlichen Begriff, eine anschauende Erkenntnis der Thaten, der Gesinnungen, der Worte haben, deren Facit seine actuelle Situation ist“ [47]).

Das Gericht ist also nichts anderes als die Offenbarung des wahren, d. h. des inneren Wesens, das nunmehr auch physiognomisch ablesbar in seiner unverhüllten Lauterkeit hervortritt. In dem Wesen selbst liegt aber auch schon das Prinzip der Gesellung und Vergesellschaftung der Geisteswesen. Da der innere Mensch durch seine Grundrichtung und seinen Grundtrieb bestimmt ist, so wird sich bei der freien Entfaltungsmöglichkeit dieses Grundtriebs im Zustand der verklärten Leiblichkeit eine natürliche Vergesellschaftung der Geister nach dem Prinzip des Zusammenschlusses der Gleichen ergeben. So fährt Lavater an derselben Stelle fort:

„Alles, was uns die Schrift von diesem Gerichte sagt, wenn wir auch noch so sehr alles menschliche, irdische-gerichtliche davon absondern, führet uns doch unmittelbar auf die Vermuthung, ich könnte sagen, auf die Überzeugung, daß eine deutliche Erinnerung unsrer einzelnen Handlungen dabey statt habe. Die Erinnerung einer jeden Handlung, eines jeden Wortes, wenigstens in so fern es einen moralischen Werth hat, könnte also ein besonders sichtbares Zeichen haben, welches alle vernünftige analogische Wesen verstehen könnten, so wie alle Menschen überhaupt eine etwelche Kenntnis der physiognomischen Zeichen haben. Jede gute Handlung, deren sich ein Verklärter erinnert, könnte nicht nur in seinem ganzen Äußerlichen durch einen besonderen individuellen Ausdruck der Freude, sondern auch durch ein besonderes mit der Erinnerung überhaupt verknüpftes Zeichen nicht nur in dem Effekt, sondern an sich ausgedrückt werden. Diese Offenbarung der innersten, auch der frühesten moralischen Gesinnungen könnte vielleicht die Association der Menschen auf eine ganz natürliche und unpositive Weise bestimmen. Jedes Individuum würde sich, nach einem allgemeinen pneumatischen Gesetz, zu demjenigen gesellen, dem es am ähnlichsten wäre.

47) Bd. I Brief 8 S. 240 f.

Es würde dem Lasterhaften schlechterdings unmöglich seyn, die Naheit eines nur mittelmäßigen Guten auszuhalten; und den mittelmäßigen Guten würde nicht nur der strömende Glanz, sondern auch die moralische Vollkommenheit des Heiligen auf eine ganz natürliche Weise weit von sich entfernen. Johannes würde sich ganz natürlich dem Elias, Timotheus dem Paulus und Judas dem Satan zugesellen" [48]).

Der Zustand des Menschen nach seiner Versetzung in die Seinsweise der Geistleiblichkeit ist ein idealer physiognomischer Zustand, in dem der Mensch sich selbst in einer vollkommenen Weise abbildet und darstellt und physiognomisch sein gesamtes Wesen samt allen Abschnitten und Stufen seiner Entwicklung zum Ausdruck bringt. Seine ideale Physiognomie ist ein treuerer Spiegel seines Wesens als sein Gedächtnis, denn dieses Gedächtnis als menschliches Gedächtnis enthält nur Ausschnitte und Trümmer seiner Erfahrung, während der größte Teil vergessen ist; die Physiognomie aber gibt jede kleinste Abwandlung seiner Entwicklung und die feinste Gravüre auch jeder vergessenen Gemütsbewegung, jeder vergessenen guten und bösen Tat wieder.

Dieser Gedanke ist aus nachdrücklichsten Gründen in dem 4. Band der „Aussichten in die Ewigkeit" unterstrichen, wo Lavater die Gedanken der obengenannten Sätze aus dem 11. Brief dahin ergänzt, daß ihr physiognomischer Sinn deutlich hervortritt:

„Nicht nur das Facit, die Summe aller moralischen Gesinnungen der Menschen wird sich (beym Gerichte) konfus darstellen, sondern sogar einzelne Handlungen, Gedanken und Begierden des vorigen Lebens auf Erden. Wie das feinsichtige und geübte Auge des Mahlers oder Kenners jeden Pinselzug eines Gemähldes besonders siehet oder sehen kann, wie der Naturforscher jeden Punkt eines Blattes oder Insektes durch das Vergrößerungsglas unterscheidet; so der Menschenkenner itzt schon beynahe jeden Zug der Tugend und des Lasters im menschlichen Angesicht. An einem jeden Gemählde, Kunstwerk, Naturwerk kann ein feines Kennerauge jedes einzelne, das zur Summe des ganzen Effekts beyträgt, erkennen. Nichts einzelnes ist umsonst da. So ist alle Summe der Tatkraft, alle Assemblage,

48) Daselbst S. 241.

alle Gesammtheit eines izigen und künftigen Menschen nichts als eine Menge besonderer, und besonders erkennbarer Einzelheiten. Jeder Gedanke, jede Begierde wirkt nicht nur überhaupt, sondern auf Einzelne, bestimmte Organe und Punkte der gröberen und feineren Menschheit, wirkt auf eine ganz bestimmte und bestimmbare Weise, so daß ich mir die Möglichkeit von der vollkommensten und unmittelbarsten Anschaubarkeit aller vorhergegangenen Gemüthsregungen, Gedanken, Begierden sehr leicht gedenken kann — und muß!“ [49]).

Hier ist auch der entscheidende Schritt von der himmlischen zur irdischen Physiognomik getan. Aus dem Gedanken des Gerichts wird entwickelt, wie jeder Mensch im Jenseits sich selber in einer untrüglichen Weise darstellt und in seiner Gestalt das Fazit seines Wesens und seiner Entwicklung zum Ausdruck bringt. Was dort in der Engelwelt in einer vollkommenen Weise der Fall ist dank der Bildsamkeit der verfeinerten geistigen Leiblichkeit, das wird durch die gröbere Entsprechung des inneren Menschen und seiner fleischlich-leiblichen Physiognomie auch hier in dieser Welt verdeutlicht. Was an der Seinsweise des verklärten Menschen beschrieben wird, wird als allgemeine, auch rückwirkend für die Erkenntnis der fleischlichen Seinsweise des Menschen aufschlußreiche Norm ausgesprochen: Jedes leiblich Äußere ist bis in die letzte Kleinigkeit hinein geprägt durch das Innere. Auch das leibliche, fleischliche Kleid des inneren Menschen ist kein zufälliges, sondern ist durch das Innere selbst geformt. Was für die feinere Menschheit gilt, d. h. für die verklärte, gilt auch für die gröbere Menschheit, d. h. die im Fleische: Jeder Gedanke, jede Begierde wirkt nicht nur überhaupt, sondern auf einzelne bestimmte Organe und Punkte, so daß auch in der Bildung des gröberen Stoffs nichts zufällig, sondern alles Zeichen, Ausdruck, Wort, Sprache ist. Deshalb fährt Lavater fort:

„Wer geübten, scharfen physiognomischen Sinn hat, wird hierüber keinen Anstoß finden. Nicht nur die Summe, das Register aller unserer Thaten steht auf unserem Angesichte geschrieben. Ungeübtere Menschen sehen nur die Größe oder Kleinheit der Summe überhaupt. Physiognomen können die Summe lesen.

49) Bd. IV S. 172 ff.

Engel und höhere Wesen sehen alle ingrediente Posten, oder alle Namen, des Registers. Wir selbst sind das itzt noch versiegelte, einst aber offne Verdienst- und Schuldenbuch unserer selbst. Wir werden nach unseren eigenen Rechnungen gerichtet werden. Wer das einsehen und glauben kann, wie wird der seine Worte wägen! Seine Gedanken prüfen! Seine geheimsten Begierden reinigen!

Gerade durch diese Offenbarung unserer Selbst durch uns selbst: durch diese unmittelbare Aufschließung aller unsre Ganzheit bestimmenden Einzelheiten, würde dann auch natürlicher Weise, und nach dem allgemeinen, alles umfassenden Gesetze der Verwandtschaft und Anziehung aller ähnlichen Dinge die allergerechteste Scheidung aller Guten und Bösen — und die allergenaueste ordnungsvollste Vereinigung aller guten und sympathetischen Wesen, die jede Partheylichkeit, jede Willkürlichkeit, jede Ungerechtigkeit weit weit ausschließen würde, sich sehr leicht begreifen und als unwidersprechlich gewiß empfinden lassen. — Welch Drama für den Zuschauer! Welch Schauspiel für die alles ordnende, sondernde und vereinigende Gottheit!“ [50]).

Diese Gedanken sind außerordentlich aufschlußreich für die Auffassung Lavaters von der Physiognomik überhaupt. Er unterscheidet hier dreierlei Inhaber physiognomischer Erkenntnis: die Laien, die eigentlichen Physiognomiker und die Engel. Die Laien sehen am Menschen nur die Summe, d. h. den Gesamtausdruck einer Gestalt, wie er durch eine zahlreiche Folge von bildenden Gedanken, Wünschen und Taten des betreffenden Menschen zustande gekommen ist, ohne diese Gestalt zu verstehen. Der Physiognomiker kann die Summe lesen, d. h. er vermag den Sinn dieser Gestalt als Ganzes zu deuten, vermag die wichtigsten Merkmale ihres Ausdrucks abzulesen. Die Engel aber und die höheren Geistwesen, die mit dem Auge des Geistes die Gestalt betrachten, sehen in der Summe die einzelnen Posten, sie sehen in der Ganzheit der Gestalt in ihrer Endform die einzelnen Bildelemente, welche diese Gestalt geprägt haben.

Jeder Mensch ist das Verdienst- und Schuldenbuch seiner selbst. Für jeden Laien ist es ganz verschlossen, der Physiognomi-

50) Bd. IV S. 174.

ker vermag die Abschlußposten von Soll und Haben zu erkennen, für den englischen Verstand ist das Buch ganz entsiegelt, er vermag zu erkennen, aus welchen Schuld- und Verdienstposten im einzelnen sich die Schlußabrechnung zusammensetzt. Das Gericht ist ein physiognomischer Akt: ein Enthüllen der wahren Gestalt, die Zeugnis über das Werden ihrer eigenen Form ablegt. Schon hier erscheint der Physiognomiker als ein Geistbegabter, der mehr sieht als die gewöhnlichen Menschen, dessen Erkenntnis sich der englischen Erkenntnis nähert, die allein die vollkommene physiognomische Erkenntnis ist.

Damit erhält die Physiognomie der Geistleiblichkeit denselben Charakter, den sie bei Swedenborg hat: sie ist die Ursprache. Auch dieser Gedanke der Physiognomie als Ursprache ist von Lavater bei seinen Betrachtungen über die englische Sprache entwickelt, deren sich die Verklärten bedienen. Der Ausgangspunkt ist eine Kritik der menschlichen Sprache. Sie kommt auf dem Wege der Abstraktion zustande, ist also notwendigerweise immer ein Abgeleitetes und Sekundäres. Dieser Mangel wird der himmlischen Sprache fehlen.

„Allein? wozu die Worte, wenn wir allenfalls mit eben der Leichtigkeit, mit welcher wir itzt Gedanken und Empfindung in Worte einhüllen, unmittelbare Vorstellungen von den Sachen selbst, ihren Modifikationen und Verhältnissen, in uns und andern hervorzubringen vermögend sind? So wenig wir Geld nöthig hätten, wenn wir alles besäßen, was wir zu besitzen wünschen: oder wenn wir mit eben der Leichtigkeit, mit welcher wir itzt das compendiose Geld für voluminose Sachen verwechseln, Gedanken mit Gedanken, Empfindungen mit Empfindungen verwechseln könnten. Das Geld ist nicht Reichtum, ist nur das Zeichen des Reichthums, das Zeichen verliert allen Werth, wenn die bezeichnete Sache überflüssig genug vorhanden ist. Alle Wörter, Zeichen der Gedanken, scheinen ihren Wert zu verlieren und werden also vermuthlich wegfallen, wenn wir vermögend seyn werden, unmittelbar einander unsere Gedanken mitzutheilen ... Jede, auch die vollkommenste Wortsprache der Erde, hat die sehr wesentliche Unvollkommenheit — daß sie nur successiv ist; wie die Bilder- und Zeichensprache für das Auge nur momentan. Die

Sprache des Himmels, soll sie vollkommen seyn, muß successiv und momentan zugleich seyn; das ist, sie muß einen ganzen gleichzeitigen Haufen von Bildern, Gedanken, Empfindungen, wie ein Gemälde zugleich und auf einmal, und dennoch die succesiven mit der größten und wahrhaftesten Schnelligkeit darstellen. Sie muß Gemälde und Sprache zugleich seyn" [51]).

Dieser letzte Gedanke, daß die vollkommene Sprache Gemälde und Sprache zugleich sein muß, also das Bezeichnete zugleich darstellen muß, führt bereits auf die Anschauung von der Physiognomik als der Ursprache schlechthin. Wiederum ist dies für den Himmel und für den Zustand der verklärten, leichtgestaltigen Geistleiblichkeit nachgewiesen, welche das ideale physiognomische Ausdrucksmitel der verklärten Person ist. So schreibt Lavater in dem 16. Brief über die Sprache der Geister:

„Wie Christus das redendste, lebendigste, vollkommenste Ebenbild des unsichtbaren GOttes ist, ... so ist jeder Mensch so ganz Ausdruck, gleichzeitiger, wahrhaftiger, vielfassender, unerschöpflicher, unnachahmbarer Ausdruck: er ist ganz Natursprache" [52]).

Und wiederum erfolgt erst von dieser idealen Physiognomik der himmlischen Seinsweise aus der Sprung in die irdische Physiognomik, auf Grund der gleichen Logik, die wir vorhin am Werke sahen: Was dort ist, ist, wenngleich in einer abgeschwächten und der fleischlichen Leiblichkeit angemessenen Weise, auch hier schon der Fall. Auch für diese Welt ist die Physiognomie die Ursprache der Menschheit.

„Dieß ist jetzt schon in einem so ungläublichen Grade wahr, daß ich von nichts so sehr überzeugt bin, als daß einer, der diese Natursprache itzo schon mit dem gehörigen Fleiße studiren würde, alles, was immer die Menschen in bekannten Sprachen reden könnten, nicht so gut verstehen, nicht so vielbedeutend, so wahrhaft, so untrieglich finden würde, wie das, was ihm die Gesichts- und Gliederbildung eines Menschen sagen könnten; und ein solcher würde in einem Lande oder einer Gesellschaft, wo eine ihm ganz unbekannte Sprache geredet würde, unendlich mehr verstehen, als der, dem diese Sprache aufs vollkommenste

51) Brief 16 Bd. III S. 104.
52) Daselbst S. 108.

bekannt, die Sprache der Physiognomie aber unbekannt wäre. Alles, nicht nur die beredsamen Augen, nicht nur die geist- und herzvollen Lippen — jede Hand, jeder Finger, jeder Muskel ist itzo schon eine allbedeutsame Sprache für die Augen, die das Vorurtheil oder die Dummheit nicht umwölkt hat, die Natur zu sehen, die nichts als Ausdruck, nichts als Physiognomie, als sichtbare Darstellung des Unsichtbaren, nichts als Offenbarung und Wahrheitssprache ist ..." [53]).

Von hier aus wird nun das an der Betrachtung der himmlischen Physiognomie abgeleitete Gesetz als Grundgesetz auch der irdischen Physiognomie erklärt und in seiner universalsten Weise ausgesprochen: es ist das Gesetz der Entsprechung des Inneren und des Äußeren, das nicht nur beim Menschen, sondern in der ganzen Natur wirksam ist. Die ganze Natur legt sich selbst aus, alle Gestalt ist Ausdrucksform eines Wesens.

„Alles in der Natur, jede Frucht, das geringste Blatt hat seine Physiognomie, seine Natursprache, die von jedem geöffneten Auge verstanden wird; nur der lebendige, vernünftige, moralische Mensch, nur das Ebenbild GOttes soll sie nicht haben? Nur in ihm soll keine natürliche Verbindung und Übereinstimmung des Äußeren und Inneren seyn? Welch abgeschmackte Philosophie!" [54]).

Dieser Gedanke wird bereits hier — im Zusammenhang der Ausführungen über die Seinsweise der Engel — ganz zu Ende gedacht. Nicht erst beim Engel, schon beim irdischen Menschen ist die Entsprechung von innen und außen eine radikale. Es gibt auch am irdischen Menschen keine ungestalten Partien.

„Entweder muß in dem menschlichen Cörper alles oder nichts willkürlich seyn! Nun möchte ich das Glied, den Nerven, den Muskel sehen, von dem sich sagen ließe: es ist kein Grund vorhanden, warum er so oder so beschaffen ist. Ist nun ein Grund von dieser oder jener so und so bestimmten Modification vorhanden, so ist dieser Grund, die Seele, das Unsichtbare dieser Modification; die Modification, das Sichtbare, der Ausdruck

53) Daselbst S. 109.
54) Daselbst S. 111.

dieses Grundes: — Folglich ist keine Falte, kein Wärzchen, kein Häärchen am menschlichen Cörper, welches nicht jetzt schon physiognomisch — nicht izt schon Sprache — untriegliche Sprache für ein offenes Aug ist“ [55]).

Damit sind bereits die Grundgedanken festgelegt, die für den Verfasser der Physiognomischen Fragmente in der Begründung seiner Wissenschaft von der Physiognomik maßgeblich geworden sind, und die er durch seine physiognomischen Beobachtungen im einzelnen ausgebaut hat. Von diesem kurzen Entwurf einer irdischen Physiognomik aus steigt er wieder zur Physiognomik der Engel empor und fährt fort:

„Jeder Punkt unsers verklärten Cörpers wird lauter, allbedeutsamer und allverständlicher Ausdruck und Wahrheitssprache sein. Daß wir hiemit auf alle Seiten zugleich, auch ohne ein Wort zu sprechen, auf die richtigste und bestimmteste Weise uns werden ausdrücken können — vornehmlich das ausdrücken, was in uns vorgeht“ [56]).

Die ganze erstmalige Entwicklung des Problems einer Physiognomik in den „Ausblicken in die Ewigkeit“, d. h. bei einer Auskunft über die zukünftige Seinsweise des Menschen im Zustand einer verklärten Leiblichkeit zeigt also den ursprünglichen Sinn der Lavaterschen Physiognomik: der Physiognomiker ist der Charismatiker, der die Menschen mit den Augen des Engels sieht, der die Menschen durchschaut und in ihren Zügen die Geschichte ihres Wesens und die Grundrichtung ihrer Neigung sieht, für den alle Wesensäußerungen des Menschen von den guten und bösen Gedanken und von den verborgenen und offenen Trieben des inneren Wesens zu reden beginnen. Er ist der Besitzer einer höheren Sicht, vor dessen Augen die stummen Züge des menschlichen Angesichtes anfangen eine unheimliche Sprache zu reden und Zeugnis abzulegen für und wider ihre Träger.

Der Blickpunkt geht aus von dem Idealfall der Physiognomik, von der Betrachtung der Verklärten, bei denen die Entsprechung von außen und innen eine vollkommene ist, und von dem Idealfall des physiognomischen Charismas, von dem Blick der Engel

55) Daselbst S. 113.
56) Daselbst 115.

und Verklärten, der alle Masken durchdringt und alle versiegelten Geheimnisse des menschlichen Angesichts und der Gestalt der menschlichen Person überhaupt entschleiert. Er steigt von dort herab zu der irdischen Welt des gröberen Stoffes und findet dort dieselbe Entsprechung zwischen innen und außen. Er sieht, daß ihm der Engelsblick zwar versagt ist, und daß er die Zeichen der irdischen Gestalt nicht ganz zu deuten vermag, aber er hat doch die Möglichkeit ihrer Deutung begriffen und versucht nun das Ohr für die tausendfältige Sprache zu schulen, die ihm aus dem Chor der Gestalten seiner Welt entgegentönt. Ist auch sein Blick nicht von der engelhaften Durchdringlichkeit, so schaut er doch mit dem Auge des Geistes tiefer als andere Menschen die Kette der inneren Entsprechungen und übt praktisch in einer neuen, wissenschaftlich geordneten Form das alte apostolische Geistesamt der Unterscheidung der Geister.

Von der Betrachtung der irdischen Entsprechungen erhebt sich ein Blick zu der zukünftigen Vollendung dieser Schau, in der in einer reineren Seinsweise alle Elemente des Truges ausgeschaltet sind und der Mensch erkennt, wie er erkannt wird, d. h. die Gabe der wahren Durchsicht in demselben Augenblick erhält, in dem seine eigene Gestalt in einer vollkommenen Leiblichkeit durchsichtig wird und in ihrem Angesicht wie ihren Gebärden den verwandten Geistern ihre vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Wandlungen kundtut. Dann wird die Schau des irdischen Physiognomikers zur englischen Physiognomik erhöht sein und alle Dinge werden zu ihm die Ausdruckssprache ihres innersten Wesens reden.

„Wir werden erkennen, wie wir erkennet sind! ... Unsere Erkenntnißweise wird der Erkenntnißweise Gottes und Christus ähnlich seyn.

Mit einem ähnlichen Cörper bekleidet, mit ähnlichen Sinnen ausgerüstet, werden wir auf dieselbe (wenngleich dem Grade nach verschiedene) Weise erkennen wie Christus. Hätten wir nicht einen ähnlichen Cörper, ähnliche Sinne, so könnten wir nicht erkennen, wie wir von ihm erkennt sind; könnten ihn nicht sehen, wie er ist.

Christus sieht alles, alles wie es ist, alles in Verbindung, das Vergangene, Gegenwärtige, Zukünftige — sieht im Theile das Ganze, im Elemente das Weltall; das ganze All ist für ihn nur eine einzelne Erscheinung und Eine große Wahrheit! Die gesammte Natur ist Gotte ... nur ein Gemälde, der Inbegriff aller möglichen Erkenntnisse nur Eine Wahrheit — Gottes Erkenntniß Art ist Christus seine; Christus seine die unserige" [57]).

Die eigentlichen physiognomischen Schriften Lavaters geben unmittelbar die in den „Aussichten in die Ewigkeit" entwickelten Gedanken und Intuitionen wieder. In seiner „Abhandlung von der Physiognomik", die derselbe Zimmermann zuerst veröffentlichte, an den die Briefe der „Aussichten in die Ewigkeit" gerichtet sind, wird als Grundlage der Physiognomik die Lehre von den Entsprechungen entwickelt.

„Sagt uns nicht die Vernunft, daß, wenn überhaupt zwischen der Seele und dem Körper, dem Innern und Äußerlichen des Menschen eine genaue Übereinstimmung statt hat, die unendliche Verschiedenheit der Seelen oder des Innern der Menschen, nothwendig auch eine unendliche Verschiedenheit in ihrem Körper und ihrem Äußerlichen zuwege bringen müsse?" [58]).

Der Gedanke von der Entsprechung ist dort in einer ganz ähnlichen Weise, wie sie sich schon in den „Aussichten" andeutet, bis in Einzelheiten hinein durchdacht. Kein Glied einer menschlichen Gestalt hat eine zufällige Gestalt, sondern ist von dem Zentrum der Persönlichkeit her geformt und trägt den Stempel dieser Persönlichkeit.

„Jede Modification meines Körpers hat eine gewisse Beziehung auf die Seele. Eine andere Hand als ich habe, würde schon eine ganz andere Proportion aller Theile meines Körpers fordern, folglich einen ganz anders modificirten Körper; das heißt, meine Seele würde die Welt durch ein ganz anderes Perspectiv, folglich unter einem andern Winkel ansehen müssen; und dann wäre ich ein ganz anderer Mensch. Da ich also eine solche Hand habe und keine andere, giebt zugleich zu erkennen, daß

57) Brief 13 Bd. III S. 34.
58) Von der Physiognomik, Leipzig 1772, S. 11.

ich eine so und so bestimmte Seele habe, und dies geht bis auf jeden Muskel, ja jede Faser fort“ [59]).

Und wie in den Aussichten zuerst bei der Betrachtung der englischen Physiognomik der Gedanke von der Physiognomie als der Ursprache entwickelt wurde, um dann auf die Gestalten dieser unserer Welt angewendet zu werden, so ist auch hier in der Physiognomik die Physiognomie als Sprache, und zwar als die Ursprache überhaupt verstanden.

„Hieraus ergiebt sich nach meinem Bedünken unwidersprechlich, daß alles große und kleine an dem menschlichen Körper bedeutend sey; daß die Natur eine zehntausendfache Sprache habe, in welcher sie auf einmal mit uns redet; daß sie an sich selbst sehr verständlich, sehr unzweydeutig rede; daß es nicht an ihr, sondern an uns fehle, wenn sie nicht verstanden oder unrecht verstanden wird; daß folglich die Physiognomik nicht eine eingebildete, sondern eine würkliche Wissenschaft sey“ [60]).

Auch hier, auf dem Boden der Entwicklung der Grundprinzipien einer physiognomischen Wissenschaft dieser Welt, ist der „englische“ Blickpunkt noch beibehalten. Indem nämlich Lavater auf die Grenzen der menschlichen physiognomischen Erkenntnis hinweist, führt er zugleich aus, daß diese Begrenzung unserer Erkenntnis nicht der Sache selbst angerechnet werden dürfe. Die Entsprechung reicht viel weiter, als unser beschränktes menschliches Auge feststellen kann. Da die Entsprechung eine so vollständige ist, daß auch in dem Teil der Gestalt die Entsprechungen des Ganzen vorhanden sind, so müßte es einer gereinigten Erkenntnis möglich sein, in jedem Fragment einer Gestalt die Ganzheit der Gestalt zu erkennen.

„Vielleicht findet man es lächerlich, aus einem Knochen oder einem Zahne physiognomische Beobachtungen herzuleiten. Ich finde es gerade eben so natürlich, als aus dem Gesichte. Nicht, daß das ganze Gesicht als ein Zusammenfluß von lebendigen Expressionen nicht viel stärker und entscheidender spräche, als ein einzelnes kleines Glied. Auch allerdings nicht, daß mir das

59) Daselbst S. 28.
60) Daselbst S. 31.

eine so leicht sey wie das andere. Allein ich getraue mir zu behaupten, der preiswürdige Schöpfer habe eine solche Proportion oder Analogie zwischen allen Theilen der Maschine des menschlichen Körpers festgesetzt, daß ein höherer, ein englischer Verstand aus einem Gelenke oder Muskel die ganze äußerliche Bildung und den allseitigen Contour des ganzen Menschen bestimmen könnte, und daß folglich ihm ein einziger Muskel hinreichend wäre, den ganzen Charakter des Menschen daraus zu calculiren" [61]).

Damit ist wieder von dem englischen Blickpunkt her die wichtigste Aufgabe der Physiognomik gekennzeichnet: die Ganzheitsschau. Der Physiognomiker befindet sich gewissermaßen in der Situation des Archäologen, der von den ursprünglichen Gestalten nur Köpfe mit zerbrochenen Nasen, Arme und Trümmer von Gliedern vor sich hat. Auch für den Physiognomiker zeigt sich ja der Mensch nicht ausdrucksmäßig in seiner Ganzheit; er sieht in seinen Zügen immer nur die Andeutungen einzelner Grundtriebe, Grundlaster und Grundtugenden, sieht an seiner Gestalt nur die groben Meißelhiebe des Schicksals, das diese Gestalt ausgehauen hat. Auch die äußere fleischliche Gestalt ist ja gegenüber der inneren geistigen Gestalt der Person Fragment: aber kraft der Erkenntnis der Entsprechungen vermag er in dem Teil das Ganze zu schauen und in der entarteten die ursprüngliche und ganze Form zu erblicken.

Diese Schau ist aber die Eröffnung einer ganz neuen Erkenntnis. Sie ist in ihrem Innersten Charisma, Gnadengabe, eine besondere Begnadung. Lavater ist sich dieses charismatischen Charakters der Physiognomik immer bewußt gewesen. Gerade die Ausführungen über den wissenschaftlichen Charakter der Physiognomik lassen diesen Gedanken am Schluß um so deutlicher heraustreten. In den Schlußworten erscheint der Physiognomiker als der wahre Inhaber der geistlichen Vollmacht, die Geister zu unterscheiden.

„Die Physiognomik ist eine Quelle der feinsten und erhabensten Empfindungen; ein neues Auge, die tausendfältigen Aus-

61) Daselbst S. 29.

drücke der göttlichen Weisheit und Güte zu bemerken, und den anbetungswürdigen Urheber der menschlichen Natur, der so unaussprechlich viel Wahrheit und Harmonie in dieselbe gelegt hat, in neuen Liebenswürdigkeiten zu erblicken. Wo das stumpfe und ungeübte Auge des Unaufmerksamen nichts vermuthet, da entdeckt das geübte des Gesichtskenners unerschöpfliche Quellen des geistigsten, sittlichsten und zärtlichsten Vergnügens. Nur er versteht die schönste, beredeteste, richtigste, unwillkürlichste und bedeutungsvolleste aller Sprachen, die Natursprache des moralischen und intellectuellen Genies; die Natursprache der Weisheit und Tugend. Er versteht sie im Angesichte derjenigen, die selbst nicht wissen, daß sie dieselbe sprechen; er kennet die Tugend, so versteckt sie immer seyn mag. Mit geheimer Entzückung durchdringt der menschenfreundliche Physiognomist das Innere eines Menschen, und erblickt da die erhabensten Anlagen, die sich vielleicht erst in der Ewigkeit entwickeln werden. Er trennt das Feste in dem Charakter von dem Habituellen, das Habituelle von dem Zufälligen. Er beurtheilt den Menschen nach ihm selbst, und nicht nach seinen äußeren Verzierungen“ [62]).

In diesem „Blick“ des echten Physiognomikers kehren all die Merkmale wieder, die Lavater bei der Darstellung der Erkenntnis des Verklärten beschrieben hat: sogar die Vorwegschau der zukünftigen Entwicklung in der Ewigkeit ist nicht vergessen. So ist es nicht mehr verwunderlich, wenn Lavater selbst mit dem Hinweis auf dieses urkirchliche Charisma der Unterscheidung der Geister sein erstes Stück von der Physiognomik beschließt, indem er schreibt:

„Er (der rechte Physiognomiker) muß den Charakter jener Apostel und ersten Christen haben, die die Gabe besaßen, die Geister zu unterscheiden und die Gedanken der Seele zu lesen“ [63]).

Es bleibt noch übrig, die Weiterführung desselben Gedankenkreises, der in den „Aussichten in die Ewigkeit“ hervortritt und in den ersten physiognomischen Schriften aufgegriffen wird, in

62) Daselbst S. 34.
63) Daselbst S. 79.

der physiognomischen Hauptschrift, den „Physiognomischen Fragmenten" aufzuzeigen.

Hier ist schon in der Vorrede der Grundgedanke von der Physiognomik als der Ursprache in derselben Weise vorgetragen, wie er in den ersten Schriften zur Physiognomik ausgesprochen ist.

„Ich verspreche nicht (denn solches zu versprechen wäre Thorheit und Unsinn) das tausendbuchstäbige Alphabeth zur Entzifferung der unwillkürlichen Natursprache im Antlitz, und dem ganzen Äußerlichen des Menschen, oder auch nur der Schönheiten und Vollkommenheiten des menschlichen Gesichtes zu liefern; aber doch einige Buchstaben dieses göttlichen Alphabeths so leserlich vorzuzeichnen, daß jedes gesunde Auge dieselbe wird finden und erkennen können, wo sie ihm wieder vorkommen" [64]).

Lavater ist sich also bewußt, nicht die ganze Natursprache lehren zu können, da ja in der irdischen Leiblichkeit die vollständige und gleichzeitige Erschließung des ganzen Inneren nicht möglich ist. Die Physiognomik, die er bringt, ist die menschenmögliche, d. h. notwendigerweise fragmentarische Wissenschaft, die sich auf die Entzifferung „einiger Buchstaben des göttlichen Alphabeths" beschränkt.

Dementsprechend ist in der Einleitung über die Würde der menschlichen Natur gerade der Abschnitt aus Herders „Ältester Urkunde des Menschengeschlechts" übernommen, in dem der Ausdruck des menschlichen Körpers als Sprache bezeichnet wird.

„Siehe da seinen Körper! die aufgerichtete, schöne erhabene Gestalt. Nur Hülle und Bild der Seele! Schleyer und Werkzeug der abgebildeten Gottheit! wie spricht sie von diesem menschlichen Antlitz in tausend Sprachen herunter! offenbart sich mit tausend Winken, Regungen und Trieben nicht darinn, wie in einem Zauberspiegel, die gegenwärtige, aber verborgene Gottheit? — So ein unnennbares Himmlisches im menschlichen Auge: das Zusammengesetzte aller Zügen und Mienen. So zeichnet sich die unanschaubare Sonne im kleinen trüben Wasser-

64) Physiogn. Fragm. Bd. I, Schluß der Vorrede.

tropfen! Die Gottheit in eine grobe Erdgestalt verschattet! — Gottheit, wie kräftig und freundlich hast du dich im Menschen offenbart! ...

Betrachte dieß göttliche Seelenvolle Menschenantlitz! Mannichfaltigkeit und Einheit! Einheit und Mannichfaltigkeit! Der Gedanke dieser Stirn, Blick des Auges, Hauch des Mundes. Miene der Wange! wie alles spricht und zusammenfließt! Einklang! alle Farben in Einem Stral der Sonne! ... Gemälde des sanftesten unermeßlichsten Inhaltes!“ [65]).

Ebenso wird in dem Abschnitt „Vom Nutzen der Physiognomik“ der wahre Gestaltdeuter und Gesichtskenner in denselben Worten als der Wissende beschrieben, der die Natursprache kennt. „Nur er versteht die schönste, beredeste, richtigste, unwillkürlichste und bedeutungsvolleste aller Sprachen, die Natursprache des moralischen und intellektuellen Genies, die Natursprache der Weisheit und Tugend“ [66]).

Dieser Gedanke von der Physiognomie als der Ursprache ist bei ihm ganz auf der Lehre von der Entsprechung begründet, nur daß diese hier noch feiner und methodischer durchgeführt ist. Dies kommt schon in der Bestimmung des Wesens der Physiognomik deutlich zum Ausdruck. Lavater versteht unter Physiognomik „die Fertigkeit durch das Aeußerliche eines Menschen sein Innres zu erkennen; das, was nicht unmittelbar in die Sinne fällt, vermittelst irgend eines natürlichen Ausdrucks wahrzunehmen. Insofern ich von der Physiognomik als einer Wissenschaft rede, begreife ich unter Physiognomie alle unmittelbaren Aeußerungen des Menschen. Alle Züge, Umrisse, alle passive und active Bewegungen, alle Lagen und Stellungen des menschlichen Körpers; alles, wodurch der leidende oder handelnde Mensch unmittelbar bemerkt werden kann, wodurch er seine Person zeigt — ist der Gegenstand der Physiognomik.

Im weitesten Verstand ist mir menschliche Physiognomie das Äußere, die Oberfläche des Menschen in Ruhe und Bewegung, seys nun im Urbild oder irgend einem Nachbilde. Physiognomik, das Wissen, die Kenntnisse des Verhältnisses des Aeußeren mit

65) Siehe oben S. 154 Anm. 4.
66) Physiogn. Fragm. XIII; vgl. S. 206 Anm. 62.

dem Innern; der sichtbaren Oberfläche mit dem unsichtbaren Inhalt; dessen was sichtbar und wahrnehmlich belebt wird, mit dem, was unsichtbar und unwahrnehmlich belebt; der sichtbaren Wirkung der unsichtbaren Kraft.

Im engeren Verstand ist Physiognomie die Gesichtbildung und Physiognomik Kenntniß der Gesichtszüge und ihrer Bedeutung"[67]).

Die Anschauung von dem Angesicht als Spiegel der Seele wird dann in dem IX. Fragment „Von der Harmonie der körperlichen und moralischen Schönheit" an vielen Einzelbeispielen und an Hand zahlreicher Anschauungsbilder bis in die feinsten Einzelheiten hinein durchgeführt, und zwar von dem Grundprinzip aus: „Jeder Gedankenzustand, jeder Empfindungszustand der Seele hat seinen Ausdruck auf dem Gesicht. Unähnliche Zustände der Seele haben nicht ähnliche Ausdrücke des Angesichts und ähnliche Zustände nicht unähnliche Ausdrücke" [68]).

Die Wissenschaft dieser Gesichtsdeutung selbst ist aber nicht Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne, sie ist nicht einfach formale Technik, die sich jeder Beliebige aneignen kann, sondern sie erfordert einen ganz bestimmten Menschen. In der Beschreibung des idealen Physiognomen treten nun all diejenigen Züge hervor, welche bereits in den ersten physiognomischen Schriften den letzthin charismatischen Charakter der Physiognomik und ihren inneren Zusammenhang mit der altkirchlichen „Unterscheidung der Geister" aufzeigen. Ein wahrer Physiognomist ist letzthin nur der wahre Christ. Nur der erkennt den Menschen recht, der glaubt, daß der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, daß auch in dem entstellten Menschenantlitz das verborgene Gottesbild verhüllt ist. Nur dem ist der Blick in die Tiefe des Menschen erlaubt, der an die Höhe und Erhabenheit des Menschenbildes und an die Erneuerung und Vollendung dieses entweihten Bildes in Christus glaubt.

Deshalb ist die Voraussetzung der physiognomischen Betätigung nicht einfach die formale Anwendung methodischer Grundsätze der Physiognomik auf die anderen Menschen, die einen idealen Forschungsgegenstand und ein Objekt wissenschaftlicher

67) Daselbst S. 13 Fragm. II.
68) Daselbst S. 59 Fragm. IX.

Neugierde darstellen, sondern Voraussetzung ist die Selbsterkenntnis, die dem Gesichtsdeuter sein eigenes Mitmenschsein mit den von ihm geschauten Menschen erschließt und in ihm als Grundvoraussetzung der physiognomischen Deutung die Liebe zum Nächsten weckt. In dieser Selbsterkenntnis entdeckt der Physiognomist in sich selbst die Entweihung des ursprünglichen Gottestempels, demütigt sich vor Gott und fleht Gott für sich an um die Erneuerung des Gottebenbildes als der verstörten und zerschlagenen Urgestalt, die er auf dem Grund seiner eigenen Persönlichkeit gläubig ahnt.

„Diese schwerste, diese nöthigste, diese wichtigste aller Kenntnisse — sich selbst durchzuschauen und zu beobachten, zu ertappen — sollte der Physiognomist auf die vollkommenste Weise besitzen, wies nur möglich ist. Nur nach dem Maaße als er sich kennt, wird er andere zu kennen fähig seyn ...

O — wie merk ichs mir an, wie ahnd ich's mir in meinem Gesichte, wie muß ich die Augen niederschlagen und das Angesicht wegwenden, — wie Menschenaug und Spiegel fliehen, wenn ich eine unedle Regung in mir wahrnehme! wie fürcht ich mich vor meinem eignen prüfenden Blicke, oder dem beobachtenden Blicke anderer, wenn ich mein Herz über einem unredlichen Kunstgriffe gegen sich selber oder andere ertappe. — — O! Leser, wenn du nicht oft über dir selber erröthest — wenn dich, und wärest du auch der Beste aller Menschen, denn auch der Beste aller Menschen ist Mensch! — wenn dich diese Schaam nicht sehr oft durchwandelt; wenn du nicht dir und deinem Freunde gestehen kannst, daß du die Wurzel aller Laster in deinem Herzen fühlest; wenn du dich nicht tausendmal in der Einsamkeit, wo niemand als Gott dich sahe, niemand als dein Herz mit dir sprach, vor dir selber tief geschämt hast, wenn du nicht Stärke genug hast, dem Gange deiner Leidenschaften bis auf den ersten Fußtritt nachzuspüren, und den ersten Stoß zu deinen guten und schlimmen Handlungen zu erforschen — und dir zu gestehen, Gott und einem Freunde zu gestehen; — wenn du nicht ein guter edler Mensch bist — so wirst du kein guter, würdiger Menschenbeobachter, Menschenkenner, Physiognomist werden“ [69]).

69) Daselbst S. 176 f., Fragm. XV.

Was Lavater hier beschreibt, ist nichts anderes, als was Luther von dem Zustand des Bußfertigen schreibt — es ist der Mensch, der, wie Luther sagt, die Sünde groß macht, indem er mit sich selbst vor Gott zu Gericht geht, an dem Urbild seines Menschseins die Zerstörung und Entartung seines eigenen Menschenbildes ermißt, und das Werk am Nächsten nicht in pharisäischem sittlichem Hochmut und Überlegenheitsgefühl, sondern im Bewußtsein seiner liebenden Mitverantwortlichkeit vor Gott ausübt.

Erst diese ständig neue Selbstbesinnung auf das Urbild des Menschen und diese ständig neue Selbstverdemütigung vor diesem Urbild schafft die Liebe zum Nächsten, welche die Grundvoraussetzung jedes physiognomischen Wirkens ist. Erst diese Liebe ermöglicht eine unverfälschte Beurteilung des Nächsten. Die Unverfälschtheit besteht darin, daß der Blick immer gläubig auf das verborgene Gottesbild im Nächsten ausgerichtet bleibt, auch dort, wo es verdeckt ist, und daß er sich nicht durch die Trübungen des Gottesbildes stören läßt, das in dem Innersten des Betrachtenden selbst eingeprägt ist. So schließt die Betrachtung über das Wesen des Physiognomikers nicht umsonst mit den Worten:

„Soll dir deine Beobachtungskunst nicht zur Qual, und deinem Nebenmenschen nicht zum Nachteil gereichen; wie gut, wie sanft, unschuldig und liebreich muß dein Herz seyn! Wie willst du Liebe sehen, ohne Liebe zu haben? Wenn Liebe dir die Augen nicht schärft, die Züge der Tugend, die Ausdrücke edler Gesinnungen sogleich zu bemerken, wie viel tausendmal wirst du sie in einem durch diesen oder jenen Zufall diese oder jene Aeußerlichkeit verunstalteten Gesicht übersehen? Wenn niedrige Leidenschaften wie eine Leibwache um deine Seele herumstehen — wie viele falsche Nachrichten, wie schiefe Beobachtungen werden sie dir hinterbringen! Feindschaft, Stolz, Neid, Eigennutz seyn fern von dir, oder dein Auge wird böse und dein ganzer Leib finster seyn! du wirst Laster auf der Stirne lesen, wo Tugend geschrieben steht, und dem andern die Fehler andichten, deren dein eigen Herz dich anschuldiget! Wer eine Aehnlichkeit mit deinem Feinde hat, der wird alle die Fehler und Laster an sich haben müssen, die deine gekränkte Eigen-

liebe dem Feinde selbst aufbürdet! die schönen Züge wirst du übersehen; die schlechten verstärken und allenthalben Carrikatur und Unregelmäßigkeit wahrnehmen“ [70]).

Erst von dieser christlichen Begründung der Wesensbeschreibung des wahren Physiognomisten her wird auch seine besondere Aufgabe verständlich. Sie ist zutiefst Aufdeckung des verschütteten Gottesbildes im Menschen.

„Allenthalben, wo andere Nichts sehen, oder Langeweile haben oder nur Unvollkommenheiten sehen, sieht das Schönheit suchende Auge Schönheit, Ordnung, Spuren des Ebenbildes der Gottheit und schöpft Freude, die unerschöpflich ist; allenthalben findet es seinen Gott, allenthalben den Einzigen, allenthalben denselben, der es bestellt und erleuchtet, allenthalben unter allen Ruinen der Menschheit noch Fleisch und Gebein von seinen Gebeinen“ [71]). So ist die Grundhaltung des Physiognomen die Haltung dessen, der im Hinblick auf das verschüttete Gottesbild im Menschen die Augen zu Christus erhebt und ausruft: Ecce homo. Erst von diesem innersten Zielpunkt des physiognomischen Blicks her ist auch die Ausübung der Tätigkeit möglich, welche in der Unterscheidung der Geister besteht.

Die Unterscheidung der Geister besteht in dem Messen des Menschen an seinem metaphysischen Urbild und in der Erkenntnis, ob der betreffende Mensch in der Grundrichtung seiner Persönlichkeit von diesem Urbild weg- oder auf dieses Urbild hinstrebt. Die Durchsicht schaut das Antlitz des Menschen immer auf dem Hintergrund des Gottesbildes und in seinem Verhältnis zu dem Gottesbilde. Dadurch erhält die Deutung eine letzte Norm und vermag eine wirkliche Scheidung vorzunehmen, die oft in überraschender Weise der oberflächlichen Beurteilung zu widersprechen scheint.

„Tausend und tausendmal tausendmal sind die trefflichsten Anlagen (die Zukunft wird uns sagen, warum, wird uns sagen, „nicht umsonst“) auf die schrecklichste Weise überwachsen. Das gemeine ungeübte Auge sieht nur Schutt und Verwüstung, Er-

70) Daselbst S. 178 Fragm. XV.
71) Daselbst S. 42 Fragm. VI.

ziehung, Umstände, Bedürfnisse ersticken jedes Bestreben nach Vollkommenheit. Der Physiognomist sieht, schaut, steht — sieht und hört Widerspruch — hört tausend schreyende Menschenstimmen — Seht welch ein Mensch! — und eine Gottesstimme — seht welch ein Mensch! und betet an, wo der andere lästert, und nie begreifen kann, und könnt ers, nicht will — daß da in der Gestalt, vor der man das Angesicht verbirgt — Schönheit, Kraft, Weisheit, Güte Gottes ist" [72]).

Die physiognomische Deutung bleibt auf diese Weise nicht ein objektiver, wissenschaftlicher Denkakt, in welchem der Nächste nur als wissenschaftliches Objekt erscheint, sondern setzt sofort ein inneres Verhältnis zwischen dem Schauenden und dem Geschauten, indem die Erkenntnis der guten Anlagen und Triebe dieselben Regungen im Betrachtenden weckt und zwischen Gleichen und Gleichen eine innere Anregung stattfindet, die zu einer Weiterbildung des gemeinsamen Guten führt.

„Ich kann das Vergnügen nicht beschreiben, das ich so oft, das ich beynahe täglich empfinde, wenn ich unter einem Haufen unbekannter Menschen Gesichter erblicke, die, wenn ich so sagen darf, das Siegel Gottes auf ihrer Stirn tragen! wenn ein Fremder in mein Zimmer tritt, dessen Gesicht mich durch seine leuchtende Redlichkeit, seinen triumphierenden Verstand sogleich ergreift! — Wie das Menschenseligkeit gefühlt, Sinn und Geist und Herz aufgeschlossen — wie das Kraft gegen Kraft rege wird! wie da die Seele emporgetragen, begeistert, um einige Stufen höher geführt wird! — — O — du Menschen durch Menschen segnender GOtt! — In einer solchen Stunde sollt ich vom Nutzen der Physiognomik schreiben" [73]).

Umgekehrt wirkt die Erkenntnis des Bösen reinigend, wiederum im sozialen Sinne, insofern das Böse als Böses erkannt und überwunden werden kann.

Man ist erstaunt, in diesem Zusammenhang bei Lavater dieselben Töne einer Kritik der falschen geistlichen Führer wiederzufinden, welche auch bei Swedenborg in Verbindung mit seinen physiognomischen Ansichten auftauchen. Wie Swedenborg als Bei-

72) Daselbst S. 138 Fragm. X.
73) Daselbst S. 160 Fragm. XIII.

spiele von solchen, bei denen eine künstliche Maske der Güte und Geistlichkeit die innere Bosheit überdeckt, die falschen Priester und Kirchenführer nennt, die unter der Vorspiegelung echter Frömmigkeit ihr egoistisches Leben verbergen, so schreibt hier Lavater, wo er von der Kraft der Physiognomie, das verborgene Böse aufzudecken, spricht, folgendermaßen:

„Furchtbar ist die Physiognomik dem Laster! laßt physiognomischen Sinn erwachen, und wirken in den Menschen, und da stehen sie gebrandmarkt, die Kammern und Consistoria und Klöster und Kirchen voll heuchlerischer Tyranney, Geizhälse, Schmeerbäuche und Schälke u.s.f., die unter der Larve der Religion ihre Schande verbargen und Vergifter der menschlichen Wohlfahrt waren“ [74]).

So stark ist hier noch die Gabe der Unterscheidung der Geister als geistliche Vollmacht aufgefaßt, daß ganz urkirchliche Motive in der Beschreibung der Auswirkung dieser Vollmacht auftauchen: die Unterscheidung der echten und falschen Heiligen, der echten und falschen Propheten, Lehrer und Kirchenführer.

Aber die christliche Abstimmung dieser physiognomischen Aufgabe geht noch weiter. Ist die physiognomische Gabe in ihrer praktischen Auswirkung eine richterliche Gabe, insofern sich in dem Messen an dem transzendenten Urbild des Menschen das innerste Gute und Böse des Menschen offenbart, so gilt von dem Physiognomen in besonderem Maße: „Richtet nicht!“ Die Einstellung des wahren Physiognomikers ist in ihrer höchsten Form durch die Nachfolge Christi bestimmt.

„Noch mehr, der Physiognomist oder Menschenbeobachter, der Mensch — der Christ, das ist, ein weiser und guter Mensch, wird tausendmal wider sein eigenes physiognomisches Gefühl handeln. Ich drücke mich unrecht aus; — Er scheint seinem inneren Urtheil von einem Menschen nicht gemäß zu handeln. Er richtet nicht, wie er urtheilt ... Er sieht den Bösewicht in dem Angesichte des Armen, der vor seine Thüre kömmt und weiset ihn nicht ab, redet herzlich mit ihm, blickt ihm tief in seine Seele und — sieht — Gott was sieht er? — Abgründe von

74) Daselbst S. 161 Fragm. XIII.

Lastern und Zerrüttung ohne Maß. Aber sieht er nur dieß in ihm? Nichts Gutes? — Gesetzt! Nichts Gutes, so sieht er doch Thon, der zum Töpfer nicht sagen darf und kann: ‚Warum hast du mich also gemacht?' Siehts, b e t e t a n und wendet sein Angesicht und verbirgt eine Zähre, die unaussprechlich viel — nicht Menschen —, dir Gott allein sagt — und giebt ihm mit brüderlicher Hand — nicht nur um seines, durch ihn unglücklichen Weibes, nicht nur um seiner hülflosen, unschuldigen Kinder — um seiner selbst willen — u m d e s G o t t e s w i l l e n, d e r a l l e s u n d a u c h d e n G o t t l o s e n g e m a c h t h a t z u s e i n e s N a h m e n s E h r e, giebt, um vielleicht noch einen Funken, den er wahrnimmt, anzuflammen, was sein Herz ihn geben heißt ...

Der Mensch ist nicht Richter der Menschen! O wie weis das der Physiognomist, der Mensch ist! — Der mächtigste Mensch, der Herr der Menschen, war nicht in der Welt zu richten, sondern selig zu machen. Nicht sahe Er die Laster der Lasterhaften nicht; nicht verhehlte Er sie sich oder andern, wo es Menschenliebe war, sie zu beobachten, und aufzudecken; — aber Er richtete nicht, strafte nicht, vergab: — Gehe hin! Sündige künftig nicht mehr! — Nimmt auch einen Judas auf, behält ihn, umarmt ihn, Ihn, in dem er lange vorher seinen Verräther erblickte!" [75]).

All diese christlichen Elemente der Lavaterschen Physiognomik sind also nicht Zutaten, oder erbauliche Ausschmückungen einer ganz anders begründeten Wissenschaft und Methode, sondern die Physiognomik selbst ist unmittelbar aus den Grunderkenntnissen seines christlichen Menschenbildes abgeleitet. Der Mensch als Bild Gottes ist so verstanden, daß sich die Bildhaftigkeit nicht nur auf seine Geistigkeit, sondern auch auf seine Leiblichkeit erstreckt. Was für die ideale Prägsamkeit der zukünftigen pneumatischen Leiblichkeit des Menschen gilt, gilt in einer eingeschränkten Form auch für seine fleischliche Leiblichkeit: sie ist bis in die letzte Faser hinein durch den inneren Menschen und seine Entwicklung geformt. Infolgedessen ist aus der Physiognomie die Gestalt des inneren Menschen ablesbar. Sie ist es aber

75) Daselbst S. 138 Fragm. X und S. 159 Fragm. XIII.

nur dort, wo diese innere Gestalt gemessen wird an dem Urbild, dessen individualisierter und entarteter Schatten sie ist. Nur der aber vermag dieses Messen an dem Urbild vorzunehmen, der in sich selbst in steter innerer Selbstverdemütigung vor Gott dies Urbild vor Augen hat und sich selbst stets an diesem Urbild mißt. Nur der hat auch die Grundvoraussetzung, die Durchsicht des andern richtig zu verwerten — die Liebe. Nur der vermag im Guten das Gute anzuregen und zu entfalten. Nur der vermag dem Bösen in der richtigen Haltung gegenüberzutreten, nicht als der Richter, der sich das Urteil Gottes über den Menschen anmaßt, sondern in der Haltung des Gläubigen, der auch im Bösen die Hand Gottes erblickt und um Gottes willen auch das Böse nicht verdammt, sondern um der Ehre Gottes willen zum Guten zu wenden unternimmt.

Abgeschlossen an Swedenborgs 250. Geburtstag 29. 1. 1938.

Die armenische Überlieferung der Sextussentenzen.

Von Th. Hermann,
Hirschberg bei Diez (Lahn).

Die sog. Sextussentenzen [1]), kurze Lebensregeln und Sinnsprüche, erfreuten sich schon in der alten Kirche großer Beliebtheit und bildeten im Mittelalter einen fleißig gebrauchten Lese- und Betrachtungsstoff. Aus der griechischen Fassung von Rufin ins Lateinische übertragen, waren sie bis in die neuere Zeit nur in dieser Form noch bekannt.

Der Übersetzer Rufin rühmt im Vorwort seiner Übertragung die Kürze, die inhaltlich bedeutsame und leicht verständliche Art der Sätze und vergleicht sie einem kostbaren Ringe, der zu immer erneuter Betrachtung einlädt und den Wert eines großen Schatzes gewinnt [2]).

Hieronymus freilich vermerkte mit unverhüllter Genugtuung die irrige Zuweisung dieser Sentenzen an den römischen Bischof und Märtyrer Sixtus durch Rufin, der das Werk eines heidnischen Pythagoreers Sextus absichtlich unter falschem Namen übersetzt habe [3]), damit ahnungslose Leser „aus dem goldenen Becher Babylons trinken", obschon Rufin doch nur eine Überlieferung wiederzugeben behauptet. Was Hieronymus als inhaltlich für einen Christen anstößig bezeichnet, daß Christus', des hl. Geistes, Gottes des Vaters, der Patriarchen, Propheten und Apostel keine Erwähnung geschehe, ferner der Mensch mit Gott gleichgestellt werde, ist richtig [4]). Aber auch Augustin sah eine Zeitlang den römischen Bischof und Märtyrer als den Verfasser

---

1) Vgl. vor allem den Artikel Sextos in Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft, und „Die Sprüche des Sextus" von J. Kroll in E. Hennecke, Neutest. Apokryphen, 1924, S. 624—643.

2) Omne autem opus ita breve est, ut de manu eius numquam possit recedere totus liber, unius pristini alicuius anuli optinens locum. — Joh. Gildemeister, Sexti Sententiarum recens. Bonn, 1873, S. LIII/IV.

3) Miserabilis Grunnius, qui ... Sexti Pythagorei hominis gentilissimi unum librum ... sub nomine sancti martyris Xysti urbis Romanae episcopi ausus est edere. In Jerem. IV 22, vgl. Gildemeister, a. a. O. pg. LV.

4) ... in quibus nulla Christi, nulla spiritus sancti, nulla Dei patris, nulla patriarcharum et apostolorum fit mentio, a. a. O.

an, berichtigte sich freilich später in den Retraktationen [5]). Das Decretum Gelasianum dagegen stellt mit dürren Worten die apokryphe Herkunft der Sentenzen fest [6]), während Isidor, abgesehen von heidnischen Einschüben, seine hohe Wertschätzung bekennt und unter Berufung auf Augustin sie dem genannten Sixtus zuschreibt [7]).

Nicht nur in der Westkirche fanden die Sentenzen ihren dankbaren Leserkreis, sondern auch in Kirchen des Ostens, so in der syrischen vielleicht schon vor ihrer Spaltung von 431. Die Texte hat erstmals Lagarde herausgegeben [8]) und Joh. Gildemeister zusammen mit demjenigen Rufins in lateinischer Übersetzung dargeboten [9]).

Der entscheidende Schritt aber in der Erforschung des Wortlauts der Sentenzen wurde getan, als es A. Elter gelang, in der Vaticana einen griechischen Text aufzufinden, den er später unter Zugrundelegung des Textes einer Patmoshandschrift veröffentlichte [10]). Nun war Möglichkeit gegeben, über die Arbeit des Rufin und hinsichtlich der syrischen Übersetzung ein klares Urteil zu gewinnen. Für jenen ergab sich, daß er nicht den gesamten Stoff, nämlich nur Sentenz 1—451, aber eine in dem Patmiensis erhaltene Vorlage fast durchweg ad verbum übersetzt hat, und für die syrische Überlieferung, daß sie nicht nur vieles mißverstanden, sondern auch von praktischen Bedürfnissen geleitet, ausgedeutet und erweitert hat und in ihren Abweichungen vielfach mit dem Vaticanus zusammengeht.

Ferner ließ sich nun die Erkenntnis gewinnen, daß also auch die Rufin vorliegende griechische Fassung schon eine Umformung einer nichtchristlichen Grundlage und damit „ein nicht verächtliches Denkmal jener Verbindung des Hellenismus mit dem Christentume" aus dem endenden 2. Jahrhundert darstellt. So das Urteil Wendlands [11]).

Der Versuch Conybeares freilich, die christliche Bearbeitung der Sextussprüche zwar nicht dem Sixtus des 3., sondern demjenigen des

---

5) Retract. II 42: ... sed postea legi Sexti philosophi esse, non Xysti christiani. Gildemeister, pg. LVI.

6) Liber proverbiorum, qui ab haereticis conscriptus et sancti Xysti nomine praenotatus est, apocryphus. Gildemeister, a. a. O.

7) De viris illustr. c. 1. Xystus episcopus Romanus urbis et martyr composuit ad instar Salomonis librum proverbiorum tam brevi eloquio ut in singulis versibus singulae explicentur sententiae. Cui quidem opusculo haeretici quaedam contra ecclesiasticam fidem inseruerunt ... Refellit autem hanc opinionem (sc. librum ab haereticis, non a Xysto, fuisse dictatum) beatissimus Augustinus, qui in quodam opere suo ab eodem martyre hoc opus esse fatetur. Gildemeister, a. a. O.

8) Analecta syriaca, Leipzig 1858, S. 1—31.

9) Sexti Sententiarum recensiones lat graec. syr. coniunctim exhibuit Jo. Gildemeister, Bonn 1873.

10) Gnomica I. Sexti Pythagorici Clitarchi Evagrii Pontici Sententiae, Leipzig 1892.

11) Vgl. Berliner Philolog. Wochenschrift 1893, S. 229/232. Theol. Literat.z. 1893 S. 492/494. — Vgl. auch W. Kroll bei Hennecke S. 628/629.

2. Jahrhunderts zuzuschreiben, hat sich keinen Beifall erwerben können [12]).

Eine sorgfältige Übertragung der syrischen Texte ins Deutsche lieferte V. Ryssel und in der Einleitung dazu eine ausführliche Schilderung des damaligen Standes der Erforschung der Sentenzen [13]). Fast scheint dem Syrer zuviel Ehre zu widerfahren, denn für die ursprüngliche Textkonstitution wirft die syrische Übertragung doch recht wenig ab. Mit Recht machte auch Elter nur geringen Gebrauch von ihr [14]).

Einen erneuten Beweis, welcher Schätzung sich die Sextussprüche erfreuten, liefert uns die Beobachtung, daß auch die armenischen Christen einen Auszug aus ihnen besaßen. Wenn freilich die Syrer sie kannten und schätzten, so läßt sich vermuten, daß die Sentenzen auch den Armeniern nicht fremd geblieben sind; denn man weiß, wie diese in ihrer ersten christlichen Zeit durch die syrische Vermittlung mit dem griechischen Schrifttum bekannt wurden. Man braucht, um nur auf dieses Beispiel hinzuweisen, sich an die Schriften des Euagrius Ponticus zu erinnern, die, im Syrischen erhalten [15]), auch ins Armenische übertragen worden sind [16]).

---

12) F. C. Conybeare, The Ring of the Pope Xystus, together with prologue of Rufinus, now first rendered into English, with an hist. and crit. commentary, London 1910.

13) Die syrische Übersetzung der Sextussentenzen. Zeitschr. f. wiss. Theologie, 38. Jahrg. 1895, S. 617—630; 39. Jahrg. 1896, S. 568—624; 40. Jahrg. 1897, S. 131—148.

14) a. a. O. IV: adieei praeterea selectas non dico varias lectiones sed versiones et interpretationis ludibria, nam omnes illorum nugas enucleare taeduit.

15) Hrsg. von W. Frankenberg, Abh. d. Kgl. Gesellsch. d. Wissensch. z. Göttingen, Philol.-hist. Kl., Neue Folge Bd. III Nr. 2, 1912.

16) Hrsg. von Sarkisian, Venedig 1907. Wie mangelhaft ist allerdings diese Übertragung an vielen Stellen; manche Stücke sind ohne den syrischen Text überhaupt nicht zu verstehen. Einiges indessen fördert auch das Verständnis der syr. Vorlage. Ausführlich handelt darüber Jr. Hausherr, Les versions syriaque et arménienne d'Evagre le Pontique, Orientalia christiana, XXII 2, 1931, und empfiehlt bestimmte Grundsätze bei der Verwendung des syrischen und armenischen Textes für die Feststellung der griech. Vorlage der Centurien S. 99 u. 100. Für den Gnosticus vermutet er eine unmittelbare arm. Übertragung aus dem Original, S. 107. Zusammenfassend heißt es S. 114: „Ils (les traducteurs) avaient les œuvres d'Evagre partie dans le texte original, partie dans les versions syriaques. — Zwei Stücke aus der 1. Centurie mögen hier anmerkungsweise besprochen werden. In I 28 redet Evagrius von drei Wegen des Heils, die die Sünde aufheben; dann fährt er fort: ἕπεται δὲ τῇ πρώτῃ δόξα (?) τῆς ψαλμῳδίας τῇ δὲ δευτέρᾳ ἐπιφώνησις τῆς ψαλμῳδίας, τῇ δὲ τρίτῃ δόξα τῆς ὑψώσεως (Frankenberg, S. 73). Hausherr urteilt über das 1. Satzglied: Tel est sans aucun doute le sens des mots syriaques, will jedoch verbessern und schlägt daher statt dezûmārā' = τῆς ψαλμῳδίας die Lesung de^{e}ûmārā' = τῆς πολιτείας vor, was gut zum 1. Wege passe. Allein der syr. Text ist in bester Ordnung und auch Frankenbergs Beanstandung unbegrün-

Unter diesen armenischen Evagriana hat sich auch ein Auszug aus den Sextussprüchen erhalten[17]). Schon der Herausgeber Sarkisian macht darauf aufmerksam, verweist aber nur auf die ältere Literatur. Der Text ist offenbar, weil nur armenisch mitgeteilt, unbeachtet geblieben[17a]). Darum haben diese Zeilen den Zweck, ihn zu allgemeinerer Kenntnis zu bringen und mit kurzen Worten seinen Wert zu kennzeichnen.

Stellte er nur, wie man fürs erste geneigt ist anzunehmen, die Übersetzung eines Syrers dar, etwa einer der oben erwähnten Rezensionen, dann brauchte man keine weiteren Worte zu verlieren. Allein der Auszug weicht völlig davon ab und, um es hier schon zu erwähnen, nichts weist auf eine syrische Vorlage, sondern alles auf eine unmittelbare Übertragung hin.

Von einem Auszug zu reden, ist freilich ungenau, in Wahrheit sind es drei verschiedenartige Zusammenstellungen aus dem Material der Sextussprüche und den Anhängen, wie ein ähnlicher Sachverhalt bei den syrischen Rezensionen vorliegt.

Und dann ist noch eine weitere Epitome von 15 Sprüchen, die auf ein neues Gnomengut zurückgeht, angeschlossen. Darüber weiter unten.

---

det. Nur muß das hullālā' als Hymnus, was ja auch das Nächstliegende ist, nicht als einfache ἐπιφώνησις gefaßt werden. Dann will also Evagrius sagen: Dem ersten Weg folgt (als Dank) das Loblied, dem zweiten der Freudenhymnus, dem dritten die Verherrlichung Gottes. Vielleicht denkt Evagrius hier an besondere liturgische Stücke. Der Armenier hat das hullālā' mit alēlūel wiedergegeben; Sarkisian S. 150.

15 gibt ein Rätsel auf, das unter Berücksichtigung des arm. Textes vielleicht gelöst werden kann. Frankenberg übersetzt: Αἱ ἀρχαὶ οὐ τίκτουσιν οὐδὲ τίκτονται καὶ αἱ πρῶται αἰτίαι οὐ τίκτουσι, τίκτονται δὲ (D), ἡ δὲ μεσότης καὶ τίκτει καὶ τίκτεται. Welcher Sinn soll diesen Worten zugrunde liegen? Da von einem Mittleren die Rede ist, muß ein Erstes und Letztes in Rede stehen. Tatsächlich hat der Armenier auch: die Ersten und die Letzten: Sarkisian S. 147: skzbnavorkhn ev katarakankhn. Zufolge dem Kommentar des Kirakos Erznkaçi sind die Menschen gemeint. Die ersten Menschen sind nicht geboren (weil geschaffen), gebären aber, die der Mitte werden geboren und gebären, die letzten werden geboren, gebären aber nicht (weil das Ende hereinbricht und die Verwandlung sich vollzieht). Die Antithetik der 3 Sätze untereinander dürfte die Richtigkeit der Deutung verstärken. Der arm. Text ist ebenso wie der syr. in Verwirrung; Frankenberg hat den letzteren aus der von ihm D genannten Handschrift ergänzt, ohne den Wortlaut mitzuteilen.

17) a. a. O. S. 54—63.

17a) Conybeare geht in seinem Buch, a. a. O. S. 131—138, vgl. oben Anm. 12, auf die armenische Übersetzung ein, ohne die Ausgabe Sarkisians zu erwähnen. Er sieht in Evagrins den mutmaßlichen Kompilator, der die Sextussprüche, wie sie im Patmiensis und Vaticanus und „bei einigen andern" vorliegen, benutzt habe.

Das erste Stück [18]) des Armeniers enthält eine Auswahl aus Sentenz 1—451, d. h. aber aus demjenigen Teil, den Rufin nicht ganz vollständig übertragen hat. Im ganzen sind es 100 Sprüche [19]), wobei allerdings 153 [20]) schon einmal vorher hinter 73 erscheint. Das ergäbe eine Art Centurie. Jedenfalls kann diese Übereinstimmung nicht durchaus zufällig sein; das will besagen: die Sammlung 1—451 ist zunächst ein Korpus für sich gewesen und später erweitert worden.

Der zweite Auszug des Armeniers [21]) umfaßt 28 Sätze, beginnt mit Sentenz 156 und bedient sich nicht nur der Anhänge I, II A B, III an die Sextiana [22]), sondern auch zweier Sentenzen aus Klitarch [23]). Diese Auswahl soll eine Ergänzung zu der früheren sein, denn sie bringt nur Sätze, die man in der ersten nicht liest. Dabei hat der Übersetzer so verfahren, daß er nach seiner Meinung Zusammengehöriges auch zusammenstellt und sich nicht streng an die ihm vorliegende Reihenfolge hält. So läßt er 385 [24]) samt 278 [25]), 279 [26]) und 262 [27]) hinter 157 folgen in dem Sinne des Rates: die Worte über und gegen einen Andern recht zu wägen. 182 [28]) wird mit Klitarch 50 [29]) zusammengefaßt, wobei die Anfangsworte der letzteren Sentenz in Wegfall gerieten. 542 [30]) nimmt auf den undankbaren Bruder Bezug und findet so eine Brücke

18) Sarkisian S. 54 10—59 22.

19) 4, 9, 10, 15, 16, 18, 21, 37, 38, 41, 42, 51, 57a, 58b, 59, 64, 67—69, 70, 71a, 73, 153, 74a, 75a, 75b, 76—78, 88, 90—93, 97—100, 108a, 109, 108b, 115, 117, 120, 121a, 125, 136, 137, 138, 141, 142, 151—154, 161, 162a, 162b, 163, 164, 165, 171, 171a, 177, 178, 187, 198, 199, 200, 213, 230a, 216, 245, 253, 262, 264b, 266, 270, 272, 274a, 280a, 281, 285, 289, 290, 298, 299, 301, 326a, 345, 353, 383, 390, 411, 413, 414, 426, 428, 430, 433, 449.

20) Σκέπτου πρὸ τοῦ λέγειν ἵνα μὴ λέγῃς ἃ μὴ δεῖ. A. weicht an den beiden Stellen nur dem Wortlaut nach ab.

21) Sarkisian 59 6 von unten bis 60 6 von unten.

22) 531, 541, 545, 550, 542, 606; 607: A. Elter, a. a. O. XXXII 76 ff.

23) 50 (unvollständig) vor 182; 6 hinter 606.

24) Ἁρμόζου πρὸς τὰς περιστάσεις, ἵνα εὐθυμῇς.

25) Φιλόσοφος ὢν (A: wenn du rechtschaffen bist) σεμνὸς ἔσο μᾶλλον ἢ φιλοσκώπτης.

26) Σπάνιόν ἐστι σκῶμμα καὶ τὸ εὔκαιρον (A: Auch wenn sie sc. die Tadelworte zurecht bestehen).

27) Μετ' εὐθυμίας εἰ θέλεις ζῆν, μὴ πολλὰ πράττε· πολυπραγμονῶν γὰρ κακοπραγμονῶν ἔσῃ.

28) Ἄρχων ἀνθρώπων μεμνήσο ἄρχεσθαι παρὰ θεοῦ.

29) Ἄρχεσθαι μὴ μαθὼν ἄρχειν μὴ ἐπιχείρει (A: Unterfange dich nicht zu herrschen).

30) Παιδευτικὸς ἀνὴρ οὗτος εὐεργέτης μετὰ θεὸν (A: an dem undankbaren Bruder).

zu 331 [31]). Zwischen 606 [32]) und 607 [33]), die übrigens nur im Vaticanus erhalten sind, ist Klitarch 6 [34]) eingeschoben.

In gleicher Weise verhält es sich mit der dritten Zusammenstellung [35]), die mit dem Spruch beginnt: Bevor du sprichst, lerne [36]) und vor der Krankheit gewähre dir selbst Pflege. Daran schließt sich Sentenz 80 [37]), wobei das εὐχόμενος zum Gelöbnis, Gelübde verengert wird. Hiermit ist ein Übergang nach 91a [38]) gefunden. Mit 94 ist das Stichwort des Tuns gegeben, 121b [39]) als Antithese irgendwie dazu gedacht, in 112 Verachtung der Menge, in 129 Selbstachtung empfohlen. 388, 180, 547 und 206 reden ausdrücklich vom rechten Tun. Die nächsten Stücke 219 [40]), 226, 291, 292, 253a [41]), 227 [42]), 294 [43]) hält das Stichwort: der Weise zusammen. Von dem Gedanken der ἐγκράτεια gleitet der Kompilator dann zu 265 [44]) hinüber. 366, 427 und 578 reden vom Schweigen, 453 und 465 sind aufeinander bezogen, und von den dann folgenden Stücken gehören 455, 456, 457 schon in der Vorlage zusammen, ebenso 488, 490, 493 [45]) und 494 [46]), die vom Verhalten zu den Eltern handeln.

Die nun sich anschließenden 15 Gnomen stammen nicht aus dem Material der Sextussentenzen, sondern sind eine Auswahl aus den Pythagrassprüchen, und zwar in der Zusammenstellung, wie sie in der syrischen Übersetzung, die ebenfalls Lagarde veröffentlichte [47]), sich uns darbietet. Die griechische Vorlage für den Syr. hat Gilde-

---

31) Ἀδελφὸν ἀγνωμονοῦντα πεῖθε μὴ ἀγνωμονεῖν καὶ ἀνιάτως ἔχοντα συντήρει (A: Überzeuge ihn, daß er nicht undankbar ist und bewahre ihn ohne Bitterkeit [!]).

32) Δικαιοσύνην ἔργῳ μᾶλλον ἢ λόγῳ ἄσκει.

33) Τὰ δίκαια ποίει καὶ πρὸς τούς ἀδικεῖν σε πειρωμένους.

34) Εὐσεβὴς οὐχ ὁ πολλὰ θύων, ἀλλ' ὁ μὴδὲν ἀδικῶν.

35) Sarkisian, a. a. O. S. 60 3 v. u. bis 62 2 v. u.

36) Vgl. 153. Siehe oben Anm. 20.

37) Ὁποῖος θέλεις εὐχόμενος εἶναι, ἀεὶ ἔσο.

38) Ἃ δέδοταί σοι, κἂν ἀφέληταί σου τις, μὴ ἀγανάκτει.

39) Ἐφ' οἷς εὐλόγως μεγαλοφρονεῖς, ταῦτα κέκτησο.

40) Τιμῶν φιλόσοφον (A: Bruder) τιμήσεις σεαυτόν.

41) Ἔστιν σοφοῦ καὶ ὕπνος ἐγκράτεια. (In A. durch den Wegfall von ἐγκράτεια verstümmelt. Die Sentenz fehlt bei Rufin. Vgl. J. Kroll bei Hennecke S. 637 Anm., wo ὕπνος in ὕπνου verbessert wird; A: ὕπνος.

42) Μηδὲν ἴδιον κτῆμα νσμιζέσθω φιλοσόφῳ (A: = Mönch).

43) Φιλοσόρου (A: Mönch) πλοῦτος ἐγκράτεια.

44) Ἀπαλλάττου τροφῆς ἔτι θέλων (A: Lass die Speise, bis sie dir nötig ist). Vgl. noch zu dem unklaren griech. Wortlaut J. Kroll bei Hennecke S. 637 Anm. zu 265.

45) 457, 488, 490, 493 u. 494 sind außer in A nur im Vaticanus erhalten. Siehe Elter, a. a. O. pg. XXXII u. XXXIII.

46) Γονέων πείθου μὲν μᾶλλον τῷ πατρί, θεράπευε δὲ τὴν μητέρα. A: Vater und Mutter recht Achtung zollen ist Gehorsam, stellt eine Kontamination dar.

47) a. a. O. S. 195—201.

meister[48]) im einzelnen fast überall nachgewiesen und eine alphabetisch geordnete Reihe aufgezeigt. Damit ist uns der Nachweis außerordentlich erleichtert. Von diesen 98 Gnomen sind nämlich von A 13 benutzt und 2 weitere aus anderer Quelle eingefügt. So stehen Sextussentenzen und Pythagorassprüche in A, sachlich nicht unbegründet, nebeneinander, da sie auch der Form nach verwandter Art sind[49]). Daß auch hier die armenische Übersetzung auf einer griechischen Vorlage fußt, lehrt ein Vergleich überzeugend.

Bei den 13 Gnomen handelt es sich — nach der Zählung von Gildemeister — um 2[50]), 9[51]), 12[52]), 22[53]), 31[54]), 32[55]), 39[56]), 40[57]), a[58])

48) Hermes IV, 1870, S. 81—98.

49) A. Elter, Gnomica homoeomata, III, 1902, S. 137/138: Die sog. γνῶμαι Πυθαγορικαί, alphabetisch angeordnet, sind bekanntlich nur ein Auszug der Pythagorassprüche und hängen durch diese wieder mit der ganzen Sextusliteratur zusammen.

50) Ἀπαιδευσία πάντων τῶν παθῶν μήτηρ. Das Folgende fehlt in A.

51) Βούλει γνωσθῆναι παρὰ θεῷ, ἀγνοήθητι μάλιστα παρὰ ἀνθρώποις. μάλιστα fehlt in A und S(yrer).

52) Βουλευσάμενος πολλὰ ἦκε τὸ λέγειν ἢ πράττειν. οὐ γὰρ ἔξεις ἐξουσίαν ἀνακαλέσασθαι τὰ πραχθέντα ἢ λεχθέντα. A: in wörtlicher Übereinstimmung. S: Nach Überlegung von vielem gib dir Mühe dies in Wort und Tat hervortreten zu lassen. Denn du kannst nicht, was du gesagt oder getan hast, zurücknehmen.

53) Ἐλεύθερον ἀδύνατον εἶναι τὸν πάθεσι δουλεύοντα καὶ τὸν ὑπὸ παθῶν κρατούμενον. Ebenso A. S: Schwer ist es frei zu sein für den Leidenschaften gewohnheitsmäßig Unterworfenen.

54) A: Für gute Freunde halte diejenigen, die dir an Weisheit vorangehen. S: Die halte für Freunde, die dir durch nützliche Weisheit helfen. Der Spruch ist griechisch nicht nachgewiesen.

55) Ἡ τῶν περιστάσεων ἀνάγκη τοὺς μὲν φίλους δοκιμάζει, τοὺς δὲ προσγενεῖς ἐλέγχει. A: Die Beschwerden der Gefahren erproben den Freund, erweisen die Verwandtschaft. S: Was aus Zwang und Not über dich kommt, ist eine Erprobung deiner Freunde, Erweisung deiner Verwandten. Beiden Übersetzungen liegt προσγενεῖς als vorletztes Wort zugrunde, das auch bei Boissonade, Anecdota graeca III, pg. 470 sich findet. Die richtige Lesart ist: ἐχθρούς, nur so kommt auch ἐλέγχει zur Geltung.

56) Ἰσχὺς καὶ τεῖχος καὶ ὅπλον σοφοῦ ἡ φρόνησις. A: seine Einsicht.

57) Ἴσθι ὡς οὐδεμία προσποίησις πολλῷ χρόνῳ λανθάνει. A: Sei du (!) so, wie wenn überhaupt keine Vorwände der Zeit dir entgingen. S: Wisse, daß Unlauterkeit nicht nur den Tätern schadet, sondern auch denen, die den Vollbringern anhangen. A hat durch Mißverständnis von ἴσθι und πολλῷ χρόνῳ einen sinnlosen Satz zustande gebracht.

58) Κακὰ μείζω πάσχει δία τοῦ συνειδότος ὁ ἀδικῶν βασανιζόμενος. A: Schlimme Vergehen treffen durch Gewissensbissen den Ungerechten schwerer als den, der an seinem Leibe gequält und unter Qualen gezüchtigt wird. Dieser Spruch fehlt in S. Siehe Joh. Stobaei florilegium rec. Aug. Meinecke I, pg. 346.

68[59]), 89[60]), 94[61]), 96[62]); ein sachlicher Gesichtspunkt, nach dem die Auswahl getroffen wäre, läßt sich nicht erkennen.

Nunmehr erübrigen nur noch die beiden Sprüche:

1. Den Freund prüft die Zeit wie Feuer das Gold; und:

2. Vor Schlimmerem als Feinden fliehe vor der täuschenden Schmeichelei des Menschen.

Sie erweisen sich schon der Form nach als Fremdkörper in dieser Spruchreihe; denn sie sind keine Gnomen im strengen Sinne, sondern Homoeomata. Während die zweite sachgemäß hinter 89, wo von schmeicheln die Rede ist, folgt, würde man die erste bei 31 oder 32 erwarten. Hinsichtlich des Wortlauts läßt sich für 1 etwa Nr. 62 der Excerpta Vindobonensia[63]) namhaft machen: Τὸ χρυσίον ἐν πυρὶ δοκιμάζει, οἱ δὲ φίλοι ἐν ταῖς ἀτυχίαις διαγιγνώσκονται und für 2 aus ad Demonicum[64]): μίσει τοὺς κολακεύοντας ὥσπερ ἐξαπατῶντας. Die Übereinstimmung ist eine sinngemäße, zeigt aber, daß diese beiden Sprüche auch nur eine armenische Übertragung sein können.

Damit ist es uns gelungen, die griechische Herkunft für alle Sprüche des Armeniers bis auf den einen: Bevor du sprichst, lerne und vor der Krankheit gewähre dir selbst Pflege, nachzuweisen, der aber zweifellos irgendwo begegnet und seinem Tenor nach gut in das Gnomenmaterial paßt. Bemerkenswerterweise steht diese Sentenz am Schluß der 1. Ergänzung hinter 607, ist also von sonstwoher hier angefügt.

Anders als mit diesen Gnomen populärphilosophischer Art verhält es sich mit den Schlußsätzen, deren christlicher Ursprung ohne weiteres sich aufdrängt und bei denen der Eindruck nicht aufkommen kann, daß sie, auf fremdem Boden entstanden, von christlicher Hand

59) Ῥώμην μεγίστην καὶ πλοῦτον τὴν ἐγκράτειαν κτῆσαι S: Große Kraft und viel Reichtum ist der Besitz der Enthaltsamkeit.

60) Χαῖρε τοῖς ἐλέγχουσί σε μᾶλλον ἢ τοῖς κολακεύουσιν.

61) Ψυχῆς ἁγνῆς τόπον οἰκειότερον ἐπὶ γῆς οὐκ ἔχει θεός. Sogar die Wortstellung ist bei A die gleiche.

62) Ὧν τοῦ σώματος ἀπαλλαγεὶς οὐ δεήσῃ, ἐκείνων καταφρόνει πάντων· καὶ ὧν ἀπαλλαγεὶς δεήσῃ, πρὸς ταῦτά σοι ἀσκουμένῳ τοὺς θεοὺς παρακάλει γενέσθαι σοι συλλήπτορας. A: Die welche vom Körper befreit sind, brauchen nicht darnach ihn gänzlich zu verachten. Und seitdem du dich befreit hast, magst du das wiederum sehr wohl tun. Um dies zu lernen, bitte Gott dir ein Helfer zu sein. S: Sobald du aber vor den leiblichen Dingen fliehst, werden sie alle von dir verachtet. Und obschon du ein wenig dessen bedarfst, dem du entfremdet bist, so übe dich doch darin in Entsagung, damit dir Gott dann ein Helfer sei. Die Sentenz ist von beiden nicht verstanden. A hat das οὐ δεήσῃ zum Folgenden gezogen und dann eine Übersetzung, die mehrdeutig ist, gegeben. Unsre Übertragung muß daher als ein Versuch betrachtet werden.

63) Joh. Stobaei florilegium, a. a. O. III, pg. 295. Ebenso ad Demonicum § 25, Isocratis op. omnia ed. E. Drerup, Vol. I, 1906, pg. 103 4, 5. — 64) a. a. O. § 30, pg. 105 2.

eine Abwandlung und Umbiegung erfahren hätten. Eine Übersetzung derselben [65]) wird das ersichtlich machen:

„In der Tiefe des Herzens den Herrn zu ergreifen und zu erkennen, lasset uns eifrig sein. Denn wenn du zu Gott betest, gehst du zu Gott ein [66]), wirst in den Armen der Gottheit bewahrt und in der Wahrheit behalten.

O Geliebte und teure Brüder, die aus der Bedrängnis Ruhe, aus der Mühsal der Arbeit Erquickung, aus dem Tode zur Unsterblichkeit ... [67]). Nicht darf man traurig sein darüber, daß über die Menschheit Versuchungen kommen und gehen. Nicht müde werden in Bedrängnissen, sondern vielmehr laßt uns dem Herrn darin gefallen und diese Dinge als Prüfung und Verwirklichung des Lebens der Tugend betrachten. Wie vermag jemand Geduld zu empfinden, bevor er erfunden ist Mühe und Mühsale erprobt zu haben?"

So erweist sich die arm. Überlieferung der Sextussprüche nach der Seite der Komposition als eine Auswahl, zu der zwei Ergänzungen hinzukommen, und als ein Auszug aus den γνῶμαι Πυθαγορικαί.

Die Frage nach dem textkritischen Wert braucht hier nicht noch weiter über das hinaus, was im Vorhergehenden gelegentlich ausgeführt wurde, im einzelnen erörtert zu werden. Zuweilen weicht der Arm., wie es in der Natur einer Übersetzung liegt, ab, zeigt einen verstümmelten Text [68]), unterliegt einem Mißverständnis [69]) oder ändert aus dogmatischen Gründen [70]). Jedoch stellt er eine durchweg treuere

65) Sarkisian, a. a. O. S. 631 ff.

66) mtanes.

67) Es fehlt das Verbum: ihr erlangen ... gelangen wollt; also etwa: stanal ... hasanel kamikh.

68) 64 — wo nichts bemerkt sind die Sextussprüche gemeint —. Ἀσκει μὴ τὸ δοκεῖν ἀλλὰ τὸ εἶναι δίκαιος. Das Äquivalent zu ἄσκει fehlt; vgl. Sarkisian, a. a. O. S. 56 5. 171: Τὸ λέγειν ἃ δεῖ τοῦ ἀκούειν πιστὸς ὢν μὴ προτίμα. 171a: Ἐν πιστοῖς ὢν μᾶλλον ἄκουε ἤπερ λέγε. Infolge des Wegfalls des Anfangs von 171 hat A: Auch wenn du gläubig bist, sei nicht vermessen über deinen Glauben. Lieber höre als rede. Sarkisian 58 4–6.

Sarkisian 61 1/2: 91 und 92 ist hier zusammengeworfen.

Sarkisian 61 5: Es gibt auch einen Schlaf für den Weisen (!); siehe oben S. 222 Anm. 41.

69) 75a: Δεινότατόν ἐστιν πάθεσιν δουλεύειν A: Unmöglich ... = ἀδύνατον. — 77: Κτῶ τὰ τῆς ψυχῆς ὡς βέβαια. Arm — Sarkisian 57 2 —: Erwirb dir die Festigkeit über die Seele. Das ὡς ist also nicht verstanden. — 281: Σπουδῇ πλείονι ἢ διαχύσει χρῶ. Sarkisian 58 7: Wenn irgendwie großer Eifer vorhanden ist, dann gieße Tränen in das Werk. διάχυσις ist also im Sinne der mönchischen Tränengabe gedeutet. Zu Klitarch 30 vgl. oben S. 221 bei Anm. 28 u. 29.

70) 18: Σοφὸς ἀκτήμων ὅμοιος θεῷ. Sarkisian 54 2 v. u.: Ein Weiser, der nichts, niemanden, keine Heimat hat, ist dem Sohne Gottes gleich. — 230a: Γάμον γὰρ δίδωσίν σοι παραιτεῖσθαι, ἵνα ζήσῃς ὡς πάρεδρος θεῷ. Sarkisian 58 14: Verzicht auf die Ehe ist dir, damit du vor Gott lebst.

Übersetzung dar als die syr. Rezensionen, im ganzen auch hinsichtlich der Pythagorassprüche.

Entstanden und vorab gelesen worden mag auch die arm. Übertragung im Kloster sein. Vielleicht darf man sagen, daß der Auszug nebst erster Ergänzung und die Epitome der pythagoreischen Gnomen für den gemeinchristlichen Gebrauch gedacht war, dagegen die zweite Ergänzung einen ausgesprochen mönchischen Charakter trägt. Während nämlich in Ergänzung I Nr. 279 φιλόσοφος mit Gerechter übersetzt wird, tritt hier in 227 und 294 Mönch dafür ein [71]). So darf man auch in Stück 80 das Gelübde als Klostergelübde verstehen [72]) und in 219 [73]) den Bruder als den Klostergenossen. Im gleichen Geiste sind die Schlußworte gehalten.

Die arm. Überlieferung der Sextus- und, wie sich ergab, der Pythagorassprüche beweist erneut die Beliebtheit und weite Verbreitung der griechischen Gnomen auch in den Kirchen des Ostens. Es handelt sich im Gegensatz zur syrischen nur um Auszüge, wobei die 2. Ergänzung auch Stücke aufweist, die nur im Vaticanus und bei Klitarch vorkommen, und die Zusammenstellung aus den Πυθαγορικαί 2 den gnomica homoeomata angehörige bringt. Nach der Treue der Übertragung läßt sich die Übersetzung mehr mit Rufin als der syrischen Wiedergabe vergleichen.

Abgeschlossen am 31. 3. 1938.

— 539: Οὐκ ἔστιν εὐγενῶς φιλοσοφεῖν ... A: pndel = ἐγκρατὴν εἶναι. — 578: Τιμὴ μεγίστη θεοῦ γνῶσις ἐν σιγῇ. Sarkisian 61 10 v. u. Große Ehre bei Gott ist die Ähnlichkeit Gottes im Schweigen.

In Nr. 96 der Pythagorassprüche mußte natürlich θεοὺς als θεὸν verstanden werden; vgl. oben Anm. 62.

71) Siehe oben S. 218 bei Anm. 8 u. 9.

72) Vgl. S. 222 bei Anm. 37.

73) Vgl. S. 222 bei Anm. 40.

Die Bekehrung der Burgunder zum Christentum.

Waren die Burgunder des Wormserreiches Katholiken oder Arianer?

Ein Beitrag zur Lösung einer umstrittenen Frage

von Gustav Köhler,
München 15, Bayerstr. 81

Quellen und Quellenkritik.

Die Bekehrungsgeschichte der Burgunder ist bis heute noch in ein schwer zu lüftendes Dunkel gehüllt, und die Frage, ob sich jenes Volk, dem wir unser großes nationales Volksepos, das „Nibelungenlied", verdanken, als einziger ostgermanischer Stamm in der ersten Phase seiner geschichtlichen Entwicklung zum katholischen Christentum bekannte oder nicht, läßt sich tatsächlich nicht mit Sicherheit entscheiden, obgleich einige — allerdings dürftige — Quellen dafür sprechen. Sicher ist nur, daß die Burgunder später, wie man sagt, unter westgotischem Einfluß, eifrige Verfechter des Arianismus wurden, was für ihre nachmalige Geschichte von einschneidendster Bedeutung war.

Welche Behauptung ist nun die richtige, welcher sollen wir Glauben schenken? Tatsächlich wird uns nämlich berichtet, daß die Burgunder ursprünglich Katholiken waren, ehe sie zum Arianismus übergingen, — aber die beiden hier in Frage kommenden Quellen (Orosius, Historiae adversum paganos VII, 32 und Sokrates Scholasticus, Hist. eccl. VII, 30) sind so wenig verlässig, so sehr tendenziös gefärbt, daß die Frage eine lebhafte Diskussion hervorgerufen hat, die auch heute noch nicht verstummt ist[1]). Unter den neueren Autoren ist Hans von Schubert[2]) auf Grund quellenkritischer Untersuchungen dahin gekommen, die Auffassung von einer vorherigen Bekehrung der Burgunder zum Katholizismus im Gegensatz zu Hauck[3]) zu verwerfen.

---

1) Schon in der älteren Literatur hat der Bericht des Sokrates einen wahren Rattenkönig von Vermutungen geboren, ohne daß eine befriedigende Lösung gefunden worden wäre. Vgl. Jahn, Geschichte der Burgundionen, Halle 1874, I 338 Anm. 1.

2) H. v. Schubert, Die Anfänge des Christentums bei den Burgundern. Heidelberg 1911.

3) Albert Hauck (Realenzyklopädie III 569) lehnt dessen These ab, nimmt aber die fraglichen Stellen bei Orosius selbst sehr vorsichtig auf und bestreitet auch nicht „die Möglichkeit der Schubert'schen Hypo-

Da die ganze — und nicht unwichtige — Streitfrage lediglich von der Vertrauenswürdigkeit der beiden Quellen abhängt, dürfte es von Interesse sein, die Ausführungen v. Schuberts, denen bis jetzt nichts Neues hinzugefügt worden ist, hier kurz zusammenzufassen. Diese beruhen vor allem in der Gegenüberstellung der Vertrauensunwürdigkeit der beiden fraglichen Quellen einerseits, wie sie die kritische Untersuchung ergibt und dem vielsagenden Schweigen der besser orientierten, mit den gallischen Verhältnissen innigst vertrauten zeitgenössischen Autoren anderseits.

Was die Kritik an Orosius betrifft so beweist v. Schubert, daß der in Afrika schreibende spanische Autor mit den gallischen Verhältnissen wenig vertraut war; seine Darstellung ist nichts als eine unklare Kompilation, wobei hauptsächlich die Chronik des Hyronimus benützt und

---

these" (R.E.[3] XXIII 288). De Claparède (Les Burgondes jusqu'en 443, Génève 1909, p. 34 ff.) meint, die Burgunder wären durch den Kontakt mit den Römern gezwungen gewesen, deren Sitten anzunehmen (?). Eine ähnlich unentschiedene Stellung verficht L. Schmidt (Die Ostgermanen, München 1934, S. 136 ff.), verschließt sich aber nicht der Beweisführung H. v. Schuberts. Felix Dahn (Könige XI 14) ist unsicher, verwirft aber die Berichte des Sokrates und Orosius als „zur Verherrlichung des Glaubens geschmiedete Legenden". Obigen schließt sich neuerdings Coville (Recherches sur l'Histoire de Lyon, Paris 1928) an; auch dessen Textzergliederung (p. 139) vermag Orosius als Historiker nicht zu retten. So beruft er sich (p. 145) auf diesen als vertrauenswürdigen Apologeten, der gerade deshalb Glauben verdiene, weil er die Bekehrung eines Volkes, dessen Namen er nie in seinem Leben gehört zu haben scheint (wie die Worte: Burgundionum quoque novorum hostium novum nomen, mit denen er seinen Bericht einleitet, bezeugen), wichtig genug findet, um sie eifrig zu notieren. Sonderbar, daß jene Autoren, deren Werke als Quellen hier wirklich in Betracht kommen, über ein so auffallendes Ereignis schweigen — da sie doch alle religiös genau so interessiert sind wie jener Kompilator! Was aber völlig unmöglich erscheint, wenn die Burgunder wirklich das erste (!) zur katholischen Orthodoxie bekehrte deutsche Volk gewesen wären, wie Coville am Ende seiner Untersuchung (p. 152) festzustellen nicht versäumt. Es mag dies alles noch hingehen, aber dessen Urteil (p. 146): „De toutes ces constatations, il résulte que le texte d'Orose est bien un point de départ solide pour l'étude du christianisme chez les Burgundions", kann nicht ohne Widerspruch hingenommen werden! — Ursprünglichen Arianismus der Burgunder vertreten schon Pétigny (Etudes sur l'histoire, les lois et les institutions de l'époque mérovingienne, Paris 1843/1844, II 47—51), Hauréau (L'église et l'état sous les prem. rois de Bourgogne, Paris 1867, p. 142) und besonders auch Binding (Gesch. des burgund.-roman. Königreiches, Leipzig 1868, p. 40 ff.), wo die Argumente von Schuberts z. T. schon vorgezeichnet sind. Die beiden ersteren wohl unter Anschluß an P. Sigismond de St. Maurice (Hist. du glorieux et sainct Sigismond martyr, Syon 1616).

paraphrasiert wurde. Die Burgunder werden — in völliger Unkenntnis der Tatsachen — als die Nachkommen von Germanen bezeichnet, die einst von Cäsars Adoptivsöhnen Drusus und Tiberius unterworfen und längs des Limes angesiedelt, nun zu einem mächtigen Volk herangewachsen seien; die Einquartierung in die römischen Grenzkastelle hätte ihnen auch ihren Namen verschafft, „quia crebra per limitem habitacula constituta burgos vulgo vocant". Diese „Burgunder", die früher ein gar gefährliches Volk waren, lebten nun „unschuldig und harmlos" unter den Galliern, die sie nicht wie Unterworfene, sondern wie christliche Brüder behandelten, usw.

Orosius identifiziert die Burgunder hier also mit der germanisch-romanischen Mischbevölkerung, die längs des Limes entstanden war, auf welche der Bericht wohl passen könnte. Daß er sich die Burgunder seit ihrem Vorstoß von 370 gegen den Rhein als dort angesiedelt denkt, ist ein weiterer Anachronismus, aus dem die Unkenntnis des Berichterstatters hervorgeht.

Was den Bericht des Sokrates anbetrifft, so widerspricht dieser, wie v. Schubert richtig sagt, dem obigen so sehr, daß sich beide einander ausschließen. Es handelt sich hier um ein Barbarenvolk, das östlich des Rheines wohnt und etwa zwischen 428 und 431 katholisch geworden sein soll. Der Inhalt der Erzählung ist kurz folgender: Zur Zeit Theodosius des Jüngeren (in seinem 13. Konsulat) sei ein am Rhein wohnendes Barbarenvolk der Burgunder von Hunnen arg bedrängt worden, so daß es sich in seiner Not an den Christengott wandte. Ein gallischer Bischof ließ den Bedrängten nach siebentägiger Vorbereitung die Taufe zuteil werden, wodurch diese so gestärkt wurden, daß sie imstande waren, ihrer nur 3000 an der Zahl, das 10 000 Mann starke Hunnenheer vernichtend zu schlagen, nachdem dessen Anführer Uptar kurz zuvor an seiner Völlerei zerplatzt war.

Der legendenhafte Charakter dieser Nachricht fällt sofort auf, so daß sie v. Schubert für eine dem Sokrates zugetragene Soldatenanekdote hielt, ohne die historische Persönlichkeit des fraglichen Hunnenführers Uptar (vermutlich Attilas Onkel Oktar?) ganz zu leugnen. Dieser Bericht ist es, in den immer noch das größte Zutrauen gesetzt wird, wobei man sich nicht nur an den historischen Namen dieses Hunnen hält, sondern auch an die Tatsache, daß burgundische Volkssplitter damals rechts des Rheines siedelten. H. v. Schubert hat geglaubt, auch deren Existenz ableugnen zu müssen, obwohl nicht anzunehmen ist, daß sämtliche Gaue bei der Invasion 406/07 den Rhein überschritten haben und keine Nachzügler zurückgeblieben sind. Die Stelle bei Sidonius Apollinaris (carm. VII, 332), wo unter den Völkern, die Attila nach Gallien führte, auch Burgunder genannt werden, beweist dies aller-

dings noch nicht[4]), aber eine Stelle der Lex Burgundionum, die solche erwähnt[5]).

Wenn v. Schubert an diesem Punkte nichts Bestimmtes beweisen kann, so zielt dessen Arbeit des weiteren darauf hin, durch Anführung anderer unmöglicher Histörchen bei Sokrates das Vertrauen in diese „Quelle" möglichst zu erschüttern, was ihm auch gelingt.

Was den anderen Beweis, das Schweigen der gut unterrichteten authentischen Quellen betreffs einer geschlossenen Bekehrung des Burgundervolkes betrifft, so ist es neben Prosper von Aquitanien, Salvian[6]), Frigeridus (bei Gregor), Hydatius, Sidonius Apollinaris u. a. besonders Avitus von Vienne, mit dem wir erst wirklich historischen Boden betreten, der kein Wort über ein solches Ereignis verlauten läßt.

Mit dem Hinweis auf Avitus von Vienne hat v. Schubert die beste Stütze für seine These gefunden, die er finden konnte: es ist nicht denkbar, daß dieser Bischof, der in der Bekehrung Gundobads, in dem Versuch, die Burgunder zum Glauben Roms zu überführen, geradezu seine Lebensaufgabe erblickte, einen noch nicht lange zurückliegenden Katholizismus derselben mit Stillschweigen übergangen hätte. Anstatt einem Hinweis darauf und einer Verdammung des Abfalls vom wahren Glauben der Väter ist dessen Schriften nämlich gerade das Gegenteil zu entnehmen: in seinem Gratulationsschreiben an Chlodovech (ep. 46, ed. Peiper, p. 75) anläßlich dessen Taufe kann er nur Gundobad meinen, dessen Festhalten am „väterlichen Ritus und der Gewohnheit der Sippe" jeden Bekehrungsversuch vereitelt[7]).

4) Die Burgunder werden hier neben Rugiern, Gelonen, Gepiden, Sarern, Hunnen, Neurern, Bastarnen, Toringern, Brukterern und Franken genannt, indes das wichtigste Volk, die Ostgoten, wegbleiben; ebenso fehlen Heruler, Markomannen, Quaden u. a. Vgl. Dahn, Urgeschichte II 413. L. Schmidt (Ostgermanen p. 138) schenkt nichtsdestoweniger Sidon. Apollinaris Glauben!

5) Leges Burgundionum II, Constitutiones extravagantes XXI 12; ed. de Salis p. 121: De Romanis vero hoc ordinavimus, ut non amplius a Burgundionibus, qui infra venerunt, requiratur, quam ad praesens necessitas fuerit: medietas terrae.

6) H. v. Schubert sieht in dessen Ausspruch: Duo enim genera in omni gente omnium barbarorum sunt, id est aut haereticorum aut paganorum (De gubernatione Dei IV 61. 67, V 5) den Beweis, daß es einen ganzen katholischen Stamm Germanen im Gesichtskreis des Salvian nicht gegeben hätte. Trifft es aber zu, daß die Unbedeutendheit des eben dezimierten und deportierten Stammes Salvian diesen ignorieren und nur an gotische und wandalische Häresie denken ließ, so widerlegt sich damit auch die Ansicht de Claparèdes (p. 36), der daraus, daß Salvian die Burgunder nicht in der Reihe der „heidnischen oder aber ketzerischen Barbaren" nennt, auf deren Rechtgläubigkeit schließen zu können vermeint!

7) Solent plerique in hac eadem causa, si pro expetenda sanitatem credendi aut sacerdotum hortatu aut quorumcumque sodalium suggestione moveantur, consvetudinem generis et ritum paternae observationis obponere.

Daß diesem sein Volk nachfolgen würde (also ebenso häretisch war wie sein König) — daran zweifelte Avitus nicht: Mutuens enim populum, o rex, ignoras, quia satius est, ut populus sequatur fidem tuam, quam tu infirmitate faveas populari? Tu enim es caput populi, non populus caput tuum (Gregor II, 34 p. 97).

Seine Lebensaufgabe aber von Erfolg gekrönt zu sehen, war dem Bischof von Vienne nicht vergönnt: man kann die Leidenschaft, ja den Fanatismus (und auch die Verbitterung über die nachmalige Enttäuschung) mit der sich dieser jener widmete nur verstehen, wenn wir uns die letzten Ziele dieses hochstrebenden Mannes vor Augen führen. Wenn Frantz[8]) das Streben nach dem Primat in Burgund als sein politisches Endziel betrachtete, hat er dieses zweifellos unterschätzt: es dürfte vielmehr in dem Streben nach der Metropolitangewalt in ganz Gallien[9]), wo er nur mit dem Bischof von Arles als Nebenbuhler zu rechnen hatte, gegipfelt haben. Daß er hier alle Aussichten hatte, einen großen Sieg zu feiern, wenn es ihm gelang, den König zu bekehren und für sich zu gewinnen, ist klar. Seine unablässigen Bemühungen in dieser Richtung sind also wohl zu begreifen: daß er dabei aber mit keiner Silbe eine frühere Rechtgläubigkeit der Vorfahren Gundobads erwähnt, muß auffallen.

Man könnte hier freilich an eine Stelle bei Gregor von Tours[10]) erinnern, wonach Gundobad westgotischer Abstammung war, also Arianer als Vorfahren gehabt hätte. H. v. Schubert meint nun, es bestünde kein Grund daran zu zweifeln, daß Gregor hier nicht die Wahrheit gesagt hätte und versucht damit seine These fälschlich zu stützen: wenn das neue Königsgeschlecht, das mit Gundiok an die Macht kam, arianisch war, dann müsse auch das Volk, das sich diesen König wählte, arianisch gewesen sein! Obwohl es damals, wie Salvian

8) P. N. Frantz (Avitus von Vienne als Hierarch und Politiker, Dissertation Greifswald, 1908, p. 40) unterschätzt die Bedeutung und Persönlichkeit des Avitus: das Gehen ins Einzelne, die Beantwortung unwichtiger Nebenfragen nehmen sein Urteil zu sehr gefangen. Die Anzahl der Suffraganbischöfe, die Avitus unterstanden und der Grad ihres Abhängigkeitsverhältnisses ist weniger wichtig, als der tatsächliche Vorrang, den jener auf Grund seines persönlichen Ansehens, seiner gesellschaftlichen Stellung in ganz Burgund genoß.

9) Seine Schreiben an den Papst Hormisdas, auf die ihm jener ganz kühl antwortete, an Petrus, den Bischof von Ravenna, und an andere bedeutende Kirchenfürsten lassen dies deutlich erkennen: überall spricht Avitus im Namen der gallischen Hierarchie und bemüht sich, sich als deren Oberhaupt, als deren Führer hinzustellen. Die zugrunde liegende Absicht tritt zu deutlich zutage, um sich über die letzten Ziele dieses Mannes hinwegtäuschen zu können!

10) Hist. Franc. II 28 p. 89: Fuit igitur Gundvechus rex Burgundionum ex genere Athanarici regis persicutoris, cui supra meminimus. Huic fuerunt quattuor filii: Gundobadus, Godigisilus, Chilpericus et Godomarus.

sagt, im Umkreis der Burgunder gar keine katholischen Germanen, sondern nur „pagani aut haeretici" gab! Wo hätten also die Burgunder einen katholischen Fürsten hernehmen sollen? Ein derartiges Gewicht darf man aber für die damalige Zeit, wo doch der Arianismus, Bonosianismus, Sabellianismus und andere Sekten selbst in das römische Volk eingedrungen waren, dem konfessionellen Unterschied gar nicht beilegen. Selbst am Hofe des Frankenkönigs Chlodwig hat später der Arianismus Fuß gefaßt (Chlodwigs Schwester Lantehildis bekannte sich zu ihm), ohne daß man darüber sonderlich erstaunt ist. Wenn die durch Aetius zugrunde gerichteten Burgunder in ihrer Not bei den Westgoten wirklich Unterstützung fanden und ihnen diese einen neuen König gaben, dürfte es ihnen gleichgültig gewesen sein, ob jener nun katholisch oder arianisch war. Ja, man hat letzteren Fall geradezu zur Erklärung der späteren Arianisierung der Burgunder herbeigezogen [11]).

Wie wenig der fraglichen Stelle bei Gregor zu trauen ist, ergibt sich schon daraus, daß sie den Eingang zu dem Bericht von der Ermordung Chilperichs bildet, der inzwischen längst als Legende entlarvt worden ist. Gregor kommt hier als vertrauenswürdige Quelle also gar nicht in Betracht, sondern lediglich die „Lex Burgundionum", wo vom Gesetzgeber Gibika, Godomar, Gislahar und Gundahar als seine „Vorfahren königlichen Angedenkens" bezeichnet werden [12]); v. Schubert möchte den Ausdruck „auctores" nun mit „Vorgänger" übersetzt wissen [13]), — eine Version, die zweifellos falsch ist [14]).

---

11) Neuerdings wiederum Coville (p. 152), der mit Gundiok einen arianischen Herrscher an die Spitze des (katholisch gedachten) Burgundervolkes treten läßt.

12) Leges Burgundionum, in: Mon. Ger. hist., Legum sectio I tom. I 2, ed. de Salis, Hannover 1892, p. 43: Si quos apud regiae memoriae auctores nostros, id est: Gibicam, Gundomarem, Gislaharium, Gundaharium, patrem quoque nostrum et patruum, etc.

13) So schon Waitz (Forsch. zur Deutsch. Geschichte I 8, 1892), Binding (S. 39), der sich vergeblich auf die Vita Sigismundi beruft, die ebenfalls als Quelle nicht in Betracht kommen dürfte und Dahn (Könige XI 245), der seine Ansicht freilich nur mit Vermutungen verficht, worin ihm L. Schmidt (Ostgermanen S. 140) folgt. Für Coville (p. 158—160) genügt die Bezeichnung „auctores" nicht als Beweis burgundischer Erbfolge, weshalb er ebenfalls Gregor Glauben schenkt.

14) Dagegen richtig Jahn (I 300 n. 4), unter Anschluß an Sirmond; de Claparède behandelt die Frage (p.52—60) am wissenschaftlichsten. Seine Untersuchung erstreckt sich auch auf eine andere Schreibart der Lex Burgundionum, wo das Wort „patruum" im Plural steht (der Gesetzgeber spricht hier also nicht von seinem Onkel, sondern von seinen Onkeln); da aber nicht gesagt werden kann, welche Version die richtige ist, können die sich daraus ergebenden Konsequenzen in dieser Arbeit übergangen werden. — Die Behauptung, daß das burgundische Königsgeschlecht bei der Katastrophe von 436/37 zugrunde gegangen wäre,

Aus den Briefen des Avitus geht einwandfrei hervor, daß unter „auctores" nichts anderes als die leiblichen Vorfahren zu verstehen sind und das Wort in dem gleichen Sinne gebraucht wird wie „proavi", die Vorväter, Ahnen. So heißt es z. B. in dem Brief Sigismunds an den Kaiser in Konstantinopel (ep. XCIII ed. Peiper p. 100): Traxid illud a proavis generis mei apud vos decessoresque vestros semper animo Romana devotio, ut illa nobis magis claritas putaretur, quam vestra per militiae titulos porrigeret celsitudo, cunctisque auctoribus meis semper magis habitum est, quod a principibus sumerent, quam quod a patribus attulissent[15]).

Die Arbeit v. Schuberts vermag somit an ihrem Ende nicht zu befriedigen, da nicht nur die versuchte Beweisführung, sondern auch die Darstellung der Tatsachen falsch ist. Deren positiver Wert liegt lediglich darin, die Berichte des Orosius und Sokrates über die Bekehrung der Burgunder kritisch untersucht und das Vertrauen in diese „Quellen" endgültig zerstört zu haben. Wenn wir somit über die Anfänge des Christentums bei den Burgundern keine unmittelbaren und verbürgten Berichte in Händen haben, so ergibt sich aus der Nachprüfung des vorhandenen, quellenmäßig verwertbaren Materials mit ziemlicher Gewißheit dies, daß

1. Gundobad aus Gundahars Familie stammte, also nicht westgotischer Abstammung war, und
2. der Arianismus bei den Burgundern traditionell war, obgleich auch der Katholizismus in einzelne burgundische Familien Eingang gefunden haben mochte.

Warum letzterer dem Arianismus den Rang nicht streitig machen konnte, hat tiefere psychologische Ursachen. Um dies zu verstehen, müssen wir einen Blick auf

das Wesen des germanischen Arianismus

werfen, anders wird es uns nicht möglich sein, zu einem Endurteil zu gelangen. Warum vernehmen wir in der vorfränkischen Periode von keinem Erfolg der katholischen Mission bei den Germanen, während der Arianismus die ganze germanische Welt wie im Fluge eroberte? Für dogmatische Spitzfindigkeiten dürften die Germanen wenig übrig

---

sucht de Claparède durch folgende Erwägung zu entkräften: 436 wird Chilperich, der Nachfolger Gundahars, als König der Burgunder erwähnt. Nimmt man an, daß er damals etwa dreißig Jahre alt war, dann zählte er bei dessen Tod zehn oder elf Jahre, dürfte also kaum an der verhängnisvollen Hunnenschlacht teilgenommen haben!

15) Betreff der Bedeutung von „auctor" im obigen Sinne vgl. z. B. Georges, Lat.-Deutsches Handwörterbuch, Leipzig 1913, I 703: auctor = der Urheber eines Geschlechts, der Gründer einer Familie, Ahnherr, Stammvater, L. Brutus, praeclarus auctor nobilitas tuae; Cic.: auctor generis; Suet.: mihi Tantalus auctor, Ov.

gehabt haben, die Unterschiede zwischen „wesensgleich" und „wesensähnlich" werden sie wenig interessiert haben —, aber der Arianismus kam germanischem Weltgefühl, germanischer Weltanschauung näher als die Gnadenlehre Roms, er wies innerste Beziehungen zum urnordischen Sonnenglauben[16]) auf, knüpfte an althergebrachte und geheiligte Traditionen an: dies war es, was ihm den schnellen Sieg verlieh. Die Arianer waren nämlich „Antelucani", welche die Messe vor Sonnenaufgang zelebrierten und so die Verehrung des lebensspendenden Himmelslichtes mit jener des geistigen Lichtes, das von Christus ausstrahlt, in harmonische Verbindung brachten: Baldur wurde zum Lichtgott Christus, der von den Toten auferstand, ein siegreicher Überwinder der Nacht und des ewigen Todes[17]).

Die Archäologie belegt die fast unlösbare Vereinigung des urnordischen Sonnenmythus mit dem christlichen Mythus vom auferstandenen Gottessohn: unser christliches Kreuz stellt eigentlich nicht jenes Marterwerkzeug dar, an dem Jesus starb (dieses hatte keine Kreuz-, sondern eine T-Form), es ist vielmehr ein gleichschenkeliges Sonnenkreuz, entnommen dem künstlerischen Formenschatz der nordischen Urreligion,

---

16) Der Ansicht K. D. Schmidts (Die Bekehrung der Germanen zum Christentum, Göttingen 1936, I 160), der die Tatsache leugnen will, daß die Sonne bei den Germanen einen Gegenstand religiöser Verehrung bildete, kann nicht beigepflichtet werden. Wenn auch die altnordischen Quellen — welche spärlich genug fließen — auf einen germanischen Sonnenkult nicht schließen lassen, so werfen auf diese Frage die vielen archäologischen Funde, die viel älter sind als alle literarischen Überlieferungen, ein um so helleres Licht. Vgl. z. B. Carl Clemen, Über vorgeschichtliche Sonnenverehrung (Bonner Jahrbücher, Bonnn 1926, S. 336). Unter den maßgebenden neueren Forschern möge das Zeugnis Wilh. Teudts genügen (ders.: Germanische Heiligtümer, Jena 1931, S. 64), der schreibt: Schon aus den Bodenfunden, unter denen der Trundholmer Sonnenwagen obenan steht, können Beweise für den germanischen Gestirndienst und seinen Einfluß auf das Volksleben gewonnen werden. Wertvoll ist auch die zwar spärliche, aber sehr bestimmte literarische Bezeugung sowohl des Gestirndienstes als der sternkundlichen Betätigung. — Julius Cäsar schreibt (De Bello Gallico VI): Göttliche Verehrung genießen bei ihnen nur die Sonne, das Feuer und der Mond. — Tacitus (Annalen XIII 55) gibt eine sehr verständige Rede des Ampsivarierfürsten Boiocalus (58 n. Chr.) wieder und berichtet dann weiter: Dann blickte er zur Sonne empor, rief sie und die übrigen Gestirne an und fragte, als ob sie persönlich zugegen wären, ob sie auf menschenleeres Land niederschauen wollten.

Wenn aber die Astronomie bei den Germanen geradezu zur „Theologie" gerechnet wurde, wie W. Teudt (S. 80) weiterhin feststellt, ist zu ersehen, daß K. D. Schmidt sich gar zu sehr an Walter Baetke anlehnt und den auf das Kosmische gerichteten Wesenszug der germanischen Religion übersieht. Wenn wir dieses Moment ins Auge fassen, werden wir es begreiflich finden, daß auch der Christusmythus ursprünglich von den Germanen eine kosmische Deutung erfahren hat.

17) Vgl. J. W. Klein, Baldur und Christus, München 1932.

also ein typisch germanisches Heilszeichen, im christlichen Sinne interpretiert[18]).

Daneben erscheinen in der frühchristlichen Kunst der Germanen noch Hakenkreuz (= altes Symbol des Sonnenlaufes) und Irminsul (= der Lebensbaum oder die Weltenesche), deuten also auf eine nahe Verschmelzung christlichen und germanisch-heidnischen Wesens im Frühmittelalter. Erst im 16. Jahrhundert verschwindet das Hakenkreuz in Deutschland aus dem Formenschatz der christlichen Kunst, konnte also auch nach dem Sieg des römischen über das germanische Christentum von ersterem nicht ohne weiteres verdrängt werden[19]). Häufig ist es in seinen verschiedenen Formen (meist zum sogenannten Salomonsknoten verschlungen) auf den Waffen und Schmucksachen der Burgunder zu finden[20]), ist hier also als christliches Symbol im germano-arianischen Sinne aufzufassen.

Dieses durchaus germanisierte Frühchristentum, von dem uns die Archäologie einen viel eindringlicheren Beweis als die gesamte historische Literatur liefert, erlebte in Deutschland eine schöne Nachblüte z. Z. der iroschottischen Missionare, welche die letzten und edelsten Glaubensprediger waren, welche germanischen Anschauungen am weitgehendsten entgegenkamen. Dafür wurden sie auch dann von Rom aus nachdrücklich bekämpft und ihrem Wirken schließlich durch Bonifatius ein gewaltsames Ende bereitet[21]).

Wenn wir endlich erwägen, daß der arianische Gottesdienst in der Sprache des Volkes abgehalten wurde, kann man die Erfolge der arianischen Propaganda verstehen. Die größte Kulturtat des Arianismus aber war, der germanischen Welt mit der Bibelübersetzung des Ulfilas endlich eine Schrift gegeben zu haben, womit erst die Voraussetzung zur Entstehung einer nationalen Literatur und damit zur Entwicklung einer höheren Kultur überhaupt geschaffen war. Daß diese Kultur — unter der geistigen Führung der Goten[22]) — weder römisch-lateinisch noch germanisch-heidnisch, sondern christlich-germanisch hätte werden sollen, ist klar. Im Arianismus müssen wir somit letzten Endes den gewaltigen Versuch erblicken, im Anschluß an jene erhabene Idee, welche im Fluge die gesamte gebildete Welt Europas erobert hatte, eine

18) Oskar Monelius, Das Rad als religiöses Sinnbild in vorchristlicher und christlicher Zeit, in: Prometheus, Berlin 1904.

19) Jörg Lechler, Kreuz, Hakenkreuz, Irminsul, in: Mannus, Heft 3/4, Jahrg. 1935, p. 345.

20) Barrière-Flavy, Etudes sur les sépultures barbares, Paris 1893. — Ders., Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule du 5me au 8me siècle, Paris 1901.

21) Vgl. Otto Wissig, Iroschotten und Bonifatius in Deutschland, Gütersloh 1932.

22) Sidonius Apollinaris bezeichnete die Goten — seine Überlegenheit als gebildeter Römer fühlen lassend — als „die intelligentesten" unter allen germanischen Stämmen.

neue Kultur herbeizuführen, in der christliches und germanisches Wesen zu schönster Blüte verschmelzen sollten: die Geburtsstunde dieser neuen Kulturströmung aber schlug bei der Bekehrung der Goten zum arianischen Christentum.

Außer den weltanschaulichen und kulturellen Momenten, welche die Annahme des Arianismus durch die Germanen so sehr begünstigte, liegen die politischen Beweggründe, die hier eine Rolle spielten, klar auf der Hand: nur der Arianismus konnte die Entstehung unabhängiger Nationalkirchen ermöglichen. So ist es zu erklären, daß die Goten schließlich so sehr zu Verfechtern des Arianismus wurden, daß dieser nachher nur noch als die „lex gothica", als das „gotische Gesetz" schlechthin galt: die Gefahr einer „Verrömerung" der Germanen durch ein lateinisches Christentum war also von vorneherein gebannt.

Es ist eine offensichtige Ungerechtigkeit, dies zu verkennen, wie R. Luft [23]), der den Arianismus wie den Katholizismus nur als verschiedene Abarten desselben „römischen" und „überstaatlichen" Glaubens gelten lassen will. Als ob beide Richtungen nicht durchaus verschiedene Interpretationen derselben Geistesreligion gewesen wären, die im Grunde weder griechisch noch römisch, sondern allgemein menschlich war!

Offener und objektiver hat F. W. Schaafhausen [24]) über den Arianismus der Germanen geurteilt, als er dessen politische Bedeutung dahin zusammenfaßte:

Was geschehen wäre, hätte es den Arianismus nicht gegeben, ist nicht abzusehen. Nun er einmal da war, konnte aus den innersten Gründen die Entscheidung nicht anders fallen, als sie es tat. Daran ändert der Umstand nichts, daß es manchen äußeren Grund geben mochte, nicht in zu enge Fühlung mit der Staatskirche zu geraten. Den Goten war es mit ihrer Religion ernst. Waren sie Christen, dann waren sie es ganz. Die Kirche aber war in jenen Tagen restlos in den Händen des Staates, ihr Oberhaupt war in Wahrheit kein Bischof, kein Papst, sondern der Kaiser in Byzanz. Mit den Ketten der Religion fesselte er seine Untertanen, sein Reich an sich. Die Germanen hätten dem Kaiser gegenüber, dem römischen Reich gegenüber jede Bewegungsfreiheit ver-

23) R. Luft, Die Goten unter dem Kreuz, Leipzig 1935, p. 44 f. Wie leicht sich Dr. Luft in seiner handgreiflich tendenziösen Schrift tut, zeigt sich, wenn er (p. 14 f.) in dem Versuch, Ulfilas als eine Art „Verräter an Rom" hinzustellen, den Arianismus zur Zeit des Kaisers Constantin als „Staatsreligion" ausgibt und den Patriarchen von Nikomedien zu dessen „Vertrauten" macht — denselben Eusebius, der vom rechtgläubigen Kaiser wegen seines Festhaltens am Arianismus mit der Verbannung nach Gallien bestraft wurde, nachdem er auf dem Konzil zu Nizää (325) durch nichts bewogen werden konnte, dem Absolutismus des noch ungetauften Herrschers zuliebe seine theologischen Ansichten zu ändern und sich der Partei der athanasianischen „Hoftheologen" anzuschließen!

24) Der Eingang des Christentums in das deutsche Wesen, Jena 1929, Bd. I S. 112.

loren, wenn sie der Kirche angehörten, der der Kaiser unbeschränkt gebot. Es konnte und durfte für den Germanenstamm keine Organisation geben, die über den Rahmen der eigenen Gemeinschaft hinausgriff... Es war undenkbar, daß es innerhalb des Stammes Priester gab, die ihre Befehle von außen erhielten. Über die Stammesgrenzen hinaus konnte es nur Beziehungen geben, die der Stamm souverän beschloß. Darin wurzelt die urgermanische Einrichtung der Eigenkirche, der auf eigenem Boden, aus eigenen Mitteln errichteten kirchlichen Stiftung, die nur der Verfügung des Stifters unterstand. Bald genug sollten die Könige lernen, ihre Staatskirchen so zu behandeln.

Wenn wir das Gesagte zusammenfassen, dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir vor der Merowingerherrschaft von keinen oder nur unbedeutenden Erfolgen der katholischen Mission vernehmen. Auch Koch [25]) gibt zu, daß das katholische Christentum, insofern es seit Konstantin zur Reichsangelegenheit geworden war, von dem Versuch der Christianisierung der gegen den Reichskörper anstürmenden Germanen abrückte: die Aussichtslosigkeit des Unterfangens wird hiezu das meiste beigetragen haben.

Anders verhielt es sich mit dem Arianismus. Wenn man das Streben nach äußerer rassischer Begrenzung und Erhaltung der völkischen Eigenart als verwerflich bezeichnen will, mag Koch recht haben, wenn er (S. 12) die Parteinahme der Germanen für den Arianismus auf niedere politische Motive zurückführt. Derartige politische Motive scheinen vielmehr den Frankenkönig Chlodwig geleitet zu haben [26]), als er in schlauer Berechnung zum Katholizismus übertrat, während bei den ostgermanischen Stämmen ideelle Gründe ein schwerwiegendes Wort mitsprachen. So sehen wir, daß der Arianismus in Germanien allenthalben Fuß faßte; den Westgoten folgten die Ostgoten, Wandalen, Gepiden, Heruler, Burgunder, Lombarden u. a. germanische Stämme, ja selbst in Thüringen und Bayern [27]) schlug das germanische Christentum Wurzeln! Leider ist die Bekehrungsgeschichte all dieser Völker, mit Ausnahme der Westgoten, denen in Ulfilas ein überragender geistiger Führer erstand, in Dunkel gehüllt. Diese dürfte meist durch Missionierung erfolgt sein, wobei Arianismus und Katholizismus oft miteinander in hartem Kampf lagen. Daß die Versuche des Hl. Johannes Chrysostomus, die Ostgoten zum römischen Glauben zu überführen, trotz unbedeutender Teilerfolge zu keinem Ziel führten, lehrt die Geschichte dieses Volkes.

---

25) Karl Koch, Geschichte der Christianisierung Deutschlands, München 1932, p. 10.

26) Man vgl. z. B. das Urteil H. Lothers (Neugermanische Religion und Christentum, Gütersloh 1934, 3 S. 81 f.: Chlodwig wählte aber die katholische Form des Christentums, kaum aus dogmatisch-theologischen Erwägungen, sondern aus politischen Absichten.

27) Vgl. Jacques Zeiller, Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain, Paris 1918, p. 579.

Während in damaliger Zeit die byzantinische Kirche eine reiche Missionstätigkeit entfaltete, die freilich nicht den erwarteten Erfolg hatte, vernehmen wir darüber wenig von den Arianern. Diese dürften hier aber nicht zurückgestanden sein, wie der Siegeszug des Arianismus bei den Germanen beweist. Eines fällt jedoch auf: von „Bekehrungswundern" hören wie hier gar nichts. Erst die Hagiographie der katholischen Kirche hat sich in der eingehenden Schilderung wunderbarer Bekehrungen, die meist durch ein Wunder „von oben" eingeleitet wurden, nicht genug tun können. Die geschichtlichen Vorgänge haben sich jedoch langsamer, zögernder vollzogen. Kein Volk vermag die Überlieferungen und den Glauben seiner Vorfahren plötzlich abzustreifen, um sich prüfungslos einer fremden Lehre in die Arme zu werfen. Alle hochstehenden Rassen haben, insofern sie sich von anderen Völkern kulturell beeinflussen ließen, das neu empfangene Kulturgut in ihrem Sinne verarbeitet, ihrer geistigen Anlage gemäß modifiziert: so die Griechen, so die Araber, so die — Germanen. Deshalb kann von einer „Verrömerung" derselben durch das Christentum gar keine Rede sein: der arianische Christus war eben kein „vorderasiatischer Erlösungsmensch", wenn man einen Ausdruck der modernen Rassenpsychologie gebrauchen will, — sondern jene die Finsternis überwindende göttliche Lichtgestalt, welche unter dem Namen Baldur von den Vorfahren seit Urzeiten verehrt wurde. So bot das Christentum mit seiner verfeinerten sittlichen Kultur den Germanen Gelegenheit, den Naturmythus der Ahnen in einem neuen, mehr vergeistigten Sinne beizubehalten und umzudeuten.

Wie wurden die Burgunder Christen?

Dieses wesentlich germanische Christentum war es, zu dem sich das Burgundervolk bekannte und das in diesem so eingewurzelt war, daß es nicht mehr zerstört werden konnte. Von wem und zu welcher Zeit werden es die Burgunder zuerst empfangen haben? Die Antwort auf diese Frage müssen wir schuldig bleiben, da wir darüber keine brauchbaren Quellen in Händen haben; so müssen wir uns begnügen, uns hier mit Vermutungen weiterzuhelfen. Diese mögen durch folgende Tatsachen gestützt werden: Ammian Marc. (XXVIII, 5) erwähnt bei den Burgundern z. Z. des Kaisers Valentinian, d. h. in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, noch heidnische Priester, so daß man versucht wäre, zu glauben, daß das Christentum bei den Burgundern erst nach der Gründung des Wormser Reiches Eingang gefunden hätte. Tatsächlich können aber schon damals bei ihnen arianisches Christentum und germanisches Heidentum nebeneinander bestanden haben, wobei das letztere genau so tolerant war wie das erstere [28]). Die fragliche Quelle ist

28) Vgl. Bernhard Kummer, Mission als Sittenwechsel, Leipzig 1927, S. 76: Den Heiden war es der Inbegriff maßloser Herrschsucht, wenn einer vorschreiben wollte, was sie glauben sollten. Die viel-

also noch kein vollgültiger Beweis für das durchgängige Heidentum der am Main siedelnden Burgunder. Eine frühere erste Evangelisation derselben wäre von zwei Seiten aus möglich gewesen: entweder von seiten der Westgoten [29]), deren Propaganda jedoch kaum bis ins Maingebiet gereicht haben dürfte (es sei denn, daß die Burgunder bei ihrem fraglichen früheren Aufenthalt im Donaubecken einzelne Volkssplitter zurückließen, die nach ihrer Arianisierung durch die Westgoten das Muttervolk mit Missionaren beschickt hätten), oder, was eher möglich ist, von seiten — gallo-römischer Arianer! Diese hat man bis jetzt völlig übersehen, obwohl sie in Gallien einige Zeit die mächtigste Partei bildeten. Kaiser Constantius nämlich, der nach seinem Sieg über den Usurpator Magnentius (einem nahen Freund des Athanasius!) im Jahre 353 alleiniger Herrscher im gesamten Römerreich geworden war, war Arianer, und sah die eigentlichen Ketzer in den — Orthodoxen [30]), die für ihn eine ständige Gefahr bildeten. In einem unter dem Vorsitz des Bischofs Saturninus noch im

---

erwähnte heidnische Toleranz auch gegen den Christengott erklärt sich nicht daraus, daß es im Götterhimmel auf einen Gott mehr oder weniger nicht ankam, sondern sie war selbstverständlich für diese freien Menschen, deren jeder seinen Gott aus innerer Notwendigkeit zu eigen hatte und den Begriff einer Bekehrung nicht kannte. — So wie B. Kummer die Duldsamkeit des germanischen Heidentums, bestätigt H. Lother (S. 89) die des germanischen Christentums: Selbst der die eigentümliche germanische Form des Christentums darstellende sog. Arianismus der ersten Jahrhunderte scheint später (im sechsten Jahrhundert) nicht nur gegen den Katholizismus tolerant gewesen zu sein, sondern auch noch dem Heidentum seinen Tribut gezollt zu haben. So berichtet jedenfalls Gregor von Tours, ein Gesandter des fanatisch für den Arianismus kämpfenden Westgotenkönigs Leovigild in Spanien habe ihm erklärt: „Wir sehen es nicht als ein Verbrechen an, so oder so (arianisch oder katholisch) zu glauben. Es ist bei uns eine gewöhnliche Rede, es sei nicht sträflich, wenn man zwischen Altären der Heiden und einer Kirche Gottes durchgehe, beiden seine Ehrfurcht zu beweisen." Die Bemerkung Lothers, daß der germanische Arianismus erst später, im „sechsten Jahrhundert", plötzlich so tolerant geworden sei, ist eigentlich überflüssig: wie viel mehr muß er es in den früheren Jahrhunderten gewesen sein, da doch heidnische Überlieferungen und heidnische Anschauungen bei den Germanen damals noch so wach waren, daß ein „intolerantes germanisches Christentum" kaum hätte bestehen können!

29) Hauréau (L'église et l'état sous les prem. rois de Bourgogne, in: Mém. de l'inst. imperiale de France, Paris 1867, p. 142) nimmt an, daß die Burgunder durch Missionare des Kaisers Valens oder durch Schüler des Ulfilas, des „gotischen Moses", zum Christentum bekehrt worden seien.

30) T. Scott Holmes, The origin and development of the Christian Church in Gaul during the first six centuries of the Christian era, London 1911, p. 144: his many Arien friends made him regard the Catholics as the heretics — the men who were disturbing the Church and resisting his authority.

gleichen Jahre zu Arles abgehaltenen Konzil wurde Athanasius verdammt und Paulinus, der Bischof von Trier, als er sich zum Verfechter des nizäischen Glaubens aufwarf, in die Verbannung geschickt[31]), — ein voller Triumph des Arianismus auf gallischem Boden! Wenn man sich den Vorrang, den Arles als des heiligen Trophimus Stadt in ganz Gallien einnahm, vor Augen hält, versteht man die Beunruhigung der katholischen Welt, als sie sah, wie Saturninus sich in der Folge zum einflußreichen Leiter einer arianischen Partei in Gallien aufschwang, der sich in allen Stücken auf den Kaiser stützen konnte. Im Frühling des folgenden Jahres marschierte Constantius mit seinem Heer an den Rhein, um die unruhig gewordenen Alemannen zurückzuweisen. Um die Mitte des vierten Jahrhunderts ist also eine nahe Berührung der am Rhein wohnenden germanischen Stämme mit den damals arianischen Römern eine historisch verbürgte Tatsache. Ob sich bei diesem Feldzug Anknüpfungspunkte für eine Missionierung ergaben, ist nicht zu sagen. Bei dem religiösen Fanatismus des Kaisers erscheint dies jedoch gar nicht ausgeschlossen.

Erst der Einbruch der Burgunder in Gallien v. J. 406/07 zeigt dieselben in verbürgtem Kontakt mit einem bereits für das arianische Christentum gewonnenen germanischen Stamm, den Wandalen. L. Schmidt hat (S. 137) allerdings die kurze Zeit des gemeinsamen Vorgehens der beiden Völker als zu gering erachtet, als daß eine Übertragung der Religion hätte stattfinden können[32]). Immerhin besteht doch die Möglichkeit, daß einzelne wandalische Priester, des verwandten Burgundischen mächtig, die Gelegenheit wahrnahmen, unter den Burgundern dem Arianismus Anhänger zu gewinnen. Zählten doch später die Wandalen zu den fanatischsten Sektierern, die die Geschichte kennt[33]). Wir glauben also nicht fehlzugehen, wenn wir behaupten, daß die Burgunder, als sie ihr Wormser Reich jenseits des Rheins gründeten, bereits ein (im arianischen Sinne) mehr oder weniger christianisiertes Volk waren, das sich aber nichtsdestoweniger für römische Kultur sehr empfänglich zeigte[34]). Das Beispiel ihrer führenden

---

31) Holmes, p. 145 ff.

32) Daß die von Illyrien nach Gallien ziehenden Stämme ihr Sektierertum dorthin trugen, bekräftigt auch Zeiller (p. 379): La propagande arienne en Bavière s'est du reste compliquée d'une propagande bonosienne, qui, également originaire du vieil Illyricum et transmise par les migrations de peuples auquelles celle des Goths a donné le branle, s'est fait sentir juqu'en Gaule, jusqu'en Espagne et en Afrique. Dies gilt sowohl vom Bonosianismus wie vom Arianismus.

33) Vgl. Gautier, Geiserich, König der Wandalen, Frankfurt a. M. 1934, p. 226 ff.

34) Vgl. H. Friedrich, Die Anfänge des Christentums und die ersten Kirchengründungen in römischen Niederlassungen im Gebiet des Nieder- und Mittelrheins und der Mosel, in: Bonner Jahrbücher, 1926,

Oberschicht, der lange und nahe Kontakt mit der römischen Bevölkerung, mit der sie nun Schulter an Schulter lebten, mag ihre Christianisierung vervollständigt haben. Wir dürfen uns diese römische, vorwiegend christliche Bevölkerung freilich nicht als rein katholisch vorstellen, — es wird unter ihr sehr viele Manichäer, Donatisten, Sabellianer, Bonosianer und auch — Arianer gegeben haben.

Ebenso falsch wäre es, sich die Katholiken, d. h. die „Rechtgläubigen" unter dieser römisch-keltisch-germanischen Mischbevölkerung der Rheinprovinzen als streng orthodox zu denken: in das Christentum dieser Pseudorömer waren sogar heidnische Bräuche, wie der uralte keltisch-germanische Matronenkult, den man sich nachher christlich umzudeuten bemüht hat, so hartnäckig eingedrungen, daß er sich während der ganzen Völkerwanderungszeit hindurch halten konnte[35]).

Unter der Voraussetzung der konfessionellen Lauheit dieser christlichen römischen Provinzialen und der bekannten Toleranz des Arianismus werden wir verstehen, daß wir von einer Auseinandersetzung zwischen katholischen Römern und arianischen Burgundern in damaliger Zeit nichts hören: die Quellen wie die Funde lassen vielmehr auf ein friedliches Nebeneinanderwohnen derselben schließen. Erst als die Germanen faktisch zu Herren des Römerreiches wurden und sich anschickten, von Staats wegen anerkannte Nationalkirchen zu gründen, erwachte der Fanatismus der römischen Reaktion, wurden die religiösen Gegensätze zwischen Germanen und Römern zum politischen Explosivstoff, an dem sich der Rassenkampf entzünden konnte. Wenn dieser mit der Niederlage der Ostgermanen endete, so muß man lediglich den Franken die Schuld daran geben, welche den Vorkämpfern für eine arteigene germanische Kultur in den Rücken fielen.

Schluß.

Die heute vielfach gehörte These, daß das Christentum die germanische Religion in der Wurzel zerstört hätte, daß es die blutgemäß bedingte, arteigene Kultur der nordischen Rasse vernichtete, dürfte sich mit obigen Ausführungen von selbst widerlegen. Mit all diesen Vorwürfen könnte man höchstens das kirchenpolitische System des Hochmittelalters treffen — jedoch niemals den Arianismus, die „gotische Form" des Christentums, — ja nicht einmal das Christentum als solches, dessen Grundgedanken dieselben sind, wie man sie in den Upanischaden u. a. Werken arischen Geistes wiederfinden kann.

Heft 131, p. 83; von einer Unterbrechung der kirchlichen Institutionen kann auf Grund der Fundergebnisse wenigstens keine Rede sein; sie haben sich in den Stürmen der Völkerwanderungszeit gehalten, bis sie von den christlichen Burgundern Schutz erfuhren.

35) Vgl. H. Friedrich, a. a. O. p. 91 f.

Dabei soll nicht vergessen werden, daß die heidnische Religion der Germanen bei Beginn unserer christlichen Zeitrechnung vielleicht selbst schon — aus inneren Entwicklungsgründen — sich im Zustand des Verfalls befand, d. h. damals bereits abgeblüht war. Der „Ragnarökmythus" dürfte davon Zeugnis geben (als Spätprodukt des religiösen Denkens des germanischen Heidentums); dieses war dahingelangt, einer neuen Kultur Platz zu machen: das Christentum in seiner neuen, ihm von den Germanen verliehenen mythischen Färbung mochte als dessen gegebene Fortsetzung, ja als dessen Vollendung erscheinen. Es ist nämlich bloße Willkür, wie Albert Schweizer [36]) das Heidentum als „mythologische" Religion in strikten Gegensatz zum Christentum als „Religion an sich" zu bringen — zwischen beiden einen prinzipiellen Trennungsstrich zu ziehen. Es gehört zum Wesen jeder Religion, sowohl mythisch wie auch ethisch zu sein, sowohl der „heidnischen", wie der nichtheidnischen. Daß man das Mythische in der christlichen wie der jüdischen Religion verleugnet, ist eine Monstrosität kirchlichen Dogmenglaubens, der vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht. Von der Geschichte Adams angefangen, die auf einen babylonischen Mythus zurückgeht, bis zum Mythus vom auferstandenen Gottessohn, der im Osiris-, Adonis- und Mitrasmythus seine Vorbilder hat, sind beide Religionen mythischen Gehalts und nicht bloße religionsphilosophische Systeme wie der Buddhismus, ehe er Volksreligion wurde. Ebenso entspricht die Einteilung der Religionen in „welterklärende" und „ethische" der bekannten Klassifikation der Philosophie in eine theoretische und praktische, die hier fälschlich der Religion beigelegt wurde. Religion ist stets — als „Metaphysik des Volkes", wie sie Schopenhauer nennt — eine Mischung von Mythus, Metaphysik, Ethik und überliefertem Brauchtum, drückt also den durch Traditionen begründeten philosophischen und sittlichen Lebensstil der Völker und Rassen aus: sie ist eine soziologische Erscheinung und keine solche individualistischen Geisteslebens. Wir geben deshalb Walter Baetke recht, wenn er nicht nur den welterklärenden, sondern auch den ethischen Charakter der germanischen Urreligion hervorhebt: das Übergewicht lag bei dieser auf ersterem, bei dem Christentum auf letzterem Moment. Der Versuch einer Welterklärung der germanischen Religion ist mit dem Ragnarökmythus (der Sage vom schicksalsbedingten Untergang der Götter) als gescheitert anzusehen: sie vermochte keine Antwort auf das Wie und Warum des Weltgeschehens, auf die Frage nach den letzten Gründen des Seins zu geben. Auf diesem Standpunkt, da die Erklärung der Naturtatsachen aus sich selbst versagt, beginnt innerhalb der geistigen Entwicklung der Völker meist die metaphysische Spekulation einzusetzen, wie sie innerhalb des Chri-

36) Zitiert bei Walter Baetke, Arteigene germanische Religion und Christentum, Berlin 1933, S. 39 f.

stentums bereits vorgezeichnet war. Das soll freilich nicht heißen, daß sich die Germanen plötzlich in Erkenntnis der Unzulänglichkeit ihrer mythologischen Naturauslegung von ihrer Naturreligion abgewandt hätten, um sich metaphysischen Spekulationen zu ergeben, etwa nach Art der Griechen. Immerhin haben sie sich aber mit der Annahme des Christentums praktisch einer Transzendentalreligion zugewendet, deren rein metaphysische Bestandteile sie jedenfalls erkannt haben. Daß für eine solche aber bereits im heidnisch-germanischen Glauben der Grund gelegt war, beweisen die Quellen (vgl. z. B. Gustaf Neckel, Walhall, Studien über germanischen Jenseitsglauben, Dortmund 1913 u. a.).

Abgeschlossen im Oktober 1937.

Prüfung eines lutherischen Kandidaten in Heidelberg 1770.

Von D. Neu,
Heidelberg-Wieblingen.

Kein Land Deutschlands hat so viele Konfessionswechsel zu verzeichnen als die Kurpfalz. 1556 durch Ott Heinrich lutherisch, wurde sie 1562 durch Friedrich III. dem reformierten Bekenntnis zugeführt, um aber schon durch dessen Sohn Ludwig VI. wieder lutherisch zu werden. Nach dessen Tod 1583 wieder reformiert, wurde dem Land nach der unglücklichen Schlacht am Weißen Berg durch die Spanier der Katholizismus aufgezwungen, der aber nach dem Westfälischen Frieden wieder der reformierten Richtung weichen mußte. 1685 starb der letzte evangelische Kurfürst, und die nun folgende katholische Linie brachte den evangelischen Pfälzern schwere Zeiten, trotzdem vor deren Regierungsantritt die ungetrübte Religionsübung zugesichert war. Versuche reformierter Kurfürsten, eine Vereinigung der noch vorhandenen Lutheraner mit den Reformierten herbeizuführen, fanden bei den Untertanen kein Verständnis; erst die katholischen Kurfürsten erteilten den Lutheranern Gleichberechtigung mit den Reformierten, nicht etwa aus Liebe zu ersteren, sondern in der Absicht, die Evangelischen durch die geförderte Zersplitterung zu schwächen. Und das war für die evangelische Sache um so verhängnisvoller, als die französischen Einfälle das Land an den Rand des Abgrundes geführt hatten.

Doch hatten die Lutheraner durch die Duldung der katholischen Kurfürsten 1686 schon 5 Gemeinden, die 1715 auf 45 anwuchsen. 1710 waren im Bezirk Heidelberg 802, im Bezirk Mannheim 745, im Bezirk Ladenburg 729, im Bezirk Weinheim 809, im Bezirk Wiesloch 909, im Bezirk Bretten 959, im Bezirk Sinsheim 756, im Bezirk Mosbach 611 und im Bezirk Boxberg 823, das sind zusammen 7143 Lutheraner.

Geleitet wurde die lutherische Kirche der Kurpfalz von dem lutherischen Konsistorium in Heidelberg. Doch hatten nicht alle Konsistorialräte da ihren Wohnsitz, da auch auswärtige Pfarrer dieses Amt bekleideten.

Das Konsistorium hatte die Leitung der lutherischen Kirche; ihm stand auch die Prüfung und Bestellung der Kandidaten und Besetzung der Pfarreien zu.

Im Generallandesarchiv in Karlsruhe sind noch zahlreiche Akten (Fasc. 7291 ff.) „Die examinierten und ordinierten ev. luth. Kandidaten betr.". Aus ihnen ergibt sich, daß ein Kandidat, ehe ihm die Erlaubnis zum Predigen gegeben wurde, sich zur Prüfung stellen mußte, um aber dann noch einmal geprüft zu werden, ehe er eine Anstellung erhielt. Die Prüfung soll durch zwei, im Verhinderungsfall eines Mitgliedes kann sie auch durch einen Konsistorialrat erfolgen. Auch „Fremdlinge", d. h. Nichtpfälzer „legen eine untertänigst demütigste Bittschrift zu Füßen" des Konsistoriums um Aufnahme in die Pfalz, wenn sie in ihrer Heimat keine Aussicht auf Verwendung haben. Ebenso lassen luth. Ortsherren ihre Pfarrkandidaten in Heidelberg prüfen.

Nicht selten bitten die Kandidaten um Erlaß der Prüfungsgebühren, da weder sie noch die Gemeinde diese aufbringen können. Diese waren auch nicht gering, wie aus einem Verzeichnis zu ersehen ist. Hier heißt es: Designatio der Consistorial Cantzlay Sporteln, welche candidatus Theologiae H. Gg. Michael Schmidt aus Carlsruhe zu zahlen hat:
Vor das Consistorium an H. Consistorialrat Zehner

	Gulden	Kreuzer
für ad examinand.	1	—
dem Cantzlaydiener	—	15
Pro Taxa examinationis	12	—
dem Secretario	—	45
dem Cantzlaydiener	—	30
Pro receptione in Num. Candid.	6	—
Pro inscriptione dem Secretario	—	45
Pro testimonio examinationis		
dem Cantzlaydiener	—	15
vor das testimonium receptionis	1	—
dem Cantzlaydiener	—	15
	23 Gulden 45 Kreuzer	

Heidelberg, 23. April 1761.

Nach dem Examen bekam der Geprüfte das Zeugnis; daß er „seine fundamentelle Wissenschaft tam in theologica et polemica quam in lingua hebraica, graeca et latina so rühmlich bewiesen, daß derselbe wohl meritiert in numerum candidatorum Palatinorum recipiert zu werden".

Für einen Kandidaten liegt ein Protokoll über die Prüfung vor, das die Fragen und Antworten nahezu wörtlich wiedergibt, vermutlich weil dieselbe nur von einem Examinator vorgenommen wurde. Da dieses Protokoll ein Licht auf die Anforderungen wirft, die Ende des 18. Jahrhunderts an einen Examinanden gestellt wurden, mag es im Wortlaut folgen:

Praesente: Churpfälzischer Consistorialrat und Pfarrer zu Weinheim, H. Krefter.

Da von einem hochlöblichen Consistorio a latere benanntem Churpfälz. Consistorialrat unter dem 20. Juli a. c. (1770) Commissio erteilt wurde, mit dem Theologie Candidato Stadler das gewöhnliche Examen vorzunehmen und hiernächst ad consilium zu referieren, so wurde zuerst ad generalia geschritten.

Wie er heißt und wie alt er sei:

Jak. Christoph Stadler, seines Alters 27 Jahre.

Wo er gebürtig und wer sein Vater sei?

Er sei aus dem Herzogtum Württemberg gebürtig, zu Altdorf, unweit Tübingen, woselbst sein Vater, der wegen seinem hohen Alter emeritus sei, Pfarrer gewesen.

Wo er studiert habe?

Anfänglich sei er in den niederen Klöstern Denkendorf und Maulbronn gewesen, nachgehendes habe er zu Tübingen 1768 das studium theologicum angefangen und nach dryen Jahren absolviert.

An welchen Orten er sich nachher aufgehalten und was er getrieben?

Seine Zeit habe er teils zu Ludwigsburg, teils zu Tübingen mit Informieren zugebracht.

Ob er glaubhafte Zeugnisse seines Verhaltens aufzeigen könne?

Daß solche erforderlich, sei ihm unbekannt gewesen. Er wolle aber solche beibringen.

Examen speciale.

A reverendissimo Senatu eclesiastico Palatino per decretum Speciale jussus, instituo tecum examen theologicum. In omnes quaestiones tibi daturus, attendas itaque, respondeas in eas decenter, et monstres, quae tua facultas, tum in litteris, tum in Scientiis ipsis sacris. Erit vero de meliori commodo, quando ipse agmen duxeris precibus devotis ad Numen supremum, quod tibi Spiritu et gratia adsit ad liberam confessionem tuorum credendorum et agendorum, fac itaque mea jussa vel latina lingua vel vernacula.

Oravit: Omnipotens pater, a quo omnia etc. (Nicht ausgeführt.)

Quaestio 1: Num datur Deus?

Datur ubique.

2. Proba mihi existentiam Dei.

Clare est Deum esse, et quidem ex contingentia mundi et ex consensu omnium populorum.

3. Non a posteriori, sed a priori peto probationem existentiae Dei.

Id quod possibile et probabile est, esse etiam necessario existit. itaque non impossibile quid Deum existere et nullam habeo rationem credere, eum non esse, etiam eum existere necesse est.

4. Quis est Deus?

Ens perfectissimum.

5. Quaenam sunt proprietates essentiales sive perfectionis?

Aeternitas, immensitas, omnipotentia, misericordia, omnisscientia. Nota: dicta cardinalia pro unaquaque proprietate allegavit copiose.

6. Scriptura sancta loquitur tum de Deo Patre, tum de Deo filio, tum de Deo spiritu sancto. Ergo sunt plures dei?

Scriptura sancta loquitur quidem de patre, de filio et de spiritu sancto non ut Deis, sed ut Deo in uno et distinguit has personas mere propter oeconomiam Divinam. Unus est tandem Deus, quod constat ex Deut. VI. 4: Audi Israel, Deus noster unicus est Dominus, sed quod ille Deus ter sit personis, Testatur 1. Joh. 5: Tres sunt testes in caelo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus.

7. Num Deum qui est cognoscere possum?

Possum cognoscere et quidem ex suis operibus.

8. Quomodo haec scientia vocatur?

Theologia.

9. Sed quotuplex est theologia?

Theologia vel spectatur in se, vel quoad modum unde Theologia practica.

10. Quod Modis Deum cognoscere possum?

Cognoscere possum vel naturaliter vel supranaturaliter.

11. Si cognitio naturalis ad salutem sufficiens est, Theologia Supernaturalis superflua atqui peius?

Nego consequentiam.

12. Probatur: Homines testimonio S. S. per opera bona salvantur et ob eorum defectum damnantur aut itaque omnes homines vi liberi arbitrii agere possunt, vel bonum aversari vel malum appetere, sequitur naturaliter eos salvos fieri posse?

Homines quidem per opera bona salvantur et eis deficientibus damnantur, sed eis impossibile est bone agere sine fide in Christum, qui est fundamentum nostrae salutis, uti Paulus ait: Christus est nostra scientia, justitia, sanctitas et redemtio.

13. Dicis Christum esse fundamentum salutis hominum. Cur vero quidam sine Christo salvantur?

Nullus homo absque Christo salvatur testante Paulo: In nullo alio salus, nec ullum nomen etc.

14. Christus venit in mundum quo vocaret pecatores ad pönitentiam et non justos. Ergo tunc temporis, quo Christus venit in mundum, non tantum peccatores sed et justi fuerunt, et patres foederis antiquioris Christo caruerunt. Ergo sine eo salvati sunt. S(equitur) theologia naturalis ad salutem sufficiens est?

Justi quidem homines fuerunt cum Christus in mundum venit, non vero justi ex se, sed per Christum, quem vera fide acceperunt, et

patres vet. test. qui vaticinia Messiae habuerunt salutem consecuti sunt, qui crediderunt in eum, uti ab Abrahamo dicitur: Abraham credit Deo ideo etc.

15. Quodnam est fundamentum religionis revelatae substantiale et doctrinale?

Substantiale est Christus, filius Dei et hominis pro nobis passus, et doctrinale omnes veritates S. Scripturae.

16. Quid sacra scriptura?

Ipse voluntas Dei per Spiritum S. hominibus promulgata pro norma omnium actionum suarum.

17. Num est divina?

Utique est propter originem et efficatiam originem habet a Spiritu S. (2. Petr. 1, 21) et efficit salutem aeternam (Röm. 1).

18. In S. Scr. inveniuntur contradictoria. E(rgo) non est divini originis?

Fortasse contradictoria esse dicunt. Et non sunt.

19. Scriptura commendat fidem in Christum pro medio salutis aeternae. (Joh. 3, 16 et Jak. Apostolus ait Ep. II, 2.) None Abraham pater noster per opera justificatus est?

Fides in Christum est fundamentum salutis, sed fides non est vera, sine bonis operibus est mortua, quae salvare non potest quia vera sanctitas vera sive bona opera fructus fidei vivacis sunt, ex ea ratione etiam ab Abrahamo dicitur, per bona opera justificatum esse, quia bona opera in fide et oboedientia in Deum peregit.

20. Quaenam praecipuae doctrinae S. codicis?

Agit de Deo, de creatione mundi, de lapsu hominum et reconciliatione eorum cum Deo per Christum.

21. Num mundus ab aeterno est?

Non est ab aeterno, nam est variabilis, quod ab ente aeterno cogitari nequit, sed est a Deo in principio creatus. Gen. 1. 1.

22. Quae sund pertinentia mundi?

Coelum, terra cum omnibus creaturis visibilibus et invisibilibus.

23. Quae tua sententia de creaturis invisibilibus?

Sunt spiritus, entia simplicilia, qua tales.

24. Quae creaturae inter visibilia primae?

Homines, quia ad imaginem Dei creati.

25. In quo consistebat vera imago Dei hominibus concreata?

In similitate sive conformitate cum Deo, sapientia, justitia, sanctitate etc.

26. Num homo a Deo creatus in omni Deo erat similis?

Non, nam cum homo ex anima et corpore constat, respectu corporis Deo, qui nullum habet corpus, similis esse haud potuit, ex quo patet, imaginem divinam similitudinem aliquam fuisse mentis.

27. Homo, cui imago divina concreata erat, peccare haud potuit, nam erat per ipsam similitudinem, justus sapiens et sanctus?

Homo possedit quidem per imaginem cum Deo vires, sapienter, juste et sancte vivere, sed cum erat libertate praedictus etiam qua enti finito ei possibile erat leges Dei transgredere et inde labi.

28. Quis lapsus est?

Adam cum posteritate.

29. Posteritas nondum fuit, e(rgo) legem non potuit transgredere e. non labi?

In Adamo omnes homines creati erant, erat caput repraesentativum totius humani generis. Implicite homines ergo in eo peccaverunt i. e. in peccatum Adami consenserunt, e. lapsi sunt.

30. Ex quo hoc constat?

Ex dicto Paulino ad Rom. V, 12, 18. Sicuti per unum hominem venit peccatum in mundum, et sicunti per peccatum unius damnantur omnes, hoc vero fit per imputationem ad quam consensus implicitus et explicitus requisitus.

31. Quid secutus est transgressionem legis?

Poena, consistebat in morte, tam naturali, tam spirituali, tam aeterna. Röm. VI, 23.

32. Num Deus homini legem sanctam transgresso, quem ex hac causa reprobavit, misericordiam suam manifestat?

In filio suo unigenito praedestinavit eum ad salutem.

33. Ubi exstat protevangelium de Messia sive sotere?

Gen. III, 15.

34. Vaticinatus est Messias?

Vaticinatus est quod minimas circumstantias secundum personam et officium suum mediatorium.

35. In Quo tempore Messias erat venturus?

Tunc temporis, quando sceptrum a Judaeis ablatum esset secundum vaticinium Jakobi Patriarchae Gen. XLIX, 10.

36. Quid significat שֵׁבֶט?

Significat virgam, castigationem, sceptrum et potestatem majesteticam. In hoc dicto habet ultimam significatum,

37. Qui sensus itaque huius effati?

In adventu Schilonis s. Massiae sceptrum s. potestas plenaria in populos sumpta erit a Juda. Cum itaque tempore nativitatis Christi Judaei quidem habuerunt regem, sed sub potestate plenaria Romanorum erant, hoc vaticinium impletum est.

38. Cum de rege in Juda sermo est, quaeritur ex historia V. T. qui primus Rex Judaeorum, quomodo regimentum dividebatur, quando et cum quo illud desiit?

Primus Rex Judaeorum a Deo electus erat Saul, eum secutus est David, et hunc Salomo. Post mortem Salomonis regnum dividebatur

in Juda et Israel. Rehabeam in Juda et Jerobeam in Israel factus est. Ultimus Rex in Juda erat, Zedekia, filius Josias, qui in captitatem Babylonicam translatus regimentum finivit. Hoc tempore Judaei per praefectos et principes tantum regebantur.

39. Quis Christus?

Est filius Dei unigenitus, noster redemptor.

40. Alii dicunt: Christum esse verum Deum, alii tantum verum hominem?

Christus non tantum est verus Deus sed et verus homo simul. possedit duas naturas, humanam et divinam somatikos.

41. Qualis sententia hinc orta?

Inter Eutychen et Nestorium, nam Eutyches statuebat unam naturam et Nestorius duas personas, unde Nestorius in concilio Ephesino Öcum. et Eutyches in Chalcedonensi condamnabatur.

42. Quis primo divinitatem filii Dei negavit?

Arius episcopus Yprensis in Concilio Nicaeno damnatus, eius errorem Sociniani renovaverunt.

43. Sed ex quo constat Christum esse verum Deum?

Vocatur ita in sacris litteris et quidem filius Dei. Luc. 1. ipse Deus benedictus et verax ad Rom. IX et Joh. V. 20.

44. Qui vero caret proprietatibus Dei essentialibus vere is non est verus Deus?

Primo qui caret proprietatibus Dei essentialibus vere, is non est verus Deus, concedo, sed tunc nego quando ex libero arbitrio caret. Nam princeps gaudet poenitentia etiam tunc temporis quo non usurpat, secundo negatur minor.

Examinator: Probatur: Christus dicit, se nescire quando judicium extremum habiturum fuerit, ergo non est omnisciens. Matth. 24, 36?

Christus qua homo in statu exinanitionis non usurpavit semper idiomata divina humanae naturae per unctionem tradita, sed tamen possedit, uti Petrus hac de proprietate asserit, Domine scis omnia, et haec, quod te amem.

45. In Quo consistebat proprium officium Christi?

Quod se pro hominum peccatis Deo Judici irato sacrificaverit, Per oboedientiam activam et passivam satisfecit pro nobis.

46. In Quem finem?

Ut nos salvemur.

47. Quomodo nos salvamur?

Per fidem in Christum. Joh. III. 16.

48. Quid est vera fides?

Vera fiducia et appropriatio meriti ipsius, nam meritum Christi nobis imputatur. Röm. V.

49. Quae fides supponit?

Cognitionem peccatorum et contritionem veram cordis, quae verbo legis aequiruntur.

50. Quae vera fides?

Fides bonis operibus impleta.

51. Quid sperant homines in Christum credentes?

Vitam aeternam, fidelibus pollicitam.

52. Quem finem infideles consequuntur?

Moriuntur in morte aeterna. Matth. XXV. 41.

53. Et qua duratione poenae infernales sunt?

Sunt aeternae. Marc. IX. 44.

54. Quid hermeneutica sacra?

Est scientia quae tradit regulas ad explicationem genuinam S. S.

55. Quod praecipuum requisitum interpretis est?

Ut de veritate et divinitate sacrae Scripturae convictus sit et doctrinis credat.

56. Quot modis orationem sacram elaborare possum?

Vel analytice vel synthetice.

57. Quomodo fit analytice?

Si textum explices secundum verba et sensum et veritates proponas, quae in textu plane latent.

58. Quomodo synthetice?

Si ex doctrinis in textu propostis traho consequentia.

59. Ex quo constat Thema?

Ex propositione et partibus.

60. Quotuplex est propositio?

Est vel simplex vel composita.

61. Quando composita?

Si propositio subjectum habet praedicata Exam. Von der Auferstehung Jesu Christi?

Antw.: Die Auferstehung Jesu Christi eine gewisse tröstliche Lehre.

62. Peto propositionem analyticam ex dicto Johanneo Joh. xvii, 3.

Die Erkenntnis Gottes und Christi als der Grund ewigen Lebens.

Exam.: Propositiones syntheticas ex eodem effato.

1. Von der Wirklichkeit Gottes. 2. Von der Möglichkeit, Gott zu erkennen. 3. Vom ewigen Leben. 4. Von der Gesandtschaft Jesu Christi durch Gott, seinen Vater. 5. Die Erkenntnis Gottes und Christi unzertrennlich voneinander.

Post haec finivit precibus.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines.

Fritz Goebel, Formen und Formeln der epischen Dreiheit in der griechischen Dichtung. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft XXVI. W. Kohlhammer, Stuttgart 1935.

Dieses merkwürdige und schwer lesbare Buch hat es sich zur Aufgabe gemacht, die für das Epos stilistisch so bedeutsame Dreiheit in ihren verschiedenen Formeln und Formen zu beschreiben und psychologisch sowohl wie ethnologisch zu begreifen. Die typische Dreiheit habe ihre Grundlagen in einem akustischen und optischen Erlebnis (p. 65) und gehe auf eine (vormagische) ursprüngliche Ausdruckstendenz zurück. Vergleiche zu der Dreizahl in der archaischen Literatur jetzt Joh. W. Sev. Blom, De typische Gestalten biy Homeros en Herodotos. I Triaden, Hebdomaden en Enneaden. Dissertation Nijmegen 1936.

Roma. *Erik Peterson.*

Bibliothek Warburg. Kulturwissenschaftliche Bibliographie zum Nachleben der Antike. Bd. I: Die Erscheinungen des Jahres 1931. In Gemeinschaft mit Fachgenossen bearbeitet von Hans Meier, Richard Newald, Edgar Wind. Cassell & Co., London 1934. XXVIII, 333 p. Geh. RM. 14.—.

Zuerst wird das Problem des Nachlebens der Antike und dann die Sach- und Typengeschichte unter den Stichworten: Religion und Mythologie, Magie und Naturwissenschaften und Philosophie bibliographisch erfaßt. Es folgt: Recht und Staat, Festwesen, Bild und Tradition, Schrift und Sprache. In einem neuen großen Abschnitt: Epochen und Kulturkreise werden die Spätantike, Byzanz, Mittelalter, Renaissance, Humanismus und Reformation, Gegenreformation und Neuzeit erfaßt. Die bibliographischen Angaben werden über eine bloße Inhaltsangabe hinaus sehr oft zum Feld einer kritischen Auseinandersetzung von seiten der dazu Berufenen. Eine unentbehrliche Arbeit ist in diesem Buche geleistet worden. Hoffentlich bleibt es nicht bei diesem einen Bande. Es ist für niemanden mehr möglich, das weitverästelte Problem des Nachlebens der Antike ohne ein solches bibliographisches Hilfsmittel zu übersehen.

München. *Erik Peterson.*

Guilelmus Kutsch, S.J., In Lactanti De ira Dei librum quaestiones philologicae (= Klassisch-philologische Stud. hrsg. von E. Bickel und Chr. Jensen, H. 6). C. Harrassowitz, Leipzig 1933.

Die philosophische Schrift des Lactanz über den Zorn Gottes mußte schon lange dazu reizen, die antiken Quellen dieser Arbeit zu studieren. Das geschieht in dieser sorgfältigen Arbeit, die unter dem Patronat von Werner Jaeger, und vor allem von Ernst Bickel, zustande gekommen ist. Nachdem in einem ersten Abschnitt eine kurze Übersicht über die

antiken Schriften: περὶ παθῶν und περὶ ὀργῆς gegeben worden ist, werden in einem folgenden Teil die Lactanz mit den antiken Autoren gemeinsamen τόποι herausgestellt. Es folgen Darlegungen über den Schriftgebrauch und die Benutzung älterer christlicher Autoren (Minucius Felix, Tertullian, Cyprian, Arnobius). Die Darlegungen über die Beziehungen zu Minucius Felix haben inzwischen in der ausgezeichneten Königsberger Dissertation von Ad. Beutler, Philosophie und Apologie bei Minucius Felix (1936) Ergänzung und Vertiefung erhalten. Es folgen Darlegungen über die Benutzung von Cicero, Seneca und anderen Autoren; wichtig sind die Ausführungen über Spuren der Hermetischen (p. 66 ff.) und der Neupythagoräischen Literatur (p. 73 ff.) bei Lactanz. Also, auf das Ganze gesehen, eine reichhaltige Arbeit.

München. *Erik Peterson.*

Erwin Mederer, Die Alexanderlegenden bei den ältesten Alexanderhistorikern. Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft, Heft 8. W. Kohlhammer, Stuttgart 1936.

Die vorliegende Arbeit hat sich zur Aufgabe gemacht, darzustellen, wieweit schon die mit Alexander gleichzeitige Generation „legendarische" Nachrichten über Alexander verbreitet habe. Dabei wird das Wort Legende vom Verfasser für sehr verschiedene Tatbestände gebraucht. Bald versteht er darunter Verschiedenheiten der Tradition, ein andermal Verschiedenheiten, die sich aus der Mannigfaltigkeit der Formen der Geschichtsschreibung ergeben, und endlich das Eindringen aretalogischer Darstellungsformen in die Erzählung der Geschichtsereignisse. Diese Unklarheit in der Fragestellung hat das Buch von Mederer um klare Ergebnisse gebracht. Man nehme sich einmal die Darstellung dessen, was der Verfasser das Pamphylische Meer-„Wunder" nennt, vor. Die ältesten Darstellungen erzählen im Grunde gar kein „Wunder", wie Mederer behauptet, sondern geben nur ein Beispiel der göttlichen Providenz, die über Alexander gewaltet habe. Kallisthenes Fr. 31 ist m. E. nichts weiter als eine rhetorische ἔκπληξις (Plut. Alex. 17), die mit einer echten Wundererzählung aretalogischen Charakters nichts zu tun hat. Durch die von Mederer vollführte Zurückführung der verschiedenen Berichte über den Vorgang in Pamphylien auf ein allgemeines Wunder-„Motiv" wird die dem Philologen gestellte Aufgabe im Grunde nicht gefördert, sondern verschüttet. Die in c. 2 behandelte Erzählung vom gordischen Knoten behandelt zwei verschiedene Traditionsströme. Von „Legenden" kann man hier nicht sprechen. Die im folgenden Kapitel behandelten Erzählungen vom Zusammentreffen Alexanders in der Schlacht mit seinen Gegnern sind ebenfalls keine Legenden, sondern Veränderungen, die in einem bestimmten literarischen Genus der Geschichtsdarstellung (rhetorisierende und dramatisierende Geschichtsschreibung) ihren Ursprung haben. Der Zug zur Oase Siwa (c. 4) ist wiederum nicht als „Wunder", sondern als Exempel der göttlichen Providenz (εἰς τὸ θεῖον ἀνάγεσθαι Arrian) erzählt. Daß Mederer das Bedürfnis fühlt (p. 48), vom Standpunkt „rationalistisch-kritischer Prüfung" aus diese Providenz zu leugnen, ist seine Privatangelegenheit, die niemanden interessiert. Die bei Ptolemaios Fr. 8 vorliegende Ersetzung der Weg geleitenden Raben durch Schlangen wird dagegen echtes Legendenmotiv sein. Naturgemäß nimmt die Orakelbefragung in der Oase Siwa einen beträchtlichen Teil der Darstellung bei Mederer ein. Der Verfasser polemisiert gegen Wilckens Deutung der Quellen, aber ich glaube nicht, daß Alexander erst im Tempelinnern

von dem Priester begrüßt worden ist, wie Mederer meint. Die Priesterschaft muß vielmehr — auf Grund analoger Ereignisse — dem Alexander in feierlicher ἀπάντησις entgegengekommen sein und ihn außerhalb des Tempels begrüßt haben. Und sodann, wenn der Bericht des Kleitarch (bei Diodor und Curtius), wie Mederer annimmt, legendär ist, dann begreift man nicht, daß die Verkündigung der Zeus-Sohnschaft so unlegendär, in Form einer einfachen Begrüßung, vor sich gegangen ist. Wenn Alexander allein in den Tempel tritt, um den Gott zu befragen (vgl. den Thessalus, der μόνος πρὸς μόνον den Imhotep konsultiert), so muß diese Orakelbefragung, wie m. E. Wilcken richtig empfunden hat, einen andern Gegenstand zum Inhalt gehabt haben. Die Arbeit von Mederer ist m. E. methodisch verfehlt, weil der in ihr verwendete Begriff der Legende nicht geklärt ist. Der Verfasser hätte eine nutzbringende Arbeit geleistet, wenn er das Eindringen aretalogischer Motive in die Geschichtsschreibung dargestellt hätte, im übrigen aber eine rethorische ἔκπληξις noch nicht für eine Wundererzählung genommen hätte.

Roma. *Erik Peterson.*

Peter Browe, S. J., Zur Geschichte der Entmannung. Eine religions- und rechtsgeschichtliche Studie. Breslau 1936. Müller & Seiffert. 8°. 125 S. (= Breslauer Studien zur historischen Theologie. N. F. Bd. 1).

Mit gewohnt weitreichender Quellenkenntnis, peinlicher Sorgfalt, klarem Urteil behandelt Browe S. J., dem wir schon manche wertvolle Gabe zur kirchlichen Kulturgeschichte vorwiegend des Mittelalters verdanken, hier zusammenfassend einen Gegenstand, dem sich in der neuesten Zeit die allgemeine Aufmerksamkeit zugewandt hat. Browe beleuchtet die Frage der Entmannung und ihrer sittlichen Erlaubtheit von der geschichtlichen und besonders eingehend von der theologiegeschichtlichen Seite her. Dem Zweck nach scheidet er die geschichtlich bekannten Kastrationsarten in fünf Gruppen. Als die möglicherweise älteste Form der Entmannung sieht Browe die Kastration aus kultisch-asketischen Gründen an. In antik-heidnischen Religionen, besonders im Kybele-Attiskult stark verbreitet, drang sie auch in die christliche Kirche ein und wurde hier, vielfach in wörtlicher Auslegung von Mt. 19, 12, von gnostisch beeinflußten, übereifrigen oder sexual bedrängten Leuten ausgeführt, im Osten wie im Westen. Ihre Tat wurde nicht selten als heldisch angesehen und ihr Name fand Aufnahme in die Heiligenlisten. Die Kirche hat diese hohe Meinung von der asketischen Selbstverstümmelung allerdings nicht geteilt und seit dem ersten Nicaenum wiederholt diese Kastration unter Verbot und Strafe gestellt. Freilich nicht mit durchschlagendem Erfolg. Wie die Erörterungen in der scholastischen Literatur erkennen lassen, kam Selbstverstümmelung aus religiösem Übereifer oder sexualer Not auch in späterer Zeit vor. Die Theologie, geführt von Thomas v. Aquino, hat diese Selbstverstümmelung fast einhellig als unberechtigt und unzweckmäßig abgelehnt. Wenig Schwierigkeiten machte es den Theologen, die im Altertum und teilweise noch im Mittelalter weit verbreitete Kastration zum Zwecke der Gewinnung ungefährlicher Haremsdiener als unsittlich und unstatthaft abzulehnen — zudem diese Kastration meist Freibrief für sittliche Hemmungslosigkeit allerschlimmster Art war. Den germanischen Völkern war wie die Vielweiberei so das Haremseunuchentum fast unbekannt. Doch wurden im Frühmittelalter durch jüdische Händler kastrierte Knaben aus dem Frankenreich nach dem arabischen

Spanien und dem Orient verschleppt. So einmütig wie in der Ablehnung des Haremseunuchentums war sich die wissenschaftliche Theologie in der Billigung einer zu Heilzwecken durchgeführten oder vom Staat zur Strafe für bestimmte Verbrechen, besonders für qualifizierte Sexualverbrechen verhängten Kastration; besonders Juden, die sich mit Christinnen eingelassen hatten, traf diese Strafe, auch im päpstlichen Rom. Da und dort schimmert bei Begründung der strafweisen Kastration bereits der Gedanke durch, auf diese Weise verbrecherische Männer an der Erzeugung eines sittlich minderwertigen Nachwuchses zu hindern. Zum Zankapfel für die Moraltheologen wurde im 17./18. Jahrhundert die Entmannung aus gesangskünstlerischen Erwägungen, wie sie seit Mitte des 16. Jahrhunderts in Spanien und von da aus in anderen europäischen Ländern, ganz besonders in Italien Brauch wurde — die Ostkirche hatte schon im Mittelalter ihre Kastratensänger. Die Mehrzahl der Theologen sprach sich, allerdings nicht immer ganz eindeutig, gegen die Erlaubtheit dieser Kastration aus. Die Minderheit — und sie hatte ihre Stütze am Papst, der bis in die Gegenwart herein Kastratensänger an der Sixtinischen Kapelle angestellt hatte — verfocht die Zulässigkeit dieser Kastration mit dem Hinweis darauf, daß sie zu einem durch höchstgesteigerte Gesangskunst verherrlichten Gottesdienst, also zum Nutzen der Kirche, und zum Ruhme des Staates, der an seinen Opern Kastratenstars auftreten lasse, beitrage — ein Gedankengang, wie er im Zeitalter des Staatsabsolutismus durchaus verständlich ist. Auch Alphons M. v. Liguori finden wir unter den Theologen, die einer Kastration um des Gesanges willen Raum in der sittlichen Ordnung gönnen wollen. Browe, der sich in seiner Studie auf das grundsätzliche Gebiet in der Regel nicht begibt, teilt diesen Gedankengang nicht, da er ja zu einer Anerkennung des staatlichen Anspruchs auf Kastration geistig Verkümmerter führen müßte — und dieses Recht spricht die kuriale Theologie dem Staat bekanntlich ab.

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

Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel. Achter Band, 1937. Hrsg. von Georg Merz. Verlagsanstalt der Anstalt Bethel, Bethel b. Bielefeld.

Mit diesem Jahrbuch, das gleichzeitig Friedrich von Bodelschwingh zu seinem 60. Geburtstage gewidmet ist, will die Theologische Schule Bethel einen Überblick über ihre wissenschaftliche Arbeit im Jahre 1937 geben. So haben sich in ihm elf der Betheler Dozenten mit Aufsätzen über verschiedene Themen zusammengefunden. Dabei behandelt der größere Teil dieser Abhandlungen exegetische oder praktische Fragen. Nur der erste, zweite, vierte und elfte Aufsatz sind kirchengeschichtlichen Inhalts.

In dem ersten gibt Wilhelm Brandt unter dem Titel „Die geringsten Brüder" einen Überblick über die verschiedenen Auslegungen von Matth. 25, 31—46. Brandt gibt als Haupttypen die Auslegungen von Chrysostomus, Luther, Calvin, Vilmar, Fliedner, Wichern, J. T. Beck und die einiger neuerer Exegeten in ausführlicher Behandlung wieder.

Anschließend hat der Herausgeber, Georg Merz, „Luthers Lehre von der rechten Gestalt der christlichen Lehre" untersucht. Diese Abhandlung stellt im Ganzen eine Auslegung der Schmalkaldischen Artikel dar, in denen Luther „in der Vollmacht des Kirchenlehrers redet" (S. 30

Anm.). Den Abschluß bildet ein Überblick über die kirchliche Lage der Gegenwart, wie sie der Verfasser sehen zu müssen glaubt.

Als vierten Aufsatz hat Walter Michaelis einen Beitrag über „Die Mitarbeit der Gemeinschaftsbewegung am Verfassungsleben der Kirche" seit 1919 beigesteuert, der trotz seiner Kürze zeigen soll, wie eine „pietistische" Verinnerlichung Sinn und Aufgabe der Gemeinschaftsbewegung bleibt.

Den Abschluß bildet ein Vortrag von Robert Frick: „Meister Eckharts Predigt von der geistlichen Armut" (Pfeiffer Pr. 87 zitiert nach der Ausgabe von Josef Quint, Deutsche Mystikertexte des Mittelalters, 1929, S. 33 ff.). F. stellt als den Sinn der Predigten auf: „Diese Predigten haben keinen missionarischen Ton, sie wollen nicht nur zur Buße rufen, bekehren, sie wollen überhaupt nichts, es sei denn, ein Zeugnis ablegen in der Hoffnung, daß es hier und da ein Echo findet und das, was in der Tiefe des Herzens schlummert, zum Bewußtsein bringt" (S. 197). Der Verfasser bietet dann eine Einzelinterpretation der Eckhartschen Gedanken in dieser Predigt. F. meint, daß sich das Ideal der geistlichen Armut auch gegen jede Form von Gefühlsmystik wende, der Eckhart fern gestanden habe (S. 203). Angehängt ist ein kleiner Abschnitt über zwei Auslegungen Luthers zu dem gleichen Bibelwort, deren Grundgedanken kurz mit den Eckhartschen verglichen werden.

In seinen Schlußsätzen betont der Verfasser, daß in Eckharts Lehre von dem „Durchbrechen" noch ein letzter verfeinerter Götzendienst stecke (S. 210). Daher „muß es sich Meister Eckhart gefallen lassen, daß Gottes Wort sich mächtiger erweist als seine tiefsten und frommsten Gedanken"!

Schon aus diesen Worten geht hervor, daß der sonst gut durchgearbeitete Aufsatz eins leider vermissen läßt, nämlich eine geistesgeschichtliche Würdigung der behandelten Eckhartpredigt. Die Gegenüberstellung von Wort und innerem Wort, von der Seelenburg und der „festen Burg" Luthers führt allzu leicht an einem wirklichen Verständnis Eckharts vorbei! Unter Berücksichtigung dieses Gesichtspunktes würde auch der Vergleich mit Luther weiter zu spannen sein, als es hier unternommen ist.

Abschließend sei noch bemerkt, daß das ganze Buch unter einer stark betonten einheitlichen Linie steht. Ist es doch z. B. augenfällig, wie sehr fast alle Aufsätze — und gerade auch die hier besprochenen historischen! — auf der exegetischen Methode aufgebaut sind! Sowohl Luther wie Meister Eckhart werden „ausgelegt". So ist es die gleiche Anschauung vom „Wort", die hinter allen diesen Abhandlungen steht. Dabei aber erhebt sich schließlich die Frage, ob nicht in dieser Reduktion der Historie auf eine bestimmte Art der Exegese die Gefahr einer Verengung des Geschichtsbegriffs liegt.

Marburg a. d. Lahn. *Winfried Zeller.*

Friedrich Zoepfl, Das Bistum Augsburg, historisch und statistisch beschrieben. 70. Lieferung (Band IX, Lieferung 4). Verlag der B. Schmidschen Buchhandlung, Augsburg 1936. S. 257—336.

Die Vorzüge des vor langer Zeit von dem verewigten Erzbischof Anton von Steichele begründeten Werkes über die sämtlichen Pfarreien der Diözese Augsburg sind bekannt genug. Exakte, tiefschürfende Forschung verband sich mit klarer, übersichtlicher Darstellung. Das Schwergewicht ruhte auf der Entstehungsgeschichte, auf der Baugeschichte, auf der statistischen Seite; das kultische und Gemeindeleben trat zurück.

Aber auf seinem Gebiet bot es nur Bewährtes. Die Zeiten sind andere geworden, in der Methode und der ganzen Art der Forschung hat sich viel geändert, aber die folgenden Herausgeber sind nicht stehengeblieben, sondern haben neue Erkenntnisse und neue Arbeitsweisen sich ebenfalls zu eigen gemacht. So schritt das Werk immer mit der Zeit fort, wenn auch das Grundschema bleiben mußte. Das gilt auch von dem neuesten Heft, an dem bereits nach dem Tod des verdienten Alfred Schröder sein Nachfolger Fr. Zoepfl tätig gewesen ist. Ein sicherer Führer, der jeder weiteren Forschung die Wege geebnet hat. Das vorliegende Heft führt die Beschreibung der Pfarrei Mörgen zu Ende, behandelt vollständig Obergessertshausen, Reichertshofen, Reinhartshausen, Scherstetten, Siebnach und teilweise Siegertshofen; sie gehören alle zum Dekanate Kirchheim.

Nürnberg. *Schornbaum.*

Alte Kirche.

Einleitung in das Neue Testament, von Prof. D. Dr. P. Feine, 8. Aufl. von D. Joh. Behm, 1936.

Der verstorbene Hallenser Neutestamentler hat gerade durch seine Lehrbücher eine besondere theologische Wirkung gehabt, und so mag es seine Berechtigung haben, daß eine völlig neu bearbeitete Auflage seiner Einleitung in das N.T. erscheint und seinen Namen neben dem des jetzigen Herausgebers nennt. Das Vorwort weist darauf hin, daß unter Beibehaltung des alten Rahmens fast das ganze Buch neu geschrieben wurde, daß zwar in Einzelfragen der Kritik die neue Auflage von den früheren abweicht, die theologische Grundhaltung dagegen unverändert geblieben ist. Tatsächlich wird man urteilen müssen, daß die mit dem Namen Feine gegebene Tradition in der neuen Auflage aufs Beste gewahrt wurde, ja daß auch die neue Einleitung neben den bewährten Büchern von Th. Zahn, H. J. Holtzmann, Jülicher-Fascher, R. Knopf und M. Dibelius wertvolle Dienste tun wird. Bewundernswert ist die Tatsache, daß eine überreiche Literaturangabe, eine übersichtliche Problemstellung, eine klare Inhaltsübersicht und ein Einblick in die kirchliche Überlieferung auf knappem Raum zusammengedrängt sind. Was man von einer guten theologischen Einleitung erwartet, wird man auch hier finden. Es scheint mir beachtlich, daß auch die neue Auflage dieses Lehrbuches mit dem Kanonbegriff ernst macht (§ 2—3, § 35—36), daß also unsere Disziplin gegenüber der urchristlichen Literaturgeschichte abgegrenzt wird. Bei der Begriffsbestimmung in § 2 wird allerdings mit Recht davon gesprochen, wie jede Schrift nach ihrer literarischen Form, Gattung und Stilart, ihrem Inhalt, ihrer geschichtlichen Treue und Glaubwürdigkeit, Echtheit und Integrität zu beurteilen ist (S. 4). Dieser formgeschichtliche Gesichtspunkt hat nicht von Anfang an die früheren Auflagen der Einleitung Feines bestimmt, wohl aber kommt er jetzt mehr zur Geltung. Und doch ist es auch jetzt noch nicht ganz gelungen, ihn gleichmäßig zum Ausdruck zu bringen. Um ein Beispiel zu wählen: Der Verf. lehnt mit Recht den Gedanken ab, daß das Joh. Evgl. eine religiöse Meditation sei, die Geschichte mit frommen Betrachtungen umspinnt, aber in dem Abschnitt „Das Verhältnis des Joh. Evgl. zu den synopt. Evgl." S. 106—111 vermißt man doch ungern ein wirkliches Eingehen auf die stil- und gattungsgeschichtliche Eigenart des vierten Evangeliums. Wenn der Verf. den lehrhaften

Zug und die breite Behandlung eines bestimmten Themas in den johanneischen Reden hervorhebt (S. 107), so scheint mir damit das entscheidende Kennzeichen nicht getroffen zu sein. Man könnte jetzt etwa auf den Aufsatz von R. Bultmann „Hirschs Auslegung des Joh. Evgl." (Evgl. Theol. IV 1937) verweisen, der eine Sammlung von Wundererzählungen und Offenbarungsreden als Quellen des vierten Evangeliums voraussetzt. Diese Offenbarungsreden sind nach Bultmann der Form nach verwandt mit den Oden Salomos. Hier liegt wenigstens ein Versuch vor, das stil- und religionsgeschichtliche Problem der johanneischen Reden anzufassen. Aber es ist zuzugeben, daß trotz einzelner Untersuchungen auf diesem form- und stilgeschichtlichen Gebiet viele Fragen noch ungeklärt sind; auch ein Schulbuch muß manche Schwierigkeit offen lassen, darf nicht mit einer vorschnellen Lösung überraschen oder die Schwierigkeiten zudecken wollen. In der Behandlung der neutestamentlichen Briefe fällt auf, wie stark O. Roller „Das Formular der paulinischen Briefe" 1933 auch die Einleitungswissenschaft befruchtet hat. J. Behm stimmt seinem Ergebnis zu, daß die Pastoralbriefe von Paulus nicht eigenhändig geschrieben sind, sondern daß sie Sekretärsarbeit sind, im Auftrage und unter ständiger Beteiligung des Apostels von einem Schreibgehilfen verfaßt (S. 208). Ähnlich urteilt etwa auch J. Jeremias im N.T. Deutsch 1934. O. Rollers vielfach weiterführende Arbeit hat häufig Anerkennung gefunden, allerdings scheint eine gründliche Untersuchung notwendig zu sein, die seine neutestamentlichen Resultate überprüft. Gelegentliche Rezensionen, die mir zur Hand sind, verhalten sich an diesem Punkt eigentümlich zurückhaltend. Doch scheint es tatsächlich so, als sprächen beachtliche Gründe für die Annahme O. Rollers. Der Satz J. Behms: „Am Anfang der Geschichte der Gemeindeleitung im Urchristentum steht der Geist, nicht das Amt" (S. 204) scheint mir sachlich nicht ganz klar zu sein. Das Verhältnis von Charisma und Amt, von Evangelium und Gesetz, von Geist und Recht darf keineswegs als Gegensatz aufgefaßt werden, wie es leider in der modernen protestantischen Forschung vielfach üblich geworden ist. Gerade die Behandlung der Pastoralbriefe hat den Auftrag, dies Mißverständnis des urchristlichen Geistes und Amtes abzuwehren. Das Apostolat ist Charisma, ist aber als Charisma Amt der Verkündigung. Vielleicht wäre auch ein Gespräch über Apokalyptik und Joh. Offenb. möglich, zumal gerade unsere Gegenwart nach dem Sinn und Wesen der Apokalyptik fragt und unser Verf. auf diesem Gebiet besonders gearbeitet hat. Es war schon früher ein dankenswertes Verdienst der Feineschen Einleitung, daß sie auf den Zusammenhang zwischen israelitischem Prophetismus und jüdischer Apokalyptik hinwies und trotz des Widerspruches von mehreren Seiten an diesem Zusammenhang festhielt; auch die neue Auflage gibt dies Erbe nicht preis. Vielleicht wäre es in der Gegenwart eine lohnende Aufgabe für eine Spezialarbeit, diesen Zusammenhang aufs neue zu untersuchen. Wäre es wohl möglich, in § 33 bei der Besprechung der Apokalyptik und der Apokalypsen auf die verschiedenen Arten und Gattungen einzugehen? Joh. Offenb., Petr. Offenb. und Hirt des Hermas vertreten z. B. verschiedene Arten der Apokalyptik und können schwerlich einfach nebeneinander gestellt werden. Und vielleicht ist es auch notwendig, auf die verschiedenen stil- und gattungsgeschichtlichen Stoffe der Joh. Offenb. einzugehen, zumal gerade dies Gebiet unseren Theologen und Laien besonders fremdartig erscheint. Die Behandlung der Joh. Offenb. in § 34 hebt hervor, daß hier ein echter Prophet zu uns spricht, der nicht zeitlos eschatologisch, sondern grundsätzlich zeitgeschichtlich verstanden sein

will (S. 268). Damit hängt wohl auch zusammen, daß J. Behm von einer besonderen Schau der Geschichte (S. 264) und einer neuen Geschichtsapokalyptik (S. 266) spricht. Offenbar geht es unserem Verf. darum, daß die Überbetonung der traditionsgeschichtlichen Methode, die eine Zeitlang vorherrschte, zurückgedrängt wird, doch scheint mir seine jetzige Antithese ebenso problematisch zu sein. Gewiß ist die Joh. Offenb. auch zeitgeschichtlich zu verstehen, und gerade darin liegt ihre eigentümlich prophetische Schau, daß sie in ihrer Zeit und an ihrem Ort das Wirken und Wohnen des Satans, das Auftreten des Tieres und die Verführung Babylons erkennt. Wer dürfte es von sich aus wagen, in seiner Zeit und an seinem Ort die dämonischen Widersacher Gottes zu erkennen, es sei denn, daß sie ihm wirklich gezeigt werden? Aber diese Erkenntnis der Gegenwart, der Zeit, der Geschichte bleibt doch nur Ansatz, Bild, stückweise Erkenntnis; sie wird umschlossen von dem, was folgt und zukünftig ist. Die Gegenwart ist Anbruch und Vorspiel der Zukunft, die Zukunft ist Enthüllung und Vollendung der Gegenwart. Das Ende aller Dinge wirft seine Schatten voraus, und doch sieht der Seher nur soviel, als die Gemeinde zu sehen braucht, alles andere bleibt verhüllt und verschleiert. Darf man die Joh. Offenb. eine Gelegenheitsschrift nennen, eine bestimmte Geschichtsansicht und Geschichtsapokalyptik in ihr finden und so das zeitgeschichtliche Moment überspannen? Wie in den früheren Auflagen folgt ein zweiter Teil mit der Entstehung des Kanons des Neuen Testaments, ein dritter Teil mit der Geschichte des neutestamentlichen Textes, knapp und doch übersichtlich auf den jetzigen Stand der Wissenschaft gebracht. Die Frage ist noch nicht entschieden, ob eine Einleitung diese beiden „allgemeinen Teile" wirklich zum Abschluß bringen muß, oder ob sie nicht besser diese beiden Abschnitte — wie z. B. H. J. Holtzmann es getan hat — dem „besonderen Teil" vorbaut. J. Behm schließt mit einer ausführlichen Aufstellung der modernen Kommentare zum Neuen Testament, soweit sie bis zum Erscheinen des Buches genannt werden konnten. Ist eine derartig vollständige Literaturangabe, wie sie das ganze Buch durchzieht, für eine „Einleitung in das N. T." notwendig oder wünschenswert? Man kann über diese Frage streiten, aber es ist gewiß auch ein großer Vorteil, wenn der Student einmal alles Material zusammenfindet, und nicht auf eine, wenn auch noch so begründete, Auswahl eines Fachgelehrten angewiesen ist. Wir wünschen also auch der neuen Auflage des alten Lehrbuches einen vollen Erfolg.

Halle S. *O. Michel.*

Hellas im Evangelium. Von Eduard Wechßler. Verlag Alfred Metzner, Berlin 1936. 404 S. Geb. 8 RM.

Das Buch stellt einen neuen Versuch dar, die Urgeschichte des Christentums zu verstehen. In glänzender Sprache geschrieben, breitet es eine Fülle religionsgeschichtlichen Materials vor dem Leser aus. Im Mittelpunkt dieses universalgeschichtlichen Rahmens steht die Frage nach der Bedeutung und dem geistigen Werdegang Jesu. Die These des Buches ist die: Jesus hat die Heilsgedanken der jüdischen und der hellenischen Welt zu einer neuen Einheit verbunden. Er hat die beiden bis dahin getrennten Geisteswelten „überformt", „überwölbt", und damit zugleich „überwunden". Jesus war nicht nur durch das religiöse Erbe des Judentums gebildet; in den blühenden Griechenstädten, die ihn umgaben, hat er „das höchste menschliche Streben nach dem Frieden der Seele, nach unerschütterlicher Festigkeit des Willens, nach edler Sittlichkeit des reinen Menschentums gefunden". Das Buch richtet sich gegen

die einseitige Deutung der Person Jesu vom Judentum her, die als „eine alte Täuschung" durchschaut und aufgedeckt werden soll. Im Hintergrund stehen die neuen Anschauungen über die Rasse. Es soll der Nachweis erbracht werden, daß Jesus auch für das germanische Volkstum eine entscheidende Bedeutung hat und daß das Christentum mit Recht die Geschichte der germanisch-romanischen Völker bestimmt hat.

Der Verf. lenkt den Blick auf die Einwirkungen, die nach seiner Auffassung von der arischen, zarathustrischen Religion auf Jesus ausgegangen sind. Er denkt dabei an den Mythus vom Menschensohn, die Eschatologie und Apokalyptik, die älteste Geschichtsphilosophie, die Idee vom Menschen als Mikrokosmos, die Anschauung von der Auferstehung und die Deutung des Gottesreiches als eines transzendenten Endreiches. Jesus habe sich grundsätzlich von den Denkformen seines Volkes abgewandt und den Denkformen Zarathustras zugewandt. Darauf weise am deutlichsten die Tatsache hin, daß er sich selbst als den Menschensohn verstanden hat. Die Menschensohnidee Jesu aber stehe unter dem unmittelbaren Einfluß der zarathustrischen Idee vom Menschensohn. W. versteht Jesus nach der Analogie der kynisch-stoischen Wanderprediger. Er glaubt feststellen zu müssen, daß die Denksprüche und Gleichnisse Jesu „schon griechisch gedacht waren, als sie ihrem Schöpfer von den Lippen kamen". Die Religion Jesu ist also schon in der hellenischen Welt „vorgeformt". Die arische, hellenische Art der Verkündigung Jesu hat aber ihren stärksten und lebendigsten Ausdruck in seiner Gotteserkenntnis gefunden. Hier hat Jesus den vollen Bruch mit dem Judentum vollzogen. Der Gott, den er bezeugt, ist nicht der Jahwe des Alten Testamentes; es ist der Weltgott und der Vatergott, der Gott des Friedens, der Freiheit und der unbedingten Wahrheit. Die neue Gottesidee Jesu, die der des Judentums völlig entgegengesetzt ist, ist in hervorragendem Maße von der germanischen Welt verstanden worden. Sie hat ihre tiefste Darstellung in der Gottesidee des deutschen Idealismus gefunden. Die deutsche Frömmigkeit kommt zur Vollendung, wenn ihr drei „formende Wurzelkräfte" das Gepräge geben: das von jüdischem Geist und Wesen befreite Christentum, das griechisch-römische Altertum und das Volkstum.

Das Buch von W. ist eine geniale Konzeption auf breitester geschichtlicher Grundlage. Es dient der schweren schicksalhaften Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum. Aber es wird der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu nicht gerecht. Darin liegt die Schwäche des Buches. Die Evangelien, die wir doch als die in erster Linie maßgebenden Dokumente werten müssen, geben uns ein anderes Bild von Jesus. Man mag immerhin zugestehen, daß der Galiläer Jesus stärker vom Geist des Griechentums und des Hellenismus beeinflußt war, als es nach den Evangelien erscheint, dennoch wird die These von W. dem geschichtlichen Tatbestand nicht wirklich gerecht. Sie ist eine Konstruktion. Der historische Jesus ist in erster Linie vom Urgrund jüdischer Frömmigkeit her zu verstehen. Das hat die nt. Forschung gerade der jüngsten Vergangenheit deutlich gemacht. Jesus ist vom eigentlichen Wesen griechischen Geistes unberührt geblieben. Gewiß, Jesus steht dem jüdischen Geisteserbe frei gegenüber. Das bedeutet nun aber nicht, daß die Wurzeln seines Wesens und Denkens im Griechentum liegen. Selbst die Menschensohnidee, die ohne Zweifel nicht jüdischen Ursprungs ist — darin hat W. im Anschluß an R. Otto vollkommen recht —, ist ihm doch durch die Vermittlung des Judentums zugeflossen.

Es ist merkwürdig, daß ein Gedanke bei W. so gut wie gar nicht zu seinem Recht kommt: das ist die Erkenntnis der schöpferischen

religiösen Kraft Jesu. Es ist unmöglich, Jesus wirklich zu verstehen, wenn man die „Wurzelkräfte" seines Wesens immer nur im Griechentum oder nur im Judentum sucht. Er ist doch im Grunde ein Eigener, der als solcher in Gott „wurzelt". Diese Tatsache ist schließlich die entscheidende bei der Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu. Wer das nicht genügend beachtet, wird der Gestalt Jesu nie voll gerecht werden. Wir müssen also sagen: es ist damit zu rechnen, daß Jesus als Galiläer von hellenistischem Geist und Wesen nicht ganz unberührt gewesen ist. Stärker aber als irgendeine griechische Bestimmtheit seines Wesens ist das Erbe der Väter bei ihm. Wirklich verstanden aber wird er nur dann, wenn er in seiner Besonderheit und Einzigartigkeit als der von Gott Gesandte erfaßt wird. Diesen Dienst haben uns, man mag als Historiker im einzelnen über sie urteilen wie man will, die Evangelien getan.

Berlin/Breslau. *Johannes Schneider.*

Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus. Von Erik Peterson. Verlag Jakob Hegner, Leipzig 1935. 138 S.

P. geht von dem Begriff der Polis aus. Die christliche Ecclesia ist eine Institution der Himmelsstadt. Das Verhältnis von Ecclesia und Himmelsstadt aber ist von Bedeutung für das Wesensverständnis des christlichen Kultus. Von diesen Voraussetzungen aus kommt P. zu dem Satz: Aller irdische Kult der Kirche ist ein Teilnehmen an dem Kult, der Gott im Himmel von den Engeln dargebracht wird. Das Bemühen P.s geht dahin, aus den liturgisch-hymnischen „Einlagen" der Offenbarung Johannis die Richtigkeit seiner These zu erweisen. P. macht vollen Ernst mit der Realität der himmlischen Welt und damit auch mit dem himmlischen Kult, der — wie die Offenbarung bezeugt — durch das Ineinander der politischen und religiösen Symbolsprache bestimmt ist. Für die Auffassung, daß der Kult der Kirche nur im Zusammenhang mit dem Kult im Himmel zu verstehen ist, bringt P. im 2. Teil seines Büchleins den Nachweis aus der kirchlichen Tradition. Dabei ist ihm die Erkenntnis wichtig, daß die Liturgie der Kirche in eine große Ordnung eingegliedert ist. Das Primäre ist der Lobpreis der Engel. Der Lobpreis der Menschen kommt erst zu dem Lobpreis der Engel hinzu. Die liturgische Aufgabe besteht darin, den Kult der Kirche in einen dem Kult der Engel ähnlichen Kult zu verwandeln. Das liturgische Handeln der Kirche ist also ein den himmlischen Kult und die himmlische Liturgie abbildendes Handeln. P. kommt im 3. Teil zu der Feststellung, daß das mystische Leben überhaupt mit den Engeln in Verbindung steht, weil es sich bei dem mystischen Leben um eine Seinsordnung handelt, „die als Seinsordnung der Engel über der eigentlichen Seinsordnung der Menschen liegt". Im Kult tritt die Erhebung des Menschen über das natürliche Sein ein. Der Mensch wird im Kult „zum Genossen der Engel und Erzengel". Aus alledem ergibt sich die Erkenntnis, daß sich das mystische Leben der Kirche immer nur in innerer Verbindung mit dem Kultus der Kirche entfalten kann. Von dem Kultus der Kirche gilt schließlich der Satz, daß er nicht eine bloß menschliche Angelegenheit ist.

An der Darstellung von P. ist eines bedeutsam: P. wahrt dem urchristlichen Realismus sein volles Recht. Er vergeistigt nicht nach der Art des modernen Menschen die transzendenten Wirklichkeiten. P. hebt

auch mit Recht die Tatsache hervor, daß sich im Urchristentum in eigentümlicher Weise religiöse Anschauungen und Rechtsbegriffe durchdringen. Die Anschauung P.s über die Liturgie aber ist im wesentlichen doch durch die katholische Tradition bestimmt. Es wird ja so sein, daß die liturgisch-hymnischen Stücke der Offenbarung weithin als urchristliches Gut zu beurteilen sind; es ist wahrscheinlich, daß sich der apokalypytische Seher den himmlischen Gottesdienst nach Art des irdischen vorstellte. Aber die Konsequenzen, die P. aus dem nt. Sachverhalt zieht, gehen m. E. doch über den im N.T. vorliegenden Tatbestand hinaus und setzen einmal eine ausgebildete kirchliche Liturgie und zum anderen eine reiche kultisch-liturgische Tradition voraus. In dieser Hinsicht freilich sind die Ausführungen P.s insofern aufschlußreich, als sie uns verstehen lehren, was dem Katholiken, der in dem mystisch-liturgischen Reichtum seiner Kirche steht, der Kultus der Kirche bedeutet. Aber, wie gesagt, auch dem neutestamentlichen Forscher eröffnen sich neue Perspektiven. Auch wenn wir N.T. und kultische Tradition nicht so in eins setzen können, wie P. das tut, können wir viel für das Verständnis beider von ihm lernen.

Berlin/Breslau. *Johannes Schneider.*

Zeugen der Wahrheit. Von Erik Peterson. Verlag Jakob Hegner, Leipzig 1937. 94 S.

Das Büchlein will Begriff und Wesen des Märtyrers im urchristlichen Verständnis des Wortes klären. Der Verf. geht von dem Gedanken aus, daß die apostolische Kirche auch immer die leidende Kirche, die Kirche der Märtyrer ist. Der Märtyrer gehört notwendig zum Begriff der Kirche. Er macht den Öffentlichkeitsanspruch der Kirche Christi kund. Der Märtyrer leidet als ein Glied des mystischen Leibes Christi mit Christus. Von diesen Grunderkenntnissen aus wird die Gestalt des Märtyrers in der Offenbarung Johannis gesehen. Was P. hier ausführt, erhellt in überraschend klarer Weise die Situation, die für die Kirche Christi im Bereich des Kosmos gegeben ist. Die letzten Abschnitte des Büchleins stellen das priesterliche Königtum Christi und Christus als Imperator in den Vordergrund. Von dem Märtyrer heißt es in diesem Zusammenhang, daß Tod und Glorie des Märtyrers nichts anderes sind, als „die adäquateste Form der Realisierung des priesterlichen Königtums Christi in den Gliedern seines mystischen Leibes".

P. hat, wenn auch manche Gedanken eine spezifisch katholische Prägung aufweisen, das urchristliche Verständnis des Martyriums in einer überaus aufschlußreichen Weise zur Darstellung gebracht. Ich rechne das Büchlein zu dem Besten, was bisher zu diesem Thema in der Literatur gesagt worden ist.

Berlin/Breslau. *Johannes Schneider.*

Mittelalter.

Deutsches Mittelalter. Kritische Studientexte des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde (Monumenta Germaniae Historica). Karl W. Hiersemann, Leipzig.

Bd. 1: Die Briefe Heinrichs IV. Hrsg. von Carl Erdmann. 1937. VIII, 80 S. 2.75 RM.

Bd. 2: Brunos Buch vom Sachsenkrieg. Neu bearb. v. Hans-Eberhard Lohmann. 1937. 131 S. 4 RM.

Bd. 3: Das Leben der Liutbirg. Hrsg. v. Ottokar Menzel. 1937. 54 S. 2 RM.

Eine neue Reihe der Monumenta ist mit diesen drei Ausgaben eröffnet worden. In den kurzen Sätzen W. Engels „Zur Einführung" wird ein Programm angedeutet, das der Zielsetzung der lange bewährten sogenannten Schulausgaben innerhalb der Monumenta zu entsprechen scheint. Neu ist vor allem die Vereinigung verschiedener Quellengattungen in einer Reihe. Während die Schulausgaben in drei parallelen Serien Schriftsteller, Briefe und Rechtsquellen getrennt bieten, soll „Deutsches Mittelalter" alles dieses in loser Folge für den Gebrauch in akademischen Übungen bringen. Zu begrüßen ist die neuartige innere Ausgestaltung der Hefte, die sich auf Grundsätze der Sparsamkeit und Zweckmäßigkeit stützt. Der Herausgeber der Briefe Heinrichs IV. z. B. verzichtet auf eine vollständige Angabe der Druckorte, schränkt den Variantenapparat da, wo es tunlich erscheint, ein und gibt in den Anmerkungen nur einen knappen Sachkommentar. Die Schulausgaben waren in dieser Hinsicht bisher nicht immer glücklich angelegt, weil gerade von derartigen Ausgaben Übersichtlichkeit gefordert werden muß.

Von den Briefen Heinrichs IV. ging seinerzeit Bernhard Schmeidler aus, als er seine Methode des Diktatvergleichs ausarbeitete (vgl. Kaiser Heinrich IV. und seine Helfer im Investiturstreit. 1927. S. 36 ff.). Nicht aus derartigen, noch stark umstrittenen Studien ist die vorliegende Ausgabe erwachsen; vielmehr ist sie eine Frucht der Arbeiten Erdmanns über die literarischen Briefsammlungen im Mittelalter (vgl. besonders dessen Aufsatz in der Zeitschr. f. Bayerische Landesgeschichte Bd. 9, 1936. S. 1 ff.). So sind die Angaben der Einleitung betr. die Überlieferung der Briefe besonders instruktiv. E. unterscheidet die archivalische von der literarischen Überlieferung, wobei noch eine literarisch-archivalische Zwischenform, die durch eine dem 12. Jahrhundert eigentümliche Vereinigung von Chronik und Chartular bedingt ist, hervorgehoben wird. Von der literarischen Überlieferung ist der Codex Udalrici durch die Fülle der in ihm enthaltenen Kaiserbriefe bedeutend, doch hält E. diesen Text für retuschiert, weshalb er die Lesungen anderer Werke bevorzugt. Es ist das Verdienst von E., unter den archivalisch überlieferten Stücken deren vier als Originale erkannt zu haben; es sind dies ein Brief an die Westfalen (Nr. 19) im Domarchiv von Osnabrück und die drei an Hugo von Cluny erhaltenen Briefe (Nr. 31, 37, 38) in der Pariser Nationalbibliothek. Schon der Hinweis darauf, daß diese kaiserlichen literae clausae die ersten ihrer Art sind, genügt, um die weiteren Untersuchungen des Herausgebers über Entstehungsweise, Form und Verbreitung der Briefe mit Interesse zu erwarten (vgl. bisher: Hist Zeitschr. 154. 1936. S. 491 ff.). Obgleich jedes der hier vereinigten Stücke (ein Anhang gibt einige überlieferungsmäßig dazu gehörige Akten aus der kaiserlichen Diplomatie) bereits bekannt war, bedeutet diese Ausgabe nicht nur für die Briefforschung, sondern auch für die Reichs- und Kirchengeschichte im Höhepunkt des Investiturstreites einen großen Gewinn.

Ebenfalls der Geschichte Heinrichs IV. dient die neue Ausgabe von Brunos Buch vom Sachsenkriege durch Lohmann. Diese im Jahre 1082 entstandene Schrift, die die Ereignisse bis zur Krönung des zweiten von den Sachsen gegen Heinrich IV. erhobenen Gegenkönigs Hermann

von Salm am 26. Dezember 1081 verfolgt, hat den Historikern bisher wegen ihres sächsischen Parteistandpunktes, der sich in leidenschaftlicher Weise äußert, Verlegenheit bereitet. Zwar hatte man den Wert der Quelle für die Kenntnis der sächsischen Opposition hervorgehoben, verwarf jedoch das Geschichtswerk als solches und brachte für die Haltung des Verfassers kaum Verständnis auf. L. tritt für ihn ein und würdigt ihn als Politiker, der wegen seines begeisterten sächsischen Stammesbewußtseins Achtung verdiene. Die sachliche Bewertung seines Werkes aber ist womöglich durch das Aufblühen der Briefforschung noch im Steigen begriffen, denn Bruno überliefert viele Briefe, die z. T. nur durch ihn erhalten sind. Schwierigkeiten bietet die dürftige Überlieferung des Werkes für die Textherstellung. L. ist da mit höchster Sorgfalt verfahren. Neben der einzigen Hs. (15. Jahrh.) benutzte er den Druck von Freher, weil er erkannte, daß dieser eine inzwischen verlorene Hs. zugrunde gelegt hatte. Daneben wurden jene Werke handschriftlich herangezogen, die unseren Bruno als Quelle verwerten: die Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium und der Annalista Saxo.

Das Leben der Liutbirg ist von einem unbekannten Geistlichen um 880, bald nach dem Tode der Klausnerin, niedergeschrieben worden. Dieses Ergebnis eines Aufsatzes von Menzel in „Sachsen und Anhalt" Bd. 13 beendet eine lange Unsicherheit in der Benutzung dieser Quelle. Es gelang auch, die Wirkungsstätte der Liutbirg zu ermitteln: ihre Klause lag in oder an der Kirche des Klosters der hl. Pusinna zu Wendhausen (Thale a. Harz). Diese Neuausgabe, der besonders für die Geschichte Ostfalens während der Christianisierung wichtigen Quelle, hat vor dem Drucke durch Pertz (SS. Bd. IV) die Vollständigkeit voraus. Norbert Fickermann hat einen grammatischen Index, der mittellateinischen Studien dienen soll, beigesteuert.

Alle drei Bände sind mit Registern über Namen und Sachen ausgestattet.

Berlin-Lichterfelde. *Fritz Geisthardt.*

Regesten der Erzbischöfe von Bremen von Otto Heinrich May, Band I, 3 (Schluß-)Lieferung. (Veröffentlichungen der Hist. Kommission für Hannover, Oldenburg, Braunschweig, Schaumburg-Lippe und Bremen XI.) Hannover, Selbstverlag der Kommission. Kommissionsverlag: Arthur Geist Verlag (vormals G. Winters Buchhandlung Fr. Quelle Nachf.). Bremen 1937.

Den in dieser Zeitschr. Neue Folge Band 11 (1929), S. 278 f. und dritte Folge Band 4 (1934), S. 647 angezeigten beiden ersten Lieferungen des Mayschen Regestenwerkes ist die Schlußlieferung des ersten Bandes nun gefolgt und bietet ein Vorwort, eine Zusammenstellung der benutzten Archive und Bibliotheken, ein Verzeichnis abgekürzt angeführten Schrifttums, eine Liste der Abkürzungen, Nachträge und Verbesserungen und einen Namenweiser. Ein Werk mühevollen, langjährigen Fleißes ist damit (für den ersten Band, dem hoffentlich weitere folgen werden) zu wohltätigem Abschluß gebracht. An meinem früheren Urteil über den Wert der Arbeit habe ich nichts zu ändern, obwohl ich bei genauerer Beschäftigung besonders mit den Adalbero-Urkunden für Neumünster zu anderen Ansichten über manche Stücke als May gekommen bin; besonders erwünscht dürfte nach meinen Erfahrungen bei der Benutzung des Werkes ein durch das Vorwort S. XVII in Aussicht gestelltes künftiges Abbildungswerk der Siegel der Bremer Erzbischöfe auch für die Zwecke der diplomatischen Beurteilung der Ur-

kunden sein. Von Einzelheiten erwähne ich hier nur, daß nach ausführlich begründeter Mitteilung des Direktors des Hamburger Staatsarchivs H. Reincke an mich das Stück May Nr. 570 vielmehr von Erzbischof Hartwig II. als von Hartwig I. ist. Ferner ist allgemein wichtig, daß nach Mitteilung des Preußischen Staatsarchivs Kiel die folgenden, bei May als noch in Kopenhagen befindlich angegebenen Originale jetzt im Staatsarchiv Kiel aufbewahrt werden: May Nr. 256, 447, 472, 475, 538, 660, 668, 691, 745, 864, 926, 927, 1333, 1411, 1424, 1432, 1490, 1581. Außerdem liegt jetzt das diplomatarium Bordesholmense in Kiel, das die Texte May Nr. 447, 463, 471, 472, 475, 538, 660, 691, 733, 844, 905, 926, 1172, 1333, 1471 enthält. Fast alle diese Stücke beziehen sich auf Neumünster. Als einen Nachtrag von allgemeinerem Interesse verzeichne ich außerdem, daß Jan Frederick Niermeyer jr., Onderzoekingen over Luiske en Maastrichtse Oorkonden en over de Vita Baldrici episcopi Leodiensis (Bijdragen van het Instituut voor Middeleeuwsche Geschiedenis der Rijks-Universiteit te Utrecht, uitgeven door Prof. O. Oppermann, Heft XX, Groningen 1935) auf S. 199—201 vorläufig darlegt, mit Photographien belegt und genaueren Nachweis für später in Aussicht stellt, daß eine Anzahl der Scheinoriginale von Hamburger Papsturkunden (Curschmann Nr. 8, 13, 16, 21, 1 c und 19) von gleichen Schreibern in Maastricht (auf gleichem Pergament) angefertigt worden sind, die für andere Stücke (auch Fälschungen nach Niermeyer) um 1146—1160 in Maastricht tätig gewesen sind. Das ist eine für die falschen Hamburger Papsturkunden wichtige neue Tatsache.

München. *B. Schmeidler.*

Dedicationes Bambergenses Weihenotizen und -urkunden aus dem mittelalterlichen Bistum Bamberg. Mit einer geschichtlichen Einleitung, hrsg. von Dr. theol. W. Deinhardt, Dozent der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg (= Beiträge zur Kirchengeschichte Deutschlands, hrsg. von Wilhelm Deinhardt Heft 1), Herder, Freiburg i. B. 1936, RM. 5.—.

Seiner früheren Untersuchung über mittelalterliche Kirchenpatrozinien in Franken (vgl. Jahrg. 1933 dieser Ztschr. S. 649 f.), deren Vervollständigung für das Bistum Bamberg demnächst zu erwarten ist, bringt D. mit vorliegender Arbeit eine wertvolle Unterlage nach, die „eine beträchtliche Verfeinerung der Methoden der Heiligenforschung" ermöglicht. Denn in sehr zahlreichen Fällen dieser Sammlung sind den Patrozinien der Kirchen und Altäre sowie den Namen der weihenden Bischöfe bzw. Weihbischöfe, gelegentlich auch von Stiftern, ausführliche Verzeichnisse von Reliquien angehängt, die aus solchem Anlaß niedergelegt wurden. Es wird bemerkt, daß an der Echtheitsfrage die Kultforschung nicht zu scheitern braucht. Neben den verhältnismäßig spärlich noch erhaltenen Weihenotizen (Inschriften, Tafeln) überwiegen die eigentlichen Weiheurkunden (im 12. Jahrh. mit Zusätzen über bischöfliche Dotationen, später über Ablässe, die aus solchem Anlaß erteilt wurden), während ausdrückliche Weihezeugnisse, die zusammen mit den Reliquien im Altargrab vermauert wurden, nur noch in geringer Zahl vorhanden sind. Die Sammlung erfüllt alle Erwartungen, die man an die Herausgabe von Urkunden zu stellen pflegt. Es entspricht der Bedeutung der Bischofszentrale und etwa auch von Nürnberg, daß die Weihenachrichten über diese beiden Städte gehäuft auftreten, wie das Ortsregister am Schluß erkennen läßt. Ein vollständiges über Heilige und Reliquien, das auch für anderweitige Fälle lehrreich ist, sowie ein

Personenverzeichnis, das kirchen- und familiengeschichtliche Ausbeute bietet, gehen jenem vorher. Dem letzten Ziel seiner Arbeiten, eine Inventarisierung der gesamtdeutschen Kirchenpatrozinien, nach den Diözesangebieten geordnet, zu liefern, entspricht übrigens, daß von der Volkskundlichen Kommission im Provinzialinstitut für westfälische Landes und Volkskunde Münster unter Leitung von Prof. Dr. Trier und Prof. Dr. Schulte-Kemminghausen die Bearbeitung der ehemaligen westfälischen Bistümer in Angriff genommen ist. In der Tat ist jenes Ziel nur durch vielseitige Mitarbeit erreichbar. Deinhardt hat es seinerseits, in Fortsetzung der grundlegenden Untersuchung von J. Dorn (1916), kürzlich durch seinen Aufsatz über „Patrozinienkunde" im Hist. Jahrb. der Görres-Gesellschaft Bd. 56, 2 fördern helfen, wodurch er die vorgenannte hinsichtlich des gegenwärtigen Standes der gesamten Fragen literarisch und methodisch bestens ergänzt.

Göttingen. *E. Hennecke.*

Joseph Lechner, Die spätmittelalterliche Handschriftengeschichte der Benediktinerinnenabtei St. Walburg - Eichstätt (By.). Aschendorff, Münster 1937. VII, 103 S. (Eichstätter Studien, 2.) RM. 5.25.

Der Titel der inhaltreichen Schrift läßt nicht erkennen, daß sie in der Hauptsache ein ausführlicher Katalog der erhaltenen älteren Handschriften des Klosters St. Walburg ist; die einzelnen Beschreibungen enthalten in ihrer Ausführlichkeit mehr Material für die Bibliotheksgeschichte, als die wenigen darstellenden Seiten verarbeiten können. Aber die Bedeutung des Kataloges liegt gar nicht in diesem doch recht begrenzten Teilgebiet der Geistesgeschichte — es ist die spätmittelalterliche deutsche Geistesgeschichte selbst, die hier eine unerwartete Bereicherung erfährt. In der Bibliothek des Klosters, das vor zwei Jahren das 9. Jahrhundert seines Bestehens vollendete, finden sich — es ist das Verdienst des Katalogverfassers — bisher völlig unbekannte mittelalterliche und neuere Handschriften, die sogar die Säkularisation überstanden haben. Überwiegend sind es deutsche Handschriften, Zeugnisse der Mystik in einem Frauenkloster der Windesheimer Reform, die in der Tat zu einem Vergleich mit den bisher bekannten Bibliotheken von Nürnberg, Wunnenstein, Günterstal und Delft berechtigen (und es werden noch weitere dazu kommen, wenn erst die erhaltenen Handschriftenbestände recht erschlossen sind). Wenn auch an neuen Texten die Ausbeute nicht groß ist, so bedeuten die neuen Textzeugen der Mystikforschung eine wesentliche Bereicherung, zumal der Katalog es sich mit Erfolg angelegen sein läßt, die Zusammenhänge der Texte mit denen anderer süddeutscher Klöster, vor allem Rebdorfs, aufzudecken. Lechner ist von Überschätzung der entdeckten Handschriften weit entfernt. „Man will hier, wie in andern Klöstern auch, nicht tote Literatur sammeln, sondern lebendiges und lebenspendendes Lehrgut" — so faßt er seinen Eindruck zusammen. Die Beschreibungen, die er gibt, sind sorgfältig und zuverlässig, wenn auch manchmal zu umständlich (Beschreibung der Wasserzeichen) und im Ausdruck vom Üblichen abweichend (so wenn von „Deckblatt" für ein an den Deckel geklebtes Blatt die Rede ist). Nur selten geben die regelmäßig angebrachten Literaturhinweise nicht den neuesten Stand wieder — wertvoller ist es jedenfalls, daß der Verfasser aus seiner großen Handschriftenkenntnis viel Vergleichsmaterial aus anderen Bibliotheken erwähnt. Der Reichtum des Inhalts wird durch das Register nicht ganz erschlossen; wer den Katalog liest, findet da z. B. ein Bruchstück eines

Salzburger Totenrotels (im Cod. lat. 2). Zu den S. 11 erwähnten Handschriften des Christian Grammatsch konnte noch auf den Clm 17 664 verwiesen werden. Ob aber die Zählung auf dem Buchdeckel die von ihm geschriebenen Handschriften betrifft, scheint doch sehr fraglich; er nennt sich notarius und könnte 30 oder mehr Handschriften (lateinische) sehr wohl besessen haben.

Leipzig. *Heinrich Schreiber.*

Heinrich Günter, Das deutsche Mittelalter. Erste Hälfte: Das Reich (Hochmittelalter). (= Geschichte führender Völker Bd. 12.) Herder, Freiburg i. Br. 1936. VIII, 378 S. RM. 10.50.

In einer Reihe von Arbeiten hat sich Heinrich Günter mit dem mittelalterlichen Kaisertum und der Reichsidee befaßt. Diesen Einzelarbeiten läßt er jetzt in der „Geschichte führender Völker" eine Gesamtdarstellung folgen, deren erste, bis zum Tode Friedrichs II. führende Hälfte vorliegt. Das Programm seines Buches hat der Verf. in der Einleitung niedergelegt. Die Geschichte des hohen Mittelalters ist für ihn nicht Volksgeschichte, sondern „wesentlich Königs-, Fürsten- und Reichsgeschichte". An anderer Stelle heißt es, daß für die „Abbröckelungen im Westen und den Zug nach dem Osten im Hochmittelalter ethnographische und geographische Verhältnisse keine Rolle spielen" (S. VI). Eine solche Betrachtungsweise erscheint zum mindesten sehr einseitig und überspitzt; die jüngste Geschichte der ostdeutschen Kolonisation von Kötzschke und Ebert hat die geographischen Grundlagen und Voraussetzungen der Siedlung deutlich herausgestellt. Gerade diese ostdeutsche Kolonisation hätte als eine Leistung des Volkes in einer deutschen Geschichte des Mittelalters eine stärkere Beachtung verdient, als sie sie bei Günter erfährt. Insbesondere tritt nicht genügend hervor, daß diese Bewegung nicht erst im 12. Jahrhundert schlagartig einsetzt, sondern daß seit der karolingischen Zeit, vor allem im Südosten, eine Kolonisation stattgefunden hat.

Aber auch dann, wenn man mit dem Verf. die Reichsidee zum Ausgangspunkt der Betrachtung nimmt, wird man von seiner Darstellung enttäuscht. Der Wandel dieser christlichen Reichsidee wird nicht deutlich, obwohl die neuere Forschung gerade in den liturgischen Gebeten eine wichtige Quelle für diese Fragen erschlossen hat. Ebensowenig wird die Publizistik des Investiturstreites behandelt. Bei der Darstellung Friedrichs I. spricht der Verf. wohl gelegentlich von der „Reformatio imperii", ohne aber auf die ideellen Grundlagen der staufischen Reichsidee und das Neue, welches sie mit der Aufnahme römisch-rechtlicher Vorstellungen bedeutete, einzugehen.

Vor allem aber müßte m. E. eine deutsche Geschichte auch die inneren Verhältnisse behandeln. Das Verfassungs- und Wirtschaftsleben hätten eine gesonderte Behandlung verdient, welche wenigstens die Grundlinien der Entwicklung aufgezeigt hätte. Das System der ottonischen Reichskirche und die ihm zugrunde liegenden eigenkirchlichen Anschauungen treten nicht genügend hervor; das Verständnis des Investiturstreites wird dadurch wesentlich erschwert. Heinrich IV. erscheint in der Gesamtcharakteristik nur als ein launenhafter, verführter Draufgänger (S. 158), nicht aber als der Herrscher, welcher in zähem Ringen die Rechte des Reiches zu wahren bestrebt war. Andererseits wird keineswegs deutlich, daß sich auf kirchlicher Seite mit Humbert und Gregor VII. ein entscheidender Wandel der Doktrin vollzog, der zwangsläufig zu einem Zusammenstoß der beiden Mächte führen mußte.

So bietet G. als Ganzes eine in kurzem, knappem Stile gehaltene Schilderung der politischen Ereignisse; er läßt in weitem Umfange die Quellen selbst sprechen, doch wirkt dabei die häufige Anwendung der indirekten Rede störend.

Berlin. *K. Jordan.*

Johannes Haller, Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit, 2. Bd. 1. Hälfte, Der Aufbau. Stuttgart. J. C. Cottasche Buchhandlung Nachfolger 1937, X, 485 S. Gr. 8°. Lwb. RM. 15.50.

Haller führt in diesem Teile seines Werkes die Darstellung des Papsttums von den Anfängen des abendländischen Kaisertums bis zum Abschluß des Investiturstreites fort. Wie verhält sich diese Fortsetzung zu dem 1. Band, der auch in dieser Zeitschrift ausführlich besprochen worden ist? (Erich Seeberg, 53. Bd. 1934, S. 571 ff.). Gerade bei einem Werk, dessen Verfasser nicht die Erweiterung von geschichtlichen Kenntnissen, sondern die Grundlegung eines neuen Geschichtsbildes will, muß diese Frage in den Vordergrund rücken. Nun sind die Merkmale des 1. Bandes augenscheinlich. Eine radikale Skepsis beseitigt fast alle Angaben der Tradition und der Kirchenväter über die Anfänge des Papsttums, und schärfste Kritik nimmt fast allen Päpsten die Bedeutung, die bisher die Forschung ihnen zugesprochen hatte. Selbstverständlich muß das zuerst genannte Charakteristikum für den neuen zur Darstellung kommenden Zeitraum fallen. Die geschichtlichen Vorgänge liegen hier durch die meist reichlich fließenden Quellen so klar, daß sie übernommen werden müssen. Daß dagegen die Umwertung der „großen" Päpste beibehalten ist, das läßt schon Hallers kürzlich erschienenes Werk Nikolaus I. und Pseudoisidor ahnen, dessen Ergebnisse in den vorliegenden Band übergegangen sind (vgl. die Besprechung von Hugo Koch in dieser Zeitschrift 55. Bd., 1936, S. 688 ff.). Tatsächlich kann kein Papst die Achtung Hallers gewinnen. Vorbildliche Charaktere haben in diesem Zeitraum nicht auf dem Stuhle Petri gesessen. So betrachtet wird der Aufstieg des Papsttums zum Rätsel. Daneben trägt Hallers Darstellung offenkundig noch ein weiteres Merkmal. Die Säkularisierung der Papstgeschichte ist von ihm bis zu den letzten Folgerungen durchgeführt. Das Papsttum wird in den Kämpfen zwischen den italienischen Adelsgeschlechtern, den Langobarden, den Normannen, den entstehenden europäischen Staaten und dem byzantinischen Kaisertum eben durchaus als politische Macht hingestellt. Machtsteigerung wollten die Päpste, aber nicht Durchsetzung bestimmter religiöser Ideen. Haller spürt überall, vor allem bei den Freunden der Päpste, den egoistischen Zielen nach und deckt die rein weltlichen Mittel ihrer Politik auf. Gewiß verschweigt er nicht, daß sich im Kluniazensertum eine religiös-kirchliche Neubildung vollzogen hat, die für das Papsttum überhaupt die Grundlage eines neuen Aufschwunges war. Ohne diese Reformbewegung wäre das Papsttum zu völliger Bedeutungslosigkeit herabgesunken. Doch auch dieser Einfluß war nur vorübergehend. Denn in den Abmachungen, die den Investiturstreit abschließen, zeigt sich auf päpstlicher Seite wiederum das Vorherrschen rein politischer Gesichtspunkte. Wer diese politische Geschichte des Papsttums gelesen hat, der ist auf die Schlußsätze nicht gefaßt, nach denen doch der Sieg des Papsttums der Sieg einer religiösen Idee war, nämlich der Vorstellung von Petrus dem Türhüter des Paradieses. Was im 1. Bande als grundlegend für die Papstidee angesehen worden ist, das ist im 2. Band, dieser weltlichen Geschichte des Papsttums, nur Anhang.

Im übrigen überrascht der Verfasser auch in dieser Fortsetzung durch die Sicherheit in der Entscheidung sehr schwieriger historischer Fragen. Man vergleiche hierzu die Beurteilung der Kaiserkrönung Karls des Großen, die ganz aus dem Prozeß gegen Leo gedeutet wird, oder die Auffassung des 1. Kreuzzuges, in dem die vollendete Germanisierung der Kirche zum Ausbruch kommt.

Breslau. *Hans Leube.*

Ulrich Gmelin, Auctoritas. Römischer princeps und päpstlicher Primat. W. Kohlhammer, Stuttgart 1937. VIII, 154 S.

Diese, einer Anregung E. Caspars entsprungene und von W. Weber geförderte lehrreiche und scharfsinnige Untersuchung, die zum Sammelbande „Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik" gehört, gibt in großen Linien eine Geschichte des römischen *auctoritas*-Begriffes und der *auctoritas*-Betätigung von ihren Anfängen bis zur Mündung in die päpstliche Gedankenwelt und zeigt besonders die Einwirkung des römischen princeps auf die Entstehung des Petrusbildes und des päpstlichen Primats. Sie bildet so eine notwendige und willkommene Ergänzung zur kirchengeschichtlichen und theologischen Primatsforschung nach der Seite römisch-politischer Überlieferung.

Ausgehend von der im Worte *auctoritas* steckenden Wurzel, die die Anlagen eines Urhebers, Schöpfers, Förderers anzeigt, in die Nähe von gignere, genius führt und in augustus wiederkehrt, und nach einem Hinweis auf das indogermanische Gefolgschaftswesen, das für uns Deutsche heute in einem großen Führer und der von ihm geschaffenen Volksgemeinschaft wieder sichtbare Wirklichkeit geworden ist, behandelt G. im ersten Teil den auctoritas-Begriff in der römischen Welt. Zuerst seine Grundlagen, und da wieder zunächst seinen Ursprung in der deutlich das Gepräge einer indogermanischen Wehrgemeinde tragenden latinischen Bauernschaft, dann seine privatrechtliche Verästelung in a. venditoris und a. tutoris, seine staatsrechtliche in a. patrum und a. pontificum et augurum: im patrizischen Senat und in den Priesterkollegien lebt nach Herkunft und Leistung die a., während sie eine eigene potestas oder ein imperium, ein ius edicendi nie gehabt haben. Dann kündigen sich „Wachstum und Wandlungen" an, in denen die a. eine neue, in die Zukunft weisende Gestalt gewinnt, als deren Träger bei Cicero der *optimus princeps* oder civis im optimus status — im aristokratischen, nicht im monarchischen Sinne — erscheint. Daraus und aus der Anknüpfung an tiefere Schichten der Vergangenheit ersteht dann die a. des Augustus als des princeps, der selber von sich erklärte, daß seine Macht lediglich auf seiner a. beruhte, während er die potestas mit seinen Kollegen im Magistrat geteilt habe. In der Folgezeit aber schlägt sich die a. auch auf Recht und Gesetz, und der *princeps* wird zum obersten Richter und Gesetzgeber, zum religiös verklärten *dominus*. Diese Herrschaftsauffassung hat auch das Christentum, als es von Konstantin in den Staat eingebaut wurde, ziemlich unverändert beibehalten. Im Westen aber übernahmen sie beim Untergang des Reiches die römischen Bischöfe.

Die Anfänge dieser Entwicklung bis zu Gelasius I. einschließlich beleuchtet als Zielpunkt der ganzen Untersuchung der zweite Teil. Es ist bekannt, und A. Beck hat es in seiner ausgezeichneten Untersuchung 1930 ganz anschaulich gemacht, daß Tertullian und Cyprian eine Reihe römisch-rechtlicher Begriffe in die kirchliche Gedankenwelt eingeführt und den Kirchenbegriff selbst mit politischem Gehalt belastet haben.

Tertullian selbst stieß zwar als Montanist diesen Ballast durch seinen Rückzug auf urchristlich-pneumatischen Boden wieder ab, aber er wirkte doch, namentlich durch Vermittlung Cyprians, in der Kirche weiter und siegte dann auch über das urchristliche Erbe, das ihm noch bei Cyprian gewisse Schranken gesetzt hatte. Zu diesen Begriffen gehört nun auch auctoritas und potestas. Ich kann mich aber nicht davon überzeugen, daß Cyprian sie unterschieden hätte, wie G. mit Caspar gegenüber meinen Ausführungen in Cathedra Petri 1930, S. 55 A 1 annimmt, und glaube immer noch, daß die von mir angeführten Beispiele das Gegenteil zeigen. Wenn es in ep. 73, 2 von Novatian heißt, er spreche sich ecclesiae catholicae *auctoritatem* et veritatem zu, und in ep. 69, 8 von den Novatianern, daß sie baptizandi atque offerendi *licentiam* (= *potestatem*, ep. 69, 3 u. 7 und anderwärts) in Anspruch nehmen, so ist die Gleichbedeutung kaum zu verkennen. Anders ist es wohl bei Tertullian, wenn er de bapt. 17 schreibt: dandi (baptismi) quidem summum habet *ius* summus sacerdos ... dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi *auctoritate* propter ecclesiae *honorem*. Aber auch er spricht de pat. 10 vom *ius* dominici *honoris*. Siehe auch Min. Fel. Oct. 6, 2: eorum (der ritus gentiles sacrorum) potestas et auctoritas, 21, 9: ad honorem emeritae potestatis (vgl. Cypr. ep. 73, 2: potestatis nostrae honorem, ep. 3, 3: potestatem honoris). Richtig ist auch, daß Tertullian de praescr. 36 der römischen Kirche als unmittelbarer apostolischer Gründung in Lehrfragen eine *auctoritas* für die afrikanische Kirche zuschreibt. Aber Cyprian, der ohne Zweifel alle Bischöfe bezüglich der potestas einander gleichstellt, gebraucht nie *auctoritas* für das Verhältnis Roms zu anderen Kirchen. Bei Augustin aber trifft dies zu (S. 97 ff.).

Tatsächlich hatte sich durch verschiedene Umstände eine a. des römischen Bischofs herausgebildet. Wie sehr sie aber zur Zeit des Damasus (S. 106) noch von der Persönlichkeit des Stuhlinhabers abhing und je nachdem mit anderen geteilt werden mußte, zeigt die von G. übersehene Äußerung des Sulpicius Severus (Chronic. II, 48) von den zwei Bischöfen (Damasus und Ambrosius), quorum ea tempestate summa *auctoritas* erat. Für das Ansehen des römischen Bischofs war natürlich der politischen Erwägungen entsprungene Erlaß des Kaisers Gratian vom Jahre 378, der ihn zum kirchlichen Oberrichter für die Metropoliten der Präfektur Italien bestimmte, von großer Bedeutung, wenn er sich auch zunächst noch spärlich auswirkte. Jedenfalls wird die Sprache der römischen Kanzlei seit Siricius eine andere, als sie bis dahin gewesen. Unter Leo I. aber, dem Gestalter der Lehre vom Petrus princeps (S. 111 ff.), macht die Mischung von *auctoritas* und *potestas*, die mit Siricius eingesetzt hatte, weitere Fortschritte und findet Ausdruck in der Konstitution Valentinians III. v. J. 445, die den richterlichen Patriarchat Roms für den Westen begründete. Durch diese Maßregel wird aber auch die Tatsache bestätigt, daß zur Zeit Konstantins die Stellung der römischen Kirche noch nicht derart war, daß schon der erste christliche Kaiser diesen Weg hätte beschreiten können. Was die Bezeichnung Petri als princeps apostolorum betrifft, so findet sie sich nicht, wie G. (S. 113) nach Batiffol meint, zuerst bei Hieronymus, sondern schon in der, allem Anschein nach dem 3. Jahrhundert angehörenden ps.-cyprianischen Schrift de rebaptismate (c. 9 S. 80, 13 Hartel: Petro ipso duce ac *principe apostolorum*), und sie steckt nach meiner Annahme (Cathedra Petri 1930, S. 95 ff.) auch in Cyprians ecclesia *principalis* (ep. 59, 14). In den ps.-augustinischen Quaest. vet. et novi Test. aber kommt, wie im Ambrosiaster, nur die Bezeichnung primus inter

apostolos vor, nicht princeps sacerdotum, wie G. (S. 113 A. 36) mit Berufung auf „qu. 51 c. 6 (ed. Souter CSEL 50)" angibt. Das principes sacerdotum steht im Ambrosiaster zu Eph. 4, 11 f., aber mit Bezug auf den Bischof (siehe Batiffol, Princeps apostolorum, Rech. de Science relig. 18, 1928, S. 49 f.). Bei Leo I. rückt dann der *princeps apostolorum*, ebenso wie die *apostolica sedes* Roms, in den Mittelpunkt seines kirchenpolitischen Denkens, und er begründet aus Mt. 16, 18 f., die cyprianische Erklärung abändernd, eine discretio *potestatis*. Damit ist die *auctoritas* ausdrücklich in eine *potestas* verwandelt, und der princeps Petrus ist das Seitenstück zum weltlichen optimus princeps. Mit Gelasius I. (S. 135 ff.) schließt die Untersuchung. Bekannt ist seine Gegenüberstellung der *auctoritas* sacrata pontificum und der regalis *potestas*. Hier ist G. mit Caspar der Ansicht, daß sich bei ihm die beiden Begriffe nicht mehr so sauber scheiden lassen wie in den res gestae des Augustus. Um so weniger ist aber einzusehen, warum gerade Cyprian trotz seiner durcheinanderlaufenden Ausdrucksweise eine Unterscheidung gemacht haben soll. Der „Rückblick und Ausblick" (S. 150 ff.) greift auf die Einleitung zurück und legt dar, wie sich der Kreis der *auctoritas* als der schöpferischen Kraft aus dem Blut nordischer Herkunft schloß, als die Germanen anfingen, dem Fürstapostel, dem „Torwart des Himmels", Gefolgschaft zu leisten. Tatsächlich war es aber doch eine Abirrung der germanischen *auctoritas* von ihrem Urquell zur religiösen Fremdherrschaft.

München. *Hugo Koch.*

Kurt Dietrich Schmidt, Die Bekehrung der Germanen zum Christentum. Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen. Bisher 3 Lieferungen, 1936, 1937. Je (5 Bogen) RM. 2.40.

Die drei bisher vorliegenden Lieferungen des Werkes bieten eine dankenswerte Einführung in die Fragestellung der modernen Forschung über die Religion und die Bekehrung der Germanen, die heute von ganz verschiedenen Seiten betrieben wird. Eine solche Einführung, besonders wenn sie für einen breiteren Kreis von kundiger Hand geboten wird, erscheint um so nötiger, als wir uns weit von gewissen älteren Ansichten entfernt haben, ohne doch schon allgemein anerkannte neue Ergebnisse vermitteln zu können. In der Verwerfung der Auffassung, als sei die Annahme des Christentums für die Germanen gleichbedeutend mit einer Erweckung zu kulturellem Leben, scheinen sich weite Kreise der Theologie, der germanischen Geisteswissenschaft und der Vorgeschichtsforschung einig zu sein. Ebenfalls abgetan ist die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise, die etwa in der Mythologie der Edda eine Vorstufe des Christentums für den germanischen Geist sehen wollte. Die evangelische Theologie sieht heute stärker denn je ihre Aufgabe darin, die Bekehrung in erster Linie als religiöses Ereignis zu werten. Entsprechend ist die Haltung des Verf. gegenüber diesen Problemen nicht ursprünglich historisch. Auf einem Umweg gelangt er gleichwohl auf den Weg historischer Untersuchung. Für die Beurteilung der religiösen Problematik des Glaubenswechsels erkennt er nämlich die Bedeutung der Frage, ob der neue Glaube den Germanen durch politische Gewalt aufgezwungen wurde und ob überhaupt außerreligiöse Gründe für die Annahme des Christentums entscheidend waren.

Sich vor allem mit Bernhard Kummer auseinandersetzend, gewinnt Verf. seine eigene Fragestellung, die auf die Missionsmethode, die Missionspredigt, das Missionsmotiv und das Bekehrungsmotiv zielt

(S. 63 ff.). In einem großen, die eigentliche Bekehrungsgeschichte einleitenden Kapitel untersucht er „Religion und Kultur der vorchristlichen Germanen". Dies geschieht in eigentümlicher Weise, zunächst indirekt, durch eine sehr eingehende Würdigung der Literatur, die sich mit jenen wichtigen Fragen beschäftigt. Dabei fällt die erstaunliche Einfühlungsgabe des Verf. auch in ihm innerlich fremde Deutungen der germanischen Mythologie auf. Durch eindringende Analysen der verschiedenen Darstellungen, die in großer Zahl von ihm herangezogen werden, führt er den Leser in den schwierigen Stoff ein. Sein Urteil erhält besonderes Gewicht, weil sein Blick nicht nur tiefe historische Einsicht beweist, sondern weil er auch eigene Kenntnisse in der nordischen Philologie aufzuweisen hat. Die Gliederung nennt folgende Typen der Religionsschau: die naturmythologische Auffassung (E. H. Meyer), die anthropologisch-philosophische Deutung (Hans Naumann, Kummer), die kultisch-religiöse Deutung (O. Höfler, W. Baetge). Der zweite Abschnitt in dieser Einteilung hat sich mit besonders geistreichen und oft künstlerisch fesselnden Interpretationen zu befassen. Hier ist Naumanns großartiges Bild von der tragischen Lebenshaltung, das er aus der eddischen Mythologie in seinem „Germanischen Schicksalsglauben" entwickelt, besprochen und durch seitenlange, das eigene Werk fast sprengende Zitate in seiner ganzen Eigenart vermittelt. Um gleichsam die gegenwärtige Wirksamkeit und auch die in gewissem Grade historische Wirklichkeit dieser religiösen Haltung zu dokumentieren, vergleicht Verf. den von Naumann entwickelten heroischen Schicksalsbegriff mit der lutherischen Grundhaltung, die sich zwar jener durch die Erkenntnis von der Unerforschlichkeit und Unumgänglichkeit der göttlichen Fügung nähert, durch die christliche Verheißung jedoch weit über sie hinausgeht. Kummer entwirft im Gegensatz zu N. — nicht zum wenigsten deshalb, weil er von den Sagas ausgeht — ein Bild der Lebenssicherheit nordischen Bauerntums. Erst die Unrast aufkommenden Wikingertums habe die ursprüngliche Religiosität entartet. Verf. nähert sich in eingehender Kritik mehr der kultisch-religiösen Deutung Baetges, der sich in „Art und Glaube der Germanen" ebenfalls auf die Sagas stützt, jedoch auf philosophische Umdeutung verzichtet und die eigentlich religiösen Phänomene zu erkennen sucht. Auf der so gewonnenen Grundlage läßt sich auch die Mythologie der Edda religiös in schlichterer Weise verstehen: als eine Form der Spätzeit; denn erst nach dem Verfall des alten Götterglaubens der Sagas konnte sie sich entwickeln und hat sie sich entwickelt. Aber gerade mit dieser Form hatte sich das Christentum auseinanderzusetzen (vgl. besonders S. 175 f.). Es hat in ihr sicher Züge gegeben, die sich von der alten ungebrochenen Religiosität sehr weit entfernten, wie das Christentum dann in anderer Weise neue Wege gehen hieß.

Die germanischen Götter treten uns als Schützer und Helfer, aber auch als bedrohliche Mächte entgegen, vor denen Ehrfurcht zieme. Wichtig ist der Hinweis auf Orakel, Opfer und Gebete (S. 153 ff.), die gut bezeugt sind, aber von manchen Interpreten übersehen werden. Da die kultischen Hauptfeste an den Wendepunkten des Jahres liegen und da es mannigfache Beziehungen der Götter zur Fruchtbarkeit gibt, deutet Verf. den Inhalt des germanischen Glaubens als naturreligiös (S. 161). Die Götter offenbaren nur geschichtlichen Willen und treten niemals als sittliche Gesetzgeber auf, weshalb den Germanen ein Sündenbewußtsein unbekannt war. Neuerdings hat W. H. Vogt die Rechtsfremdheit der Götter betont. Mehrere Todesmythen lassen sich erkennen; vielleicht stehen sie in Zusammenhang mit den Wandlungen

des Glaubens, die deutlich hervortreten; auch fremde Einflüsse sind nachzuweisen. Von den Zügen der germanischen Kultur, die Verf. hervorhebt, sind die Hinweise auf die sog. niedere Religiosität besonders wertvoll.

Von der Fülle der vom Verf. kritisch untersuchten Literatur wie von dem Reichtum des von ihm gebotenen Bildes der germanischen Religiosität konnte hier nur wenig herausgegriffen werden. Die Besprechung der Fortsetzung des Werkes mit der eigentlichen Bekehrungsgeschichte, von der schon ein Teil über die Goten vorliegt, kann hoffentlich bald erfolgen. Dem zunächst auf sechs Lieferungen berechneten Werk ist ein guter Fortgang zu wünschen.

Berlin-Lichterfelde. *Fritz Geisthardt.*

Kurt Dietrich Schmidt, Die Christianisierung der Sachsen. Ein Vortrag. Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1937. 31 S. RM. 1.—.

Diese kleine, auf gediegenen Vorarbeiten beruhende Schrift zeichnet sich innerhalb der umfangreichen Literatur über die Sachsenbekehrung besonders durch Lesbarkeit aus. Verf. behandelt zunächst die großartigen Zeugnisse sächsischer Frömmigkeit aus der Frühzeit, die durch die Eigenart und Stärke des in ihnen offenbarten Glaubens in der christlichen Dichtung einen besonderen Platz einnehmen. An eine einführende Interpretation des Heliand schließen sich Proben und Deutungen aus den Hymnen Gottschalks. Ein zweiter Teil gibt einen Überblick über die verschiedenen Ansätze zur Christianisierung der Sachsen. Verf. unterscheidet deren drei: außer den vor der fränkischen Missionierung liegenden angelsächsischen Versuchen glaubt er Spuren eines arianischen Christentums aus gewissen, in das Sächsische sehr früh eingedrungenen Begriffen erschließen zu können. Die angelsächsischen Einflüsse hält er für sehr stark. Im Anschluß an Lintzel sieht er in dieser Mission einen Gegensatz zur fränkischen. Bei der scharfen Herausarbeitung der Eigentümlichkeiten angelsächsischen Christentums findet man u. a. die umstrittene These Hallers von dem in diesem Volke liegenden Ursprung der katholischen Petrusverehrung. Die Schrift läßt die ausführlichere Darstellung des Verf. in seiner „Bekehrung der Germanen" mit Spannung erwarten.

Berlin-Lichterfelde. *Fritz Geisthardt.*

Günther Glogner, Der mittelhochdeutsche Lucidarius eine mittelalterliche Summa (= Forschungen zur Deutschen Sprache und Dichtung, herausgegeben von J. Schwietering, Heft 8). Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1937. VIII, 74 S. RM. 2.80.

Die Arbeit ist eine feinsinnige und kenntnisreiche geistesgeschichtliche Studie über die im Titel genannte, um 1190 im Auftrag Heinrichs des Löwen entstandene, für Laien bestimmte weltanschauliche Schrift. Gl. will von dem Begriff der Summa her die innere Einheit und Komposition der Schrift klarstellen, die Absichten des Verfassers in der Aufeinanderfolge und gesamten Anordnung seiner Darlegungen aufhellen. Dabei faßt er das Wesen der Summa als eine enzyklopädische, organische Zusammenfügung möglichst des gesamten Seins und Wissens; in ihrer logisch-dialektischen Gliederung soll die Summa die Gesamtheit des Seins umfassen und seiner inneren Gliederung entsprechen. Der Lucidarius als Summa — und zwar der ganze Luc., nicht

nur die ersten beiden Bücher — ist nach dem Prinzip der Trinität gegliedert, behandelt in drei Büchern das Reich Gottes des Vaters als die Schöpfung, das Reich Gottes des Sohnes als die Gnade, die Kirche (besonders liturgisch gefaßt), das Reich des Heiligen Geistes als das Gericht, das Wesen der letzten Dinge. Ebenso wie die Aufeinanderfolge der drei Bücher bemüht sich Gl., den inneren Aufbau jedes einzelnen Buches zu analysieren, z. B. zu erklären (S. 44 f.), warum und mit welchem Recht schon im ersten Buche einmal vom Ende der Welt die Rede ist (nämlich deswegen, weil sie als ein Geschaffenes auch ein Ende haben muß und dieses Ende als ein Werk Gottes hier wenigstens erwähnt werden muß). Gl. bringt viele Parallelen aus zahlreichen theologischen Werken bei, um den spezifischen Gedankengang und Aufbau des Lucidarius zu klären, zum Teil auch im Vergleich mit seinen direkten Quellen wie dem Elucidarium und der Imago mundi des Honorius Augustodunensis. Dabei arbeitet er auch die grundsätzliche Mehrdeutigkeit mittelalterlicher Betrachtungsweise heraus und gibt zum Schluß eine zusammenfassende Darlegung über die Mannigfaltigkeit der Dinge und die Art ihrer Wahrnehmung im Lucidarius.

Wenn Gl. die Summa, wie erwähnt, als enzyklopädische und organische Zusammenfassung des Seins und des Wissens auffaßt, so hätte er als weiteres Wesensmerkmal an ihr noch die Absicht der Kürzung, des compendiums mehr behandeln und durch Vergleichungen klären können als er, nur andeutend und berührend, tut. Im Mittelalter gibt es wie in jeder anderen Zeit den Gegensatz zwischen den Geistern, die Neues erforschen, begründen und darstellen wollen und denjenigen, die das vorhandene Gewußte zusammenfassen und lehrmäßig-faßlich übermitteln wollen. Die Haltung der Summa als des leicht faßlichen compendiums ist die weit überwiegende Geisteshaltung des Mittelalters, gerade auch am Ende des 12. Jahrhunderts und im 13., beim Neuhinzuströmen weiter Laienkreise zur Bildung der Kirche. Der Lucidarius steht hier in einer Reihe von Werken und Bestrebungen, die der Verf. nicht behandelt und in seine Parallelen einbezieht, z. B. zu den fast gleichzeitigen Werken Gottfrieds von Viterbo, vor allem dem letzten, dem Pantheon. Dies sei als Ergänzung vermerkt, im übrigen stellt sich die Schrift als eine weitgespannte und anregende geistesgeschichtliche Analyse dar.

München. *B. Schmeidler.*

Gerhard Sappok, Die Anfänge des Bistums Posen und die Reihe seiner Bischöfe von 968—1498. Deutschland und der Osten, Bd. 6, Leipzig, S. Hirzel 1937, VI u. 153 S., geb. RM. 6.50, kart. RM. 5.—.

Die dem Verfasser ursprünglich gestellte und im zweiten Teil seines Buches gelöste Aufgabe, die persönlichen Verhältnisse der Posener Bischöfe vor allem im Hinblick auf ihre nationale und soziale Herkunft zu klären, führte ihn „mitten hinein in die Problematik, die sich im Laufe der letzten Jahre um die Anfänge der kirchlichen Organisation in Polen gebildet hat" (S. V.). Er beginnt deshalb mit einer sehr gründlichen Untersuchung über die Gründung des Bistums Posen (S. 1—61) und gelangt dabei zu Ergebnissen von grundlegender Bedeutung.

Sappok schafft sich zunächst Klarheit über den Stand der Forschung, angefangen mit der Kirchengeschichte des Königreichs Polen von Ch. G. Friese (1786) und den gegen sie von dem Polen Bandtkie (1835) erhobenen Einwendungen bis hin zu den deutschen Arbeiten

der neuesten Zeit (Kehr, Brackmann) und ihren polnischen Kritikern. Gerade die ausführliche Wiedergabe der verschiedenen polnischen Lehrmeinungen ist ein besonderes Verdienst; denn es ist lehrreich zu sehen, daß die Ergebnisse von Kehrs wichtiger Berliner Akademie-Abhandlung über das Erzbistum Magdeburg und die erste Organisation der christlichen Kirche in Polen (1920) auf polnischer Seite neben viel Zustimmung auch Ablehnung erfahren haben zugunsten der älteren Auffassung, die das Bistum Posen in seiner frühesten Zeit von Magdeburg abhängig sah. Kehrs Skepsis hinsichtlich der Angaben Thietmars, die diese Auffassung begründen, vermag auch S. nicht zu teilen; aber seine Untersuchung bietet weit mehr als die Rechtfertigung älterer Lehren, denn sie greift das Problem der Posener Bistumsgründung in seiner ganzen Breite an und legt dabei mit Recht das Hauptgewicht auf die drei Fragen nach dem äußeren Anstoß zur Errichtung des Bistums, nach der Einsetzung des ersten Bischofs und nach der kirchenorganisatorischen Einordnung des Bistums in einen höheren hierarchischen Verband. Und da der Verfasser nicht nur sein Quellenmaterial beherrscht, sondern vor allem mit sicherem Blick für das Wesentliche verwickelte Zusammenhänge übersichtlich auseinanderzufalten versteht, ergeben sich ihm in allen drei Fällen auch klare Antworten.

So vermag er das Verhältnis Herzog Mieskos von Polen zu Otto d. Gr. dahin zu bestimmen, daß dieser 968 mit seinem Land bis zur Warthe dem deutschen König tributpflichtig war. Ein solches Tributverhältnis aber bedeutet, wie S. durch den Vergleich mit der Stellung Ungarns, Dänemarks und Böhmens zum Reich feststellt, „die unterste, d. h. die strengste und härteste Form der Abhängigkeit des unterworfenen Herrschers und seines Landes von dem siegreichen Unterwerfer" (S. 32). Und wenn auch die dadurch für den tributpflichtigen Herrscher bedingten Beschränkungen in der inneren Regierung seines Landes noch nicht genau zu übersehen sind, so ist doch nachzuweisen, „daß dem Tributherrn das Recht zustand, im tributpflichtigen Gebiet die Errichtung von Bistümern vorzunehmen" (S. 33).

Im Anschluß an diese Feststellung, daß Otto I. für den Ort des neuen Bistums und das Wirkungsfeld des neuen Bischofs rechtlich zuständig war, untersucht S. die Rolle Polens in der kurialen Missionspolitik unter Papst Johannes XIII. Wie Brackmann in seinem Aufsatz über Ottos Ostpolitik (Hist. Zeitschr. 134, 1926) ist auch S. der Ansicht, daß unter Johann XIII. ein Wandel in der päpstlichen Missionspolitik im Osten eintritt, weil dieser Papst das Zugeständnis Johanns XII. an den Kaiser, unter den bekehrten Slawen nach Belieben Bistümer zu errichten, auf das neubekehrte Slawenvolk einschränkte. Abweichend von Brackmann billigt S. jedoch diesem päpstlichen Kurswechsel keine Bedeutung für die Posener Frage zu, weil der im Jahre 966 getaufte und zum Jahre 967 von Thietmar als amicus imperatoris bezeichnete Polenherzog 968 „bestimmt zu den bereits bekehrten Herrschern gehörte und sein Land zu den Gebieten zählte, die der Magdeburger Metropole als „Deo adhuc adquisita", also selbst dem Wortlaut der späteren, abschwächenden Urkunde nach, vom Papst zugedacht waren" (S. 51). Nun sagen uns die Quellen zwar nicht ausdrücklich, von wem die beiden ersten Posener Bischöfe eingesetzt sind. Da aber der zweite von ihnen, Unger, vorher Abt der 975 von Otto II. am Todesort seines Vaters gegründeten Abtei Memleben gewesen ist, glaubt S. annehmen zu dürfen, daß der deutsche König auch auf die Einsetzung des ersten Bischofs für Polen einen

ausschlaggebenden Einfluß ausgeübt hat, obwohl über die Nationalität dieses ersten Bischofs Jordan Genaues nicht feststeht.

Was schließlich die Frage nach der kirchenorganisatorischen Einordnung Posens in einen höheren hierarchischen Verband angeht, so beschränkt sich S. darauf festzustellen, daß das Erzbistum Magdeburg das erste Bistum Polens stets als zu seinem Wirkungsbereich gehörig betrachtet hat, daß es sich bei diesen Ansprüchen auf die rechtliche Grundlage des von Johannes XIII. 968 erteilten Privilegs stützen konnte, daß es dann aber doch nicht vermocht hat, diese Ansprüche für die Dauer durchzusetzen, weil die Entwicklung seit Johannes XIII. andere Wege ging und zur Errichtung der polnischen Metropole in Gnesen führte.

Nicht weniger bedeutsam als der erste ist auch der zweite Teil der Arbeit über die persönlichen Verhältnisse und politischen Beziehungen der Posener Bischöfe (968—1498). Er war um so schwieriger durchzuführen, als zunächst die Chronologie der einzelnen Bischöfe gesichert werden mußte. Es handelt sich im ganzen um 45 Persönlichkeiten, die, soweit ihre soziale Herkunft bekannt ist, mit einer Ausnahme dem Adel entstammten. Hinsichtlich der Nationalität hält S. neben dem bereits genannten auch den ersten Bischof Jordan für einen Deutschen, während für vier weitere Bischöfe des 12. Jahrhunderts ihr Deutschtum nur als wahrscheinlich angenommen werden kann. Für einen von ihnen, Ederamm, scheint es mir freilich gesichert. Denn die Vermutung von S., daß es sich um einen deutschen Benediktiner handelt, bestätigt sich durch den Nekrolog von St. Emmeram in Regensburg, wo zum gleichen Tag wie in dem von S. angeführten Weltenburger Nekrolog (29. November) ein Ederammus ep. verzeichnet ist, dessen Identität mit dem ep. de Polonia des Weltenburger Nekrologs dem Herausgeber mit Recht nicht zweifelhaft gewesen ist (vgl. MG. Necrol. III 331 und im Index S. 439).

13 Bischöfe waren vor der Übernahme ihres Amtes Kanzler des Herzogs oder des Königs gewesen, wie sich denn überhaupt an der Einsetzung der Bischöfe die verschiedenen Phasen ablesen lassen, die das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Polen erlebt hat. Die erste reicht bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, in der nach Zurückdrängung des deutschen Einflusses die Kirche als staatliche Einrichtung erscheint. Später als in Deutschland und Westeuropa, kommt dann unter Innocenz III. der grundsätzliche Kampf um das Einsetzungsrecht der Bischöfe zum Austrag. Der erste Posener Bischof, der durch freie Kapitelwahl in sein Amt gelangte, ist Paul (1211—42). Mit Andreas II., der 1347 vom Papste providiert wird, beginnt abermals eine neue Phase; doch hat bei der Rolle, die Polen im 15. Jahrhundert für die Kurie spielte, der staatliche Einfluß auf die Bischofseinsetzung im großen und ganzen die Stärke wiedergewonnen, die er im 11. und 12. Jahrhundert besessen hatte.

Göttingen. *Hans-Walter Klewitz.*

Reformation und Gegenreformation.

Herbert Schöffler, Die Reformation. Einführung in eine Geistesgeschichte der deutschen Neuzeit. Hch. Pöppinghaus, Bochum-Langendreer 1936. 106 S.

Die Arbeit fußt auf der heutigen Ansicht von der Bedeutung des Lebens für alles historische Geschehen. Sie unterscheidet „drei Zonen deutschen Geschehens", das süd- und westdeutsche Gebiet hinter dem

Limes, das Land westlich Saale und Elbe, welches unter den Merowingern und Karolingern christlich wurde, und die den Slaven vom 10. bis 12. Jahrh. entrissenen ostelbischen Striche. Die besonderen Merkmale dieser drei Zonen sieht Sch. in ihrer größeren oder geringeren „Traditionsgebundenheit", die sich nach dem stärkeren oder schwächeren Eindringen altrömischer Überlieferungen in das Volk und nach dem Zeitpunkt seiner Bekehrung zum Christentum richtet. Im Gegensatz zu früheren Reformversuchen, die infolge der geographischen Lage ihres Schauplatzes an der „Traditionsgebundenheit des Bodens" scheiterten, schlug der lutherische dauernd durch, weil seine ersten Träger, d. h. die Unterzeichner der Augustana, außerhalb der Limesgrenze wohnten und die ganze Bewegung vom deutschen Kolonialland jenseits der alten Slavengrenze ausging und weil er die junge Wittenberger Universitätsgründung sich schneller und stärker dienstbar machen konnte, als das bei einer älteren deutschen Hochschule möglich gewesen wäre.

Nun leugne ich keineswegs grundsätzlich den Wert geographischer Betrachtungsweise für das Urteil über geschichtliche Vorgänge. Aber ich glaube nicht, daß sie den richtigen Maßstab für eine geistige Bewegung wie die deutsche Reformation liefern kann. Jedenfalls war ihr Ausgangspunkt, die lutherische Rechtfertigungslehre, in keiner Weise örtlich bedingt; Luther hätte wahrscheinlich genau die gleiche Entwicklung genommen, wenn er in Erfurt geblieben wäre. Daß Luther aus der Traditionslosigkeit seiner Universität großen Nutzen zog, ist gewiß, übrigens längst anerkannt; aber diese Traditionslosigkeit war durch die Tatsache der Neugründung, nicht durch Wittenbergs geographische Lage gegeben. Eine Reihe anderer Behauptungen Sch.s läßt sich direkt widerlegen. Die Reformation riß in ihren Anfängen ganz Deutschland mit sich fort und wirkte über seine Grenzen hinaus. Ein Unterschied nach den drei Zonen und nach dem Zeitpunkt, wann die Gegend christlich geworden, ist nicht bemerkbar. In Augsburg, das doch mit am meisten Beziehungen zu Italien hatte, faßte die Bewegung schneller Fuß als in mancher norddeutschen Stadt. Die örtliche Herkunft der ersten Unterzeichner der Augsburgischen Konfession, zu denen übrigens das stark traditionsgebundene Nürnberg gehörte, beweist nichts. Man muß, um ein richtiges Bild zu gewinnen, zu ihnen auch die hinzunehmen, welche infolge ihrer zwinglifreundlichen Richtung von der Unterzeichnung ausgeschlossen wurden, namentlich das inmitten des alten Limesgebiets gelegene Straßburg. Gerade der dortige Städtemeister Jakob Sturm wurde ja dann durch ein Menschenalter hindurch der geistig wie politisch führende Staatsmann der evangelischen Reichsstädte. Ebenso hat die „Traditionsgebundenheit" der Limeszone nicht verhindert, daß 60 Jahre lang die pfälzischen Kurfürsten die aktivste Rolle unter den deutschen Protestanten spielten, daß in Württemberg ein besonders kräftiges religiöses Volksbewußtsein sich regte. Wir brauchen nur statt des willkürlich gewählten Zeitpunktes der Übergabe der Konfession einen anderen, etwa 1540 oder 1555, zu wählen, um eine ganz abweichende geographische Gruppierung der protestantischen Territorien zu erhalten. Deshalb lege ich auch kein Gewicht auf Sch.s Feststellung, daß keine Landesobrigkeit, welche 1530 die Augustana unterzeichnete, eine alte Universität gehabt hätte; die Folgezeit hat gelehrt, daß der Besitz einer solchen weder im albertinischen Sachsen noch in Kurbrandenburg noch in Württemberg den Durchbruch der Reformation verhindert hat. Glaubt jemand ernstlich, daß dies vor 1530 anders gewesen wäre?

Noch ein anderer Mangel ist aus Sch.s Neigung, Menschen und Dinge aus der Vogelperspektive zu betrachten, entsprungen: er generalisiert zuviel und wird dadurch den besonderen Voraussetzungen der historischen Vorgänge nicht gerecht. So hat er ganz richtig beobachtet, daß die Zünfte der Reformation im allgemeinen freundlicher gegenüberstanden als das städtische Patriziat, was ja auch bei der engen Verbindung zwischen dem letzteren und dem Humanismus und bei einer Massenbewegung wie die Reformation nicht verwunderlich ist. Aber deshalb darf man noch lange nicht Patriziat mit Lutherfeindschaft und Zünfte mit Lutherfreundschaft gleichsetzen. Nürnberg, welches dauernd ein Geschlechterregiment besaß, schloß sich unter den Reichsstädten mit am frühesten der Reformation an und Augsburg blieb auch nach der Wiederherstellung der Patrizierherrschaft paritätisch. Hier lagen eben die Ortsbedingungen zu verschieden, um eine so einheitliche Entwicklung zu gestatten, wie das Sch. annimmt. Noch weniger lassen sich Richtungen wie die Waldenser, Wiclifiten, Hussiten, Lutheraner und Reformierten oder die Savonarolas und Arnolds von Brescia unter einen Hut bringen. Diese nicht in ihrer zeitlich, örtlich und persönlich bestimmten Eigenart würdigen und mit dem gemeinsamen Urteil abfertigen: in je jüngerer Sphäre der Einsatz liegt, um so erfolgreicher ist er — heißt eine Vergewaltigung historischer Vorgänge.

Dabei neigt Sch. zu epigrammatisch formulierten Thesen, welche starken Widerspruch hervorrufen müssen. Zum Beispiel: „Bei den Sachsen, bei Luther, Herder und Fichte sucht die deutsche Gegenwart die Kräfte, die Ahnen gewähren" (S. 106). Damit will er die maßgebende Bedeutung der nord- und ostdeutschen Kolonisationsgebiete für das heutige deutsche Volk beweisen. Aber gehören z. B. Goethe und Schiller nicht auch zu den Ahnen, welche der deutschen Gegenwart Kräfte gewähren — nur weil ihre Wiege „unter der Last der Limestradition" stand? Ferner S. 87: „Herzog Georgs Beiname der Bärtige weist nicht auf hohe Stirn"; nichts in der langen Regierung des Albertiners rechtfertigt solche Geringschätzung. Oder S. 104: „In einem alten Kastell der Römer, zu Lorch, liegen die frühen Staufer begraben; deshalb (!) liegen die späten zu Palermo." Starb nicht Otto III. im gleichen Palermo, obgleich sein Urgroßvater in Quedlinburg, d. h. in der traditionsärmsten von Sch.s drei deutschen Zonen, liegt? Friedrich den Weisen nennt er „im Jahre des Thesenanschlags" einen alten Mann (S. 77); in Wahrheit war der Kurfürst damals Mitte der Fünfzig! Vom späteren Luthertum spricht Sch. an mehreren Stellen als von der „keifenden Orthodoxie". Gewinnt der Leser dadurch irgendein anschauliches Bild des deutschen Protestantismus zwischen 1550 und 1700? Gehört ferner folgender Satz in ein wissenschaftliches Buch: „Kolping wird selig und heilig gesprochen werden. Duns Scotus wird die Ehre der Altäre empfangen, und dann sind sie wieder beieinander, das Kindlein, der Philosoph, der Priester des praktischen Sorgens" (S. 66)? Als „Hochschultradition" bezeichnet Sch.: „Anderer Meinung sein als die anderen, weil man sich als Forschender und Denkender zuviel vergibt, wenn man schlicht sagt: ich schließe mich deiner Meinung an." Ich bin überzeugt, daß mit solchen Worten niemand in seinen reformationsgeschichtlichen Kenntnissen gefördert wird.

Freiburg i. Br. *Gustav Wolf.*

Robert Stupperich, Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen. (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jahrg. 53, Heft 2, Nr. 160.) Leipzig, M. Heinsius Nachf., 1936. 133 S.

Der Verf. hat das Thema richtig angefaßt, wenn er die Bestrebungen der Fürsten, Staatsmänner und Theologen in dem Zeitraum von Augsburg 1530 bis Regensburg 1541 zur Vermittlung, zur Überbrückung der konfessionellen Gegensätze, zur Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen, hauptsächlich durch das Mittel des Religionsgespräches, getragen sieht von erasmischem Humanismus. Es handelt sich darum, Moralismus und Semipelagianismus zu harmonisieren mit der paulinisch-lutherischen Rechtfertigungslehre. Die auf Erasmus zurückgehende Lehre von der doppelten Gerechtigkeit „ist als geschickte Kombination anzusprechen" (S. 130). Es ist interessant, wie auch in den Reihen der Lutheraner immer mal wieder der Gedanke durchbricht, daß letztlich doch nur eine eigene sittliche Leistung dem Menschen seinen Wert gibt. „Dann kann man ihn mit Freuden andern zeigen und sagen: Das ist er, das ist sein eigen." Luther kam in Verlegenheit, als der kleine Gernegroß und händelsüchtige Krakehler Konrad Cordatus Cruciger und Melanchthon angriff wegen des Satzes, daß die guten Werke conditio sine qua non der Rechtfertigung seien, und sich nicht beschwichtigen ließ. Luther wollte nicht zu Melanchthon in öffentlichen Gegensatz treten, obgleich dieser Gegensatz, wie besonders Schreiben des Kanzlers Brück an den Kurfürsten zeigen, tiefer ging und weiter reichte, als es den Anschein hat. Der „Antinomismus" des Joh. Agricola machte Luther vollends nervös, obgleich der in einem ähnlichen Verhältnis zu ihm stand wie Marcion zu Paulus.

Die treffliche Schrift ist so disponiert: I. Der religiöse Humanismus in seiner theologischen Haltung (1. Grundzüge der Theologie des Erasmus in ihrer letzten Ausprägung, 2. Die erasmische Rechtfertigungslehre bei seinen Schülern: Pflug, Haner, Witzel, Gropper, 3. Der erasmische Einschlag in der reformatorischen Theologie: Melanchthon, Bucer). II. Der religiöse Humanismus und seine kirchlichen Ausgleichsversuche (1. Vergleichsgedanke und Friedenshaltung des Erasmus, 2. Melanchthons und Bucers Verständigungsversuche, 3. Vergleichsversuche humanistischer Fürsten: Jülich, Kurköln, Herzog Georg von Sachsen mit Carlowitz, Joachim II. von Brandenburg). III. Der Vergleichsgedanke in der kaiserlichen Politik (Augsburg, Frankfurt, Hagenau, Worms, Regensburg). IV. Die verglichene Rechtfertigungslehre.

Zu Haners Satz: Qui creavit nos sine nobis, ... vgl. Augustin Enders 11, 140[2], W. A. 39[1], 96, S. 33 lies: Johann du Bellay. S. 35[6] Abrincensis (Arranches). Zu dem Einwand der Protestanten gegen Carlowitz auf dem Leipziger Religionsgespräch S. 45 vgl. Luther, Von den Konziliis und Kirchen. Dem Wunsche S. 3 f., daß die katholischen Reformer Haner, Pflug und Witzel „ihrer Bedeutung entsprechend gewürdigt" werden möchten, kann man nur beistimmen. Möchte insbesondere die Neuausgabe von Witzels Briefwechsel nicht mehr lange auf sich warten lassen! Der Verf. behält sich vor, „sowohl die Dresdener und Kölnische Reformation wie die Brandenburgische Unionspolitik später genauer zu behandeln". Man darf noch viel Gutes von ihm erhoffen.

Zwickau i. Sa. *O. Clemen.*

Kardinal Matthäus Schiner als Staatsmann und Kirchenfürst. Ein Beitrag zur allgemeinen und schweizerischen Geschichte von der Wende des XV.—XVI. Jahrhunderts, II. Teil (1515—1522) von † A. Büchi, aus dem Nachlaß herausgegeben von E. F. J. Müller. Collectanea Friburgensia, Veröffentlichungen der Universität Freiburg (Schweiz), Neue Folge, Fasc. XXIII (32. der ganzen Reihe). Universitätsbuchhandlung Freiburg 1937. XXIV, 466 S.

Der Freiburger Historiker A. Büchi hat den zweiten Band seines großen Werkes über Schiner nicht mehr erleben dürfen. Mitten im Lesen der Korrekturbogen ist er gestorben. Inzwischen sind mehrere Jahre verstrichen, da einzelne Kapitel erst in Entwürfen vorlagen und das Ganze einer formalen Überarbeitung, mancher Ergänzungen und Berichtigungen bedurfte. Man darf E. F. J. Müller dankbar sein, daß er sich dieser nicht leichten und nicht immer angenehmen Aufgabe unterzogen hat.

Der vorliegende Band schildert die Tätigkeit Schiners während den in mancher Beziehung für die Geschichte Europas entscheidungsvollen Jahren von 1515 bis 1522. Schiner geht ganz im diplomatischen, politischen und kriegerischen Leben seiner Zeit auf. Er ist ein glänzender Vertreter der Renaissance-Kirchenfürsten mit all ihren Licht- und Schattenseiten. Die Schattenseiten in Schiners Charakter und Wirken werden nicht verschwiegen, aber gleichwohl fällt gelegentlich eine gewisse apologetische Haltung in der Darstellung auf. Wenn so viele schwerste Vorwürfe der Zeitgenossen gegen den Kardinal registriert werden, dürfte eigentlich am Schluß nicht gesagt werden, seine Rechtlichkeit und Unbescholtenheit sei von Freund und Feind anerkannt worden (455). Mit Recht wird der Vorwurf, Schiner sei an der Niederlage der Eidgenossen bei Marignano allein schuld, zurückgewiesen. Verfasser bezeichnet die landläufige Behauptung, die Niederlage bei Marignano sei für die Eidgenossen eine Katastrophe gewesen, als Legende (59 f., 112). Liest man aber z. B. den sehr klaren Bericht des Chronisten Schodeler, so gewinnt man den Eindruck, daß Marignano für die Eidgenossenschaft nicht nur eine strategische Niederlage, sondern doch eine Katastrophe gewesen ist. Bei Marignano kam zum erstenmal die Überlegenheit der Artillerie so recht zur Geltung. Durch sie wurde das eidgenössische Fußheer besiegt. Damit war es mit der Unbesieglichkeit und mit der Großmachtstellung der Eidgenossen ein für allemal vorbei.

Gegen Kalkoff, der Schiners Bedeutung auf dem Reichstag zu Worms zu gering anschlägt, wird in einem ausführlichen Kapitel die einflußreiche Stellung des Kardinals in Worms ins rechte Licht gerückt. Schiner tritt scharf gegen Luther auf und verliert von diesem Augenblick an viele seiner frühern humanistischen Freunde. Verfasser glaubt, Schiner habe Luthers Auftreten zuerst begrüßt, ja bewundert, aber nur so lange, als der Bruch des Reformators mit Rom noch nicht erfolgt war. Schiner wollte wie Erasmus eine Reform durch die Kirche, aber nicht eine Revolutionierung derselben (438). Wegen der gegensätzlichen Stellung zu Luther erfolgte auch die Entfremdung zwischen dem Kardinal und seinem Freund Zwingli. Doch soll Zwingli mit der Reformation in Zürich aus Rücksicht auf den Kirchenfürsten, vielleicht sogar aus Furcht vor Schiner bis nach dessen Tod gewartet haben (433), eine Behauptung, die kaum durch die Quellen belegt werden könnte.

Frauenkappelen bei Bern. *Kurt Guggisberg.*

Heinr. Koch, Die Jesuiten in Xanten (1609—1793). Würzburg 1937, 178 S., 8°, kart. RM. 5.—.

Einer Übersicht über Quellen (sogar Photokopien aus dem Ordensarchiv der Jesuiten standen zu Gebote) und Literatur folgt eine kurze Einleitung („Die Jesuiten waren in jener Zeit die einzigen, die Glaubenseifer und Überzeugungstreue . . . mit theologischer Schulung und Beredsamkeit verbanden, um . . . den noch verbliebenen Boden behaupten und schließlich zum Gegenangriff schreiten zu können", S. 1).

Im 1. Kapitel (4—22) werden die ersten Beziehungen der Jesuiten zu Xanten behandelt. Nachdem sie die heruntergekommene Emmericher Stiftsschule übernommen hatten, erhielten sie zunächst eine Xantener Präbende, worauf sie eine vorübergehende „missio" in Xanten begründen, die dann zur ständigen Niederlassung wird. Veranlassung bot dem Kapitel zu Xanten die veränderte politische Lage, indem zwei protestantische Fürsten (Kurbrandenburg und Pfalz-Neuburg) um die Erbschaft in Jülich-Kleve-Mark stritten. Die Jesuiten bezogen vom Kapitel ein festes Deputat von jährlich 150 Reichstalern (= 300 Tlr. Klevisch), auch ward ein Haus zur Verfügung gestellt, das aus freiwilligen Spenden ausgestattet wurde. Nach anfänglichem Aufblühen bis zu 6 und 9 Mitgliedern ging die Niederlassung auf 3 und 2 zurück. Als der Orden 1773 aufgehoben wurde, bestand die Niederlassung aus zwei Patres, von denen der letzte 1793 starb. Bemerkenswert erscheint, daß der Dekan des Xantener Kapitels, Lubbert v. Hatzfeld, ihnen das Haus nicht schenkt, sondern nur zum Nießbrauch überläßt. (Kap. 2: Haus und Kapelle, 22—26.) Die wirtschaftlichen Verhältnisse (Kap. 3, 26—30) gestalteten sich günstig; der Fonds der Geldstiftungen rundete sich bis zur Aufhebung auf etwa 10 000 Rtlr., dazu kam Grundbesitz. Wir werden eingehend über die einzelnen Stiftungen und Stifter, Vermögen und Schulden, Einkünfte und Lasten unterrichtet. In ihrer seelsorgerischen Tätigkeit (Kap. 4, 31—80) beschränkten sie sich nicht auf Xanten, sondern gingen auch in die Umgebung, sei es als Vertreter der Pfarrer oder als Katecheten. Die einzelnen Sparten priesterlicher Tätigkeit werden eingehend behandelt. Kontroverspredigten, die sie auf öffentlichem Markt hielten, führten zu Unzuträglichkeiten, ebenso die Zerstörung der Kanzel in dem bis dahin von der lutherischen Gemeinde benutzten Gotteshause. Bekehrungsversuche verschiedener Art (z. B. an Dienstboten, in gemischten Ehen) wurden vorgenommen; die Zahl der Konversionen hielt sich indessen in bescheidenen Grenzen. Ein besonderes Augenmerk wurde den Schulen zugewandt. Was das Verhältnis zu ihrer Umwelt anbetrifft (Kap. 5, 80—100), so standen sie zu den Kartäusern gut; einige Reibereien kamen mit dem Kapitel vor, das eifersüchtig über seine Rechte wachte; die Kapuziner, seit 1629 in Xanten, gefördert von dem Pfalzgrafen Joh. Wilh. v. Neuburg, standen nicht immer im besten Einvernehmen mit ihnen; von den Protestanten, die in eine lutherische und eine reformierte Gemeinde aufgespalten waren, waren die Reformierten in stärkerem Gegensatz zu ihnen als die Lutheraner, deren Mitglieder nach und nach aufgesogen wurden. Mit den Reformierten kam es zu häufigen Streitigkeiten, namentlich in der Frage der Mischehen. Der Große Kurfürst erst hielt seine starke Faust über die Reformierten. Seit dieser Zeit häufen sich die Beschwerden der Katholiken bei dem Pfalzgrafen, dem Erzbischof von Köln und dem Kaiser, ohne daß sie viel damit erreicht hätten. Das Verhältnis zu der geistlichen und weltlichen Obrigkeit (6. Kap. 101 bis 106) ist, was jene anbetrifft, gut; gegenüber der klevischen Regierung waren sie ohnmächtig; auf den Rat der Stadt Xanten wußten

sie Einfluß zu gewinnen. Um das Vermögen der Xantener Jesuitenresidenz wurde nach dem Tode des letzten Jesuiten, P. Dufrain (1798), lange gestritten; im Jahre 1817 wird es dem Kirchenvermögen zugesprochen. Das 8. Kapitel (116—130) bringt Beiträge zu den Persönlichkeiten von 75 Jesuiten, die der Xantener Niederlassung angehört haben. Eine den Durchschnitt überragende Gestalt ist nicht darunter. Es folgen 22 Beilagen.

Die Arbeit ist fleißig; der Verfasser bemüht sich um ein nüchternes Urteil. Sachlich unzutreffend ist es, den 1793 verstorbenen P. Dufrain den letzten deutschen Jesuiten jener Zeiten zu nennen; vgl. H. Thoelen S. J.: Die vier letzten Jesuiten Düsseldorfs. Ungewöhnlich ist mir der Ausdruck „sie wurden unter die Accise gezogen" (49); falsch ist: Kampf über das Jesuitenvermögen (X); S. 53 u. ö. l. Dispens st. Dispenz; 57 l. Verehrung der Ordensheiligen st. V. zu den O. Auf S. 105 ist die Anm. 9 verstümmelt. Und, um dies noch nachzutragen: Hat die Vorlage zu S. 32 Anm. 2 wirklich „illae residentiae" st. illi r.?

Krefeld. *G. Buschbell*

Karl Schmaltz, Kirchengeschichte Mecklenburgs. Zweiter Band: Reformation und Gegenreformation. Friedrich Bahn, Schwerin i. M. 1935. 256 S.

Den ersten Band des Schmaltzschen Werkes hat Hennecke in ZKG 44, 634 ff. besprochen. Die rasch gefolgte Fortsetzung wird wesentlich durch den besonderen Charakter der mecklenburgischen Reformation bestimmt. Dieselbe begann von unten her mit dem Auftauchen evangelischer Prediger, meist entlaufener Mönche, die namentlich im Stadtvolk Anklang fanden, und verschaffte sich rascher (z. B. in Wismar) oder langsamer (z. B. in Rostock) das Wohlwollen der Stadtobrigkeit. Dabei beschränkte sie sich keineswegs auf die Seestädte, sondern brach sich auch in kleineren Landorten, selbst in den Dörfern vielfach Bahn. Einen starken Widerstand fand sie nicht. Die Rostocker Universität, wie viele ihrer Schwestern am Alten hängend, war im Verfall. Dem Adel winkte die Aussicht auf freiwerdendes Kirchengut, was an sich schon beim Übergewicht der mecklenburgischen Landstände ein kräftiges Auftreten der Herzöge für Erhaltung des Alten gelähmt hätte. Diese waren überdies unter sich sowohl in ihrer religiösen Auffassung wie in ihrem Charakter ganz verschieden. Heinrich, sehr ängstlich und vorsichtig, neigte zwar zum Protestantismus, suchte aber zu bremsen und zu vermitteln, zumal sein Kanzler der alten Religion zugetan blieb. Sein Bruder Albrecht war eine unruhige, gewalttätige Natur, die im Grunde sich niemals mit der neuen Lehre anfreundete, wenn er auch zeitweilig infolge ehrgeiziger politischer Pläne sich ihr äußerlich geneigt zeigte. Die Wirkung dieser Gegensätze wurde verschärft durch die unglückliche Landesteilung, besser gesagt Güterteilung, von 1520. Denn sie ließ Landstände, Gerichtstage, Universität, wichtige Städte und Ämter unberührt; diese blieben Gemeinbesitz und schufen dauernde Streitigkeiten.

In der Schilderung dieser Vorgänge und Hindernisse möchte ich den Hauptvorzug des ganzen 2. Bandes erblicken. Er fußt im wesentlichen auf der weitverzweigten, den nichtmecklenburgischen Benützern wenig vertrauten ortsgeschichtlichen Literatur und eröffnet viele lokale, aber dabei allgemein charakteristische Einblicke, ohne daß deswegen die Darstellung in ein unübersichtliches Nebeneinander unbedeutender ortsgeschichtlicher Einzelheiten ausartet.

Bezeichnenderweise sind auch die spät genug erfolgten Anfänge landeskirchlicher Ordnung den Herzögen mehr oder minder von unten her aufgenötigt worden. Eine Bittschrift evangelischer Bürger an den Landtag führte zur ersten planmäßigen Visitation, welche zunächst die Vermögens- und Rechtsverhältnisse in den Pfarren feststellen sollte, darüber hinaus aber noch recht unvollkommene Ergebnisse zeitigte. Mit den mecklenburgischen Visitationen hat sich schon Schnell in seiner gründlichen Arbeit über die mecklenburgischen Kirchenordnungen beschäftigt; Schmaltz hat jedoch die im Schweriner Archiv liegenden Visitationsprotokolle auch noch selbständig benutzt. Die folgenden Visitationen, namentlich die von Bischof Magnus von Schwerin veranstalteten, wurden immer gründlicher, dehnten sich von der wirtschaftlichen auf die religiöse Seite aus und die Visitatoren beschieden die Pfarrer nicht mehr zu sich, sondern gingen zu ihnen auf die Dörfer, wo sie auch mit den Laien in Berührung kamen. So entrollen sie und entrollt damit auch Schmaltz von den kirchlichen Orts- und Personalverhältnissen ein immer anschaulicheres Bild.

Festere Gestalt gewannen die Dinge, als aus Braunschweig Johann Riebling zum Superintendenten berufen wurde und zu organisieren begann, vor allem einen Katechismus und eine Kirchenordnung schuf. Leider reichen anscheinend die Quellen zu einem abgerundeten biographischen Bilde nicht aus; wenigstens ist bei Schmaltz Rieblings Rolle mehr vorausgesetzt als geschildert; den Verfasser interessieren in erster Linie die sachlichen Ergebnisse und Methoden seiner Tätigkeit.

Um die Jahrhundertmitte beginnt eine neue Epoche, die Schmaltz im Gegensatz zu den „Anfängen der Reformation" als „Ausbau der Landeskirche" bezeichnet. Diese Überschrift wird auch dadurch gerechtfertigt, daß die neuen Organisationen und ihre Durchführung für Sch. weitaus im Vordergrunde stehen. Allerdings ist in die Darstellung manches statistische Material, z. B. die Abgrenzung der Ephorien (S. 107) eingeflochten; man muß sich aber vergegenwärtigen, daß das Buch nicht bloß zur fesselnden Lektüre, sondern auch zu Nachschlagezwecken mecklenburgischer Pastoren geschrieben ist. Dafür, daß auch in diesen Abschnitten für Sch. das biographische Motiv zurücksteht, lassen sich manche Gründe anführen. Über Herzog Joh. Albrecht und Chyträus gibt es schon gute, wenn auch vielfach überholte Werke, über des letzteren verschiedenartige Tätigkeit sogar eingehende Spezialarbeiten, die freilich Sch. nicht alle aufzählt. Auch fällt die Tätigkeit von Männern wie Wigand u. a. nur zum kleinsten Teile in den Rahmen einer mecklenburgischen Landesgeschichte. Mit besonderer Vorliebe und Ausführlichkeit ist das Schulwesen, namentlich die Wiederaufrichtung der Universität, und das ganze religiöse Leben behandelt, sicher entsprechend dem Geiste des Herzogs Johann Albrecht, der diesen Dingen seine besondere Fürsorge widmete. Verhältnismäßig kurz verweilt Sch. dagegen bei den Lehrstreitigkeiten, die in Mecklenburg schließlich zu einer neuen Kirchenordnung auf Grund des Konkordienbuches (1603) führten.

Von den drei Kapiteln „Das Zeitalter der Gegenreformation", die sich aber chronologisch keineswegs decken, bringt das erste, welches die Verhältnisse Mecklenburgs zum Reiche seit dem Augsburger Religionsfrieden betrachtet, dem Kenner nichts Neues. Am wichtigsten ist das zweite, „Die mecklenburgische Kirche vor dem Kriege", d. h. etwa 1603—1621. Die Zeit ist beherrscht durch den abermaligen Gegensatz zweier im Charakter wesentlich verschiedener Brüder, der beiden Herzöge Adolf Friedrich und Joh. Albrecht d. J., der noch dadurch sich ver-

schärfte, daß die Landstände nach wie vor bloß in eine Ämtertrennung, aber nicht in eine Landesteilung willigen wollten. Obgleich sie die Herzöge durch deren Schuldenlast in der Hand hatten, setzte sich aber schließlich die Landesteilung von 1621 durch die Gewalt der Tatsachen durch; bloß das Kirchenregiment und das Konsistorium blieben gemeinsam. Daß die Landstände in diesem Punkte nicht nachgaben, hing mit ihrer Weigerung zusammen, durch eine auch kirchenorganisatorische Teilung den calvinistischen Neigungen Joh. Albrechts freie Bahn zu lassen. Natürlich war in solchen Kampfzeiten, wo die Beteiligten ganz andere Sorgen hatten, vom zielbewußten, einheitlichen Weiterausbau der mecklenburgischen Kirche nicht die Rede, zumal der überragende Chyträus nicht mehr lebte; was uns Sch. bieten kann, sind nur einzelne Streiflichter sachlicher und persönlicher Art.

Noch weniger war natürlich in den stürmischen Jahren des Dreißigjährigen Krieges eine größere landesherrliche Fürsorge für das religiöse Leben möglich. Es entspricht den besonderen Interessen von Sch. am allgemein Zuständlichen, daß er über die Wallensteinepisode rasch hinweggeht und sich mehr mit den Bestrebungen beschäftigt, ihre Spuren wieder auszutilgen. Im übrigen erschöpfte sich die Aufgabe und hierdurch auch der Inhalt von Sch.s Darstellung in den Bemühungen einzelner Persönlichkeiten, z. B. des Rostockers Quistorp, angesichts der Kriegsnöte und der allgemeinen Verwilderung gegen den Strom zu schwimmen und wenigstens bescheidene Erfolge zu erringen. Daß es auch damals an Lehrstreitigkeiten und deren verbitternden persönlichen Folgen nicht fehlte, zeigte das Thorner Kolloquium. Der ganze Band schließt mit der Auflösung der Stifter Ratzeburg und Schwerin durch den Westfälischen Frieden und mit der hierdurch begründeten endgültigen Errichtung des unbeschränkten landesherrlichen Kirchenregiments.

Freiburg i. Br. *Gustav Wolf.*

Ernst Feddersen, Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins, Bd. 2: 1517—1721. 1. Lieferung S. 1—208. Verlag vom Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Kommissionsverlag Walter G. Mühlau, Kiel.

Als vor 30 Jahren Hans v. Schubert die Kieler Universität verließ, arbeitete er seine dort gehaltenen Vorlesungen über die Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins zu einem Buche um. Dasselbe ist infolge anderer literarischer Pflichten Torso geblieben; der allein erschienene 1. Band umfaßt nur die katholische Zeit. Indem jetzt Feddersen Schuberts Werk fortsetzt, ist auch der Charakter seines Unternehmens gegeben; es ist nicht in erster Linie für die zünftigen Spezialforscher bestimmt, sondern ein Lehr- und Nachschlagebuch zunächst für Prüfungszwecke, dann aber auch für Theologen und Lehrer, welche zu ihrem praktischen Berufe sich die nötigen Stoffkenntnisse aneignen oder auch gelegentlich rasch orientieren wollen. Dies schließt nicht aus, daß F. häufig in seine zusammenfassende Betrachtung eigene Forschungsergebnisse und namentlich auch darauf fußende persönliche Urteile einflicht.

Daran konnte natürlich F. keinen Augenblick denken, seine Fortsetzung mit Schuberts Anfang zu einem Ganzen zu verschmelzen. Das verbot schon der verschiedene Ausgangspunkt beider Gelehrter; der eine kam von der allgemeinen Kirchengeschichte zur territorialen, der andere von wertvollen reformationsgeschichtlichen Spezialstudien zu einer zusammenfassenden Darstellung. Der eine mußte sich akademisch

und wissenschaftlich von außen her zur Landeskirche den Weg bahnen, der andere war in ihr aufgewachsen und eingewurzelt. Außerdem haben sich in der langen Zwischenzeit die Fragen verschoben. Im Anfang dieses Jahrhunderts war das Problem Staat und Kirche im ausgehenden Mittelalter ein beliebter Forschungsgegenstand; die vorreformatorischen Wurzeln der späteren evangelischen Landeskirchen wurden möglichst weit zurückverfolgt. Heute ist ein gewisser Rückschlag eingetreten und wird wieder stärker die selbständige Schöpfungskraft der Organisatoren von Reformationskirchen betont. An sich sind natürlich beide Gesichtspunkte berechtigt und bis zu einem gewissen Grade vereinbar. Wenn also Schubert und Feddersen hier nicht übereinstimmen, so ist das mehr ein Gegensatz des Nachdrucks wie des Prinzips; denn weder leugnet der eine den Zusammenhang der Neuerungen mit den Vorbedingungen, noch der andere die Tatsache eines wesentlich anderen Geistes und notwendig gegebener gründlicher Umgestaltungen.

Bei der Darstellung des Beginns der Reformation stieß F. zunächst auf ein unübersteigbares Hindernis. Die Quellen selbst zur Erkenntnis der allgemeinen landesherrlichen Kirchenpolitik, geschweige denn zur örtlichen Reformationsgeschichte fließen sehr spärlich. Großenteils hängt dies damit zusammen, daß in der Hauptsache die Neuerungen durch obrigkeitlichen Willen eingeführt wurden und große Auseinandersetzungen, wie sie sonst vielfach zwischen Altgläubigen und Lutheranern stattfanden, hier fast ganz fehlten. Es mangelte daher das Bedürfnis nach einem literarischen Festhalten der Erlebnisse, und wenn hinzukam, daß die organisatorischen Regierungsmaßregeln geringen urkundlichen Niederschlag fanden, so ist die Quellenarmut erklärlich. Was uns also Feddersen für den Zeitraum bis 1542 bieten konnte, war im wesentlichen ein Bild des äußeren Verlaufs und des Zusammenhangs zwischen allgemeiner und kirchlicher Landesgeschichte, ein Bild, das bei den politischen Wechselfällen, territorialen Zersplitterungen und Schwankungen farbenreich genug ist. Übrigens würden diese Dinge für die erste Periode der Reformation auch dann im Vordergrunde stehen, wenn die von F. beklagte Quellenarmut geringer wäre.

Von 1542 ab erlaubt das reicher vorliegende Material Feddersen eine eingehendere Darstellung, die er nach sachlichen Gesichtspunkten gliedern will. Er beabsichtigt, die äußere Gestaltung des Kirchenwesens und das innere religiöse Leben nebeneinander in getrennten Abschnitten zu behandeln. Weil aber in der vorliegenden Lieferung noch nicht einmal der erste Teil fertig erledigt ist, behalten wir uns vor, nach Erscheinen der Fortsetzung darauf zurückzukommen.

Freiburg i. Br. *Gustav Wolf.*

Neuzeit.

Theodor Sippell, Werdendes Quäkertum. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1937. VII u. 262 S.

Das religiöse Leben des 17. Jahrhunderts in England ist in seinen tiefsten Ursprüngen und Zusammenhängen trotz der gerade in jüngster Zeit wieder lebhaft einsetzenden Diskussion über diese Epoche noch keineswegs restlos aufgehellt. Die unendliche Mannigfaltigkeit der religiösen Ausdrucksformen der nachreformatorischen Zeit, die, so spontan oft ihr Durchbruch auch gewesen sein mochte, doch alle irgendwie in der religionsgeschichtlichen Überlieferung verankert sind, die

vielen Widersprüche innerhalb der einzelnen Sekten, die sich jedem Beobachter aufdrängen, die häufigen Überschneidungen der Linien, kurz das ganze Auf und Ab einer religiös im tiefsten aufgewühlten Epoche, alles das lockt immer wieder von neuem zur Beschäftigung mit den Kultur- und Lebensverhältnissen, die dem englischen Wesen auf Jahrhunderte hinaus ihren Stempel aufgedrückt haben.

Die Forschung der letzten Zeit wird, so scheint es, gerade durch das Rätselhafte und Widerspruchsvolle der ganzen Bewegung angelockt. Diese Blickrichtung zeigte vor einigen Jahren die bedeutsame Studie von Olive M. Griffith über den Presbyterianismus und sein langsames Übergehen in das Unitariertum („Religion and Learning", CUP 1935). Aus verwandter Einstellung heraus ist auch das vorliegende Buch entstanden, das das große Rätsel um das Werden des Quäkertums zum Thema hat. Daß hier noch viele Probleme zu lösen sind, wird niemand trotz der bereits vorhandenen reichhaltigen Literatur über den Stoff bestreiten. Die bisherige Forschung hat das Quäkertum in erster Linie als Erscheinung in sich betrachtet und aus der Gegnerschaft zu den übrigen kirchenorganisatorischen Gruppen erklärt. Der Verf., der bereits 1920 in seiner Arbeit „Zur Vorgeschichte des Quäkertums" und in mehreren Artikeln über die Ursprünge der Bewegung gehandelt hat, geht von dem puritanischen Frömmigkeitsbegriff aus, zeigt seinen langsamen Zersetzungsprozeß und erklärt aus diesen ideengeschichtlichen Voraussetzungen die Anfänge des Quäkertums. Dabei ergibt sich nun, daß die tragenden Ideen in den Revolutionskirchen schon längst vorhanden sind, daß sie aber erst im Quäkertum feste Formung erfahren haben, so daß dieses keine neue Theologie darstellt, sondern nur eine andere Art von religiöser Erfahrung. Diese These erhärtet der Verf. durch die Erschließung einer ganzen Anzahl neuer Quellen, von denen in dankenswerter Weise ausführliche Auszüge mitgeteilt werden. So ist auch dem Leser, dem das nur sehr schwer zugängliche Gesamtmaterial nicht zur Verfügung steht, die Möglichkeit gegeben, an Hand der Texte selbst den Gedankengängen des Verf. zu folgen.

Die Zersetzung der puritanischen Frömmigkeit, die die Voraussetzung für die Entstehung des Quäkertums bildet, zeigt sich zunächst bei Brereley, dem Schüler Luthers, dann aber vor allem bei John Everard (1575[?]—1640[?]). dem Theosophen, den Sippell mehr aus der jubelnden Hochstimmung der Renaissance als dem finsteren Pessimismus des Barocks erklärt, ist es doch bezeichnend, daß er stark von Nicolaus Cusanus bestimmt worden ist, dem Renaissancephilosophen, der die mittelalterliche Weltfeindschaft kühn überwunden hat. Von diesem Ausgangspunkt aus führt der Weg Everards in die Mystik hinein, wobei neben Cusanus auch die von ihm übersetzte „Theologia Deutsch" richtungweisend gewesen ist. Es ist sehr reizvoll zu sehen, von welchen verschiedenen Seiten her die englische Mystik des 17. Jahrhunderts bestimmt worden ist. Neben der aus dem Platonismus herkommenden Richtung und dem nicht zu unterschätzenden Einschlag der spanischen Mystik (John Donne oder Sir Thomas Browne) wird hier eine andere Linie aufgezeigt, die nicht weniger aufschlußreich ist. Es wäre noch zu untersuchen, inwieweit sich im Quäkertum — etwa in der Mikrokosmosauffassung oder in der Erlösungslehre — die verschiedenen mystischen Strömungen kreuzen.

Für Sippell liegt auf jeden Fall hier der erste große Einbruch in die Gedankenwelt des Puritanismus, den er im wesentlichen mit dem Presbyterianismus gleichsetzt. Dazu kommen noch mehrere andere Momente: die Überspitzung des kirchlichen Legitimitätsprinzips, die

innere Zersetzung und der spiritualistische Chiliasmus (S. 42). Damit fallen die Presbyterianer eigentlich schon von Anfang an, seit Thomas Cartwright, als wirklich aufbauende religiöse Gruppe im 17. Jahrhundert aus. Im Gegensatz zu der Auffassung Weingartens, der in seinem Buche über „Die Revolutionskirchen Englands" (1868) das 17. Jahrhundert als das der eigentlichen Reformation bezeichnet — eine Auffassung, die weit über Weingarten hinaus Anerkennung gefunden hat —, erscheint hier diese Zeit als eine des steten Niedergangs, bis im Jahre 1660 der Zusammenbruch des Puritanismus erfolgt. (Seit 1662 geht das Presbyterianertum in das Unitariertum über.) Das gilt nicht nur für den Presbyterianismus, sondern auch für die anderen religiösen Gruppen und ist ohne Zweifel in weitem Maße richtig, wenn man dabei in erster Linie an die Versuche denkt, zu einer neuen Form des kirchlichen Lebens zu kommen. Andererseits wird auf diese Weise doch das leidenschaftlich religiöse Ringen der Epoche bis 1660 zu wenig betont. Über dem Neben- und Gegeneinander der Sekten, über den ohne Zweifel lähmenden Kämpfen um die rechte Lehre darf man doch nicht das verzweifelte Bemühen der Zeit um eine neue Gottesgewißheit vergessen. Das Erbe dieser Kampfjahre ist daher nicht eine neue Kirche, wohl aber eine starke religiöse Durchdringung des gesamten Lebens in England, in dessen Rahmen das Quäkertum wiederum ein bestimmter Ausdruck ist.

Die zum Quäkertum hindrängenden Ideen werden vor allen Dingen von William Dell (1607—1664) und John Saltmarsh († 1647) getragen, deren Schriften weit mehr als das Streben nach einer nur bürgerlich-kirchlichen Reform darstellen, in denen vielmehr die spiritualistische Mystik und der urchristliche Prophetismus — beides nach S. die Wesenszüge des Quäkertums — zu neuem Leben erwachen. Man hat Dell gerne als stark von Luther beeinflußt hingestellt, und er ist ohne Zweifel auch von ihm ausgegangen; aber der Verf. kann in überzeugender Weise dartun, daß mindestens ebenso stark die Beziehungen zu Schwenckfeld sind, über dessen Einfluß in England wir sonst so gut wie nichts wissen, dessen Spiritualismus aber der religiösen Haltung Dells sehr gelegen hat.

John Saltmarsh ist nicht so original wie Dell, aber in der spiritualistischen Umdeutung des Dogmas und in seiner Erlösungsidee finden wir ebenfalls ganz die Haltung des späteren Quäkertums. Der Verf. ist sich nicht recht klar über die Quellen seiner Lehre (S. 88). Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß wir gerade bei ihm wie so vielfach im 17. Jahrhundert, einen Einfluß der mit allerlei anderen Elementen durchsetzten kabbalistischen Ideen haben. Wenn in seiner bekanntesten Schrift „Sparkles of Glory" (1647) Gott als Herr des Lichtes und der Finsternis gepriesen wird, der sich in dieser zweifachen Weise in seiner Schöpfung offenbart, so darf man vielleicht — ähnlich wie bei Milton — diese Annahme in Erwägung ziehen. Daß Saltmarsh bei aller Berührung mit dem Quäkertum sich in vieler Beziehung grundsätzlich von ihm trennt, bezeugt sein leidenschaftliches Eintreten für den politischen Absolutismus. Hier bewegt er sich ganz in den Gedankengängen der Stuartzeit und hat noch nicht jene extrem demokratischen Vorstellungen, wie wir sie bei den Quäkern finden. Ebensowenig verträgt sich sein Satz: „War is from the Law and Principles of Nature" mit der pazifistischen Einstellung des Quäkertums.

Ich würde glauben, daß auch noch der erst in letzter Zeit bekannter gewordene Peter Sterry (1613—1672), der Kaplan im Heere Cromwells war, in den vom Verf. aufgezeigten Zusammenhang hineingehört. (Vgl.

das Buch über ihn von Vivian De Sola Pinto, CUP 1934.) Seine Predigten und theologischen Schriften, so eklektisch sie im einzelnen auch sein mögen, stehen doch auf der theologischen Ebene, die zum Quäkertum hinführt. Da überdies seine Beziehungen zu den Cambridger Platonisten sehr stark sind, wäre einmal im Anschluß an Sippels Buch die Frage zu untersuchen, inwieweit sich in dieser philosophischen Strömung Beziehungen zum Quäkertum ergeben.

Das vorliegende Buch stellt einen bedeutsamen Forschungsbeitrag zur Erkenntnis des 17. Jahrhunderts dar. Der Verf. hat ein sehr reiches Wissen, das sich bis in die versteckten Bezirke des religiösen Lebens der Zeit erstreckt, darüber hinaus aber jenen Ideenreichtum, der das Wissen erst wirklich produktiv macht. Man spürt aus der Schrift die lange Beschäftigung mit den Problemen heraus, die den Verf. eine nicht leicht zu erschütternde Position einnehmen läßt. Vielleicht fehlt dem Buche noch die letzte straffe Durchkomponierung; man hat manchmal den Eindruck, als lese man mehr einzelne Aufsätze, wenn auch der die einzelnen Kapitel verbindende, leitende Faden nicht abreißt. Die Kapitel sind jedoch so stark auch in sich geschlossen, daß man sie leicht aus dem Gefüge des Ganzen herausnehmen könnte. Aber diese Frage der wissenschaftlichen Methodik darf den Blick für die sehr beachtliche Gesamtleistung nicht trüben. Jeder, der sich mit dem 17. Jahrhundert und seinen religiösen Strömungen auseinanderzusetzen hat, wird zu diesem Buche greifen und dankbar vor allem auch für die reichhaltigen Quellen sein, die mehr als die Hälfte des Werkes ausmachen und der Darstellung erst die wirkliche Plastik geben.

Breslau. *P. Meißner.*

Erich Riedesel, Pietismus und Orthodoxie in Ostpreußen. Auf Grund des Briefwechsels G. F. Rogalls und F. A. Schultz' mit den Halleschen Pietisten. (Schriften der Albertus-Universität, hrsg. vom Königsberger Universitätsbund; geisteswissenschaftliche Reihe Bd. 7.) Osteuropa-Verlag, Königsberg und Berlin 1937. 230 S.

Die Arbeit versucht auf Grund des Briefwechsels der Königsberger Pietisten Rogall und Schultz mit den Hallenser Pietisten die Auseinandersetzung von Orthodoxie und Pietismus in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Ostpreußen darzustellen. Nach einer kurzen Hinführung über die Anfänge des ostpreußischen Pietismus (S. 1—10) wird die Zeit, in der Rogall der Führer der Königsberger Pietisten war, als „Zeit der Saat" behandelt. Der zweite Hauptteil umfaßt die Zeit Franz Adalbert Schultz' als „Zeit des Reifens und der Ernte".

Es ist immer schwierig, auf Grund von zeitgenössischen Briefen einem geschichtlichen Problem näher kommen zu wollen. Man muß sich sehr hüten, daß man das geschichtliche Bild nicht nach der jeweiligen Kritik unsachlich verzeichnet. Diese Schwierigkeit wird, in der Vorbemerkung, vom Verfasser erkannt und zugegeben. Aber trotzdem verfällt der Verfasser zuweilen in unsachlichen Ton. (Vgl. z. B. über Strimesius S. 38 Anm. 105.) Vielleicht hätten solche Unsachlichkeiten und — aus den Briefen als Quellen mit übernommene — Voreingenommenheiten vermieden werden können, wenn die großen geschichtlichen Zusammenhänge nicht völlig außer acht gelassen wären. Außer einer ganz gelegentlich eingestreuten Bemerkung über den Zusammenhang mit Zinzendorf (S. 64: separatistische Gefahr der Conventikel ... Kreise, in denen Zinzendorf seine ersten Königsberger Jünger fand) und einer

Abgrenzung gegen die Herrnhuter (S. 147 f.) ist die Darstellung völlig aus dem großen Zusammenhang herausgeschnitten. Es hätte S. 20, anläßlich der im übrigen guten Darstellung der pietistischen Frömmigkeit Rogalls auf die inneren Zusammenhänge mit Francke noch näher eingegangen werden können; auch hätten die Wurzeln, die einerseits zu Großgebauer und den Rostockern zurückführen und die andererseits durchaus aus dem Spiritualismus genährt sind, aufgezeigt werden müssen. Es wäre dann leichter gewesen, den Gegensatz der Orthodoxen zu würdigen, und manche unsachliche Schärfe wäre vermieden.

Unangenehm fällt außerdem beim Lesen auf, daß zuweilen Zitate oder Ereignisse wiederholt berichtet werden (S. 98 und 129; gleiches Zitat z. B. S. 44 und 78). Jedoch innerhalb der Grenzen, die die Arbeit dadurch hat, daß sie allein auf Briefen als Quellen sich aufbaut, muß ihr Interesse entgegengebracht werden. Vor allem verdienstlich ist, daß mit großem Fleiß versucht wird, durch systematische Zusammenstellung der Quellen die Ereignisse bis in die kleinsten Dinge hinein aufzuhellen. Wichtig sind nicht zuletzt die Beilagen: 1. Vorlesungen der Pietisten in Königsberg 1724 bis 1744. 2. Universitätsreform-Vorschlag des Lysius 1726. 3. Rogalls und Wolffs Gutachten zur Verbesserung des Schulwesens 1728. 4. Gravamina der Orthodoxen (Quandt etc.) 1740. 5. Abgenötigte Ehrenrettung (dagegen) ebenfalls 1740. 6. Theologia Thetico-antithetica von Fr. A. Schultz, Inhaltsübersicht und Proben daraus.

Wer mit Ernst jene großen Auseinandersetzungen zwischen Orthodoxie und Pietismus, deren Ausgang entscheidend geworden ist für die Gestaltung deutscher Frömmigkeit, studieren will, wird vielleicht ebensoviel in diesen Beilagen wie in der Arbeit selber finden.

Halle a. d. S. *Arnold Schleiff.*

Hans Bruns, Ein Reformator nach der Reformation. Leben und Wirken Philipp Jakob Speners. Spener Verlag und Druckerei G.m.b.H., Marburg (Lahn). 149 S. Kart. RM. 2.—, Lwd. RM. 2.40.

Karl Heim, der diesem Buch ein Vorwort gab, urteilt: „Wir stehen beim Lesen dieses Buches unter dem starken Eindruck: ein Mann, der sich ganz von Gott gebrauchen ließ, gehört nie der Vergangenheit an." Und man muß wohl zugeben, daß Hans Bruns mit warmem und liebenswürdigem Eifer ein Bild Speners zeichnet, dessen Eindruck wir uns heute — gerade inmitten unserer kirchlichen und religiösen Zerfahrenheit — nur schwer entziehen können.

Aber Anspruch auf Wissenschaftlichkeit kann (und will) dieses Buch kaum machen. Um Speners Stellung innerhalb seiner Zeit richtig zu beurteilen, hätte z. B. auf sein Verhältnis zu Leibniz hingewiesen werden müssen. Auch hätte auf sein Verhältnis innerhalb der Straßburger Universität näher eingegangen werden müssen (nebenbei gesagt: der Straßburger Gelehrte, bei dem Spener hörte, heißt nicht wie Verf. immer schreibt, Dannbauer, sondern Dann*h*auer). Indessen erscheint dies alles nicht so wichtig; denn das Anliegen des Verfassers ist, Speners Bild unserer Zeit zu zeichnen und ihn mit all seiner inneren Frömmigkeit unter uns lebendig werden zu lassen. Freilich ist es zu viel, wenn das Buch nicht mehr und nicht weniger sein will, als „als ein Ruf in unsere Zeit hinein gehört zu werden, endlich die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern zu wollen und in Angriff zu nehmen"

(S. 8). Einfach die Zeitkritik Speners und seine Bemühungen auf unsere Lage anwenden zu wollen („Die Ratschläge, die schon Spener erteilt, müssen ... auch jetzt so gegeben und beherzigt werden" [S. 47]), erscheint doch eine zu billige und fast einfältige Lösung. Daß man „unwillkürlich" an die Gruppenbewegung erinnert wird (S. 44), besagt noch nicht, daß damit diese als einziger gangbarer Weg uns gewiesen ist. Der Pietismus gehört in die Geschichte der deutschen Reformation — er hat dort einen Ehrenplatz! —, aber mit der Lage der Dinge heute müssen wir allein von uns aus fertig werden. Soviel ist gewiß: die Reformation heute geschieht nicht durch einen Rückzug in die Vergangenheit und durch Berufung auf die Glaubensstärke, die die Männer damals hatten; aber sie geschieht, wenn unser Glaube Kraft hat.

Halle a. d. S *Arnold Schleiff.*

Karl Hermann: Johann Albrecht Bengel, der Klosterpräzeptor von Denkendorf. Sein Werden und Wirken nach handschriftlichen Quellen dargestellt. Mit vielen Federzeichnungen von Martha Welsch sowie mit 12 Bildnissen, einem Faksimiledruck und zahlreichen Urkunden und Plänen. Hrsg. vom Calwer Verlagsverein Stuttgart. Calwer Vereinsbuchhandlung. O. J. IV u. 488 S.

Der Verfasser dieses Buchs, K. Hermann, ist bescheiden. Denn die Vorrede unterschreibt nicht er, sondern im August 1937 der Calwer Verlagsverein. Der Vater des Verf., Prälat Dr. Th. Hermann, Dekan Lic. P. Metzger und Pfarrer P. Metzger, Prälat L. Böhringer, Pfarrer Rentschler und Oberkirchenrat Dr. E. Knapp werden als Mithelfer an diesem werk, jeder an seinem Teil, in der Vorrede namhaft gemacht.

In der Tat handelt es sich um ein „Werk", auf dessen Herausgabe alle an seiner Herstellung Beteiligten stolz sein können, und natürlich am meisten der Verfasser selbst. Denn wir hatten bisher keine Biographie Bengels, die so wie diese den Werdegang Bengels und seine wissenschaftlichen Arbeiten zu schildern weiß. Es steckt viel lokalgeschichtliche Arbeit in diesem Buch; und welcher Kenner wird leugnen, daß die historische Erkenntnis des 17. und 18. Jahrhunderts grade und vor allem auf solchen Arbeiten monographischen und lokalgeschichtlichen Charakters möglich und fruchtbar werden kann. Erst die historischen Einzeldarstellungen werden uns den Weg zu einer Gesamtansicht von dem öffnen, was Pietismus und Aufklärung gewesen sind. So kann das erste Wort gegenüber dieser ausgezeichneten Leistung nur ein Wort der Anerkennung und des Dankes sein. Grade die ausführliche Schilderung des Lebensgangs Bengels gibt eine Fülle von Einzelbeobachtungen und Durchblicken, die für die lebendige Anschauung der Zeit von unschätzbarem Wert sind, und die in Zukunft niemand, der sich um diese Dinge bemüht, übersehen kann.

Aber eine kritische Anzeige darf nun auch nicht die Mängel übersehen, die einer solchen Leistung anhaften.

Der eine Mangel liegt darin, daß die geschichtliche Schilderung in dem Augenblick abbricht, als Bengel durch manche Enttäuschungen hindurch in ein hohes kirchliches Amt berufen wird. Der erste Mangel liegt in der Beschränkung auf den „Kloster-Präzeptor von Denkendorf". Der Gestalter des württembergischen Pietismus wird also zwar nicht unsichtbar — denn wir lernen ja sein Werden und seine entscheidenden Werke kennen — aber gerade seine reformatorische und kirchenpolitische Arbeit bleibt doch in ihrer vollen kirchlichen Bedeutung im Verborgenen. Das Buch wird abgebrochen.

Den zweiten Mangel möchte ich darin erblicken, daß der Verf. die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge und die Fülle der sachlichen und persönlichen Beziehungen Bengels in ihrem sachlichen und allgemeinen Gewicht nicht durchschaut. Er sieht nicht, was es bedeutet, daß Bengel die Homilien des Makarius übersetzt, wobei er ja manche Genossen gehabt hat. Er erkennt auch nicht, in welche methodischen Zusammenhänge etwa Bengels Arbeiten am Neuen Testament — auch sein „Gnomon" — eingebettet sind. Mit einem Wort, es fehlt dem Verf. an den Kategorien, in denen ein Mann wie Bengel, geistesgeschichtlich und frömmigkeitsgeschichtlich gesehen, in seiner letzten Bedeutung lebendig gemacht werden kann. Die Frage nach den Einwirkungen des Spiritualismus und Luthers wird in ihrem entscheidenden Gewicht, das sie für die wirkliche Charakteristik Bengels hat, nicht gestellt. Statt dessen herrschen allgemeine moralische oder kirchliche Kategorien vor, in denen die Persönlichkeit Bengels eingefangen werden soll, und die eben doch nicht genügen, um die großen historischen Probleme zu lösen, die hier vorliegen. Kurz gesagt, mir scheint Bengel zu „bürgerlich" gesehen worden zu sein; und ich vermisse die geistesgeschichtliche Sicht, die allein hier weiterführen konnte.

Ich kann diese Urteile des Raums wegen nicht genauer begründen. Aber ich glaube doch, sie aussprechen zu müssen. Noch einmal sei es gesagt: diese Biographie Bengels zeugt von großem Fleiß, und sie gibt Schilderungen des Milieus, die immer wertvoll bleiben und die die Forschung bereichert und weitergeführt haben. Aber ihr fehlt letztlich doch der große Zug, den der Gegenstand des Buchs erfordert, und ihr fehlen die theologischen und geistesgeschichtlichen genauen Kenntnisse, die notwendig gewesen wären, um das Buch über Bengel, den Gestalter des württembergischen Pietismus, zu schaffen. Das Ganze ist ein Anfang, keine Vollendung.

Berlin-Grunewald. *Erich Seeberg.*

Walter Nigg, Geschichte des religiösen Liberalismus. Entstehung, Blütezeit, Ausklang. Zürich und Leipzig. Max Niehans Verlag, o. J. 422 S.

Man liest dies Buch gern. Es ist reich an guten und auch an minder guten, aber immer beachtenswerten Aperçus; und es ist hübsch geschrieben, so daß man beim Lesen weder schläfrig noch traurig wird; schließlich ist auch hervorzuheben, daß der Verf. in der Theologiegeschichte wie in der allgemeinen Bildungsgeschichte Bescheid weiß.

Nigg gibt seinem Thema eine breite Grundlage. Er schaut ins Mittelalter hinein; und Humanismus, Reformation, Sozinianismus, Spiritualismus, Aufklärung und Idealismus werden herangezogen, um die Wurzeln des religiösen Liberalismus bloßzulegen. Diese Abschnitte, die bis Seite 138 reichen, lesen sich manchmal wie eine Geschichte der protestantischen Theologie, die man ja im Kolleg vorzutragen pflegt.

Zweierlei möchte ich an dieser Grundlegung im Großen beanstanden: Wenn ich von dem über die Theologie des Mittelalters Gesagten absehe, das sich im wesentlichen an Hermann Reuters berühmtes Buch anschließt, so ist das sehr ernthafte religionsgeschichtliche Problem, wie Luther mit der Aufklärung zusammenhängt, m. E. nur äußerlich und nicht in seiner Tiefe gesehen worden. Dazu kommt noch ein anderes. Verf. hat nicht erkannt, daß das 17. und 18. Jahrhundert unter den Generalnenner „Spiritualismus" gebracht werden muß, wenn man Auf-

klärung und Pietismus in ihrer Wirklichkeit, und das heißt als „feindliche Brüder", verstehen will. Auch der deutsche Idealismus ist nichts anderes als der Versuch einer Synthese zwischen Pietismus und Aufklärung, der ohne die Erkenntnis der breiten Bedeutung des Spiritualismus unverständlich bleibt. Unter Spiritualismus verstehe ich jene große unkirchliche, aber christliche Frömmigkeit, die die Vermittlung des Erlebens Gottes in der Kirche und in ihren Einrichtungen ablehnt. Ihre Wirkung reicht bis in die Gegenwart. Was heute vom religiösen Liberalismus lebt, lebt im Strom der alten deutschen spiritualistischen Frömmigkeit.

Nigg kommt dann zu seinem eigentlichen Thema. Er setzt ein bei dem großen F. Chr. Baur, dessen unaufhebbare Bedeutung ihm sehr klar geworden ist, und er sagt einiges zu Hengstenberg, den er m. E. in der heute üblichen Weise unterschätzt. — Es folgt dann bereits die Analyse der großen Revolutionäre, wie Strauß, Bruno Bauer, Feuerbach, und die Charakteristik der sehr viel weniger großen Freireligiösen, wie es Sintenis, Uhlich, Rupp, Ronge und Theiner gewesen sind. Daran schließt sich ein Abschnitt über die „Vereinsbildungen", vor allem über den „Protestantenverein" mit Richard Rothe, Schenkel und — im weiteren Zusammenhang dazu stehend — dem wirklich erstrangigen und vielleicht sogar in seiner Methode vorbildlichen modernen Dogmatiker Biedermann. Seit 1850 ist die „Achsenverlagerung" sichtbar geworden, die Technik und Sozialismus in den Vordergrund schieben, und die zur Auseinandersetzung mit diesen Mächten zwingt. — Im Anschluß daran folgt ein Abschnitt über die moderne Theologie, in dem ein Ritschl und Harnack trotz mancher zutreffenden Beobachtungen nicht tief genug gefaßt zu sein scheinen. Erfreulich ist die Erkenntnis der Bedeutung von Wellhausen und von Otto, die heute oft noch gar nicht verstanden werden, und von Troeltsch, der sehr glücklich als „Seismograph" bezeichnet wird, das heißt als einer der in dieser Epoche nicht seltenen Männer — man denke etwa an Lloyd George —, die reagieren, aber nicht handeln und schaffen konnten. — Dann folgt eine gute und nötige Darstellung der „Fälle", besonders des Streits um das Apostolikum, und wieder kommen die outsiders zum Wort, in denen Nigg die liberale Grundlage, oft sehr zu Unrecht, betont, wie Lagarde, Kalthoff, Bonus und Joh. Müller, dessen jüngst erschienene Lebenserinnerungen leider nicht benützt worden sind. — Schwach ist der Abschnitt über die „Gegner von Rechts", in dem Nigg es sich sachlich und methodisch zu leicht macht. Was heißt hier eigentlich „Rechts" und „Links"? Übernimmt man diese Kategorien, so überträgt man Formeln des politischen Parlamentarismus aus der Vergangenheit auf die Theologiegeschichte. Kann man das? Und wenn man es tut, so offenbart sich damit eine Einstellung, deren Berechtigung weiter führen würde, als Nigg es ahnt. Er macht es sich also zu leicht. Das gilt von dem über M. Kähler und R. Seeberg Gesagten, ohne daß ich dies Urteil genauer zu begründen brauche. Der Leser wird schwerlich anders urteilen als ich. Auch die Problematik der „Gegner von Links" (Strauß, Burckhardt, Gottfried Keller, E. v. Hartmann, Overbeck) wird nicht überall in ihrer Tiefe durchschaut. — Schließlich folgen zwei Abschnitte über den katholischen Modernismus mit seinen bekannten Vertretern (Schell, Newmann, Loisy und Tyrell) und über das Reformjudentum, bei dem es immerhin erstaunlich ist, wie stark der Verf. die in seinem Sinn positiven Züge hervorhebt. Das macht auch für seinen Begriff vom religiösen Liberalismus immerhin stutzig und nachdenklich.

Der Ausklang des religiösen Liberalismus, dessen Bankrott zugegeben wird, besteht in einer Schilderung des Monismus, des religiösen Sozialismus und der völligen Frontenveränderung in der Nachkriegszeit. Verf. sagt hier manches Kluge und richtig Gesehene, und er pflanzt am Grab des religiösen Liberalismus schließlich die Fahne eines christlichen Humanismus auf, der stärkere Kräfte in sich enthält, als das gewöhnliche Urteil es heute wahr haben will, und über den das letzte Wort, auch seitens des Verf.s, noch nicht gesprochen ist. Aber schon hier sieht man, daß Urteile und Sicht des Verf.s, so gescheit sie im einzelnen sein mögen, schließlich nicht stimmen. Woran liegt das?

Wenn ich diese Frage am Schluß dieser Anzeige beantworte, so möchte ich auf Einzelheiten der Urteile des Verf.s, mit denen ich übereinstimme und auch nicht übereinstimme, nicht eingehen; aber ich will einiges Grundlätzliche zur Methode Niggs und zu der Problematik seines Themas und der von ihm gegebenen Durchführung desselben bemerken. Die Schwierigkeit des Themas liegt m. E. darin, daß sich ein Zweifaches überschneidet. Einmal hat der religiöse Liberalismus seine Wurzeln in allen möglichen „Ismen", die Nigg aufzählt, unter denen er aber das historische Bewußtsein vergessen hat. Man kann so vielleicht direkt sagen, daß der religiöse Liberalismus eine Erscheinungsform des Spiritualismus in einer bestimmten Zeit ist. Dann aber ist der religiöse Liberalismus eine fest umschriebene und eng umgrenzte Größe, die ja, wie die Geschichte zeigt, von den Spiritualisten als verwaschen und lahm empfunden worden ist, und die aber nicht mit dem Spiritualismus gleichgesetzt werden darf. In diesem engen Sinn genommen, ist aber der religiöse Liberalismus ein Phänomen des Liberalismus überhaupt, und man kann ihn nur im Zusammenhang mit der Weltanschauung und Kultur einer Zeit überhaupt verstehen. Hier hätte also die Untersuchung sehr in die Breite führen müssen. Was ist etwa die Ritschlsche Theologie anderes als die Rückspiegelung der Grundüberzeugungen des Bürgertums des 19. Jahrhunderts in die Gebiete der christlichen Theologie!

Daraus folgt für den Aufbau des Ganzen, daß es besser gewesen wäre, wenn der Verf. von seinem Thema im eigentlichen Sinn und nicht von dessen Grundlagen ausgegangen wäre. Was Verf. gibt, ist eine Art Geschichte des allgemeinen „freien Christentums" oder eine Geschichte der Theologie unter dem Gesichtspunkt der Überwindung und Auflösung der Kirchenlehren. Stett dessen wäre man wohl weiter gekommen, wenn der Verf. sich auf die Geschichte des speziellen religiösen Liberalismus konzentriert und dann nach dessen historischen Verwurzelungen gefragt hätte. Dabei freilich hätten soziologische, politische und geistes- und kulturgeschichtliche Fragen aus derselben zeitlichen Epoche in weitem Maß herangezogen werden müssen, um an ihnen das eigentümliche Phänomen des religiösen Liberalismus zu erhellen und das spannungsweise Verhältnis von Religionsgeschichte und Weltgeschichte im allgemeinen zu studieren.

Noch einmal: das Buch ist gut geschrieben und bringt auch viele interessante Gesichtspunkte. Aber mir scheint, daß Nigg dazu neigt, sehr große Themata anzufassen, die er dann ganz durchzuführen nicht die vollen Kräfte besitzt. Entsprechendes ist mir jedenfalls auch bei seiner Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung aufgefallen.

Berlin-Grunewald. *Erich Seeberg.*

P. Beda (Hubert) Bastgen, Die Verhandlungen zwischen dem Berliner Hof und dem Hl. Stuhl über die konfessionell gemischten Ehen. Veröffentlichungen z. Kirchen- u. Papstgeschichte d. Neuzeit, II. Bd. Schöningh, Paderborn 1936. 286 S. RM. 16.—.

Dem weitgespannten Titel des Buches entspricht sein Inhalt nur zum geringsten Teil, denn er beschränkt sich auf die mit der KO. v. 17. 8. 1825 (Ausdehnung der 1803 in Preußen vorgeschriebenen Kindererziehung bei Mischehen nach der Religion des Vaters auf die Westprovinzen) einsetzenden Verhandlungen mit Rom bis zu dem Scheinfrieden vom Frühjahr 1837. Hierfür standen dem Verf. neben den vatikanischen Akten die des Auswärtigen Amts im Geh. Staatsarchiv zu Berlin zur Verfügung, aus denen er, mehrfach ohne Signatur, sechs Stücke abdruckt. Er ergänzt sie durch eine nicht erschöpfende Heranziehung literarischer Quellen — Treitschke wird nicht genannt. Die Technik wie die Zerstreuung der Anmerkungen auf die Einzelkapitel ist wenig geschickt und flüchtig. Ganz unverständlich sind z. B. die wörtlichen Wiederholungen der Anmerkungen 43/45 auf S. 44/45 oder S. 84 Anm. 29 und 261, wobei die Ungenauigkeit der Zitate und Lesefehler (Auffolger statt Nachfolger) auffallen. Auch sonst finden sich manche Versehen und unausgefüllte Verweise (S. 000). Elbing kam nicht 1699 an Preußen, dessen kath. Untertanen sich durch den Erwerb Schlesiens nicht verachtfachten (S. X). Hecker statt Heckel (S. 47), Sinsendorf statt Sinzendorf (S. XI, fehlt wie Dunin usw. im Register), Danckelmann, Sedlnitzky, Schaffgotsch sind bald richtig, bald falsch geschrieben; letzterer starb 1795, nicht 1817 (S. 217). Unmöglich die Schreibart Wrazlaweck (S. XIV). Warum nicht die deutsche Benennung Leslau? Das von Niederschlesien abweichende Verfahren gegenüber den Mischehen in Oberschlesien (S. 45/46) kann sich doch wohl nur auf die bis 1821 zur Krakauer Diözese gehörigen Dekanate Beuthen und Pleß beziehen. Merkwürdig ist ferner die fast allgemeine Fortlassung aller Adelsprädikate außer bei Graf v. Spiegel.

Gerade weil es sich bloß um einen Ausschnitt aus einem Jahrhunderte füllenden Problem handelt, wäre eine kurze allgemeine Einleitung nützlich gewesen an Stelle der wirren Einführung (S. VII—XVI) und der dann nur zufällig und allmählich orientierenden Darstellung, die oft völlig versagt. So wird bei dem grundlegenden Breve Pius' VIII. v. 25. 3. 1830, bei dem im Register auf das ganz fehlende Wort „Mischehenbreve" verwiesen ist, nur gesagt, Bunsen habe es am 27. 3. 1830 in Händen gehabt, aber das Datum überhaupt nicht angeführt!

In den Mittelpunkt stellt B. den preußischen Vertreter am Hl. Stuhl, eben Bunsen, gleich seinem Vorgänger Niebuhr, ein unentwegter Verfechter des Verhandlungsweges mit der Kurie, zumal unter dem Pontifikat des gemäßigten Leo XII., der im Sept. 1827 versprach, die Mischehenfrage binnen sechs Monaten zur Zufriedenheit des Königs beizulegen, wenn die beteiligten vier Bischöfe ihre Wünsche zu erkennen geben würden. Daraufhin genehmigte Friedrich Wilhelm III. am 28. 2. 1828 den Vorschlag, durch sie Verhandlungen mit Rom anzuregen, deren erste Phase mit Leos Tod im Februar 1829 ihr Ende erreichte, die aber auch in der kurzen Amtszeit Pius VIII. († 30. 11. 1830) nicht zum Abschluß gebracht werden konnten und nur durch jenes dem Hauptpunkt der Kindererziehung ausweichende, im Grunde nichtssagende, von Kardinal Cappellari (Gregor XVI.) entworfene Breve eine neue Richtung erhielten. Sehr ausführlich werden dann Bunsens Versuche dargestellt,

namentlich mit Hilfe des realpolitischen Prälaten Capaccini diese Niederlage Preußens durch Umstimmung Gregors abzuwenden, was schließlich dank einer Werbereise des Geheimrats Schmedding zur Berliner Konvention v. 19. 6. 1834, dem Abkommen mit den Bischöfen über eine milde Auslegung des Breve gegen Beseitigung der bürgerlichen Eheschließung im Rheinland, führte, deren stillschweigende Duldung durch die römische Kurie erhofft wurde. Der Tod Spiegels und der dem sterbenden Trierer Bischof Hommer abgepreßte Widerruf machte zwar die Vereinbarung illusorisch, und wenn es auch gelang, trotz der Hetze ultramontaner Blätter, besonders in Belgien, den Riß äußerlich zu Beginn des Jahres 1837 nochmals zu verkleistern, so war mit der Wahl von Clemens Aug. Droste-Vischering zum Nachfolger Spiegels doch der Verfall des ganzen künstlichen Verständigungswerkes besiegelt.

Es ist verständlich, daß B. für die Rechte und Lebensinteressen der weltlichen Macht und ihrer überwiegend protestantischen Untertanen wenig Sinn hat und die Ursache jeder Mißhelligkeit in der Starrheit des Staates erblickt, der allerdings durch seine ungeschickte und unklare Politik viele Angriffsflächen bot, aber seine kategorischen Werturteile wirken doch mitunter recht störend (S. 105: „Vielleicht wäre es gut gewesen, wenn Berlin gleich die Tölpelei nach Raumers Rezept begangen hätte, mit der man 1837 bei Droste so heiter dreinfuhr." Vgl. S. 168, 174, 215, 237).

Im ganzen ein wegen des erschlossenen Materials nicht unwichtiges, aber in vielen Punkten nicht unbedingt erfreuliches Buch.

Breslau. *Manfred Laubert.*

Theod. Wotschke, Die Lutheraner Großpolens und das Thorner Religionsgespräch. S.A. aus Dt. Wissenschaftl. Zeitschr. f. Polen, H. 31. Posen 1936. S. 31—79.

Verf. schildert die von den politisch weitblickenderen Reformierten Großpolens vor allem durch ihren dortigen Führer, den Fraustädter Landrichter Joh. Georg v. Schlichting, unternommenen Versuche, für das von König Wladyslaw IV. 1645 in Thorn angesetzte und vom Warschauer Reichstag im Februar vorbereitete colloquium charitativum mit den Lutheranern ein gemeinsames Vorgehen des Gesamtprotestantismus zu vereinbaren. Obwohl die Anregung auf der Gegenseite bei den Patronen, insbesondere Stephan v. Bojanowski und Ossowski, auf Geneigtheit stieß, gelang es den in engherzigen dogmatischen Auffassungen befangenen Theologen unter Führung des Schlichting zu tiefem Dank verpflichteten Schmiegeler Pastors Joh. Faust sie zu Fall zu bringen, indem eine Lissaer Frühjahrssynode die Taktik der Lutheraner von den Gutachten der Brüder im Reich abhängig zu machen beschloß. Sowohl die Fakultäten in Königsberg und Wittenberg, das Dresdener Oberkonsistorium wie Rat und Pastorenschaft Danzigs erklärten ohne Rücksicht auf die Gesamtlage und die Lebensbedürfnisse ihrer großpolnischen Glaubensgenossen jedes Zusammengehen mit den Reformierten für unzulässig. Erst daraufhin gab der sächsische Kurfürst seine Genehmigung zur Entsendung des Wittenberger Professors Hülsemann nach Thorn, wo dieser ebenfalls jedem Verständigungsversuch auswich. Daher verschärfte das Religionsgespräch die Gegensätze nur noch mehr, anstatt die erhoffte Erneuerung der Sendomirer Unionsformel von 1570 zu bringen.

Zum Schluß charakterisiert W. die sich an das Ereignis knüpfende literarische Polemik, deren wichtigstes Erzeugnis: „Entdeckung der Unwahrheiten und Verleumdungen, welche D. Hülsemann . . . ausgesprengt und gleich den Hülsen anderen vorschütten wollen" (in Lissa 1647 gedruckt) er dem Lissaer Prediger und früheren Professor am Schoenaichianum zu Beuthen a. O., Georg Vechner, zuzuschreiben geneigt ist. 24 urkundliche Beilagen erläutern den Text.

Breslau. *Manfred Laubert.*

Ludwig Lehmann, Kirchengeschichte der Mark Brandenburg von 1818—1932. Kranzverlag des Christlichen Zeitschriftenvereins, Berlin 1936. 271 S. RM. 2.85.

Die wissenschaftliche Erforschung der Geschichte der Kirche wird immer befruchtet, wenn es einen Kreis von Nichtforschern gibt, die an den Fortschritten der Forscher lebendigen Anteil nehmen. Es sind darum allgemein verständliche Darstellungen der Kirchengeschichte lebhaft zu begrüßen. Grade für die kurz vor uns liegende Epoche der Kirchengeschichte müssen weitere Kreise interessiert werden, um zu lernen, wie Kirche wird. Ludwig Lehmann schreibt einen angenehmen deutschen Stil, sachliche Fehler finden sich nicht, und so darf sein Buch empfohlen werden.

Nach welchen Grundsätzen stellt er die Geschichte der Kirche dar? Da nicht der ganze Stoff des Geschehens vorgeführt werden kann, so hebt er das hervor, was wirklich „Kirche" geschaffen hat. Das Buch hebt mit der Erweckungsgeschichte an. Diese ist auch in der Tat von ausschlaggebender Bedeutung, sie wirkt in unserer Kirche nach bis auf den heutigen Tag. Im 2. Kapitel werden dann die großen Liebeswerke uns vor Augen geführt, die aus der Erweckung hervorgingen. Es wäre nach meiner Meinung nicht nötig gewesen, möglichste Vollständigkeit anzustreben, eine Beschränkung im Stoff hätte eintreten können.

Die Gegenbewegung gegen die Erweckung, der große Prozeß der Säkularisation und die Entwicklung der Diesseitskultur hätte nun dargestellt werden müssen, um die ganze Größe des kirchlichen Kampfes und die Schwierigkeit der kirchlichen Lage aufzuweisen. Daß die Kirche sich im 19. Jahrhundert behauptet hat, ist schon etwas Großes und Bedeutsames. Die Kirche ist nicht von den verweltlichten Zeitströmungen überrannt worden, sie hat in den Werken der Inneren Mission sogar eine innere Weiterentwicklung erfahren, und aus der reinen Defensive ist sie sogar zur Offensive gegen die Säkularisation vorgeschritten. Das letzte Kapitel, das die Zeit bis 1932 behandelt, bringt eine interessante Zusammentragung der kirchlichen Betriebsamkeit von 1918—1932. Hier wird zum erstenmal im Druck der Name des Pfarrers genannt, der nach der Novemberrevolution 1918 zu Adolf Hoffmann ging, um die Kirche in Fühlung mit dem neuen Kurs zu bringen; Bredt in seiner Geschichte des Kirchenrechts verschweigt den Namen.

Wie in seinen früheren Schriften (Bilder aus der Reformationsgeschichte, und Bilder aus der Kirchengeschichte 1600—1817) übergeht Lehmann ganz die Geschichte der Theologie. Auch sie muß den Laien nahegebracht werden, denn die Theologie gehört zu den Stützen der Kirche. Die Theologie der Berliner theol. Fakultät ist von solcher Bedeutung gewesen, daß sie zweimal, in Schleiermacher und Adolf Harnack, die gesamte deutsche Theologie beeinflußt hat.

Berlin. *Walter Wendland.*

S. D. Stirk, Gerhart Hauptmanns „Jesusstudien" in ihrer Beziehung zu dem Roman „Der Narr in Christo Emanuel Quint". Ein Beitrag zum Studium von Hauptmanns Religion. Maruschke & Berendt Verlag, Breslau 1937. 68 S.

So gewiß es gemeinhin ein mißliches Unterfangen ist, der Religiosität lebender Dichter nachzuspüren, die aus dichterischen Werken allein nicht immer legitim festgestellt werden kann, so berechtigt ist die Fragestellung gerade bei Gerhart Hauptmann, der in einer Vielzahl von Dichtungen in den Meinungen seiner Gestalten über Glauben und Kirche eigene Bekenntnisse verborgen und verraten hat. Das Werk des Dichters kann geradezu als Ausdruck einer Überlieferung angesehen werden, in der sich ein bestimmter als spezifisch ‚schlesisch' anzusprechender Spiritualismus neu verwirklicht: Die mystiknahe Todesspekulation im „Michael Kramer", die sonderbare Naturphilosophie des Märchens „Und Pippa tanzt", die immer wiederkehrende Auseinandersetzung mit der Gedankenwelt der Herrnhuter Brüdergemeine, die zu all diesem merkwürdig kontrastierende „heidnische Verherrlichung des Gottes Pan" sind vier Ansatzpunkte, die religionsgeschichtliche Ausblicke wohl erlauben. Sie alle aber bieten sich der Betrachtung nicht so offen an wie die in dem Roman vom „Narren in Christo" minutiös und mit der Akribie des Historikers des Sektiererwesens durchgeführte Gestaltung des undogmatischen Spiritualisten aus dem Geiste der „Wanderpropheten" in Jakob Böhmes Geleisen.

S. D. Stirk, Dozent für Germanistik am College zu Exeter, hat ein Jahrfünft Lektorentätigkeit an der Universität Breslau zu nachdrücklicher Beschäftigung mit der schlesischen Literatur verwandt und legt jetzt als das Ergebnis archivalischer Arbeit im Privatarchiv Gerhart Hauptmanns eine Studie über die „Jesus-Studien" des Dichters vor. Es handelt sich um eine Reihe von Entwürfen zu einem Leben Jesu und zu einem „Jesusdrama" aus den Jahren zwischen 1888 und 1898, die Stirk mit außerordentlichem Geschick analysiert. Den Bezug zur Leben-Jesuforschung übergeht der Autor, der nur in einem knappen Absatz auf den Einfluß von Albert Dulk (über diesen vgl. Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesuforschung, 1913, 2. Aufl., S. 358) eingeht, um Hauptmanns von theologischer Lektüre relativ unabhängige Jesusstudien in vornehmlich literarhistorische Zusammenhänge einzustellen. So wird die Forschung Stirks Ergebnis, daß in den „Jesusstudien" Kerngedanken des Romans vom „Narren in Christo" vorweggenommen sind, für die Deutung dieses Romans zu nutzen haben und manche in dem späteren Werke dunkel erscheinende Stellen durch die eklatanten Parallelen zu den Jesusstudien leichtlich erklären können.

An diesen Hauptteil der prägnanten Untersuchung schließt sich ein kursorischer Abschnitt über den Protestantismus des Dichters, der Nietzsches auf Goethe gemünztes Wort, sein Ort sei „zwischen Pietismus und Griechentum" auf Gerhart Hauptmann anwendet.

Wolfshau im Riesengebirge. *Werner Milch.*

Zur kirchlichen Ostgeschichte.

Kyrios, Vierteljahrsschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. Hrsg. von Hans Koch. Jahrgang I. 1936. 4 Hefte. 420 S.

Diese neue kirchen- und geistesgeschichtliche Zeitschrift erfüllt gleichzeitig zwei wesentliche Aufgaben. Sie informiert die westlichen

Theologen über die Ergebnisse der kirchen- und geistesgeschichtlichen Forschungen in den osteuropäischen Ländern, andererseits dient sie selbständiger Forschung auf dem durch den Titel vorgezeichneten Gebiete. Der Begriff „Osteuropa" wird von dem Herausgeber ziemlich weit genommen, und zwar als ein Gebiet der überwiegenden Herrschaft der östlichen Kirche; jedoch verschließt sich der Herausgeber auch dem verbreiteten Standpunkt nicht, der — ohne Zweifel mit Recht — bei der Absteckung dieses Begriffes geschichtliche, politische, kulturelle und geographische Zusammenhänge besonders berücksichtigt. So wird diese Zeitschrift neben den kirchen- und geistesgeschichtlichen Beiträgen über die griechisch-orthodoxen Länder, auch solche über Polen und die Tschechoslowakei bringen.

Der erste nunmehr abgeschlossene Band enthält so viel Interessantes, daß wir hier nur zusammenfassend auf die wichtigsten Beiträge hinweisen wollen. Eine Reihe der russischen Theologen (S. Bulgakov, V. Iljin, A. Kartašov, S. Stratonov) bringen Aufsätze, die aktuelle Fragen der russischen Kirchengeschichte und der griechisch-orthodoxen Dogmatik darstellen. Zu derselben Gruppe der Aufsätze gehören auch zwei Beiträge der griechischen Theologen (H. Alivisatos, P. Bratsiotis) und eine interessante Übersicht über die Geschichte der russischen hagiographischen Forschung von R. Stupperich. — Neben diesen mehr informierenden und referierenden Beiträgen sind selbständige Forschungen hervorzuheben: Ernst Benz weist die Einflüsse Jung-Stillings in der Eschatologie Vladimir Solovjovs nach, die bis jetzt kein Solovjov-Forscher bemerkt hat; R. Stupperich gibt eine etwas zusammengedrängte Darstellung der „theologischen Bestrebungen Feofan Prokopovičs"; N. von Arseniev schildert plastisch „I. V. Kirejevskijs Lehre von der Erkenntnis der Wahrheit".

Wertvolle Quellenveröffentlichungen zur ukrainischen Kirchen- und Geistesgeschichte beginnt D. Oljančyn, der die Urkunde der Generalkonföderation zwischen Protestanten und Orthodoxen in Wilna 1599 ans Licht gebracht hat und dieses wertvolle Denkmal in einem besonderen Aufsatz kommentiert; ein weiterer Aufsatz desselben Verfassers wirft von neuem die Frage nach der Sekte des „Judaisierenden" im XV./XVI. Jahrhundert auf. — Der Aufsatz von N. von Arseniev über den ukrainischen Mystiker Skovoroda ist wohl vor mehreren Jahren verfaßt und bleibt hinter der Forschung der letzten Jahre so weit zurück, daß man sich fragen muß, ob selbst der akuteste Zeitmangel bei dem Verfasser eine solche Veröffentlichung entschuldigen kann.

Auch eine Reihe weiterer Länder Osteuropas sind im Band vertreten: so Bulgarien mit dem Aufsatz von M. Stojanov und E. Kühl über das „Väterliche Testament" des heiligen Ivan Rilski (941), Rumänien mit dem Aufsatz von C. Petranu über die alte kirchliche Kunst der Rumänen, Georgien (G. Peradse). Margarete Woltner veröffentlicht zwei Briefe aus dem 18. Jahrhundert (Archiv zu Herrnhut), die aus Sarepta an der Wolga stammen und den evangelischen Religionsunterricht für orthodoxe Kinder empfehlen, — da die Verfasser der beiden Briefe russische Geistliche sind, so ist das wieder ein interessanter Beitrag zur Frage nach der Verbrüderung, die so oft zwischen den evangelischen Kolonisten in Rußland und der griechisch-orthodoxen Bevölkerung von selbst dort entstand, wo sie nicht sofort von oben gestört wurde.

Auf Polen bezieht sich die oben zitierte Urkunde 1599 und der Aufsatz von D. Oljančyn. Die Tschechoslowakei ist im ersten Band

nicht vertreten. — Einige Beiträge betreffen allgemeine Probleme: C. Schneider beginnt „Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien"; N. von Arseniev veröffentlicht einen schwungvollen Aufsatz über „Anglikanismus und Ostkirche"; I. Mirčuk entwickelt seine Ansichten über die Grundzüge der slavischen Philosophie, leider vermag er keine neuen Argumente für seine Ansichten zu bringen, die er schon vor einem Jahrzehnt dargelegt hat und denen seitdem von verschiedenen Seiten widersprochen wurde.

Jedes Heft enthält auch eine Chronik und wertvolle, zum Teil umfangreiche Besprechungen; Heft 3 bringt auch eine „Zeitschriftenschau", in der selbst kleine Veröffentlichungen ausgezeichnet referiert sind.

Alles in allem kann man den ersten Jahrgang dieser neuen Zeitschrift, die eine wesentliche Lücke innerhalb der theologischen und slavistischen Zeitschriftenwelt würdig ausfüllt, nur aufs wärmste begrüßen. Der Herausgeber, der selbst in diesem Band mit dem einleitenden Wort über den Begriff „Osteuropa" (neben Notizen und Besprechungen) vertreten ist, hat es vermocht, für den vorliegenden, nicht zu umfangreichen Band sehr vielseitigen, aktuellen und wissenschaftlich wertvollen Stoff zu verschaffen. Wir wünschen der Zeitschrift weiteres Gedeihen!

Halle a. S. *D. Tschižewskij.*

Gregorii monachi Cyprii, De theoria sancta, quae syriace interpretata dicitur Visio divina. Syriace edidit, latine vertit, notis illustravit, praefatus est Irenaeus Hausherr. Orientalia Christiana Analecta. 110. Roma 1937.

Die Einleitung bestimmt die Lebenszeit des syrischen Mönches Gregor von Cypern. Die phantastischen Vermutungen Minganas werden widerlegt, aber auch die Aufstellungen von Assemani, wonach Gregor Zeitgenosse des Epiphanius von Salamis gewesen sei, lassen sich nicht halten. Gregor von Cypern hat im 7. Jahrhundert gelebt, war Zeitgenosse und vielleicht auch Freund Babai des Großen und hat, wie dieser, gegen den Häretiker Henana polemisiert. Gregor von Cypern hat einen Band Predigten und einen Band Briefe hinterlassen, von seinem Schüler Theodor wurde ein dritter Teil „Visiones", im Stil der ἐρωτοαποκρίσις-Literatur, hinzugefügt. Auf Grund des Vatican. Syr. 123 hat Hausherr die Abhandlung über die Θεωρία ediert, in der sich Gregor als Schüler des Euagrius Ponticus erweist. Die Ausgabe hat gewissenhaft die Parallelen zu Euagrius gebucht, aber auch andere Parallelen werden aufgezeigt (Marcus Eremita, Diadochus, Dorotheus); am wichtigsten sind vielleicht diejenigen zur Ps. Dionysianischen Literatur (p. 57. 67). Die Ausgabe Hausherrs, des hervorragendsten Kenners der ostchristlichen Mystik, ist für das Verständnis der Geschichte der Nachwirkung des Euagrius im syrischen Mönchtum von grundlegender Bedeutung.

Roma. *Erik Peterson.*

Paul Krüger, Das syrisch-monophysitische Mönchtum im Tur-Abhdin von seinen Anfängen bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. Diss. Münster 1937. 79 Seiten.

Diese Dissertation, soweit hier gedruckt, bringt nach Darlegung der Quellen und Literatur, des Geographischen zum Tūr-ʿAbhdīn und von

Allgemeinem zum dortigen monophysitischen Mönchtum (S. 1—27) eine sorgfältig zusammengestellte Schilderung der Geschichte und kirchengeschichtlichen Bedeutung des Klosters Qartāmīn, das, etwa 20 km östlich von Midjat im Tūr-ʿAbhdīn gelegen (S. 29), ein Mittelpunkt monophysitischen Mönchtums war. Die Gründer Samuel († 406) und Simeon († 433) begannen um 397 ihr Werk (S. 32), das sehr bald viele herbeizog und durchschnittlich 1000 Insassen gehabt haben soll (S. 37). Schwer betroffen wurde es 580 durch eine persische Verwüstung, der unter dem Abtbischof Gabriel († 667) eine neue Blüte folgte. Die weiteren Nachrichten in der Folgezeit bis 1200 sind spärlich. Jedenfalls hat es aber an schweren Heimsuchungen durch Kurden, Araber, Türken nicht gefehlt. Nicht nur sind eine ganze Reihe von Kirchenfürsten (S. 65—66), sogar Patriarchen (S. 64/65) aus dem Kloster unmittelbar hervorgegangen, waren ferner Klostervorsteher, später zugleich Bischöfe für den Tūr-ʿAbhdīn, auf die Vergrößerung des Einflusses und der Selbständigkeit ihres Klosters bedacht (S. 45, 51), sondern auch ehemalige Angehörige des Klosters wie der Mönch Abraham, der im Streite um die liturgie- und dogmengeschichtlich interessante Formel: panem coelestem frangimus zum Schismatiker wurde, griffen bedeutsam in den Gang der kirchengeschichtlichen Ereignisse ein (S. 59—64). Und für die Pflege der theologischen Wissenschaft im Kloster Qartāmīn legen noch heute erhaltene Handschriften Zeugnis ab (S. 76—78).

Unter Benutzung aller erreichbaren, freilich lückenhaften Quellen und der Literatur hat der Verfasser die Vergangenheit und die Bedeutung des Klosters Qartāmīn dargestellt. Zu wünschen wäre, daß ebenso, was die Überlieferung über die weiteren 20 Klöster (S. 4), die z. T. eine bedeutende Rolle spielten, hergibt und was Gegenstand seiner Untersuchung war, in irgendeiner Weise von ihm veröffentlicht würde.

Die Transkription syrischer Wörter ist nicht einheitlich genug. So geht der Gebrauch des spiritus asper und lenis willkürlich durcheinander; lies unter anderem S. 24: iḥidājē' ʿabīlē', S. 58: Naʿar, S. 67, 68, 69: seʿārā'; S. 66 Anm. 212 muß perā', nicht pherā transkribiert werden. Unbegreiflich erscheint S. 24/25 die durchgehends beliebte Wiedergabe Iaḥīdājē (!) statt 'īḥīdājē', ebenso von 'Amūrāje (!) statt ʿUmrājē'. In 'Ab(h)ī, mein Vater S. 30 ist bekanntlich das i stumm und a gedehnt. Hier wird man fast an den syrischen Kenntnissen des Verfassers irre. Will man schon eine Namensdeutung von Qartāmīn versuchen S. 28, dann liegt es näher von qarṭem = praecidit auszugehen. S. 54 Abs. 2 ist der erste Satz unverständlich; S. 56 lies 766—775; S. 71: im Jahre 615 und S. 51 oben sollte es heißen: siehe oben S. 45, unten S. 71; S. 29 statt: Dennoch Demnach.

Hirschberg bei Diez (Lahn). *Th. Hermann.*

Nilo Borgia, I monaci basiliani d'Italia in Albania. Appunti di storia missionaria. Secoli XVI—XVIII. Roma, Istituto per l'Europa Orientale 1935 (2 Bl., 191 S., 4 Taf.) (Publicazioni del' „Istituto per l'Europa Orientale" Roma. Seconda serie: Politica-storia-economia 27).

Die katholische Kirchen- und Missionsgeschichte Albaniens bildet ein kleines Seitenkapitel zur Kirchen- und Missionsgeschichte des „Lateinischen Orients" und des venezianischen Kolonialreiches in Griechenland. Begründet durch die großen Erfolge der päpstlichen Orientpolitik am Anfang des 13. Jahrhunderts (vierter Kreuzzug 1204), steht sie seitdem in engster Beziehung zu den jeweiligen politischen Verhältnissen. Durch

die Entstehung des osmanischen Reiches (14.—15. Jahrh.) und die langsame Abbröckelung und Zusammenschrumpfung des venezianischen Kolonialreiches ist der westlichen Kirche dort überall die machtpolitische Grundlage entzogen worden. Die verschiedenen Kirchenunionen, die unter der Gunst der politischen Verhältnisse zustande gekommen waren, zeigten sich als unbeständige, politisch bedingte Kompromißlösungen der Unionsfrage. Mit dem Aufhören des westlichen politischen Einflusses war es damit aus. Der Zusammenbruch der Kleinstaatenwelt des „Lateinischen Orients" und des venezianischen Kolonialreiches bedeutete daher die Schwächung der katholischen Kirche und gleichzeitig den Aufstieg und das Erstarken der orthodoxen Kirche. Seit dem Ausgang des Mittelalters ist so der Bestand der katholischen Kirche im nahen Osten weiter zusammengeschrumpft. Erst im 19. Jahrhundert kam diese Bewegung zum Stehen.

Das Papsttum hat gegen diese Schrumpfung überall durch eifrige Missionstätigkeit zu wirken gesucht. So auch in Albanien, wo die katholische Kirche im nördlichen und mittleren Teil mit dem Islam, im südlichen Teil mit der Orthodoxie zu kämpfen hatte. Besonders interessant ist dabei die kirchliche Entwicklung der Gebirgslandschaft Chimara an der Küste Südalbaniens. Die Bevölkerung war orthodox. Durch ihre Tapferkeit hatten sich die Chimarioten bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts in Anlehnung an venezianische Unterstützung eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber den Türken gewahrt. Um die kirchliche Gewinnung dieses freiheitsliebenden Bergvolkes haben sich italogriechische Basilianermönche zwei Jahrhunderte lang bemüht. Es war ein steiniger Missionsboden. Die Missionare wurden beschimpft, bedroht, manchmal sogar überfallen, ausgeraubt und zur Erpressung von Lösegeld gefangengesetzt. Trotz der unverdrossenen Arbeit blieb der dauernde Erfolg aus. Was die Missionare in jahrelanger Arbeit aufgebaut hatten, das warf eine Visitation oder eine Exkommunikation des orthodoxen Bischofs wieder um. Der Fall von Kandia in die Hände der Osmanen (1669) bedeutete einen solchen Prestigeverlust für Venedig, daß auch Chimara nun den Osmanen tributbar wurde. Damit wurde die Lage für die italienischen Missionare auch politisch erschwert. Die Missionare kamen selbst zur Erkenntnis, daß die Mission „è un totale perdimento di tempo, atteso che tutto quello che si conquista con sudore die sangue in molti anni, il vescovo poi del luoco con le sue visite, scomuniche, interdetti e varii modi in un momento lo guasta, et il clero a lui ubbidisce et il popolo tutto; e quello riconoscono per loro padre, pastore e padrone; e noi poveri habbiamo le fischiate et ingiurie da tutti d'heretici papisti e rinnegati" (S. 148). So gab man die Missionstätigkeit gänzlich auf.

Über diese bisher wenig bekannte Missionstätigkeit der italogriechischen Basilianermönche in Chimara erhalten wir durch B. auf Grund zahlreicher erstmals veröffentlichter Urkunden und Berichte aus den römischen Archiven den ersten brauchbaren Überblick, freilich noch keine vollständige Geschichte, wie B. selbst in der Vorrede bemerkt. Die Tätigkeit B.s hat sich allzu sehr auf die Erläuterung und Verknüpfung der einzelnen Urkunden und Berichte beschränkt. Eine wirkliche Geschichte müßte vor allem den großen politischen und kirchenpolitischen Rahmen zusammenfassend schildern. Dazu fehlt jeder Ansatz. So wäre z. B. die Frage der politischen Selbständigkeit Chimaras, die Beziehungen Chimaras zu Venedig und Neapel und ferner die unklare kirchenpolitische Stellung des Patriarchen von Ochrid aufzuklären. B. hat die darüber zum Teil bereits vorhandene Literatur

(über Ochrid vor allem das große Werk: Ivan Snĕgarov, Istorija na ochridskata archiepiskopija) gar nicht benutzt. Auch sonst wären im einzelnen manche Ausstellungen zu machen. — Die veröffentlichten Berichte der in Chimara tätigen Missionare sind auch eine wertvolle kulturgeschichtliche Quelle für die Sozialverhältnisse Südalbaniens. Es finden sich eingehende Schilderungen über Blutrache (S. 6—8. 142. 149), Totenklage (S. 49), Sklavenraub und Sklavenhandel (S. 113—115. 126 bis 129). — Eine interessante Einzelheit mag hier hervorgehoben werden, da sie an dieser versteckten Stelle der einschlägigen Forschung sonst unbekannt bleiben wird: 300 deutsche Söldner waren (wohl in Venedig) eingeschifft worden unter dem Vorgeben, sie sollten in der Mark von Ancona in päpstlichem Dienste verwendet werden. Als sie dann bemerkten, daß die Fahrt nach Kandia ging, meuterten sie und setzten in Dukates (an der südalbanischen Küste) ans Land. Dort zerstreuten sie sich über das offene Land, wurden einzeln von den Eingeborenen abgefangen und als Sklaven verkauft. Der Tätigkeit der Missionare gelang es, mit Hilfe venezianischer Unterstützungsgelder etwa hundert dieser Unglücklichen wieder freizukaufen (S. 126—129). Ein unbekanntes Kapitel aus der Geschichte deutschen Soldatentums im fremden Solde!

Breslau. *Georg Stadtmüller.*

Giorgio Hofmann, S.J. Vescovadi cattolici della Grecia. II. Tinos. Documenti con introduzione, 16 illustrazioni e con indici dei luoghi e delle persone. Roma Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1936. 208 S. (= Orientalia Christiana Analecta 107).

In dem vorliegenden Werke veröffentlicht der unermüdliche Erforscher der Kirchengeschichte des „Lateinischen Orients" bisher unedierte Quellen zur Geschichte des lateinischen Bistums der griechischen Kykladeninsel Timos während des letzten Jahrhunderts der venezianischen Herrschaft (1615—1715), während der russischen Okkupation (1770—1774) und während des Jahrhunderts der türkischen Herrschaft (1715—1770. 1774—1821). Diese Quellen, bei denen es sich vor allem um Relationen der apostolischen Visitatoren und der Bischöfe von Tinos handelt, lassen uns die inneren Verhältnisse und die Entwicklung des Bistums Tinos gut erkennen, sie sind ferner auch von Wichtigkeit für die historische Geographie und die Bevölkerungsgeschichte.

Bis 1390 hatte die Insel unter der Herrschaft der Ghisi ein eigenes Fürstentum im Rahmen des venezianischen Reiches gebildet. Nach dem Aussterben dieser Familie ging die Insel unmittelbar in venezianischen Besitz über und wurde seitdem von einem „Provveditore" (oder „Rettore") verwaltet. Auch unter türkischer Herrschaft wurde die katholische Missionstätigkeit nicht eigentlich behelligt. 1718 wurde der katholische Bischof durch ein Barat als religiöses Oberhaupt anerkannt. 1760 setzte zwar der griechische Patriarch ein türkisches Edikt gegen die Katholiken von Tinos durch. In der Praxis aber scheint dies nicht viel geschadet zu haben. Die Okkupation des griechischen Archipels durch die Russen brachte zwar manche Reibereien, war aber zu kurz (1770—1774), um bleibende Veränderungen hervorzurufen. Nach dem Abzug der Russen blieb die Haltung der Türken auch weiterhin tolerant.

Die Zahl und religiöse Verteilung der aus Griechen, Lateinern und orthodoxen Albanern bestehenden Bevölkerung scheint ziemlich ge-

schwankt zu haben. Im Jahre 1616 und 1632 wird als Gesamtzahl der Bevölkerung 18 000 angegeben. 1640 sollen es nur 9 000 Einwohner gewesen sein, 1667 aber 12 000 (8 000 Lateiner und 4 000 Griechen), 1682 wiederum 9 102 (S. 13). In der Mitte des 18. Jahrhunderts hatten die Katholiken bereits wieder einige Fortschritte gemacht. Dann aber scheint es trotz der Missionstätigkeit der Franziskaner und der Jesuiten doch zu einem gewissen Rückschlag gekommen zu sein. 1818 machten die Katholiken nur zwei Fünftel, die Orthodoxen drei Fünftel aus. An dieser Verringerung trug auch die Auswanderung nach Konstantinopel und Smyrna bei. Die Entwicklung im einzelnen ist ziemlich unübersichtlich, da drei verschiedene Riten (lateinisch, griechisch-uniert und griechisch-orthodox) nebeneinander standen. Gerade über das Verhältnis der Riten hätte man gerne mehr Klarheit. Interessant ist das Vorkommen einer Kirche der hl. Veneranda, einer Heiligen, die dem Hagiographen ein immer noch ungelöstes Problem aufgibt. Vielleicht erklärt sich das Vorkommen dieses sonst sehr seltenen Heiligenkultes auf Tinos aus dem Einfluß des albanischen Bevölkerungselementes. Gerade in Albanien ist nämlich der Kult dieser Heiligen (alb. Shna Premtë) ziemlich verbreitet (offensichtlich in Anknüpfung an Vorstellungen des vorchristlichen Volksglaubens). — S. 56 lies „Barat" statt „Carat".

Breslau. *Georg Stadtmüller.*

C. Chevalier, S.J., La Mariologie de Saint Jean Damascène. Roma Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1936. 262 S. (= Orientalia Christiana Analecta 109).

Dieses Werk, das mit dem „Prix du concours international de l'Institut Catholique de Paris" (1934) ausgezeichnet wurde, gibt die erste Sonderbehandlung eines Themas, das nur den Dogmenhistoriker zu interessieren vermag. Die umfangreiche Einleitung (S. 11—44) handelt über den Lebensgang und die geistige Persönlichkeit des Joannes von Damaskos. Ch. glaubt, ihm eine für seine Zeit kritische Geisteshaltung nachrühmen zu dürfen, die besonders in seiner gelegentlichen Kritik an Apokryphen zum Ausdruck komme. Die Verwendung erbaulicher Züge glaubt Ch. entschuldigen zu können: „Il parle comme ferait un critique qui ayant a traiter des Saint provençaux devant un auditoire du pays, ... ne voudrait pas blesser les sentiments des gens simples qui l'écoutent" (S. 87). Seine geistige Selbständigkeit sei außerordentlich groß. Sie äußere sich z. B. in der Heranziehung des Aristoteles, vor allem aber in der synthetischen Zusammenfassung seiner Vorgänger. — Für die Literatur- und Geistesgeschichte (sowie insbesondere für die Bibliotheksgeschichte) jener Zeit sind aufschlußreich die Ausführungen über die von Jo. v. Dam. benutzten Quellen und über die Studienpflege in den Klöstern (S. 27—44). Die streng asketische Klosterordnung, die den Großteil des Tages für die asketischen Übungen und für das kanonische Offizium bestimmte, machte in den östlichen Klöstern jener Zeit eine eigentliche Studienpflege unmöglich. Die ausgebreiteten Literaturkenntnisse, über die Jo. v. Dam. verfügte, hatte er sich vor seinem Eintritt in das Kloster erworben. Antik-heidnische Autoren (z. B. Aristoteles, Euripides) sind freilich auch bei ihm nur sehr spärlich benutzt. Seine Quellen sind fast ausschließlich theologische und kirchengeschichtliche Schriften. Die drei großen Kappadokier allein stellen fast die Hälfte der Zitate. Nicht benutzt wurden häretische Schriften, mit Ausnahme von Origenes, περὶ ἀρχῶν.

Der dogmengeschichtliche Hauptteil des Werkes gliedert sich in: I. La vie éternelle de la Ste. Vierge. (Prädestination, prophetische Vor-

aussagen). — II. Vie terrestre de la Ste. Vierge (Vorfahren, Eltern, Geburt, Name, Ehe mit Joseph, Witwenschaft, Heimgang und Himmelfahrt). — III. Maternité divine. — IV. Conséquences négatives de la maternité virginale (Freiheit von Sünde usw.). — V. Conséquences positives de la maternité virginale (Gnadengaben, Tugenden usw.). — VI. Part de Marie à la rédemption, dormition et assomption — Vie liturgique. — VII. Marie et l'Église.

Jo. v. Dam. gilt als der größte und selbständigste Denker der alten Ostkirche. Daher eröffnet uns diese Monographie zugleich einen Einblick in die ostkirchliche Theologie überhaupt. Sie ist dem rationalen Denken völlig abgewandt, die „Immagination" spielt eine verhängnisvolle Rolle. Von besonderem Wert ist in dieser Hinsicht der Abschnitt über den Gebrauch von „Figuren", Vergleichen und Analogien (S. 49—58). Diese Vorstellungsbilder haben — dies dürfte für die ostkirchliche Theologie (im Gegensatz zur Scholastik) überhaupt gelten — bei Jo. v. Dam. geradezu den Wert von Beweis- und Erkenntnismitteln. Von dieser Feststellung ausgehend formuliert Ch. den Unterschied zwischen der westlichen und der östlichen Theologie sehr scharf, aber zutreffend: „L'occidental veut couler le réel dans le moule rêche de la déduction, là seulement il trouve satisfaction et repos. L'oriental, comme l'enfant, appréhende par ensembles. C'est, ne disons pas plus vrai, mais vrai d'une autre manière" (S. 53). Für Jo. v. Dam. und seine Zuhörer müssen diese Analogien eine tiefe Überzeugungskraft besessen haben. Es wäre eine wichtige Aufgabe der allgemeinen Philosophie- und Theologiegeschichte, einmal die Rolle der Analogie als selbständiges Erkenntnismittel im Denken der Ostkirche und der Westkirche zu verfolgen. — S. 26 Anm. 2 lies Granić statt Granié.

Breslau. *Georg Stadtmüller.*

Igor Smolitsch, Leben und Lehre der Starzen. Thomas-Verlag Jacob Hegner, Wien-Leipzig 1936. 276 S. und 2 Tafeln.

Das Starzentum ist den nichtrussischen Lesern wohl am meisten durch die „Brüder Karamazov" Dostojevskijs bekannt geworden. Bis jetzt fehlte selbst in der russischen theologischen Literatur eine befriedigende synthetische Darstellung dieser eigentümlichen Erscheinung des russischen mönchischen Lebens. Im Buche von Smolitsch haben wir den ersten Versuch einer systematischen Darstellung der Geschichte des Starzentums auf russischem Boden. — Der Hauptteil des Buches enthält eine Reihe kurzer Lebensbeschreibungen der bedeutendsten russischen Starzen: Nil Sorskij (16. Jahrhundert), Paisij Veličkovskij (1722 bis 1794), und direkte und indirekte Fortsetzer seines Werkes: Feofan († 1832), Leonid (1768—1841), Makarij von Optina († 1860), Ignatij Brjančaninov (1807—1867), Feofan von Vyšen (1815—1894), Amvrosij von Optina (1812—1891) lernt hier der Leser nicht nur aus den biographischen Skizzen, sondern auch aus den einzelnen Bruchstücken ihrer Werke und Briefe kennen, die der Verf. trotz des nicht allzu großen Raumes, der ihm zur Verfügung stand, in guter Auswahl bietet. Das Buch schließt mit einem Kapitel über den heilig gesprochenen Starez Serafim von Sarov (1759—1833). Die bestehende Literatur über Starzen, die meist belehrenden Charakter hat, und die Werke der Starzen hat der Verfasser mit einer Vollständigkeit ausnutzen können, die in einer im Auslande geschriebenen Arbeit direkt erstaunlich ist. Das Bild, das aus den schlicht gehaltenen biographischen Darstellungen, aus den gutgewählten Erzählungen der Zeitgenossen und aus den ausgewählten Stücken der

Schriften der Starzen zusammengeflochten ist, ist im großen und ganzen ausgezeichnet gelungen.

Das Starzentum vereinigt in sich mehrere Traditionen der russischen Asketik und des russischen Klosterlebens. Diese Traditionen sind vom Verfasser zum Teil beachtet; vor allem „Jurodstvo", diese Form der russischen „heiligen Narrheit", die Lichtmystik, das unaufhörliche Gebet, die Lehren der Hesychasten kreuzen sich im russischen Starzentum. Die Darstellung Smolitschs gibt auch dem Wesen des Starzentums gemäß ein inhaltreiches Bild der Wirkung der Starzen in der „Welt", — denn eigentlich das Charakteristische für das russische Starzentum ist eben die ständige Verbindung mit den außer den Klöstern stehenden Christen, die beraten, beeinflußt und geleitet werden. Dostojevskij hat sehr richtig seine Darstellung des Starzen Zosima mit dem Bilde der Menschen, die sich in seiner Zelle versammeln, um vom Starzen ihre Streitigkeiten begleichen zu lassen, begonnen, und nicht umsonst läßt Dostojevskijs Zosima seinen Lieblingsschüler, Aljoša Karamazov, aus dem Kloster in die Welt schicken. Denn eben Durchdringung der Welt mit dem Element der christlichen Liebe war eine Aufgabe, die das russische Starzentum erfüllt hat. Der Verfasser zeigt — leider nur gelegentlich und beiläufig —, welchen Einfluß das Starzentum auf die weltliche Kultur — zumal in ihren bedeutendsten Vertretern (es genügt hier nur die im Buche erwähnten Dostojevskij und Tolstoj, den Begründer des Slavophilentums I. Kirejevskij und die Philosophen K. Leontjev und Vl. Solovjov zu nennen) — gewonnen hat. Sehr charakteristisch ist es, daß die Starzen nicht nur die Übersetzung der Kirchenväter ins Russische durchführen und leiten, sondern sich selber mit den modernen Strömungen der weltlichen Kultur beschäftigen, — gelegentlich Erwähnungen Schellings, Hegels, Fichtes als der Schriftsteller, mit denen sich die Starzen beschäftigen, ist sehr kennzeichnend (man sollte u. a. hinzufügen, daß auch einer der Mitarbeiter der Optinschen Starzen, der bei Smolitsch erwähnte Prof. Golubinskij, einer der ersten Kenner des deutschen Idealismus in Rußland war).

Man muß leider sagen, daß der Verfasser sein äußerst interessantes Buch — wahrscheinlich unter dem Einfluß seiner Quellen — etwas eingeengt hat, indem er das Starzentum ausschließlich als eine Erscheinung des Klosterlebens behandelt. Vor allem verstärkt diesen Eindruck das einleitende Kapitel, das das ganze Problem des Starzentums auf die geistige Leitung der jungen Mönche innerhalb der Klöster beschränkt (das hat bekanntlich auch Dostojevskij an mancher Stelle getan), bilden doch das meiste, worüber das einleitende Kapitel handelt, die Probleme der spezifisch mönchischen Asketik und der mönchischen geistigen Führung. Aber fast alle wesentlichen Elemente der Asketik des Starzentums führen uns aus der mönchischen Gemeinde in die Welt hinaus: so das unaufhörliche Gebet (dessen Ursprung der Verfasser, wie es scheint, auf die Hesychasten zurückführen will, das schon im 12. Jahrh. zu der asketischen Praxis des Kiever Höhlenklosters gehörte — vgl. den Mönch Nikolaj Svjatoša († 1142), und das im alten Rußland zum ersten Male schon in der „Belehrung" des Fürsten Vladimir Monomach als Element der innerweltlichen Askese vorkommt, — vgl. in der Nestor-Chronik unter dem Jahre 1096; diese Stelle ist, soweit ich sehe, von der Forschung noch nie bemerkt worden)[1]. Dasselbe kann man über „Jurodstvo"

1) Das Vorhandensein des „unaufhörlichen Gebets" im Rußland des 11./12. Jhs. zu erklären, wäre vielleicht nicht schwer, wenn man die unter dem Namen Simeon des Neuen Theologen überlieferte Schrift περὶ τῶν

sagen, das keinesfalls vorwiegend zu der Praxis der Klöster gehörte (das erste Beispiel des „Jurodstvo" in Rußland — Nestor-Chronik unter dem Jahre 1074 — ist ein ganz typischer Fall, obwohl manche Forscher das Wort „jurodstvo" an dieser Stelle für zufällig halten). Das unaufhörliche Gebet und das „Jurodstvo" gehören zu solchen Elementen des Starzentums, die die Tendenz haben, sich auch außerhalb der Klostermauern in der Welt auszubreiten. Der Verfasser merkt aber diese Ausbreitung, wie es scheint, nicht. — Hat der Verfasser sein Blickfeld „räumlich" etwas eingeengt, so kann man dasselbe über den zeitlichen Rahmen seiner Arbeit sagen. Man sollte betonen, daß die vom Verfasser behandelte, von Paisij Veričkovskij ausgehende Bewegung nur Wiedergeburt einer älteren Tradition ist: bei Smolitsch bleibt Nil Sorskij im 16. Jahrh. eine ganz vereinzelte Erscheinung. Erforderte die genaue Feststellung der älteren Tradition vielleicht eine zu große Arbeit, so sollte mindestens auf Vorhandensein einer solchen Tradition hingewiesen werden.

Daß der Verfasser nicht auf manche, dem Starzentum „verwandte" Erscheinungen eingegangen ist, kann man verstehen: der hl. Tichon von Zadonsk etwa steht geistig in einer ganz anderen Tradition als die „Starzen", obwohl er ihnen in vielem verwandt ist; an dem Stoff, der die Starzen selbst betrifft, vermißt man nur gelegentlich eine andere Seite: am schmerzlichsten vermisse ich ein sehr interessantes Selbstbekenntnis des hl. Serafim von Sarov, der selbst sagte, daß er sich keinesfalls als einen Seelenkenner fühle: er sage im Gespräch mit einem jeden Besucher das, was ihm beim Anblick des Menschen zuerst in den Sinn käme, in der Überzeugung, das sei eine Eingebung Gottes, und das sei immer die richtige Antwort auf die Fragen des Besuchers — auch im Falle, wo diese Fragen gar nicht ausgesprochen worden sind —, von den Nöten der Besucher habe der Heilige keine konkrete Vorstellung. — Fehlt vielleicht noch eine oder andere interessante Seite, so ist der Stoff sonst in seltener Fülle und Vielseitigkeit geboten. Dabei muß man, wie gesagt, besonders hervorheben, daß eine solche Stoffsammlung zum ersten Male entsteht. Wenn man aus dem Buch kein einheitliches Bild von der „Lehre der Starzen" erhält, so ist daran keinesfalls der Verfasser schuld, — das Starzentum ist vielmehr für die Praxis wie für die Lehre interessiert, und so ist die theoretische „Buntheit" der Ansichten der Starzen durchaus verständlich. Man dürfte wohl vom Buche mindestens einen Versuch, die Hauptzüge der Praxis der Starzen, die Hauptzüge ihres Frömmigkeitstypus auszuarbeiten, erwarten. Doch neigt der Verfasser keinesfalls zu Verallgemeinerungen, und wir nehmen das Dargebotene auch in dieser Gestalt dankbar entgegen.

Unebenheiten in den Übersetzungen der griechischen, kirchenslavischen und russischen Texte fehlen leider nicht. Sind sie aber meist stilistischer Natur (etwa das unnötige „Väterchen" als Übersetzung der Anrede „batjuška" einem Priester gegenüber, seltsame Übersetzung des russ. „vy" = „Sie" mit „Ihr" u. ähnl.), so ist jedenfalls die Wiedergabe des griechischen νοῦς, russ. „um" als „Verstand" (statt „Geist") ein etwas schwerwiegenderer Fehler: mancher Satz der ausgesprochenen „Herzenstheologie" der Starzen erscheint dadurch im falschen Lichte!

τριῶν τρόπων τῆς προσευχῆς für echt hält, was zum Beispiel B. Schmidt „Das geistige Gebet" (Breslauer Lic. Diss. 1916, Halle/Saale 1916, die übrigens Smolitsch nicht kennt) tut. Die russischen zit. Zeugnisse sprechen jedenfalls auch für die Echtheit dieser Schrift.

Doch sind diese Mängel alle durchaus nebensächlich. Der Leser erhält aus dem Buche ein plastisches Bild einer eigenartigen Seite der Geschichte der russischen Frömmigkeit. Erweckt das Buch viele Fragen, die es selbst nicht mal andeutungsweise beantwortet, so ist das vielleicht eher als Vorzug dieser schönen Veröffentlichung zu werten.

Halle a. S. *D. Tschižewskij.*

Aus Zeitschriften.

Historische Zeitschrift. Jahrg. 1936: A. Helbock, Volk und Staat der Germanen. Richard Schmidt, Heinrich der Löwe. H. Holdack, Viktor Hehn und Ferdinand Gregorovius. C. Erdmann, Die Anfänge der staatlichen Propaganda im Investiturstreit. K. Burdach †, Die Wahl Friedrichs II. zum römischen Kaiser. Wilhelm Grau, Geschichte der Judenfrage. R. Adam, Wesen und Grenzen der organischen Geschichtsauffassung bei Herder. R. Stadelmann, Friedensversuche im ersten Jahr des Weltkriegs.

Jahrg. 1937: Baierhaus, Die konservative Staatsidee in Frankreich. R. Scholz, Marsilius von Padua. H. von Srbik, Zur gesamtdeutschen Geschichtsauffassung. Rundnagel, Der Mythos vom Herzog Widukind. J. Heckel, Der Einbruch des jüdischen Geistes in das deutsche Staats- und Kirchenrecht durch Julius Stahl.

Revue Bénédictine. Jahrg. 1936: A. Wilmart, Le florilège de St. Gatien. F. Schmidt, Eine frühe Rezension des Werks De concordia des Hl. Anselm von Canterbury. C. Lambot, Sept sermons inédits de St. Augustin dans un homéliaire du Mont Cassin. G. Morin, Lettres inédites des papes Alexandre II et St. Grégoire VII.

Jahrg. 1937: B. Cappelle, La main de St. Grégoire dans le sacramentaire grégorien. P. David, Un recueil de conférences monastiques irlandaises du 8. siècle. A. Wilmart, Poèmes de Gautier de Châtillon.

Revue d'Histoire ecclésiastique. Jahrg. 1937: H. Favre Credo ... in filium Dei ... mortuum et sepultum. H. van den Eynde, L'inscription sépulcrale de Novatien. P. Galtier, Pénitents et Convertis. M. Richard, Une scolie d'Origène indûment attribuée à Denys d'Alexandrie. Ch. Martin, Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople. C. Looten, Richard Hooker.

Recherches de Théologie ancienne et médiévale. Jahrg. 1937: A. Dondaine, O.P., La somme de Simon de Hinton. F. Pelster, S.J., Cod. 152 der Bibliothek von St. Antonio in Padua und seine Quästionen. B. Smalley, La glossa ordinaria. F. Pelster, S.J. Les manuscripts de Bombolognus de Bologne. D. B. Cappelle, Le Logos, Fils de Dieu dans la théologie d'Hippolyte. J. Bayart, S.J., The concept of mystery according to St. Anselm of Canterbury. A. Hayen, S.J., Thomas a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences? P. Glorieux, Le Quodlibet de Pierre de Tarentaise.

Aus der Sammlung **Ecclesia.** Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirche (hrsg. von Friedr. Siegmund-Schulze), sind bisher folgende Bände erschienen, worauf besonders hingewiesen wird:

I. Die britischen Länder. Die Kirche von England (1934). — II. Die skandinavischen Länder. Die Kirche von Schweden (1935). Die Kirche von Norwegen (1936). Die Kirche in Dänemark (1937). Die Kirche in Island (1937). — III. Die mitteleuropäischen Länder. Die evangelischen Kirchen der Schweiz (1935). Die evangelischen Kirchen der Niederlande (1934). Die altkatholische Kirche (1935). — IV. Deutschsprachige Länder. Die evangelische Kirche in Österreich (1935). — V. Die osteuropäischen Länder. Die Kirchen der Tschechoslowakei (1937). Die evangelischen Kirchen in Polen (1938).

Eckhartiana V.

Meister Eckhart bei Valentin Weigel.

Eine Untersuchung zur Frage der Bedeutung Meister Eckharts für die mystische Renaissance des sechzehnten Jahrhunderts.

Von Winfried Zeller,
Marburg (Lahn), Hofstadt 11.

Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ist in unserem Volke ein besonderes geistiges Bemühen um jene religiöse Bewegung lebendig, die wir unter dem Begriff „Deutsche Mystik" zusammenfassen. In dieser aber ist es vor allem die Gestalt Meister Eckharts, die zu stets erneuter Beschäftigung anregt. Haben doch die von ihm ausgehenden Gedanken vornehmlich der deutschen Mystik ihr Gepräge gegeben und darüber hinaus auch unsere Philosophie tiefgehendst beeinflußt — man denke nur an Nicolaus Cusanus! Und so ist es keine Frage, daß eine innere Auseinandersetzung mit dem größten deutschen Denker des Mittelalters, dessen Werke uns jetzt die Wissenschaft in mustergültiger kritischer Gesamtausgabe vorlegt, auch das geistige Schaffen unserer Zeit innerlich zu befruchten und zu bereichern vermag.

Um so notwendiger aber erscheint es nunmehr auch, die Frage der geistigen Nachwirkungen Meister Eckharts gründlich zu untersuchen. Und zwar wird, neben der Bedeutung Eckharts bei seinen Nachfolgern im vierzehnten Jahrhundert, besonders einmal das Problem zu behandeln sein, inwieweit Eckhart in jener erneuten Hinwendung zur deutschen Mystik, der wir im sechzehnten Jahrhundert begegnen, eine Rolle spielt. Gerade diese Einflüsse sind aber bislang noch nirgends tiefer erforscht worden, weder bei Sebastian Frank [1]) noch

1) Alfred Hegler hat in seinem vorzüglichen Buche: Geist und Schrift bei Sebastian Franck, Freiburg 1892, S. 283 Anm. 2 die starken mystischen Einflüsse auf Franck betont und dabei auch beiläufig auf Meister Eckhart hingewiesen: „Von Mystikern werden bei

bei Johann Arndt [2]) und restlos erschöpfend auch kaum bei Angelus Silesius [3]).

Es soll somit die Aufgabe der folgenden Zeilen sein, den Nachwirkungen Meister Eckharts bei dem Zschopauer Pfarrer Valentin Weigel (1567—1588) nachzugehen [4]) und seine

---

Franck am meisten zitiert Tauler, Die deutsche Theologie, Die Nachfolge Christi, Staupitz, Eckart und Bernhard." Leider gibt jedoch Hegler keine näheren Nachweise. Aber auch H. W. Erbkamm hatte in seiner Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation, Gotha 1848, S. 289, schon die Beziehungen Francks zu Tauler und Eckhart bemerkt: „So mußte ihn vor allem die geheimnisvolle Tiefe eines Eckart und Tauler reizen." Eine gründliche Behandlung der Bedeutung Eckharts für Franck wäre daher eine dringende Aufgabe!

2) Einige Eckhartstellen bei Johann Arndt hat Wilhelm Köpp in seiner ausführlichen Schrift über Arndt, Berlin 1912, S. 54 Anm. 1 im Anschluß an zahlreiche Taulernachweise festgestellt, leider nur nach der 1621 in Hamburg erschienenen Taulerausgabe! Sicher ist jedenfalls, daß Arndt in seinem dritten Buch des Wahren Christentums, das einen Auszug aus Tauler darstellt, auch Meister Eckhart oftmals zu Worte hat kommen lassen.

3) Die Frage „Johann Scheffler und Meister Eckhart" ist schon mehrfach diskutiert worden. Als erster hatte Franz Kern, Joh. Schefflers Cherubinischer Wandersmann, Leipzig 1866, auf die Beziehungen Schefflers zu Eckhart aufmerksam gemacht: „Wahrscheinlicher ist mir, daß er (Scheffler) Tauler'n das zu verdanken glaubte, was er in der That dem Meister Eckhart schuldete" (S. 44). Kern unternimmt dann auch auf den folgenden Seiten seiner Schrift erstmalig den Versuch, durch zahlreiche Stellenanführungen den näheren Nachweis dieser Abhängigkeit zu erbringen. So hat dann auch die neuere Schefflerliteratur diese Frage weiter behandelt, vor allem H. L. Held in dem Anmerkungsband seiner Schefflerausgabe (1924) und Georg Ellinger in seiner Biographie Schefflers, Breslau 1927, S. 100: Die Hauptgedanken Schefflers „stammen in der Hauptsache aus den Predigten Meister Eckharts und den Schriften Valentin Weigels. Weniger stark haben Tauler, Tauler zugeschriebene Schriften, Jacob Böhme und die Deutsche Theologie auf ihn eingewirkt; ganz gering erscheint der Einfluß der ekstatischen Literatur und der neukatholischen Mystik". Ellinger hat damit wohl treffend die Quellen Schefflers aufgedeckt, wenngleich auch das Urteil hinsichtlich der neukatholischen Mystik, wie mir der Verfasser in einem freundlichen Briefe mitteilte, etwas zu modifizieren ist. Die Beziehungen Schefflers zu Weigel hatte der genannte Verfasser bereits in seiner Ausgabe des Cherubinischen Wandersmann, Halle 1895, Einleitung S. XIII—XXXIII mit reichsten Stellenbelegen dargestellt.

4) Die Weigelliteratur ist bisher recht spärlich; zu vergleichen ist vor allem Julius Otto Opel, V. W., Leipzig 1864, und August Israel, Leben und Schriften V. W.s, Zschopau 1888. Für die in diesem Aufsatz gefällten kritischen Urteile sowie für alle näheren Angaben hinsichtlich neuer, noch nicht erschlossener Weigelschriften muß ich auf meine demnächst erscheinende Arbeit: „Die Überlieferung der Schriften V. W.s und der frühe Weigelianismus" verweisen.

Eckhartkenntnis wie seine Eckhartbenutzung in ihren geistigen Grundzügen herauszustellen.

Die mystische Renaissance des sechzehnten Jahrhunderts läßt sich im wesentlichen als eine Rückbesinnung auf Tauler ansehen, wobei noch die „Deutsche Theologie" und die „Nachfolge Christi" von Bedeutung werden. Luther hat sich mit Tauler beschäftigt [5]), auf Thomas Münzer [6]) und Karlstadt [7]) hat er den nachhaltigsten Einfluß ausgeübt. Auch Sebastian Franck [8]) zitiert ihn häufig. Ebenso ist es eine bemerkenswerte Tatsache, daß zu den ersten deutschen Buchdrucken Taulerdrucke [9]) gehören. Der bedeutendste unter diesen ist der 1521 und in nochmaliger Auflage 1522 zu Basel erschienene Taulerdruck. Dieser wird für unser Thema dadurch besonders wichtig, daß etwa ein Drittel der in ihm enthaltenen Predigten ausdrücklich Meister Eckhart zugeschrieben wird [10]):

„Folgen hernach etlich gar subtil vnd trefflich kostlich predigen / ettlicher vast gelertter andechtiger vätter vnd lerern / auß denen man achtet Doctorem Taulerum etwas seins grundes genommen haben. Namlich vnd in sonders meister Eckarts (den er vnder weylen in seinen predigen meldet) der ein fürtreffenlich hochgelerter man gewesen ist / vnd in subtilikeiten natürlicher vnd göttlicher künsten so hoch bericht / das vil gelerter leut zu seinen zeitten jn nit wol verstunden / deßhalb seiner ler ein teyl auch in etlichen stücken vnd articklen verworffen ist / vnd noch von einfeltigen menschen gewarsamlich gelesen werden

5) Vgl. seine Randbemerkungen zu Tauler, Weimarer Ausgabe 9 S. 95—104. Dazu siehe Erich Seeberg, Luthers Theologie I, Göttingen 1929, S. 31—61.

6) Vgl. u. a. Heinrich Böhmer, Studien zu Thomas Müntzer, Leipziger Universitätsreden (zum Reformationsfest) 1922, S. 10. 17.

7) Vgl. Hermann Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Band II, Leipzig 1905, S. 21 ff. Siehe auch unten S. 324 ff.

8) Franck gibt in seiner Güldenen Arche (1539) zu den einzelnen loci nach den diesbezüglichen Bibelstellen ausführliche Väterzitate, unter denen zahlreiche Taulerbenutzungen besonders auffallen.

9) Die ältesten sind außer dem oben erwähnten Basler der Leipziger von 1498 und der Kölner von 1543.

10) Ein vollständiges Verzeichnis der im Basler Taulerdruck enthaltenen Eckhartpredigten findet sich bei Josef Quint, Die Überlieferung der Predigten Meister Eckharts, Bonn 1932, S. 929—930. Der oben im Text gegebene Verweis auf Meister Eckhart steht auf fol. 242 va des Basler Taulerdrucks.

sol. Wiewol hiehar in diß buch mit fleiß nüt gesetzet ist / dann das gemeinlich wol verstanden vnd erlitten werden mag / Das ist ein teil seiner ler vnd predig / darauß man spüren mög / wie gelert vnd subtil er gewesen sey / vnd vff was grund all sein ler vnd predig (wie Doctor Taulers) geuestnet gewesen sey. Hieruor man weyter mercken mag / dz vorzeiten / doch nit als yetz / auch gelert leut gewesen seyen in aller hand künsten die auch in teutschen landen geschinen haben."

In diesen wenigen Bemerkungen ist zusammengefaßt, was man in jener Zeit für das Wichtige an Meister Eckhart hielt. Es sind vor allem drei Punkte, die herausgehoben werden: Zunächst gilt Eckhart als die Quelle für Tauler, der seinen „grund" aus diesem geschöpft hat. Das ist der wesentlichste Gesichtspunkt, unter dem die im Taulerdruck vorliegende überlieferungsmäßige Einheit von Eckhart und Tauler gesehen wird. Dazu kommt als Zweites Eckharts „subtilikeit", in der seine besondere Bedeutung erblickt werden muß. Diese veranlaßt nun auch zu einem vorsichtigen und tiefgründigen Lesen seiner Predigten, damit er nicht mißverstanden wird. Für den ernsten Leser aber ist sein Grund genau so fest fundiert wie der Taulers. Schließlich ist noch auf die besondere Betonung hinzuweisen, die auf dem Deutschtum Eckharts und Taulers liegt. Schon den Verfasser dieser wenigen Zeilen erfüllte es mit nachfühlbarem Stolze, daß Eckhart einer derer war, die „in teutschen landen geschinen haben" [11]).

In dem Basler Taulerdruck sind Eckhart und Tauler letztlich als geistige Einheit zusammengefaßt. Als verbindendes Glied ist dabei die „subtilikeit" anzusetzen, die es ermöglicht, die Anschauungen beider gegenseitig zu interpretieren. Eine solche Einheitsschau aber wird nun zum Hauptanliegen der mystischen

11) Es ist nicht uninteressant, daß auch Adolf Lasson, Meister Eckhart der Mystiker, Berlin 1868, in drei ganz ähnlichen Grundmotiven das Wesen Meister Eckharts verkörpert sah: Eckhart ist 1. der „Centralgeist aller Mystik", auf den alle Vorgänger und Nachfolger als die Vollendung hinzubeziehen sind. 2. „Das Eigenthümliche und Großartigste bei Eckhart aber ist die Einheit und Geschlossenheit seiner Denkweise". 3. Dadurch aber ist „seine Lehre ein merkwürdiges Abbild zugleich des deutschen Geisteslebens und des nationalen Charakters deutscher Religionsauffassung" (a. a. O. S. 22).

Neubesinnung des sechzehnten Jahrhunderts. Indem man den einzelnen alten Mystiker nach dem andern interpretiert und so den einen durch den andern erklärt, unternimmt man den Versuch, die allen gemeinsame Grundanschauung herauszuschälen und eine allgemeine „mystische Theologie" aufzustellen [12]). Doch spielen hierbei die Anschauungen Taulers im allgemeinen die Hauptrolle, eine Tatsache, die wohl durch die Klarheit seiner Formulierungen und auch durch die Fülle des von ihm überlieferten Materials zu erklären ist.

Auch für Weigel ist zunächst die Kenntnis Eckharts eingebaut in seine Tauleranschauung [13]). Das wird schon rein äußerlich dadurch bewiesen, daß er etwa zitiert: „Es sagt der Taulerus auß dem Eccardo" oder „Predigt auß dem Taulero... D. Eckart sprach" [14]). Unsere weitere Untersuchung wird demgemäß so zu verlaufen haben, daß zunächst die Bedeutung Taulers für Weigel in ihren Grundzügen behandelt wird. Danach ist zu prüfen, welche Stellen Eckharts Weigel näher kennt und heranzieht. Und schließlich ist zu fragen, was Meister Eckhart für die Mystik Weigels bedeutete und welche Züge seines Denkens durch ihn besonders beeinflußt sind.

I.

Die Frage, was Weigel von Tauler gelernt habe, ist verhältnismäßig leicht zu beantworten [15]). Es ist im Grunde ein mystischer Anschauungskreis, für den er sich wieder und wieder auf Tauler beruft: der Gedanke von der Gelassenheit. Diese

12) Über diesen Begriff handelt grundlegend Erich Seeberg, Zur Frage der Mystik, Königsberg und Leipzig 1921. Vgl. unten Kap. III (Anm. 113).

13) Weigel hat aller Wahrscheinlichkeit nach, wie sich in der textkritischen Einzeluntersuchung seiner Eckhartzitate nachweisen läßt, seine Eckhartkenntnis aus dem Basler Taulerdruck geschöpft.

14) Die im Text angeführten Stellen sind unten verifiziert.

15) Über Weigel und Tauler hat neuerdings Will-Erich Peuckert in seiner Pansophie (Stuttgart 1936) S. 327 ff. feinsinnige Ausführungen dargeboten: „Anreizung und ein Memorial sind ihm (Weigel) die Schriften Taulers gewesen. An ihnen hat er sich entzündet, an ihnen hat er verstehen gelernt, daß Gott es ist, durch den der Mensch zur großen und wahren Weisheit gelangt." Auch Opel hatte in seinem Weigelbuch auf S. 264—268 bereits einige heute aber nicht mehr befriedigende Vergleiche zwischen Tauler und Weigel angestellt.

Idee, von ihrer einfachen Fassung als Ergebung in Gottes Willen bis zu ihrer letzten Konsequenz in der resignatio ad infernum ist es, die ihn vornehmlich zu Tauler hingezogen hat. So begegnen uns in seinen Schriften eine ganze Reihe Zitate, in denen, gelegentlich mit anderen mystischen Autoren zusammen, Tauler für diesen Gedankenkreis summarisch herangezogen wird.

Schon in einem seiner ersten Taulerzitate [16]) sagt Weigel zu dem Begriff des mystischen adhaerere und der abnegatio: „De hac re vide Theolog. Germ.: libellum de imitando Christo Thomae Kempisij, Taulerum et alios." Eine ähnliche Erwähnung Taulers finden wir im ersten Kapitel des zweiten Teils des Gnothi seauton [17]): „wie solche vbersetzung oder newe geburt geschehe, ob es vom Menschen alleine oder vonn Gott volbracht muesse werden, zanckhen sich wohl viel darumb, aber der grundt wirdt vonn weningen getroffen. Johannes Thauleruß schrejbet vberflüssig dauon fast in allen seinen Predigten [18])." Das Wesen der neuen Geburt aber besteht in der Gelassenheit; so schreibt Weigel unter Berufung auf Tauler weiterhin im 10. Kap. dieser Schrift: „Es gilt / sich ganz vnd gar verlassen / vnd Gott ergeben biß in den Todt / Ja biß in die Helle." Und im 12. Kapitel führt er nach Tauler und der Deutschen Theologie eine Stelle über das „Lassen" eines rechten, Gott liebenden Christen an, die in Kapitel 17 sinngemäß wiederholt wird.

Gleiche allgemeine Erwähnungen Taulers enthält Weigels handschriftlich überlieferte Predigtsammlung [19]) auf fol. 93 v, desgleichen auf fol. 139 v: „inwendig in vnß muß er gefunden werden im glauben durch die gelassenheit, wie Taulerus an vielen enden meldet." Und in der gedruckten Postille führt

16) De vita beata Kap. 25 S. 177; gedruckt Halle 1609. Die noch ältere TaulerschriftWeigels wird unten im Zusammenhang besprochen.

17) Die Drucke dieser Schrift (Neustadt 1615 und 1618) sind durch zahlreiche Einschübe stark entstellt. So ist z. B. der Schluß des 1. Kap. des zweiten Teils unecht. Das obige Zitat stammt dafür aus dem echten, in zwei Wolfenbüttler Handschriften (Herzogl. Bibl., Handschrift Helmstedt 259 und 778) überlieferten Text.

18) Der Sinn dieser Erwähnung Taulers, in dessen Anschauungen Weigel also die Lösung der Streitfragen der zeitgenössischen Theologie ermöglicht sah, entspricht genau der Gesamttendenz der unten behandelten Taulerschrift Weigels!

19) Wolfenbüttler Handschrift Helmstedt 919.

Weigel einmal aus [20]), daß man in der Schule Gottes alle Dinge ohne Mühe und Arbeit lerne, „dauon Taulerus fast in allen seinen Predigten pfleget zu handeln". In dieser Schrift wird Tauler auch zweimal zusammen mit dem Areopagiten genannt [21]); beide bezeugen nämlich, daß man durch das Gebet und durch Christum zum Vater eingehen müsse, und daß man kommen müsse „in eine Vergessenheit sein selbst vnd aller Dinge".

Auch in seinem Güldenen Griff gibt Weigel als die Kernlehre Taulers die Gelassenheit an: „von solcher gelassenheit lese die predigten Johan Tauleri [22])." Dagegen bezeichnet er in der Schrift Vom Leben Christi [23]) die Entwerdung als den nach Tauler notwendigen Grundzug der neuen Geburt: „Es saget Taulerus / der Mensch muss entwerden / was er ist / soll er ein anders werden." Schließlich ist noch in dem Traktat „Daß Gott das allerleichteste gebiete" [24]) die neue Geburt nach Tauler in ähnlichem Sinne beschrieben, wie in der oben herangezogenen ersten Stelle aus dem Gnothi seauton: „der Glaube oder die newe Geburt muß von Gott selber fliessen vnd kommen ohne alles Wircken der Creatur, wie Taulerus an vielen Enden bezeuget."

Die neue Geburt, die sich in Entwerdung und Gelassenheit vollzieht, — das hat Weigel als den eigentlichen Inhalt der Taulerschen Predigten empfunden. Schon aus diesen allgemeinen Stellen geht hervor, daß sich Weigel an einem entscheidenden Punkte seiner eigenen Theologie stark von Tauler abhängig

---

20) Teil II S. 87; gedruckt Neustadt 1617 und 1618.

21) Zu Dionysius bei Tauler vgl. die Predigten Taulers hrsg. von Ferd. Vetter (Berlin 1910) Predigt 41 S. 171, 25 ff.; Pr. 60 S. 311, 10 ff.; Pr. 64 S. 352, 21 ff.; Pr. 76 S. 411, 27 ff.; Pr. 79 S. 423, 30. 34. Die beiden obigen Zitate stehen in Weigels Postille Teil II S. 104 und S. 210.

22) Gedruckt Halle 1613, Neustadt 1616 und 1617. Auch der Güldene Griff ist in diesen Drucken stark verderbt, ja sogar, wie sich nachweisen läßt, absichtlich tendenziös entstellt worden! Ich habe daher die herangezogene Stelle aus Kap. 14 (S. G 2r im Druck von 1613) nach dem Wortlaut der von mir aufgefundenen anonym überlieferten Wolfenbüttler Handschrift Helmstedt 1063 und dazu der Görlitzer Handschrift Theol. X 413 verbessert. Da die Wolfenbüttler Handschrift noch zu Weigels Lebzeiten abgeschrieben ist, erscheint ihr Text durchaus zuverlässig!

23) Kap. 36 S. 67 (Druck Neustadt 1618).

24) Diese Schrift ist eingehend bei Israel a. a. O. S. 153 besprochen.

wußte. Es ist daher nun darzustellen, wie Weigel zu seiner Taulerkenntnis gelangt ist. Und zwar ist es zuerst nötig, denjenigen Taulerzitaten in Weigels Schriften nachzugehen, in denen spezielle Benutzungen von Taulerstellen erkennbar sind [25]). Dann aber ist vor allem herauszuarbeiten, was Weigel näher unter Taulers Gelassenheit verstanden hat. Dazu soll eine Analyse der Taulerkompilation Weigels verhelfen. Diese aber wird zeigen, daß bei Weigel ein Grundmotiv seiner Anschauung von der Gelassenheit aus Meister Eckhart stammt!

Im 18. Kapitel des ersten Teils des Gnothi seauton schreibt Weigel, daß nach Tauler Wiedergeburt und Salbung das Wesen eines rechten Exegeten ausmachen. Hiermit dürfte sich Weigel auf die Taulersche Predigt 87 (Vetter S. 421, 1 ff.) bezogen haben. In der gleichen Schrift finden wir im 17. Kapitel des zweiten Teils ausgeführt, Tauler habe sich gegen die „anhebenden" Menschen gewandt, die statt bei der Menschheit Christi bei seiner Gottheit beginnen [26]). Weiter wird bei Weigel auch die Taulerstelle Pr. 45 (S. 198, 20—21) in der handschriftlichen Predigtsammlung und in der Postille [27]) herangezogen: „welches die alten wol betrachtet haben, wie Taulerus meldet, da er spricht, wen die alten Essen solten, so weineten sie, wen sie sterben solten, so lacheten sie." Und in der kleinen Schrift Von Betrachtung des Lebens Christi [28]) zitiert Weigel die Taulerpredigt 20 (S. 81, 19 ff.) wörtlich, wo steht, daß Christus für uns auch dann das Buch bliebe, wenn alle anderen Bücher selbst verbrannt wären [29]).

---

25) Es erübrigt sich naturgemäß, für die allgemeinen Stellen über die Gelassenheit sich um Nachweise der Fundorte in den Predigten Taulers zu bemühen. Denn was schon nach Weigel selbst bei Tauler „in fast allen seinen Predigten" oder „an vielen Enden" steht, ist offensichtlich nicht als direkte Zitierung Taulers zu verstehen, sondern als allgemeine Zusammenfassung der Taulerschen Lehre, wie sie sich für Weigel nach der Lektüre Taulers ergab.

26) Dieser Gedanke findet sich bei Tauler Pr. 50 S. 225, 9; S. 226, 12—15; außerdem Pr. 23 S. 95, 14 ff.; Pr. 27 S. 111, 29 ff.; Pr. 36 S. 141, 12 ff.

27) Handschrift Helmstedt 919 fol. 207r = Teil II S. 257.

28) Kap. 1, Sammelband Philosophia mystica (Neustadt 1618) S. 216.

29) In der handschriftlichen Predigtsammlung findet sich auf fol. 44r ein Augustinuszitat, das höchstwahrscheinlich aus der Predigt Taulers 1 (S. 11, 4—6) genommen ist.

Peuckert hat außerdem schon darauf hingewiesen [30]), daß das von Weigel gebrauchte Beispiel [31]) vom dreifarbigen Glas von Tauler herstammt. Zum Vergleich setze ich hier beide Texte nebeneinander:

Weigel Güldner Griff Kap. 14	Tauler Pr. 4 S. 21, 13 ff.
„Ein Beispiel solt jhr hören / Es ist in einer Stuben dreyerley Glas / ein Schwartz finsters / ein Gelb dickes / vnd ein Weis lauters / auff diese 3. zugleich scheinet die Sonne / ohn ansehen der Geschickligkeit / dass aber das Schwartze finster bleibet / vnd nicht erleuchtet wird / vnd das Gelbe nicht so viel empfahet als das weisse / da hat die vnpartheysche Sonne kein schuld daran."	„Der schin der sunnen der ist gar einvaltig an ime selber, aber der selbe schin wurt ungelich enpfangen in dem glase: das eine glas das ist swartz, das ander gel, das dirte wis; bi dem swartzen glase mag man nemen die sinnelichkeit, bi dem gelben die vernunft und bi dem wissen den lutern blossen geist."

An beiden Stellen ist auch die Anwendung des Beispiels ähnlich. Tauler deutet die verschiedenfarbigen Gläser auf die drei Erkenntnisvermögen des Menschen. Weigel sieht freilich von solcher Einzelauslegung ab, ihm liegt nur daran, den Nachweis zu führen, daß die Ungleichheit der Erkenntnis nicht von dem „vnpartheyischen" Gegenwurf, sondern von dem Erkennenden selbst herrührt. Das von Tauler entlehnte Bild soll ihm nur veranschaulichen, daß sein erkenntnistheoretischer Grundsatz zu Recht besteht: alle Erkenntnis entspringt ihrem Wesen nach nicht aus dem Objekt der Erkenntnis, dem Erkannten, sondern aus ihrem Subjekt, dem Erkenner. Denn alle Erkenntnis liegt zuvor in uns verborgen und kann nicht von außen herein getragen werden [32]).

Wir können nun genau verfolgen, wie Weigel zu seiner Taulerkenntnis gekommen ist. Denn die wahrscheinlich erste Schrift,

30) Pansophie S. 327.

31) Dieses Beispiel steht bei Weigel im Güldenen Griff Kap. 14 und ähnlich auch in der handschriftlichen Predigtsammlung fol. 148v. Auch der obige Text aus dem Güldnen Griff ist nach den Lesarten der Handschriften verbessert, die die drei Gläser in etwas anderer Reihenfolge als der Druck bieten.

32) Vgl. die Ausführungen, die Weigel im 14. Kap. des Güld. Griffs zu diesem Bilde gibt!

die wir von Weigel besitzen, ist seine 1570 verfaßte Taulerkompilation: Zweene Tractat [33]). In dieser will Weigel sich eine Materialzusammenstellung schaffen, die ihm in den theologischen Streitfragen seiner Zeit Richtung zu weisen vermag. So schreibt er in der Vorrede: „Günstiger leßer, Jnn diesen Büchlein Von der Buße vnd armut deß Geistes, welches Jst aus den Predigten Taulers Von mir Zusammengezogen vnd ein gutt Theil von mir selber geschrieben, wirdt furgehaltten ein waarer gründtlicher vntterricht, wie sich ein Mensch Schicken vnd haltten soll vnd muß Jnn seiner bekehrung oder Rechtfertigung ... Welches alles dahin dienet, Zu reinigen die Artickel des glaubens vnd anzuzeigen die fehl vnd Jrthumb der Jzt streitigen Artickeln: vnd Zuweißen den Rechten weg, wie ein einfelttiger Mensch kommen möge Zum Reich Gottes vnd Zur Ewigen Seeligkeit."

Die Schrift besteht demgemäß aus zwei Traktaten, von denen der erste von der Bekehrung und Reue, der zweite aber von der geistlichen Armut und wahrer Gelassenheit handelt. Wir haben hier zu untersuchen, was Weigel dabei von Tauler bezw. von Meister Eckhart übernommen hat und worin darüber hinaus seine frühe mystische Gesamtanschauung besteht. Zu diesem Zwecke ist zunächst eine inhaltliche Analyse dieser Schrift notwendig.

Der erste Traktat geht in dem ersten Kapitel von der Sünde aus, die, angelehnt an entsprechende Taulersche Formulierungen, als „wiederbiegung der Creatur auff sich selber", als falsches

33) Von dieser Schrift war in der Weigelforschung bisher nur der Titel bekannt, vgl. das Verzeichnis von Weigelschriften bei Wilhelm Ernst Tentzel in den Monatlichen Unterredungen (Leipzig bei Thomas Fritsch) 1692 S. 265. Ich habe in meiner oben erwähnten kritischen Untersuchung des weigelschen Schrifttums für diese Schrift allein drei Handschriften beibringen können, wovon sich zwei in Wolfenbüttel (Helmstedt 772 und 895) und eine in Halle (Bibl. des Waisenhauses, Handschrift B 30) befinden. Wie ich a. a. O. eingehend bewiesen habe, ist dieses Buch auf Grund seines Inhalts und seines Stils unbedingt Weigel selbst zuzuschreiben. Der genaue Titel lautet: „Zweene Nützliche Tractat / Der Erste / Von der Bekehrung des Menschen / der ander / Von Armut des Geistes: oder waarer Gelassenheit. Zusammengezogen vnd geschrieben von Valentino Weigel. ao. 1570." Ich folge textlich der am besten überlieferten Hallenser Handschrift.

„annehmen" beschrieben wird. Dementgegen werden im zweiten Kapitel Buße, Reue und Bekehrung als die Stufen der neuen Geburt dargestellt, die sich in der Gelassenheit vollendet. Man soll „ganz vnd gar gelassen" sein, daß man sogar „seiner Seelen vnachtsamb" wird.

Mit dem dritten Kapitel beginnt Weigel die polemische Auseinandersetzung mit der Theologie seiner Zeit, zunächst in der Lehre von dem Mitwirken. Diese Polemik geht im vierten Kapitel bei dem Problem der Taufe[34]) weiter; Einzelfragen aus diesem Komplex werden in Kapitel 5—8 abgehandelt. In Kapitel 9 und 10 kommt Weigel nochmals auf das Wesen von Reue und Buße zu sprechen. Erst hier wird der Einfluß Taulers deutlicher. So finden wir in Kapitel 9 zwei Taulerstellen über die „wesendtliche Rew vnd buße" wörtlich ausgeschrieben: Tauler Predigt 8 (S. 36, 12—21) und Pr. 76 (S. 409, 32—410, 6). Auch im 10. Kapitel ist Taulerscher Geist fast in jeder Zeile zu spüren; doch sind hier meist nur einzelne Sätze ausgezogen und zusammengestellt. In der „poenitentz", die „ein ganz waar abkehren", ein „kehr", wie es nach Tauler heißt, ist, „gebiert Gott der Vatter seinen Eingebohrnen Sohn Jnn der leedigen lautteren Seele".

Der zweite Traktat handelt im ersten Kapitel zunächst über zweierlei Armut, wobei Taulerstellen wie etwa Pr. 8 (S. 36, 22 ff.) benutzt werden. Das zweite Kapitel stellt dann die geistliche Armut als die wahre Gelassenheit dar. Den Höhepunkt dieser Ausführungen bildet das unten zu besprechende, aus Eckhart stammende dritte Kapitel! Das größte Hindernis für die Gelassenheit ist das eigene Ich, denn, so heißt es weiter im 4. Kapitel, jeder trägt „sein Ergsten feindt an sich selber" [35]). Man soll daher nicht Gott aus eignem Nutzen und „vmb lon" dienen, sondern in allem allein auf die Ehre Gottes sehen. Das fünfte Kapitel ist im wesentlichen eine Kompilation; nach einer Eckhartstelle über den gelassenen Menschen [36]) wird die Taulerpredigt 67 (S. 365, 20—26) angeführt, in der „gelassenheit, ledigkeit, vnannehmblichkeit" als drei Schwestern erscheinen.

34) Die Taufe wird hier beispielsweise echt weigelisch definiert als „eine praefigurirung oder bedeuttung".
35) Vgl. auch Gnothi seauton Teil II Kap. 11.
36) Siehe unten Kapitel II Nr. 1.

Die Gelassenheit aber übertrifft weit die Liebe und die Erkenntnis und auch die Schauung. Sie richtet sich vor allem gegen den angemaßten eignen Willen, der „frey", d. h. Gott gelassen sein soll (Kap. 6). Als die Verwirklichung dieses Gelassenseins erscheint im 7. Kapitel der mystische Tod, der ein dreifaches Absterben bedeutet. Zunächst heißt es sich selbst und allen Kreaturen sterben, dann aber weiter auch auf allen geistlichen Trost verzichten. Der dritte Tod schließlich bewährt sich in der resignatio ad infernum, „als so sich der Mensch auch des Ewigen lebens vorzeyhet vnd des Ewigen Guttes". Solche gelassenen Menschen „werffen sich selber inn die Helle". „Aber man soll wissen, daz solche waare gelassenheit durch Ergebung eigenes willens Gott bindet vnd fähet."

In dem Aufbau dieser Schrift spiegelt sich wieder, was die Gelassenheit für Weigel bedeutet. Es ist ein ganzes mystisches System, das hinter diesem Gedanken steht. Seine Krönung bildet die als geistliche Armut und als mystischer Tod verstandene Gelassenheit. Zu dieser aber gelangt man erst durch den „ker", auf dem Wege von Buße und Reue.

Man wird bei einer Beurteilung der Schrift vornehmlich zwei Punkte hervorzuheben haben. Erstens: diese Schrift ist nicht eine einfache Kompilation aus Taulerstellen, sondern ihre Struktur zeigt, daß hinter ihr eine Anschauung steht. Was Tauler für Weigel bedeutete, ist hier letztlich ein Ganzes, das sich mit seinen eigenen Gedanken zu einer Einheit verwob. Es ist eine Grundrichtung, an der er sein eigenes Denken geformt hat, eine Mystik, die in einem bestimmten Sinne, unter einer bestimmten einheitlichen Tendenz verstanden ist.

Um nun zweitens diese Tendenz zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, was Weigel hier im Grunde will. Wie in der Vorrede ausgeführt wurde, soll diese Schrift die Fehler und Irrtümer der streitigen Glaubensartikel aufzeigen und den wahren Weg zur Bekehrung oder Rechtfertigung weisen. Hier ist also der Ansatzpunkt dieser Mystik zu suchen: die Taulerschen Gedanken sind für Weigel aktuell geworden in erster Linie als Lösung für das Problem der Rechtfertigung! Das Schema, unter dem die mystischen Begriffe hier angeordnet sind, ist, wie

der Aufbau der beiden Traktate deutlich zeigt, der Grundriß der lutherischen Rechtfertigungslehre. Am Anfang der „Mystik" Weigels steht also kein genuines mystisches Erlebnis, in ihr ist das Primäre auch nicht ein mystischer Gottesbegriff oder eine Ontologie. Diese Mystik steht von vornherein unter einem Thema, das ihre Struktur wesentlich bestimmt, sie will Antwort sein auf eine Frage, die das Denken der Zeit Weigels voll und ganz beherrscht und die auch ihr zutiefst das Gepräge gibt. Darum kreist diese Mystik auch um einen Gedankenkomplex, der nur eine Auswahl aus dem klassischen mystischen Ideengut darstellt, eine Auswahl, die herausgelesen und literarisch zusammengestellt wurde. Wie sich unten zeigen wird, ist dieser Charakterzug auch für die späteren mystischen Schriften Weigels von fundamentaler Bedeutung [37])!

Damit sind die Grundlinien für die Frage herausgearbeitet, was Tauler für Weigel bedeute. Es wird nun die Aufgabe der folgenden Seiten sein, die Rolle darzustellen, die Meister Eckhart bei Weigel spielt.

II.

1. In dieser Taulerschrift Weigels begegnen uns nun auch zwei längere Meister Eckhart-Zitate. Weigel hatte in dem zweiten Traktat das Wesen der geistlichen Armut behandelt. Diese aber weiß er nicht besser zu beschreiben als dadurch, daß er die Eckhartpredigt 87 (Pfeiffer S. 280—284) vollständig aufnimmt: „Waare armut des Geistes Jst, do der mensch nichts will, nichts weiß, vnd nichts hat [38])."

37) Von diesem Gesichtspunkt aus ist so auch die Angleichung Weigels an die lutherische Gemeintheologie zu verstehen, die er in seiner handschriftlichen Predigtsammlung und stärker noch in seiner Verteidigungsschrift mit seinen mystischen Grundbegriffen vornimmt! Darin liegt nicht nur ein geschickter diplomatischer Zug, sondern man wird auch ernsthaft bedenken müssen, daß wenigstens ein gut Teil seiner frühen Mystik bewußt nur vertiefende Deutung der orthodoxen Rechtfertigungslehre sein will. Erst die von Paracelsus übernommene Anschauung vom geistlichen Stand als dem Antichrist hat, wie meine Untersuchungen ergeben haben, Weigel innerlich ganz dem Luthertum entfremdet, wobei der ihm verhaßte Druck der zu dieser Zeit entstehenden Konkordienformel als äußeres Moment noch verschärfend hinzutritt.

38) Traktat II Kap. 3. (Hallenser Handschrift fol. 62—69). Die Predigt steht im Basler Taulerdruck (1521) auf fol. 306va—308rb. Ihre

Die Untersuchung des Textes ergibt zunächst, daß Weigel höchstwahrscheinlich den Basler Taulerdruck als Vorlage benutzt hat. Die textlichen Varianten ihm gegenüber sind geringfügig und bestehen teils in etwas veränderter Satzeinteilung, teils in sprachlicher Verdeutlichung [39]). Denn Weigel „übersetzt" bereits seine Vorlage in das Deutsch seiner Zeit. Das zeigt sich beispielsweise im Gebrauch von „erkennen" statt „bekennen" und „sondern" statt „sunder". Ebenso gibt er das kausale „wann" stets mit „denn" wieder; jedoch läßt er an einigen Stellen das mittelhochdeutsche „was" (= war) stehen. Sonst ist aber der Text fast wortgetreu ausgeschrieben; nur der Schluß ist von Weigel etwas verändert [40]). Statt Pfeiffer S. 284, 28—32 ist bei Weigel zu lesen: „Wer diß Capittel verstehen will, muß dieser waarheit gleich sein: Sonst wirdt es nicht verstanden."

Echtheit schien fraglich, da sie nur durch den Taulerdruck bezeugt ist; doch hat neuerdings Rudolf Fahrner, Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckhart (Marburg 1929) S. 52—56 die Verfasserschaft Eckharts befürwortet. Weigel selbst sah sie jedenfalls als Eckhart zugehörig an, wie das unten Nr. 2 gegebene Zitat aus seiner Anleitung zur Deutschen Theologie ausweist. Die Predigt war auch sonst in der mystischen Literatur des 17. Jahrhunderts sehr beliebt; so hat sie beispielsweise Angelus Silesius in seinem Cherubinischen Wandersmann mehrfach deutlich verwandt, vgl. z. B. Buch II, 132; II, 14. 15. 148; IV, 210 ff.

39) In der Überlieferung des Weigelschen Textes lassen sich zwei Typen unschwer feststellen. Der Wortlaut der Hallenser Handschrift, aus verschiedenen Gründen sicher der ursprünglichere, ist in seinen Eckhartzitaten dem Text des Basler Taulerdrucks näher. Dagegen fallen in den beiden sicher voneinander abhängigen Wolfenbüttler Handschriften mehrere lateinische Sätze auf, die aber deutlich den Eindruck einer späteren Übersetzung machen.

40) Im folgenden seien einige Varianten als Beispiel gegeben:

Basler Taulerdruck (1521)	Weigel, Zweene Tractat
Etliche meister hand gesprochen, das sy lige an der liebe (Pfeiffer S. 282, 15—16).	Ettliche sagen, ann liebe
Aber wir sprechent (S. 282, 17—18).	Aber Jch sage.
Zem andern male sprechen wir, daz daz si ein arm mensch, der niht enweiz in ime diu werc gotes (S. 283 5—6).	Danach Jst der arm, der nicht weiß Jm werck Gottes.
ymmerme (284, 18).	Jmmerdar.
richeit (284, 19).	weißheit.

Die letzte Variante enthält aber nur der Hallenser Codex, während die beiden Wolfenbüttler den Wortlaut des Taulerdrucks haben.

Diese Eckhartpredigt besitzt einen reichen Inhalt. Nicht nur die geistliche Armut wird in ihr behandelt und in mannigfachen Variationen vertieft; auch andere Kernpunkte der Eckhartschen Mystik sind eingehend in ihr berührt! So finden wir hier die Frage nach dem Wesen der Seligkeit (Pfeiffer S. 282, 15 ff.), den Gedanken vom Seelengrund (S. 282, 18—19) und Ausführungen über das „Wesen" Gottes, der weder Wesen noch Vernunft sei, sondern „ledig aller Ding" (S. 282, 28—30). Darum ist es auch Aufgabe des Menschen, daß er sogar „Leedig stande Gottes" (S. 283, 20—21). Wenn der Mensch so arm ist, „So ist Gott sein selbst werck leidende vnd ist eine eigene Stadt seiner wercken" (S. 283, 23—24). Darum soll ich Gott bitten, „daz er mich Quit mache Gottes, wan vnwesendtlich wesen ist vber Gott vnd vber vnterscheidt" (S. 283, 37—38). Ich soll mich betrachten „nach meiner geburt weiße, die Ewig ist", dort, wo ich war „sache meiner selber vnd aller Dingen, vnd wolte Jch, Jch wer noch nicht alle Ding, wehre Jch nicht, so wehre nicht Gott" (S. 284, 4. 8—10). In diesem „Durchbrechen", da „bin Jch vber alle Creaturen vnd bin weder Gott noch Creatur" (16—17). „Denn Jch entpfahe Jnn diesen durchbrechen, daz Jch vnd Gott Eins seindt, da bin Jch daz Jch waz" (21—22). Hier ist Gott mit dem Geiste eins, und das ist die höchste Armut (26—27)[41]). Mit diesen Worten, die er getreu aus Meister Eckhart herausgelesen hat, beschreibt Weigel das Wesen der geistlichen Armut. In ihr aber erreicht die Gelassenheit, deren Behandlung er ja seinen zweiten Traktat widmen will, ihre höchste Stufe und findet ihre wahre Vollendung!

In dem übernächsten Kapitel des zweiten Traktats benutzt Weigel noch einmal eine längere Stelle aus einer Eckhartpredigt. Wir finden dort den Satz: der Mensch solle sich selbst achten als „einer, der vber Taussendt Meulen von Jme ist". So zeichnet aber Eckhart in Predigt 96 (Pfeiffer S. 312, 13—14) den gelassenen Menschen! Die darauf bei Eckhart folgenden Zeilen werden nun noch weiter ausgeschrieben, so daß die Benutzung bis Zeile 28 erkennbar bleibt. Zeile 25—28 lauten bei Weigel: „der Mensch,

41) Die obigen Stellen sind nach dem Text wiedergegeben, wie ihn Weigel bietet; die Fundorte bei Pfeiffer stehen in Klammern.

der sich allzumal liese einen augenblick Jnn gelaßener gelaßenheit, das ist, das er nicht wußte, das er sich gelaßen hette, dem wurden alle Dinge gegeben. Wehre aber ein Mensch 20 Jahre gelaßen: Vnd nehme sich selber wieder Einen augenblick, dieser wehre noch Nie gelaßen [42])."

So hat Weigel bereits für seine Auffassung der Gelassenheit sich wesentliche Anregungen von Meister Eckhart geben lassen. Finden wir hier doch gerade an dem Höhepunkt seiner Ausführungen über die geistliche Armut, daß Weigel eine ganze Eckhartpredigt wortgetreu wiedergibt! Man wird also auch damit das Urteil über die Abhängigkeit Weigels von Tauler modifizieren müssen! Wenn auch Weigel für die Gelassenheit sich stets auf Tauler berufen hat, so stammt doch ein entscheidender Zug dieses Gedankens von Meister Eckhart her. Ihm verdankt Weigel zutiefst die Deutung der Gelassenheit als geistliche Armut!

Nicht umsonst hat daher Weigel aus dem Gesamtkomplex der gemeinsamen Überlieferung von Eckhart und Tauler für die wichtigste Stelle seines Buches eine Eckhartpredigt ausgewählt. Und während er Tauler meist in kürzeren Auszügen auf kompilatorische Art zusammenstellt, bringt er von Eckhart eine vollständige Predigt und an anderer Stelle noch ein weiteres größeres Textstück. Man wird dabei vor allem das sichere Gefühl Weigels für mystische Ursprünglichkeit bewundern müssen, mit dem er, schlechthin gesagt, Tauler durch Eckhart vertieft hat! Es hat bereits den Anschein, als ob Weigel eine leise Ahnung davon gehabt habe, daß das Tiefste an Tauler sein von Meister Eckhart überkommenes Gedankengut ist.

Man kann den Unterschied zwischen einer solchen von Eckhart beeinflußten Auffassung der Gelassenheit und einem Gelassenheitsideal, dem eine derartige Vertiefung fehlt, am besten an einem kurzen Vergleich der beiden Schriften über die Gelassenheit von Weigel und Karlstadt auf-

42) Traktat II Kap. 5. Die Predigt steht im Taulerdruck auf fol. 312vb—314ra.

zeigen [43]). Auch Karlstadt hatte ja, freilich 50 Jahre vor Weigel und nach einer andersartigen theologischen Entwicklung, eine Rückbesinnung auf die Mystik durchgemacht. Auch er hat unter dem Begriffe der Gelassenheit seine mystischen Anschauungen zusammengefaßt gesehen. Ebenso spielen bei ihm wie bei Weigel die Schlagworte von dem Aufgeben der „annemlichkeit" und der „Icheit" eine große Rolle. Folglich ist bei ihm, ganz ähnlich wie in Weigels zweitem Traktat, die Gelassenheit gegen den „Eigenwillen" gerichtet. So sind es durchaus die gleichen mystischen Grundbegriffe, die bei beiden auftreten [44]); und es ist schon deshalb nicht nur zufällig, daß etwa ein Jahrhundert nach ihrer Entstehung Karlstadts Schrift Weigel untergeschoben wurde [45]).

Und doch wird ein geschultes Auge die grundsätzlichen Unterschiede beider Anschauungen nicht verkennen können, die man vielleicht kurz in den folgenden Strichen zeichnen kann. Karlstadt sieht die Gelassenheit als eine Tugend an, denn sie ist ihm „ain anfang Christlichs leben / vnd muß alle göttliche tugent erhalten" [46]). Weil aber Weigel die Gelassenheit durch den Gedanken von der geistlichen Armut vertieft, tritt sie bei ihm nicht an den Anfang, sondern an das Ende des Weges zur Vollkommenheit, zu dessen Beginn vielmehr Reue und Buße standen. Von der geistlichen Armut jedoch ist bei Karlstadt überhaupt nicht die Rede. Ihm ist die Gelassenheit, wie er in einem Bilde sagt, „ain geschickligkait aines leerknaben Christi", denn sie „berait die Seele zu der Studierung Göttlicher dingen" [47]).

43) Vgl. Andreas Bodenstein von Karlstadt, „Was gesagt ist: Sich gelassen. Vnnd was das wort gelassenheit bedeut / vnd wa es in hayliger schryfft begryffen" (1523). Karlstadt bezeichnet sich im Titel als „ain newer lay"! Dazu ist einzusehen: Hermann Barge, A. B. v. K., Leipzig 1905, Teil II S. 36—47 und C. F. Jäger, A. B. v. C., Stuttgart 1856, S. 325—338.

44) Vgl. Karlstadt, a. a. O. fol. A 3r (Absterbung des eignen Willens); A 3v (Aufgeben von Ich und Icheit); B 1r (Gelassenheit dringt durch alles, das mein ist); B 2r (gegen „mein, ich und Icheit"); ebenso C 2v—3r u. ö.

45) Joh. Staricius hat 1618 (Neustadt) Karlstadts Schrift unter Weigels Namen herausgegeben mit dem Titel: „Principal vnd Haupt-Tractat / Von der Gelassenheit." (Vgl. Wernle in der Zeitschrift für Kirchengeschichte Jahrgang 1903 (Band 24) S. 319 ff.)

46) a. a. O. fol. B 3v. Zur Gelassenheit als Tugend siehe auch ebd. fol. B 4r; D 4v; E 4v.

47) fol. B 3r—v.

So ist schon der Ansatzpunkt dieser Idee bei Weigel und Karlstadt ein grundverschiedener. Daraus ergibt sich, trotz der sonst vielfach gleichen Begriffe, auch eine verschiedenartige Färbung der Auffassungen über die Verwirklichung dieses Gedankens. Für Weigel ist die Gelassenheit ein geistliches Gut, nicht eine Tugend, weil ihren Wesensgehalt die geistliche Armut ausmacht. Dadurch wird aber die Gelassenheit verinnerlicht und spiritualisiert. Die Ausführungen der von Weigel übernommenen Eckhartpredigt zeigen zutiefst, was dieses „Durchbrechen" bedeutet. Sich selbst dort anschauen, wo man die „sache" seiner selbst ist, sogar Gottes ledig werden, das sind die letzten Grundzüge der von Weigel aus Eckhart herausgelesenen Gelassenheit. Karlstadt dagegen faßt die Gelassenheit als eine konkrete Größe, die sich in der Verwirklichung in diesem Leben äußert; und es ist daher kein Zufall, daß er selbst die Konsequenz gezogen hat, als ein „neuer Laie" nun auch in einer verwirklichten Gelassenheit zu leben. So ist auch seine Schrift ein beredtes Zeugnis für diese konkrete Fassung der Gelassenheit. Denn er setzt diese in polemischen Ausführungen dem Selbstruhm entgegen, wie er sich beispielsweise in den akademischen Titeln manifestiert[48]). Sein Aufgeben des „Mein und Dein" bedeutet so eine Kritik an der bürgerlichen Ordnung dieser Welt. Daher trägt sein Ideal der Gelassenheit stark diese Merkmale; in ihr ist vor allem die Aufgabe gestellt, aller Kreaturen nur „zu bloßer notturfft genyessen oder brauchen"[49]). Die Polemik in Weigels zwei Traktaten richtet sich nicht gegen den bürgerlichen Lebensstand, sondern zunächst nur gegen die Verflachung des religiösen Erlebens überhaupt; aus diesem Grunde kämpft er so ausführlich gegen die orthodoxen Anschauungen von der Taufe und die daran anknüpfenden Probleme. Weigels Gelassenheit will die „mystische"

48) Gegen die akademischen Titel wendet sich Karlstadt unter heftigen Vorwürfen besonders in dem Abschnitt „Hohe Schulen", fol. E 3v.

49) Diesen Gedanken behandelt Karlstadt fol. A 4r—v, unter Anschluß an das 26. Kapitel der Deutschen Theologie, von der er überhaupt stark abhängig ist. Siehe übrigens auch E 2r: „Wölcher allain Gottes willen suchet / der zeucht seyner seele jr brott / auß jrem maul." Weigel hat diese Lehre zwar auch, aber nicht so betont und akzentuiert wie Karlstadt, und mehr aus paracelsischen Einflüssen her!

Interpretation der Rechtfertigungslehre sein, sie bezeichnet daher den Versuch, das Erlebnis Gottes und das Verhältnis zu Ihm auszusprechen. Gegenüber dieser „theologischen" Ausrichtung bei Weigel ist Karlstadts Gelassenheitsgedanke in erster Linie ethisch verstanden und als Lebenshaltung gedeutet.

Mag freilich auch sehr Vieles an diesen tiefgreifenden Unterschieden durch die verschiedene Charakteranlage der beiden Verfasser und durch die andersartige geistige Struktur der Zeiten bedingt sein, so wird man sich der Tatsache doch nicht verschließen können, daß in diesem Anschauungskreis ein entscheidender und nicht zu unterschätzender Akzent bei Weigel durch jene Vertiefung hineingekommen ist, die ihn veranlaßt hat, im Sinne Meister Eckharts die Gelassenheit mit der geistlichen Armut zu identifizieren. Während Karlstadt seine Gedanken an dem späteren mystischen Gut der Deutschen Theologie und wohl auch Taulers gebildet hat, stammt die Eigenart des Weigelschen Gelassenheitsideals unmittelbar von Meister Eckhart her! Eckhart, nicht Tauler ist es, dem Weigel hier zutiefst verbunden ist!

Diese Beobachtung führt nun, ehe wir uns den Eckhartzitaten in den weiteren Schriften Weigels zuwenden können, noch zu der Feststellung einer auffälligen Tatsache, die nicht unerwähnt bleiben darf. Wir finden in unserer Weigelschen Taulerschrift Eckhart und Tauler zu einer literarischen Einheit verschmolzen, ein Umstand, der ja zu einem guten Teil durch die Überlieferung des Taulerdrucks bedingt erscheint. Eckhartsches Gut läuft hier ohne weiteres unter Taulers Namen um. In den folgenden Schriften aber hat Weigel, wie sich gleich zeigen wird, Eckhart stets mit Namensangabe zitiert und so Tauler und Eckhart immer sorgfältig auseinandergehalten. Weigel ist also in dem weiteren Verlaufe seiner Taulerstudien, von deren Intensität ja unsere Taulerschrift ein gutes Zeugnis ablegt, zu der Erkenntnis der Originalität Eckharts gelangt! Wir können aber diese „Entdeckung" Eckharts durch Weigel auch zeitlich festlegen: 1570, in seiner Tauerauslegung, wird Eckhart noch nicht namentlich zitiert; dagegen 1571 in der Anleitung zur Deutschen Theologie lesen wir bereits zweimal den Namen Eckharts. Dar-

aus ist also zu folgern, daß Weigel etwa in der zweiten Hälfte des Jahres 1570 erkannt hat, was ihm Eckhart war und was er ihm verdankte. Damit sind wir nun auch in ein neues Stadium der Behandlung unseres Themas eingetreten, von jetzt ab muß unsere Frage auch unter dem Akzent gestellt sein: Inwieweit hat Weigel eine Ahnung von der geistigen Originalität Meister Eckharts und dessen Bedeutung für sein eigenes Denken gehabt?

2. Zweimal wird Eckhart von Weigel in dessen Anleitung zur Deutschen Theologie genannt. Die erste Stelle lautet [50]): „Nun ein jede Creatur hatt nohtwendig zwey Ding in jhr / das gute vnd das böse / das gute von Gott als Wesen / Leben / Liecht / Geist / etc. Das böse von jhr selber / das ist jhr eygen nichts / was sie aber ist vnnd hat / das hat sie alles von Gott. Es sagt der Taulerus auß dem Eccardo, was da gemacht ist / das ist nicht wahres Wesen / sondern wie ein Bildnus oder Schatten oder Zufal / vnnd also redet auch Theologia am ersten Capitel [51])."

Weigel geht in dieser Schrift von den Ausführungen des ersten Kapitels der Deutschen Theologie aus, in denen alles Sein in das vollkommene und das unvollkommene Wesen eingeteilt wird. Um nun das unvollkommene Wesen, die Kreatur, näher zu beschreiben, stellt er die Ausdrücke zusammen, in denen Eckhart das Geschaffene gegenüber dem ungeschaffenen Gott versinnbildlicht sah. Man spürt hier also in Weigel das Anliegen lebendig, die Gedanken der Deutschen Theologie durch Eckhartsche Begriffe zu verdeutlichen und zu deuten! Dahinter steht wohl eine „mystische Theologie", wie wir sie zu Anfang unserer Untersuchung in Kürze beschrieben hatten; doch wird man hier vor

50) Abschnitt: Erklerung deß Falls Adae. Sammeldruck Philosophia mystica (Neustadt 1618) S. 144. Wie aus dem Inhalt des Zitates hervorgeht, hat Weigel hierbei offensichtlich keine bestimmte Eckhartstelle im Auge, sondern gibt nur summarisch Eckharts Ausdrücke für die Kreatur wieder. Zu verweisen wäre dabei etwa auf folgende Eckhartstellen: Pfeiffer Pr. 14 S. 67, 34 (zuoval); Pr. 19 S. 81, 31 ff. (schate); Pr. 59 S. 192, 1—2 (zuoval); Pr. 101 S. 324 ff., besonders S. 327, 31—36 (zuoval und bilde); Pr. 102 S. 332, 27—28 (bilde); vgl. auch Pr. 82 S. 262, 15 ff.; Pr. 83 S. 266, 15.

51) Der Franckforter, hrsg. v. Willo Uhl (Bonn 1926), Kap. 1 S. 7—8, besonders S. 8, 27—28 (zu fal, glantz, scheyn).

allem hervorzuheben haben, daß in diesem Bemühen bei Weigel ein sehr gesundes Empfinden für die „Quelle" steckt, welches es bei ihm nicht zu einer wahllos angehäuften Kompilation mystischer loci kommen läßt, sondern ihn an vielen Punkten sicher auf den Ursprung dieser Ideen stößt — Meister Eckhart!

Die Anleitung zur Deutschen Theologie scheint unvollständig geblieben zu sein. Denn Weigel gibt darin im wesentlichen nur eine Einführung in das erste Kapitel. Auf das zweite aber verweist er nur kurz; und für die übrigen meint er: „die andern Capitel werden sich selbst außlegen vnd erkleren / einem fleißigen Leser [52])."

Weigel hat jedoch selbst seine Anleitung übersichtlich gegliedert, und wir vermögen aus seiner Einteilung zu sehen, was er beabsichtigte. Nach einem Widmungsschreiben finden wir in ihr zunächst eine grundlegende Einleitung „Kurtzer vnd gründtlicher Bericht zur Teutschen Theologey". In dieser stellt Weigel seine bekannte „Regel" auf: „ein jedes Wesen ist von Natur geneigt auff sich selber / vnd in dem es sich selber liebet / belüstiget / suchet / so findet es sich selber" [53]). In den darauf folgenden Unterabschnitten wird nachgewiesen, daß durch diese Regel das Verhalten Gottes zu sich selbst völlig sachgemäß beschrieben ist. Wendet man sie aber auf den Menschen an, so zeigt es sich, daß in ihr das Wesen der gefallenen Kreatur gezeichnet ist. Denn diese Regel darf im eigentlichen Sinne nur auf das vollkommene selbständige Wesen, Gott, bezogen werden. Die Kreatur aber, deren angemessenes Verhältnis zu Gott nicht ihre Selbständigkeit, sondern vielmehr ihre „schlechthinige Abhängigkeit" [54]) bildet, hat sich diese Regel unberechtigter Weise angemaßt! So besteht der Fall Adams wie der Luzifers darin, daß

52) Philosophia mystica S. 152.
53) ebda. S. 137.
54) Weigel spricht diesen Schleiermacherschen Grundbegriff durch den Bildgedanken aus. Die Kreatur, als das unvollkommene Wesen, ist nur „Bildnuß" des vollkommenen Wesens, Gottes. Eben weil sie nicht wahres Wesen ist, sondern „wandelhafftiges Wesen" (S. 141), kann die Regel keine Geltung für sie haben: „Dem ewigen vnwandelhafftigen Wesen / als dem vollkommenen Gute ist allein vergönnet daß solche Regul an jhm wahr bleib" (S. 139). Denn die Kreatur kann nicht „jhr selbst eygen seyn", sondern sie ist dessen, von dem sie ihr Wesen hat (S. 140).

beide in hochmütiger „natürlicher Wiederbiegung zu sich selber“ [55]) die Regel auf sich selbst anstatt auf Gott gedeutet haben. Erst nach diesen Ausführungen folgt die „Erklerung deß ersten Capittels Theologiae“, die inhaltlich auf den Grundgedanken der vorhergehenden Abschnitte beruht [56]). Das zweite Kapitel aber „weiset / was Sunde sey / vnd ist klar aus dem ersten“ [57]).

Weigel will in seiner Schrift eine „Anleitung“ zur Deutschen Theologie bieten. Er übernimmt zu diesem Zwecke aus dem alten mystischen Traktat die Unterscheidung der beiden Wesen. Aus ihr aber leitet er seine Regel ab. So ist es letzlich ein gedankliches S c h e m a , in welchem sich ihm der Inhalt seiner Vorlage zusammenfaßt. Dahinter steckt gewiß eine Liebe zum Formelhaften, wie sie bei Weigel auch sonst anzutreffen ist [58]). Aber ebenso ist auch sicher, daß eine solche Neigung zum Einteilen und Normieren nicht mehr als eine genuine Konzeption der Mystik angesehen werden kann. So gibt hier Weigel wohl eine formale Begriffsbestimmung, die zu der Herausarbeitung der Grundgedanken der Deutschen Theologie als heuristisches Prinzip von Nutzen sein kann. Aber man würde irregehen, wollte man in dieser Schrift das wirkliche innere Verhältnis Weigels zur Mystik suchen [59])! Denn es f e h l t in dieser Anleitung ein Anschauungs-

55) ebd. S. 138.
56) S. 148 ff.
57) S. 152.
58) So tritt diese Regel der Anleitung noch einmal als „Schlüssel Davids“ im Informatorium Teil III Kap. 2 ff. auf. In dieser Schrift ist aber der Zug zum Formelhaften von Weigel fast auf die Spitze getrieben! Aus den mystischen Darlegungen seines Gebetbüchleins sind hier z. B. kurze Anweisungen und Vorschriften für das Gebet geworden (Teil I); ebenso sind aber auch seine Ausführungen über die zwei Wesen wie die Grundlagen seiner Ortsphilosophie in den klaren Rahmen einer „Leiter Jacobs“ eingespannt (Teil II Kap. 2 und 5 f.). Höchste Vereinfachung und logisch übersichtliche, zusammenfassende Einordnung bilden den eigentlichen Charakter des Informatoriums. Diese vielleicht 1576 entstandene Schrift bedeutet zutiefst den Abschied Weigels von der Mystik seiner Frühzeit!
59) Der Mangel eines inhaltlich-tieferen mystischen Fundaments in unserer Schrift ist später auch von einem Weigelianer empfunden worden. Wir besitzen in zwei Amsterdamer Drucken von 1647 und 1686 eine holländische „korte In-leydinghe tot de Duytsche Theologie“, die gleichfalls Weigel zugeschrieben wird. Diese hat den von Weigel betonten Gedanken von den zwei Wesen in noch stärkerer Schematik weiter ausgesponnen und dazu einen besonderen Akzent auf die Bildidee gelegt. So ist diese Schrift durch den Versuch charak-

kreis fast ganz: nämlich die positive Deutung der aufgestellten Regel auf den Menschen und die Darlegung des daraus folgenden Lebensideals [60]). Im Vordergrund steht durchaus das negative Ergebnis der Regel, wie es sich in Fall und Sünde zeigt.

Weigel hat aber selbst noch angedeutet, in welcher Art er sich die Fortsetzung seiner Anleitung dachte. Wir finden in dieser nämlich noch einen kleinen Anhang, der die Überschrift trägt: „der Mensch soll seyn Weißloß / Willenloß / liebloß / begierdloß / etc. oder wie Eccardus: der Mensch soll nichts wissen / nichts haben / nichts wollen [61])."

Der erste Teil dieses Satzes enthält nichts anderes als die Überschrift des fünften Kapitels der Deutschen Theologie [62]). Weigel hat dieses selbst nicht mehr erklärt, aber er hat wenigstens noch in einigen Sätzen die Grundzüge für seine Auslegung niedergelegt. Er wollte hier offenbar, als eigentliche Folgerung aus seiner Regel, die Lehre vom mystischen Tod als den Lebensweg beschreiben; von ihr und der Gelassenheit handeln jedenfalls die letzten Zeilen der Schrift.

---

terisiert, den oben bezeichneten Mangel der echten Weigelschen Anleitung durch eigene Ausführungen zu ergänzen, die vor allem auf einer weitergehenden Behandlung der Lehre von der „Bildnuss" aufbauen. Neben der Liebe zum Formalen, wie sie sich besonders in klaren und einfachen Einteilungen äußert, ist der Schrift noch die Tendenz eigentümlich, die Weigelschen Gedanken auf die Grundideen der klassischen deutschen Mystik zu reduzieren. So spielt schließlich auch Meister Eckhart in ihr eine Rolle; vgl. unten Kap. IV.

60) Die einzigen in dieser Hinsicht vorfindlichen Bemerkungen Weigels sind die über den Bildgedanken. Aber in erster Linie wird die Eigenschaft einer „Bildnuß" in negativem Sinne beschrieben als „nicht sein selbst eygen seyn" . Das entspricht der richtigen Anwendung der Regel auf den Menschen, für welchen sie ihrem Wesen nach nur eine negative Geltung haben kann. Denn die positive Beziehung ihres Wortlauts auf die Kreatur ermöglicht ja die Erkenntnis von Sünde und Fall. — Darüber hinaus aber haben wir allerdings einige Stellen, an denen auch in tieferem Sinne das Gelassensein als das Hauptmerkmal einer Bildnis auftaucht (vgl. Philosophia mystica S. 139. 140. 143). Daß schließlich Weigel die Gelassenheit als die eigentliche Besserung des Falls und der Sünde, also der Anmaßung der Regel, ansah, beweist folgender Satz, kurz nach dem auf S. 152 der fortlaufende Text abbricht: „dieser Fall vnd Sünde muß gebessert werden durch Christum / vnd geschicht durch den Zukehr zu Gott / welche Bekehrung Gott auch wircket / allein daß sich der Mensch lasse vnd ergebe." Hiernach ist es also die Gelassenheit, welche die eigentliche Krönung der Ausführungen der Anleitung darstellt!

61) Philosophia mystica S. 153.

62) Hrsg. v. W. Uhl S. 10—11.

Als zweiten Satz der angeführten Überschrift des Anhangs sehen wir nun eine Eckhartstelle angegeben; und zwar bezieht sich das Zitat auf die gleiche Predigt über die geistliche Armut, die Weigel im zweiten Traktat seiner Taulerschrift vollständig abgeschrieben hatte, deren Thema er hier aber mit Eckharts Namen anführt [63]). Hier weiß er also bereits, daß diese für ihn so wichtige Predigt von Meister Eckhart stammt!

Weigel wollte also zu dem fünften Kapitel der Deutschen Theologie anscheinend ähnliche Ausführungen bringen wie in seinen zwei Traktaten [64]). Das heißt aber, daß Weigel in seiner Anleitung in die Deutsche Theologie wirklich nur eine „Anleitung" geboten hat und wohl auch bieten wollte; denn als ihr Zentrum und die praktische Anwendung auf den Menschen sah er, wie aus dem Zitat deutlich hervorgeht, die aus Meister Eckhart geschöpfte Anschauung von der Gelassenheit an! Diese hatte er aber eingehend in seiner Taulerschrift behandelt. So weist Weigels Anleitung zur Deutschen Theologie an einem der wichtigsten Punkte auf seine erste mystische Schrift zurück. In dieser findet sich all das ausgeführt, was Weigel in der Anleitung übergangen hat, und was ihm doch von höchster Bedeutung ist. Daher ist die Unvollständigkeit der Anleitung das beste Zeugnis dafür, daß das wahre Gesicht der Weigelschen Mystik nicht einseitig aus der Anleitung herausgelesen werden kann, sondern nur unter der ergänzenden Heranziehung der Taulerschrift sich erarbeiten läßt.

Die Abhängigkeit der Anleitung von Meister Eckhart läßt sich noch in anderer Hinsicht verfolgen. In unserer Schrift er-

63) Eckhart, Predigt 87 (Pfeiffer S. 280, 24—25); vgl. Traktat II Kap. 3.

64) Auch der folgende Hinweis Weigels zeigt, daß die Tauleraus-legung als die Grundlage unserer Anleitung anzusehen ist: „Von diesem Knoten deß freyen Willens vnd der Rechtfertigung were wol alhie zuschreiben / aber es ist noch nicht Zeit / vnd wann man es schon deutlich schreibet / so werden doch die zanckischen Köpffe nur erger dardurch" (S. 152). In einer Vertiefung der Rechtfertigung besteht aber, wie oben dargelegt, das Hauptanliegen der Taulerschrift, in der ebenso auch die Frage des freien Willens ausführlich behandelt wird (Traktat II Kap. 6). Vorsicht vor der Streitsucht der Orthodoxen ist es gewesen, die Weigel veranlaßte, diese Punkte zu übergehen.

scheint der Begriff der Gelassenheit unter den Bildgedanken subsumiert [65]). Die Beschreibung der Eigenschaften nun, welche die „Bildnuß" nach Weigel an sich trägt, hat dieser auch von Meister Eckhart übernommen. Das beweist am besten die Gegenüberstellung folgender sinnentsprechender Texte [66]):

Anleitung	Eckhart Pr. 14
„dann betrachte die Eygenschafft des Bildnus / so wirstu sehen / was eine jede Creatur Gott schuldig sey auff Erden vnnd in Himmel / nemblich ein jedes Bild hat solche Art vnd Eygenschafft / daß es nicht von jhm selber ist / Jtem daß es nicht sein selbst eygen Bilde ist / vnd daß es allezeit zu dem zeige / leite vnd führe / deß Bildnus es treget."	„Bilde enist sîn selbes niht noch enist ime selber niht: ez ist alleine dem, des bilde ez ist, und ist ime alzemâle allez, daz er ist." (Text verbessert nach Quint a. a. O.)

In der Deutschen Theologie findet sich der Bildgedanke nicht in diesen Worten ausgesprochen; das von Weigel benutzte erste Kapitel vergleicht das unvollkommene Wesen mit dem „glantz" oder „scheyn", der von dem vollkommenen Wesen wie von der Sonne oder einem Feuer ausgeht [67]). So hat man also auch hierin den Einschlag Eckhartschen Gedankenguts vor sich.

Die Anleitung Weigels bildet eine Fortführung seiner Erstlingsschrift, auf der sie gedanklich aufbaut und die sie inhaltlich voraussetzt. In beiden Schriften aber ist es im Grunde nicht Tauler und nicht die Theologia Deutsch, von denen Weigel sein Tiefstes gelernt hat, sondern es ist hier wie dort Meister Eckhart, dem er die letzte und entscheidende Zuspitzung seiner Anschauungen verdankt! Beiderseits bildet die Gelassenheit den Höhepunkt seiner Darlegungen. In den zwei Traktaten behandelt er diese im Rahmen des durch Taulersche Begriffe vertieften Rechtfertigungsweges, welcher durch sie abgeschlossen und in ihr voll-

65) Vgl. oben Anm. 60.

66) Vgl. Philosophia mystica S. 143 mit Pfeiffer Pr. 14 S. 69, 21—23. Diese Predigt findet sich im Basler Taulerdruck auf fol. 299ra—300rb. Ähnliche Ausführungen über den Bildgedanken finden sich auch im Gnothi seauton Teil II Kap. 14 (S. 103).

67) Der Franckforter S. 8, 27—30.

endet wird. In der Anleitung aber wird die Gelassenheit mit dem Bildgedanken verbunden, dessen Wesen sie darstellt und dessen Verwirklichung sie ermöglicht.

3. Die großartigste Leistung Weigels aus seiner mystischen Frühzeit bildet seine erkenntnisphilosophische Schrift Gnothi seauton[68]). In ihr erweist sich Weigel nach seinen verschiedenen aus der Beschäftigung mit der Mystik unmittelbar erwachsenen Schriften, die noch im wesentlichen den Charakter von Auslegungen oder Anleitungen tragen, zum ersten Male im besten Sinne als selbständiger Denker! Er hat mit ihr seine Anschauungen in einem Ganzen zusammengefaßt und ihre Grundlinien klar herausgearbeitet.

Weigel behandelt in seinem Gnothi seauton das Problem der Erkenntnis, das er in zwei Hauptteilen untersucht. In dem ersten Teil geht er von der natürlichen Erkenntnis aus und weist an dieser nach, daß die wichtigste und höchste Erkenntnis die Selbsterkenntnis, das Gnothi seauton, ist. Denn der Mensch ist der Mikrokosmos, „ein kurzer Begriff des gantzen Geschöpffs", in welchem die ganze Welt zusammengefaßt ist[69]). Im neunten Kapitel beginnt Weigel dann die spezielle Erkenntnislehre. Der Mensch hat ein „dreyfaches Auge", ein dreifaches Erkenntnisorgan, das Auge des Fleisches, das der Vernunft und das des Verstandes. Weigel gibt nun den Beweis, „daß alle natürliche Erkendtnuß / oder Begreifflichkeit herkomme / vnd fließe vom Auge selber / vnd nicht vom Gegenwurff"[70]). Denn der Mensch ist selbst das Auge[71]), aus dem die Erkenntnis entspringt, und welchem das Erkennen immanent ist.

---

68) Über die Drucke und Handschriften vgl. oben Anm. 17. Für die obige kurze Inhaltswiedergabe ist das Gnothi seauton in seiner ursprünglichen Fassung herangezogen! Denn der Text der alten Drucke ist leider durch mehrere längere Einschübe sehr entstellt, die den klaren Aufbau völlig verwirren. Als unecht haben so zu gelten: Teil I Kap. 12—14; 19—21; Teil II Kap. 2; 6—10; 18—21. Die Wolfenbüttler Handschriften haben außerdem zu Teil II Kap. 1 einen anderen besseren Schluß und hinter Kap. 17 der Drucke (= Kap. 11 der Handschriften) zwei weitere Kapitel, die bereits Israel a. a. O. auf S. 55—59 zugänglich gemacht hat.

69) Teil I Kap. 5 S. 15 ff.

70) Kap. 11 S. 29.

71) Kap. 15 S. 40 f.

Im zweiten Teil dieser Schrift wendet sich Weigel der übernatürlichen Erkenntnis zu. Auch hier bildet der Immanenzgedanke, den er im ersten Teile bei der natürlichen Erkenntnis entwickelt hatte, das Leitmotiv. Die zwei hohen Personen, Adam und Christus, müssen nicht außer uns, sondern vielmehr in uns betrachtet werden [72]). Weil Adam in uns ist, darum ist in unserm Inneren ein steter Kampf, und deshalb hat auch ein jeder Mensch an sich selbst seinen größten Feind [73]). Aber auch das Bild Christi, das Reich Gottes, liegt in uns: „es sind alle natürliche vnd vbernatürliche Güter zuuor im Menschen [74])"; mit diesem Satze begründet Weigel hier zutiefst seine Lehre von der Immanenz der übernatürlichen Erkenntnis.

Und gerade an diesem Punkte, wo nun Weigel alles daran gelegen ist, den Nachweis zu erbringen, daß das Reich Gottes selbst in uns sei, läßt er in fast einem ganzen Kapitel Meister Eckhart sprechen! Weigel hat somit auch an dem entscheidenden Punkte seiner erkenntnistheoretischen Anschauung, dem Gedanken von der inwendigen Einwohnung der geistlichen Erkenntnis, sich auf Meister Eckhart berufen.

Im 13. Kapitel des zweiten Teils gibt Weigel die Eckhartpredigt 58 (Pfeiffer S. 186, 1—187, 36) getreu im Wortlaut wieder [75]): „daß sich der eynfeltige Mensch lerne recht betrachten / wie er eine Wohnung vnd Tempel Gottes sey / will ich eine Predigt auß dem Taulero hersetzen / darinne beweiset wird / daß alle Ding in vns / vnd nicht ausser vns sollen betrachtet / vnd gesuchet werden. D. Eckart sprach..." Eckharts Predigt enthält eine Erklärung der Geschichte von dem Samaritanischen Weib. Die fünf Männer, die die Samaritanerin einst gehabt hat, sind, wie Eckhart im Anschluß an Augustin ausführt, die fünf Sinne des Menschen, über welche der freie Wille herrschen soll (S. 187 Z. 10 ff.). Der Mensch muß aber „seines freyen Willens

72) Teil II Kap. 5 S. 76 ff.
73) Kap. 5 und 11 (S. 79 und 92—94). Beide Kapitel folgen in den Handschriften unmittelbar aufeinander!
74) Kap. 13 S. 101.
75) Kap. 13 S. 99—101. Im Basler Taulerdruck steht das Zitat auf fol. 310ra—vb.

gewaltig werden in der Gnade" (187, 15—16). Dann wird Christus „erfüllen den Menschen also vberflüssiglich / daß er außquellende ist vnd außfliessende von der vberfülle Gottes" (187, 22—23). „Vnd darumb spricht er / erschrecket nit / das Himmelreich ist innwendig in euch / vnd euch viel näher / dann daß jhr euch selber seyt / wo jhr nur Weißlich[76]) suchet" (187, 35—36). Damit leitet die Predigt wieder zum Anfang zurück, wo es hieß: „Erschrecket nicht / das höchste Gut oder das Reich Gottes ist euch nahe / dann ist es innwendig in euch / Es ist ewer keiner so grob / noch so kleiner Verständnuß / noch so ferrne / er möchte diese Freuwde oder Himmel in jhm finden / in der Wahrheit / ... er mag es also warlich in jhm finden vnd leben" (186, 1—6)[77]). Das Eckhartsche „allez wêrlîchen in im vinden" ist es also gewesen, was Weigel hier vor allem angezogen hat und worin er den Inhalt dieser Stelle zusammengefaßt sah[78]).

Wie schon bei der in der Taulerschrift benutzten Eckhartpredigt, so hat sich Weigel auch hier bemüßigt gefühlt, den von ihm übernommenen Text des Basler Taulerdrucks an den Stellen, an denen ihm der Wortlaut zu altertümlich oder zu fremd erschien, durch entsprechende sprachliche Veränderungen zu „übersetzen". Wenn das naturgemäß auch kein Übersetzen in unserm heutigen Sinne ist[79]), so sieht man doch in diesen Versuchen das heiße Bemühen lebendig, aus der eingehenden Beschäftigung mit dem alten Text heraus diesen deutlicher und ansprechender zu gestalten.

---

76) Der Weigeldruck hat hier fälschlich: „Weiblich", während im Taulerdruck richtig „weyßlich" zu lesen ist.

77) Weigel weicht an einigen Stellen unerheblich vom Taulerdruck ab, so setzt er am Anfang dieser Stelle: „das höchste Gut oder das Reich Gottes" ein, wohingegen im Taulerdruck steht: „dise fröud". Ähnliche Varianten begegnen mehrfach in diesem Auszug. Weigel korrigiert nämlich den Gedanken von der Einwohnung der Freude, wie er bei Eckhart hier zu finden ist, in seine Idee von dem inwendigen Reich Gottes um!

78) Pfeiffer S. 186, 5—6. Statt „allez" hat Weigel „also" geschrieben.

79) Man darf nicht vergessen, daß der Wortlaut des Basler Taulerdrucks der Sprache des 16. Jahrhunderts schon sehr nahe ist, so daß für Weigel der sprachliche Abstand von dem Eckharttext sehr gering war!

Vor allem schließt sich Weigel bei den Bibelstellen in dieser Predigt näher an den Wortlaut der Lutherbibel an[80]). Wenn etwa der Taulerdruck stets „eyn samaritanyn" sagt, so schreibt Weigel dafür: „ein Samaritanisch Weib". Auch an den folgenden Beispielen läßt sich das gleiche Vorgehen beobachten:

Basler Taulerdruck	Weigel
„So hat vnser glaub / vnd euwer keyn gemeynschafft miteinannder. Do sprach vnser Herr / Wyßtestu wer dir trincken heischet / vnd bekantestu die gnad gottes / villeicht hieschestu von mir zu trincken vnd ich geb dir von dem lebendigen wasser" (Pfeiffer S. 186, 15—19).	„(dann die Jüden haben keine Gemeynschafft mit den Samaritern) / JEsus antwortet vnd sprach zu jhr / Wann du erkennetest die gnade Gottes / vnd wer der were / der mit dir redet / du betest jn / Vnd er gebe dir lebendiges Wasser."
„Do sprach vnser Herr / Weyb du hast war / du hast aber fünff man gehept" (S. 187, 7—8).	„Jesus sprach zu jhr / du hast recht gesaget / ich habe keinen Mann /: Fünff Männer hast du gehabt."

Die Erkenntnislehre Weigels erscheint auch sonst mehr, als es die Übernahme dieser einen Eckhartpredigt vermuten läßt, von Gedanken Meister Eckharts beeinflußt zu sein. Wenn Weigel z. B. im Gnothi seauton[81]) sagt: „vnsere Augen seind Gottes Augen / vnd sehen / was Gott will / vnd nicht was wir wollen", so kann man diesen Satz sehr gut als aus ähnlichen Ausführungen Eckharts herausgelesen ansehen, etwa aus Predigt 96 (Pfeiffer S. 312, 8—11): „dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge,

80) Es ist eine nicht uninteressante Tatsache, daß Weigel hier lieber der Lutherschen Übersetzung folgt! Daraus läßt sich schließen, daß Weigel die Lutherbibel durchaus lieb und wert war. Es ist dies zweifelsohne ein Zug, den man bei der Frage nach dem Verhältnis von Weigel und Luther nicht übersehen darf. Selbst der Schwärmer zieht die sprachschöpferische Großtat Luthers der in seiner Quelle vorgefundenen Textgestalt vor. — Die sonstigen Übersetzungsversuche Weigels bewegen sich in den Bahnen, die wir bereits oben für die in der Taulerschrift benutzten Eckhartstellen angegeben haben. Auch hier wird das kausale „wann" stets mit „dann" wiedergegeben, ebenso das zu Weigels Zeiten wohl schon unverständliche „dick" mit „oft". Für „der mynst" schreibt Weigel lieber „der geringste". Manche dieser Verbesserungen sind wohl als Angleichungen an seinen mitteldeutschen Sprachkreis zu erklären.

81) Teil I Kap. 5 S. 16.

dâ inne mich got siht: mîn ouge unde gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesicht und ein bekennen und ein minnen“ [82]).

Schließlich wird man wohl auch für Weigels Einteilung der Erkenntnisvermögen, wie er sie im 10. Kapitel des ersten Teils des Gnothi seauton vorgenommen hat, eine Anregung durch Meister Eckhart annehmen dürfen, wenn freilich auch die Grundlagen dafür mystisches Allgemeingut sind. So finden wir Weigel ähnliche Ausführungen etwa in Pr. 90 (Pfeiffer S. 297, 21 ff.), wo Eckhart ebenfalls ein dreifaches Erkennen, das sinnliche, das vernünftige und das Erkennen der höchsten Seelenkraft unterscheidet [83]).

4. Mit dem Gnothi seauton ist die frühe, von der Mystik beeinflußte Periode des Weigelschen Schaffens abgeschlossen, und damit ebenso die genuine Auseinandersetzung mit dem alten mystischen Überlieferungsgut. Jetzt setzt die Zeitspanne ein, in der, wie oben gezeigt wurde, Weigel Tauler und die Deutsche Theologie meist nur schlagwortartig zitiert und ihre Anregungen in bestimmten Gedankenkreisen summarisch zusammengefaßt sieht.

So spielt auch Meister Eckhart in dieser Literaturgruppe keine eigentliche Rolle mehr. Nur noch einmal begegnet uns in dem späteren Schrifttum Weigels ein Eckhartzitat. So lesen wir

82) Diese Predigt hatte Weigel bereits in der oben behandelten Taulerschrift benutzt; ihre Kenntnis durch Weigel ist also sehr gut bezeugt!

83) Weigel unterscheidet übrigens ein doppeltes fleischliches Auge, das äußere, sinnliche und die Imagination, d. h. die Vorstellungskraft. Durch das mentalische Auge, das von allem Leiblichen abstrahiert, wird sowohl bei Weigel wie Eckhart eine Erkenntnis Gottes möglich. Doch hat Weigel hier die tiefen Gedanken Eckharts über das Erkennen der „blôzen“ Gottheit nicht übernommen. Einer der Hauptunterschiede zwischen der Erkenntnislehre Weigels und Eckharts liegt auch darin, daß bei Weigel alle jene Momente fehlen, die Eckhart mit der aristotelischen Erkenntnislehre verbinden. So behauptet Eckhart beispielsweise, daß für alle natürliche Erkenntnis eine Vermittlung durch die Luft notwendig sei; vgl. Pr. 30 S. 107,12 ff. u. ö. Dieser Gedanke fehlt bei Weigel völlig. Er ist aber später vermißt worden, und daher hat ein Interpolator in das 11. Kapitel des Güldenen Griffs einen ziemlich plumpen Abschnitt eingeschoben, der als „Einrede“ den aristotelischen Standpunkt heranzieht, daß zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten als Medium noch die durchsichtige Luft anzusetzen sei! Wie sich auch aus anderen Gründen leicht erweisen läßt, muß dieser Einschub als unecht angesehen werden.

im 12. Kapitel der Schrift Vom Ort der Welt[84]) von dem geistlichen Menschen: „Nahe vnd weit gilt jhm gleich / ist jhm eben eins / wie denn Mercurius vnd Eccardus bezeugen / daß meiner Seelen ein Ding vber Meer bey 2000 Meilen eben so nahe sey als der Leib, darinne sie wohnet." Dietrich Mahnke hat in seinem aufschlußreichen Buche „Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt"[85]) es wahrscheinlich gemacht, daß dieses Zitat der Eckhartstelle Pr. 29 (S. 105, 26—29) entspricht[86]).

Diese Schrift Weigels enthält seine Gedanken über den Ortsbegriff, also seine Raumphilosophie. Dabei sind in seinen Ausführungen zahlreiche Abhängigkeiten von Nicolaus Cusanus spürbar[87]). Und im Zusammenhang mit diesen findet sich

84) Gedruckt Halle 1613 und 1614. Die zitierte Stelle steht im Druck von 1614 auf S. 40.

85) Buchreihe der Deutschen Vierteljahrsschrift, Halle 1937, S. 126 und Anm. 1. Doch bietet die von Mahnke genannte Stelle überlieferungsgeschichtlich eine große Schwierigkeit: die Predigt 29 steht nämlich als bisher einzige nicht in dem Basler Taulerdruck! Man müßte also entweder damit rechnen, daß Weigel auch handschriftliche Eckartiana gekannt hat, oder aber, man müßte annehmen, daß Weigel dieses Zitat, in Verbindung mit der Berufung auf Hermes Trismegistos, aus der damaligen Literatur, etwa aus dem Kusaner oder Sebastian Franck, übernommen hat. Es ist mir aber, trotz mehrfachen Bemühens, nicht gelungen, dort irgendwo dieses Zitat festzustellen. Eine Kenntnis handschriftlicher Eckharttexte durch Weigel ist aber sehr unwahrscheinlich, da alle bisher angeführten Stellen sich — auch textlich! — auf den Basler Taulerdruck zurückführen lassen!

86) Der Wortlaut der Stelle ist übrigens besser nach Strauch, Paradisus Animae Intelligentis (Nr. 4 S. 15,9—13) anzuführen: „Di meistere di da beschriben wi wit der himmil si: di minniste craft di in miner sele ist, di ist widir dan der wide himmil; ich geswige der fornuftikeit: di ist wit one wide, in deme heubite der sele, in fornuftikeit, in der bin ich also nahe der stait ubir tusint mile geinsit meris alse der stait da ich izunt inne stein". Ähnlich wird auch in der Pfeifferpredigt 90 (S. 297,29—30) von der höchsten Seelenkraft gesagt (Text nach dem Basler Taulerdruck fol. 276rb): „das vor tausent jaren was / vnnd das über tausent jar kommen soll / das ist da gegenwürtig / vnnd des (sic!, statt: das) ihensyt des mers / als das in diser statt ist".

Eine ganz ähnliche Stelle findet sich übrigens auch in der von Josef Quint herausgegebenen Predigt 13 (Deutsche Werke Meister Eckharts, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bd. I S. 220, 10—11): „Daz enent des mers ist oder über tûsent mîle, daz ist ir (der Vernünfticheit) als eigenlîche kunt und gegenwertic als dise stat, dâ ich inne stân". Da dieses Zitat auch im Prozeß Eckharts eine Rolle gespielt hat (vgl. die Anm. Quints aus Proc. Col. I n. 59. 137 f.), so erscheint seine Echtheit also recht gut gesichert.

87) Vgl. Mahnke a. a. O. S. 124—126 und die Anmerkungen.

nun unser Meister Eckhart-Zitat. In ihm sind die von dem Kusaner herrührenden Einflüsse auf ihre Wurzeln, auf die deutsche Mystik Eckharts und den Neuplatonismus des Hermetischen Schrifttums, zurückgeführt. Das ist der eigentliche Sinn dieser Stelle, die zeigt, daß der von Weigel behandelte Gedankenkreis seine unmittelbare Quelle bereits nicht mehr in den Anschauungen Meister Eckharts hat, sondern der Beschäftigung mit der Philosophie des Kusaners entstammt. Immerhin ist es geistesgeschichtlich nicht unwichtig, daß Weigel hier noch einmal den Versuch unternimmt, seine aus anderen Ursprüngen abgeleiteten Ideen durch die ausdrückliche Berufung auf Meister Eckhart zu belegen und zu stützen.

III.

Überblicken wir nunmehr noch einmal das von Weigel direkt benutzte Eckhartmaterial[88]):

A. Zitate ohne Namensangabe.

I. Taulerschrift: Zweene Tractat (1570).

1. *Pr. 87 (S. 280—284).*
2. *Pr. 96 (S. 312,12—28).*

B. Zitate mit Nennung Eckharts.

II. Anleitung zur Deutschen Theologie (1571).

3. allgemeine Eckhartstelle.
4. Pr. 87 (S. 280,24—25); vgl. oben Nr. 1.

III. Gnothi seauton (1571).

5. *Pr. 58 (S. 186,1—187,36).*

IV. Vom Ort der Welt (zeitlich nicht festlegbar).

6. Pr. 29 (S. 105,26—29); zus. mit Mercuriuszitat.

Dazu kommen noch beispielsweise folgende Stellen, welche Weigel unter gedanklich sehr naher Anlehnung aufgenommen hat:

7. Pr. 14 (S. 69,21—23); vgl. Anleitung S. 143.
8. Pr. 96 (S. 312,8—11); vgl. Gnothi seauton Teil I Kap. 5 (S. 16).

---

88) Längere wörtliche Zitate Eckharts bei Weigel sind in der Tabelle **kursiv** gedruckt.

Es sind also allein drei verschiedene Eckhartpredigten, aus denen Weigel längere wörtliche Auszüge in seine Schriften übernommen hat und deren Grundgedanken er damit in seine eigene geistige Gesamtanschauung eingebaut hat [89]). Die betonte Stellung aber, welche diese Benutzungen in den Schriften Weigels einnehmen, läßt es als sicher erscheinen, daß Weigel selbst einen lebendigen Eindruck davon gehabt hat, was Meister Eckhart ihm bedeutete! Denn nur so ist auch die Tatsache erklärlich, daß er — abgesehen von der Taulerschrift — Eckhart stets ausdrücklich mit Namen nennt.

Weigel stellt somit einen äußerst günstigen Fall für die Frage dar, welchen Einfluß Eckhart auf die Renaissance der Mystik im 16. Jahrhundert ausgeübt hat. Der Umstand, daß er sich unmittelbar auf Eckhart beruft, ermöglicht ohne Schwierigkeiten die Feststellung, an welchen Punkten er selbst eine Anknüpfung an Eckhart gesehen und bewußt gesucht hat. Es mußte daher die Aufgabe dieser Zeilen bilden, den direkten Eckhartverweisen und -benutzungen nachzugehen, um auf Grund genauer Einzelinterpretation und durch tiefergehende Herausarbeitung des geistigen Zusammenhanges, in dem die Zitate stehen, jenen Grundideen auf die Spur zu kommen, bei deren Formung Weigel direkt durch Meister Eckhart beeinflußt ist.

Die Untersuchung des Verhältnisses von Weigel zu Eckhart ist daher in erster Linie eine Frage der Interpretation der herangezogenen Eckharttexte! Nur eine solche unmittelbare Untersuchung kann ein getreues Bild der vorhandenen Beziehungen liefern und das Problem Eckhart bei Weigel einer historisch einwandfreien Lösung entgegenführen. Es ist im folgenden nun noch in wenigen Strichen darzulegen, was die Übernahme Eckhartschen Gedankengutes für den Komplex der frühen Weigelschen Mystik im Grunde bedeutet.

---

89) Es ist nicht unwichtig zu beachten, daß diese drei von Eckhart so stark benutzten Eckhartpredigten im Basler Taulerdruck nahe beieinander stehen, Pfeiffer Pr. 87: fol. 306va—308rb; Pr. 58: fol. 309va—311rb; Pr. 96: fol. 312vb—314ra. Auch diese Tatsache macht es wahrscheinlich, daß Weigel den Basler Taulerdruck benutzt hat!

Denn Weigels Eckhartbenutzung erfolgt im Zusammenhang mit seiner mystischen Entwicklung überhaupt. So ergibt sich auch, daß das Verhältnis Weigels zu Eckhart, in offensichtlichem Anschluß an seinen mystischen Gesamtentwicklungsgang, sich deutlich in drei Stufen vollzieht:

1. Auf der ersten Stufe ist seine Eckhartkenntnis noch völlig in den systematischen Zusammenhang seines Taulerstudiums eingebaut, wenn hierbei auch eine besondere Vorliebe für Eckhartstellen bemerkbar ist. Das ist die Situation, die wir in der Taulerschrift antreffen. Die gemeinsame Überlieferung von Tauler und Eckhart wird zugrunde gelegt, um die orthodoxe Rechtfertigungslehre zu vertiefen. Die Taulerschen Ausführungen über den „ker" ergeben dabei den Rahmen, in welchen Weigel die Gelassenheit, nach Eckhart als geistliche Armut gefaßt, hineinstellt. Das von Eckhart her verstandene Ideal der Gelassenheit aber bildet die innere Krönung seiner Darlegungen.

2. Um 1571 ist Weigel die selbständige Bedeutung Eckharts voll bewußt geworden; daher finden wir jetzt Eckhart stets namentlich erwähnt. Die Anleitung zur Deutschen Theologie und das Gnothi seauton zeugen für diese Wendung. Dabei sind es zwei Grundideen, in denen der Einfluß Eckharts auf Weigel zusammengefaßt ist: die Anschauung von der Gelassenheit und der Immanenzgedanke.

a) In der Anleitung erscheint die Gelassenheit nicht mehr in die Taulerschen Begriffe für die via mystica eingebettet, sondern sie wird hier im Rahmen des Bildgedankens der Deutschen Theologie vorgetragen. Die Anleitung stellt somit zwar eine Weiterführung des in der Taulerschrift behandelten Anschauungskreises dar, so daß diese in vielen Punkten als ihre Grundlage anzusehen ist, doch ist ein Fortschritt bereits unverkennbar: Dadurch, daß Weigel seine Eckhartstellen hier zu den Hauptbegriffen der Deutschen Theologie — vor allem zu dem Bildgedanken und der Anschauung von den zwei Wesen — heranzieht, ist es ihm ermöglicht, die ursprüngliche, überlieferungsmäßig bedingte Bindung Eckharts an Tauler zu lösen und Eckhart selbständig zu zitieren! Weigel hat hier

also einen Rahmenwechsel vollzogen, indem er seine von Tauler entnommenen mystischen Grundbegriffe durch das neue aus der Deutschen Theologie herausgelesene Gedankenschema überbaut hat. In diesem Schritt Weigels liegt aber auch das innere Motiv, durch welches er zur „Entdeckung" der Bedeutung Meister Eckharts gelangt ist!

b) Da das Gnothi seauton die erste größere eigenständige Schrift Weigels darstellt, so finden wir in ihm auch einen neuen Kreis Eckhartschen Ideengutes auf Weigel wirksam. In der hier behandelten Erkenntnislehre ist es vor allem die Anschauung von der inwendigen Einwohnung der Erkenntnis, für welche sich Weigel selbst von Eckhart angeregt fühlt.

3. Hinter Weigels letzter Eckhart-Erwähnung in der Schrift Vom Ort der Welt ist sein Wille sichtbar, den aus dem Kusaner entlehnten Ortsbegriff auf die historischen Quellen zurückzuführen. Die genuine Beschäftigung mit dem großen mittelalterlichen Meister ist also bereits abgeschlossen.

Daß Weigel in seiner Mystik einen solchen Entwicklungsgang überhaupt durchlaufen hat, liegt in erster Linie daran, daß seine Mystik kein ursprüngliches Gebilde ist, sondern ihm vielmehr aus seiner literarischen Beschäftigung mit den Schriften der klassischen deutschen Mystiker erwachsen ist. Weigel beginnt mit Kompilationen, das ist für die Genesis seines Denkens und für seine Begriffssprache entscheidend geworden. Es ist daher nicht ohne weiteres möglich, die „Mystik" Weigels auf einen allgemeinen Nenner zu bringen; man muß sich im Gegenteil stets vergegenwärtigen, daß viele seiner Ausführungen wesentlich quellengebunden sind. Man wird das Phänomen „Weigelsche Mystik" als einen Versuch anzusehen haben, die dem Zschopauer Pfarrer aktuell gewordenen Probleme durch eine lebendige Auseinandersetzung mit den alten Texten einer Klärung entgegenzuführen. Deshalb erscheint es letztlich als erforderlich, auf die hinter allen Einzelheiten ruhenden Grundtendenzen achtzugeben. Diese sind aber m. E. in folgenden zwei Gedankenlinien ausgeprägt.

Die eine Hauptidee geht von dem aus, was wir oben als die von Tauler gelernte Anschauung von der Gelassenheit darstell-

ten. In dieser ist bei Weigel, wie schon in der alten Mystik, eine letzte spirituale Haltung lebendig, welche die höchste Vollendung mit der tiefsten Zernichtung in eins setzt. So besteht das größte Gotterlebnis nach Meister Eckhart und Weigel ja darin, Gottes quitt und ledig zu werden. Dahinter ist das heiße Bemühen wirksam, das Leben in seiner ungeheuren Paradoxie, in seiner eigentlichen Schwebe, zu erfassen. Das positive Lebensziel ist nur dann erreicht, wenn es sich selbst noch einmal negativ gesetzt hat; geistliches Leben ist nur wirklich als geistlicher Tod. So etwa spricht Weigel diesen Gedanken unter Anknüpfung an Meister Eckhart und Tauler aus.

In den späteren Schriften prägt Weigel für die geistliche Armut den Begriff: „armgeistigkeit". So lesen wir in seiner Verteidigungsschrift [90]): „der wahre lebendige glaube hat allemahl diese zwo Tugenden an sich, erstlich sich selbst für sündhafftig erkennen auß dem gesetze, darnach sich in Demut vnd armgeistigkeit dem Herren Christo vnterwerffen". In dieser Schrift versucht ja Weigel, ganz ähnlich wie in den Zwei Traktaten, eine Verbindung der orthodoxen Rechtfertigungslehre mit dem Ideengut der Mystik. So sind in beiden Schriften die gleichen Gedanken wirksam. Ebensolche Ausführungen sind in dem 9. Kapitel der Verteidigungsschrift anzutreffen, wo Weigel zum Beichtproblem Stellung nimmt. Der wahre Glaube gibt uns die höchste Freiheit, die darin besteht, daß wir Gott gelassen werden [91]). Denn der Glaube ist kein Menschenwerk, sondern eine Gabe des Heiligen Geistes „in einem niedriegen, hungeriegen, gelassenen Herzen". Nur der Mensch empfängt ihn, der sich Gott unterwirft „mit wahrer rew vnd busse in Armut des geistes". Daher ist dieses auch „der innehalt der ganzen Prophetischen vnd Apostolischen schriefft, dohien siehet sie, dohien lendet sie, nemlich das wir arm im geiste werden, ... das wir vns selbst entnohmen vnd Gote gelassen werden" [92]). Und in seiner handschriftlichen Predigtsammlung schreibt Weigel zu Matth. 11,5 über Christus [93]): „bej den armgeistigen ist er

90) Handschrift Helmstedt 918: Ein Büchlein vom wahren Seligmachenden Glauben fol. 5v.
91) Ebd. fol. 40r—v; vgl. Zweene Tractat Teil II Kap. 6.
92) Kap. 10 fol. 53v.
93) Predigt zum 3. Advent; Handschrift Helmstedt 919 fol. 20v.

lieb vnd angenehm". Wo immer sich Weigel also mit der Rechtfertigungslehre beschäftigt, versucht er diese auch durch die Anschauung von der geistlichen Armut zu vertiefen, wie er sie in seinem ersten Buche aus Meister Eckhart entnommen hat!

Aber auch in seiner letzten, von Paracelsus tief beeinflußten Lebensepoche [94]) ist diese Grundidee der Gelassenheit, wenn auch in anderer Sprache, beibehalten. In seinem Buche „Von Vergebung der Sünden" [95]) wie in seinem Dialogus de Christianismo führt Weigel einen heftigen Kampf gegen die Absolution durch den Priester. Der Streit geht dabei vor allem gegen die geistliche Sicherheit, gegen die orthodoxe Heilsgewißheit. Und Weigel hat die Schilderung der beiden gegeneinanderstehenden Lebensanschauungen in dichterischer Großartigkeit [96]) bis zum Ende konsequent durchgeführt: der Concionator des Dialogus stirbt fein getrost und in festem Glauben an die Absolution, der Auditor aber geht ohne priesterliche Vergebung dahin und seine letzten Worte sind der Ausdruck furchtbarster Verlassenheit: „die Welt ist mir zu enge. Mein Gott, mein Gott, wie verlässest Du mich! ... Ach Gott, wie bang ist mir, ich kann nicht weiter. Wirf mich in den Himmel oder in die Hölle, Du hast mich ganz" [97]). So taucht noch einmal, am Ende des schriftstellerischen Wirkens Weigels, die Gelassenheit auf, aber konkret und im buchstäblichsten Sinne gesehen als letztes Verlassensein des Frommen in seiner Todesstunde.

Der Gedanke von der Gelassenheit erreicht hier in Armgeistigkeit und dem Verlassensein von allem geistlichen Trost seine höchste Spitze. Die Rechtfertigung kann nur eine Aufgabe sein, deren Vollzug in der geistlichen Armut stattfindet, nicht aber der

94) Über die Beziehungen Weigels zu Paracelsus sind wir durch seine eigenhändige Abschrift der paracelsischen Auslegung über Matth. 1—5, die Weigel im Dezember 1581 abgeschrieben hat, vorzüglich unterrichtet. In meiner oben genannten Arbeit habe ich auch nachweisen können, daß die Randbemerkungen zu dieser Schrift von Weigel selbst stammen.

95) Diese bisher unbekannte Schrift Weigels, die Verf. in einer Hallenser Handschrift auffand, zitiert Weigel selbst in seinem Dialogus (Neuausgabe von Ehrentreich, Hamburg 1922, S. 146 ff.).

96) Den Dialogus Weigels als Dichtwerk gewürdigt zu haben, ist das Verdienst Peuckerts (Pansophie S. 339 ff.). Die beiden Sterbeszenen finden sich im 7. und 8. Kap. des Dialogus.

97) Neuausgabe von Ehrentreich S. 187.

Grund einer Gewißheit, die doch nur falsch und vermessen ist. Und auch die Vergebung des Priesters vermag keinen wirklichen Trost zu geben, ja, „wer auff seinen pfarherrn stirbet, der stirbet im teuffel“ [98]).

In diesem Sinne hat Weigel die orthodoxe Rechtfertigungslehre und -praxis durch seine Anschauung von der Gelassenheit und der geistlichen Armut ergänzen wollen. In ihr fand er beschrieben, was seine Lebenshaltung vor Gott am besten zusammenfaßt: wahre Demut und tiefste Hingabe an den Willen des Höchsten [99]).

Der Wille Gottes aber ist letztlich der neue Mensch. Damit ist das zweite Grundthema des Weigelschen Denkens gegeben. Das Wesen des neuen Menschen besteht ja nicht nur in seinem mystischen Sterben, sondern vielmehr auch darin, daß durch den geistlichen Tod in ihm das neue Leben selbst geboren wird und in ihm ist. Die geistliche Armut und der mystische Tod wird so der Weg zur Verwirklichung des neuen Menschen, der die „Bildnuß“ Gottes ist; mit diesen Worten ist das Anliegen Weigels in seiner Anleitung bezeichnet. Die weitere Folgerung aus diesem Gedankenkreis ist dann die Immanenzidee, wie wir sie, von Meister Eckhart entscheidend beeinflußt, als Grundlage im Gnothi seauton finden.

Von hier ab tritt die Gelassenheit bei Weigel merklich zurück hinter dem Erlebnis des neuen Menschen. Im Mittelpunkt seines Denkens und Fühlens steht nun nicht mehr wie in der Taulerschrift der zu der Rechtfertigungslehre parallel gesehene mystische Weg vom „ker“ bis zur geistlichen Armut und zum mystischen Tod, sondern der Akzent fällt stärker als zuvor auf die Einwohnung des neuen Menschen, deren Begründung durch den Bildgedanken gegeben ist. Damit tritt der geistliche Tod, als den Weigel ja die Gelassenheit ursprünglich verstand, nicht

98) Weigels Abschrift der Paracelsus-Auslegung, Handschrift Gotha Herzogl. Bibl. Cod. Goth. Chart. B 908; Randbemerkung Weigels zu S. 227.

99) Darüber handelt Weigel näher in der vom Verf. entdeckten, anonym in der Wolfenbüttler Handschrift Helmstedt 776 fol. 268—305 überlieferten Schrift: „Vom Gesetze oder Willen Gottes“. Fünf Kapitel dieses Traktates wurden später in das gedruckte Gnothi seauton eingeschoben (Teil II Kap. 6—10).

mehr wie in der Taulerschrift an das Ende der via mystica, vielmehr steht er jetzt in betonter Weise zu deren Anfang; denn der Mensch muß sterben, auf daß er mit Christo auferstehe und lebe[100]). Die Gelassenheit wird somit zu der Lebensform, in welcher der neue Mensch sich selbst findet und in der er sein inneres Wesen verwirklicht[101]).

Die Einwohnung Gottes im Menschen ist das Zentralproblem Weigels von 1571 ab. Von diesem Gedanken aus erschließen sich ihm jetzt die tiefsten Fragen, wie etwa das Wesen der Erkenntnis und der Sinn des Buches[102]). Auch die Bedeutung des Gebets wird ihm hierdurch verständlich[103]). Denn in uns selbst will Gott wirken, und wir sollen die Söhne Gottes sein. So nimmt Weigel

---

100) Vgl. Anleitung S. 136; Verteidigungsschrift, Titel: „Ein Büchlein vom wahren Seligmachenden glauben, wie Adam in vns vntergehen vnd sterben musse vnd Christus dargegen in vns solle aufferstehen vnd leben" u. ö. Hier und in der handschriftlichen Predigtsammlung ist dieser Satz bereits zu einer stereotypen Formel geworden!

101) Es handelt sich hierbei naturgemäß in erster Linie nur um eine Akzentverlagerung, die durch die Subsumption der Gelassenheit unter den Bildgedanken bedingt ist. Auffällig bleibt dabei die Tatsache, daß Weigel auch später, wie aus den oben gebotenen Belegstellen hervorgeht, die geistliche Armut meist dann heranzieht, wenn er zu der Rechtfertigungslehre Stellung nimmt. Diese Tendenz läßt sich besonders in seiner Verteidigungsschrift beobachten, die ja dem Nachweis gewidmet ist, daß seine eigenen mystischen Begriffe dem Inhalt nach voll und ganz mit dem Sinn der Kirchenlehre übereinkommen. Offensichtlich hat ihn dazu die in der Taulerschrift entwickelte Parallelität von „ker" und Armgeistigkeit mit der orthodoxen Sündenerkenntnis und Glauben veranlaßt. — Von dem Immanenzgedanken her nimmt er erst später zur Rechtfertigungslehre Stellung, dann aber, unter der Gegenüberstellung von Christus in nobis und Christus pro nobis, in durchaus polemischem Tone. Jetzt ist aber die Gelassenheit nicht mehr wie vordem die höchste Vollendung, sondern sie wird zum Mittel und zur Funktion, durch welche die Einwohnung wirklich wird. Damit haben wir nunmehr jene Stufe erreicht, an der die Gelassenheit fast nur noch schlagwortartig auftaucht, während das eigentliche Interesse Weigels, z. T. unter den völlig neuen Einflüssen von Paracelsus her, der Erfassung des Immanenzgedankens gilt.

102) Über das Wesen der Erkenntnis vgl. die beiden Schriften: Gnothi seauton und Güldener Griff, die ja beide ganz dieser Frage gewidmet sind. Den Sinn der Bücher und der Schrift behandelt Weigel vom Immanenzgedanken her besonders: Gnothi seauton Teil I Kap. 11 (S. 31); Vom Gesetze oder Willen Gottes Kap. 4 (fol. 289 ff.) und Güldener Griff Kap. 16 ff.

103) Vgl. Weigels Gebetbüchlein (gedruckt Neustadt 1618), besonders Kap. 11, 16—17, 22 ff.

hier weiter den mystischen Gedanken von der Geburt des Gottessohnes in uns auf: „In Summa Gott wolte selber sein der mensch, alles in allem, Wie dann Got solches in seinem Sohne Christo klärlich außdrucket vnd beweiset, daß Er alles sey im Sohne, vnd der Sohn mit Ihme, also solten wir Söhne sein vnd kinder Gottes, ganz vnd vollkomlich“ [104]). Diese Sohnesgeburt im Menschen wird nun von Weigel als Einwohnung verstanden: „der Mentsch ist darumb geschaffen ..., das er solle in gott wohnen vnd gott wolle in ihm wohnen“ [105]). Es ist die Anschauung von dem ‚Christus in uns‘, in welcher alle diese Linien zusammenlaufen [106]).

Damit sind die beiden hauptsächlichsten mystischen Ideen Weigels in ihrer Entstehung und Weiterentwicklung kurz ver-

104) Vorrede zur Verteidigungsschrift, Helmstedt 918 fol. 1r.

105) Handschriftliche Predigt zum 1. Advent, Helmstedt 919 fol. 8v; ähnlich auch Gnothi seauton Teil I Kap. 6: „Also ist der Mensch ein Sohn Gottes von Gott geschaffen / nach seinem Gleichnuß vnd Bildnuß / mit aller Natur / Art / vnd Eygenschafft wie sein Vatter Gott / vnd ist wie Gott / vnd ist Gott gleich.“ Doch wird man kaum verkennen können, daß diese Ausführungen über die filiatio von den Eckhartschen Darlegungen bereits wesentlich unterschieden sind. Jedenfalls fehlen hier fast alle jene tiefen Spekulationen, die bei Eckhart in diesem Zusammenhang auftreten, wie beispielsweise die Auffassung des Sohnes als die Selbsterkenntnis des Vaters. Weigel ist eben nicht mehr trinitarisch interessiert. Man wird daher den Eckhartschen Einfluß an dieser Stelle kaum noch sehr hoch einschätzen dürfen; viel eher ist an gemein-mystische Anregungen überhaupt zu denken. — Den Einwohnungsgedanken hat Weigel ferner unter paracelsischen Einwirkungen dahin ergänzt, daß Christus mit seinem neuen Leibe in dem Gläubigen wohne. In dieser Verbindung des mystischen Immanenzgedankens mit der paracelsisch gesehenen Mikrokosmosidee, die zu dem Glauben an eine konkrete Erneuerung der Natur führt, liegt eins der wesentlichsten Merkmale des Weigelschen Denkens beschlossen.

106) In der Lehre vom ‚Christus in uns‘ hat man zwar schon oft den Kernpunkt der Weigelschen Anschauung verkörpert gesehen; vgl. z. B. die Schrift von Hans Maier, Der Mystische Spiritualismus Valentin Weigels, Gütersloh 1926. Aber ich glaube, daß man die tieferen Motive dieser Idee bislang noch nicht recht verstanden hat, teils weil man Weigel zu flächig sah und die Grundlinien seiner geistigen Entwicklung dabei nicht genügend berücksichtigte, teils aber auch, weil man von vornherein sich damit belastete, in erster Linie Weigels Anschauung mit dem orthodoxen Lehrsystem zu konfrontieren, was naturgemäß ein ziemlich unfruchtbares Unterfangen ist. Das Buch Maiers ist dafür ein gutes Beispiel! Ich kann in diesem Zusammenhang nicht auf Näheres eingehen und hoffe später einmal diese Frage gründlich zu behandeln; möchte jedoch diese Feststellung hier nicht unterlassen.

folgt, bei denen sich Weigel entscheidend von Meister Eckhart hat anregen lassen. Man könnte nun ebenso noch den verschiedensten anderen Einzelgedanken nachgehen, bei denen eine weitere Übereinstimmung mit Anschauungen Eckharts festzustellen wäre. Dabei würde etwa an seine Auffassung vom Sein[107]) wie an den Ortsbegriff im Scholasterium Christianum[108]) zu denken sein. Über Einzelzüge seiner Erkenntnislehre wurde ja schon oben gesprochen[109]). Aber all das scheint mir für eine historische Untersuchung nicht mehr von grundlegender Bedeutung zu sein. Denn einer solchen kommt es an erster Stelle auf die ursprünglichen Ansatzpunkte an, an denen das Denken Weigels ausschlaggebend von Meister Eckhart geformt erscheint. Davon kann aber bei den angeführten Gedanken kaum noch die Rede sein. Vielmehr spielen hier bereits wesentlich andere Einflüsse eine Rolle, die sich höchstens mittelbar auf Eckhart zurückführen lassen.

Mag man daher auch unter den aus Eckhart entnommenen Anschauungen Weigels manche tiefen Züge des großen Meisters vermissen — Weigel hat ja nicht in wissenschaftlichem Sinne Eckhart historisch reproduzieren wollen! —, unendlich wichtiger ist es, daß Eckhart für Weigel bei den Problemen, die im Mittel-

---

107) Das Problem des Seins hat Weigel in keiner Weise mehr so wie Meister Eckhart interessiert. Nur gelegentlich finden wir daher Ausführungen über das Wesen Gottes, so vor allem in der Anleitung (Phil. myst. S. 138). „Gott ist ein Wesen" im Gegensatz zur Kreatur, die nicht wahres Wesen ist — so lautet im Anschluß an die Deutsche Theologie die einzige Ontologie Weigels! Das klare, aber im Grunde simple Schema der Deutschen Theologie von den zwei Wesen hat Weigel hier also genügt. Das Ganze ist ja letztlich für Weigel nur ein Hilfsgedanke, mit dem er die Eigenschaften eines Bildes herausarbeiten will.

108) Sammelband Philosophia mystica S. 155—182. Man wird sowohl bei der Entwicklung des Zeitbegriffs wie beim Ortsgedanken an Eckhartsche Parallelen denken können, wenn freilich auch für letzteren Einflüsse des Kusaners sicherer erscheinen (vgl. oben Anm. 87). Als die tiefere Ursache der Zeit, die er mit Augustin auch als mensura motus definiert, sieht Weigel das Eckhartsche Nunc aeternitatis an: „Temporis esse est ipsum Nunc seu praesentia" (S. 158). Die Zeit ist der Zirkel, dessen Zentrum die Ewigkeit ist (S. 162). Die in der Ewigkeit bereits wesenhaft lebenden viri contemplativi sind nicht dem zeitlichen Altwerden unterworfen (ebd.). — Das alles sind mystische Grundgedanken, die durchaus von Eckhart stammen könnten.

109) Vgl. Anm. 83.

punkt seines Denkens standen, weltanschaulich bedeutsam geworden ist. Es ist ja eine andere Zeit, in der wir stehen, und es sind andersartige Gedanken in ihr lebendig, als im vierzehnten Jahrhundert. Über der Zeit Weigels schwebt noch, sie geistig beschattend, die übermächtige Gestalt Luthers, und so muß auch der protestantische Mystiker, wenn auch nicht in der gleichen Sprache, so doch von den gleichen Urgedanken aus selbst denken wie seine Zeit. So wurde schon in der Taulerschrift deutlich, daß Weigel zutiefst darum seine mystischen Studien trieb, weil durch die Begriffe der Mystik ihm eine Lösung der Streitfragen seiner Zeit möglich erschien. Denn das Problem des Synergismus ist es gewesen, das Weigel auf die Mystik gestoßen hat! Immer wieder begegnen uns in den frühen Schriften Weigels Stellen, die zeigen, wie sehr sich Weigel mit der Frage des Willens befaßt hat[110]). Und die Antwort, die er gibt, ist dem Gedanken der Gelassenheit zusammengefaßt.

So ist das die eigentliche Bedeutung Eckharts für Weigel: der große mittelalterliche Mystiker ist dem des sechzehnten Jahrhunderts zu einer Antwort geworden auf die Fragen, die diesen zuinnerst bewegten. Zwei grundlegende weltanschauliche Lebensprobleme sind es, bei deren Lösung Weigel sich Eckhart aufs tiefste verbunden fühlte[111])! Kann es aber geistesgeschichtlich je etwas Größeres geben als dies, über die Distanz der Jahrhunderte hinweg dem weltanschaulich Suchenden Weg und Richtung zu weisen? Und so können wir stolz sein, daß unser deutschester Theologe des Mittelalters an der Wiege der protestantischen Mystik Pate gestanden hat[112]).

---

110) Vgl. Taulerschrift Traktat I Kap. 3; Traktat II Kap. 6 sowie die Schrift: Vom Gesetze und Willen Gottes.

111) Weigel ist a u c h ein Beitrag zur Frage „Eckhart und Luther", und ich glaube, kein ganz schlechter, weil es — ein historischer ist! Das Rechtfertigungsproblem lebendig erlebt und zugleich vertieft durch Eckhart, das ist einer der wesentlichsten Kernpunkte der Mystik des frühen Weigel.

112) Weigel selbst hat nicht ausgesprochen, ob ihn das Deutsche an Eckhart angezogen hat, wie es der Taulerdruck tat. Aber liegt nicht in der Tatsache, daß er sich so stark auf diesen stützt, zugleich der beste Beweis dafür beschlossen, daß die Einheit unserer Geistesgeschichte oft gerade dann am tiefsten ist, wenn es sich um die letzten Probleme überhaupt handelt?

Gewiß ist Eckhart nicht die einzige Quelle Weigels, sicher auch keineswegs in allem die entscheidende. Die allgemeinen mystischen Grundgedanken sind auf Weigel eher durch das Medium Taulers und der Deutschen Theologie eingeströmt. Denn diesen Gedanken hatte die Geschichte bereits ihr festes Bett gegraben [113]). Und was Weigel hiervon übernimmt, ist ihm meist zum Begriffsschema geworden, mit dem er sich ein formales Rüstzeug für sein eigenes Denken schuf [114]). Aber durch dies alles hindurch bricht sich bei Weigel, hie und da in ursprünglicher Kraft spürbar, in der Ausgestaltung einzelner Konzeptionen elementar wirksam, der Quell, von dem die deutsche Mystik selbst ihr Lebenswasser empfing: Meister Eckhart! Im Grunde hat dabei jener Zug nach einer instinktiven Vertiefung Weigel zu Eckhart geführt, den der Basler Taulerdruck als die „subtilikeit" Eckharts bezeichnet, und der bei Weigel dadurch zum Ausdruck gekommen ist, daß seine mystischen Grundideen ihre letzte Zuspitzung und Überhöhung in den von ihm herangezogenen Eckhartzitaten finden. Hiermit aber und durch die Tatsache, daß Weigel sich dieser Bedeutung Eckharts für sein eigenes Denken wohl bewußt war, ist nunmehr das Thema „Meister Eckhart bei Valentin Weigel" in seinen wesentlichen Motiven beantwortet.

IV.

Weigels Schriften haben zu ihrer Zeit einen großen und weitreichenden Einfluß ausgeübt. Zum Zeugnis dafür dienen uns

113) Es ist hier an das zu erinnern, was Erich Seeberg in seiner grundlegenden Studie „Zur Frage der Mystik" (ein Vortrag, Leipzig 1921) über den Begriff der „mystischen Theologie" ausführt (S. 12). Man wird gewiß auch schon in Weigel das Anliegen nach einer solchen mystischen Theologie lebendig sehen dürfen; wird sich aber dabei zu vergegenwärtigen haben, daß Weigels Beschäftigung mit den alten Mystikern in einem regen Quellenstudium sich vollzieht und in seine eigene geistige Entwicklung eingebaut ist.

114) Wie schon oben Anm. 58 betont wurde, macht sich bei Weigel nach der Zeit seiner genuinen Auseinandersetzung mit der Mystik eine starke Liebe zum Formalen geltend, die in der Anleitung und später in der handschriftlichen Predigtsammlung besonders ausgeprägt ist. Diese äußert sich in häufig sich wiederholenden stereotypen Redewendungen und bestimmten Grundbegriffen, aus denen hervorgeht, daß diese Allgemeinmystik für Weigel zum Ideenschema und zur geistigen Struktur wurde, mit Hilfe derer er wie mit einer „Regel" überhaupt einem gedanklichen Begreifen näher zu kommen suchte.

zahlreiche pseudoweigelianische Handschriften, die zwar meistens unter seinem eigenen Namen umlaufen, durch eine eingehende kritische Untersuchung aber sich als unecht erweisen lassen[115]). In einem Teil dieser Literatur, nämlich in derjenigen, die quellenmäßig an die Schriften aus Weigels Frühzeit anknüpft, spielt gelegentlich noch einmal Meister Eckhart eine, wenn auch kaum mehr entscheidende Rolle. Da aber für eine wissenschaftliche Betrachtung die Tatsache doch von einiger Wichtigkeit sein dürfte, daß in der theosophischen Literatur des angehenden siebzehnten Jahrhunderts Meister Eckhart nicht ganz unbekannt ist, so muß es unsere Aufgabe sein, auch auf die hier benutzten Eckhartstellen einen kurzen Blick zu werfen.

1. In Amsterdam erschien im Jahr 1647 zusammen mit einer holländischen Übersetzung der Weigelschen Betrachtung vom Leben Christi auch eine Weigel zugeschriebene Einleitung in die deutsche Theologie in holländischer Sprache[116]). Diese hat aber mit Weigels Anleitung kaum etwas zu tun. In 21 meist ganz kurzen Kapiteln werden hier Weigels Gedanken zusammengefaßt und in übersichtlichen Einteilungen leicht begreifbar gemacht.

Unter den verschiedenen Anhängen dieser Schrift begegnet uns nun einer, der verschiedene Eckhart-Legenden enthält. So sind hier die Legenden Pfeiffer Teil III Nr. 69 sowie 66 und 67[117]) übernommen und fast wörtlich ins Holländische übertragen. Außerdem ist noch eine weitere, nicht bei Pfeiffer enthaltene hinzugefügt[118]). Wie auf dem Titel angegeben ist, will die Schrift aus dem Hochdeutschen übersetzt sein[119]). Trotzdem spricht manches dafür, daß diese Legenden erst der holländischen Fassung beigegeben worden sind; denn es läßt sich für diese eine gute holländische Tradition sicher nachweisen[120]).

115) Auch für diese Literatur muß ich hier auf meine literarkritische Arbeit über Weigel verweisen.
116) Siehe oben Anm. 59.
117) Nr. 66 und 67 bilden hier eine Legende.
118) Vgl. Schluß von Anm. 120.
119) „Uyt het Hoogh duyts vertaelt Door A.V.W.B." Vielleicht verbirgt sich dahinter der Böhmist Beyerland?
120) Vgl. dazu C. G. N. De Vooys, Meister Eckart en de Nederlandsche mystiek (Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis, hrsg. von H. C. Rogge und F. Pijper, Nieuwe Serie, Derde Deel, 'S-Graven-

2. In dieser holländischen Einleitung ist das Bemühen wirksam, Weigel mit dem Ideengut der klassischen deutschen Mystik zu verbinden. Eine ähnliche Tendenz haben wir in der Schrift: „Vom Gebet / drey Nutzliche büchlein geordnet / auf die anhebende, Zunehmende vnd Vollkommene Menschen / geschrieben Im Jahr 1610“ [121]). Diese Abhandlung stellt eine Umarbeitung des Weigelschen Gebetbüchleins für die drei Grade der Erkenntnis dar. Sie richtet sich daher in ihrem ersten Teil an die erste Stufe der Erkenntnis, die von den homines Sensuales gebildet wird. Im zweiten Teil wendet sie sich dann an die Rationales und schließlich im dritten an die Menschen der vollkommenen Erkenntnis, die Mentales. Für diese gilt als Lebensideal das mystische „sunder warumbe“.

Im ersten Teil wird das Weigelsche Gebetbüchlein zugrunde gelegt. Der zweite und dritte Teil wollte das zuvor Ausgeführte für die jeweiligen höheren Erkenntnisgrade vertiefen. So wird zum besseren Verständnis im zweiten Teil eine Reihe Zitate angeführt. Unter diesen finden sich im 4. Kapitel zwei Meister Eckhart-Stellen: a) aus Pfeiffer Pr. 91 S. 300,27—29: „E s S a g e t D. E c c a r d u s, Es ist Gott also noth, das er dir gebe, das er nit warten mag, das er dir gebe, Er gibt sich selber dir von erst, also verthoeret ist gott mit seiner lieb gegen vnß“ [122]). Und kurz danach lesen wir: b) „E s s p r i c h t D: E c c a r d u s, Es ist gott also noth nach vnser lieb ...“ Das entstammt der Pr. 73 (Pfeiffer S. 231,9 ff.) [123]). Auch hier hat, wie sich textlich unschwer nachweisen läßt, der Basler Taulerdruck als Vorlage gedient.

---

hage 1905, S. 50—92; 176—194; 265—290). So sind die Legenden Pfeiffer Nr. 66 und 67 beispielsweise in mehreren holländischen Handschriften überliefert, in einigen davon auch wie in unserer Schrift als eine (vgl. a. a. O. S. 59—60). Auch trägt dieses Stück in der Berliner Handschrift Cod. Germ. Folio 242/243 auf fol. 61r fast ebendieselbe Überschrift, wie sie gleichfalls in unserm Druck steht: „Een beelderijcke forme eens volcomen menschen, dat wi leren gelick staen ende ons laten in allen dingen hoet god aver ons aengesyen hevet“ (S. 60). Außerdem ist das mir bisher unbekannte Beispiel einer Begegnung zwischen einer Frau von 20 Jahren und einem Meister der Schrift, das bei uns als letzte Legende folgt, im Holländischen wohlbekannt, vgl. De Vooys S. 268. In den Beilagen hat De Vooys einige dieser Texte zum Abdruck gebracht (siehe Beilage Nr. V—VII S. 86—91).

121) Nähere Inhaltsangabe bei Israel a. a. O. S. 154—155.

122) Basler Taulerdruck fol. 253rb.

123) Basler Taulerdruck fol. 254vb.

3. Aber auch in einer völlig anderen Literaturgruppe von Weigeliana taucht eine gelegentliche Verwendung Meister Eckharts auf. Die Münchener Staatsbibliothek besitzt eine große theosophische Sammlung, in welcher sich auch einige pseudoweigelsche Schriften befinden[124]). In der „Facilis, Beatifica et expedita Methodus“[125]) lesen wir im dritten Abschnitt folgendes Eckhartzitat: „Es sagt Dr. Eccardus bei dem Taulero: Ich will Gott nicht bitten vmb sein Reich, denn ich schmehete jhn damit als einen, der mir sein Reich nicht lange zuuor hette gegeben; allein ich will jhn bitten, daß er mich auch solches lasse erkennen“. Das entspricht dem Sinne nach der Eckhartpredigt 11 (S. 60,16—20)[126]). Und der fünfte Abschnitt dieser Schrift enthält die Erwähnung: „Wer Gott sehen will, muß blind sein. Huc referri debet Caligo divina apud Dionysium Areopagitam lib: 4: de Mystica Theologia. Et Cusanus de docta Ignorantia. Et sermo Eccardi apud Taulerum. Et Paradoxon Sebastiani Francki“. Die hier gemeinte Eckhartpredigt steht bei Pfeiffer Nr. 98 S. 316,38[127]).

In dieser Münchener Gruppe wird der Versuch unternommen, das Weigelsche Informatorium, welches bereits als ungenügend empfunden wird, durch den Gedanken von der combinatio contradictoriorum zu erweitern. Während dieser nämlich als der eigentliche Inhalt der dritten Erkenntnisstufe dargestellt wird, soll dagegen Weigels Informatorium nur für den zweiten Erkenntnisgrad, das Gebiet der ratio, Geltung haben! Der anonyme Verfasser erstrebt, wie eine Fülle von Literaturangaben beweist, eine Verbindung Weigels mit der Theosophie des beginnenden siebzehnten Jahrhunderts. So liegt dieser Schrift nicht wie den beiden obigen die Absicht zugrunde, Weigels Gedankengut mit dem der klassischen Mystik zu vereinigen. Die mystischen Zitate sind also hier nur ein Spezialfall in einer großen Anzahl von sonstigen Verweisen. Daher liegt auch kaum noch ein besonderer

124) Cod. Germ. 4416.
125) Ausführliche Inhaltsangabe bei Israel S. 131—143. — Enthalten in Heft 31 des Cod. Germ. 4416.
126) Basler Taulerdruck fol. 251vb—252vb. Vgl. auch Pfeiffer III Spruch 12. 16. 48.
127) Basler Taulerdruck fol. 306rb.

Akzent auf ihnen. Doch sind sie deshalb von großer Bedeutung, weil aus ihnen hervorgeht, daß auch bei den späteren Theosophen eine Kenntnis Meister Eckharts anzutreffen ist.

4. In den Kreis des Münchener Weigelianismus gehört auch die Schrift „Contemplativa Directio ad Unum" hinein[128]). Auch sie beruht an zahlreichen Stellen auf Weigel. Im vierten Kapitel des ersten Abschnitts steht der Verweis: „lege Taulerum fol: 253 alle Creaturen suchen ruhe"[129]). Auch dahinter steht Eckhart. Denn die angegebene Stelle bezieht sich auf die Pfeifferpredigt 91 (S. 301,1 ff.).

Abgeschlossen am 30. April 1938, Marburg (Lahn).

---

128) Die aus mehreren, locker aneinander gefügten Traktaten bestehende Schrift ist in zwei bisher nicht verwandten Handschriften überliefert: München Staatsbibl. Cod. Germ. 4416 Heft 29 und Breslau, Stadtbibl. Rhedigerana 346.

129) Auf fol. 253ra—rb des Basler Taulerdrucks steht die oben genannte Eckhartpredigt 91 (Pfeiffer S. 299—301). Eine inhaltlich ähnliche Stelle findet sich Pr. 45 Pfeiffer S. 152,12—13 (Basler Taulerdruck fol. 291vb—292va).

Faber Stapulensis und Luther

Von Lic. Fritz Hahn,
Hopfmannsfeld über Herbstein (Oberhessen).

A.

Theologumena.

I. Gottesanschauung.

Für Fabers Theologie sind neuplatonische Ideen konstitutiv. Der neuplatonische Ansatz tritt am deutlichsten in der Gottesanschauung auf dem Hintergrund der Ontologie Fabers hervor. Bei einer Untersuchung der Gottesideen des Stapulensis ist daher von der charakteristischen Unterscheidung zwischen göttlichem und weltlichem Sein auszugehen.

Diese Scheidung ist neuplatonisch, sie ist daher nicht absolut, sondern klammert zugleich das gegensätzliche Sein durch die Abbild-Urbild-Spekulation als der logischen Folge der Emanationstheorie zu einer alles umfassenden Einheit zusammen. Die Trennungslinie verläuft zwischen Himmel und Erde, Unsichtbarem und Sichtbarem, Sein und Nichtsein, Leben und Tod, Einheit und Vielheit, Wahrheit und Symbol, Urbild und Abbild. Man kann diese Unterscheidung im engsten Anschluß an Faber schematisch folgendermaßen darstellen[1]):

Deus — mundus
infinitum — finitum
esse — non esse, nihilum
vita — mors

1) Vgl. Kommentar zu den Paulinischen Briefen, Paris 1512 (abgekürzt Rm.): 103b. 104b. 119a. 211b. 223a. 228a. 232b. 269b. Quincuplex Psalterium, Prim. emissio, Paris 1509 (abgekürzt Quin.): 33a. 55a. 195b. 202b. Siehe auch Vorwort zu dem Kommentar zu den vier Evangelien, 1526: a2b. (Sign. d. Preuß. Staatsbibliothek Bt 1088, Bu 2350 u. Ba 4687a.)

spiritus — litera
spiritualia — carnalia
coelestia — terrena
unum — multitudo
simplex — multiplex
unicus — compositus
purus — permixtus
veritas — symbolum
exemplar — exemplum
archetypus — typus
res — imago.

Eine Entwicklung der Gottesanschauung Fabers auf dem Hintergrunde seiner Seinslehre wird am besten diese Gegenüberstellung deuten.

Zwei Linien heben sich in der Faberschen Gottesidee heraus, die schon in der neuplatonischen Konzeption vorgebildet sind. Es ist einmal das griechisch-platonische Interesse an der Transzendenz Gottes, der als reines und qualitätsloses Sein Ursprung und Quell des Alls und des Seienden ist, und dann das Interesse an der Immanenz des göttlichen Seins im konkreten Sein. Diese Immanenz wird ermöglicht durch die Emanationstheorie, die alles Sichtbare und alles dem menschlichen Intellekt zugängliche Sein, das konkrete hoc et hoc-Sein, zum Spiegelbild des fernen und unbekannten göttlichen Seins macht.

1. Gott ist der tranzendente und alles überragende. Deus omnia transcendens et omnibus supereminens [2]). Er ist daher der Unerreichbare, der Unsichtbare, Unbegreifliche und Unbekannte [3]), der Unwandelbare [4]) und Unbegrenzte [5]). Eigenschaften wie immortalis, inaccessibilis, invisibilis kommen absolut genommen nur Gott allein zu [6]), der als das summum et verum ens bezeichnet

2) Quin. 140a. 187a: Tu domine immensus es et infinitus.
3) Quin. 200a: Deus, qui afflictis mederis et depressos erigis, qui cum sis secundum te incomprehensibilis, te per omnia pinxisti ut in omnibus comprehendaris incomprehensus.
4) Quin. 197a. Rm. 125b u. 126a.
5) Quin. 181b u. 182a.
6) Rm. 269a u. b zu 1. Tim. 6, 16 ist im Blick auf die Eigenschaften Gottes folgendes gesagt: Quae autem ex sequentibus intelligiguntur, solus immortalis, inaccessibilis, invisibilis, impossibilisque videri, ad

wird [7]). Es ist der Transzendentalismus einer „mystischen Theologie" [8]), der in diesen Formulierungen zum Ausdruck gelangt. Durch dieses Interesse an der Transzendenz Gottes kommt Faber zu solch paradoxen Äußerungen wie etwa den folgenden: deus qui ... te per omnia pinxisti ut in omnibus comprehendaris incomprehensus (es) [9]), oder: Tu enim es deus absconditus, qui cognitus etiam manes ignotus [10]). Man irrt, wollte man diesen Begriff vom deus absconditus mit dem Luthers gleichsetzen. Fabers „verborgener Gott" ist der unbekannte, ferne, menschlichen Kategorien unzugängliche Gott der apopathischen Theologie, Luthers deus absconditus ist der geoffenbarte deus crucifixus, der im Gegensatz zur menschlichen Vernunft wirkt. Bei Faber wird deutlich der neuplatonische Hintergrund erkennbar, wie ja überhaupt Fabers Terminologie der Eigenschaften Gottes ihre Herkunft aus der „negativen Theologie" verrät. Der Ausdruck „apophatische" oder „negative" Theologie kommt bei Lefèvre öfters vor [11]). Unverkennbar gibt er dieser Theologie den Vorzug gegenüber der Theologia affirmativa. So schreibt er einmal zu Psalm 47 Vers 1: Qui enim psalmum *legit* laude *expressible* deum laudat. Qui vero post *iubilat,* confitetur se non potuisse laudem dei exprimere. Et quantum *theologia negativa* praecellit affirmativam, tantum apud pias mentes laus iubilatoria praecedit hymnidicam [12]). So entzieht sich Gott sogar

sacram de eo pertinent ignorantiam, sacrumque non solum in terra sed et in caelo silentium et ad theologiam quam sacre philosophantium dux unus, Dionysius, appellat apophaticum. Et haec universa, absolute et incontracte deo conveniunt, caeteris autem si quae conveniunt, ut beatitudo potentia, maiestas, dominatio, immortalitas, invisibilitas, participative et contracte conveniunt.

7) Rm. 215a.

8) Zum Begriff der „mystischen Theologie" vergleiche man E. Seeberg, Zur Frage der Mystik, Leipzig 1921, bes. S. 12 ff.

9) Quin. 200a.

10) Quin. 196a.

11) So z. B. in Quin. zu Psalm 64 (Vulgata), adverte ad vers. 1: primo verso: te decet hymnus deus in sion. Hieronymus ex hebreo: tibi silentium laus deus in sion, quod apophaticam negativamque theologiam respicit, cum mens in meditatione immensitatis et incomprehensibilitatis divinae silet agnoscens quicquam dicendo non posse eum laudare qui omni laude in immensum superior est multo minus quam possit totam maris undam pugillo concludere. Siehe auch Quin. 75a und Rm. 269a (Anm. 6).

12) Quin. 75a.

dem Lob. Et cum laudatur, non attingitur, cum sit in immensum omni laude superior [13]). Gottes Name ist wirklich gänzlich unaussprechlich und unnennbar [14]).

So verschwindet Gott oder das Göttliche — der Ausdruck divina (Neutrum) ist bezeichnenderweise bei Faber gebräuchlich [14a]) — völlig in der Transzendenz und hinter Negationen. Daß dies eine Entleerung des Gottesgedankens zur Folge hat und für die Anthropologie Fabers von Bedeutung ist, wird weiter unten deutlich werden.

Die Transzendenz Gottes wird dazu noch betont durch die Vorstellung einer in Gott stattfindenden „Koinzidenz der Gegensätze". Dieser kusanische Ausdruck kommt — soweit ich sehe — bei Faber selbst nur in der Form coincidentia ex non coincidentibus vor [15]). Daß diese Anschauung Fabers von Nik. de Cues stammt, dürfte durch die Anspielung auf die docta ignorantia ziemlich sicher sein. So redet Faber einmal von einem Nichtwissen, das über der Wissenschaft steht [16]), und an anderer Stelle von der sacra ignorantia [17]). Auch muß erwähnt werden, daß der Stapulensis im Jahre 1514 eine Ausgabe des Cusaners besorgte; er kannte also seine Schriften.

Was besagt Fabers Vorstellung von der in Gott stattfindenden coincidentia ex non coincidentibus? Alle gegensätzlichen Affekte sind in Gott völlig ausgeglichen und aufgehoben. In Gott koinzidieren prädestinieren und nicht-prädestinieren, genau so wie

13) Rm. 211a.

14) Rm. 211b: Deus autem solus ineffabilis et innominabilis.

14a) So z. B. Quin. 61b: sacra contemplatio divinorum. Quin. 1b: divina pati — vgl. S. 422 f. dieser Arbeit; siehe auch Quin. 77b.

15) Rm. 125b.

16) Rm. 125b: qui sciverit ad coincidentiam ex non coincidentibus et ex contractis ad absolutam notionem surgere, apertum habet campum ad pie de praescientia et praefinitione dei philosophandum. Sed nostri intelligendi modi, contractionis alteritas, absolutionem illam attingere non potest. In hoc tamen inattingibili attactu perfectius cognoscit quascumque contracta intellectione, et hic, *ignoratio, scientia superior* est.

17) Rm. 269a: Quae autem ex sequentibus intelligiguntur, solus immortalis, inaccessibilis, invisibilis, impossibilisque videri, ad *sacram* de eo pertinent *ignorantiam*, sacrumque non solum in terra sed et in caelo silentium, et ad theologiam quam sacre philosophantium dux unus, Dionysius, appellat apophaticum.

wollen und nicht-wollen, wissen und nicht-wissen [18]). Wenn Gott wirklich alles in allem ist — und Fabers neuplatonischer und kusanischer Ansatz führen notwendig zu dieser Vorstellung [19]) —, ist die Koinzidenzidee eine unmittelbare Folgerung dieser Auffassung. Bei dieser Koinzidenz soll jedoch Gottes Unveränderlichkeit erhalten bleiben. Sine aliqua dei mutatione, non electio et electio tui in deo, immo non electio et electio coincidunt, neque aliud et aliud sunt [20]). Das Problem, wie sich Gottes Affekte und seine Unveränderlichkeit zueinander verhalten, steht hier dahinter. Es wird in der Weise gelöst, daß die Unterscheidungen und angeblich verschiedenen Affekte in Gott Reflexe unseres Bewußtseins sind, denn in Gott gibt es keinen Widerstreit, in deo velle et nolle absolute coincidunt, quare et electio et non electio, scientia et nescientia, neque aliquam haec in deo mutationem dicunt, sed in nobis [21]). Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, Güte und Strenge Gottes ... non quod haec in deo dicant contrarietatem sed in nobis: coincidunt enim in deo misericordia et justitia, benignitas et severitas: sed idem in deo, severitas ad malos, et benignitas ad bonos dicitur [22]). Diese Ideen erinnern an die transzendentalistische Linie, wie sie von E. Seeberg in Luthers Glaubensbegriff aufgezeigt wurde [23]).

Unter dieser Koinzidenz ist aber keine einfache Addition von Gott und Welt, von Sein und Nichtsein zu verstehen, sondern „Gott" ist gerade das, was alles, Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeit und Ewigkeit, Tod und Leben zu einer großen Einheit zusammenschließt.

So ist also Gott anscheinend jedem menschlichen Zugriff, sei es durch den Verstand oder durch einen Affekt, entzogen. Er ist der Eine, Ungeteilte, fern von aller Vielheit und Endlichkeit [24]).

18) Rm. 130a: Nam in deo praedestinare et non praedestinare sic coincidunt ut velle et nolle, scire et ignorare. Ebenso Rm. 125b u. 131b.
19) Vgl. Quin. 182a. 177b. 196b. 197a. 184b. 185a. Rm. 172b u. ö.
20) Rm. 125b.
21) ib. Weiter unten: nam abiectio in te aversionem et electio conversionem dicit, in deo autem coincidentiam, unum et idem ...
22) Rm. 131b zu Röm. 11, 22.
23) Vgl. E. Seeberg, Luthers Theologie, 1929, Bd. I.
24) Rm. 211b: incipientes in hoc mundo laudes ... finem non capiunt in aeternum, habitante in eis patre et filio et spiritu sancto, deo uno, simplici et indiviso.

2. Gott lebt aber nicht nur in der Transzendenz außer und über den konkreten Dingen, nicht nur in einer weltfernen Geborgenheit, und sein Wesen ist nicht nur Quell, Ausgang und Ziel alles Seins ... Gott ist zugleich der innerste Kern jedes Seins. Das göttliche Sein wird mithin sphärisch-räumlich gedacht. Auch dies liegt in der neuplatonischen Gotteslehre und Ontologie beschlossen. Die transzendentale Gottheit strömt gleichsam hinüber und hinein in die Welt, ja gerade dadurch erhält das Innerweltlich-Seiende erst seine Existenzermöglichung [25]).

Gott ist also auch in den konkreten Dingen gegenwärtig, ist er doch alles in allem [26]). Das ist einfach die Konsequenz der plotinischen Metaphysik.

a) In großartigen, an Luthers Abendmahlsschriften erinnernden, pantheistischen Ausführungen umschreibt Faber die kusanische Gottesvorstellung. „Du aber, o Gott, Du bist Gott überall, alles durchdringst Du, nichts ist so eng, daß es dich ausschließt, nichts ist so umfassend, daß es dich einschließt, nichts ist so hoch, daß es über dich hinaus geht, keine Tiefe ist tiefer als Du. Du bist außer allem, in allem, über allem, unter allem. Du bist höher als jede Höhe und tiefer als jede Tiefe" [27]). Oder man liest: tu es a quo omnia / per quem omnia / et in quo omnia et rursum a te ad omnia descendit[28]). Das neuplatonische Fundament tritt hier wieder deutlich hervor und man kann wohl, einen Ausdruck Przywaras aufnehmend, Fabers Vorstellung so umschreiben: Gott existiert „in-über" dem Menschen und jeder Kreatur. Gott, der außer Raum und Zeit lebt, befindet sich nirgends und doch zugleich überall. Gott ruht nicht nur in überweltlicher, transzendenter Ferne, er existiert zugleich in den Kreaturen. So heißt es einmal von Gottes Angesicht: tu es illa vere illuminens lux et vere docens

25) Quin. 193b: unum enim est necessarium, unum rarissimum, unum preciosissimum a quo profluunt omnia et quod omnem astringit, continet, salvatque multitudinem.

26) Quin. 177b. 182a u. ö. Siehe Anm. 31 u. 46.

27) Quin. 182a: Tu autem domine, deus ubique es, omnia permeas, nichil angustum te excludit, nichil amplum te concludit, nichil altum te excedit, nil subsidet tibi bassum, extra omnia es, intra omnia, supra omnia, infra omnia. Tu omni alto altius et omni imo profundius. — Man vergleiche hierzu und zum Ganzen z. B. Luther in W. A. 23, 143, 10 ff. 133, 21 ff. W. A. 26, 339 25 ff. und W. A. 42, 57 f.

28) Quin. 177b.

quae ... non peragit tempore / non migrat locis / non nocte intercipitur, nec umbra intercluditur / non sensibus subiacet / de toto mundo ad eam conversis proxima est / omnibus sempiterna est / nusquam est / nam in loco non est / nichilo-minus nulli abest / forus admonet / intus docet / cernentes eam omnes in melius commutat / a nullo autem commutatur quia ipsa omnino immutabilis est [29]).

Es ergibt sich daher eine dialektische Spannung zwischen dem Sein Gottes „in-der-Kreatur" und dem Sein Gottes „außer-der-Kreatur". Von einem statischen Gottesbegriff ist jedenfalls bei Faber nicht die Rede. Vielleicht dürfte man bei ihm von einer dynamischen Immanenz Gottes sprechen. Eine plumpe oder auch idealistisch getarnte Gleichsetzung von Gott und Welt kennt Faber — wie es immerhin die Tradition, in der er wurzelt, nämlich die mystische Eckharts und des Kusaners zuließ — keineswegs. Er bleibt doch immer noch bei der im Wesen des Neuplatonismus liegenden Doppelpoligkeit und Spannung stehen. Und wenn vorhin auf Luthers ähnliche Ausführungen hingewiesen wurde, die berechtigen, auch bei Luther von einer dynamischen Immanenz Gottes zu sprechen, so darf doch trotz der inhaltlichen Gleichartigkeit nicht übersehen werden, daß bei Faber diese Vorstellung aus der neuplatonisch-kusanischen Metaphysik, bei Luther jedoch aus der für seine Theologie konstitutiven Inkarnationsanschauung abzuleiten ist [30]).

b) Wie stark Fabers Gottesidee auf neuplatonischen Gedankengängen beruht, mag die Interpretation einer größeren Ausführung im Quincuplex-Psalterium [31]) zeigen, die zugleich nochmal

29) Quin. 196b u. 197a. — Zum Zusammenhang dieser und der oben zitierten Aussagen mit Nic. von Cues vergleiche man statt der docta ignorantia die von der Heidelberger Akademie herausgegebene Weihnachtspredigt des Nicolaus von Cues vom Jahre 1439, die das Hauptwerk des Cusaners schon in nuce darstellt.

30) Dies muß wohl gegen E l e r t s (Morphologie des Luthertums I, 387) These von dem Ursprung des lutherischen finitum capax infiniti geltend gemacht werden. Es ist das Verdienst der Lutherforschungen E. S e e b e r g s ((Luthers Theologie, Bd. I Gottesanschauung), die zentrale Bedeutung der Inkarnation für Luthers Theologie aufgezeigt zu haben.

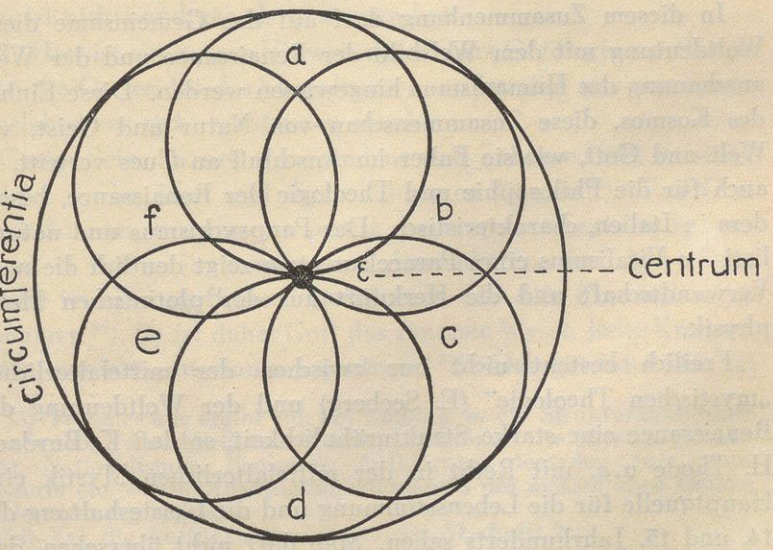
31) Quin. 184b u. 185a zu Psalm 119, 63: Vulgata-Text lautet: „particeps ego sum omnium timentium et custodientium mandata tua". Mirabilis deus in omnibus operibus tuis. nunc intra omnia es, ut omnium

sowohl den transzendenten wie auch den immanenten Charakter des Gottesbegriffes bloßlegt.

Gott ist alles in allem. Als Mittelpunkt des Alls existiert er intra omnia. Dann aber ist er extra omnia als circumferentia omnium. Als innerstes Prinzip eint er und macht er alles lebendig,

---

centrum. nunc extra omnia, ut omnium circumferentia. intimus, ut omnia uniens, omnia vivificans. extimus ut omnia continens, fovens, lustrans. circummeans ut providens ac conservans. medius, ut omnia discernens et disterminans. principium, medium et finis omnium rerum. Creaturae autem sunt veluti circulorum senarius neque abundans neque deficiens universi plenitudinem implens, qui a centro ad circumferentiam procedunt ut ime summeque omniumque ex parte participent. nam id naturam boni exprimit: se propagare ac communicare. quod quanto praestantius est, tanto magis sui consortium tradit. esto igitur primus circulorum a, secundus b et ita deinceps. quia tu (sc. Deus) es centrale et communissimum bonum, video a in se tui participem et b tui participem in se et hunc in modum de reliquis. et a participem tui esse in b et reliquis. immo et a participem esse et b et c et reliquorum. nam in communi bono concurrunt, haud ab simili modo quisquam timentium te et mandata tua custodientium particeps est omnium reliquorum. nam tu es omnium illorum commune bonum. — Folgende Figur gibt Faber zur Erklärung seiner Ausführungen:



Ähnlich wie Faber, nur knapper, formuliert Eckhart: Deus in rebus omnibus intimus, utpote esse, et sic per ipsum omne ens est, et extimus, quia super omnia et sic extra omnia. Zitat bei E. Seeberg, Meister Eckhart, Tübingen 1934, S. 28.

als das äußerste hält er alles fest zusammen, nährt und erleuchtet, umsorgt und bewahrt er alles. Schließlich existiert Gott aber auch als der, welcher alles trennt und scheidet. Er ist also die Ursache der Individuation, die Einheit, somit der Ursprung der Vielheit. Kurzum: Gott ist principium medium et finis omnium rerum.

Die Kreaturen erfüllen das Universum (plenitudo universi), so daß die niedrigsten und höchsten Geschöpfe an allem Anteil haben und somit auch am commune bonum. Dadurch sind die Kreaturen untereinander verwandt, haben sie doch denselben metaphysischen Wesenskern — nam in communi bono concurrunt — und sie haben zugleich teil an dem Sein Gottes, der das centrale et communissimum bonum oder auch nur das commune bonum genannt wird[32]). Auf die hier dahinter stehende Seinslehre wird gleich eingegangen werden.

Faber hat diese Ausführungen in der in der Anmerkung beigegebenen Figur geometrisch dargestellt. Die Zeichnung ist nichts anderes als die schematisch-figürliche Reproduktion der plotinisch-kusanischen Metaphysik.

In diesem Zusammenhang darf auf das Gemeinsame dieser Weltdeutung mit dem Weltbild der Renaissance und der Weltanschauung des Humanismus hingewiesen werden. Diese Einheit des Kosmos, diese Zusammenschau von Natur und Geist, von Welt und Gott, wie sie Faber im Anschluß an Cues vertritt, ist auch für die Philosophie und Theologie der Renaissance, besonders in Italien, charakteristisch. Der Panpsychismus und naturalistische Vitalismus eines Paracelsus etwa zeigt deutlich die nahe Verwandtschaft und die Herkunft aus der plotinischen Metaphysik.

Freilich besteht nicht nur zwischen der mittelalterlichen „mystischen Theologie" (E. Seeberg) und der Weltdeutung der Renaissance eine starke Strukturähnlichkeit, so daß K. Burdach, H. Thode u. a. mit Recht in der mittelalterlichen Mystik eine Hauptquelle für die Lebensstimmung und die Geisteshaltung des 14. und 15. Jahrhunderts sahen. Man darf nicht übersehen, daß die streng kirchliche Anthropologie etwa Augustins oder des

32) Das commune bonum ist wohl identisch mit dem Eckhartschen Begriff des esse commune.

Aquinaten, wonach das lumen internum (Augustin) und der intelligible Teil des Menschen (Thomas) göttlich bzw. mit dem Metaphysischen wesensverwandt sind, selber Ansatzpunkte für die Weltanschauung des quatro- und quintocento bot. Denn die Idee von der scintilla animae (Seelenfunken) wie auch die Vorstellung vom lumen internum und der Gottebenbildlichkeit der pars intellectiva im Menschen muß, säkularisiert, notwendig zur Autonomie des Intellekts gegenüber Tradition und Kirche führen [33]). Und sollte nicht außer den gewiß in erster Linie maßgebenden neuplatonischen Ideen jene thomistische supranaturalistische Lehre von der die Natur überhöhenden und vervollkommnenden Gnade eine unmittelbare Vorstufe sein zu jener Vorstellung einer einzigen, großen, alles umfassenden Einheit von Geist und Natur, von Schöpfer und Geschöpf?

Für Faber bedeutet diese Zusammenschau, daß er sich damit auf die Seite des Humanismus stellt. Das ist auch für seine Hermeneutik wichtig. Denn von hier aus wird die spirituale Gleichschau des Alten und Neuen Testaments verständlich. Das Evangelium ist nichts anderes als eine nova lex.

3. Hier ist ein kurzer Hinweis auf Fabers Ontologie am Platze. Denn die Gottesidee des Stapulensis kann letztlich nur von seiner Seinslehre her recht verstanden werden.

Gottes Sein, an sich transzendent und unbegreiflich, existiert zugleich in der Welt und ihren konkreten Dingen [34]). Von Gott gilt doch: nam tu es a quo omnia / per quem omnia et in quo omnia, et rursum a te ad omnia descendit [35]). Aus dem Einen (unum) ist alles „geflossen" (profluere), und dies Eine hält alles zusammen [36]). So ist daher Gott das innerste Wesen jeder Kreatur. „Intra omnia es, ut omnium centrum" [37]). Das göttliche Sein ist

33) Von hier aus ergibt sich ein Einblick in die Strukturähnlichkeit sich scheinbar ausschließender Geistesströmungen wie Mystik, Renaissance, Nationalismus, Pietismus, Aufklärung, deutscher Idealismus, Romantik etc. — Die Ausdrucksmöglichkeiten des menschlichen Geistes sind letztlich arg begrenzt.

34) Vgl. die Ausführungen im vorigen Abschnitt 2.

35) Quin. 177b. Siehe auch 184b u. 185a.

36) Quin. 195b: unum enim est necessarium, unum rarissimum, unum preciosissimum a quo profluunt omnia et quod omnem astringit continet, salvatque multitudinem.

37) Quin. 184b.

das esse in entibus, vita in viventibus, sensus in sensilibus, ratio in rationalibus und intelligentia in intellectualibus [38]). Ähnlich heißt es von Gott, dem summum et solum verum ens [39]), an anderer Stelle [40]): er ist ens entium und vita viventium. So verleiht das Sein Gottes dem konkreten Sein erst das existentielle Moment. Das göttliche Sein ist das Lebensprinzip, denn wie Gott allem das Sein gibt, so schenkt er auch allem Lebendigem das Leben. Nam ipse solus est omnium entitas et omnium vita [41]). Man wird bei diesen Ausführungen über Cues hinaus an das esse a deo, den vitalistischen, primär ungeformten Seinsbegriff Eckharts erinnert [42]) und damit erneut auf den theologiegeschichtlichen Zusammenhang Fabers mit der neuplatonischen Seinslehre der Mystik des 14. Jahrhunderts hingewiesen.

Die Materie hat daher eine doppelte Seinsweise: sie besteht aus esse und non esse oder nihilum, aus Unendlichkeit und Endlichkeit. So stellt sich jedes konkrete Sein, soweit es seinem innersten Wesen nach göttliches Sein ist, als ein Abbild der Unendlichkeit dar. Gott hat gleichsam jedem endlichen Sein ein vestigium seiner Unendlichkeit eingedrückt, so daß das Endliche als Bild der Unendlichkeit (imago infinitatis) anzusehen ist. Was am endlichen Sein unendlich und proportioniert ist, hat es von Gottes Sein. At quod finita et disproportionata ex se et a nihilo habet et quatenus iam quaedam privatio est [43]). So kann

38) Quin. 177b: nam tu es in entibus esse, in viventibus vita, in sensilibus sensus, in rationalibus ratio et in intellectualibus intelligentia. — Die Einteilung in sensus, ratio und intelligentia entspricht der seit Boethius, den Viktorinern, und auch bei Gerson üblichen Psychologie von den drei Erkenntniskräften des Intellekts..

39) So z. B. Rm. 215a.

40) Quin. 187a: Gott ist ens entium, vita viventium, sensus omnia permeans, ratio cuncta gubernans et intelligentia omnia sciens.

41) Rm. 269a: Ut deus omnibus dat esse, ita omnibus qui vivunt dat vivere. Nam ipse solus est omnium entitas et omnium vita.

42) Vgl. E. Seeberg, Meister Eckhart, Tübingen 1934, bes. S. 14ff.

43) Quin. 202b: sed quis tam purgatum tam validum tamque capacem et amplum praestare possit intellectum eloquio et aperto verbo tuo quodam-modo proportionatum, nisi tu qui ut tuae potentiae, sapientiae et bonitatis pari quoque modo tuae capacitatis infinitae in re finita imprimis vestigium adeo ut non tam finita quasi infinitae finita neque infinita quasi finitae infinita videatur? quippe quae ut bonitatis ita infinitatis imago. quod igitur infinita et proportionata apparet, a te (sc. domine) habet. at quod finita et disproportionata ex se et a nichilo habet et quatenus iam quaedam privatio est.

Faber im Blick auf das Verhältnis von Gott und Welt einmal direkt sagen: Gott hat sich in der Schöpfung „abgemalt“ [44]). Auf die nähere Bestimmung dieser Bildidee werden wir jedoch bei der Christologie Fabers zurückkommen. Soviel ist jedenfalls hier schon deutlich geworden: mit dieser Abbild-Urbild-Lehre vertritt Faber das echt neuplatonische Prinzip der analogia entis [45]).

So gilt es also festzuhalten: das Sosein existierte nicht ohne das esse in entibus. Ohne dies ungeschaffene — um es mit dem mittelalterlichen Begriff zu sagen — virtuale Sein wäre die Materie nicht existenzfähig. Sie bekommt erst ihr existentielles Moment von dem Sein Gottes, denn Gott ist entitas omnium, vita in viventibus. Es ist evident, daß hinter dieser Lehre von der Doppelwertigkeit des konkreten Seins, ähnlich wie bei Eckhart, letztlich die neuplatonische bzw. sogar platonische Ideenlehre — d. h. wenn man Plato nicht nach Kant frisiert! — steht. Man erinnere sich etwa des Anfangs im Buche der göttlichen Tröstung von Eckhart [45a]).

Die Frage nach dem Ursprung des non esse, des nihilum und damit der Sünde hat Faber, wie alle Neuplatoniker jeder Nüancierung, nicht beantworten können. Eine befriedigende Antwort auf diese Frage kann ja auch gar nicht auf dem Hintergrund des emanatistischen Systems erwartet werden. Die Vielheit ist aus dem Einen herausgeflossen [46]) — ob auf Grund einer dem Einen innewohnenden Notwendigkeit, wird nicht gesagt —, daher gehören auch trotz aller Gegensätzlichkeit Gottheit und Welt zusammen. Obwohl sich Gott und Welt verhalten wie Eins zur

44) Quin. 200a: Deus qui afflictis mederis et depressos erigis qui cum sis secundum te incomprehensibilis te per omnia pinxisti ...

45) Den Terminus selbst konnte ich bei Faber nicht feststellen.

45a) Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und von dem edlen Menschen. Hrsg. von Ph. Strauch, 2. Aufl. 1922, in Lietzmanns Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, S. 6 Zeile 23 ff.

46) Quin. 195b zu Psalm 119, 127: Dici solet quanto res rarior, tanto precisior. nam rari natura (est), multitudinem diffugit et se colligit ad unitatem. unum enim est necessarium, unum rarissimum, unum preciosissimum a quo profluunt omnia et quod omnem astringit, continet, salvatque multitudinem. Vgl. außer Quin. 184b u. 185a auch Quin. 177b: nam tu es a quo omnia per quem omnia et in quo omnia et rursum a te ad omnia *descendit*.

Vielheit, wie simplex zu multiplex[47]), so umschlingt und umfaßt dies eine eben doch die Vielheit[48]).

Man mag also die Gottesidee Fabers anschauen wie man will, immer wieder wird der neuplatonische Grundriß transparent. Daher scheint mir die Darstellung des Dualismus in Fabers Gottesgedanken, wie Spieß sie gibt[49]), nicht das Zentrum der Sache zu treffen. Von einem absoluten, streng durchgeführten Gegensatz zwischen Gott und Welt, göttlichem und endlichem Sein — wie das etwa bei Luther und Kalvin der Fall ist —, kann nach allem bisher Gesagten bei Faber nicht die Rede sein. Bei Spieß dürfte die Tendenz, eine Verbindungslinie zwischen Faber und Kalvin aufzuzeigen, zu einer einseitigen Interpretation der Gottesanschauung Fabers geführt haben. Nicht aus dem „scharfen" Dualismusdenken entspringt etwa die „Jenseitsrichtung" der Faberschen Frömmigkeit, sondern der transzendente Zug liegt mit im Wesen der neuplatonischen Mystik begründet[50]). Fabers Anthropologie bestätigt und unterstreicht das. Es liegt eben im Wesen des emanatistischen plotinischen Systems und seiner Abbild-Urbild-Lehre, daß es sowohl die Diastase wie auch die Analogie betont und so Gegensatz wie Verwandtschaft in sich spannungsvoll verbindet.

4. Auf drei Vorstellungen Fabers mag hier noch hingewiesen werden, zumal sie in weiterem Zusammenhang mit der Ontologie stehen: es sind die Ideen von der Verborgenheit Gottes, vom nunc aeternum und der Seinsweise Gottes.

a) Wir sprachen bereits[51]) von der Transzendenz Gottes. Wie nun das transzendente Sein in seiner reinen Existentialität verborgen und unerkannt bleibt, so gilt dasselbe auch von seiner Begrenzung und Ausspaltung in das kreatürliche Sein. Gott bleibt auch der Unbekannte als der Immanente. Das „in-der-Welt-Sein" Gottes ist keine Manifestation; Gott, seinem Wesen nach unverständlich, bleibt, obwohl er in allem Geschaffenen sich gleichsam

47) Quin. 202b.
48) Vgl. Anm. 46.
49) Spieß, Der Gottesbegriff des J. Faber-Stapulensis, Marburg 1930. S. 90.
50) Gegen Spieß, a. a. O. S. 103 ff.
51) Siehe oben S. 357 ff.

„abgemalt" hat, unbegreiflich [52]). Gott ist in der Welt und doch zugleich nicht, er stellt sich dar im Sosein, jedoch verhüllt, weil er An-sich-Sein ist. Gott bleibt deus absconditus; er ist etwa durch seine Gebote und Verheißungen bekannt und doch unerkannt [53]). Gott gleicht einem König — um Fabers Beispiel zu zitieren — [54]), der einen Zauberring oder Edelstein trägt. Wenn er diesen mit der Hand umschließt, ist er keinem Menschen sichtbar, aber ein unsichtbarer Zuschauer von allem, was geschieht. So ist Gott allen Dingen und Menschen in verborgener Weise gegenwärtig. Ähnlich ist es mit Christus. Auch er als das verbum dei bleibt trotz der Offenbarung verhüllt [55]). Filius dei sapientia est in mysterio abscondita. In sacrificiis, in profetiis, in typis, in aenigmatibus et figuris manet abscondita, revelatur in carne, post revelationem etiam occulta [56]). Wenn der König Herodes oder Pilatus und die Obersten der Juden Jesus als Gott erkannt hätten, dann — so heißt es zu 1. Kor. 2, 8 — hätten sie ihn niemals gekreuzigt. Deus enim erat (ut ait Isaias propheta) vere Deus absonditus. Auch die Apostel hätten jene verborgene Weisheit nicht erkannt, wenn nicht der Geist Gottes ihnen die Geheimnisse Gottes (abdita et secreta dei) geoffenbart hätte [57]).

52) Quin. 200a. Siehe Anm. 44.

53) Vgl. Quin. 196a zu Psalm 119, 129: nonne admirabile est per ea ipsa (sc. testimonia) accedere ad inaccessibilem, cognoscere incognoscibilem, videre invisibilem? Tu enim es deus absconditus, qui cognitus etiam manes ignotus.

54) Quin. 189a heißt es von Gott: similis es regi (si qui unquam talis fuerit) gemmulam gestanti, quam cum manu claudit, nulli suorum est visibilis, omnium tamen factorum, probator proborum, et improborum reprobator. cui omnes sunt praesentes, ipse vero omnibus absens vel potius se absentans. haud modo dissimili dominator aeterne, cum vis te absentas, omnium spectator, probator, reprobator, et omnes semper tibi praesentes? verum tu tunc etiam omnibus praesens, sed occulte praesens. quid enim absentare aliud significet, quam te praesentem esse, sed occulte praesentem quod nulli potes abesse.

55) Quin. 201b: verbum dei ... temporibus suis mundo etiam revelatum mansit occultum.

56) Rm. 145b.

57) Rm. 145b: Deus enim erat, sed (ait ut Isaias propheta) vere deus absconditus. at quis potuisset illa cogitare, quae revelavit deus apostolis suis de sapientia illa abscondita, de hominum gloria et salute, nisi ipse per spiritum suum dignatus fuisset revelare? — Qui igitur spiritum dei habet abdita et secreta dei cognoscit, quantum illi superbono spiritui revelare placet. et qui hunc spiritum habet, spiritualis ac divinus homo est, qui vero hoc spiritu caret, animalis et humanus est.

Diese Anschauung von der Verborgenheit Gottes, der auch als der geoffenbarte verborgen bleibt, hat nichts mit der Luthers gemeinsam. Bei Luther ist Gott der im Gegensatz zu unseren Sinnen wirkende und daher verborgene, für Faber ist der Deus absconditus der ferne Gott der mystischen negativen Theologie des Areopagiten und des Kusaners. Bei Faber ist der deus absconditus für den mit dem Heiligen Geist Begabten nicht mehr verborgen, bei Luther dagegen erkennt gerade der Gläubige Gott als den — wie in Christus, so immer — widervernünftig und im Unsinn wirkenden. Faber denkt von der plotinischen Metaphysik, Luther von der Inkarnation her.

b) Mit der Idee der Allpräsens und Ubiquität Gottes hängt aufs engste die Vorstellung vom averroistischen nunc aeternum zusammen. Obwohl der Ausdruck selber bei Faber nicht vorzukommen scheint, berührt er doch die mit dieser Idee verbundene Vorstellung, wenn er ausführt: Gott ist der gegenwärtige und zugleich unbewegliche[58]). Er ist immer im nunc, im Jetzt. Ein „vorher" oder „später" gilt daher nicht vom Schöpfer, sondern nur vom Geschöpf. Und wenn wir Menschen davon sprechen, daß Gott vorausweiß und vorausbestimmt, so soll damit Gott nicht irgendwie zeitlich eingeordnet werden. In aeternitate non est quod deus praescivit aut praediffinivit prius et posterius, sed semper eodem modo et immutabiliter scit et diffinit, neque aliter unquam quam nunc; et si dicitur prae, prius, antequam aut aliquid simile, ut priusquam te formarem in utero, novi te, dei duratio, sed creaturae prioritas aut posterioritas respicitur: scit igitur et praescit in deo penitus idem, et definit et praedefinit et reliqua id genus[59]). Die zeitliche Bedingtheit des Menschen kommt also in dieser Redeweise von „vorher" oder „nachher" im Blick auf Gottes Handlungen zum Ausdruck. Ob Faber ein deutliches Bewußtsein davon hatte, daß das Dasein des Menschen mit dem Zeitlichsein identisch ist, vermag ich nicht zu entscheiden. Sein literarischer Zusammen-

58) Quin. 197a: a nullo commutatur quia ipsa (sc. facies dei) omnino immutabilis est.

59) Rm. 126a. Schreibweise von definire etc. genau nach dem ersten Druck.

hang mit Cues und daher auch indirekt mit Eckhart legt diese Vermutung nahe, so daß die geistesgeschichtliche Linie, die Eckhart und Heidegger verbindet, auch über Faber gehen würde.

c) Als was existiert nun Gott? Welches ist das Sein Gottes? Die Antwort ist nicht eindeutig zu geben. Aristotelische, neuplatonisch-augustinische und kusanische Definitionen laufen nebeneinander her. Überhaupt ist diese Verbindung von philosophischer Seinslehre und mystischer Theologie für Faber charakteristisch. Bald existiert Gott als der unbewegliche und unveränderliche, der alles andere treibt und bewegt, bald ist er das absolute bonum, das communissimum bonum [60]) oder ipsum beneficium [61]) und daher Zentrum und Quelle alles Guten. Dann aber wird Gott auch das Licht genannt, das alles erleuchtet [61a]). Schließlich ist Gott das esse schlechthin, das ens entium, das innerste Lebensprinzip, also bestimmtes, qualifiziertes Sein [62]), das, selber verborgen, allem konkreten Sein erst Existenz verleiht.

II. Anthropologisches.

Fabers Lehre vom Menschen ist bereits durch die Gottesanschauung festgelegt. Die Frage: Was ist der Mensch? ist durch die Gottesvorstellung bereits indirekt beantwortet. Hier sei nur auf folgendes hingewiesen:

1. Wir gehen von der sphärisch-räumlichen Gottesvorstellung aus. Darnach ist ja Gott „in-über" der Kreatur, um Przywaras Begriff anzuwenden. Jede Kreatur steht daher in metaphysischer Verwandtschaft mit dem göttlichen Sein, sie ist als ein Geschöpf Gottes auch ein Abbild Gottes, das nach dem göttlichen Urbilde gestaltet ist [63]). Die neuplatonische Imagoidee und letztlich die Ontologie sind also für die Anthropologie Fabers bestimmend.

60) Quin. 41a. 184b u. 185a.
61) Quin. 185b.
61a) Rm. 124b. Quin. 195b. 196a.
62) Rm. 269a.
63) Quin. 152b: Der Mensch ist eine imago ad divinam effigiem efformata. Rm. 167a: omnis homo quia dei creatura est, et dei imago; fidelis autem omnis, non solum quia dei creatura, et imago diligendus sed et quia ex regeneratione, dei filius factus, quia Christi membrum, quia frater, eundem cum omni fideli Christum patrem habens.

2. Zur näheren Definition der Imago-Vorstellung sei es hier gestattet, der systematischen Darstellung vorzugreifen und die Christologie unter diesem Gesichtspunkte zu streifen.

Wenn der Mensch eine Imago Dei ist, wird die Besonderheit und Einzigartigkeit der Menschwerdung Gottes in Christus in Frage gestellt. Faber versucht nun diese Schwierigkeit durch die übrigens im Mittelalter z. B. bei Eckhart und Pseudobonaventura [64]) schon üblich gewordene Unterscheidung von imago und ad imaginem zu umgehen.

Christus ist seiner göttlichen Natur nach forma dei, seiner menschlichen Natur nach forma hominis. Nun ist aber der Mensch eine divina imago et similitudo laut Gen. 1, 26 faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Dies trifft auch auf Christus seiner menschlichen Natur nach zu. Auch er, der in veritate et exemplari (Urbild) deus ist, stellt als Mensch eine similitudo et figura dar. Der Mensch, der eben nur menschlicher Natur ist, ist — wie alles Geschaffene — lediglich Figur, Symbol, Typus, Exempel. Erst wenn Christus wiederkommen wird, werden die Gleichnisse und Symbole ein Ende haben. Im Himmel gibt es keine Symbole, sondern nur die Urbilder, die symbolorum veritates [65]). Hier wird erneut der stark neuplatonische Charakter des Faberschen Systems sichtbar. Vor dem Sosein liegt das Ansichsein, vor dem Sichtbaren das Unsichtbare als Existenzgrund.

Christus nun als imago dei unterscheidet sich von der imago creaturae, insofern und insoweit er immer zugleich forma dei, also Hypostase Gottes ist. Die Kreatur dagegen tritt bloß als Figur — nuda figura — auf, während Christus vera et exemplaris figura et imago genannt wird. Als solche ist Christus mit Gott „konsubstantiell" [66]). So ist Christus Urbild, exemplar oder archetypus, die Kreaturenwelt aber Abbild, exemplum oder

64) E. Seeberg, Meister Eckhart, a. a. O. S. 16 und Pseudo-Bonaventura in Bonaventura, Opera, Paris 1867, Bd. 9 S. 217 f. u. 305.

65) Rm. 228a: Auf der Erde gibt es nur typi. Exemplaria autem sunt in coelis. ergo revera res publica nostra in coelis est quae autem in terra est, symbolica est. Vgl. 229 a u. 232b: omne autem lumen huius vitae quantumcumque sit, typus est. Alterius autem vitae non amplius typus, sed verum lumen.

66) Rm. 233a.

typus [67]). Sachlich ist damit dieselbe Unterscheidung wie die von imago und ad imaginem vorgenommen.

3. Die kosmologische Metaphysik fordert eine wenn auch nur ansatzweise vertretene Metapsychologie. Hat alles kreatürliche Sein lediglich Bildcharakter, so gilt das auch von der Seele. Sie ist ein Abglanz des wahren Lebens selber (vestigium vitae). Denn das Leben in dieser Welt ist nur gleichnishaft und an die Zeit gebunden. Quamdiu ergo in hoc mundo vivimus / anima nostra nondum vivit / utpote quae nondum sit suae vitae coniuncta; sed in similitudine futurae vitae vivifivat corpus [68]). Die Seele als die Spur einer anderen Welt ist ein Widerschein des göttlichen Geistes. Daher steht sie auch im Gegensatz zu dem vergänglichen Fleisch und ist unsterblich. Exterior homo noster, caro; interior, anima immortalis [69]). Und genau so wie die Seele, so ist auch der menschliche Geist (mens) zur göttlichen Abbildlichkeit geformt [70]).

Es ist verständlich, daß von hier aus eine lutherische „totus homo-Idee" unmöglich ist und auf diese Weise die Brücke zur Anthropologie der Mystik und der Lehre vom Seelenfunken geschlagen wird.

Neben die echt griechisch-platonische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele tritt bei Faber die übliche kreatianistische Auffassung [71]), welche die auf die Seele angewandte Abbild-Urbild-Theorie unterstützt.

4. Wo von einer metaphysischen Verwandtschaft der Seele die Rede ist, kann nie die Sünde das Wesen des Menschen ausmachen. Hier ist die Sünde ihrer Vollmacht über den ganzen Menschen entkleidet. Es ist daher nicht erstaunlich, wenn bei Faber die Sünde in erster Linie negativ als Schwachheit, Fehler und Mangel

67) Rm. 112a u. 225a: ... in Christo non est nuda similitudo, non est nuda figura ut in nobis, sed similitudo vera et exemplaris figura, immo quae est veritas et archetypus. nam Christus homo, vere deus est.

68) Quin. 203a. Quin. 61a (zu Ps. 38, 9): in hoc mundo non est veritas vitae hominis sed quaedam umbra, quoddam vestigium et tenuis imago in comparatione ad eam vitam quam finita peregrinatione habiturus est apud deum.

69) Rm. 183a.

70) Quin. 55a: ... mentes vestrae ad divinitatis similitudinem efformatae ...

71) Rm. 119a: non enim animam ab Adam, sed a deo accepimus.

definiert wird [72]). Delictum enim (ut quod privatio est, negatio et non ens) debile et inefficax (sc. est); gratia vero habitus, affirmatio et ens, valida et efficax [73]). Sünde ist also non esse. Sie hat nicht das Wesen des ganzen Menschen ergriffen, sondern sie gleicht einer durch die Verbindung mit dem Fleisch verursachten ansteckenden Krankheit [74]), morbus et contagio carnis. Denn das Fleisch des Menschen ist nicht grundverderbt, sondern „schwach". Peccatum est carnis infirmitas [75]). Nur die Schwäche des Fleisches hat Adam vererbt, Unglaube hingegen, Ketzerei u. dgl. sind nicht von den ersten Menschen „in die Sterblichen hineingesät" [75a]). Sünde ist also keine im Wesen des Menschen begründete Macht, sondern nur ein Delikt, eine Grenzüberschreitung, transgressio divinae legis, obliquitas et deflexio a rectitudine viae [76]). Dabei wird das göttliche Gesetz schon durch die Verletzung der justitia humana naturalis (— die Konkordienformel würde dafür justitia civilis sagen —) übertreten. Denn die natürliche Gerechtigkeit existiert als Abbild und Abglanz der göttlichen. So schließt die göttliche Gerechtigkeit die menschliche in sich ein. Daher kann Faber sagen: wer die justitia naturalis et humana verletzen wird, der wird auch die justitia divina nicht erfüllen [77]). Man merkt: hier wird der Begriff „Sünde" durch Einordnung in menschlich-natürliche Kategorien entwertet. Das Wesen der Sünde erschöpft sich aber nicht in der Verletzung der justitia naturalis, auch dann nicht, wenn letztere — wie dies bei Faber der Fall ist — Abbild der justitia divina ist. In dieser Zuordnung der justitia humana naturalis zu der justitia divina

72) Rm. 118a: peccatum est carnis infirmitas. Rm. 119a: nam deus et peccatum, esse et non esse, vita atque mors contraria sunt. Vgl. ähnlich Glossa ord. Migne, P.L. 113, 851 P(Aug.).

73) Rm. 112a.

74) Rm. 118a. 119a..

75) Rm. 118a: ergo ut peccatum est carnis infirmitas, ita spiritus est sanitas mentis. haec a deo omni menti insita, illa ab Adam omni carni ... inseminata. Quin. 182a: Gott ... miserearis servorum tuorum volentium quidem sed ob infirmam naturam suam non ut te decet tibi servire valentium. Siehe auch Rm. 120a.

75a) Rm. 118a.

76) Quin. 174b: iniquitas est quaedam obliquitas et a rectitudine viae tuae deflexio, quae non tua neque a te est, domine, sed a nostra imperfectione.

77) Quin. 6a.

zeigt sich die typisch humanistische Vorstellung der Einheit von Natur und Geist, Gesetz und Evangelium, eine Zusammenschau, die einerseits den Geist „vernaturt" und daher das Evangelium „vergesetzlicht" und andererseits die Welt „vergeistigt". Bei der kusanischen, humanistischen Weltdeutung Fabers ist daher im Grunde nirgends Raum für eine eigene Existenz des Bösen. Die negative Bestimmung des Sündenbegriffes ist eine logische Folge der Gottesidee bzw. der sie begründenden Ontologie.

Gelegentlich klingt eine positivere Begründung des Begriffes der Sünde an. Das Vertrauen auf die eigene Kraft und den Eigensinn — das ist Sünde und das charakteristische Kennzeichen des Unfrommen[78]). Die Überschreitung der göttlichen Gebote ist immer eine Folge des menschlichen Egoismus. Hier scheint also mit einer wirklich vorhandenen selbständigen Macht im Menschen gerechnet zu werden. Die Sünde wird aber dabei nicht habituell und substantiell oder statisch wie im Mittelalter verstanden, sonden als eine falsche Willensrichtung des Menschen gedacht[79]).

III. Soteriologisches.

1. Die Zentralfrage der christlichen Theologie lautet: Warum und an welchem dogmatischen Ort wird die Inkarnation notwendig? Von jeher sind darauf zwei verschiedene Antworten gegeben worden.

Die erste Antwort lautet: Sünde und Inkarnation fordern einander. Gott wird Mensch um des sündigen Menschen willen. Dabei betont man bald mehr die objektive Gedankenreihe der Versöhnung (Anselm), bald mehr die subjektive der Erlösung und Heiligung (Abaelard) oder beide Anschauungen werden miteinander verbunden (Thomas und Luther).

Die zweite Antwort besagt: Die Inkarnation erfolgt aus innergöttlicher Necessität. Es liegt im Wesen Gottes, sich im Endlichen darzustellen. Das ist z. B. die Antwort des Kusaners wie die jeder neuplatonischen Theologie, jeder kosmologischen Metaphysik und jedes naturalistischen Vitalismus. Hier wird der biblische

78) Quin. 61a. 140b. Rm. 115b.
79) Rm. 125b: aversio statt conversio.

Inkarnationsgedanke philosophisch umgedeutet und schließlich aufgehoben.

Bei Faber sind beide Antworten mehr oder weniger deutlich zu erkennen. Zunächst wiederholt er die orthodoxe, traditionelle Lehre von Christus und seinem Werk [80]). Dazu kommt nun die Verflüchtigung der Inkarnation als Faktum durch die oben bereits erwähnte Imagospekulation. Der fleischgewordene Gott, Christus, wird dadurch Symbol und Typus für uns. Hier bedingt die Inkarnation nicht erst das Abbild-Urbild-Verhältnis zwischen Christus und Gott, sondern aus der primär feststehenden Bildtheorie folgt die Inkarnation. Letztlich steht also die neuplatonische Metaphysik und Ontologie Pate, ja diese fordert geradezu die Inkarnation.

Gott geht als Christus aus seiner Transzendenz und Weite heraus. Die Kreaturenwelt ist das Abbild dieses Urtypus. Und Christus ist als das verbum divinum das Exemplar (nicht exemplum) jeder Kreatur. Seiner angenommenen menschlichen Natur nach stellt er sich als summitas et caput omnis creaturae, creatura (ut sic dicam) increata et creator creatus) [81]) dar. Es liegt dabei ganz in der Linie des apophatischen Gottesgedankens, wenn Faber die göttliche Hypostase Christi stark betont. Filius, secundum dispensationem carnis, subiectus erit; secundum autem divinam hypostasin et dei formam cum patre regnans super omnia ut filius dei, qui deus est, in omnibus sit omnia, in deo deus et regnans super omnia, et in creaturis creatura et deo subiectus ut creatura, sed quae omnis creature caput, et omnis creaturae summitas et initium est; qumodo enim initium non est, quod primum omnium est et (ut sic dicam) creatura increabilis et creator creabilis? Et quomodo non erit in omnibus omnia, qui

80) Rm. 111a: per mortem Christi deleta sunt peccata nostra, i. e. Christo pro nobis dimissa et condonata et etiam nobis in eodem dimittuntur et donantur, quoties delinquimus et poenitentia duce per veram fidem ad ipsum recurrimus et per resurrectionem eius, post peccatorum dimissionem, justificatio nobis in eo data est, i. e. ei pro nobis. quam sequitur pax ad deum et reconciliatio, ut aeternam cum Christo accipiamus hereditatem, quam in hoc mundo in spe possidemus, in altero autem in aeternorum bonorum fruitione. in Christo enim est omnium peccatorum remissio, in Christo est omnium justificatio, in Christo est omnium reconciliatio.

81) Rm. 211b. 172b: creatura increabilis et creator creabilis.

erit omnium bonitas, omnium vita, omnium amor, pax omnium, salus, felicitas, et gloria? Et haec omnia eminenter et supereminenter, finite et infinite, quippe qui in infinito finitus est, et infinitus in finito. Nam cum infinitus in infinito sit, et finitus in finito (nam deus in deo et creatura in creatura) non esset omnia in omnibus, si etiam in infinito non esset finitus et in iis quae finita sunt infinitus [82]). Spieß sah wohl richtig, wenn er beobachtete, daß bei Faber der Transzendenzgedanke auch in der Christologie betont wird [82a]).

Schließlich zeigt sich ein humanistischer Zug in der Christologie Fabers. Christus ist der große Lehrer und Weise. Er gibt Gebote (mandata), eine neue Lehre und ein neues Gesetz (nova lex et doctrina). Sein Mund kündigt divina an und lehrt die recta praeceptio vitae [83]).

2. Auch die Rechtfertigungslehre ist bereits durch die Gottesanschauung vorgezeichnet. Die Frage: Wer macht den Anfang in der Erlösung, Gott oder der Mensch? wird von Faber deutlich und bestimmt dahin beantwortet: Gott ruft den Sünder nicht auf Grund von Werken, sondern aus Gnade und Barmherzigkeit [84]). Auf das Verdienst des Menschen kommt es nicht an. Rechtfertigung ist eine Tat Gottes [85]). Wie das Licht von der Sonne, so kommt die Rechtfertigung von Gott. Und wenn Paulus von Justitia und Justificatio spricht, so hat man darunter nach Fabers Meinung die Gerechtigkeit zu verstehen, die Gott sola gratia gibt [86]). Daher gilt die Rechtfertigung für jeden und ist nicht an das Tun des Menschen gebunden [87]). Das klingt

82) Rm. 172b.
82a) a. a. O. S. 96.
83) Quin. 77b.
84) Quin. 41a. 42a. 53b. 59a. 61b. 152b. 41b: o hominum creator et redemptor noster benignus et justus est et ob benignitatem et iustitiam suam *solum* non quia quisquam meritus sit instruet peccatores et ad rectam vitae normam revocavit... Rm. 107b. 126a. 202a. 129a: non igitur ex operibus salutem atingere possumus, sed dei electione et gratiam illam attingimus. et qui quaerunt ex operibus illam, caeci manent, id operibus tribuentes quod debitur gratiae, id sibi quod deo.
85) Rm. 106a: solus enim deus est qui hanc justitiam per fidem tradit, qui sola gratia ad vitam iustificat aeternam.
86) ib.: et in Paulo cum justitiam et justificationem audis, hanc (sc. justitiam fidei) praesertim intellige.
87) Rm. 108b.

zunächst sehr lutherisch und könnte dazu führen, in Faber einen Vorreformatoren zu sehen, der das sola gratia vorweggenommen habe und dessen Theologie somit reformatorische Züge aufweise [88]). Diese Ansicht wird aber, wie wir sehen werden, durch das Festhalten Fabers an der thomistischen Gnadeninfusion, durch stark synergistische Züge in der Gnadenlehre und durch den Glaubensbegriff korrigiert.

Wie wird der Mensch der Rechtfertigung teilhaftig? Zunächst taucht die alte thomistische Anschauung von der Rechtfertigung als einem physischen Akt auf: die Gnade wird dem Menschen eingegossen. Ex operibus et observationibus veteris legis non justificatur homo, sed per solam fidem Christi infunditur justificatio [89]). Eine Erweichung gegenüber Thomas muß allerdings darin gesehen werden, daß offensichtlich die Infusion nicht mehr allein an die Sakramente gebunden ist, die für Faber lediglich Symbole sind [90]), entsprechend der neuplatonischen Grundlegung seines Systems.

Aber die Gnadeneingießung erfolgt erst unter bestimmten Voraussetzungen. Denn die Rechtfertigung ist, obwohl reine Tat Gottes, an die Werke und den Glauben gebunden. Während bei Luther Glaube und Rechtfertigung austauschbare Größen sind, bricht hier bei Faber das neuplatonische Stufenschema hindurch, so daß die Rechtfertigung dem Glauben übergeordnet wird. Glaube und Rechtfertigung sind nicht gleichzusetzen. Von hier aus erklärt es sich, wenn Faber den göttlichen Akt der Rechtfertigung der immortalitas, glorificatio, Christiformitas und diviniformitas zuordnet [91]). Rechtfertigung ist im Grunde dasselbe wie vita aeterna und daher wesentlich ein erst zukünftig wirksames Ereignis. Deus ... sola gratia ad vitam justificat aeternam [92]).

88) Daß man früher so dachte, lese man bei Spieß, a. a. O. S. 17 ff. nach.

89) Rm. 200b.

90) Rd. 108b. 114a. u. ö. Siehe S. 421 dieser Arbeit.

91) Rm. 102b: ut enim a sole illuminatio, sic a deo iustificatio, glorificatio, immortalitas et Christiformitas.

92) Rm. 106a.

Gott rechtfertigt sola gratia. Welche Funktionen erfüllen dann die Werke und der Glaube und wie verhalten sie sich zur Rechtfertigung?

a) Konsequent lehnt Faber die Möglichkeit einer Rechtfertigung auf Grund der guten Werke und der justitia legalis ab. Trotzdem weiß er mit einem sich oft wiederholenden und die Kernfrage umgehenden Beispiel die Notwendigkeit der bona opera zu sichern. Die Werke sind dem Öffnen der Augen zu vergleichen[93]). Gleich wie der, der die Pupille nicht enthüllt, a sole non illuminatur, hunc in modum si quis bona non operatur, a deo non justificabitur. Aber an diesem defectus justificationis ist dann nicht Gott, sondern der Mensch schuld[94]). Genau so wie die Hinkehr zur Sonne noch nicht dasselbe ist wie die Erleuchtung durch die Sonne[95]), so sind auch die Werke nicht mit der Rechtfertigung zu identifizieren, sondern die Werke sind eine notwendige Vorstufe zur Rechtfertigung, so wie das Öffnen der Augen eine notwendige Vorstufe des Sehens ist. Damit ist der transzendente Gott letztlich doch an das Handeln der Menschen gebunden und die sola gratia-Lehre illusorisch, ein Widerspruch, der bei der Prädestinationslehre noch deutlicher hervortritt und von Faber ebensowenig wie von den Nominalisten gelöst werden konnte. Bonorum praeparatio non est justificatio, sed praeparatio ad divinam justificationem et diviniformitatem[96]). Dies stimmt nach Faber[97]) mit Röm. 2, 13 überein. Dort laute der Text ja nicht: die Täter des Gesetzes sind gerechtfertigt,

93) Rm. 102b: et ut revelatio pupillae non est solis illuminatio, sed solum quaedam praeparatio ad illuminationem et ad quandam oculi soliformitatem, ita bonorum operatio non est iustificatio, sed praeparatio ad divinam iustificationem et diviniformitatem.

94) ib.: et quemadmodum si quis non revelat pupillam, a sole non illuminatur, hunc in modum si quis bona non operatur, a deo non iustificabitur, non quod hic iustificationis defectus a deo pendeat, sed a nobis, cum adversis tum impraeparatis ad divinam iustificationem suscipiendam. si quis enim sponte a sole se avertit et oculos claudit ne solis illuminationem spectet, hic illuminationis defectus non a sole, sed ab eo, qui se avertit ...

95) Rm. 108a: sed fallitur qui ipsam oculi ad solare iubar conversionem dicit esse illuminationem et multo magis qui collyriorum opera et multiplices oculorum purificationes credit esse illuminationem.

96) Rm. 102b.

97) ib.

sondern es heißt: sie werden gerechtfertigt. So werden die Werke als Vorbereitung auf die Rechtfertigung benötigt.

Die Werke erhalten und vermehren aber auch die Rechtfertigung [98]). Man wird an die Epigonen Luthers im majoristischen Streit erinnert. Das alte Problem von Rechtfertigung und Heiligung steht hier im Hintergrunde und Faber glaubt auf diese Weise den systematischen Ort, an dem er das Tun des Menschen als heilsnotwendig einbauen kann, gefunden zu haben.

Werke als Vorbereitung, Werke als Erhaltung, Werke als Vermehrung der Rechtfertigung — damit ist die sola-gratia-Lehre entscheidend entwertet. Man wird dabei Faber nur gerecht, wenn man bedenkt: es liegt ganz in der Linie der neuplatonischen Grundlegung, wenn einerseits die Kluft zwischen Gott und Mensch durch das sola gratia, und andererseits die Vorbereitung und Disposition des Menschen betont wird, weil das neuplatonische System ja gerade den Gegensatz zwischen Gott und Welt und doch zugleich auch die innerste Verwandtschaft zwischen beiden umschließt.

So muß gesagt werden: wir sind Kooperatoren für unsere Rechtfertigung. An uns liegt es zwar nicht, zu bewirken, daß die göttliche Gnade schneller, kräftiger und intensiver in uns „einfließe", aber unsere Aufgabe ist es, uns fähiger und aufnahmebereiter zu machen für die infusio justitiae dei [99]). Gewiß, unser Wille allein ist ohne Hilfe Gottes zum Guten untüchtig [100]), aber wir müssen arbeiten und praeparare quantum in nos est [101]). Bene agere — das heißt se praeparare ad gratiam dei [102]). Dabei ist es völlig gleich, ob dies praeparare quantum in se esse (facere quod in se est) altkirchlich und nominalistisch gedacht oder auf der

98) Rm. 106b: at fortasse dicit quispiam, si non iustificamur ex operibus legis, ergo frustra operamur. nequaquam frustra. nam si non operamur ubi adest operandi facultas ac opportunitas, perdimus iustificationis gratiam et multo magis si contraria et vitiosa operamur; *operandum igitur est quodcunque bonum possumus, etiam instanter, ut iustificationem retineamus et non solum retineamus, sed etiam augeatur in nobis.*

99) Rm. 127b.

100) Quin. 177b.

101) Quin. 192b.

102) Rm. 98a.

mystisch-spiritualen Anschauung von Seelenfunken aufgebaut wird. Die Lehre vom Seelenfunken ist ja doch letztlich nichts anderes als die spiritualistische Umdeutung des traditionellen facere quod in se esse. Luthers Vorstellungskreis von dem Christen als dem cooperator dei hat mit dieser Auffassung Fabers nichts zu tun. Denn für Luther bewirkt gerade erst die Rechtfertigung, daß der Christ durch den Glauben zum „Mitarbeiter Gottes" wird. Was also bei Luther Folge der Rechtfertigung ist, das fordert Faber als Voraussetzung derselben. Faber vertauscht Ursache und Wirkung.

Was von den Werken im Verhältnis zur Rechtfertigung gesagt wurde, das gilt auch vom G l a u b e n. Auch er bildet eine, wenngleich höhere Stufe zur Rechtfertigung. Vergleicht man die Werke mit dem Öffnen der Augen, so entspricht der Glaube der Hinkehr der Augen zur Sonne [103]). Aber auch diese Hinkehr ist nicht mit der Rechtfertigung identisch. Daher gilt für den Glauben wie für die Werke: neque fides, neque opera justificant, sed p r a e p a r a n t ad justificationem [104]). Purgant igitur o p e r a legis, f i d e s convertit, j u s t i f i c a t i o illuminat, o p e r a, tenebrosa purgatio, f i d e s, applicatio, j u s t i f i c a t i o, munditia illuminans et omnia serenans [105]). Das neuplatonische Stufenschema purgatio, conversio, illuminatio leuchtet hier hindurch und bestimmt das Verhältnis von Werken, Glauben und Rechtfertigung.

So sind Glaube und Rechtfertigung nicht korrespondierende Begriffe. Non quisquam sic ex fide justificatur, ut fides ipsa justificatio sit ut neque opera [106]). Vielmehr ist es so: fides praecedit, sequitur autem justificatio [107]). Der Glaube steht wohl

103) Rm. 108a: sed fallitur, qui ipsam oculi ad solare iubar conversionem, dicit esse illuminationem et multo magis qui collyriorum opera et multiplices oculorum purificationes credit esse illuminationem. haec tamen illuminationi remotiora, illa vicinior. et gratia et beneficium solis est quod illuminantur oculi, non conversionis oculorum, non operum. haec in symbolo opera sunt legis, illa fides est, sed radius desuper a sole vibratus, justificatio est.

104) Rm. 107a.

105) Rm. 108a.

106) Rm. 107a.

107) ib. 107b.

der Rechtfertigung näher als die Werke[108]), aber der Glaube ist nicht dasselbe wie die Rechtfertigung. Das legt — so meint Faber — auch der Text „ex fide" nahe; denn erst auf Grund und infolge des Glaubens werden wir gerechtfertigt[109]).

b) Dies führt uns auf die nähere Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Werken. Es ist zugleich für den Glaubensbegriff charakteristisch, wenn das Verhältnis von Glauben und Werken durch ein „mehr — weniger", magis — minus umschrieben wird. Ex fide justificamur quemadmodum ex operibus: ex his remotius, ex illa vicinius: haec minus illa magis necessaria[110]). Denn auf Grund von Werken ohne Glaube wird keiner gerechtfertigt. Hingegen das Umgekehrte ist möglich, wie die Geschichte vom Schächer am Kreuz zeigt[111]). Denn erst der Glaube formiert die Werke für die göttliche Gerechtigkeit. Ut lumen colorum forma ita fides (sc. forma) operum divinae justitiae. Tolle lumen et si color materialis sit / non proficit tamen ad visionem. Tolle fidem: neque omnia opera ad aeternam proficient salutem / sed perpetuis manebunt in tenebris[112]). Daher formuliert Faber: Opera sunt praeparantia et purgantia viam: fides autem ut terminus et aditus quidam divini ingressus[113]).

Das Verhältnis von Werken und Glauben wird weiterhin durch Fabers Versuch verdeutlicht, Paulus und Jakobus zu vereinigen. Paulus und Jakobus, sagt er[114]), haben gegen zwei verschiedene, einseitige Fronten gekämpft. Wenn Jacobus von opera spricht, dann meint er die der justificatio folgenden Werke. Überhaupt sieht Jakobus die Werke nur als adminicula (Hilfsmittel)

108) Rm. 126a: fides tamen (ut dictum est) iustificationi vicinior quam opera. Vgl. Anm. 103.

109) Rm. 107a.

110) ib. Ebenso Rm. 126a.

111) Rm. 106b.

112) Quin. 6a.

113) Rm. 107a.

114) Rm. 108a: Duae sectae olim erant: Prima confidentium in operibus, ut quae sententia eorum sufficerent ad justificandum. Secunda confidentium in fide, nihil opera curantium. hanc confutat Jacobus apostolus, illam Paulus. Et tu (si spiritu sapis) neque in fide, neque in operibus, sed in deo confide, et primas partes assequendae a deo salutis, fidei tribue ex Paulo, et opera fidei adiunge ex Jacobo.

an, um die Rechtfertigung zu bewahren bzw. erst zu erlangen. Glauben und Werke gehören zusammen wie das Leben und der Atem als das Zeichen des Lebens. Erst einem durch Werke lebendigen Glauben folgt die Rechtfertigung, genau so wie ein auf die Sonne gerichtetes gesundes Auge erleuchtet wird. Wie der Atem das Anzeichen von Leben ist, so sind auch die sequentia opera ein Beweis für die Existenz des Glaubens. Similiter et opera quae fidem sequentur, vivae fidei signum sunt, ut spiritualis et halitus noster signum vitae, so heißt es im engen Anschluß an die Gedanken des Jakobusbriefes[115]). So erhielten z. B. die Katechumenen in der urchristlichen Kirche Unterricht über das, was sie vor und nach der Taufe zu tun hatten, denn das in der Taufe Erhaltene sollten sie per sequentia opera in puritate et nitore bewahren[116]). Das ganze Problem scheint somit bei Faber auf die thomistische Lehre von der Formierung des Glaubens durch die nachfolgenden Werke hinauszulaufen[117]).

c) Fabers Glaubensbegriff ist nicht einheitlich. Der Grundzug ist der synergistische Glaubensbegriff der Mystik. Glaube ist hiernach kein Geschenk Gottes, sondern eine innere Tat des Menschen, eine affektive Bewegung des Menschen auf Gott hin, so wie es die „mystische Theologie" (E. Seeberg) fordert. Schon die Bestimmung des Glaubens bei Faber als eine Hinwendung des Menschen zu Gott (conversio)[118]) und die Einordnung des Glaubens in das Stufenschema weisen darauf hin. Diese Beobachtung tritt einem auch bei Fabers Beispiel vom Schächer am Kreuz entgegen. Der Schächer wurde sola fide ohne opera legis gerechtfertigt, weil „er mit festem Glauben glaubte" (cum firma fide crederet), daß Christus der König wäre. Das feste Vertrauen des Schächers war eben die Tat des Schächers, der die

115) Rm. 109a. — Vgl. Jac. 2, 26.

116) Rm. 107a: Opera igitur sunt ut praeparantia et purgantia viam. fides autem ut terminus et aditus quidam divini ingressus. Et ideo maiores nostri in primitiva etiam ecclesia catechizabunt (id est instruebant) neophytos in fide, quid ante regenerationis lavacrum et quid post facturi essent, ut ipsi praeparatum invenirentur supervenientis trinitatis habitaculum, quod et amplius ab ea sanctificatum per sequentia bona opera in puritate et nitore conservarent.

117) Diese Lösung etwa auch bei Ficino. Vgl. W. Dreß, Die Mystik des Marsilio Ficino, S. 201 ff. Siehe auch Jac. 2, 22.

118) Rm. 108a. Vgl. auch Rm. 124b. 125a u. b.

Rechtfertigung folgen konnte[119]). Was ist dies anders als das sola fide und sola gratia der Mystik? Man lehnt die opera carnis ab, um an ihre Stelle die opera spiritus zu setzen[120])!

Daß Fabers Glaubensbegriff in engem Zusammenhang mit dem der Mystik steht, wird weiterhin deutlich durch das Fehlen des lutherischen solo verbo wie auch durch die Betonung und Bewertung des kontemplativen Intellekt gegenüber dem aktiven. Ersterer kann zur Ekstase führen, in der das divinum silentium, das „göttliche Schweigen" und die „hohe Ruhe" eintreten[121]). Von einer solchen Grundhaltung aus hindert es Faber daher auch nicht, den Glauben als eine sacra contemplatio divinorum und meditatio divinae legis zu umschreiben[122]). So bleibt der Glaube immer ein durch die mystische Technik erworbenes oder zu erwerbendes Gut des Menschen.

In diesen mystischen Glaubensbegriff ordnet sich gut die gelegentliche Definition des Glaubens als L i c h t ein, das den Weg der zu Gott hinführenden Gebote erleuchtet[123]). Dagegen wird die göttliche Erleuchtung durch die Gnadeninfusion oder die geistliche Schau Gottes (cognitio spiritualis) höher als der Glaube gewertet. Über dem Gläubigen steht der Spirituale als das Instrument Gottes. In und mit ihm wirkt Gott, und erst ein solcher vermag spiritualia und caelestia zu sehen[124]). Dies ist der systematische Ort, an dem die pneumatische Exegese Fabers

119) Rm. 106b.

120) Rm. 151a: si enim filii Israel in figura in immolatione paschatis sui exierunt Aegyptum, tanto magis nos verum pascha habentes, debemus exisse hunc mundum, et sequi agnum nostrum immaculatum in montibus aeternitatis, qui pascitur inter paradisi lilia, donec aspiret dies sine nocte aeternus; quem *operibus spiritus* solum sequi possumus non operibus carnis..

121) Quin. 198b: Intellectus activus solum humanum aut non multo supra rerum divinarum suscitat amorem. at contemplativus si excellit ducit ad extaticum et divinum intrat silentium altamque quietem.

122) Quin. 61b: sed quaeres quo pacto quis fide pascatur in hoc mundo? non alio modo crediderim quam meditatione divinae legis et sacra divinorum contemplatione.

123) Quin. 174a: et via qua in hoc mundo ad te ambulat anima, mandata tua sunt; et lumen quo illuminatur via illa, fides tua. Auch die Rechtfertigung wird mit der illuminatio verglichen, vgl. Rm. 108a.

124) Rm. 225a zu Phil. 2, 13: deus est qui voluntatem illam et actum effectumque pro beneplacito suo in nobis operatur, *nos autem dei instrumenti sumus.* neque enim oculus caelestia videt, nisi coelum in eo operetur ...

ihre Begründung findet. Und hier leuchtet auch schon die Instrumentlehre Luthers auf, nach der der Gerechtfertigte Mitarbeiter Gottes ist, wenngleich die spezifisch lutherischen Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre fehlen.

Wie wenig der Glaube die eigentliche Beziehung zwischen Gott und dem Menschen herstellt, zeigt die Zusammenstellung von fides und mandata dei. Der Glaubensbegriff, wie er einem bei Luther begegnet, ist hier zu einem sehr sublimen Akt des Menschen entwertet. Justi: diffinuntur fide *et* adimpletione divinorum mandatorum. Oder justitia: fides *et* mandatorum divinorum custodia. Injustitia: tum infidilitas tum mandatorum dei praevaricatio [125]). Neben dem Glauben steht die Erfüllung der Gebote, neben dem Evangelium das Gesetz. So ist der Glaube auch nur eine Stufe auf der Leiter, die in den Himmel führt. Das zeigt sich ebenfalls in der Vorstellung Fabers von der dreifachen Manifestation Gottes: per fidem, per contemplationem und per apertam et sine velamento cognitionem. Hier wird dem Glauben die unterste Stufe zugeteilt und hinzugesetzt: prima manifestatio purgat / secunda illuminat et tertia perficit. Prima est incipientium, secunda proficientium et tertia perfectorum atque consummatorum [126]). Deutlicher kann das neuplatonische Stufenschema nicht zum Ausdruck gebracht werden.

Schließlich findet sich bei Faber ein mehr augustinisch bestimmter Glaubensbegriff, nämlich eine vielleicht aber auch nur durch den Text veranlaßte Trennung von Glauben und Liebe [127]). Diese Unterscheidung fügt sich gut in den Stufenbau des Faberschen Systems ein. Der Glaube ist nicht die eigentlichste Funktion, in der sich das Verhältnis Gott — Mensch verwirklicht. Das Ende und Ziel ist die vom Menschen vorbereitete, von Gott realisierte Beschenkung des Menschen mit der Rechtfertigung und dem ewigen Leben. Der Glaube hat hier also lediglich vorbereitenden Charakter (ähnlich wie bei Augustin und den Franziskanern), denn dem Glauben wird die Kontemplation und die geistliche Schau übergeordnet.

125) Beide Stellen Quin.. 1b zu Ps. 1.
126) Quin. 123a.
127) Rm. 111.

Fragen wir noch nach dem Hintergrund der Faberschen Rechtfertigungslehre, so muß man wohl auf zwei Motive, auf ein religiöses und ein philosophisch-neuplatonisches hinweisen.

a) Das erstere Motiv darf im gloria dei-Begriff Fabers gesehen werden. Es geht in der Rechtfertigung um die Ehre Gottes. Wir haben bereits festgestellt, daß das Schema: Reinigung, Hinwendung zu Gott und Erleuchtung das Verhältnis von Werk, Glaube und Rechtfertigung bestimmt. Die Rechtfertigung selbst wird als unmittelbarer, autoritativer Akt Gottes angesehen. Daß dieser Akt freilich letztlich doch an das Tun des Menschen gebunden ist, haben wir uns schon deutlich gemacht. Justificationis gloria deo danda est qui iustificat, non opera. Wer anders denkt, verherrlicht den Menschen und nicht Gott[128]). Qui meritum defendit, hominem respicit; qui gratiam, respicit deum[129]). Paulus zeigt gerade, daß die Rechtfertigung von Gott kommt und nicht vom Menschen. Quare nullus in se et in suis operibus gloriari debet tanquam et eis salvari possit, sed in solo deo, in livoribus Christi et sanguine eius gloriandum est[130]).

Irgendwelche Beziehungen Kalvins zu Faber Stapulensis kann ich bei dieser Betonung der gloria dei trotz Spieß[131]) nicht erkennen, da gerade Faber und Kalvin in dem für den Begriff

128) Rm. 107b u. 108a: Paulus ad iustificationem primas et vicinas partes dat fidei, neque esse vult (quod aliqui putant) in operibus confidendum, tanquam possint ex illis iustificari, et qui operatur, ex operibus sit iustificatus, quasi opera iustificent. Non ita est, sed iustificationis gloria deo danda est qui iustificat, non opera. Illi se respiciunt, Paulus autem deum respicit. Illi se glorificant, Paulus deum. Illi in se gloriantur et tument, Paulus in deo gloriatur e tin se humiliat... Illos scientia humana degravat carnali sensui innitentes, Paulum divina scientia elevat, suum quidem sensum deserentem et spiritui innitentem. Omnia et omnem laudem refert Paulus in deum, illi in hominem. Ebenso auch Rm. 108b.

129) Rm. 158a. Auch 129a: qui gratiam confitetur, deum honorat, et deum attendit; qui debitum quaerit, se ipsum honorari vult. Denn es gilt: non igitur ex operibus salutem attingere possumus, sed dei electione et gratiam illam attingimus. Et qui quaerunt ex operibus illam, caeci manent, id operibus tribuentes quod debitur gratiae, id sibi quod deo.

130) Rm. 106b. Andere Beispiele siehe bei Spieß, a. a. O. S. 72 ff. Cf. ebenda das S. 79 zitierte Bild Fabers vom miles christianus, der seine Krone, mit der Gott ihn krönte, vor Gott niederlegte, um Gott die Ehre zu geben.

131) a. a. O. S. 117 f. 120 ff. 181 ff.

der Ehre Gottes so entscheidenden Problem der Prädestination auseinandergehen und gerade hier das Interesse Fabers an der Ehre Gottes auffällig zurücktritt. Spieß sieht richtig, daß der gloria dei-Gedanke bei Faber mit der Idee der Majestät und Allmacht verknüpft ist, aber er hat dabei m. E. nur den einen Pol der neuplatonischen „mystischen Theologie" [132]) Fabers bemerkt. Die kusanische Gottesidee des Stapulensis weiß nicht nur um die Transzendenz, sondern auch um die Immanenz Gottes. Einerseits ist Gott jenseits der Schöpfung in überweltlicher Ferne, andererseits aber ist er zugleich das innerste Seinsprinzip aller Dinge. Das ist die im Wesen des Neuplatonismus liegende Paradoxie. Bei einer Interpretation des Faberschen gloria dei-Begriffes darf man daher dreierlei nicht übersehen:

Erstens: Der gloria dei-Gedanke wird abgeschwächt und entscheidend eingeschränkt durch die Anthropologie. Der radikale, Kalvins System kennzeichnende Bruch zwischen Gott und Welt, der „qualitative Unterschied" zwischen Zeit und Ewigkeit ist ja gerade bei Faber infolge seiner Ontologie nicht vorhanden.

Zweitens: Dadurch, daß die Prädestination, wie wir gleich sehen werden, in die Präszienz umgedeutet wird, ist der gloria-dei-Gedanke unterminiert.

Drittens: Der Faberschen gloria dei-Vorstellung fehlt das Korrelat: Gottes Zorn. Darauf hat Spieß selber hingewiesen [133]).

b) Das zweite Motiv zur Rechtfertigungslehre des Stapulensis dürfte die Abbild-Urbild-Theorie bilden. Genau so wie der Mensch nur gut ist durch das Teilhaben am commune bonum, wie er nur lebt durch das belebende Sein Gottes und wie er nur wahr spricht durch die Wahrheit Gottes [134]), so wird er auch gerecht nur durch Gott. Wie es im Wesen der Sonne liegt zu leuchten, so auch im Wesen Gottes zu rechtfertigen, da Gott die justitia

132) Cf. Anm. 8.
133) a. a. O. S. 80 ff.
134) Quin. 182a: sicut esse et non esse, ita veritas et falsitas, et a te qui vere es, verum, et a non esse, falsum ... ideo si in ore eius (sc. servi domini) verum est, non est suum sed domini sui verbum qui veritas.

ipsa ist[135]). Gleichwie in der Ontologie die Existenz des konkreten Seins erst ermöglicht wird durch das esse a deo, so wird auch die Existenz des Gerechten erst möglich durch die Gerechtigkeit selber, also durch Gott. Nicht nur das konkrete Sein ist abhängig vom Sein Gottes, sondern auch der Gerechte von der Gerechtigkeit. Das Sein Gottes verhält sich zum konkreten Sein wie die Gerechtigkeit zum Gerechtfertigten. Ich glaube sagen zu dürfen, daß hier nicht nur die Abbild-Urbild-Theorie und die neuplatonische Ontologie fruchtbar, sondern darüber hinaus platonische Ideengrundlegung sichtbar wird.

3. Das ganze Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen wird noch einmal bei der Frage der Prädestination, besonders im Anschluß an Römer 9, aufgerollt. Gerade von hier aus läßt sich ein guter Einblick in das Fabersche Denken tun, entwickelt doch hierbei Faber seine Theologie in nuce. Die Lösung des Problems ist die seit dem Nominalismus erneut üblich gewordene: die Prädestination wird in die Präszienz umgedeutet und damit aufgehoben[136]). Vielleicht hat Faber diese „Lösung" von Pico übernommen, den er in Italien kennenlernte und bei dem er hörte[137]). Röm. 9, 10 ff. wird daher in diesem Sinne erklärt: Jakob war gut und gehorsam, Esau aber böse und ungehorsam. Et haec semper deus praegnovit, et illum dilexit, hunc vero odio habuit. Sed horum dilectionis et odii non opera causae, sed illius praescientia ...[138]).

Die Umdeutung der Prädestination in die Präszienz setzt die Annahme eines liberum arbitrium des Menschen voraus. Gott will, daß der Mensch sich frei entscheidet[139]). Zwar kann der

135) Rm. 102b: quid enim sol aliud vult quam illuminare? et deus quid nam aliud quam iustificare, cum ipse nulla proportione magis iustus sit, quam sol lucidus? est enim ipsa per se justitia.

136) Dies sieht Spieß, a. a. O. S. 51 ff., nicht.

137) Vielleicht hat er diese „Lösung" von Pico, bei dem er in Italien hörte und lernte. Vgl. Pusino, Z.K.G. 44. S. 532 ff.

138) Rm. 124a: et ille (sc. Jacob) sua sponte bonus et obediens evasit, hic (sc. Esau) vero sua sponte malus, relutans et inobediens. et haec semper deus praegnovit et illum dilexit, hunc vero odio habuit. Etc.

139) Rm. 124b: ad hoc enim et angelis et hominibus liberum fecit (sc. deus) arbitrium, ut ex libertate bene operantibus, misericordia eius et gratia eius cognita sit, male autem operantibus cognita sit justitia et potentia.

Mensch nur dann gut handeln, wenn er sich zu Gott hinwendet, aber gerade diese Hinkehr zu Gott unterliegt seiner Entscheidung. Diese conversio besteht aus dem praeparare quod in se esse und aus dem Glauben, wie bereits schon deutlich wurde [139a]). Faber bringt hier das „Wachsgleichnis", um das Verhältnis zwischen dem göttlichen und menschlichen Anteil zu veranschaulichen. Ut enim caera soli conversa liquescit, amota autem ex se et in se induratur ac rigescit: sic qui ad deum convertitur mollescit ad bonum, qui autem se avertit, in et ex se frigescit et induratur. Est enim mens omnis caera et deus sol [140]). Gottes Wille ist daher auch nie Ursache des Bösen. Irgendwelche Seinskausalität besteht zwischen Gott und dem Bösen nicht [141]). Faber kennt somit nichts von dem großartigen lutherischen Gedanken einer metaphysischen Nezessität, der alles unterworfen ist. Nein, Gott will, daß man frei (libere) gut handelt. Ideo non inducit tibi ad bene agendum necessitatem et multo minus ad male agendum [142]). Fabers Gott ist unter dem Einfluß der kusanischen Koinzidenzidee zu sehr in die Transzendenz gerückt, so daß die Erwählung Gottes an das Handeln des Menschen gebunden ist. Die gleiche Beobachtung macht man auch bei dem Nominalismus. Gottes Transzendenz gibt dem Menschen mehr Handlungsfreiheit und auf diese Weise wird indirekt Gott zu einem abstrakten fernen Ziel, das letztlich der Mensch mit seinen Werken und seinem Glauben bestimmt. Der Kernsatz Fabers lautet: numquam nisi conversi electi dicimur. Und diese Hinwendung ist eben unsere Sache (vgl. das Wachsbeispiel). Diese freiwillige Hinkehr zu Gott als die unumgängliche Voraussetzung zur Annahme bei Gott wird schon durch das Wesen Gottes gefordert. In Gott gibt es keine Veränderung. Dies ist der philosophisch-aristotelische wie auch neuplatonische Ansatzpunkt für die Argumentationen Fabers. Denn in Gott koinzidieren Wollen und Nichtwollen, Wissen und Nichtwissen, Erwählung und Nichterwählung, Liebe

139a) Siehe S. 379 f. dieser Arbeit.

140) Rm. 124b.

141) Rm. 125a: tua voluntas, tui peccati et tuae indurationis per se causa est et non dei voluntas, nisi forte per accidens et permessive causam dicere velis, sed hoc non est esse causam.

142) Rm. 125a.

und Haß[143]). Idem enim in conversis appellatur dilectio, in aversis odium. Wenn Esau sich zu Gott hingewendet hätte gleich wie Jakob, wäre jener Haß Gottes eben Liebe gewesen[144]). Zwar wendet sich Faber energisch gegen den Gedanken einer Selbsterwählung[145]). Er betont, daß die conversio nicht mit praedestinatio identisch ist. Die Prädestination wirkt allein Gott. Man erinnere sich an denselben Vorgang in der Rechtfertigungslehre Fabers. Auch die justificatio ist ein alleiniger Akt Gottes, dem die Werke und der unbedingt notwendige Glaube vorausgehen müssen. Man wird sagen dürfen: bei Faber steht das Interesse, Gottes Autorität und Allmacht zu wahren, in Spannung zu dem Interesse an einem freiwollenden Menschen. So lehrt Faber auf der einen Seite, Prädestination ist ein Akt des Gottes, in dem Haß und Liebe identisch sind und daher keine Veränderung bei der Erwählung des Menschen stattfindet, andererseits aber wird betont, daß die Erwählung durch Veränderung im Menschen, durch seine gläubige Hinkehr zu Gott, hervorgerufen werde[146]). Diese Spannung zwischen dem Anspruch Gottes und dem frei

143) Rm. 125b: ... in deo velle et nolle absolute coincidunt, quare et electio et non-electio, scientia et nescientia, neque aliquam haec in deo mutationem dicunt, sed in nobis.

144) Rm. 125b: si certe Esau se convertisset ad deum sicut Jacob, odium illud, erat dilectio. idem enim in conversis appellatur dilectio, in aversis odium. Neque Jacob quia voluit aut cucurrit, id est, operatus est, iustificatus est, sed iustificationis illius causa, sola dei bona voluntas, miseratio et clementia, ut solus sol illuminationis causa, non oculi ad solem se convertentes, et si cooperentur, aliud tamen quam illuminationem operantur. cooperatus etiam est Jacob se convertens et hanc deo gloriam donans, sicut sriptura dicit: date gloriam deo super Israel, id est magis etiam quam Israel, qui credunt ex operibus iustificari. In nobis igitur non electio, electio et contra, in Judaeis electio nunc non-electio, et vocatio abiectio dicitur, et haec mutationem circa nos et circa eos, nullam vero in deo dicunt.

145) Rm. 128b: sed inefficax est ad hoc ipsum nostra voluntas, nostra electio, nostra opera, dei autem electio efficacissima et potentissima immo sola quae salutem nobis et facere et donare potest. ergo cum convertimur, nostra conversio non facit electos, sed dei voluntas, gratia et electio etsi nunquam nisi conversi, electi dicimur.

146) Diese Auffassung hat nichts mit der Bonaventuras gemeinsam, der ebenfalls eine Veränderung im Menschen fordert, wenn der unveränderliche Gott einen Menschen, den er früher verwarf, annimmt. Diese Veränderung ist aber bei Bonaventura keine Tat des Menschen, sondern „ein durch einen Akt Gottes in dem Menschen erschaffenes donum". Siehe R. Seeberg, Dog. Gesch. Bd. III, 2 (1913), S. 403.

entscheidenden Menschen ist letztlich das Thema jeder mystischen Theologie. Das Fabersche System ist ein solcher Versuch, den Gottesgedanken in kosmologischen Spekulationen ganz zu Ende zu denken — wo sollte da noch Raum für das menschliche Wollen sein? — und doch gleichzeitig die menschliche Freiheit und sittliche Verantwortung zu wahren. Letzteres ist aber auch nur möglich auf Grund einer metaphysischen Ontologie, die das menschliche Sein zum Teilhaber des göttlichen Seins erhebt. Der Gott außer und über dem Menschen steht hier in einem verborgenen Gegensatz zu dem Gott im Menschen.

IV. Ethisches.

Von der kosmologischen Gottesidee aus waren an sich zwei Wege zur Begründung einer Ethik möglich. Um es schlagwortartig zu sagen: der humanistisch-mystische und der spinozistische. Wenn Gott alles in allem ist, so sind die Menschen Träger metaphysischer Qualitäten und tragen einen guten Kern in sich, der nur auf Weiterentwicklung wartet — dies ist der humanistische Weg. Wenn aber Gott alles in allem in der Tat ist, bleibt auch wieder kein Raum für kreatürliches Eigensein, d. h. auch kein Raum für eine andere Ethik als nur beschreibende und angewandte Psychologie — das ist der Weg Spinozas. Faber schlägt den humanistischen Weg ein. Der Mensch wird hier als Träger eines göttlichen Seins und so als freiwollendes Wesen fähig, sich durch sittliches Handeln einerseits und durch die Beihilfe Gottes andererseits weiter zu entwickeln. Fabers Weg zu Gott geht nicht durch Bruch, auch nicht durch den Tod des Mystikers. Der Weg zu Gott ist vielmehr — ganz humanistisch-gesetzlich — durch Gottes Mandate vorgezeichnet. An die halte man sich und vertraue im übrigen auf Gott. Hieraus entwickelt sich bei Faber ein gesetzlicher Zug, der sich in der ganzen Theologie auswirkt. Die uns bereits bekannte Zusammenstellung von fides und mandata, die Anerkennung der justitia humana (naturalis) als ein Teil der justitia divina (Quin. 6a) u. a. weisen auf dieses gesetzliche Moment hin.

Der konstitutive und zentrale Gedanke für Fabers Ethik ist die Imitatio-Idee. Er zeigte sich damit wieder ganz als ein Mann seiner Zeit. Faber scheint diese Vorstellung von den italienischen Humanisten, besonders von Pico übernommen zu haben, den er laut eigenem Zeugnis in Italien aufsuchte[147]). Auch die Brüder vom gemeinsamen Leben und die devotia moderna, die er in Köln kennenlernte[148]), dürften hier nachwirken.

Wie Pico so gelangt auch Faber von der corpus mysticum-Vorstellung aus zum Imitationsgedanken. Die Glieder sollen sich

147) Z.K.G. 1925/44 S. 541: Lefèvre bezeugt: cuius viri (i.e. Joh. Pici) videndi illectus amore ... me glorior Italiam petiisse. (Comm. in Arist.)

Picos Einfluß auf Faber darf nicht überschätzt werden. Inwieweit Faber auch noch von anderen italienischen Humanisten beeinflußt wurde, vermag ich nicht zu sagen. Gerade im Blick auf die Corpus mysticum-Idee und die Imitationslehre muß ja festgestellt werden, daß diese Vorstellungen zur Zeit des Stapulensis geläufig waren.

Soweit ich sehe, sind es vor allem die folgenden Motive, an die Faber anknüpfen konnte: 1. Die *Corpus mysticum-Idee.* So heißt es in Picos duodecim regularum Epitome ad bene vivendum: Es ist töricht zu glauben, in den Himmel kommen zu können, außer durch Kampf gegen Fleisch, Teufel und Welt sicut et *caput nostrum Christus* non ascendit in caelum *nisi per crucem.* Nec debet servi conditio melior esse conditione domini (ib. 3. Regel). Auch aus Picos Auslegung des 16. Psalms geht z. B. aus der Erklärung zu Vers 10 b hervor, daß wir Glieder am Leibe Christi sind. Die Worte des 10. Verses seien in erster Linie von Christus zur verstehen, secundario intelligi possunt de nobis in quantum sumus membra christi. (So in der einzelnen kurzen Auslegung des 16. Ps.).

2. Aus der Haupt-Glied-Vorstellung ergibt sich folgerichtig das Ziel der *Conformität* mit Christus. Und diese Gleichförmigkeit mit Christus, dem Urbild, wirkt sich in einem Leben der Nachfolge Jesu aus. Der Kampf gegen das Fleisch und die Welt ist nicht nur zu ertragen, sondern sogar zu wünschen solum ut conformemur christo deo et domino nostro. Diese Worte zeigen uns auch, daß Christus für Pico keineswegs etwa nur der weise Lehrer bedeutet. Wie wirkt sich diese Conformität mit Christus, „unserem Gott und Herrn" aus? In allem Tun, bei Hochmut oder Zorn habe man den gekreuzigten Christus, seine Marter, seine Knechtsgestalt, seine Liebe, seine Demut und Sanftmut vor Augen. Ja, es ist sogar so: discurrendo per singula invenias nullam esse passionem quae te christo aliqua ex parte conformen non efficiat (4. Regel des zit. Epitoma).

3. Wie die humanistischen Theologen des 15. Jahrhunderts, so deutet auch Pico die Prädestination in die Präszienz um (vgl. Pusino, a. a. O. S. 533). Seine Anthropologie und sein Sündenbegriff bleiben im Rahmen der in Humanistenkreisen üblichen Auffassungen. Man vergleiche hierzu z. B. Picos Auslegung zu Ps. 16, 7, wo die mittelalterliche Lehre von den zwei Teilen des Menschen — ratio und sensualitas — wiederholt wird.

148) Z. f. hist. Theologie 1852, Heft 1 S. 1 ff. Vgl. Comm. ad col. 4, 7 ff., auch ad 1. Thess. 4, 13.

ihrem Haupte gleichformen. Oportet enim membra totius corporis ad caput habere conformitatem, alioqui monstrosum esset. Haec autem conformitas, in caeteris ratio et proportio dicitur, in Christi autem corpore, Christiformitas [149]). Die corpus mysticum-Idee liegt also der Imitationsidee zugrunde. Dazu tritt die Exemplar-Vorstellung. Wir sollen Abbilder unseres Urbildes Christus werden. Infolge der rational-moralischen Auffassung der imitatio wird so der Exemplar-(Urbild-)Gedanke der Christologie in eine Exemplum-Idee umgebogen. Christus ist dann in Wirklichkeit nicht mehr unser Urbild, sondern unser Vorbild, ein Ideal, dem wir zustreben sollen. Diese Imitation besteht im freudigen Erleiden von Verfolgungen um Christi willen. Sonst ist es keine rechte Nachahmung. Neben der praktischen Imitation gibt es eine contemplative und meditative, die man erreicht, wenn man sich mit ganzer Devotion der Seele in Christus versenkt [150]). Die Imitation erstreckt sich auf das ganze Leben. Was man auch immer tut und denkt, Christi Reinheit, seine Unschuld, seine Herzensdemut und die Einfachheit seines Lebens ohne List und voll Liebe zum Nächsten ahme man nach [151]). So stellt sich Faber ganz wie Pico die Imitation oft buchstäblich, „rational" vor [152]).

Neben dieser mehr äußeren Nachfolge [153]) kennt Faber auch eine verinnerlichte Imitation. Ist erstere gut, so letztere besser quae est in imitatione misericordiae, benignitatis, spiritualis humilitatis, mansuetudinis, longanimitatis... et felix qui in utrisque (sc. imitationibus) digne potest Christum imitari, et

149) Rm. 237b.

150) Rm. 178a: in duobus imitamur Christum deum nostrum et regem nostrum. primum in tolerandis passionibus, i. e. pressuris et tribulationnibus pro nomine eius et id cum gaudio, alioqui non imitaremur eum, qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem, confusione contempta. Secundo cum a pressuris liberamur aut non assunt, tota animi devotione ferimur in eum qui liberat nos et consolatur nos ... Hier findet sich also beides: rationale und neuplatonische Imitation. Siehe zu Anm. 154.

151) Rm. 97b.

152) Rm. 121b: Habitat autem deus in iis, qui in hoc mundo student se Christo conformare dum vixit in mundo et qui conformes erunt gloriae eius. Gloria enim in hoc mundo est *Christo assimilari dum vixit in hoc mundo,* sicut gloria in altero erit Christo assimilari glorificato.

153) Vgl. die vorige Anm.

intus et foris fieri Christiformis [154]). Einen Ausdruck dieser verinnerlichten, mystischen oder neuplatonischen Imitationsidee darf man z. B. auch in der Vorstellung finden, daß der Tod der Gerechten, d. h. der Imitatoren Christi [155]) kein Adamstod mehr ist (ex obligatione Adae), sondern durch die Nachfolge Christi verursacht wird. Die Gerechten sind jetzt nicht mehr Schuldner, sondern Nachfolger des Todes Christi [156]), also in seinen Tod hineingegangen.

Die Imitationsethik formt eine neue Stellung zum Leid. Gewiß kennt und betont Faber auch die pädagogische Wirkung des Leides. „Leiden und Bedrängnisse stärken die Geduld und die Geduld macht bewährte Menschen, deren Hoffnung immer mehr wächst" [157]). Leid, Schmerzen, Not und Tod sind aber nicht nur Prüfungen und Erziehungsmittel Gottes, sondern sie zeichnen das Leben aus, in das jeder Christförmige hineingestellt wird. Leiden und Schmerzen werden in einem solchen Leben nicht durch die Konkupiszenz verursacht. Hunger, Durst, Kälte, Hitze, Müdigkeit und Schmerzen sind vielmehr „unschädliche Leiden", die nicht aus der Schwäche des Fleisches, sondern ex Christi imitatione hervorgehen [158]). In diesen Gedanken stimmt Faber mit Picos Anschauungen überein [159]). Vorbedingung aller Nachfolge bleibt die Demut (humilitas), die zugleich eine wichtige Voraussetzung der Faberschen Exegese darstellt. Wir werden darauf zurückkommen.

Das Ziel der Nachfolge ist also die Konformität mit Christus, die z. B. Paulus und den Heiligen zugeschrieben wird. Dabei wird die imitatio bald wörtlich als Nachahmung, bald geistlich als

154) Rm. 238b. Vgl. Anm. 150!

155) Quin. 168b: „commendatio justorum" i.e. imitantium Christum dominum.

156) Rm. 113b: Christus stand nicht unter dem Zwang des Sterbens. mortuus est pro obligatis, ut nos ab obligatione liberaret. So starb auch Maria nicht ex obligatione primi parentis, sondern ex imitatione filii sui, ut in hoc Christiformis esset, et consularetur omnes justos posteros, qui ex imitatione christiformiter moriuntur, et non amplius ex obligatione Adae, et haec est mors justorum, in hoc ipso feliciores, quod Christi mortem imitantur, futurae etiam resurrectionis consortes.

157) Vgl. Rm. 111a.

158) Rm. 118a.

159) Vgl. Pico zu seinen „12 Lebensregeln": Regel 3.

innere Nachfolge Jesu verstanden. In die Gleichförmigkeit mit Christus dürfte die „Freundschaft" mit Gott eingeschlossen sein[160]), ein Ziel, das auf dem Wege über humilitas, clementia, apatheia und aequanimitas[161]) zu finden ist.

Der Unterschied zu Luther liegt auf der Hand. Die Christförmigkeit ist unsere Gerechtigkeit, aber — und da besteht der fundamentale Gegensatz zu Luther — eben eine vom Menschen und keine von Gott bewirkte. An Stelle der rationalen Imitation betont Luther, daß überhaupt jeder Gläubige eo ipso von Gott her und ohne eigene Mitwirkung das Christusschicksal erleidet. Luther betont immer wieder, daß die Glieder Anteil am Leiden wie auch an der Herrlichkeit des Hauptes haben.

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf Fabers Beurteilung des Gesetzes. Das Gesetz dient einmal als Vorbereitung auf die Rechtfertigung, ohne selbst zu rechtfertigen. Es ist ein Heilmittel für die an der Sünde Erkrankten. Non igitur lex loco promissorum data est, sed solum ut praeparans, ut potiones et diaetae, quibus perfecta sanitate non amplius opus est. Lex vetus data est, ut infantium in rudibus literarum elementis paedagogus, qua ubi virilis perfectaquam aetas advenit, non amplius est opus[162]). Den lutherischen usus elenchthicus kennt Faber nicht. Zu dem usus paedagogicus tritt der primus usus legis, nämlich das Gesetz als Naturgesetz. Wer den Dekalog erfüllt, erfüllt auf diese Weise das Naturgesetz[163]). Dies Zehn-Gebote-Gesetz ist dem Menschen von Gott unverderbt ins Herz geschrieben. Wir haben es zu befolgen, nicht weil es Naturgesetz, sondern weil es uns von Gott befohlen ist[164]). Hier überwiegt also das religiöse Motiv das humanistisch-stoische.

160) Quin. 182b: ... cautione, diligentia et humilitate favor domini conciliatur et amicitia.

161) Vgl. Rm. 167b und Dörries in Z.K.G. 44 S. 554 f. — Diese Ideale teilt Faber mit allen Humanisten bis hin zu Kalvin. Man vergleiche z. B. Reuchlin, dessen Rudimenta Faber benutzte, im Vorwort zu den Bußpsalmen, Stuttgart 1512, a 4: quando namque tranquillitas menti et pax corpori deest, quid aliud est? si non inferorum et tartari poena est.

162) Rm. 202b. Ebenso auch 115a.

163) Rm. 102b: Quid enim aliud est scripta lex, decalogum praeceptorum continens, nisi legis naturae expressio?

164) Evangelienkommentar 210b.

B.

Fabers Auslegungsprinzipien.

I. Die Bedeutung und der Inhalt der Schrift.

Fabers besonderes Interesse an der Schrift mag man schon an einem äußeren Datum ablesen: an seiner Übersetzung der Vulgata in das Französische. Diese allerdings sich zunächst nur auf das Neue Testament erstreckende Übersetzung vom Jahre 1523 — die Übersetzung der Vollbibel folgte 1530 — geht auf eine bereits zur Zeit Karls VIII. von dessen Beichtvater Johann de Rely angefertigte Vulgataübersetzung[1]) zurück, während wieder Fabers Übersetzung von Olivetanus bei seiner von der reformierten Kirche sanktionierten Bibelübersetzung benutzt wurde[2]). Die Tatsache der Übersetzung allein reicht jedoch nicht aus, Fabers inneres Interesse an einer Bibel in der Volkssprache zu begründen, denn schließlich hätten ihn auch nur philologische und humanistische Motive dazu führen können. Ausdrücklich weist ein Prolog einer auf Fabers Übersetzung von 1530 zurückgehenden französischen Bibel vom Jahre 1541[3]) darauf hin, daß die vorliegende Übersetzung nicht für Kleriker, sondern für die Laien, für die einfachen Mönche und Eremiten hergestellt sei, um ihre Seelen mit göttlichen Geschichten zu nähren und schlichte und unwissende Menschen zu belehren. Damit wird der Meinung Fabers Ausdruck gegeben. In beredten Worten weiß er für die Notwendig-

1) Vgl. hierzu das Epistre exhortatoire zum 2. Teil des N.T. und Z. f. hist. Theologie 77, S. 67 ff. — Über Fabers Abhängigkeit von J. de Rély vgl. Laune, La traduction de l'Ancien Testament de Lefèvres d'Etaples, 1895. S. 23 ff. Ebenda auch über das Verhältnis zur vulgata und dem Psalter. gallic.

2) Z. f. hist. Theologie, a. a. O. S. 215 ff.

3) Vgl. die Exemplare der Berliner Staatsbibliothek Bw 1560, Bw 1545, Bw 1539 und A. Laune, La Traduction de l'Ancien Testament de Lefèvres d'Etaples, 1895, S. V und 1 ff.

keit einer französischen Volksbibel zu werben. Es ist die Pflicht eines jeden Christen, die Bibel zu lesen [4]). Ohne Bibelkenntnis gibt es keine Gotterkenntnis. Qui est ce doncques celuy qui n'estimera estre chose deve et convenante à salut dauvoir ce nouveau testament en langue vulgaire? Qui est chose plus necessaire à vie, non point de ce monde mais à vie eternelle? [5]). Bereits Chrysostomus habe zu gründlichem Bibelstudium angehalten. Dies wird dem Volke aber nur möglich durch die Bibel in der Volkssprache.

Dazu tritt aber ein anderes wichtiges Moment. Faber glaubt, ähnlich wie Luther, in einer Zeit der Verkündigung der reinen Lehre zu leben, wie es seit den Tagen Konstantins nicht mehr der Fall gewesen war. Jetzt leuchte das Evangelium in aller Welt. Redeunte, inquam, evangelii luce, quae sese tandem mundo rursum hac tempestate insinuat, qua plerique divina luce illustrati sunt, adeo ut praeter multa a tempore Constantini quo primitiva illa quae paulatim declinabat (!), desiit ecclesia, non fuerit maior linguarum cognitio, non maior detectio orbis, non ad longinquiora terrarum spacia quam temporibus istis nominis Christi propagatio. Linguarum enim cognitio et maxime Latinae et Graecae (nam postea Hebraicarum literarum studium a Joanne Capnione excitatum est) ... redire coepit paucis Graecis nimirum Bessarione, Theodoro Geza, Georgio Trapezuntro, Emmanuele Chrysolora illinc in Italiam receptis [6]). Damit wiederholt Faber zugleich

4) Vgl. das Vorwort Fabers zu seinem Evangelienkommentar, das übrigens ebenso wie Fabers französ. Bibelübersetzung auf den Index lib. prohib. gesetzt (1551) und eine „Epistel, die nach der Lehre Luthers schmeckt" genannt wurde. Vgl. Graf in Z. f. hist. Theologie 77, Anm. 222 und Laune, a. a. O. S. 3 f.

5) Epistre exhortatoire II S. 9a u. b, auch S. 10.

6) Siehe den Schluß des Vorwortes zum Evangelienkommentar, vgl. auch Epistre exhortatoire I (1523). — Staatsbibl. Berlin, Bw 1535 hat nur die 2. Hälfte des Epistre exhortatoire. — *Bessarion*, geboren in Trapezunt, ausgebildet in Konstantinopel, Erzbischof von Nizäa, befürwortete besonders die Union mit Rom. Er wurde nach der Einnahme Konstantinopels in Rom der geistige Mittelpunkt der nach Italien geflohenen griechischen Gelehrten. Sein Werk „Gegen den Verleumder Platos" ist gegen seinen Landsmann *Georgios Trapezuntios*, der eine Schrift gegen Plato geschrieben hatte, gerichtet. *Manuel Chrysoloras* († 1415) war Lehrer des Griechischen in Florenz und anderen Städten Italiens. Durch seine Vermittlung gelangten griechische Schriften in den Besitz abendländischer Bibliotheken. *Theodor von Gaza* gehört

auch die in den Kreisen der Franziskanerspiritualen und humanistischen Theologen des 15. Jahrhunderts übliche Abfallstheorie. Die Frage: geht es hier Faber in erster Linie um den Humanismus oder, wie Luther, um die Ausbreitung des Evangeliums, darf man so gar nicht stellen. Wenn man sie aber, wie Dörries [7]), stellt, muß man beide Teile der Frage mit ja beantworten. Glaubt man, daß sich Fabers Interesse hauptsächlich dem Humanismus zuwendet, so ist es doch der christliche Humanismus, den Faber vertritt. Findet man dagegen Fabers Interesse auf das Evangelium konzentriert, so muß man festhalten, daß es das — verfälschte — Evangelium des Humanismus ist. Darin liegt auch der entscheidende Unterschied zu Luther.

Dazu kommen endzeitliche Gedanken und Vorstellungen. Wie Luther so hatte auch Faber das Bewußtsein, in der Endzeit zu leben. In den Türken meint Faber den Antichristen zu erkennen. Die Endzeit mit ihren Wehen ist angebrochen [8]). Deshalb ist es besonders notwendig, daß möglichst jeder mit der Bibel als der Quelle der Gotteserkenntnis bekanntgemacht wird.

Es sind somit die religiösen Motive die eigentlich ausschlaggebenden für Fabers Bibelübersetzung gewesen. Es leitet ihn keine philologische Absicht, sonst hätte er wahrhaftig nicht den von ihm als unhieronymianisch abgelehnten Vulgatatext untergelegt, er möchte vielmehr die in der Schrift enthaltene „göttliche Weisheit" (sapientia divina) jedermann zugänglich machen.

Welches ist nun der Inhalt und der Scopus der Schrift? Durch die Bestimmung des Inhaltes der Bibel weist sich Faber selber einen Platz in der damaligen Theologiegeschichte an. Es mag zugleich gestattet sein, einige Parallelen zu Zeitgenossen aufzuzeigen.

Das eigentliche und allgemeine Grundthema der Schrift lautet für Faber auch nicht anders als für die Jahrhunderte vor ihm: Jesus Christus. Gleichwohl macht sich bei der Psalmenauslegung

ebenfalls zu den aus Konstantinopel geflohenen Griechen, die im Abendland feste Stellungen annehmen. Mit *Joh. Capnio* ist Joh. Reuchlin gemeint. Vgl. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter, 3. Bd. S. 326 ff., Paderborn 1929.

7) Z.K.G. 44, S. 544 ff.

8) Quin. 108a u. 139a. Rm. 139a u. b zu Röm. 15, 14 f.

eine tropologisch-moralistische Exegese sehr stark zu Ungunsten der christologischen Deutung bemerkbar. So kommt Faber auf die mehr humanistische Bestimmung der Schrift als einer lebendig machenden und reinen Lehre (la vraye et vivifiante doctrine) für alle, die von Gott berührt und ergriffen sind [9]).

Viel charakteristischer für Faber und sein humanistisches Bibelverständnis dürfte jedoch die Bestimmung und Gleichsetzung des Schriftinhaltes mit mysteria, secreta, abscondita, oracula sein [10]). Der konkrete Schriftgehalt verflüchtigt sich auf diese Weise und ist nur schwer, ja überhaupt nur für den Spiritualen zu fassen. Bei dieser Identifikation von Schrift und Mysteria mag auch der bei den Franziskanerspiritualen und Reformaugustinern übliche Spiritualismus anklingen. Die Bibel wird zu einem geschichtslosen Orakelbuch. Es ist bezeichnend, wenn z. B. die jüdische Exegese mit der Begründung abgelehnt wird, daß die Rabbinen infolge ihrer literalen Exegese aus David eher einen Historiker als einen Propheten machen [11]). Auf Grund dieser Auffassung: Schrift enthält Mysteria und Oracula, darf man keinen wirklich durchgängigen und einheitlichen Scopus erwarten.

Faber steht mit dieser Auffassung nicht allein; als Parallele sei hier auf Reuchlin sowie auch auf den Augustiner Perez verwiesen [12]). Perez fordert außer dem sensus literalis einen sensus spiritualis, durch den alle im Alten Testament versiegelten „göttlichen Geheimnisse" verstanden werden können. Hier muß allerdings das intelligere noch deutlich den Sinn des mystischen Schauens haben [13]), während Faber intelligere im Gegensatz zu credere gebraucht. Besonders die Psalmen enthalten — nach Perez

9) Epistre exhortatoire zu nouveau testament von 1523, II, S. 1a.
10) Vgl. u. a. Quin. 102a u. 58a; Vorwort zu dem Evangelienkommentar a 4a und 61a.
11) Vorrede zu Quin. Ps. S. 2.
12) Jacob Perez von Valencia, Konvertit, gest. 1491. In Frage kommen hier seine 6 Traktate, die er schrieb non solum ad aperiendam scientiam libri psalmorum, sed etiam ad expositionem et intelligentiam totius sacrae scripturae utriusque testamenti. In Traktat III heißt im Anschluß an die 5. Tyconiusregel: ... praeter sensum literalem est quaerendus principaliter sensus spiritualis de Christo et ecclesia per quem intelliguntur omnia divina mysteria de christo et ecclesia quae erant clausa et sigillata in gestis veteris testamenti..
13) Vgl. auch den Begriff des intelligere beim jungen Luther.

— größere und mystischere Geheimnisse (altiora secreta et mysteriora) als das ganze übrige Gesetz und die Propheten[14]). Reuchlin, der nachweislich auf Faber einwirkte, spricht ebenfalls von den sancta oracula[15]). Von ihm wird man auf die Kabbalistik Picos gewiesen, von der beide, Faber wie Reuchlin lernten[16]). Die besondere Beschäftigung der Kabbalah mit der Schrift ist wohl letztlich nicht aus philologischem Interesse, sondern aus dem Bestreben, den tieferen Sinn zu erfassen, herausgewachsen, geht also auf spiritual-mystische Motive (vgl. Zahlenmystik!) zurück. Die ganze Schrift wird durch diese Bestimmung zu einem Sammelsurium und einem für alle Fälle passenden, überzeitlichen Orakel- und Zauberbuch, an das man sich streng hält. Aber dieser Biblizismus ist grundverschieden von einem lutherischen, wenn man überhaupt diesen vorbelasteten Ausdruck bei Luther gebrauchen will. Von einem lutherischen Schriftprinzip kann man bei Faber keine Spur entdecken. Die Betonung und Konzentration Fabers auf die Schrift ähnelt sehr dem in den geistlichen Laienkreisen des ausgehenden Mittelalters üblichen Biblizismus. Man darf in diesem Zusammenhang an die Kollatien der fratres vitae communis erinnern und an die Bibelübersetzungen, die aus solchen Laienkreisen stammen. Vielleicht hat sich Faber auf seinen Reisen nach Deutschland, die ihn auch nach Köln zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben führten, mit diesen Ideen der devotio moderna vertraut gemacht.

Genau so geschichtslos wie humanistisch ist die ebenfalls von Faber vertretene Definition der Schrift als n o v a l e x[17]). Hier scheint das spirituelle Moment in Fabers Schriftauffassung zurückzutreten. Der Weg zu Gott führt über die Schrift, über die nova lex. Man halte sich an die in der Bibel fixierten offenbaren Gebote Gottes und vertraue im übrigen in einer an die Stoiker

14) So in Traktat II.

15) Vorrede zu den Bußpsalmen, a 5: . . . didici et graecam et hebraicam (sc. linguam), ut sanctissima oracula et eorum hierophantas interim capere possem. Ebenda a 7 u. a 8: ... nihil maius nihil divinius estimare possum Davidicis psalmis ... qui nos docent cum deo loqui et sine quibus ad nos ferme nunquam descendunt sacratissima divinorum mysteria, quod testatur Areopagita Dionysius ...

16) Cf. Faber in Quin. 109a. 231a u. b.

17) Vgl. D ö r r i e s in Z.K.G. 44, S. 371.

erinnernden, durch nichts zu erschütternden Gleichgestimmtheit der Seele auf Gott. Dieser gesetzlich-moralistische Zug zeigt sich auch, wenn Faber die Schrift als eine wahre und lebendigmachende Lehre definiert. Ce nest point doncques de merveilles: ce ceulx qui sont touchez et tirez de dieu desirent la vraye et vivifiante doctrine qui nest que la saincte escripture[18]). Die Schrift unterrichtet und belehrt. Et soubs le nom de l'evangile sont comprinses toutes ces sainctes et vivifiantes doctrines: cest assavoir tout le nouveau testament. Et ne sont point doctrines d'hommes, mais doctrines de Jesu-Christ[19]). So besteht also das Evangelium nicht in einer geschichtlichen Manifestation, sondern in der Mitteilung einer nova lex. Von hier aus wird das Fehlen eines ausgesprochen affektiven Charakters der Schrift — wie ihn etwa Bonaventura kennt[20]) — verständlich. Das verhindert der lehrhafte und gesetzliche Zug der Faberschen Schriftauffassung.

Diese beiden Bestimmungen der Schrift und ihres Inhaltes — nova lex und mysteria — begegnen einander in der Tatsache, daß beide auf dem Boden eines geschichts- und zeitlosen Denkens gewachsen sind. Freilich muß man bemerken, daß diese humanistische Tendenz Fabers dadurch eingeschränkt wird, daß die lex nova et evangelica nicht durch Bildung und Sprachenkenntnis, sondern erst völlig durch den mit dem Heiligen Geist beschenkten Menschen erschlossen wird. Ich würde hierin etwa eine Differenz zu Erasmus erblicken.

II. Wort Gottes.

Wort Gottes ist für Faber zunächst einfach die Bibel. Verbum autem dei, lex eius est[21]). Darüber hinaus ist dreierlei festzustellen. Erstens weiß Faber: Scripturae ... et prophetarum ora-

18) Epistre exhortatoire II, p. 1a.
19) ib. p. 2b.
20) Cf. Bonaventura im Breviloquium Prol. 1 u. § 5, 2: die Schrift paßt sich in ihrer Darstellungs- und Entfaltungsart der menschlichen Fassungskraft an. Ihre Aufgabe ist es, die Menschen zum Heil „hinzuneigen". Sie hat daher Rücksicht zu nehmen auf die vielfältigen Neigungen der verschiedenen Seelen und Gemüter der Menschen, die sie auf alle mögliche Weise zu gewinnen sucht.
21) Quin. 179a.

cula lex ipsa (sc. divina) non sunt, sed quaedam legis impressio[22]). Die Abbild-Urbild-Theorie wirkt hier nach. Zweitens ist verbum dei eine Umschreibung für Christus[23]). Soweit ich sehe, verbindet Faber damit keine philosophischen Spekulationen über innertrinitarische Verhältnisse. Und schließlich finden wir drittens die für Fabers Theologie charakteristische Gleichsetzung von Wort Gottes und Licht[24]). Verbum dei ist für Faber in diesem Falle keine geschichtliche Größe, sondern ein innerer, von Gott gewirkter Akt der Erleuchtung. Unsere leiblichen Augen sind blind ohne das Sonnenlicht. Erst wenn die Sonne aufgeht und alles mit Licht überflutet, können wir sehen. So ist es mit dem Worte Gottes. Verbo dei se condente, mentes omnes caecae sunt. Quo quidem exoriente, protinus divino oppletae lumine videndi sensum recipiunt. Dies göttliche Licht öffnet erst die Sinne für die wunderbaren Zeugnisse Gottes[25]). Ein qualitativer Unterschied zwischen diesem verbum dei und dem zum Schriftverständnis notwendigen Geist besteht nicht. Diese Nivellierung der Begriffe „Wort Gottes", „Geist", „Licht von Gott" verrät die mystischen Grundlagen dieser Anschauung.

Das verbum dei als das göttliche Licht, das des Menschen Sinne für die Geheimnisse der Schrift öffnet, ergießt sich nur in die Demütigen, während es von den Stolzen abgewiesen wird[26]). Was uns schon öfters bei Faber begegnete, zeigt sich auch hier. Der göttliche Akt ist erst eine Folge der menschlichen Bereitung. Denn diese Demütigen sind ja nicht die von Gott Gedemütigten im Sinne Luthers, sondern die Selbstdemütigen, die jene Kardinaltugend der mittelalterlichen Mystiker sich anerzogen haben.

---

22) Quin. 186b.

23) z. B. Quin. 53b.

24) Quin. 196a: Das Wort Gottes wird mit dem Licht der Sonne verglichen. Zitat siehe Anm. 26.

25) ib.

26) Quin. 196a: ut sole sub terris se condente oculi versantur in tenebris, at eodem exortus attingente omnia quam primum plena sunt lumine. hunc in modum verbo dei se condente, mentes omnes caecae sunt. quo quidem exoriente protinus divino oppletae lumine videndi sensum recipiunt et vident et cognoscunt admirabilia testimonia tua. hic divini verbi tui in mentibus exortus haecque sermonum tuorum illuscentia humilibus se ingerit, offenditur autem et repercutitur a superbis.

In derselben Linie wie der Vergleich des Verbum Dei mit einem lumen liegt die ebenfalls mystisch-spiritualistischen Motiven entspringende Idee des Evangelium aeternum. Auch hier tritt an die Stelle einer konkreten, geschichtlichen Größe eine überzeitliche und außergeschichtliche. Mit den Franziskanerspiritualen glaubt Faber an die Zeit eines ewigen, ungeschriebenen Evangeliums, in der die geschriebene Bibel nicht mehr nötig sein wird[27]). Die Hauptstelle hierfür bringt die Vorrede zum Evangelienkommentar. Den Ausgangspunkt bildet die bereits erwähnte Abfallstheorie[28]) und die damit verbundene Forderung der Rückkehr zur Urkirche (primaeva ecclesia). Da die Endzeit bevorsteht, ja bereits schon angebrochen ist[29]), sollen alle Menschen, nicht nur die Bischöfe und Geistlichen, sondern auch die Könige und Fürsten, alle Völker und Nationen wieder zur dilectio evangelicae lucis kommen; sie sollen nichts anderes lieben, denken und erstreben als Christus und das lebendigmachende Wort Gottes, sein heiliges Evangelium. Hoc sit cunctis unicum studium, solatium, desiderium, scire evangelium, sequi evangelium, ubique promovere evangelium[30]). Fürsten und Nationen mögen festhalten, was die Vorfahren, was die primaeva ecclesia als Märtyrerkirche wußte: extra evangelium nihil scire, id esse omnia scire[31]). Hielte

27) Cf. Benz, in Z.K.G. Bd. 50 (1931) und Bd. 51 (1933): Joachimstudien I u. II, und derselbe in Z.K.G. Bd. 52 (1933): Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen.

28) Quin. ad Ps. 125, 1; Rm. 139a u. b (ad Röm. 15, 14) und besonders den oben zitierten Schluß der Vorrede zum Evangelienkommentar. Siehe S. 39.

29) Rm. 139a u. b: et utinam haec laus (v. Röm. 15, 14) nunc et de Romanis et caeteris Christi nomen ore confitentibus vere dici potest. Sed ubi dilectio extincta est, pariter extincta est religio. Ad tempora enim illa venimus, de quibus et ipse prophetavit: in novissimis enim (inquit) diebus instabunt tempora periculosa et erunt homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus inobedientes, ingrati, scelesti, sine foedere, sine pace, calumniatores, incontinentes, immites, sine benignitate, proterni, tumidi et voluptatum amatorem magis quam dei, habentes quidem speciem pietatis, potestatem autem eius abnegantes. Haec pro dolor, nostra tempora. At deus extinctam scintillam in cordibus hominum per suam magnam misericordiam cito exuscitet, ut appareat rediviva fides et dilectio et laus Apostoli eis debeatur, deo autem debitus cultus impendatur. — Siehe auch Quin. 108a u. 139a.

30) Vorrede zum Evangelienkommentar a 2a.

31) ib. a 2a.

man sich an das Evangelium als an das wahre Licht Gottes, dann könnten ganz Europa, Asien und Afrika (d. h. die ganze damals bekannte Welt) glücklich sein! (Man beachte den echt humanistischen Gedanken, daß die Welt durch das Evangelium regiert werden könne, der hier dahinter steht.) Und schließlich: wenn so die ganze Welt vom Evangelium durchdrungen, wenn die forma credendi der Urkirche wiedergekehrt ist und mit ihr eine Kirche, die keine andere Regel außer Christus und keinen anderen Kult als die Anbetung des dreieinigen Gottes kennt, dann wird wie damals zur Zeit der primaeva ecclesia das aeternum evangelium Christi aufblühen. Jeder Bischof gleicht dann jenem Engel aus Apoc. 14, der mitten durch den Himmel fliegt mit dem ewigen Evangelium, das aller Welt verkündigt wird.

Im Rahmen des Faberschen Denkens darf man sagen: Bibel und Ewiges Evangelium verhalten sich wie Abbild und Urbild[32]).

III. Fabers pneumatische Exegese.

1. Die Voraussetzungen zum Schriftverständnis.

Wenn Faber zwischen geschriebenem und ewigem Evangelium unterscheidet, will das nicht besagen, daß die Schrift als solche geistlos ist und ihr metaphysische Qualitäten fehlen. Dies ist schon deshalb unmöglich, weil der Heilige Geist als der eigentliche Autor der Schrift gilt, während David und Paulus und die übrigen Propheten nur seine Instrumente waren[33]). Bibel und Geist sind durch das Abbild-Urbild-Verhältnis verknüpft. Gewiß sind Bibel und ewiges Evangelium nicht dasselbe, aber infolge des alles beherrschenden Abbild-Urbild-Verhältnisses, dem auch die Schrift unterliegt, hat die Bibel noch mehr als jedes andere sichtbare und konkrete Sein einen von Faber nicht näher definierten metaphysischen Gehalt, enthält doch die Schrift mysteria divina et oracula.

32) Quin. 186b, vgl. Anm. 22: sripturae igitur et prophetarum oracula lex ipsa non sunt, sed quaedam legis impressio multo magis a lege differens quam scriptura a voce quam vox a conceptione quam umbra a luce quam vestigium a veritate.

33) Typisch Quin. 8a (Ps. 3, adverte): circa titulum ubi dicitur hic et alibi psalmus david aut aliquid simile dativus est, quo designatur ut arbitrior, non tam David actor psalmi, quam psalmus in spiritu ipsi David ostensus. — So auch Luther, siehe S. 425 dieser Arbeit.

Die metaphysischen Qualitäten der Schrift kann aber nur der erkennen, der selber den Geist besitzt. Das ist der springende Punkt und die eigentliche Ansatzstelle zur spiritualen Exegese Fabers. Mußten wir eben auf die eine Seite der neuplatonischen Metaphysik, auf die Abbild-Urbild-Spekulation hinweisen, so tritt hier das andere Wesensmoment des Neuplatonismus, das Moment des Gegensatzes (sichtbar — unsichtbar; Welt — Gott; Fleisch — Geist) auf. Fleisch kann den göttlichen Geist nicht verstehen [34]). Mentes humanae de se steriles sunt [35]). Bildung, Intelligenz und Fleiß reichen nicht zum Schriftverständnis aus. Ein intelligere der Schrift gibt es überhaupt nicht. Mehr als intelligere gilt credere. Non proponit Christus dux vitae et eiusdem largitor aeternae, intelligendum evangelium, sed credendum: cum pleraque continaet, et haec non pauca, quae transcendunt intelligentiae non modo nostrae, sed et omnis (ut arbitror) creatae quae ὑποστατικῶς deo coniuncta non sit, captum [36]) und: mens ... credere debet, etsi intelligere nequeat [37]). Dies ist ein erster wichtiger antihumanistischer Grundsatz. Credulitas steht über intelligentia. Glaube und Intelligenz verhalten sich wie Unendlichkeit und Endlichkeit. Der, welcher nur glaubt was er versteht, glaubt nicht gut und ausreichend [38]). Aber diese Gegenüberstellung

34) Quin. 22b: Ergo carnales et iniusti suum sensum sequuntur non dei. sed contra spirituales non suum sed dei sequuntur sensum quem nobis concedat eligere et sequi.

35) Vorrede zum Römerbriefkommentar 1512: Mentes humanae de se steriles sunt. quae si se posse credunt, praesumunt et si quicquam pariunt, infructuosum est, grave, opacum et potius contrarium menti quam vitale pabulum animae vitaeque consentaneum. ergo si sensibilis terra prosert fructum humano corpori accomodum, caelestis doni manifestissimum est indicium, at vero multo magis, si humana mens foetum edit vitae ac saluti conducentem animarum. igitur in talibus non mentem ipsam, non humanum artificem (quisquis is tandem sit, quem deus suum delegerit instrumentum) attendere oportet, sed praecipue caelestem indultum, ipsumque divinum indultorem. — Faber wünscht daher, daß die Leser der Paulinischen Briefe nicht so sehr auf Paulus als vielmehr auf die Gnade, die Paulus verkündigt und auf den Urheber dieser Gnade ihr Augenmerk richten.

36) Vorrede zu den vier Evangelien a 2b.

37) ib. a 3b.

38) ib.: Credulitas mentis maius quid est quam intelligentia, cum haec sit finiti, illa etiam infiniti. — Vorher heißt es: Christus befahl dem Evangelium zu glauben, nicht aber, es zu verstehen. Nam qui non credit, nisi quod intelligit, nondum bene ac sufficienter credit.

von Glauben und Verstehen ist deshalb noch nicht lutherisch. Gewiß wäre hier die Möglichkeit eines credo quia absurdum und die Anwendung auf die Exegese gegeben, wie dieses etwa die Exegese Luthers kennzeichnet. Glaube und Intelligenz stehen hier jedoch in keinem radikalen Gegensatz und Ausschließlichkeit, sie sind nur graduell unterschieden. Credulitas mentis majus quid est quam intelligentia. Der Schriftinhalt geht über die ratio hinaus (supra rationem), aber nicht gegen die ratio. Das letztere ist lutherisch, das erstere entspricht den thomistischen Gedanken über das Verhältnis von Glauben und Wissen.

Eine Stelle wie die folgende[39]: verba spiritus non sensu nostro, non ratione nostra capiuntur ... sed fide et spiritu desuper immisso, ratione potentiore atque capaciore, klingt zunächst an Luther an. Um die Differenz zu Luther zu erkennen, muß wieder auf den Unterschied im Glaubensbegriff hingewiesen werden. Glaube ist — nach Faber — keine Tat Gottes, sondern erst die Geistbegabung als Folge des Glaubens ist Tat Gottes. Glaube ist ein vom Menschen auf Grund seiner Abkehr vom Fleisch und allem Menschlichen erworbenes Gut. Vor allem die Einordnung des Glaubens als zweitletzte Stufe auf der Leiter zu Gott hin zeigt die neuplatonisch-mystische Grundlage des Faberschen Fides-Begriffes[40]. Den auf der letzten Stufe geschenkten Geist — die eigentliche und notwendige Voraussetzung für jede Auslegung — denkt sich Faber ja lediglich als Abschluß einer notwendigen, menschlichen Vorbereitung und Reinigung. Charakteristisch für diese Auffassung ist, wenn Faber im Römerbriefkommentar den mystischen transformatio-Gedanken einmal so zum Ausdruck bringt: Qui se, derelicta carne, ad spiritum transferre nesciet, ineptus erit sacramentorum Pauli auditor[41]. Den Heiligen Geist bekommt nur der, welcher sich durch Werke und Glauben darauf vorbereitet.

Die Schrift verstehen, heißt somit nicht logische Gedankengänge reproduzieren, sondern: verstehen heißt glauben.

---

39) Evangelienkommentar 331a.
40) Vgl. oben S. 381 f.
41) Rm. 97b.

Verstehen ist ein Affekt des Gläubigen und ist erst möglich durch diese transformatio ad spiritum oder die Geistbegabung.

Fabers Forderung einer pneumatischen Exegese zeigt sich noch deutlicher, wenn man auf die Polemik gegen die karnale geistlose Auslegung und die fleischlich-literale Exegese achtet. Caro et ea quae hominum sunt reiicienda sunt, ut credere possimus Evangelio [42]). Denn die „fleischlichen" und „ungerechten" Menschen folgen ihrem eigenen Sinn und nicht dem Sinne Gottes — im Gegensatz zu den Gläubigen oder Spiritualen [43]). Eigensinn und Geist Gottes schließen einander aus. Damit verbindet sich die schon öfter erhobene Forderung der Humilität. Gott enthüllt nur seine Geheimnisse den demütigen Herzen [44]). Auch die alte traditionelle These, daß es in der Schrift nur deshalb schwierige Stellen gibt, damit der Menschen Stolz gebrochen werde [45]), taucht wieder auf und gehört in diesen Zusammenhang. Der Grundfehler aller Auslegung ist jener Mangel an Demut, positiv gesagt: die eigensinnige Interpretation der Schrift. Man glaube und höre allein auf den Sinn, den der Geist Gottes eingibt, und nicht auf den eigenen [46]): ... il y choses difficiles à entendre, affin que nous nous humilions en les lisant: et ne abusions point de nostre sens en presumant de les vouloir partout entendre en les depravant les exposans selon nostre sens. Il faut donques honnorer la saincte escripture en ce que on entend: en rendant graces à celuy qui donne lentendement. Et en ce que on nentend point: en le croyant selon le sens de lesprit de dieu et non point selon le nostre qui ne passe point raison mais selon celuy qui surmonte

42) Vorrede zu den vier Evangelien a2b. Vgl. auch Kommentar 331a.

43) Quin. 22b.

44) Epistre exhortatoire II: ... on obtient lintelligence (sc. du nouveau testament) en se humiliant devant dieu par humble prière.

45) So z. B. Bonaventura im Breviloq. Prol. § 4, 3: Competit etiam hoc auditori, quia nullus est conveniens eius (sc. scripturae) auditor nisi humilis, mundus, fidelis et studiosus. ideo sub cortice litterae apertae occultatur mystica et profunda intelligentia ad comprimendum superbiam, ut ipsius profunditate in humilitate litterae latente et superbi comprimantur et immundi repellantur et fraudulenti declinentur et negligentes excitentur ad intelligentiam mysteriorum. — Dieselbe Auffassung auch bei Gregor (Moral. lib. XX c. I) und Augustin (De gen. ad litt. lib. V c. III); vgl. Bonaventura, Opera Paris 1867, Bd. IX, S. 12. Für Faber siehe nächste Anm.: Zitat im Text.

46) Epistre exhortatoire II.

tout sens et raison. Mit einer solchen humilen Exegese will Faber — laut Vorrede zum Evangelienkommentar von 1526 — den Anfang machen. Die vielen Kommentare der Vorfahren glichen nur neuen Sternen, die am Nachthimmel aufgingen, ohne daß dadurch die Sonne selber, das Evangelium, erklärt werden könnte. Ebenso wie die Nacht nicht durch das Licht der Sterne weicht, bis die „dunklen Luftschwaden" (Faber) gewichen sind, so gibt's auch für uns keine Schrifterkenntnis durch das Licht der Kommentare, bevor die Dunkelheiten unseres Verstandes vertrieben und unser Verstand gereinigt ist. Eine solche reinigende Aufgabe sollen seine Kommentare erfüllen. Die purgatio bezieht sich auf die Dunkelheiten des Verstandes und gilt besonders für die, welche unerfahren zum Allerheiligsten der Evangelien, zu den geheimen Mysterien des Wortes Gottes herzukommen. Spiritualistische Motive klingen an! Erst nach einer solchen Reinigung können sie das heilige und unverletzliche Sakrament des ewigen Lichtes in sich hineinlassen. Erst dann findet die illuminatio statt, die schließlich von der perfectio gekrönt wird. Das areopagitische Stufenschema charakterisiert wieder Fabers Denkweise.

Der Glaubens- und Geistbegriff der neuplatonischen Mystik darf in diesem Zusammenhange nicht übersehen werden. Auf dem Hintergrund dieser neuplatonisch gefärbten Kategorien ist Fabers Forderung einer Geistexegese zu verstehen: nicht der Mensch soll verstehen, sondern der in ihm, dem Gläubigen, wirkende Christusgeist[47]). Oder nach einer anderen Formulierung: nur der, welcher hypostatisch mit Gott verbunden ist, versteht den ganzen Inhalt der Schrift. Non proponit Christus ... intelligendum — evangelium sed credendum: cum pleraque contineat, et haec non pauca quae transcendunt intelligentiae non modo nostrae, sed et omnis (ut arbitror) creatae quae ὑποστατικῶς deo coniuncta non sit, captum[48]). Damit wird der alte aristotelische Grundsatz: Gleiches kann nur von Gleichem erkannt werden, wiederholt. Der Gedanke der Konformität ist nicht Luthers „per-

47) Vorrede zu den vier Evangelien, a 3b: ... satis sit Christum et spiritum Christis qui in credente est, illa (sc. ... quae ab hominibus ... intelligi non possunt) intelligere.

48) ib. a 2a.

sönliche Errungenschaft" (so Holl), sondern findet sich schon bei Faber wie auch in der mittelalterlichen Auslegung [49]). Faber hat dies einmal recht drastisch folgendermaßen umschrieben: Der Mensch, der mit seiner Intelligenz die göttlichen Geheimnisse, den Geist Gottes erkennen will, gleicht dem Hirsch oder dem Bären, der die menschliche Intelligenz mit seinem Sinn erfassen will [50]).

Auf zweierlei ist im Anschluß an das Gesagte noch hinzuweisen. Erstens: Mit der Forderung einer pneumatischen Exegese bringt Faber zum Ausdruck, daß er eine besondere „Verstehenstheorie" für die Schrift kennt. Die Bibel ist nicht durch Bildung und Verstand zu verstehen, sondern allein der Demütige, in dem der Geist Gottes lebendig ist, kann die Schrift verstehen, weil er glaubt. Der Geist Gottes legt die Schrift selber aus. Der lutherische Satz: Scriptura sui interpres, steht hier unausgesprochen dahinter. Zweitens: Wenn für Faber die Bibel erst durch die pneumatische Auslegung in eine existentielle Beziehung zum Menschen tritt, ohne das spirituale Verständnis aber tot ist, und wenn weiterhin die spirituale Auslegung an die Aktivierung des Menschen durch den göttlichen Geist gebunden ist, so bricht hier ein neues, dynamisches Denken auf. Es wird hier das existentielle Moment der Schrift nicht mehr in ihr ruhend gedacht, sondern die Schrift wird erst dann zum Evangelium, sobald sie durch den von Gottes Geist aktivierten Menschen belebt wird.

2. Der doppelte wörtliche Sinn der Schrift.

Nur der Geist kann die Geheimnisse der Bibel verstehen, denn nur ihm sind die in arcana und mysteria gehüllten Lehren der

49) z. B. bei Bonaventura, Brevil. Prol. 2, der die These aufstellt, daß nur der von Gott eingegossene Glaube an Christus zum Verständnis der Schrift führt: haec est notitia Jesu Christi ex qua originaliter manat firmitas et intelligentia totius sacrae scripturae. Unde et impossibile est, quod aliquis in ipsam ingrediatur agnoscendam nisi prius christi fidem habeat sibi infusam, tanquam totius scripturae lucernam et ianuam et etiam fundamentum. Mediante igitur fide, datur nobis notitia sacrae scripturae, secundum influentiam Trinitatis beatae ... Vgl. die Idee der Konformität auch bei Gerson, siehe D r e ß, Die Theologie Gersons, Gütersloh 1931, S. 94 f.

50) Evangelienkommentar 331a.

Bibel zugänglich. An sich wäre von hier aus die Möglichkeit zur schrankenlosen Ausdeutung der Schrift gegeben. Der Bestimmung des Verhältnisses von geistlichem Sinn und Wortlaut des Textes kam daher von jeher grundlegende Bedeutung zu. In dem Maße als man das Verhältnis von tieferem und wörtlichem Sinn lockerte oder nur äußerlich auffaßte, gewann man Freiheit für die eigene Spekulation. Faber schränkt die freie und uferlose Allegorese durch den Grundsatz ein: . . . ut spiritualis (sc. intelligentia scripturarum) sine literaria haberi non possit[51]). Damit gibt Faber die im Mittelalter etwa von Hugo, Thomas und anderen vertretene Anschauung wieder.

Darüber hinaus versucht nun Faber durch seinen im Vorwort zum Quincuplex-Psalterium entwickelten Grundsatz litera und spiritus zusammenzubinden.

Nach eigenem Zeugnis wird Faber durch persönliche Erlebnisse auf seine These geführt. Anstatt Freude und „Süßigkeit" beim Studium der Schrift zu finden, erfahren Mönche von Klöstern, die Faber besuchte[52]), daß sie infolge irgendeines wörtlichen Verständnisses der Schrift schließlich betrübt und niedergeschlagen die Bibellektüre aufgeben müssen. Faber glaubt die Ursache in einem falschen wörtlichen Verständnis der Schrift gefunden zu haben. Er unterscheidet daher einen zweifachen wörtlichen Sinn der Bibel, einen eigentlichen und einen uneigentlichen, einen geistlichen und einen fleischlichen Sinn der Schrift[53]) — letzteren haben die Rabbinen — und stellt folgenden Grundsatz auf: hunc literalem sensum appello sed qui cum spiritu coincidit. Oder: . . . eum sensum literae vocemus qui cum spiritu concordat et quem spiritus sanctus monstrat[54]). Das will besagen: der Geist bestimmt und setzt den literalen, den rechten wörtlichen Sinn der Schrift. Weil der Heilige Geist der Verfasser der prophe-

51) ib. 63a.

52) Siehe Vorrede zum Quincuplex-Psalterium, S. 1. — Meint Faber damit die Benediktinerabtei St. Germain dès Près bei Paris, in der er ab 1507 Wohnung nahm?

53) Quin. Vorrede S. 2: Quapropter duplicem crediderim sensum literalem hunc improprium caecutientium et non videntium qui divina solum carnaliter passibiliterque intelligunt, illum vero proprium videntium et illuminatorem.

54) ib. S. 1.

tischen Worte ist, muß der wörtliche Sinn der prophetischen Schriften wie der Bibel überhaupt der Geistsinn, der sensus spiritualis, sein. Anders formuliert: der der Intention des Propheten bzw. des Heiligen Geistes entsprechende Sinn ist „literal" zu nennen. Neque alium sensum requirunt quam qui exprimitur, et quem autor intendit, qui ut plurimus est spiritus sanctus, qui et literalis sensus appellatur, quia sine typo et figura est, sed idem spiritualis est. Quomodo enim spiritualis sensus non esset, cuius autor est spiritus? [55]).

Das Vorbild einer richtigen und wörtlichen Exegese findet Faber (wie Luther) bei den Aposteln, an die er sich, seiner eigenen Weisung gemäß, wendet. Hier zeigt sich bei Faber ein genuin humanistischer Gedanke. Die Apostel und Evangelisten sind die Musterexegeten, sie allein legten den Wortlaut etwa der Psalmen in der von dem „Propheten David" beabsichtigten Weise aus. Sie erkannten den phrophetisch-geistlichen Sinn als den eigentlichen und wörtlichen Sinn der Psalmen [56]). So erweist sich für Faber die alttestamentliche Exegese der Apostel als die Richtschnur der eigenen Auslegung.

Die Motive zu Fabers Grundsatz sind einmal in der humanistischen Tendenz der Rückkehr zur Urkirche und der „Theologie" der Apostel, dann im Hinblick auf die alttestamentliche Exegese in einem heilsschematischen Denken und schließlich in einer gesamten spiritualen Grundhaltung zu sehen. Besonders diese Gesamteinstellung macht den Faberschen Grundsatz verständlich. Fabers Interesse liegt eben doch am tieferen Sinn, der für ihn den eigentlichen, wahren und wörtlichen, vom Heiligen Geist beabsichtigten Sinn darstellt. Der Geist setzt den wörtlichen Sinn und nicht der Buchstabe! Stets fällt dem in dem Exegeten wirkenden Heiligen Geist die entscheidende Aufgabe zu, er hat den prophetischen Sinn als den wörtlichen aufzuzeigen. Denn wie die verschiedenen Farben von dem Licht, so müssen

55) Rm. 206a.

56) Quin. Vorrede S. 1: ... me contuli ad primos duces nostros apostolos dico euangelistas et prophetas qui primi animarum nostrarum sulcis divina mandarunt semina et literalem sacrarum scripturarum aperuerunt ianuam, et videor michi alium videre sensum qui sc. est intentionis prophetae et spiritussancti in eo loquentis.

die Buchstaben vom Geist beseelt und belebt werden[57]). Man sieht, daß auf diese Weise keineswegs die Gefahr einer schrankenlosen Allegorese gebannt ist.

So kennt also Faber — und das ist wichtig für das Schriftverständnis des jungen Luther — ein doppeltes literales Verstehen und somit einen doppelten wörtlichen Sinn: den sensus improprius und den sensus proprius, den karnal-jüdischen und den spiritualen Sinn, den der Blinden und der Sehenden oder Erleuchteten[57a]). Die das falsche wörtliche Verständnis der Schrift haben, verstehen die in der Schrift enthaltenen Divina nur fleischlich. Sie degradieren David zum bloßen Historienerzähler[58]). Quapropter qui alio modo scripta intelligunt et ali(ter) applicant quam intendit spiritus prophetae, non est sensus literalis, nisi Judaicus, carnalis et laetifer et est litera quae occidit[59]). Der eine literale Sinn ist eine Fiktion der Menschen, der andere aber von göttlichem Geiste eingegossen, der erstere drückt zur Erde, der zweite dagegen hebt zum Himmel[60]).

Die Lehre vom doppelten Schriftsinn dürfte Faber aus Gersons Werken kennengelernt haben. Er zeigt sich bis in die wörtliche Ausdrucksweise hinein von Gerson abhängig[61]).

IV. Die Auslegung des Alten Testaments.

Das Bildverhältnis zwischen Bibel und ewigem Evangelium wiederholt sich innerhalb der Schrift noch einmal bei der Bestimmung des Verhältnisses von A.T. und N.T. Die übliche Figuraltheorie (Typologie) wird von Faber überall, auch in der

57) So in der Vorrede zum Quin. Psalterium. Vgl. auch Perez III. Traktat zur 5. Regel: ita littera scripturae maxime veteris testamenti de se est mortua nisi vivificetur per lumen spirituale quod est eius anima et dat sibi vitam spiritualem. Die Ketzer lesen ohne Geist nur literae.

57a) Vgl. Anm. 53.

58) Vgl. Vorrede zum Quin. S. 2.

59) Rm. 206b.

60) Quin. Vorrede S. 2: quapropter duplicem crediderim sensum literalem hunc improprium caecutientium et non videntium qui divina solum carnaliter passibiliterque intelligunt, illum vero proprium videntium et illuminatorum. hunc humano sensu fictum, illum divino spiritu infusum, hunc deprimentem, illum vero mentem sursum attolentem.

61) Ich habe dies in einem noch ungedruckten Aufsatz nachgewiesen.

Psalmenauslegung, angewandt und die neuplatonischen Proportionen A.T. : N.T. = Abbild : Urbild = Schatten : Licht = Zeit : Ewigkeit werden unermüdlich wiederholt[62]). Eine größere für die Typologie charakteristische Auslegung gibt Faber zu 1. Kor. 10[63]). Dieser typologische und daher nur relative Gegensatz zwischen A.T. und N.T. wird aber durch die literal-spirituale Deutung nivelliert. Weil die ganze Schrift sich erst einer spiritualen Betrachtung öffnet, der Geist erst den Buchstaben beseelt, so hat das N.T. keinerlei Vorteil gegenüber dem A.T. Wenn die spirituale Auslegung das N.T. bereits im A.T. verborgen und verhüllt vorfindet, dann wird umgekehrt das A.T. ganz in die neutestamentliche Sphäre hineingezogen. So heißt es: Das A.T. muß vom Geiste Christi beseelt werden. Es existiert nur in Verbindung mit dem N.T. Das Abbild existiert nicht ohne das Urbild. Lux librorum legis — Christus est. Das A.T. allein ohne das Licht Christi führt zur Hölle. Nam litterae nisi spiritibus (i.e. vocalibus) informentur, vanae sunt et inutiles, et nihil ex se possunt, sed spiritus et vocales dant eis omne posse. Ita vetus testamentum, nisi spiritu Christi animetur, nisi evangelio informetur, vanum est et inutile. Potest igitur tantum, quantum euangelium dat ei posse[64]).

So ist also spiritualiter verstanden das Alte Testament mit dem Neuen Testament identisch. Der Bildcharakter des A.T. wird auf diese Weise verwischt. Diese von Faber vollzogene Gleich-

62) Vgl. Quin. 148a. 149a. 180a. Interessant ist, wie Faber zu Rm. 5, 12 ff. im Anschluß an Paulus das Verhältnis zwischen Adam und Christus einerseits als rein figurales, andererseits aber in klarer Erkenntnis des Schlusses a minori ad maius als eine analogia ex opposito auffaßt.

63) Rm. 161a: Ecce, quae, Hebraeis contingebant, typi et figurae. Hebraei, figura populi Christi, nubes, spiritus sancti, mare, baptismatis, Moyses, Christi ut legislatoris, manna, corporis Christi ut panis caelestis et cibi vitae, unda ex petra profluens, sanguinis Christi ut potus vitalis, petra, Christi ut in cruce confossi, desertum, mundi, terra promissionis, caelestis regni, serpentes, daemonum, exterminator, justitiae dei, diversae poenae, diversorum suppliciorum aeternorum, finis temporum Hebraeorum, finis saeculorum. — Die gleichen Typologien kommen z. T. auch in der Biblia pauperum (z. B. in der Konstanzer Bibl. paup., hrsg. von Laib u. Schwarz, Freiburg 1892, 2. Aufl. Bild IX, XVI, XXV) und im Speculum humanae salvationis (Ausg. von Lutz u. Perdrizet, Mühlhausen 1909, B. II, Tafel 31) vor.

64) Rm. 181a. Rm. 206a: Vetus testamentum ordinatur ad novum.

schau zwischen A.T. und N.T. hat z. B. bei Perez von Valencia folgenden bezeichnenden Ausdruck gefunden[65]: Lex tota (sc. vetus et novum testamentum) est una secundum essentialia sed altera accidentalia, est una sec. finem, sed altera sec. officium, est una sec. veritatem, sed altera sec. umbram et signum. Item una sec. spiritum et altera sec. literam. — Oder an anderer Stelle[66] heißt es: ... patet quodlibet accidentalia et officialia sint mutata per successum temporis in adventum Christi. Tamen non sunt mutata essentialia legis sc. veritas et finis et fides legis. Diese Gleichschau zwischen A.T. und N.T. dürfte nicht zuletzt auf dem Hintergrund der humanistischen Einheitsidee — eine Wahrheit in verschiedenen Darstellungen, eine Kirche seit Adam, ein Gesetz usf.[67] — wie auch auf dem Hintergrund der philosophischen Gedanken der Einheit von Natur und Geist (man erinnere sich der Faberschen Gottesidee) erwachsen sein.

Aufs Ganze gesehen besteht zwischen Fabers Exegese und der im Mittelalter üblichen kein grundsätzlicher Unterschied, während in den hermeneutischen Prinzipien Faber, im Anschluß an Gerson, neue Wege gehen will. So steht, um ein Beispiel zu nennen, die Deutung der Psalmen auf Christus auch bei Faber an erster Stelle. Gerade hier konnte der spirituale Sinn als der eigentlich literale im Unterschied zu der rabbinischen Exegese aufgezeigt werden[68]. Propheta in spiritu loquitur ... ist die stereotyp wiederkehrende Einleitungsformel bei jedem Psalm. Die Auslegung selber hat nichts mit der Plastik mancher lyranischen Exegesen gemeinsam. „Von Christus" lautet das nicht immer durchgeführte Thema, das sich oft in irenisch-moralischen Anweisungen verliert. Durch die Spiritualisierung ist fast jede geschichtliche Ausprägung verwischt, so daß sich eine individuelle, fromm-meditierende Betrachtung leicht breit macht. Auch die

65) Traktat. III zur 7. Regel.

66) ib. — Diese sachliche Identität von A.T. und N.T. bringt ein Satz aus demselben Traktat III zum Ausdruck: Testamentum novum nil aliud est nisi veritas et conclusiones illatae ex testamento veteri.

67) Perez ib.: Aeternitas legis moysi continuatur in veritate evangelica sicut aeternitas regni david continuata in christo. Oder: ... Ecclesia una est ab Adam usque ad iudicium.

68) Vgl. Vorrede zum Quin. Psalterium.

Deutung der Psalmen auf die Glieder des corpus Christi[69]) unterscheidet sich in nichts von der seit Augustin üblichen Weise. Nulla igitur necesitas compellit ea quae in partem oppositam sunt adducta de Christo ut capite intelligi sed ut maiores nostri et pie quidem de Christo sed corpore. Sic Origenes, Ticonius, Ammonius, Chrysostomus, Nanziazenus, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Cassiodorus et reliqui sancti diluere haud formidasse quare et nos cum ipsis ita sentire haudquaquam formidare debebimus[70]).

Im Quincuplex-Psalterium hat sich eine von übermäßiger Allegorese befreite literal-spirituale Auslegung durchgesetzt[71]). Im Kommentar zu den paulinischen Briefen versucht Faber bei Galater 4, 24 zwischen Allegorie und literal-spiritualem Sinn zu unterscheiden. Die Allegorese selber wird im Anschluß an Hieronymus auf die Typologie begrenzt. Damit wird einer ungehemmten allegorischen Auslegung des Alten Testamentes, wie sie durch die Tradition nahelag, gesteuert. Allegoria est (inquit Hieronymus) quae aliud praetendit in verbis aliud significat in sensu. Quae traduntur in typo et figura, allegorica sunt. Quae non traduntur in figura, allegorica non sunt, neque alium sensum requirunt quam qui exprimitur et quem autor intendit, qui ut plurimum est spiritus sanctus, qui et literalis sensus appellatur, quia sine typo et figura est. Sed idem spiritualis est. Quomodo enim spiritualis sensus non esset, cuius autor est spiritus?[72]). Auch der allegorisch-typologische Sinn kann von den prophetischen Verfassern der Schrift beabsichtigt sein. Dann ist eben in der Allegorie der wörtliche und eigentliche Sinn der betreffenden Stelle zu erkennen. Was jedoch nicht von der Bibel ursprünglich als Allegorie beabsichtigt ist, das ist auch nicht typologisch zu deuten. So kommt es Faber also hier ebenfalls darauf an, die Intention der Schrift zu erfassen. Ebenso verhält es sich mit den übrigen Deutungen der Väter. Faber will mit seiner Theorie

69) Über die Corpus mysticum-Vorstellung vgl. bes. Rm. 165b.
70) Quin. 67.
71) Ob dies auch noch für den Evangelienkommentar zutrifft, vermag ich nicht zu entscheiden.
72) Rm. 206a.

die vierfache Auslegung nicht ablehnen, schränkt sie aber faktisch ein, indem er die Anwendung der vier Sinne nicht überall gleichzeitig für erforderlich hält. Verlangt eine Stelle die allegorische Auslegung, dann wende man die Allegorese an, erfordert eine andere die anagogische, dann deute man sie anagogisch usw. Die Auslegung hält Faber für falsch, welche nicht jeder Textstelle den ihr zukommenden Sinn zuweist. Und so fordert er eine säuberliche Trennung der „Sinne", damit jede Schriftstelle die ihr entsprechende Auslegung erhält [73]).

Das Fruchtbare an diesen Definitionen ist allein Fabers Tendenz, möglichst den ursprünglich beabsichtigten Sinn der Bibel zu erfassen. Hiermit verbindet sich eine Reduktion des traditionellen vierfachen Schriftsinnes. Im Gegensatz zu Luthers erster Psalmenvorlesung hat Faber selten mehr als nur eine Deutung in allgemein gehaltener spiritualer Form in seinem Psalterium durchgeführt. Hier stehen sowohl humanistische als auch spiritualistische Motive im Hintergrund, die diese hermeneutischen Prinzipien bestimmen.

V. Humanistische Elemente in der Faberschen Exegese.

Mit der mystisch-spiritualen Hermeneutik sind humanistische Grundsätze verschmolzen. Das ist nicht weiter verwunderlich, haben doch Männer wie Piko, Reuchlin, Erasmus [74]) und andere auf Faber eingewirkt. Mit Piko und Reuchlin verbindet ihn das Interesse an der Kabbala. Er benutzt das eben erst erschienene

73) Rm. 206a: Et notaverunt sancti patres quattuor in sacris literis reperiri sensus, literalem, allegoricum, tropologicum et anagogicum, nonquod ubique hi quattuor sensus sint requirendi, sed in iis quae duntaxat requirunt literalem, sensum requiramus literalem; quae allegoriam, allegoricum, et quae dicuntur ad mores, tropologicum; quae autem divinam et transcendentem requirunt intelligentiam, in illis anagogen requiramus et divinam assurectionem. Alioqui si allegoriam requiris in iis quae allegorice non sunt dicta, rem indignam facis; si humanos mores tractas, ubi divinitatis secreta traduntur infra dignitatem subsistis, et de solis claritate solum capis vespertinum fulgorem. ergo haec non confundamus, sed in iis quae requirunt literam, literam tribuamus, quae allegoricam, allegoriam, quae utrunque tribuamus utrunque.

74) Rm. 151b: ... amicus noster Erasmus diligenter annotavit.

Buch de verbo mirifico Reuchlins, übernimmt daraus die Deutung des Tetragramms und des Jesusnamens [75]) und gebraucht auch Reuchlins hebräische Grammatik [76]). In der Beurteilung des Gräzisten Paulus schließt er sich dem Urteil Vallas an, das er zitiert. Die Fremdartigkeiten in des Paulus Redeweise bezeugen keine Unwissenheit oder Mangel an Bildung, sondern sind vielmehr gerade ein Anzeichen für große Sprachenkenntnis, insofern Paulus mitunter das einer anderen Sprache Eigentümliche in seine Reden gemischt habe. Faber ist davon überzeugt: si (Paulus) puram loquendi formam observare voluisset, vel Demosthenem ipsum aut disertissimum quemquiam illius linguae oratorem superare potuisset [77]).

Ein modernes, humanistisches Gepräge weist schon die äußere Anlage seiner Kommentare auf. Der Aufbau des Quincuplexpsalterium und des Kommentars zu den Paulinischen Briefen ähnelt dem Aufbau etwa der Kommentare Gunkels oder Kittels. Einer fortlaufenden Sinnerklärung (expositio continua) folgt die kritisch philologische Untersuchung des Textes (adverte oder examinatio literae). Dabei ist für die Psalmenerklärung noch besonders die Verwendung der verschiedenen Übersetzungen charakteristisch. Die verschiedenen Versionen stehen synoptisch angeordnet am Anfang der Textabschnitte in der folgenden Reihenfolge: Gallicum, Romanum, Hebraicum, Vetus, Conciliatum. Die beiden letzten Kolumnen sind aus drucktechnischen Gründen an den Schluß der ganzen Auslegung gestellt worden. Der gallikanische Text gibt die zweite hieronymianische Bearbeitung des Romanum, der angeblich ersten Bearbeitung des Hieronymus wieder [78]). Die dritte Spalte bietet die wörtliche Über-

75) Quin. 109a, 231a u. b.
76) Quin. 218b.
77) Rm. 191b zu 2. Kor. 11, 5 u. 6.
78) So nach Faber. Nach R a h l f s, Septuaginta, Psalmen, Göttingen 1931, ist die erste Psalmenbearbeitung des Hieronymus nicht im Psalterium Romanum zu sehen, da es den von Hieronymus befolgten Grundsätzen zu sehr widerspricht. Vgl. a. a. O. S. 52 ff. Die gallikanische Textform, die zugleich in der Vulgata steht, ist aus der Septuaginta-Vorlage entstanden, während das bei Faber an dritter Stelle stehende Hebraicum eine unmittelbare Übersetzung des Hieronymus aus dem Urtext wiedergibt. — Eine Neuausgabe des Psalterium iuxta Hebreos veranstaltete Lagarde (1871).

setzung des Hieronymus aus dem hebräischen Text, die 4. Kolumne eine altlateinische Textform und schließlich die 5. Reihe eine von Faber hergestellte harmonisierende Textform. Eine ähnliche Textanordnung findet man dem Kommentar zu den Paulinischen Briefen beigegeben, wo der Vulgata eine „intelligentia ex Graeco" zur Seite gestellt wird.

Warum nun all die verschiedenen Textformen? Warum sich nicht nur einer anschließen, wie Augustin, Cassiodor und die übrigen es meist tun? Faber antwortet: Nos varias literas consuluimus, ut primarium inde sensum fideliter erueremus [79]). Also auch hier leitet ihn das Interesse, den ursprünglichen Sinn (primarius sensus), der immer zugleich der Intention des Heiligen Geistes entspricht, aufzuzeigen.

Diese genuin humanistische Tendenz der Rückkehr zu den Ursprachen und Urtext zeigt sich nun noch in folgenden Punkten: Zunächst ist hinzuweisen auf die oft gepflegte Methode der Vergleichung. Faber geht aus von einer Verderbnis der Vulgata, die nicht von Hieronymus übersetzt sein könne [80]). Die eigentliche Ursache der abweichenden Lesarten erkennt Faber in der Unkenntnis der Schriftausleger, die in den mysteria der Schrift unerfahren sind. Durch sie wurde der sensus spiritus sancti verdreht [81]). Um den Text wieder in Ordnung zu bringen, werden nicht nur verschiedene Codices derselben Version herangezogen, sondern die Vulgata-Lesart wird auch mit der Septuaginta und dem hebräischen Text verglichen [82]). Dabei ist es fast durchweg so, daß die hebräische Lesart, d. h. die des Hieronymus iuxta hebraeos — Faber selbst kann kein Hebräisch, sondern nur Griechisch und Lateinisch — nicht nur gegenüber der Vulgata, sondern auch gegenüber der Septuaginta den Vorrang hat [83]). Die hebräische Übersetzung, eben Hieronymus iuxta Hebraeos, bietet die eigentlich göttliche Lesart. Translatio hebraica fidelius et

79) Vorrede zum Quin. Psalterium.
80) Vgl. im Anschluß an die Vorrede zum Römerbriefkommentar die Apologia quod vetus interpretatio epistolarum beatissimi Pauli, quae passim legitur, non sit tralatio Hieronymi.
81) Quin. 58a.
82) Quin. 218b wird außer Septuaginta auch Symmachus benutzt.
83) z. B. Quin. 111a, 30b, 33b, 135b, 8a, 10a, 7a.

apertius aperit euangelium [84]). Diese Wertschätzung des hebräischen Urtextes bzw. der wörtlichen Übersetzung hat Faber mit Reuchlin gemeinsam [85]).

Neben der Methode der Vergleichung und Bevorzugung der Ursprache macht sich eine harmonistische Interpretation bemerkbar. Drei charakteristische Beispiele mögen hier angeführt werden.

a) Ps. 77, 4 hat die Vulgata: memor fui dei et delectatus sum. Hieronymus iuxta hebr. liest: recordans dei conturbar. Wie gleicht Faber aus? Hic sensus videtur oppositus: sed interpretes hanc turbationem in exultatione spiritus intellexerunt. Et dominus noster Lazarum suscitaturus infremuit spiritu et turbavit seipsum [86]) (Quin. 116a).

b) Ps. 68, 19 liest Paulus in Eph. 4, 8: Dedit dona hominibus, während die Stelle im A.T. lautet: accepisti dona in hominibus (Hieronymus). Die beiden entgegengesetzten Lesarten „accipere" und „dare" versucht Faber so zur Übereinstimmung zu bringen, daß Christus den Menschen den Heiligen Geist gab und die Charismata, während er selber (vom Vater) die Menschen als Gabe empfing. So besteht für Faber keine Differenz zwischen der Lesart des „christförmigen" Paulus und den anderen Lesarten, vielmehr habe Paulus erst den Sinn des Heiligen Geistes erschlossen [87]).

c) Ein Musterbeispiel der konkordistischen Auslegung bieten die Ausführungen zu Röm. 4 über das Verhältnis zwischen Paulus und Jakobus [88]). Der Unterschied zwischen beiden sei nur aus zwei verschiedenen Fronten zu verstehen. Duae sectae olim erant: Prima confidentium in operibus, ut quae sententia eorum sufficerent ad justificandum, secunda confidentium in fide, nihil

84) Quin 55b, 33b. — Über Fabers hebräische Sprachkenntnisse vgl. Laune, a. a. O. S. 17 ff.

85) z. B. Reuchlins Rußpsalmen, Stuttgart 1512, a 8: ... (lingua hebraica) ... quam Origines divinutum esse traditam asserit, quia sola est ante confusionem linguarum orta, quae nihil impuritatis continet ...

86) Quin. 116a.

87) Quin. 102a. Als ähnliche konkordistische Interpretation vgl. Theodoret zur Stelle, Migne, P.G. 80 Sp. 1387 C.

88) Rm. 108a.

opera curantium. Hanc confutat Jacobus apostolus, illam Paulus [89]). Der Widerspruch ist somit nur ein vom Fleisch und Buchstaben, aber nicht vom Geist bewirkter Gegensatz. Caro enim et litera pleraque facit discordia videri, quae manifeste spiritus concordia. Hier ist übrigens auch die Möglichkeit zu einer bei Faber nirgends angewandten Exegese contra rationem (denn die ratio ist nach Faber im Gegensatz zu anderen Humanisten von sich aus steril) im Sinne Luthers gegeben, der gerade in dem harten, der Vernunft widerstrebenden Sinn die rechte und wahre Deutung erkennen wollte [90]).

Die Kritik und die Auswahl der Lesarten wird durch den Begriff der dignia intelligentia bestimmt [91]). Das will sagen: Eine Lesart ist dann gut und richtig, wenn sie dem Geist des Evangeliums entspricht: speziell für die Psalmenexegese, wenn sie auf Christus paßt. Zwei Beispiele werden das erläutern:

a) In Ps. 34, 20 liest die Vulgata den Plural „Gerechte", der bisher gewöhnlich auf die Gläubigen bezogen wurde. Hingegen hat Hieronymus ex hebr. den Singular. Die multae tribulationes justi passen genau auf Christus. Der ganze Vers ist ein Orakel auf die Passion. Dazu kommt noch, daß in Vers 21 nicht nur Hieronymus ex hebr., sondern auch die anderen Versionen den Singular lesen, und Vers 21 offensichtlich von der Tötung des Satans und den Verbrechen der Juden an Christi Gebeinen weissagt. All dieses wie überhaupt der ganze Zusammenhang (!) spricht — nach Faber — deutlich gegen den Plural. Die tropologische Deutung will dabei Faber nicht ausschließen, wenngleich die hebräische Lesart ihm als die göttlichere erscheint. Ähnlich wird auch in Vers 19 im Hinblick auf die Passion Christi Hieronymus der Vulgata vorgezogen [92]).

b) Ps. 73, 13 d liest die Vulgata: „et lavi inter innocentes manus meas". Hieronymus ex hebr.: „et lavi in innocentis manus

89) ib.
90) Vgl. Z. f. syst. Th. XII, Heft 2. S. 165 ff.: Hahn, Luthers Auslegungsgrundsätze und ihre theologischen Voraussetzungen.
91) Quin. 102a, 55b u. ö.
92) Quin. zu Ps. 34, 10. 19. 21.

meas", und Faber fügt hinzu: et id quoque aptius et Christo domino convenientius [93]).

M. E. ist dies Interesse an der Konvenienz einer Lesart auf Christus das eigentlich tragende Moment der Faberschen Kritik Die Herausarbeitung des ursprünglichen Sinnes soll dazu dienen, den der Intention des Verfassers der Schrift entsprechenden spiritualen Sinn zu erfassen. Letzterer steht stets in unmittelbarer oder mittelbarer Beziehung zu Christus. Die Spiritualisierung der Exegese prägt sich daher etwa in der Psalmenauslegung als starke Verchristlichung aus.

*

Schluß

Im großen und ganzen darf man in Fabers Theologie drei Schichten unterscheiden: eine mystisch-neuplatonische, eine humanistische und eine vulgär-reformatorische.

Blicken wir zunächst auf letztere. Von wirklich lutherisch-reformatorischen Gedanken ist bei Faber nichts zu entdecken außer gewissen mystischen Begriffen, die auch beim jungen Luther vorkommen, dort aber vom Gottesgedanken her umgedeutet sind. Entscheidend ist: im Grundsätzlichen denkt Faber nicht lutherisch. Zu vulgär-reformatorischen, antikatholischen Anschauungen kann man Fabers Betonung einer Volksbibel, seine Ablehnung der Heiligenverehrung, seinen Kirchenbegriff (Kirche nicht auf Petrus, sondern auf Christus gegründet) [94]) und schließlich seinen Sakramentssymbolismus [95]) rechnen. Es wäre zu untersuchen, ob nicht Fabers Symbolismus auf Zwingli Einfluß hatte; Zwingli hatte Fabers Psalterium, vielleicht auch seinen Epistelkommentar in seiner Bibliothek [96]). Der Symbolismus Fabers

93) Quin. 111a. Vgl. 40a, wo statt Vulgata („misericordia") die Lesart des Hieronymus „justitia" (Hieronymus iuxta heb.) vorgezogen wird, quod magis proprium est Christus.

94) Man vergleiche hierzu bes. Dörries in Z.K.G. 44, S. 544 ff.

95) Hierfür kommt besonders die Stelle Bm. 109a in Betracht zu Röm. 4, 9: et ablutio circa nos materialis aquae in baptismate non iustificat, sed signum est justificationis ex fide Christi. *sensibilia enim Symbola spiritualium rerum et divinarum infusionum sunt signa ...*

96) Vgl. Usteri, Initia Zwinglii, Theol. Stud. u. Krit. 1886, S. 117 ff.

dürfte aus der franziskanischen Sakramentsauffassung herausgewachsen zu sein. Er hat aber wohl nichts mit dem modernen Verständnis des Symbolismus zu tun, bezeichnet vielmehr das, was etwa Tillich unter „realer Vertretung" versteht[97]).

Die erste, mystisch-neuplatonische Schicht wird von den Ideen gebildet, wie sie einerseits bei Eckhart und in kosmologischer Ausdeutung bei Cues, andererseits bei den Franziskanern und manchen Augustiner-Reformtheologen des 15. Jahrhunderts üblich waren. Ohne auf die bereits dargestellten Grundgedanken seiner Theologie nochmals einzugehen, mag hier unter gleichzeitiger Erinnerung an den Glaubensbegriff Fabers, das Stufenschema, die Lehre vom doppelten wörtlichen Sinn der Schrift u. a. noch kurz das Verhältnis von Philosophie und Theologie in der Sicht Fabers berücksichtigt werden, wird doch dadurch das System des Stapulensis nochmals grundsätzlich beleuchtet.

Philosophie und Theologie stehen in keinem absoluten Gegensatz. Das läßt schon die Emanationsvorstellung des Neuplatonismus nicht zu. Immerhin wird ihr relativer Unterschied an der unterschiedlichen Definition von Begriffen wie „Seligkeit" und „Gerechtigkeit" deutlich.

Die Philosophen nennen den selig, der secundum virtutem handelt und lebt. Die felicitas besteht jedoch nach der theologischen Definition in einer passio divina. Neque enim beatos crediderim ad supernas delicias evectos quod aliquid agant, etsi etiam dignissima agant; sed quod divina potius patiuntur[98]). Ut enim patiendo ferrum igniforme efficitur, sic et in supramundanis propemodum putant deum suscipiendo deiformia fieri. Wenn diese divina passio in erster Linie auch etwas zukünftiges ist, so darf man sagen, daß manche der Propheten, weil sie divina erleiden, schon in diesem Leben seliger sind als die Tatseligen der Weltweisen[99]). Die Bestimmung der Religion als ein pati divina

97) So nennt Faber die Taufe Rm. 114a ein signum et representatio mortis. — Der Begriff der Repräsentation spielt ja im 15. Jahrhundert — man denke an die Papstidee des Marsilius von Padua und an die nominalistische Erkenntnistheorie — eine bedeutende Rolle.

98) Quin. 1b.

99) ib.: Neque etiam in hoc mundo plane negaverim prophetas et sanctorum nonnullos quod divina paterentur multo beatiores illis quos ex actione philosophi diffiniunt beatos.

läßt die mystischen Grundlagen der Faberschen Theologie erkennen.

Ähnlich verhält es sich mit der Definition der „Gerechtigkeit". Gewiß trägt die menschliche und natürliche Gerechtigkeit eine Spur der göttlichen in sich. Wer erstere verletzt, der wird auch an letzterer schuldig, schließt doch die justitia divina die justitia naturalis in sich ein. Wer aber nur menschliche Gerechtigkeit bewahrt, wird damit nicht die göttliche ebenfalls schon besitzen. Erst der Glaube formiert die Werke für die göttliche Gerechtigkeit. Die für den Nominalismus charakteristische, prinzipielle Diastase zwischen Theologie und Philosophie kennt Faber jedoch nicht.

In diesen Zusammenhang fügt sich die aus mystischen Vorstellungen geborene Höherwertung des intellectus contemplativus im Unterschied zum intellectus activus [100]). Führt der letztere nur zu humana, so leitet ersterer zur Ekstase, zum „göttlichen Schweigen" und zur „hohen Ruhe" [101]). Auch auf die Höherschätzung von fides (= lumen) gegenüber der ratio mag hier nochmals hingewiesen werden. Der Glaube ist ein Licht, ratione illaque mente superius [102]). Die Imago-Idee bezieht sich in echt mystischer Weise auf die Seele (Seelenfunken!) [103]) und nicht auf die Vernunft. Hierin dürfte Faber sich vom Humanismus unterscheiden, wenn auch die humanistische wie die aufklärerische Wertung der Vernunft grundsätzlich das gleiche ist wie die Lehre von Seelenfunken.

Fabers „mystische Theologie" (E. Seeberg) hat mit dem Humanismus gemeinsam: die rationale Imitationsethik, die in spiritualen wie in humanistischen Kreisen übliche Abfallstheorie und wohl auch die pessimistische, die Welt und ihren Lärm verneinende Stimmung.

100) Quin. 198b.
101) ib. — Vgl. auch Rm. 269a u. b (sacrum silentium).
102) Quin. 195b.
103) Vgl. außer den oben zitierten Stellen Rm. 139b: im Anschluß an eine Klage über die schlechten Zeiten, in denen Faber lebe, heißt es: deus exinctam scintillam in cordibus hominum per suam magnam misericordiam cito exuscitet ut appareat rediviva fides et dilectio.

Zum humanistischen Element in Fabers System sind besonders die moralistisch-gesetzlichen Züge, die Bestimmung des Evangeliums als nova lex, das philologische Interesse der Kommentare, die Wendung zum Urtext und den Ursprachen wie die harmonistische Vergleichungsmethode und nicht zuletzt Fabers Übersetzung der Bibel ins Französische zu rechnen [103a]).

Will man Faber Stapulensis geistes- und theologiegeschichtlich einordnen, dann muß man ihn in die lange Reihe der abendländischen Denker hineinstellen, die etwa bei Augustin beginnt, ihre Fortsetzung in der Franziskanertheologie und ihren Abzweigungen (Spiritualen) und schließlich ihren vorläufigen Abschluß in den humanistischen, teilweise neuplatonisch beeinflußten Systemen des 15. Jahrhunderts findet. Die für dieses Denken charakteristischen Themata, die Betonung der menschlichen Präparation, das psychologische Interesse, Vergeistigung der Religion wie das etwa in der Sakramentsauffassung zutage tritt, klingen auch bei Faber deutlich an. Dabei wird die unzweifelhaft vorhandene Substanzmetaphysik (gratia infusa, gratia als habitus) von einem dynamistischen Denken — man denke etwa an Fabers Prädestinationslehre und an seine pneumatische Exegese — durchbrochen, das geistige Realitäten als Bewegung, Relationen und Willens- oder Bewußtseinsveränderungen auffaßt. Christlicher Humanismus, gemischt mit neuplatonischen Elementen, die auch das ganze System tragen und einige vulgär-reformatorische Ideen ... das ist die Summe der Theologie Fabers.

C.

Fabers Einfluß auf die Exegese des jungen Luther.

Die Glossen, die Luther zu seinem Exemplar des Faberschen Psalmenkommentars von 1509 macht, legen Zeugnis ab, wie gründlich er sich mit Faber beschäftigte. Da diese Adnotationes ungefähr in dieselbe Zeit, bzw. in den Anfang der ersten Psalm-

103a) Über Fabers Übersetzungsarbeit urteilt Laune, a. a. O. S. 44: „Lefèvre ne fut pas un hébraisant Mais il fut un vulgarisateur de la traduction relativement correcte de la Bible en langue vulgaire. C'est ce qui fait son titre de gloire." Dies dürfte richtig gesehen sein!

vorlesung Luthers fallen, darf man von vornherein einen gewissen positiven oder negativen Niederschlag in Luthers erster Psalmvorlesung erwarten. In der Tat findet man, abgesehen von einer großen Fülle einzelner exegetischer Abhängigkeiten, die auch in den Operationes von 1519 festzustellen sind, einen bedeutsamen Zusammenhang zwischen Luthers exegetischen Grundsätzen in der ersten Psalmenauslegung und den hermeneutischen Prinzipien des französischen Humanisten, einen Zusammenhang, der zugleich die ganze Psalmenexegese des jungen Luther charakteristisch färbt.

1. Überschaut man zunächst einzelne exegetische Abhängigkeiten, so stellt man fest, daß sich diese Einzelübernahmen in der Hauptsache auf gelehrte Anmerkungen beziehen. Geringfügige und nebensächliche Texterklärungen werden von Luther übernommen oder auch ohne weitere Kritik nur notiert [104]), oder Luther gibt textkritische [105]) und philologische [106]) Äußerungen des Stapulensis wieder. Wenn in W 3, 41, 3 zu Psalm 3 das Lamed auctoris dahin abgeschwächt wird, daß „le" den Dativ bezeichne [107]) und damit zum Ausdruck gebracht sei, daß nicht David diesen Psalm verfaßt, sondern der Heilige Geist dem David diesen Psalm enthüllt hätte, so wiederholt Luther hiermit nur Fabers und Augustins Ansicht. In den Adnotationen zu dieser Stelle stimmt Luther ausdrücklich Faber zu [107a]).

104) WA 3, 459, 37; WA 4, 28, 26; 221, 32; 296, 2 f.; WA 5, 79, 40.

105) WA 5, 56, 6.

106) WA 4, 422, 39. — Weitere nebensächliche Abhängigkeiten, siehe z. B. WA 4. 220, 10; 201, 33. — Die erste Psalmenvorlesung von 1513 ff. ist im folgenden z. T. auch nach der Ausgabe von Seidemann, Doctoris Martini Lutheri Scholae ineditae ..., Dresden 1876, 2 Bde., zitiert. Siehe Seid II, 80. Ablehnend verhält sich Luther z. B. WA 3, 579, 30. Seid I, 447, II, 44. 206. Vgl. auch Meissinger, Luthers Exegese der Frühzeit, S. 76 f.

107) Diese Bestimmung von „le" als Dativ, in Titeln und Überschriften als Genetiv, findet sich auch in Reuchlins Bußpsalmen von 1512 zur Stelle: „le david", ipsius David. Nam in inscriptionibus et titulis „lamed" articulus praepositus significat genetivum (dies lehnt Luther in WA 3, 41 ausdrücklich als jüdisch ab und stimmt dem weiteren Satze Reuchlins zu) cum alias regulariter sit dativi casus ut in arte nostra 575 (de rudimentis hebraicis). Auch für Nic. de Lyra bezeichnete „le" den Dativ.

107a) WA 4, 473; vgl. Faber zur Stelle.

2. Einschneidender und wirksamer als diese einzelne Nota ist jedoch die Übernahme der hieronymianischen Lesart, die Faber in der dritten Spalte seiner Synopse darbietet. Fast überall, wo Luther den Text des Hieronymus iuxta Hebraeos zitiert, ihn mit der Vulgata-Lesart (translatio nostra) vergleicht, ausgleicht, oder ihm gar den Vorzug gegenüber der Vulgata gibt[108]), ist das Fabers Einfluß zu verdanken, der fast durchweg, wie wir oben feststellten, die hieronymianische wörtliche Übertragung aus dem Hebräischen betont und ihr die erste Stelle einräumt[109]). Ebenso sind Luthers Berufungen auf das Griechische aus Fabers Kommentar übernommen[110]).

Schließlich mag hier noch auf die gemeinsame christologische Deutung hingewiesen werden, ohne daß damit überall eine direkte literarische Abhängigkeit behauptet werden soll. Die stereotypen Formeln psalmus de Christo loquitur, Propheta inducit Christum, Oratio Christi, Ecclesiae oratio prophetica in persona Christi u. ä. tauchen auch bei Luthers Glossenüberschriften der ersten Psalmenvorlesung auf, wobei allerdings gerade hierin der Einfluß von Augustins Enarrationen und der Glossa ordinaria nicht zu unterschätzen ist[111]).

3. Die entscheidendste Bedeutung gewann aber Fabers Psalterium für die hermeneutischen Prinzipien des jungen Luther. Fabers oberster exegetischer Grundsatz lautete: Der wörtliche Sinn ist der, welcher der Intention des im Propheten sprechenden Heiligen Geistes entspricht. Der prophetische ist der wörtliche Sinn. Dabei war dies kein Grundsatz echt humanistischer, sondern spiritualistischer Exegese. Denn ausdrücklich wird ja für die Bibel eine besondere Verstehenstheorie gefordert und damit die Heterogenität der Schrift behauptet. Die Intention des Propheten zu erkennen, ist an die Aktivierung des Menschen

108) Vgl. z. B. WA 3, 74, 31 gegen 524, 6 und bes. in den Operationes WA 5, 56: 489 f.

109) So WA 4, 473, 22; 360, 21; WA 3, 496, 2; 74, 31. Seid II, 79: iam Stapulensis iuxta hebr. ...

110) So z. B. WA 3, 148, 32; 118, 32; 193, 33; 252, 37; 395, 11; WA 4, 127, 7; 301, 29.

111) Vgl. Held, Augustins Enarrationes in Psalmos als exegetische Vorlage für Luthers erste Psalmenvorlesung. Theol. Stud. u. Krit. 1930.

durch den göttlichen Geist gebunden. Eine existentielle Beziehung zwischen der Schrift und dem Bibelexegeten oder Leser setzt also die Begabung mit dem göttlichen Geiste voraus.

a) Dies findet man nun auch bei Luther. Auch für Luther ist der prophetische Sinn der einzig literale. Bestimmt und klar erklärt er: Ego autem sensum literalem quero propheticum in psalmis [112]). Der literal-prophetische Sinn ist für Luther Fundament, Ursprung und Licht aller übrigen ... propheticum, i. e. literalem (sc. sensum) primo non quaesierunt, qui est fundamentum caetorum magister et lux et author et fons atque origo, magis autem quia absconditus est et in spiritu nimius interiori loquens [113]). Diese Definition hat nichts mit der Lyras oder auch des Thomas gemeinsam [114]). Lyra und Thomas verstanden unter Literalsinn tatsächlich den historischen Sinn der Psalmen, Luther dagegen fordert im Anschluß an Faber den prophetischen (spiritualen) als den eigentlichen literalen Sinn. Holl [115]) hat die eben zitierte Lutherstelle mit Unrecht für den literalen Sinn schlechthin in Anspruch nehmen wollen.

So stellt sich z. B. der literal-prophetische Sinn, d. h. also der vom Heiligen Geist beabsichtigte Sinn des 119. Psalms als Bitte um den 1. Advent Christi, der moralisch-tropologische hingegen als Bitte um den 2., den spiritualen Advent Christi dar [116]). Der Einfluß der aus Faber übernommenen hieronymianischen Lesart erweist sich gegen Ende der Vorlesung so groß, daß sogar die „hebräische" Lesart den literalis sensus propheticus ausdrückt [117]). Der Terminus litera spiritualis ist daher kein „echt lutherisches

112) WA 4, 473, 5.
113) WA 4, 305, 3 ff.
114) Vgl. dazu einen Aufsatz über Nic. de Lyra, den ich demnächst zu veröffentlichen gedenke.
115) Ges. Aufsätze, S. 416 u. Anm. 1.
116) WA 4, 281, 35: in sensu prophetico et literali psalmus iste est petitio adventus Christi et commendatio ecclesiae Christi, in morali autem et doctrinali est petitio adventus spiritualis per gratiam et commendatio gratiae eius. Vgl. auch WA 4, 407, 32 ff. Seid I, 361: sensus literalis = sensus prophetae bzw. intelligentia prophetae. WA 4, 434, 33 und bes. noch ib. 282, 33: Haec autem verba futuri temporis optative debet accipi in sensu morali, sed in sensu prophetico qui est literalis, indicative ...
117) WA 4. 416.

Oxymoron" (Meissinger), sondern gibt eben nur Fabers Gedanken wieder. Dieser literal-spirituale oder literal-prophetische Sinn wird von Luther mitunter auch Prinzipalsinn genannt[118]; ebenso sprach ja auch Faber von einem primarius sensus[119].

Eine besondere Eigentümlichkeit des sensus literalis propheticus darf man in seinem „Verborgensein" sehen. Weil der geistliche Sinn spiritualia aufzeigt und diese nicht an der Oberfläche, nicht in der sinnlichen Welt zu finden sind, ist der Spiritualsinn — wie das spirituale Sein — verhüllt. Sensus literalis absconditus est[120]. Daher fordert Luther, genau so wie Faber, den Heiligen Geist für den Bibelexegeten. Läge der prophetische Sinn unverhüllt und unmittelbar da, dann wäre er mit den Sinnen und der Vernunft zu erschließen. Der neuplatonische Hintergrund, der das Fabersche System kennzeichnet und hier hindurch leuchtet, ist auch bei dem jungen Luther nicht völlig wegzuinterpretieren. Luther trägt aber in diese neuplatonische Idee von der Verborgenheit des spiritualen Seins und Sinnes die Inkarnationsvorstellung hinein und gestaltet sie von seinem Gottesgedanken aus um. Hier setzen die genuin lutherischen Gedanken ein[120a].

b) Die starke Betonung der literal-spiritualen Exegese hatte zugleich eine klare Absage an die rein historische und falsche wörtliche Exegese zur Folge. Genau so wie sich Faber scharf gegen die fleischliche Auslegungsmethode der Rabbinen wendete, führt Luther die Polemik gegen den rein historischen, jüdisch-literalen Sinn. Nicolaus de Lyras Exegese wird daher meist sehr ablehnend von Luther behandelt[120b]. So erklärt Luther zu Psalm 30 im Anschluß an Fabers Überschrift: sed arguit hic aliquis Lyrensis propugnator hanc non esse literam sed mysterium. Respondeo: vadat ad Lyram suum et dubia vescatur opinione, quantum volet. Nos hoc certum triticum accipiamus et

118) So z. B. in den Adnotationen WA 4, 476, 10 ff. Seid II, 374 zu Ps. 40, 8 f.: „in capite libri scriptum est de me" i. e. in principali sensu et literali, qui semper Christum monstrat. Siehe auch Meissinger, a. a. O. S. 51.

119) Vorrede zum Quin-Psalterium.

120) WA 4, 492, 2 ff. und 305, 3 ff.

120a) Vgl. Z. f. syst. Theol. XII, Heft 2, S. 165 ff.

120b) Siehe Anm. 114.

David non historice sed prophetice intelligamus sicut prophetam. Si autem prophetam, quid mirum, si sub istis verbis aliud voluerit quam res, quae tunc agebatur erat, quae hiis verbis significatur? Nec curandum de Judaeis et eorum expositione, quia apud Judaeos nulla est literalis intelligentia[121]). Die jüdischen Ausleger oder die von ihnen abhängigen Exegeten haben überhaupt kein rechtes literales Verständnis der Bibel. Die literal-karnale Auslegungsweise haben die jüdischen Exegeten mit den Häretikern gemeinsam. Sie vergewaltigen den Text, indem sie die Schrift ad suum sensum verdrehen[122]). Sie exegesieren nicht prophetice, sondern historice, weil sie fern von Christus sind[123]). Ebenso wie Faber, ja noch in viel stärkerem Maße polemisiert Luther daher gegen den sensus humanus und die „Fleischlichen", die die geistlichen Dinge verachten und nur sich selbst gefallen wollen[124]).

Warum dieser Kampf gegen solche „fleischliche" Auslegung? Durch diese Exegese wird der prophetische Sinngehalt der Bibel zerstört und damit der Christus in der Schrift getötet[125]). Das ist das Motiv dieser Polemik: die rein literale, karnale Deutung der Schrift findet keine Beziehung auf Christus, von dem doch die ganze Schrift Alten und Neuen Testamentes redet.

So kennt also Luther, genau so wie Faber, einen doppelten Literalsinn, einen sensus literae der Ungläubigen und einen sensus literalis spiritualis, einen literal-karnalen und einen literal-prophetischen Sinn[126]). Von hier aus ist erst der doppeldeutige Gebrauch des Wortes literalis in der ersten Psalmenvorlesung zu verstehen.

---

121) WA 4, 486, 19 ff. Man erinnere sich dabei an die oben zitierte Klage Fabers über die rabbinischen Exegeten, die aus David eher einen Geschichtenschreiber als einen Propheten machen.

122) WA 4, 436, 35; Seid I, 10; 43; 425; 455; 457. Man vergleiche dazu Fabers Ausführungen in der Vorrede zum Quin.-Psalterium und im Kommentar selbst 22b u. ö.

123) Die Präfatio in WA 3, 13, 9 gibt die Gedanken der Vorrede zum Quin.-Psalterium wieder.

124) Seid I, 438; 440; WA 4, 285, 37.

125) Seid II, 137 f..

126) WA 4, 265, 30; hier ist sensus fidei dem s. literae gegenübergestellt.

c) Zur Zerstörung des Eigensinnes forderte Faber die humilitas. Erst der Demütige ist für den Schriftinhalt recht vorbereitet, erst der Demütige erhält den Geist als den Schlüssel zur Schrift. Luther dürfte auch in diesem Gedanken von Faber beeinflußt sein, wenngleich der Stapulensis dafür nicht die einzige Quelle zu sein braucht. Diese Forderung nach Humilität war das notwendige Korrelat zu der Auseinandersetzung mit den Literalexegeten [127]). Fabers Humilitätsethik ist bei Luther radikalisiert und zu einer Lebenshaltung des Menschen schlechthin geworden, klingt doch bereits in der ersten Psalmenvorlesung von 1513 die völlig unmystische und unhumanistische Anthropologie des totus homo-peccator an. Auch treten hier die Luther von anderer Seite zugeflossenen Ideen der mystischen „Entwertung" hinzu und vertiefen Luthers Begriff der Demut. Dies kann man sowohl an der Psalmenauslegung von 1513 wie auch besonders am Römerbriefkommentar studieren [128]). Ein weiterer Unterschied der lutherischen Humilitätsidee gegenüber der Fabers muß darin gesehen werden, daß Luthers Vorstellung auch noch an der Inkarnationsidee orientiert ist. Dabei ist sich Luther bewußt, daß nicht der Mensch (so Faber), sondern Gott den Menschen entwertet und demütigt ... Confessio nostri et humiliatio et exaltatio Dei ... opus Dei est, non ex nobis [129]).

d) Die Vorstellung, daß nur der Heilige Geist die Schrift erschließt und eine lebendige Beziehung zwischen Mensch und Schrift setzt, ist allgemeines Traditionsgut [129a]) und kann auch über Augustin und Glossa ordinaria auf Luther eingewirkt haben. Aber diese Gedanken sind bei Faber besonders stark ausgeprägt, so sehr, daß für ihn das Neue Testament ohne spirituales Verständnis tot ist, und daher das Alte Testament und das Neue

127) Vgl. Seid I, 111; II, 322; 323 u. ö.

128) Siehe in den Adnotationen WA 4, 473, 16; Seid I, 388; 446; 303; 186; 187; 248; 22 ff.; 33; 91; 126 f. WA 3. 413, 18 ff.; 416, 23 ff.; Seid II, 149. Fickers Römerbriefausgabe LXXXIII. Ebenda Bd. II, 2. 32; 75. 25 u. ö.

129) WA 4, 518, 5; Seid I, 286; II, 121; auch I, 38: Deus facit omnes sanctos suos conformes fieri imagini filii sui, ideo eadem verba omnibus congruunt. Man beachte den Zusammenhang mit der tropologischen Exegese.

129a) So schon Augustin, Bonaventura u. a.

Testament spiritualiter ausgelegt identisch sind. Wir haben oben Fabers Anschauung auf die alte Formel reduziert: Nur Geist erkennt Geist. Faber macht es daher dem Exegeten zur Aufgabe, die spiritualia zu suchen und sich von den visibilia weg zu den invisibilia zu wenden. Ähnliche Gedanken treten auch bei dem jungen Luther auf. Nur denjenigen, die den „Geist suchen und haben", öffnet sich die Schrift [130]). Und wenn Luther am Schlusse seiner Praefatio zur 1. Psalmenvorlesung schlicht und einfach nur den Text darzubieten ankündigt im Bewußtsein seiner Unwürdigkeit (cum utique propheta non sim neque filius prophetae) [131]), dann dürfte er sich der Frage anschließen, die Faber ebenfalls gegen Schluß seines Vorwortes zu seinem Psalterium stellt: quis enim prophetae pro dignitate mentem aperuerit, qui idem propheta non sit spiritumve prophetae assecutus? quod de me dicere non possum [132]). Hinter dieser Auffassung Fabers wie Luthers verbirgt sich m. E. mehr als „Konformität der Affekte" — so nahe dieser Ausdruck auch durch Luther selber gelegt sein mag [133]) — letztlich geht dies doch auf die Vorstellung einer großen Identitätsbeziehung zurück, in der die Differenzierung in auslegendes Subjekt und auszulegendes Objekt aufgehoben ist und nur ein Subjekt, Gott oder Heiliger Geist genannt, durch Mitel hindurch zu sich selber wirkt. Man denke an das Wort Luthers aus dem Römerbrief (Fi II 27, 14): „Nur der kann von Gott richtig fühlen, in dem selber der Geist Gottes ist ..."

Zusammenfassend kann daher folgendes über das Verhältnis zwischen Luther und Faber Stapulensis ausgesagt werden:

Faber hat Luther beeinflußt

1. in Einzelauslegungen;

130) Seid II, 280 = WA 4, 305: nam nullus alium in scripturis spiritualibus intelligit, nisi eundem spiritum sapiat et habeat. Siehe auch II, 36: Scriptura sancta ... est dura facietenus illis quidem qui carnem sapiunt sed mollis et lenis iis qui spiritum sapiunt. Römerbriefkommentar ed. Ficker II, 27, 14: Nemo enim potest de Deo recte sentire nisi spiritus Dei sit in ipso.

131) WA 3, 14, 15 f.; auch 492, 10.

132) Vorrede zum Quin. fin. — Im übrigen zitiert Luther ebenso wie Faber 2. Sam. 23, 1 ff.

133) Seid I, 422 = WA 3, 549, 33.

2. — und das ist das Wichtigste — in der Bestimmung des literal-spiritualen Sinnes und der daraus folgenden These eines doppelten wörtlichen Sinnes;
3. in der Vorstellung, daß der Geist Gottes allein die Schrift recht auslegen kann, also in dem Gedanken der Konformität, der mithin keine „persönliche Errungenschaft" (Holl) Luthers bedeutet;
4. in der Auffassung, daß das existentielle Moment der Schrift nicht in ihr, sondern außer ihr ruht und daß die Bibel erst durch den von Gottes Geist aktivierten Menschen je und je belebt wird;
5. in der Humilitätsforderung für den wahren Bibelausleger und in der damit verbundenen Front gegen die literal-karnale Exegese der Rabbinen und Ketzer.

Abgeschlossen am 17. April 1937.

Verbreitung und Vernichtung evangelischen Schrifttums in Innerösterreich im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation.

Von Paul Dedic,
Graz-Waltendorf, Am Ring 9.

Bibel, Postille, Gebet- und Gesangbuch haben im i.ö. Protestantismus eine größere Rolle gespielt als in den meisten anderen evangelischen Teilen des großen deutschen Sprachgebietes. In den Tagen der Reformation dienten sie der Verbreitung, während der langen Zeit der Gegenreformation vorwiegend der Erhaltung des protestantischen Glaubensgutes.

Als in unmittelbarem Anschluß an die dem Erzherzog Karl von den Herren und Rittern abgerungene Pazifikation von Bruck 1578 auf Grund des vier Jahre zuvor von D. Chyträus in Graz verfaßten Entwurfes das i.ö. Kirchen- und Schulwesen eingerichtet wurde, übertrug man dem als „Pastor" — wie hier der Superintendent bezeichnet wurde — an der Spitze des Kirchenministeriums stehenden Hessen D. Jeremias Homberger auch die Zensur über alle im Lande erscheinenden Druckwerke. Wenngleich der Großteil des evangelischen Schrifttums „aus dem Reich" bezogen wurde, so hatten sich doch auch in I.Ö. Buchdrucker in den Dienst der Reformation gestellt. In Graz z. B. druckten der auch als Formenschneider berühmte Zacharias Bartsch, ferner Andreas Frank und nach ihm Hans Schmidt protestantische Literatur. Aus der Presse der beiden

---

Abkürzungen:

I.Ö. (i.ö.) = Innerösterreich(isch).
St.L.A. = Steiermärk. Landesarchiv in Graz.
St.L.R.A. = Steiermärk. Landesregierungsarchiv in Graz.
AuK. = Joh. Loserth, Akten u. Korrespondenzen z. Geschichte der Gegenreformation i. I.Ö. II u. III i. d. Fontes rerum Austriacarum LVIII. Bd. Wien 1906 und LX. Bd. Wien 1907.

Letzteren gingen auch mehrere Werke des als Schriftsteller sehr fruchtbaren D. Homberger hervor. Bartsch, der diesem, als ihm von den steirischen Verordneten bezeichneten Zensor, pflichtgemäß im Dezember 1578 auch die ihm vom Grazer Jesuitenkolleg zum Druck übergebene Vorlesungsordnung zur Prüfung vorlegte, wurde deshalb auf Befehl des Erzherzogs Karl, der das Zensurrecht für sich, als Regenten, beanspruchte, in den Kerker geworfen, in dem er nach zwei Monaten starb. Es entspann sich nun ein längerer Streit um jenes Recht zwischen dem Landesfürsten und der steirischen Landschaft, der der Erzherzog das Privileg bestritt, in ihrem Namen Druckwerke ausgehen zu lassen, und der damit endete, daß die Stände sich 1583 stillschweigend fügten[1]).

Als Zensor geriet Homberger gelegentlich auch zu seinen engeren Kollegen in Gegensatz, so zu dem seit 1570 als Prediger an der Grazer evangelischen Stiftskirche wirkenden Ulmer David Thonner, der ihm die von ihm verfaßte, den Kärntner evangelischen Ständen A.K. gewidmete „Postille oder Auslegung über die Sonntagsevangelien durch das ganze Jahr neben miteinfallenden Festen", die er bei Leonhard Reinmichl in Lauingen drucken lassen wollte, zur Zensur vorgelegt hatte. Als der „Pastor" wochenlang mit der erbetenen Zustimmung sich nicht einstellte, erregte dies den Unmut Thonners, der bereits 1580 bei Leonhard Heußler in Nürnberg eine vielgelesene Epistelpostille hatte erscheinen lassen. In einer im Jänner 1585 bei den Verordneten gegen Homberger, der wohl in zwei Monaten genügend Zeit hätte finden müssen, in der eingereichten Hauspostille „sich notdürftig zu ersehen", vorgebrachten Beschwerde führte Thonner aus: „Euer Gnaden mögen leichtlich schließen, daß ich nicht nach seinem Kopf würde schreiben mögen. Mein Werk ist von einer hohen Schule approbiert, die es ihnen gar wohl haben lassen gefallen, mit dem Vermelden, sie wollten den groß ansehen, der

1) R. Peinlich, Zur Geschichte des Buchdrucks, der Bücherzensur und des Buchhandels in Graz in den Mitteilungen des hist. Vereins für Steiermark XXVII. Graz 1879; J. v. Zahn, Styriaca NF. Graz 1896 S.155 ff.; Joh. Loserth, Die Reformation und Gegenreformation in den i.ö. Ländern, Stuttgart 1898 S. 421; H. Pirchegger, Geschichte der Steiermark, 2. Bd. Graz-Wien-Leipzig 1931, S. 446.

sich mein Werk zu tadeln unterstehen dürfe." Auch der Nachfolger des von der Regierung vertriebenen Homberger im Grazer „Pastorat", der Schwabe D. Wilhelm Zimmermann, machte Schwierigkeiten, als Thonner 1588 eine von ihm neuverfaßte, bei Johann Feierabend in Frankfurt a. M. gedruckte, mit Bildern versehene Evangelienpostille erscheinen ließ, die er als Zeichen des Dankes den Krainer Ständen A.K., die die Bibel „in die sclavonische Sprach haben transferieren lassen", widmete, da nun „auch die anstoßenden Völker, zwar auch die Barbari zu dem wahren Erkenntnis Jesu Christi kommen". Zimmermann wollte kalvinistische Irrtümer in ihr gefunden haben; zu seiner Rechtfertigung ließ sich Thonner von seinem ehemaligen Kollegen, dem Prediger am Ulmer Münster Mag. Samuel Neuhauser, die Schönheit und Rechtgläubigkeit seiner Predigten bestätigen. Auch die Grazer Jesuiten meldeten sich und ließen durch P. Sigmund Ernhofer 1589 „Wichtige Bedenken über die Postille..." drukken [2]).

Es ist ja hinreichend bekannt, daß mit geldlicher Unterstützung durch deutsche Fürsten und Städte auf deutschem Boden, in Württemberg, im Dienst der Reformation 1561 die erste slowenische Druckerei gegründet wurde, der, besonders gefördert durch den edlen steirischen Exulanten Hans Ungnad von Sonneck, bald eine kroatische Presse angegliedert wurde. In Tübingen und Urach besorgte „der slowenische Luther" Primus Trubar im Verein mit Anton Dalmata und Stefan Consul die Übertragung der Bibel in das Slowenische und Kroatische. Bis zum Tode Ungnads (1564) sollen fast 23½ tausend Exemplare gedruckt worden sein, die zum größten Teil in den damals als Büchertransportmittel so beliebten Fässern nach Untersteiermark, Südkärnten und Krain geschmuggelt wurden. Die kroatischen Exemplare wurden noch weiter versandt, denn, wie Ungnad feststellt, diese Sprache gebrauchten damals „alle Croaten, Dalma-

2) In der 506 Blatt umfassenden Postille von 1584 findet sich in einem Medaillon ein Bildnis Thonners, das ihn in seinem 45. Lebensjahre zeigt. Alle drei Postillen besitzt die Grazer Universitäts-Bibliothek, die von 1580 auch die Bücherei der ev. Pfarrgemeinde Graz l. M. Vgl. P. Dedic, Der Protestantismus in Steiermark im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, Leipzig 1930. S. 81 und S. 165.

tiner, Bosnier, Serben und Türken bis nach Constantinopel". Nach dem Willen dieses weitblickenden Adeligen sollten die südslawischen Teile von I.Ö. die Brücke zur Verbreitung des Protestantismus auf dem Balkan werden. Viel trug zur Verbreitung des lutherischen Schrifttums unter den „Windischen" später auch die vom edlen Freiherrn Bartlmä von Khevenhüller in seinem prächtigen Schlosse Landskron bei Villach errichtete Druckerei bei. Seine Gegner behaupteten von ihm, er „habe von dort aus das Land mit ketzerischen Büchern überschwemmt" und sogar „auf einmal 15 000 Bibeln austeilen lassen" [3]).

Wie in allen übrigen deutschen Landen wäre auch in I.Ö. eine so rasche und weite Verbreitung der reformatorischen Ideen ohne den kurz vorher eingetretenen Aufschwung der Buchdruckerkunst undenkbar gewesen, aber es dauerte doch eine geraume Weile, bis die Bücher wohlfeil wurden. Wenn der Kaufpreis für Luthers Septemberbibel 1522 zuerst mit 1½ fl. veranschlagt war, so hätte damals deren Anschaffung in I.Ö. etwa den halben Monatsgehalt eines niederen Beamten oder fast 2½ Wochenlöhne eines Bergknappen erfordert! Wiewohl bald die Bücher auch bereits billiger hergestellt und verkauft werden konnten, bedeutete bei der noch lange üblichen bescheidenen Entlohnung in den meisten Berufen ihre Anschaffung für weite Kreise ein wirkliches Opfer. Daß dieses Opfer von so Vielen auch wirklich geleistet wurde, bezeugt unwiderleglich die große Begeisterung, mit der der Protestantismus in diesen Alpengegenden aufgenommen wurde. Seine Anfänge fallen hier schon in das zweite Jahrzehnt, aber zur Herrschaft gelangte er erst fast ein halbes Jahrhundert später. Die in den religiösen Belangen in I.Ö. führende steirische Landschaft trat im Sommer 1549 zum ersten Male geschlossen — bis auf den naturgemäß nicht mitbeteiligten Prälatenstand — als protestantische Körperschaft auf, aber erst nach den 1572 und 1578 erhaltenen Freibriefen war sie in der Lage, ihrem Glauben zum Sieg zu verhelfen. Graz, Judenburg, Klagenfurt

3) G. Trautenberger, Geschichte der ev. Kirche in Österreich. Wien 1881, S. 26 ff.; J. L. Seifert, Literaturgeschichte der Tschechoslowaken, Südslawen usw., Kempten 1922, S. 42 f.; L. Loesche, Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich. 3. A. Wien-Leipzig 1930, S. 231 ff. u. S. 272 f.

und Laibach wurden die Mittelpunkte der geistlichen Versorgung, auf Landeskosten bestellte „Viertelprädikanten" betreuten die großen Landdistrikte, der Adel besetzte seine Patronatspfarren mit lutherischen Predigern. Aber bei der Weiträumigkeit dieser i.ö. Länder, der großen Entfernung vieler in den „Gräben" liegenden Siedlungen vom Pfarrort, hatte gerade das Buch eine große Aufgabe zu erfüllen; der große bäuerliche Bücherbesitz zeigte später, wie sehr es ihr gerecht geworden war. Aber es war auch in den geistlich ausreichend versorgten Gegenden heimisch geworden. Aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts findet sich in zahlreichen erhalten gebliebenen Nachlaßinventaren aus Adels-, Beamten und Bürgerkreisen eine Fülle von Belegen hiefür.

So sind aus dem Markt Aussee im steirischen Salzkammergut aus der Zeit von 1560 bis 1590 fünf bürgerliche Verlässe bekannt, in denen sich Bücher — in einem sogar über 60 Stück — befanden, darunter eine ganze Reihe reformatorischer Schriften, Erbauungsbücher, Concordanzen, Bibeln, Gebet- und Liederbücher, von deren Verfassern Luther, Melanchthon, Brenz, Spangenberg und Thonner genannt seien. In Judenburg findet sich schon 1550 im Nachlaß eines Bürgers „die ganze deutsche Bibel", auf 4 fl. geschätzt, und eine „Hauspostille" um 2 fl., ferner Luthers Katechismus, sein „Trostbüchlein" u. a. m.; ähnliche Beispiele ließen sich aus den 80er Jahren hier anführen [4]).

Noch sind die Aufstellungen der im Namen der steirischen Landschaft vom damaligen Prediger Mag. Jörg Khuen meist bei Graumeister in Frankfurt erkauften kostbaren Werke für die neuerrichtete Bibliothek der Grazer Stiftsschule erhalten [5]).

Sehr verschieden an Umfang war der Bücherbesitz, der in den Nachlaßinventaren aus Adelskreisen Erwähnung findet. So hinterließ Ulrich von Herbersdorf 1589 in seinem Stadthaus in der Grazer Judengasse nur 10 Bücher, aber die Hälfte bildeten die Bibel und die drei Postillen Thonners wie

4) Loserth, Reformation S. 224 f.; P. Dedic, Geschichte des Protestantismus in Judenburg, Graz-Wien-Leipzig 1932, S. 18.

5) J. Loserth, Die protestantischen Schulen in der Steiermark in der Monumenta Germaniae Paedagogica LV, Berlin 1916, S. 177 ff.

eine Predigtsammlung des vorerwähnten Mag. Khuen. Hans Jakob von Falbenhaupt hatte 1596 auf seinem oststeirischen Schlosse Mühlhausen nur neun Bücher besessen, von denen aber nur eines kein evangelisches Erbauungsbuch war. Ähnlich war das Verhältnis in dem ein Dutzend Bücher umfassenden Nachlaß der Frau Margaret von Wildenstein auf Schloß Wildbach 1615: Hier fanden sich neben Luther, Brenz, Habermann die Psalmenauslegung des 1572 verstorbenen Freiberger Superintendenten Hieronymus Weller und eine Psalmenübersetzung von dem von seiner Zeit über die Gebühr gerühmten Ambrosius Lobwasser († 1585). Eine ganze Reihe evangelischer Erbauungsbücher und Gesangbücher weisen einige Inventare der Adelsfamilien Prankh, Teuffenbach und Zach aus ihren Schlössern im Judenburger Bezirk, z. T. sogar aus der Verbotszeit des 17. Jahrhunderts, aus. Wie leicht ließen sich die Beispiele vervielfachen [6]).

Diese „Herren und Landleute", wie sie amtlich hießen, benützten ihre Bücher nicht nur für sich und ihre Familien, sie verbreiteten sie auch unter ihren Untertanen. Als im Auftrag des Patriarchen Johannes von Aquileja 1581 der Weihbischof Paul Byzantius (Bischof von Kathara) Untersteiermark, Kärnten und Krain visitierte, „verbrannte er 2000 lutherische Bücher, die unter dem Volk ausgeteilt worden waren" [7]). In der Krainer Grafschaft Mitterburg stand 1598 Franz von Wagen unter Anklage, weil er „seinen einfältigen Grundholden sektische Bücher gegeben" habe. Deren Lesung untersagte die Regierung — freilich vergebens — nicht nur ihm, sondern sie wies ihn auch aus der Grafschaft aus [8]).

Ein Blick auf die Büchereien der evangelischen Pfarrer, der vielgeschmähten „Prädicanten", erweist auch für I.Ö. die Richtigkeit des Spruches, daß sie bei ihrem Abscheiden nur liberos et libros zu hinterlassen pflegten. Aus den vielen möglichen nur drei Beispiele: Der Vordernberger Benefiziat Balthasar Pucher hinterließ 1564 eine Bücherei von 84 Bänden, von der drei Viertel

6) J. v. Zahn, Steirische Miszellen, Graz 1899, S. 39 ff.; Dedic, Judenburg a. a. O.

7) J. A. Cäsar, Staats- und Kirchengeschichte des Herzogtums Steiermark VII. Bd., Graz 1788, S. 213.

8) AuK. II S. 788 Nr. 1003.

Theologica bildeten, darunter nicht wenige lateinische aus seiner katholischen Zeit. Aber gegen 40 Schriften waren Protestantica, und zwar neben einer zweibändigen Wittenberger Bibel und den Postillen Luthers, Huberins, Spangenbergs und Wellers Werke von Jakob Andreae, Agricola, Brenz, Bugenhagen, Bullinger, Veit Dietrich, Major, Matthesius, Melanchthon u. a. Diese mit vieler Mühe zusammengetragenen, damals „modernen" Werke waren insgesamt auf nur 51 fl. geschätzt [9]). Der Judenburger Viertelprediger Mag. Friedrich Latomus hinterließ 1597 eine Bücherei von 286 Bänden theologischen, philosophischen und medizinischen Inhalts, deren Register leider verlorenging. Mit der übrigen Habe nach Graz geschafft, wanderten diese Bücher mit tausenden anderen zum Großteil auf den Scheiterhaufen [10]). Das gleiche Schicksal teilte in Cilli die 250 Bände umfassende Bücherei des flüchtigen Predigers Mag. Weidinger, die er bei der überstürzten Abreise im Pfarrhaus hatte zurücklassen müssen [11]).

Diese Beispiele sollten dartun, daß in den im Durchschnitt mindestens zu drei Vierteln evangelisch gewordenen i.ö. Ländern — denn in Kärnten und in Krain lagen die Verhältnisse nicht anders — neben dem von den Kanzeln und im Unterricht verkündeten Gotteswort auch die oft gekauften und viel benützten Bibeln und evangelischen Erbauungsbücher für die Einwurzelung und Verbreitung des Protestantismus von ausschlaggebender Bedeutung waren.

Dies war der i.ö. Regierung nur zu wohl bekannt; daher richtete sie bei der ins Werk gesetzten Gegenreformation ein Hauptaugenmerk auf die Vernichtung des evangelischen Schrifttums. Schon im September 1598 beschwerten sich die beiden im Grazer Landhaus unter dem Schutz der steirischen Stände ihren Handel treibenden Buchführer bei den Ver-

9) St.L.A. Sonderarchiv Vordernberg, Schuber 58.
10) P. Dedic, Die evang. Prediger Judenburgs in der Reformationszeit im Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen Österreich. 52. Jg., Wien-Leipzig 1931, S. 122.
11) AuK. II S. 711 Nr. 927.

ordneten darüber, daß „man ihnen keine lutherischen Bücher mehr in die Stadt lassen wolle". Etwa ein Jahr später, am 16. November 1599, erließ der junge Regent Erzherzog Ferdinand ein ausdrückliches Verbot, „sectische Bücher zu halten und zu verkaufen". Fässer und Truhen, die Bücher enthielten, sollten in Gegenwart des zuständigen Erzpriesters geöffnet, gefundene häretische Bücher beschlagnahmt, „vertilgt und ausgerottet" werden. Den Maut- und Einnehmerämtern wurde eingeschärft, fleißig auf die verbotene Büchereinfuhr „Wacht zu halten". Bald aber folgte die Gewalt. Unter gröblicher Verletzung der landschaftlichen Privilegien drangen am 24. November der an Stelle der abgesetzten lutherischen Stadtobrigkeit vom Landesfürsten den Grazern aufgezwungene katholische Bürgermeister mit dem auf gleiche Weise eingesetzten Stadtrichter und etlichen ihnen gesinnungsverwandten Ratsfreunden in Begleitung des Erzpriesters und zweier Jesuiten und unter dem Schutze der Stadtwache in das Landhaus ein, besetzten die Tore und visitierten die Läden der beiden evangelischen Buchhändler. „Sie haben", wie der von den Steirern am 29. den Kärntner und Krainer Ständen gesandte Bericht meldet, „den armen Leuten und Buchführern alle darin gehabten evangelischen Bücher, darunter auch wiel gewest, so mit der Religion gar nichts Gemeins, in die 10 Fuhren, hinweggenommen, und also nach allem ihrem Willen und Gefallen darinnen gehaust". Unter den beschlagnahmten Büchern befand sich fast die ganze, im Jahr zuvor von den steirischen Verordneten bei dem einen der Buchhändler Hans S c h m i d t, der zugleich Buchdrucker war, in der Auflagenhöhe von 300 Stück in Auftrag gegegebene zweite Ausgabe der heute so seltenen kleinen Agende Hombergers, aber auch 735 Stück der dort eben unter dem Titel „Violblümlein" gedruckten deutschen Übersetzung seiner „Viola Martis", ferner 134 Stück des zehn Jahre vorher von Schmidt in der zweiten Auflage gedruckten „Examen theologicum" Hombergers und 269 Stück seines „Consilium". Schmidt bezifferte seinen Schaden auf über 900 fl. Den Herren und Rittern, die für ihn beim Erzherzog einschritten, wurde bedeutet, die Buchhändler mit ihren Ansprüchen an die Regierung zu weisen, im übrigen

aber den Eingriff in das Landhaus nicht als Präjudiz zu betrachten [12]).

Aber die entscheidenden Schläge standen erst bevor. Hatte schon Erzherzog Karl 1587 die ersten der berüchtigten „Religions-Reformationskommissionen" ausgesandt, war diesen mangels der nötigen Machtmittel ein Mißerfolg beschieden gewesen. Ferdinand stattete daher die von ihm bestellten Kommissionen mit militärischer Gewalt aus. Die Befürchtungen, die der erfahrene Bartlmä Khevenhüller im Oktober 1595 geäußert hatte: „Die Pfaffen wollen anfangen, unseren jungen frommen zukünftigen Herren zu regieren" und die der Kärntner Freiherr Karl von Ungnad wenige Wochen später gegen den Zeitpunkt aussprach, „wann das Weiber-, Kinder- und Pfaffenregiment erst angehen wird", sollten sich nun erfüllen. Die fanatische Gewalttätigkeit, mit der Ferdinand seine friedlichen Landeskinder bekriegte, muß um so widerlicher anmuten, wenn man seine sonst so unkriegerische Persönlichkeit betrachtet; zog er doch nach der im Spätsommer 1601 bei Kanisza erlittenen beschämenden Schlappe, die ihm trotz seiner zwanzigfachen Übermacht der tapfere Hassan zufügte, nie mehr zu Felde, wiewohl sein Herrscheramt in den längsten aller deutschen Kriege fiel [13])! Aber gegen Wehrlose fand er nun Mut.

Am 14. Oktober 1599 trat in Leoben die erste jener Religions-Reformations-Kommissionen zusammen, die in der Folge unter der geistlichen Leitung des Abtes Johann Hofmann von Admont oder des „Ketzerhammers" Martin Brenner, Bischofs von Seckau, in monatelangen Unternehmungen unter Mithilfe von Soldaten und bewaffneten Klosterbauern die gewaltsame Rekatholisierung Innerösterreichs durchführten. Zerstörte Kirchen, eingerissene Pfarr- und Wohnhäuser, geschändete und eingetretene Friedhöfe, aufgerichtete Galgen (im Ennstal wurden allein 14 neue Hochgerichte aufgestellt) und unter ihnen lodernde Bücherbrände bezeichneten den Weg, den sie genommen. An vie-

12) AuK. II S. 311 Nr. 453; S. 613 Nr. 844; S. 636 f. Nr. 852 u. 856; S. 643 Nr. 859. Dedic, Protestantismus in Steiermark, S. 60, 124, 138 und 165.

13) AuK. II S. 162 Nr. 234 a u. S. 185 Nr. 252. Dedic, Protestantismus in Steiermark, S. 140 ff.

len Orten, wie in Eisenerz, wurden die Bücher von Haus zu Haus abgesammelt und beschlagnahmt; hier „auf einem Haufen verbrannt". Das gleiche Schicksal teilte in Aussee „eine Truhe voller Bücher", die der flüchtige Prädikant hatte zurücklassen müssen und in Gröbming „eine Menge lutherischer Bücher". In Schladming wurde gar die große Zahl von 3000 Büchern, darunter die prächtige auf 3000 Taler geschätzte Bibliothek des berühmten, nach Graz in den Kerker abgeführten Obergewerken Hans Steinberger auf drei großen Haufen unter drei eigens aufgerichteten Galgen, wie der Kommissionsbericht lakonisch meldete, „in den Rauch geschickt" [14]).

Es sind bei weitem nicht alle Mengen der jeweils vernichteten Bücher bekannt. Aber aus einigen Orten liegen doch Zahlen vor, die die offiziellen Kommissionsberichte oder der Propst Rosolenz von Stainz in seinem gehässigen, 1607 in Graz gedruckten „Gründlichen Gegenbericht auf den falschen Bericht und vermeinte Erinnerung Davidis Rungii, Wittenbergischen Professors, von der tyrannischen päpstlichen Verfolgung des h. Evangelii in Steiermark, Kärnten und Krain" anführen. So wurden bei der ersten Unternehmung außer an den vorerwähnten Orten noch in Rottenmann, Wald und Kalwang Bücherbrände in nicht näher bezeichnetem Umfang veranstaltet, bei den weiteren in Frohnleiten 200, in Bruck 800, in Leoben gar 12 000 (doch erscheint diese Angabe selbst unter Berücksichtigung der hier mitreformierten weiten Umgebung als zu hoch!), in Knittelfeld 400, in Neumarkt 1000, in Voitsberg 200, in St. Gallen 400, in Hartberg 120, in Cilli 250 Bücher, wie man sich amtlich verblümt ausdrückte, „dem Vulcano geopfert". Rechnet man den noch zu erwähnenden Grazer Bücherbrand hinzu, so melden die für 11 steirische Orte erhaltenen Zahlen die Vernichtung von fast 28½ tausend evangelischen Büchern. An einigen Orten sind gewiß Schriften vernichtet worden, ohne daß dies eigens vermerkt wurde, von einigen anderen, wie z. B. Unzmarkt, Murau, Judenburg, Weiz, Anger, Birkfeld, St. Ruprecht, Leibnitz, Marburg, Kindberg, Pöls, Pettau und Rakersburg, die

14) J. Rosolenz, Gründlicher Bericht usw., Graz 1607 a. v. O. AuK. II S. 600 f. Nr. 804; S. 618 Nr. 849 u. S. 634 Nr. 851.

zum Teil für die damalige Zeit zu den bedeutendsten im Lande gehörten, werden dort durchgeführte Bücherbrände berichtet, ohne daß nähere Angaben oder doch nur in unbestimmten Ausdrücken gehaltene angeführt sind. So gibt man z. B. für Pettau „drei Scheiterhaufen" an, die, wie man am Beispiele Schladmings sieht, auch die Vernichtung von 3000 Büchern bedeuten konnten; noch mehr waren es vielleicht in Radkersburg, wo es für den 4. Juni 1600 heißt: „Man hat auf vier Feuer allda die Bücher aus dem Rathaus tragen, so die armen Bürger geben haben und die schönsten, herrlichsten gewest, verbrannt. Hat fast vier Stund gewährt, und vor des Bischofs Losament ein solches Feuer gewest, daß über ein Mann hoch aufbrunnen". Wieviele mögen es wohl im ganzen Lande gewesen sein? Doch hatten, wie man aus manchen Verlässen ersieht, trotz der auf die Nichtablieferung gesetzten hohen Strafen — in Cilli z. B. waren 10 Dukaten angedroht! — nicht alle Leute ihre Bücher oder sie doch nicht restlos ausgeliefert. Anderseits konnten unter dem herrschenden Zwange die steirischen Verordneten Hilferufen, wie dem des Predigers Georg Zorn in Hirschegg im Februar 1600, die in seiner Obhut stehende „Spitzweg'sche Liberei, die ein Thesaurus schöner Bücher ist", vor dem Zugriff der Reformationskommissäre zu schützen, kein Gehör schenken [15]).

In Graz waren den Bürgern schon solche Mengen lutherischer Bücher weggenommen worden, daß der Regierungssekretär Costede am 2. August 1600 dem Erzherzog Ferdinand meldete, man habe nun „über die acht Wägen voller Bücher, welche dem Vulcano destiniert und consecriert werden sollen", und der Kammerprokurator Jöchlinger am Folgetage hinzufügte: „Das Rathaus ist fast voll von sectischen Büchern. Man wird das Haus leeren und sie verbrennen müssen, damit die übrigen auch hineingebracht werden mögen [16])." Am Abend des 8. August wurde die herostratische Tat vollbracht: Unter dem Schutz der Stadtwächter wurden acht große Fuhren, mit 10 000 Büchern beladen, vor das Paulustor gebracht und dort feierlich verbrannt; auch die Bücherei der berühmten Stiftsschule, an der damals Kepler

15) AuK. II S. 654 Nr. 882 u. S. 715 Nr. 935.
16) AuK. III S. 18 Nr. 1060 u. S. 20 Nr. 1064.

wirkte, fiel hiebei der Vernichtung anheim. „Was sie für Bücher enthielt, weiß man. Sie besaß die besten Ausgaben der Bibel, die man damals erlangen konnte, die Werke der Kirchenväter, die Schriften der Reformatoren, soweit diese auf dem Boden der A.K. standen, die Werke der Magdeburger Zenturiatoren, die hervorragendsten Geschichtswerke jener Zeit, geographische Mappen, Schriften philosophischen und philologischen Inhalts. Das alles wurde geopfert." Zur Verewigung dieser Tat legte dort im Auftrag des Landesfürsten zwei Tage später der im vorigen Jahrhundert heiliggesprochene Generaldefinitor jenes Ordens P. Laurenz von Brindisi den Grundstein zur Errichtung des ersten steirischen Kapuzinerklosters und richtete auf der Bücherbrandstätte das Klosterkreuz auf, während der Nuntius Graf von Portia den Grundstein weihte. Ferdinand ließ auf dieses Ereignis einen Schaupfennig prägen und schenkte bei der am 6. Oktober 1602 auf den Namen des hl. Antonius von Padua erfolgten Weihe der Kirche und des Klosters „an der Stiegen" dem Heiligtum zwei Stücke von der Hirnschale und einen Ellenbogen eines der thebäischen Märtyrer, während seine fanatische Mutter Maria zwei große Splitter vom Kreuze Christi und ein Stück der Säule, an der der Heiland bei der Geißelung angebunden gewesen sein sollte, spendete. In die josefinische Klosteraufhebung fiel auch diese Gründung und das Kloster diente — eine späte Rechtfertigung — dann lange als „Tollhaus" [17]). —

Die Einfuhr evangelischer Bücher nach Steiermark und in die Nachbarländer wurde mit hohen Geldstrafen, Gefängnis, ja Landesverweisung bedroht, letztere Strafe sollte auch alle heimlichen, zur Anzeige gebrachten und überwiesenen Postillenleser treffen. Hingegen führte man große Posten katholischer Literatur ein, die die Regierung z. T. aus den Gefällen des Ausseer Salzwerks bezahlen ließ, so im September und November 1600 für von den Grazer Jesuiten bezogene Bücher 480 fl., im Dezember 1601 wiederum waren es vom Pfarrer zu Pürgg aus Augsburg bestellte Schriften [18]).

---

17) Loserth, Schulen S. 120 f.; Dedic, Protestantismus in Steiermark S. 138 u. S. 143.

18) AuK. II. 746 Nr. 946; III S. 42 Nr. 1112, S. 94 Nr. 1164 u. S. 211 Nr. 1370.

Weniger erfolgreich war der Kampf der Kommissäre gegen das evangelische Schrifttum in Kärnten verlaufen. In Gmünd hatte man bereits im April 1600 den Einwohnern befohlen, „sich auch des Lesens in den Häusern und Winkeln bei einer Poen von 10 hungarischen Dukaten in Gold, sooft einer oder mehr dawider betreten werden, verfallen sein sollen, zu enthalten, ernstlichen eingebunden und aufgeladen, danebens auch alle sectischen Bücher innerhalb drei Tagen auf das Rathaus zu Handen des Stadtanwalts zu bringen begehrt". Sollten nicht genug Bücher abgeliefert werden, wollte man mit einer von Haus zu Haus vorzunehmenden Visitation nachhelfen. Als nun die Kommission hier am 6. September 1600 zu arbeiten begann, wurden 300 Bücher zustande gebracht und verbrannt; in Völkermarkt waren es gar 500, in St. Veit a d. Glan 300. Möglich, daß hier der schon 1598 vom Stadtpfarrer beanständete Deutenhofsche Büchernachlaß dabei war; allerdings war nach zweijährigem Aktenlauf schon im März der landesfürstliche Befehl eingelangt, diese „bösen, giftigen, z. T. kalvinistischen Bücher zu vertilgen". Gering war der Erfolg in der Landeshauptstadt Klagenfurt, wo die Kommissäre nach zweitägigem Suchen nur „einen karnischen Sandkorb" voll Bücher aufbrachten, die am 14. November vor dem Renthaus am alten Markt feierlich den Flammen übergeben wurden (bei der für diese hartnäckige Stadt vom Erzherzog dem Bischof Brenner aufgetragenen „Superreformation" sollen aber 700 weitere dieses Schicksal geteilt haben). Von den übrigen 24 in Kärnten veranstalteten Bücherbränden fehlen die Zahlen [19]).

In Krain mutete der Laibacher Bischof Thomas Chroen schon im November 1599 den evangelischen Ständen zu, die seinerzeit vom Krainer Reformator Primus Trubar begründete, von der Landschaft mit großen Kosten weiter aufgebaute Bücherei, die der Laibacher ständischen Schule angegliedert war, zu vernichten, erfuhr aber Ablehnung. Als im Februar 1600 der Lai-

19) AuK. II S. 278 Nr. 407; S. 524 f. Nr. 676; S. 776 Nr. 973. III S. 75 Nr. 1148 u. S. 114 Nr. 1192. F. Pichler, Ein siebzigtägiger Feldzug im Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich. 14 Jg. 1893, S. 1 ff. L. Schuster, Fürstbischof Martin Brenner, Graz und Leipzig 1898, S. 494.

bacher Landschaftsprediger Mag. Felizian Trubar sich entschließen mußte, „in diesem schneereichen und kalten Winter mit kleinen Kindern zu reisen", wie er den Verordneten bekümmert schrieb,und nach Tübingen zu exilieren, ließ er seine „in vier Fässer eingeschlagene" Bücherei, darunter „um 200 Floren windische Exemplaria der Bibel, Postillen, Gesang- und Betbücher", zurück, damit jene mit den Büchern „zu diesen gefährlichen und bekümmerten Zeiten armen, bedrängten, verfolgten und angefochtenen Herzen dienen und tröstlich erscheinen" könnten, doch bat er die Verordneten, ihm „dafür und ihrem Wohlgefallen nach, wie anderen geschehen, eine kleine Hilfe zu Erkaufung anderer nützlicher Bücher widerfahren zu lassen". Jene erfüllten Trubars Wunsch und fügten seine Bücher ihrer Landschaftsbibliothek ein; bald folgten auch angesehene evangelische Laibacher Bürger diesem Beispiel und „flüchteten", wie ein Regierungsverweis feststellte, ihre Bücherschätze als Spenden in jene Bücherei, die dadurch wertvollen Zuwachs erhielt. Immerhin ließen die Kommissäre besonders in Stein, aber auch in der Landeshauptstadt Laibach stattliche Bücherbrände veranstalten, an letzterem Orte wurden 11 Wagenladungen, an die 2000 Bücher, „auf dem Platz gleich beim Pranger" am 31. Dezember 1600 den Flammen übergeben. Der Konvertit Chroen, der sich im Folgejahr auf sechs Jahre eine päpstliche Bewilligung zur Lesung häretischer Bücher zum Zwecke ihrer Widerlegung erteilen ließ, erwirkte im Februar 1601 einen landesfürstlichen Befehl zur Auslieferung der Krainer Landschaftsbibliothek an die Reformationskommission, die auch hier zu einer Dauereinrichtung wurde. Es sollten alle „von Wittenberg, Tübingen und derselbigen Orten sowohl uneingebunden als gebundne, sie seien in teutsch- oder windischem Druck, von Postillen, Biblen, Psalmenbüechl, Catechismen und andern, was der catholischen Religion widrig und unter diesen allen verstanden und eins billigen Bedenkens neben den andern herausgegeben werden". Fünfzehn Jahre lang widersetzten sich die noch fast ausschließlich evangelischen Krainer Herren und Ritter den beinahe jährlich wiederholten, mit allerhand Drohungen verbundenen Auslieferungsbegehren Ferdinands; im Jahre 1616 war der Druck so stark und ihre Lage so

aussichtslos geworden, daß sie endlich gehorchten und ihre Bücherei, wie befohlen, dem Laibacher Jesuitenkolleg aushändigten. Die Patres vernichteten den Bücherschatz nicht, sondern verleibten ihn ihrer Bibliothek ein; allein er entging auch hier dem Schicksal nicht, denn mit jener fiel er 1774 einer Feuersbrunst zum Opfer [20]).

Dieser große Vernichtungsfeldzug der Jahre 1599/1600, der gewiß an die 50000 Bücher in I.Ö. in sinnloser Weise der Zerstörung preisgegeben haben dürfte, betraf, wenn man von den Landschaftsbüchereien absieht, vorwiegend den bürgerlichen Bücherbesitz. Der noch fast drei Jahrzehnte im Lande geduldete Adel hatte den seinen erhalten und auch in den bäuerlichen hatte er nur eine Bresche geschlagen. Denn auch die i.ö. Bauernschaft hatte durch die Hinwendung zum Protestantisnus zu Bibel, Postille, Gebet- und Gesangbuch gefunden, und, seit man die Prediger verjagt, sich immer tiefer in das evangelische Schrifttum hineingelesen. So zeigte z. B. schon 1607 Bischof Brenner dem Erzherzog an, daß im Kammertal in Obersteiermark „gar viel lutherische Leut sein, die noch viel verbotene Bücher haben, daraus singen und predigen" [21]).

Der i.ö. Gubernator Erzherzog Maximilian richtete im Juni 1610 an die steirischen Verordneten als Inhaber „des Directoriums von Tobelbad" die Aufforderung, den dort zur Kur weilenden Adeligen, vorab dem Herrn von Amman, zu verbieten, daß sie „ohne Scheu an Sonn- und Feiertagen umgewechselter Weise einer nach dem anderen lutherische Psalmen ihrem Gebrauche nach singen und aus ihren Postillen lutherische Predigten in Gegenwart aller laut vorläsen". Jene freilich erklärten, sie könnten „diese öffentlichen Exercitia" nicht abstellen, da sich ihr Direktorium nur auf die Kurgebäude erstrecke; man möge sie künftig mit derlei „höchstbeschwerlichen Aufträgen verschonen". Zur selben Zeit mußte die Reformationskommission in

---

20) Th. Elze, Die slovenisch-protestantischen Katechismen und Postillen des XVI. Jahrhunderts. Ebendort S. 79 ff. u. S. 121 ff. AuK. II S. 669 Nr. 890 u. S. 718 Nr. 940. III S. 121 Nr. 1203; S. 133 Nr. 1230; S. 139 Nr. 1246; S. 140 f. Nr. 1248; S. 527 Nr. 1832; S. 648 Nr. 2028 u. S. 962 Nr. 2790.

21) AuK. III S. 439 Nr. 1723.

dem besonders widerspenstigen P e t t a u einschreiten, wo Bürger und ihre Frauen offen die verbotenen Postillen lasen, was sie im Verhör auch gar nicht in Abrede stellten. Im März 1615 hatte im Auftrag der Regierung der Erzpriester dem Pfleger der untersteirischen Herrschaft P e i l e n s t e i n „etliche Truhen voll sectischer Bücher" abzunehmen, während zur gleichen Zeit der Pfarrer der am anderen Ende des Landes gelegenen Pfarre H a u s im Ennstal den Landesfürsten beschwor, die vielen in seinem Sprengel noch verbreiteten lutherischen Bücher den Bauern abfordern zu lassen und die Einfuhr und Neubeschaffung solcher bei hohen Strafen zu verbieten. Im Mai 1616 mußte der Landeshauptmann von Kärnten nach Graz berichten, daß in K l a g e n f u r t lutherische Bücher „auf offenem Platz verkauft, wie gegen die ergangenen Verbote in den Häusern geduldet und verborgen gehalten" würden. Im September hatten die Kommissäre in K r a i n gegen einen Bürger Hans Schmidt und sein Weib einzuschreiten, die das Lesen evangelischer Bücher nicht lassen mochten. Ein um die gleiche Zeit an den Hof gesandtes Regierungsgutachten führte aus: „Weil die Prädicanten aus dem Land geschaffen, wer hat den lutherischen Landleuten, ihren Weibern und Dienern an Sonn- und Feiertägen zu predigen erlaubt? Derohalber soll ernennten Landleuten bei obermelter Straf auferlegt werden, alle ihre Bücher dem Vulcano aufzuopfern und bei unabläßlicher Straf 200 Ducaten, wenn man dessen mediante juramento innen wurde, keineswegs vertuschen und diese Strafen sollen sodann zur Ablösung der geistlichen Güter, so wegen der ausständigen Steuern verstanden und eingezogen, deputiert werden." Allein der Trotz der in ihrem Gewissen Vergewaltigten brach alle Gebote: Der Stadtpfarrer Bartholomäus Cruciger in K l a g e n f u r t klagte 1621 bei der i.ö. Regierung darüber, daß die Bürger in der Stadt „in ihren Häusern sonntags conventicula mit lautbarem Predigen, Lesen und Singen auf sectische Weis" hielten, und „die verbotenen Bücher bei ihnen allgemein sein, sich in allen Winkeln ihrer Häuser sehen und finden" ließen. Drei Jahre später stellte auch ein Regierungsbericht an den Kaiser fest, daß in Klagenfurt durch den öffentlichen Verkauf lutherischer Bücher „gar Viele verführt und in ihrem Irrtum bestärkt würden". Be-

sonders sträflich benähmen sich die nichtbekehrten Frauen katholisch gewordener Handwerker, die u. a. „zuwandernden Weibern Postille läsen und sonsten sich des Predigens und Unterweisens in Glaubenssachen vermessentlich unterwänden“ [22]).

Ein landesfürstliches Dekret vom Juni 1621 gebot dem Pfarrer von Feldbach, dem dort im Quartier liegenden Rittmeister Hans Siegmund von Eibiswald das öffentlich geübte Postillenlesen abzustellen; ein ähnlicher Auftrag betraf bald darauf den steirischen Adeligen Andre Siegmund von Saurau. Den Reformationskommissären wurde vom Erzherzog eingeschärft, besonders auf die Händler zu achten, die, wie glaubwürdig berichtet würde, „ärgerliche und hochverbotene ketzerische Bücher ins Land schleppten“ und den Herren und Rittern verkauften. In den Jahren 1623/24 lief bei der Regierung ein Verfahren gegen Andre Kraus, der sich im Schlosse Hollenegg aufhielt und jedesmal, wenn der katholische Pfarrer zum Gottesdienst erschien, sich mit seinem Weibe in sein Gemach zurückzog und ihr dort aus einem seiner zahlreichen lutherischen Bücher vorlas. Im obersteirischen Eisengebiet trug in der Oberlaussa der Faktor dortiger Hammerwerke Kober den Arbeitern und Holzknechten Sonntags Stücke aus Luthers und Spangenbergs Postillen vor, bis er zwei Jahre später ausgewiesen wurde. In Pettau beschlagnahmte der Richter in den Jahren 1625/26 Bücher, die 1622 in Nürnberg gedruckt worden waren, in Gleisdorf erdreistete sich der Pfarrer unter dem Schutz der Regierung, nicht nur in Bürgerhäuser, sondern auch in die Wohnung eines Freiherrn von Falbenhaupt zur Büchervisitation einzudringen und evangelische Schriften einzufordern. Der Pfarrer von Mureck zeigte der Regierung an, daß manche Bürger den Kirchenbesuch verweigerten und daheim in ihren verbotenen Büchern läsen. Solche hatte, von Graz aus beauftragt, der Stadtpfarrer von Radkersburg wie der von Marburg seinen Pfarrkindern abzunehmen und die sich Weigernden der Regierung zu melden. Ein Gleiches be-

22) St.L.R.A. Expedita 1615 — III — 13. AuK. S. 596 Nr. 1911; S. 602 Nr. 1925; S. 637 Nr. 1986; S. 643 Nr. 2013; S. 681 f. Nr. 2119; S. 694 Nr. 2123 u. S. 705 Nr. 2155. P. Dedic, Der Kärntner Protestantismus vom Abschluß der „Hauptreformation“ bis zur Adelsemigration 1600 bis 1629/30 im Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen Österreich. 58. Jg. 1937 S. 75 f., S. 84 u. 87.

stimmte die im Mai 1628 erlassene „Reformationsordnung" für die steirischen Städte und Märkte: Die Pfarrer wurden als Stadtanwälte mit der Wegnahme der evangelischen Schriften und der Unterdrückung der verbotenen Hausandachten betraut. Verschiedenen Adeligen wurde strengstens verwiesen, wie sie öfter getan, „ihre Diener zur Anhörung der Postille zu stellen", ja sich selbst „sectischer Bücher zu bedienen" [23]).

Am 1. August 1628 hatte Kaiser Ferdinand II. das als Abschluß der Gegenreformation gedachte Generalmandat erlassen, das nun auch den Adel vor die Entscheidung stellte, binnen Jahresfrist katholisch zu werden oder abzuwandern. Wer blieb und sich nach Ablauf jener Frist noch in evangelischem Sinne betätigte, machte sich straffällig. Es setzte damals die große Adelsemigration vorwiegend nach Regensburg, Nürnberg, Ulm und ins Burgenland ein, aber manche der Zurückgebliebenen hatten sich nur äußerlich „anbequemt", aber mit ihrer evangelischen Gesinnung auch ihre lutherischen Bibeln und Erbauungsbücher behalten. So stand im September 1631 der Pfleger der steirischen Herrschaft Schmierenberg in Untersuchung, der an Sonn- und Feiertagen seine Leute „durch Glockenstreich" zur Hausandacht zusammenzurufen pflegte, die er mit Verlesung lutherischer Predigten hielt. Als man 1632 bei der Inventaraufnahme der Habe des wegen seines Eintritts in das schwedische Heer geächteten Freiherrn Hans von Khevenhüller in seinem Kärntner Schlosse Landskron ein altes Gewölbe aufbrach, fand man in ihm statt der gesuchten Urbare „viel lutherische Bücher". Drei Jahre später stand der Grazer Bürger Jacob Luzenberger als Besitzer häretischer Bücher vor dem Stadtgericht und wurde gestraft, und 1637 gebot die i.ö. Regierung dem steirischen Landeshauptmann, die in Erfahrung gebrachten „uncatholischen Manns- und Weibspersonen" nach Abforderung des 10. Pfennings aus dem Land zu schaffen, ihnen aber vorher

23) St.L.R.A. Gutachten 1621 — V — 27; Expedita 1621 — VI — 21. Copeien 1624 — VII — 73. XII — 41. AuK. S. 735 Nr. 2263; S. 739 Nr. 2270; S. 745 Nr. 2294; S. 781 Nr. 2379; S. 788 Nr. 2393; S. 795 f. Nr. 2414; S. 807 Nr. 2444; S. 810 Nr. 2452 u. S. 834 Nr. 2510. P. Dedic, Aus der Zeit der Gegenreformation und des Geheimprotestantismus in Steiermark. Graz 1937, S. 17 f.

noch ihre evangelischen Bücher wegzunehmen. Ein letzter bürgerlicher Protestant, Tobias Winkler, der sich mit Mühe als Geschäftsträger exilierter Auftraggeber noch in Graz hielt, wurde 1651 vom dortigen Stadtpfarrer u. a. wegen verbotenen Postillenlesens zur Anzeige gebracht. Zwei Jahre später setzte der dortige Magistrat den Buchhändlern eine Frist von zwei Monaten zur „Hinausschaffung der uncatholischen Kalender", welcher Auftrag im November 1654 wiederholt wurde. Man bestimmte zugleich zwei Kommissäre, die künftig auf den Märkten und Messen besonders die Buchführer „aus dem Reiche" visitieren sollten und gab ihnen die Vollmacht, alle „uncatholischen Bücher" zu beschlagnahmen" [24]).

In den 40er Jahren standen einige unerschrockene Adelsfrauen, die mit ihren Büchern das Predigtamt für ihre Familien und ihr Gesinde übernommen hatten, deshalb mit der Regierung im Konflikt, die sie nur darum nicht auswies, weil ihre Gatten sich zur Rettung ihres Besitzes dem Katholizismus „anbequemt" hatten. Besonders verdienen eine Frau von Radmannsdorf auf Schloß Halbenrain, eine Frau von Herberstein auf Gutenhag und eine Frau von Rottal auf Neudau erwähnt zu werden. Öfter kam erst nach dem Tode bei der Verlaßaufnahme zutage, daß der Verstorbene seinem evangelischen Glauben treu geblieben war. So entdeckte man in Pettau im November 1643 in der Hinterlassenschaft des seinerzeit scheinbar wieder katholisch gewordenen Bürgers Zimmermann „viel verbotene lutherische Bücher", die auf Befehl der Regierung dem Guardian des dortigen Kapuzinerklosters ausgeliefert werden mußten. Auch in zwei Adelsverlässen aus den Familien Gloiach und Kleindienst fand sich eine Menge evangelischer Schriften, von denen es in den Akten heißt, daß „sie unverborgener gelegen und von geist- und weltlichen Personen gesehen, auch teils daraus entlehnt, aber wiedererstattet worden" seien,

---

24) St.L.R.A. Expedita: 1635 — I — 19; 1637 — VIII — 24; 1651 — V — 28; 1653 — III — 30; Cop. 1654 — XI — 22. AuK. III S. 880 Nr. 2630. P. Dedic, Der Kärntner Protestantismus von der Adelsemigration bis zum Ende des 17. Jahrhunderts im Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen Österreich. 59. Jg. 1938, S. 81.

nunmehr aber dem Bischof von Seckau ausgehändigt werden sollten. Man sieht, das Interesse am lutherischen Schrifttum war nach so langen Verbotsjahren noch rege [25])!

Am Ende des fünften Jahrzehntes war der größte Teil der im Lande gebliebenen nur äußerlich katholisch gewordenen Herren und Ritter bereits gestorben. Ihre im katholischen Glauben meist in den Jesuitenkollegien erzogenen Söhne waren der römischen Kirche ergeben und hatten kein Interesse mehr an evangelischem Schrifttum. Das im Besitz des schon ein halbes Jahrhundert der Gegenreformation unterworfenen Bürgertums gewesene war längst verloren oder vernichtet. So hört man von den 1660er Jahren an in den Akten nur mehr vom bäuerlichen Bücherbesitz, aber auch von diesem zunächst nur wenig. Denn Kriegs- und Pestzeiten, dazu neben gelegentlichen, leisen, besonders der Umgebung des Grafen Strattmann entspringenden, freilich vorübergehenden Toleranzneigungen auch eine gewisse Unterschätzung der Ausdehnung des bäuerlichen Kryptoprotestantismus ließen dessen Verfolgung ein wenig abflauen, zeitweise sogar aussetzen; man hatte am Hofe, im geheimen Rate und bei der i.ö. Regierung größere und dringendere Sorgen. Auch schien gelegentlich eine gewisse Rücksicht auf die Empfindlichkeit evangelischer Fürsten, mit denen der Kaiser sich verbunden hatte, und deren Hilfe er in den Türkenkriegen in Anspruch nahm, am Platze.

Hingegen waren die Jesuiten nach wie vor darauf bedacht, das im Lande verbreitete Schrifttum zu kontrollieren. Das Grazer Kolleg bat 1671 bei Hofe um das „allen wohlbestallten Universitäten" zustehende Recht, die Genehmigung zum Druck eines Buches erteilen und die Aufsicht über die einheimischen wie die fremden Buchführer tragen zu dürfen. Ihre Zensur sollte auch für die Jahrmärkte gelten, wo sie nachforschen wollten, ob „unter allerhand neuen ausgebotenen Editiones nicht etwa irrtümliche Religionslehren propagiert" würden. Alle Buchführer sollten sich verpflichten, künftig ihr Bücherverzeichnis dem Kolleg vorzulegen und ohne Erlaubnis der Patres kein Buch zu

25) St.L.R.A. Cop. 1643 — XI — 64; Ea. 1643 — V — 12. St.L.A. Prot. Akten, chron. Reihe 1644. Dedic, Aus der Zeit der Gegenreformation, S. 34 u. 36.

verkaufen. Die vom Hofe um ihr Gutachten befragte i.ö. Regierung äußerte im April ihre Bedenken: Die Grazer Jesuiten könnten nicht Rechte für sich fordern, die die Wiener Universität besäße, denn letztere sei „eine ordentliche Formaluniversität, in der alle Fakultäten unterrichtet würden". Auch sei sie der Regierung und der Hofkammer unterworfen, die Grazer Jesuitenuniversität hingegen exempt. Würde man dieser das bewilligte Zensurrecht zubilligen, müßte dies dem Revisionsrecht der Regierung und Kammer wie alten landschaftlichen Privilegien zum Abtrag gereichen. Auch sei schließlich die Gefahr der Verbreitung ketzerischer Bücher in Graz nicht so groß als in Wien, „der Niederlag, in welcher sich meistenteils lutherische und kalvinistische Kaufleute befinden, durch welche die verdächtigen und unzulässigen Bücher eingeführt werden sollen". Nach Graz kämen jetzt meist nur die Wiener und Salzburger Buchhändler. Der Kaiser entschied am 7. Februar 1673, die Grazer Jesuiten sollten unter der Bedingung kommissarisch mit der Beaufsichtigung der dortigen Buchführer betraut sein, daß sie den Visitationen stets auch einen weltlichen, von der i.ö. Regierung bestimmten Kommissar beizögen; ihr Zensurrecht über die im Lande gedruckten Bücher sollte sich aber nur auf die erstrecken, die Glaubenssachen beträfen. Ein neuerlicher Versuch des Rektors in den Jahren 1677/78, die Aufhebung letzterer Einschränkung und die Ausdehnung der Zensur auf alle erscheinenden Drucke zu erwirken, schlug fehl [26]).

Es seien im folgenden noch die Bücher aufgezählt, die im damaligen i.ö. Protestantismus die beliebtesten und meistbegehrten waren: Neben der von Luther verdeutschten Bibel, ja noch häufiger als sie, las man die Postillen. Fast noch verbreiteter als des Reformators Haus- und Kirchenpostille war die zuerst 1542 erschienene, immer wieder neuaufgelegte des Mansfelder Generalsuperintendenten Johann Spangenberg [27]), in den zahlreichen Verhörsprotokollen des 17. und 18. Jahrhunderts

26) St.L.R.A. Meillerakten XX u. 5/6.

27) 1484—1550. Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. A. 18. Bd. Leipzig 1906, S. 363 ff. Religion in Geschichte und Gegenwart 2. A. 5. Bd. Tübingen 1931, Sp. 667.

meist kurz „der Spangenberger" genannt; an Originalität ließ sie zu wünschen übrig, denn der Autor hatte sie, wie er selbst in der Vorrede vermerkt, hauptsächlich aus den Postillen Luthers, Brenz' und Corvins zusammengestellt. Gelegentlich fand sich auch die Postille des 1553 verstorbenen Hannoverschen Reformators Antonius Corvinus (Rabener)[28]). Auch die 1615 zum ersten Male und dann noch häufig aufgelegte Postille über die Sonn- und Festtagsevangelien des 1621 als Generalsuperintendent in Celle verstorbenen bewährtesten evangelischen Erbauungsschriftstellers jener Zeiten Johann Arndt war hier viel verbreitet, doch fanden seine „Bücher vom wahren Christentum" und besonders sein 1612 erschienenes „Paradeisgärtlein voller christlicher Tugenden" in diesen Alpengegenden noch weit mehr dankbare Leser; zumal das letztere findet sich noch heute, oft stark zerlesen, in manchen obersteirischen und oberkärntnerischen Bauernhäusern. Großer Beliebtheit erfreuten sich auch die Predigten über Luthers Leben, die der Reformator Joachimstals, Johannes Mathesius, verfaßt hatte[29]).

Ein Buch, das immer wieder aufgelegt und hier ebenso gern gekauft als gelesen wurde, war die 1601 erschienene „Praxis Evangeliorum" des Martin Moller[30]), die „heilsame und nützliche Betrachtung, wie ein Mensch aus Gottes Wort soll christlich leben und seliglich sterben". Ein kleines Beispiel für die lange anhaltende Beliebtheit des „Molleri", wie er heute gewöhnlich von den bäuerlichen Besitzern hier genannt wird: In drei zur heutigen evangelischen Gemeinde Gröbming im Ennstal gehörigen, nicht weit voneinander liegenden Bauernhäusern findet sich jetzt noch Mollers Buch in drei verschiedenen Auflagen, und zwar aus den Jahren 1601, 1708 und 1766! Es wird auch jetzt noch gern gelesen und ist z. B. auch auf der Ramsau häufig anzutreffen.

---

28) Er schrieb 1534 und 1537 seine „kurze und einfältige Auslegung der Episteln und Evangelien". Religion in Geschichte und Gegenwart 2. A. 1. Bd. Tübingen 1927, Sp. 1732 f.

29) Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 3. A. 12. Bd. Leipzig 1903, S. 425 ff.

30) 1547—1606, nach seiner Vertreibung aus Wittenberg Oberpfarrer in Görlitz. Religion in Geschichte und Gegenwart 2. A. 4. Bd. Tübingen 1930, Sp. 153.

Später erfreute sich, besonders in Kärnten, der 1676 vom Augsburger Senior Bernhard Albrecht verfaßte „Haus- und Kirchenschatz", aber auch des Johann Michael Dilherr[31]) „Geistlicher Wasserquell" großer Beliebtheit; ferner der „Evangelische Herzensspiegel" des Superintendenten und Pfarrers zu St. Marien in Rostock Dr. Heinrich Müller[32]), sowie schließlich der „Seelenschatz", 1675 vom späteren Quedlinburger Oberhofprediger Christian Scriver[33]) verfaßt.

Viel gelesen war auch der „Evangelische Sendbrief" des Salzburger Exulanten Josef Schaitberger, seltener die zwei Trostschriften des Gasteiners Martin Lodinger[34]).

Unter den Gebetbüchern herrschten die „Christlichen Morgen- und Abendgebete für alle Tage der Woche durch Dr. Johann Habermann", mit seinem Gelehrtennamen Avenarius genannt. Der aus Eger gebürtige Verfasser hatte nach mehrfachem Kirchendienst in sächsischen und böhmischen Pfarren und Professuren in Jena und Wittenberg als Stiftssuperintendent in Zeitz 1590 seine Tage beschlossen[35]). Sein Gebetbuch, in Wittenberg 1567 zum ersten Male aufgelegt, in I.Ö. im Volksmund „das Habermändl" genannt, war Unzähligen in den 180 Jahren der Not und Bedrückung ein Helfer und Tröster.

Neben allen den vorgenannten werden gelegentlich noch andere Predigt- und Andachtbücher, seltener Gesangbücher erwähnt, die dann meist aus Nürnberg stammen.

Das merkwürdigste, im 18. Jahrhundert besonders im Ennstal verbreitete Buch war die sogenannte „Croendonck-Postille"[36]). Ihr voller Titel lautete: „Christlich-catholische, schön und nützliche Haus- und Kirchenpostill durch den ehrw.

---

31) 1604—69. Luth. Geistlicher und Schulmann, seit 1642 in Nürnberg. Religion in Gesch. und Gegenwart 2. A. 1. Bd. Tübingen 1927, Sp. 1937.

32) 1631—75. Ebendort 4. Bd., Sp. 258.

33) 1629—93. Ebendort 5. Bd. 1931, Sp. 362.

34) Loesche, Geschichte des Protestantismus im vormaligen Österreich, S. 278 u. S. 289 f.

35) 1516—1590. Realenzyklopädie für protestantische Theologie usw. 3. A. 7. Bd. Leipzig 1899, S. 281 f.

36) M. F. Kühne, Beiträge zur Geschichte des Evangeliums in unsern Alpenländern im Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich. 11. Jg. Wien-Leipzig 1890, S. 133 ff.

Vater Joannem Croendonck, Franciscanerordens." Dazu bestimmt, die lutherischen Postillen zu verdrängen, machte sie in manchen Punkten weitgehende Zugeständnisse an evangelische Anschauungen. Während sie angeblich von Kapuzinermissionaren im Auftrage des Fürsterzbischofs Marx Sittich um 1614 im benachbarten Salzburgischen besonders in den glaubensgefährdeten Orten um Radstatt verteilt worden sein soll, lehnten 140 Jahre später Ennstaler Missionspriester sie entschieden ab. Ein 1752 aus diesen Kreisen erstattetes Gutachten äußerte sich dahin, daß diese in Salzburg gedruckten, „unter dem Landvolk überall verbreiteten ‚Postillen', die von allen, namentlich aber den Akatholiken eifrigst begehrt würden", dem Franziskanerorden gewiß „fälschlich angehängt" worden seien. Denn der Autor habe in diesem Buche den Spangenberg „unter Weglassung der sehr häufigen Schmähungen gegen den Papst und die katholische Kirche und gelegentlicher Abänderung lutherischer und Einstreuung katholischer Lehrsätze abgeschrieben". Die so entstandenen Zweideutigkeiten aber ließen sich dann leicht „zu Gunsten der Irrlehre auslegen". Zwar seien „in einer neuen Auflage zwei Predigten hinzugefügt worden, eine über den heiligen Josef, die andere für die Verstorbenen, in denen von der Anrufung der Heiligen und von dem Fegfeuer die Rede sei". Da aber unter dem Landvolk Exemplare der älteren Ausgabe verbreitet seien, sagten die Leute jetzt, jene beiden Predigten wären „von den betrügerischen Pfaffen hinzugefügt worden, um das Volk zu täuschen". Manche Bauern behaupteten gar, Spangenberg und Croendonck hätten dieselbe Lehre gehabt, aber die des letzteren hätten nun die römischen Priester verfälscht. Das Gutachten schloß mit der Feststellung, daß durch die Croendonckpostille die Leute z. T. erst verführt worden seien, und erklärte: „Man kann wohl sagen, dies Buch scheint für unsere Bergbewohner, wenn nicht gerade schädlich, so doch gefährlich!"

Nach längerer Pause hört man erst in den Achtzigerjahren wieder in den Akten vom verbotenen evangelischen Schrifttum. Im Februar 1683 alarmierte die i.ö. Regierung den steirischen Landeshauptmann Grafen Saurau, daß nach ihr zugekommenen Nachrichten in Obersteiermark im Grenzgebiet ge-

gen Kärnten „sich die lutherische Sect eingeschlichen (und) annoch eine große Menge lutherischer Bibeln, Postillen u. a. dgl. Bücher zu finden seien, welche von dem gemeinen Volk öfters hervorgezogen und von den Kindern gelesen würden". Die Herrschaftsinhaber in jenem Gebiete sollten die Bücher den Leuten abfordern, damit durch deren Lesung „die Jugend und das ohnedem leichtsinnige Bauernvolk nicht aufs neue in oberwähnte lutherische Secte falle und von der wahren catholischen Religion abweichen möge" [37]).

Selbst in Graz, wo man aus Mangel an befähigten Arbeitskräften Handwerksburschen und Gesellen aus den evangelischen Gebieten dulden mußte [38]), drohte in den Bürger- und Handwerkerkreisen, mit denen jene in Berührung kamen, ein neues Interesse an evangelischem Schrifttum zu erwachen. Die Regierung ordnete eine verschärfte Aufsicht auf die Bücherstuben an. Im Jahre 1683 betraute sie damit den Regierungsrat Nikolaus Beckmann, der seine Laufbahn in seiner schwedischen Heimat als lutherischer Theologe begonnen hatte und nach seiner Konversion in i.ö. Diensten der berüchtigtste Hexenbekämpfer in diesen Ländern war. Auch 1688 hatte er den Auftrag, „unkatholische Bücher", welche „zu nicht geringem Ärgernis feilgeboten wurden", zu beschlagnahmen. Daß solche schon bei verschiedenen Leuten, denen sie wahrscheinlich die wieder fortgezogenen Handwerker zurückgelassen hatten, gefunden wurden, geht aus dem Auftrage hervor, den im Februar 1690 der Hof der i.ö. Regierung erteilte, im Einvernehmen mit dem Erzpriester „allerhand lutherische und andere verdächtige Bücher, die in verschiedenen Häusern allhier anzutreffen und den Hausgenossen ohne Scheu zu lesen verstattet seien" öffentlich von den Kanzeln einfordern zu lassen. Ungehorsame, bei denen nach einem gewissen Termin solche Bücher noch zu finden seien, sollten „exemplarisch bestraft" werden, denn „durch Lesung von derlei Büchern könnten

37) St.L.R.A. Expedita: 1683 — II — 11. Cop. 1683 — II — 32.

38) P. Dedic, Duldung und Aufenthalt evang. Ausländer in Graz am Ende des 17. Jahrhunderts im Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus. 57. Jg. 1936, S. 71 ff.

diejenigen, so in Glaubenssachen ohnedem nit wohl fundiert sein, leicht verführt werden und in den Irrtum geraten". Durch energisches Eingreifen aber würde man erreichen, „daß die catholische Religion in ihrem Flor erhalten und möglichst befördert, hingegen die lutherische und kalvinische Sect von hier weit hintangehalten werde". Dies wurde allerdings auf die Dauer nicht erreicht [39]).

Abgeschlossen im Oktober 1938.

39) St.L.R.A. Expedita: 1685 — IV — 3; 1688 — III — 35; 1690 — II — 34.

Die Kosegarten.

Von Dr. Rudolf Ziel,
Ahrenshoop (Pommern).

In der kleinen mecklenburgischen Stadt Malchow lebte nach dem Dreißigjährigen Kriege als biederer Bürger Adam Kosegarten der Ältere. Er war 1635 geboren; wo, weiß niemand. Eingesessener Mecklenburger war er offenbar nicht. Vielleicht gibt es einen Fingerzeig für die Herkunft der Familie, daß die Wendung „in kosegarten gehn" für „ein wenig schwatzen gehn" in gothaischen Dörfern, z. B. in Friemar, vorkommt[1]). Was dann, im Hinblick auf den Urenkel, die Wahrnehmung bestätigen würde, daß im achtzehnten Jahrhundert, mit ganz vereinzelten Ausnahmen, die musische Begabung aus Familien des mittel- und westdeutschen Raums erwächst. Mecklenburg und Pommern aber, wie das ganze eigentliche Preußen, sind amusisch in Produktion wie in Reception. An „Werken, die nicht von der Kultur des Kartoffelbaus handeln, vermag man dort keinen Geschmack zu finden"[2]). Adam Kosegarten der Ältere hatte nur einen Sohn, der wiederum Adam hieß und eine Gewürzhandlung betrieb, bis 1723 in Parchim, dann in Mecklenburgisch-Stargard an der Linde, unweit Neubrandenburg. Adam Kosegarten der Jüngere war ein weicher und gütiger Mann, aber mit einer energischen und streng kirchlichen Frau verheiratet, einer Pastorentochter aus Malchow, Ilsabe Sophie Hartmann. „Obwohl sie seiner Gewürzhandlung vorstand, nahm sie doch nie mehr als den erlaubten Gewinn und nie besorgte sie, daß sie durch die Beiwohnung des Gottesdienstes ihre Kunden verlieren möchte[3])." Den einzigen Sohn dieser Ehe,

---

1) Reinhold Köhler in Zeitschr. f. deutsche Philologie Bd. 4, 1873, S. 134/35.

2) Privatbrief in Ludwig Gotthard Kosegartens handschr. Nachlaß a. d. Univers. Bibl. Greifswald, Mappe XV Nr. 3.

3) Vgl. für dies und das folgende: Friedr. Franz Kosegarten, Die Amtsjubelfeier des Herrn Bernhard Christian Kosegarten nebst einer Skizze von seinem Leben, Wismar, Ratsbuchdruckerei, 1801.

Bernhard Christian Kosegarten, 1722 geboren, erzog sie zu einem frommen Kinde und bestimmte ihn schon früh zum Predigtamt. „Was der Vater durch schädliche Güte verderben mochte, ersetzte sie reichlich durch verweisende und tätliche Strafen." Der Sohn wurde „sorgfältig von kindischen Vergnügungen abgezogen", „zu geistlichen Gedächtnissachen angehalten", alle Spielereien wurden ihm untersagt, der Umgang mit andern Kindern nicht gestattet. Eine höchst kümmerliche Schulbildung in der Stadtschule, wo ein Fläschchen Branntwein die Gunst der Lehrer verschaffte, wenn es aber ausblieb „dem Buckel die Erinnerung eingebläut wurde", rundete diese Kindererziehung ab. Ein wahrhaft erschütterndes Bild! Man darf daran erinnern, daß etwa um dieselbe Zeit in einem andern, mit Kultur gesättigteren Teil Deutschlands Gotthold Ephraim Lessing eine ganz andere Erziehung genoß. Bernhard Christian Kosegarten kam dann nach Neubrandenburg in Pension zu dem Rektor Bartholdi [4]), wo er zwar „Sittenpolitur und äußere Wohlanständigkeit", aber auch alle bösen Heimlichkeiten eines Knabeninternats lernte. Die Prima absolvierte er auf dem Gymnasium in Güstrow, wo „Himmels- und Erdgloben so wenig benutzt wurden als die nicht unbeträchtliche Schulbibliothek", wo „Bildung kümmerlich und wissenschaftliche Kenntnisse herzlich schlecht mitgeteilt" wurden, wo aber die Primaner nach Studentenart den Degen trugen und „Freiheit mehr als ihnen diente" genossen. Nach bestandenem Abitur bezog er die Universität Rostock, suchte und fand dort „gleichsam Ersatz für die Vergnügungen, welche mein Knabenalter hatte entbehren müssen" und betätigte sich mehr in Zweikämpfen und Liebeshändeln als in der theologischen Wissenschaft. Er hörte bei dem schon alten, streng lutherischen, antimystischen, antipietistischen und antirationalistischen orthodoxen Aepinus [5]), vor allem aber bei dem Bruder seiner

4) Adolf Gideon Bartholdi, 1688—1768, wird in der Allg. Deutschen Biographie „große Treue und Umsicht" als Rektor in Neubrandenburg nachgerühmt.

5) Franz Albert Aepinus, 1673—1750, seit 1712 Prof. in Rostock. Er „las die Weltweisheit scholastisch und diktierte Zusätze wider die Wolffschen Lehren ... die Pietisten und Unionisten verabscheuend ... alles war ein trockenes Werk des Verstandes und noch mehr des Gedächtnisses" (J. J. Spalding, Lebensbeschreibung, Halle 1804).

Mutter, dem jugendlichen Wolffianer Hartmann[6]), den er wenige Jahre später als Constistorialrat und Generalsuperintendenten für das nördliche Mecklenburg überschwenglich feiern und dessen Fürsprache und Förderung er sich dadurch verdienen sollte. 1740 holten die besorgten Eltern ihn aus seinem etwas wilden Studentenleben nach Hause. Ein paarmal versuchte er sich als Hauslehrer; erst bei einem mecklenburgischen Edelmann unweit Malchow, wo er es aber nur vier Wochen aushielt, weil man meinte, ihn „à la domestique" behandeln zu können; dann bei einem Pastor in Lübtheen. Hier freundete er sich mit einem preußischen Werbeoffizier an — Friedrich der Große ließ ja ebensogern wie sein Vater Soldaten für seine Armee in Mecklenburg „pressen" —, der ihm Heyns „Versuch einer Betrachtung über die Kometen" lieh[7]). Der „von den bisherigen theologischen Meinungen abweichende Inhalt" packte den jungen Theologen und machte ihm „die Vernunft frei"; er „studierte nun mit der prüfenden Wage" zwei Jahre lang die Bibel. Nach einer dritten Hauslehrerstelle ging er noch ein halbes Jahr auf die Universität Halle, wo der Wolffianer Baumgarten[8]), „so widrig auch dessen Vortrag war", und der fromme Knapp[9]) in seinem Kopfe „aufräumten". Gleich nach bestandenem theologischem Examen ließ er, sechsundzwanzigjährig, als Festschrift für seinen Onkel Hartmann sein Erstlingswerk „Untersuchte Lehre vom Stande der Erniedrigung des Erlösers"[10]) erscheinen, in dem er die These vertrat: „die menschliche Natur des Erlösers, welche auch menschliche unsündliche Schwachheiten freywillig angenommen hatte, ist von seiner göttlichen Natur und deren unendlichen Eigenschaften in seinem sichtbaren Wandel

6) Joachim Hartmann, 1715—1795, seit 1738 Prof. in Rostock, seit 1768 auch Pastor zu St. Nicolai, veröff. 1747 „Vernunftgemäßer Beweis von der Notwendigkeit eines Erlösers".

7) Johann Heyn, Versuch einer Betrachtung über die Kometen, die Sintflut und das Vorspiel des Jüngsten Gerichts. Berlin und Leipzig. Bei Ambrosius Haude. 1742.

8) Siegmund Jacob Baumgarten, 1706—57, „das Orakel der Theologie", lehrte im Wolffschen Stil eine philosophisch-tabellarische Theologie und vertrat in strenger Orthodoxie das unfehlbare Ansehen des vulgären neutestamentlichen Textes.

9) Johann Georg Knapp, 1705—71, seit 1739 in Halle Prof. und Condirektor, seit 1769 Direktor des Waisenhauses.

10) Neubrandenburg, bey seel. H. E. Dobberthienen Wittwe 1748.

auff der Erden nur in so weit unterstützet als es die göttliche Absicht des Erlösungswercks erforderte." Vorangestellt ist dieser Schrift eine pathetische Beglückwünschung Hartmanns, die ganz naiv dahin ausklingt, daß „Dieselben nunmehr überflüssige Gelegenheit haben, mir bey unsern gnädigsten Landes-Fürsten einen Platz auszuwürcken welchen zu bekleiden Dieselben nur geschickt erachten würden". Viel Glück hatte er zunächst nicht mit der Schrift; sie wurde Gegenstand einer Consistorial-Inquisition; die theologische Facultät in Rostock, der der Beglückwünschte selber angehörte, stellte einundzwanzig ketzerische Irrtümer darin fest; Kosegarten mußte am 23. Mai 1750 de- und wehmütig widerrufen [11]). Zwei Jahre saß er tatenlos in Lübtheen herum; seine Bewerbungen um Pfarrstellen waren erfolglos; schon faßte er den Plan, noch Jurisprudenz zu studieren; da kommt zu Hartmann der alternde Pastor primarius Buttstädt aus Grevesmühlen und bittet um einen Adjunkten, der aber zugleich sein Schwiegersohn werden müsse, denn er habe zwei ledige Töchter, von denen er so wenigstens eine versorgt sehen möchte. Hartmann erinnert sich seines Neffen und schickt ihn nach Grevesmühlen, sich die Buttstädtschen Mädchen anzusehen. „Die eine interessirte mich gleich ungemein" erzählt Kosegarten in seiner Lebensgeschichte. So erhielt er die Vocation und vier Wochen später die Hand von Johanna Sophie Buttstädt. Es war die jüngere Tochter. Ehen werden im Himmel geschlossen. In Grevesmühlen fand er das Meiste tadelnswert und verbesserungsbedürftig, „die Herde ganz verwildert", den Schwiegervater „stumpf", den Präpositus Schuster „träge und unwissend". Jener starb bald. Mit diesem kam der in die Pfarrerstelle Eingerückte schnell in Zank und Streit. Die unerbittliche Zähigkeit, mit der er ihn führte, ist bezeichnend für den Mann; wir werden ihr in seinem Leben noch öfter begegnen. Die nächsten Jahre wurden

11) „Auszug der erheblichsten Irrtümer einer zu Neubrandenburg 1748 ans Licht getretenen, guten Theils aber unterdrückten Schrift, betitelt Untersuchte Lehre..., deren Urheber solche seine Irrthümer vor der Theologischen Facultät zu Rostock sämmtlich erkannt und eydlich wiederruffen; die angefügten richtigen Gegensätze aber mit Mund und Hertzen anzunehmen sich erkläret hat; zu Hebung des aus besagter Schrift entstandenen und zu besorgenden Aergernisses nach Amt und Gewissen öffentlich dargeleget von schon beregter Theologischer Facultät. Rostock, gedruckt bey I. I. Adler. 1750.

ihm dadurch zu einem „unerforschlichen Gewebe widriger Ereignisse und trüber Schicksale". Dennoch blieb ihm Zeit zu schriftstellerischer Betätigung. Ein Jahr nach dem Amtsantritt gab er seine „Überzeugende Erklärung der Sünde wider des Menschen Sohn und wider den Heiligen Geist" heraus [12]), einhundertneununddreißig Paragraphen auf einhundertzweiundneunzig Seiten. Hier werden, ganz im Stil der Baumgartenschen tabellarischen Theologie, nach ermüdender gründlicher Erörterung der Auslegungsregeln, die „Lästerungen" eingeteilt in unwissentliche und wissentliche, unboshaftige und boshaftige, unmittelbare und mittelbare, läßliche und unverzeihliche; die schlimmste, die nicht vergeben werden kann, aber begeht, wer die Wunder Christi mit der Vernunft begreift, sie aber dennoch leugnet; für einen solchen Sünder darf man nicht einmal beten! Wahrlich, es sind die Probleme der protestantischen Orthodoxie noch viel platter als die der Scholastik, Einteilen tritt an die Stelle von Denken; Luthers großartige Gegenständlichkeit ist verschwunden. Als der Hamburger Literat M. Ziegra [13]) die Schrift abfällig kritisierte, antwortete Kosegarten ihm ausfällig, und nun wogte der Kampf mit Schriften und Gegenschriften zwei Jahre lang, an Schärfe dem nichts nachgebend, den ein Vierteljahrhundert später Lessing mit dem Hauptpastor Goetze führt, wohl aber an Geist und Format [14]). Etwas später ließ Kosegarten neun Predigten aus den Jahren 1750 bis 1755 im

12) Rostock und Wismar, bey Joh. Andr. Berger und Jacob Boedner. 1751.

13) Christian Ziegra, 1719—1778; der „Kanonikus", der auch im Lessing-Götze-Streit eine Rolle spielt; er war hier fast ebenso zelotisch-orthodox wie Götze. O. Schröder, Lexikon der Hamb. Schriftsteller VIII, 225 ff.

14) Die Recension steht im 9. Stück der „Hamburgische Berichte von den neuesten gelehrten Sachen" vom Jahre 1752, S. 65—67; Kosegartens erste Erwiderung im 24. Stück, S. 193—99. Er nennt darin u. a. Spinoza „einen Atheisten". Dann antwortet Ziegra mit einer besonderen Schrift „Abgenötigte Vertheidigung der im 9. Stück usw.", Hamburg 1752, 8°. Kosegarten entgegnet — in 55 Paragraphen auf 136 Seiten — mit „Gründliche Beantwortung der sogenannten abgenötigten Vertheidigung usw." Rostock und Wismar, bey Joh. Andr. Berger und Jacob Boedner, 1753. Darauf endlich erklärt Ziegra in dem „Sendschreiben an Herrn Bernhard Christian Kosegarten usw." Leipzig 1753, daß er nun nicht mehr antworten werde. Damit schläft der Streit ein.

Druck erscheinen[15]). Sie sind mit einer schwungvollen Vorrede dem Herzog Friedrich von Mecklenburg — nachmals der Fromme zubenannt — gewidmet. Zwei Jahrzehnte später wird er sein erbittertster Gegner sein. Sie zeigen, daß Kosegarten sich bemüht hat „so praktisch als möglich zu predigen". Neun Predigten auf fünfhundertsechsundzwanzig Seiten! Was müssen die Pfarrkinder damals für Geduld — oder für einen gesegneten Kirchenschlaf gehabt haben! Und was müssen andere Prediger für Predigten gehalten haben, wenn schon diese des Druckens wert befunden und doch wohl auch gekauft wurden! In der ersten, seiner Antrittspredigt aus dem Jahre 1750, legte Kosegarten seinen Zuhörern dar, daß Gott ihn „von Mutterleibe ausgesondert" habe, daß er einmal ihr Prediger und Hirte werden solle, und leitete daher die „schuldige Aufmerksamkeit der Zuhörer auf ihre Lehrer" ab. In der Jubelpredigt, die er fünfzig Jahre später an seiner Amtsjubelfeier hält, wird derselbe Gedanke wiederkehren, nur resignierter und mit dem Unterton des „Alles ist eitel", mit dem er schon 1792 die Selbstbeschreibung seines Lebens geschlossen hatte. Und doch ist etwas Kraftvolles und Urwüchsiges in dem Mann. Fast hundert Jahre später berichtet ein Biograph seines jüngsten Sohnes[16]), daß er in seiner Jugend noch alte Leute habe erzählen hören „von dem ehrsamen Pastor primarius und Propst Kosegarten, der ein gar fleißiger Diener des Herrn gewesen und seiner lieben Gemeinde in der sonntäglichen Predigt oft derb über die Köpfe gefahren sei, in hochdeutscher wie in plattdeutscher Sprache: Liebe Gemeinde! Worum sollen wir Gott bitten? Um'n Büddel voll Geld? Quark! (mit der Faust auf die Kanzel donnernd). Daß wir sollen göttlich leben!" Die Liebe seiner Pfarrkinder vermochte Kosegarten dennoch nicht zu erwerben. Bei seiner Amtsjubelfeier wäre es „lieblicher und erfreuender für ihn und die Seinen gewesen, wenn die Gemeinde aus eigenem Antriebe den Ehrentag ihres Seelsorgers gefeiert hätte". Schuld seien die „heurige Lauheit

15) „Erbauliche Betrachtungen", Rostock und Wismar, bey Joh. Andr. Berger und Jacob Boedner, 1757.

16) Dr. Wilh. Neumann, Friedr. Franz Kosegarten, in Jahrbücher und Jahresberichte des Vereins f. Meckl. Geschichte und Altertumskunde, 83. Jg. 1919.

gegen die Religion und deren Lehrer" und das Fehlen des „Gemeingeist und Gemeinsinn für dergleichen Denkmale der Liebe und Dankbarkeit". Aber daran wird es wohl weniger gelegen haben als an dem rechthaberischen Wesen des Jubilars, seiner „freyen, an Machtsprüche gewöhnten Sprache" und seiner „absoluten Verläugnung der Politik", will sagen seiner Sucht, sich mit der öffentlichen Gewalt und ihren Trägern anzulegen. Denn kaum war 1755 sein Gegner, der Präpositus Schuster, gestorben, kaum hatte er „nun so ziemlich von außen Ruhe", da geriet er in schweren Konflikt mit dem herzoglichen Amtmann Rudow und dem Bürgermeister Demarne. Diesmal ist's eine ernstere Sache. Herzog Friedrich, nach dem Siebenjährigen Krieg, in dem er auf seiten der Feinde Preußens stand, endlich von äußeren Drangsalen und Händeln frei, konnte sich der inneren Konsolidierung seines Landes widmen; und da er selbst ein schwärmerischer Pietist war — an die von ihm erbaute Kirche in Ludwigslust setzte er die Inschrift „Jesu Christo dem großen Erlöser der Sünden ist dieser Tempel geweiht von dem großen erlösten Sünder Friedrich von Gottes Gnaden Herzog zu Mecklenburg" —, so erhob der Pietismus, der wahre, aber, wie es geht, auch der geheuchelte im ganzen Lande sein Haupt. Die Hofbeamten des Herzogs fröhnten zwar ruhig weiter dem Karten- und Würfelspiel, aber bei Friedrichs Annäherung verbargen sie die Karten schnell und holten die bereit gehaltenen Gesangbücher zu lautem Singen heraus, so daß der Herzog sich schnell wieder mit den Worten „Ich will nicht stören, Kinder" entfernte. Wer sein Glück machen wollte, mußte „bekehrt" und „erleuchtet" sein; wo eine Pfarre frei wurde, wurde sie mit einem „Pietisten aus der hallischen Schule" besetzt; damit eine frei würde, suchte man die andersdenkenden Prediger zu verleumden; die Sykophanten machten sich breit. Es war eben, wie überall da, wo eine von oben her vorgeschriebene Gesinnung zum Maßstab des sittlichen Urteils gemacht wird. Kosegarten aber ist ein scharfer Gegner des Pietismus und bleibt es. Er kommt aus einer anderen Zeit und einem anderen Milieu, aber vor allem ist er viel zu gerade und ehrlich, um mit den Kopfhängern und speichelleckerischen Schleichern auch nur paktieren zu können. 1767 ist er

noch Präpositus geworden. Aber dann bricht es herein. 1774 läßt er ein dickes Buch erscheinen, mehr als tausend Seiten; und das ist erst der erste Teil; den zweiten hat er glücklicherweise trotz seines langen Lebens nicht mehr geschrieben. Es heißt: „Was hat Jesus selbst bey seinem sichtbaren Wandel auf Erden in seinen hinterlassenen Reden eigentlich gelehrt?[17]). 1782 und 1783 gibt er Schriften über die Buße und das Abendmahl[18]) heraus. Eine „eigene Protestation" gegen Kants (den er „als Denker verehrte") „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft" verfaßt er auch[19]). Seine Schriften sollen der wahren Lehre widerstreiten. Er „predigte weiter biblisch" und fuhr fort, „praktischen Glauben, der innigst in die Moral greift", einzuschärfen. „Vernunft und Bibel" — das wird er immer wieder betonen — sind „die einzigen Normen". Er nahm auch „nicht Anstand, frei und ohne Rücksicht über den Mißbrauch der Pietät zu reden". Seine Predigten wurden als ketzerisch denunziert. Der herzogliche Beamte und der Bürgermeister, beides offenbar üble Streber, schürten den Brand. In feindlicher Absicht spitzte man die Ohren bei seinen Unterhaltungsgesprächen und warf ihm vor, daß seine Tochter auf einer Hochzeit getanzt habe (!)[20]). Ein Verfahren auf Absetzung wegen Ketzerei wurde eingeleitet; es zog sich jahrelang hin. Aber diesmal beugt sich Kosegarten nicht, wie vor

---

17) Rostock und Leipzig, in der Koppischen Buchhandlung, 1774.

18) Ich habe die über die Buße nirgends auffinden können. Die über das Abendmahl ist ohne Verfasser, Verleger, Druckort und -jahr erschienen unter dem Titel „Des Herrn Abendmahl. 1. Cor. II, 17—34. Zur Förderung des Christenthums und der Menschlichkeit". Ein Exemplar besitzt die Bibliothek der Freien und Hansestadt Hamburg. Sie enthält manche Gedanken, die der Sohn später schärfer herausarbeiten wird: „Welches ist der Leib Jesus? Das Brod, das gegessen wird? Das hat in den ersten Jahrhunderten kein Mensch gedacht. Das Essen ist der Leib Jesu; das Essen des Brodes ist die Gemeinschaft des Leibes Christi. Der Wein ist nimmermehr das Blut. Wer trinkt, soll eben hierdurch Bund mit Gott machen und haben. Beim Genuß andere verachten, ihnen von seinem Vermögen nichts mitteilen, sie beneiden oder gar hassen, das sind Dinge des Abendmahls unwürdig. Der Unwürdige wird des Leibes und Blutes Jesu schuldig; alle die Mißhandlungen, womit Jesus beschimpft wurde, werden ihm zugerechnet."

19) Sie scheint nicht gedruckt zu sein; die Handschrift habe ich nirgends auffinden können.

20) Gustav Raatz in Meckl. Nachrichten 1894, Beilage zu Nr. 59 und 60.

dreißig Jahren. „Heimliche Advokatur" wird ihm vorgeworfen; er tut dar, daß er nur pflichtgemäß seinen Pfarrkindern auch in ihren weltlichen Angelegenheiten beigestanden habe. Ein erstes schüchternes Erblühen sozialer Seelsorge? Das Schicksal half ihm. Im selben Jahre 1785 starben nicht nur seine beiden bittersten Verfolger, der Beamte und der Bürgermeister, sondern es starb auch der Herzog Friedrich „der Fromme". Der Wind schlug um. Es wurde „die Bigotterie zu Grabe getragen; die Heuchler demaskierten sich bald; der wahren Pietisten fanden sich blutwenige". Aber freilich, die Windfahne drehte sich, wie das so zu gehen pflegt, gar weit herum. Bald mußte Kosegarten darüber klagen, daß „die Häupter und Ersten des Volkes des geistlichen Hirten nicht achten und seinen genium verkennen", daß aber, „wenn Obrigkeiten und gebildete Personen den äußeren formellen Gottesdienst vernachlässigen, gleiche Lauheit bald bei dem gemeinen Mann einkehren dürfte, wovon die Folgen für Sittlichkeit und Gesetzesautorität garnicht zu berechnen seien". So eiferte er denn — mit deutlicher Kennzeichnung der Gemeinten — in seinen Predigten „für das sinkende Ansehen des Erlösers" und machte sich damit wiederum Feinde, so daß man ihn nun „mit Unhöflichkeit begrüßte und von Stund' an aus den gesellschaftlichen Zirkeln seiner Pfarrkinder entfernte". Diesem Mann sind in einem langen Pfarrerleben „fleißige Beiwohnung des öffentlichen Gottesdienstes und die öftere Feier des rührenden Gedächtnismahles" zu „notwendigen und wirksamen Mitteln" geworden „„um mit Gott und Jesus vertraut und zur tätigen Moralität, die das Glück des Menschen befördert, entflammt zu werden". Auch der Oheim, der Wolffianer Hartmann, wurde am Schlusse seines langen Lebens ein streng orthodoxer Bibelgläubiger und supranaturalistischer Apologet. Der Sohn Ludwig Gotthard Kosegarten aber wird, bei aller Aufgeklärtheit und allem Humanismus, einen erbitterten Kampf führen für die „altertümliche Umständlichkeit, Pracht und Größe des öffentlichen Gottesdienstes", sich erwehren „der von oben herab und fast gewalttätig aufgedrungenen modernisierten Gesangbücher und Litur-

gien" und seiner Gemeinde „die alten Kraft- und Kernlieder" bewahren [21]).

Das Familienleben Bernhard Christian Kosegartens war bewegt. Die erste Frau, die geborene Buttstädt, starb ihm nach zwölf Jahren an der Schwindsucht [22]); sie hat ihm fünf Söhne und zwei Töchter geboren. Schon nach sieben Monaten heiratete er zum zweiten Male. Anna Christina Stiegenhaus, die neunzehnjährige Tochter eines Regierungsrats aus Schwerin, brachte ihm Geld mit in die Ehe, das er bitter nötig hatte, aber auch ihre verwitwete Mutter, die 16 Jahre lang der böse Geist des Hauses wurde; immer gab es mit ihr Zank und Streit, besonders, weil sie den Kindern erster Ehe feind war, während ihre Tochter ihnen eine gute Stiefmutter zu sein sich mühte. Um das Frauenvermögen entspann sich ein jahrelanger Prozeß mit der Ostindischen Compagnie. So ging es im Pfarrhaus zu Grevesmühle nicht immer fröhlich, aber stets knapp her. Geldsorgen drückten Kosegarten sein Leben lang, er ist arm und verschuldet gestorben. Aus der zweiten Ehe erwuchsen sechs Kinder. Nach 35 Ehejahren starb auch die zweite Frau. Schon ein Jahr später schloß Kosegarten die dritte Ehe mit der Lübecker Ratschirurgentochter Friederike Schröder; die junge Frau ging ihm aber bald mit einem ihrer Stiefsöhne durch [23]); die Ehe des Sechsundsiebzigjährigen wurde als matrimonium non consummatum vom Landesfürsten für nichtig erklärt. Man wird es als eine senile Verfallserscheinung ansehen dürfen, daß Kosegarten, trotz des Widerspruchs seiner Kinder, die sogar vergeblich die Gerichte anriefen, und trotz der allgemeinen Empörung in der Stadt, noch eine vierte Frau nahm, Ingeborg Linden, „eine aus Drontheim zugezogene Magd", die drei Jahre später seine Witwe wurde und Zeit ihres Lebens die Kinder mit Bitten um Geld quälte, denn eine Witwenversorgung erhielt sie wohl nicht. Die Kinder, die heranwuchsen, wurden alle etwas Ordentliches. Das

21) Ludwig Gotthard Kosegarten, Geschichte seines fünfzigsten Lebensjahres. Leipzig 1916, in der Weygand'schen Buchhandlung.

22) Am 15. 5. 1762. Die neue Ehe wurde am 8. 12. 1762 geschlossen. Die zweite Frau starb Michaelis 1797; Kosegarten selbst 1803.

23) Friedrich Franz, der jüngste Sohn zweiter Ehe; er heiratete sie später.

spricht ebensosehr für die Kraft des Stammes wie für den guten Geist, der im Elternhaus herrschte. Von den Söhnen hat keiner in Mecklenburg Amt und Brot gefunden. Ihnen „fehlte es nun freilich an sogenannten Vettern, durch deren Fürsprache und Empfehlung so mancher unbärtige Geck, so mancher Einfaltstropf und so mancher Wüstling unverdienterweise vorgezogen und versorgt wird". Es hing wohl auch damit zusammen, daß gerade in den Jahren ihrer Berufswahl der Vater in schweren Anfeindungen stand und sie außer Landes studieren ließ, „damit sie nicht vom Gift des Pietismus verseucht würden".

Der weitaus bedeutendste und berühmteste der Söhne ist das fünfte Kind erster Ehe, Ludwig Gotthard. Er nennt sich den Hauptteil seines Lebens über, nicht bloß als Schriftsteller, Ludwig Theoboul, was ebenso bezeichnend für ihn wie für die Zeit ist. Er „stieg auf an den Himmel unserer Dichtung wie ein glänzendes Meteor, und verschwand; er kommt vielleicht nach hundert Jahren wieder" sagte ein geistreicher Mann nach seinem Tode [24]).

Am 1. Februar 1758 geboren, war er erst vier Jahre alt, als seine Mutter starb. Ihr, an die er kaum eine Erinnerung haben konnte, bewahrte er zeitlebens ein schwärmerisch-sentimentales Gedächtnis und widmete ihr zahlreiche Lieder. Die Stiefmutter war gut zu ihm, aber seine Erziehung und Bildung lag hauptsächlich in der Hand des Vaters. Es gab in Grevesmühlen zwar auch eine Stadtschule, der der Rektor Rutenik vorstand, ein Freund der Familie Kosegarten und von Ludwig Gotthard hochverehrt, aber wissenschaftlichen Unterricht konnte man dort nicht finden. Der Vater hielt auch Hauslehrer — Hofmeister nannte man sie damals — zur Unterrichtung seiner Söhne, besonders anfangs, bis die älteren Knaben die Unterweisung der jüngeren mit übernehmen konnten. Einen von ihnen namens Blumenthal wird Ludwig Gotthard später als Pfarrherrn auf Rügen wieder treffen und freundschaftliche Beziehungen mit ihm pflegen. Aber was diese Hauslehrer ihm sagen können — sie sind ja zumeist ganz junge Kandidaten der Theologie und menschlich noch ohne alles Profil — genügt dem regen Geist des begabten

24) Allwill Baier, Aus der Vergangenheit. Berlin 1891. S. 67 ff.

Knaben sehr bald nicht mehr. Nur der Vater imponiert mit seiner Gelehrsamkeit. „Heute morgen fing Herr Vater die Information in der Theologie selbst an, welches mir sehr lieb ist; denn aus den systematibus dogmaticis, welche ich bisher getrieben, bin ich sehr wenig überzeuget worden. Denn ich verstand Schuberten, den ich bei Blumenthalen trieb, nicht recht, und er konnte es mir auch nicht hinreichend erklären. Herr Vater aber geht nichts vorbei, als nachdem er es erst recht deutlich gemacht," schrieb er 1772 in sein Tagebuch. Ende des Jahres, noch nicht fünfzehnjährig, war er schon der Informator seiner jüngeren Brüder „unter Herrn Vaters Oberaufsicht". Ein Jahr später beherrschte er Griechisch, Lateinisch, Englisch und Französisch so, daß er sie sprechen, Hebräisch so, daß er den Grundtext des Alten Testaments lesen konnte. Er liest alles, dessen er habhaft werden kann, Geschichte, Logik, Metaphysik, englische Romane, die alten Volksmärchen. Der „Kaiser Oktavian" und die „Asiatische Banise" machen ihm den tiefsten Eindruck; die Tränen stürzen ihm dabei aus den Augen. Die alten Kirchenlieder liebt er schon damals. In alten Schriften liest er am liebsten. Als ihm der Rektor Rutenick erlaubt, sich aus seiner ganz verstaubten Bibliothek einiges auszuwählen, wählt er „drei theologische Systemata, verschiedene wider die Papisten ausgefertigte Vertheidigungen der Reformation, einige Schriften von den ältesten Wiederherstellern des Glaubens, Philipp Melanchthon, Cruciger, Backmeister, Spangenberg u. a., Calvisii Thesaurus, Buxtorfens und Opitzens hebräische Grammatiken, einen Terenz, einen Plautus". Die Gottesdienste und kirchlichen Feiern, denen er regelmäßig anwohnte, bewegten ihn tief. „Fürwahr, der hat die Empfindungen der Menschheit völlig abgelegt, der durch diese Auftritte sich nicht zu einem edlen, den Schöpfer unserer Natur ehrenden, Weinen bewegt findet." Es ist die empfindsame Zeit des Hainbundes, dessen Dichter er damals zwar nicht kannte, die aber bald bestimmend für sein dichterisches Schaffen werden sollten. Durch die väterliche Erziehung reiner Rationalist, war er doch nicht so sehr Rationalist des Verstandes als des Herzens. Am Karfreitag 1774, kaum sechzehnjährig, predigte er zum ersten Male „Über die merkwürdigen Absichten Gottes bei dem Be-

gräbnisse Jesu" mit ziemlichem Mut und Beifall. Eineinhalb Jahre später bezog er die Universität. Nicht die Landesuniversität, die, in zwei Teile gespalten, den herzoglichen und den städtischen, zu Bützow und Rostock ein ziemlich kümmerliches Dasein führte; denn hier herrschte der Pietismus. Das benachbarte Schwedisch-Pommern, aber schien davon frei; darum schickte ihn der Vater nach Greifswald. Unterwegs bewarb er sich bei einem Bassewitz auf Hohenluckow, zwischen Bützow und Doberan, um ein Stipendium. Dessen Satzungen gemäß mußte er acht Tage später dort predigen. Der Pastor des Ortes hatte statutengemäß die Predigt zu beurteilen. Er sagte, „sie sei reich an schönen Gedanken und Schilderungen gewesen, jedoch gesucht und voll scholastischer Kunstwörter; Mosheims und Jerusalems Predigten paßten nicht für Kanzeln, sondern die von Rambach und ähnlichen Männern, welche in ihren Reden alle weltliche Gelehrsamkeit verleugneten". „Reich an schönen Gedanken, aber gesucht und voll scholastischer Kunstwörter" — das ist wie eine Signatur alles dessen, was der angehende Student in seinem Leben an Predigten, Reden und Dichtungen produzieren wird. Von seinen Pfarrkindern auf Rügen sagte er später selbst: „Es mochte wohl diesen schlichten Menschen, die ich unter mir sitzen sah, in schweigendes Staunen versunken, meine Rede eine fremde Zunge bedünken; es mochte mein Wort ihnen gemahnen, als seyn es dunkle Prophetensprüche, eine schwer zu enträtselnde Apokalypse." „Nicht sowohl hinabzusteigen zu den Hörern, als sie zu mir hinaufzuheben" machte er sich zum Grundsatz und glaubte allmählich zu verspüren, „daß die Schuppen ihnen vom Auge fielen und das Fell von den Ohren; das es anfange aufzugehen unter ihren Herzen, und die Wehen der neuen Geburt sich in ihnen regten".

Eine Woche verbrachte Kosegarten bei seinem in Rostock Theologie studierenden Jugendfreund Susemihl. Der „ist ein Anbeter Hartmanns und seines Compendii, und ich bin ein geschworener Feind aller Symbololaterie. Wir gerieten schon den ersten Abend so aneinander, daß mein Freund mich feierlich in die Zahl der Ketzer versetzte, und sich fast nicht getraute, bei mir zu schlafen, um nicht von dem ketzerischen Gifte, welches in mir

läge, angesetckt zu werden". Man wird sich daran erinnern, daß zwei Jahre zuvor in Wolfenbüttel Lessing die ersten drei „Fragmente eines Unbekannten" veröffentlicht hatte; freilich nicht in Mecklenburg! Auch mit seinem Großoheim Hartmann hat er eine theologische Disputation über den Augustinischen Aphorismus: die Tugenden der Heiden seien glänzende Laster „welcher — sagt Kosegarten —, wenn er wahr wäre, mich schlechterdings zum Feinde eines so grausamen Evangelii machen würde". Bei Tisch wird Susemihls Symbololatrie vom Vater Kosegarten mit eben den Gründen angegriffen, wie am Abend vorher vom Sohn, was diesem Vergnügen macht.

In Greifswald ist er an den Theologen Quistorp empfohlen, mit dessen Sohn er sich anfreundet. Aber die theologischen Collegia sagen ihm nichts; er weiß das alles schon aus den Unterweisungen seines Vaters. Mehr interessierten ihn die philosophischen Vorlesungen von Ahlwardt [25]) und Muhrbeck [26]). Sie sind beide strenge Wolffianer, dieser auch ein heftiger Gegner Kants. Am 24. Januar 1777 hielt Kosegarten die Festrede im Universitätsaktus an König Gustav III. Geburtstag über „Die wahre Größe der Fürsten". Den Tyrannen — „dem Gottesleugner können sie ein Beweis des künftigen vergeltenden Zustands sein, weil so entsetzliche Bosheit ohne Ahndung Widerspruch ist", ganz im Kantischen Geist! — und den Eroberern — „gleich verderblich wiewohl minder verabscheut" — deren „Andenken verflucht und gebrandmarkt ihr Name" ist, stellt er das Bild des guten Fürsten gegenüber. Sein „edler Durst nach Liebe seines vertrauten Volkes wird jeder seiner Handlungen die Richtung geben". Beispiele aus der Geschichte werden zahlreich angeführt. Der Rede beigefügt ist eine von Kosegarten für den Tag gedichtete Hymne. In beiden tritt der politische Mensch Kosegarten zuerst hervor. Seine Hauptcharakterzüge sind schon hier erkennbar: schwungvolle, mitunter unkritische Begeisterung; weit hergeholte Belegstellen aus oft entlegener Geschichte; sittlicher Mut zu vielfach allzu deutlicher Wahrheit ohne Rücksicht

25) Peter Ahlwardt, 1710—1791, Prof. d. Logik u. Metaphysik, las gelegentlich plattdeutsch.

26) Johann Christoph Muhrbeck, ein Schwede, 1733—1805.

auf persönliche Folgen. Kosegarten wird ein Menschenalter später in eben dem Raum vor der gleichen Versammlung noch manche Festrede mit politischem Unterton halten; sie werden, bei aller Distanzierung des reifen Mannes von dem unfertigen Jüngling denselben Geist atmen.

Die Rede fand Beifall; sie erschien alsbald im Druck [27]).

Im gleichen Jahr erschien Kosegartens erste Gedichtsammlung „Melancholien" [28]), Liebeslieder — seine Cousine Sophie Buddig in Rostock hatte es ihm angetan — Freundschaftslieder im Stil der Zeit. Auch das Heimweh wird hörbar:

Fern von meinem Vaterlande,
Fern vom Ort, der mich gebar,
Weilt mein Fuß in fremdem Lande,
Wo der Meinen keiner war. —

Religiöse Hymnen sind darunter. Sie sind alle auf den Ton gestimmt: Gott ist gut; Gott ist die Liebe. Wir werden diesen Ton in Kosegartens Predigten wiederfinden; er ist der Grundton seines Gottesempfindens. Mitunter mischt sich in die Lieder ein fast pantheistischer Zug:

Er wandelt um dich her,
Im Abendroth, im Walde,
Zu Land' und auf dem Meer. —
Sein Rang ist Hochgelobter,
Sein Nam' Allliebender.

In die Greifswalder Zeit fällt die erste Bekanntschaft mit der Insel Rügen, die für Kosegarten so bedeutungsvoll werden sollte. Ihre romantische Natur ergreift ihn mächtig; ihre Menschen gewinnen seine Liebe durch ihre einfache Gastfreundlichkeit; ihre Geistlichen, von denen manche, wie der Präpositus Pistorius zu Poseritz durch Gelehrsamkeit und Gefühl für das Schöne ihm ehrwürdig sind, lassen wohl schon damals in ihm den Wunsch aufkeimen, auch einmal Pfarrer auf Rügen zu werden. Die Breite des äußeren Lebens war hier größer als in Grevesmühlen; der Pfarrer war zugleich einflußreicher weltlicher

27) Stralsund, b. Christian Lorenz Struck.

28) Stralsund, b. Struck, 1777. Joh. Gottfried Quirtorp schmückte sie und die 1778 ebenda erschienenen „Thränen und Wonnen" mit Vignetten.

Grundherr; ganz anders als in Mecklenburg mit seiner tiefen Kluft zwischen den „Rittern" und andern Sterblichen, zu denen auch die Pastoren zählten, war hier die Beziehung zwischen Adel und Geistlichkeit eng, und nicht selten wurde die Tochter aus adligem Hause Pfarrfrau. So erscheint die jäh aufflammende Begeisterung Kosegartens für Rügen, wie sie sich in vielen seiner damals gedichteten Lieder niederschlägt [29]), wohl verständlich. So nimmt er denn hier, in Bergen bei dem Landvoigt von Wolffradt, seine erste Hauslehrerstelle an, als die immer knappen Mittel seines Vaters ihm eine Fortsetzung des Studiums nicht mehr erlauben. Aber der Abschied von Greifswald wird ihm nun schwer; er läßt dort einen lieben Freundeskreis zurück; er fürchtet sich, die Freiheit des Studenten mit der Unterordnung unter die ihm so wenig zusagenden konventionellen Sitten zu vertauschen.

Schöne, furchtbare, letzte Nacht,
Drinn die Klage der Schaar meiner Getreuesten
Um mich hallte ... Die Nacht hindurch
Hallte unser Gesang dumpfig und seufzerlaut,
Und die Thräne des Scheidens rann
In den Wein ...
Nach den Thürmen der Stadt, drinnen die Freiheit jauchzt,
Strecke ich sehnend den Arm ...

Der Aufgabe, Hauslehrer zu sein, war der Zwanzigjährige menschlich nicht gewachsen. Zwischen ihm und der heranwachsenden Tochter des Hauses, seiner Schülerin, spann sich ein Liebesverhältnis an. Er mußte schon nach einem knappen halben Jahr das Wolffradtsche Haus wieder verlassen. Zahlreiche Liebesgedichte an die Schülerin nahm er mit. Aber damit nicht genug: ein Jahr später veröffentlichte er ein Trauerspiel „Darmond und Allwina" [30]), darin er die unglückliche Liebe eines bürgerlichen Jünglings und eines adligen Fräuleins in grellsten Farben mit deutlicher Abschilderung der wirklichen Umstände darstellte. Seine Bekannten fanden das mit Recht empörend. Literarische Taktlosigkeiten werden ihm noch einige Male Tadel eintragen. Weitere Hauslehrerstellen folgten, in Boldewitz auf

29) Er gab auch Karl Nernsts Wanderungen durch Rügen heraus, Düsseldorf 1800.
30) Frankfurt und Leipzig 1779.

Rügen, in Zansebur zwischen Stralsund und Barth, in Reez bei Rostock, in Götemitz auf Rügen. Sie waren alle nicht lang; nur in der letzten blieb er vier Jahre. Während der dritten, im Juli 1781, machte er das theologische Examen in Greifswald. In all den Jahren hat er häufig gepredigt. Seine Kanzelreden erregten Aufsehen. Einige erschienen im Druck [31]). In Landow auf Rügen, Weihnachten 1777, lobte ihn der alte Pastor sehr, mahnte ihn aber „doch auch sein Äußeres künftig ein wenig zu menagiren und sich nicht durch Vernachlässigung eines zwar kleinlichen aber darum nicht minder geforderten Decori des hohen Glücks zu berauben, Menschenlehrer und Menschenwohltäter zu werden". Kosegarten gehörte nicht zu den Naturen, die fremden Rat annehmen. Boie und Bürger, Schiller und Herder haben ihn später wegen „der gänzlichen Vernachlässigung aller Correktheit" in seinen Dichtungen getadelt, „allein es half blutwenig", wie er selbst bekennt. Auch die Ermahnung des alten Geistlichen beherzigte er wohl nicht. Wilhelm von Humboldt [32]) meint 1796 „überhaupt fehlt es seinem ganzen Wesen an Haltung und Harmonie; und er hat etwas wildes und verstörtes, was durch sein schwarzes Haar und seinen nachlässigen Anzug noch vermehrt wird. Sein Gang ist überhaupt heftig, so, wie alle seine Bewegungen; er hat eine Unruhe, die es schwer macht, ihn eigentlich, auch nur physisch, zu fixiren"; der schwedische Dichter Atterbom [33]) vergleicht ihn 1817 mit dem „nebelhaften Seegott der Ostsee"; Henriette von Willich, die spätere Frau Schleiermachers [34]), findet ihn 1804 „sehr eigentümlich" aussehend, „gekleidet in einen Oberrock, der bis auf die Füße ging"; sein Enkel Allwill Baier [35]) erzählt: „So pflegte der Dichter in einem weit herabfallenden weißen Mantel gehüllt zu wandeln auf dem Linden-umschlungenen Erdwall unsrer Stadt"; alle berichten,

31) Wahre Weisheit. Stralsund 1779. — Glaube und Unglaube. Stralsund 1780. Hoffnungen der zukünftigen Welt. Stralsund 1781.

32) Gesammelte Schriften. Hrsg. von der K. Preuß. Ak. d. Wiss. Bd. 14 S. 290 ff.

33) Aufzeichnungen d. schwed. Dichters P. D. A. Atterbom. Übersetzt von Franz Maurer. Berlin, Carl Heymanns Verlag, 1867.

34) Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur, Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung, Bd. 22 (1896) S. 208 ff.

35) Allwill Baier, Aus der Vergangenheit. Berlin, Wiegand u. Grieben. 1891.

daß er das schwarze, später mit wenig Grau gemischte Haar „lang herabfallend und in der Mitte gescheitelt, wie bei einem Christuskopf" trug.

Kosegartens dichterische Produktion ist umfangreich während dieser Jahre. Sie gehört zur großen Masse der nach-hainbündlerischen, nach-klopstockischen Dichtung. Sie zeigt das mehr als gewöhnliche Einfühlungsvermögen des Mannes in fremde Dichterpersönlichkeiten; im Lauf seines sechzigjährigen Lebens und mit erstaunlicher Fruchtbarkeit dichtete er Ossianische Gesänge und Klopstockische Oden, Vossische Idyllen, Stollbergische Hymnen, Bürgersche Balladen, Leisewitzsche Tragödien, Jean Paulsche oder englischen und französischen Vorbildern nachgeformte Romane, aber nur wenige eigentümlich Kosegartensche Werke. Das alles ist keineswegs gewollte oder auch nur bewußte Nachahmung. Vielmehr quillt ihm das Dichtwerk aus dem tiefsten Innern. Er ist ganz erfüllt von dem „gewalt'gen Gotte", der ihn treibt, zu besingen „Gott, die Natur, die Schönheit und die Tugend". Er dichtete aus innerer Notwendigkeit, „weil die mich treibende Unruhe nicht anders beschwichtigt, die in mir lechzende Sehnsucht nicht anders geletzt werden konnte, als durch Hervorbringung eines Dichtwerks". Aber es wird meistens nur das Nachempfinden eines augenblicklich gerade ihn begeisternden Vorbildes. Deshalb ist seine dichterische Individualität unaufhörlich veränderlich. Seinem Äußeren — dem Rauhen, Ungehobelten, Ungepflegten, später dem Sonderbaren, Gesuchten — entspricht die Form seiner Dichtungen. Wenn er dichtete, dann vermochte er „weder zu essen noch zu schlafen" und „fuhr fort zu dichten wachend und träumend, während der Mahlzeiten, während der gesellschaftlichen Unterhaltungen und während der kirchlichen Verrichtungen selber", aber „vorzunehmen hinterher das Ganze, es zu berichtigen und daran zu bessern, zu streichen, zu ergänzen, zu brauchen die Feile und den Bimsstein, war mir nicht gemütlich". So fehlt es seinen Dichtungen vielfach an Ordnung und Sauberkeit des Versmaßes und der Reime. Dazu kommt das oft auffällige Mißverhältnis einer pompösen Form zu einem reichlich banalen Inhalt. „Die gesuchte Verwendung der aus der klassischen Poesie des Altertums entlehnten Personi-

fikationen, die Häufung der malenden Beiwörter, die Unnatur der Bilder geben seinen Gedichten nicht selten den Charakter des Hofmannswaldauischen Schwulstes[36]." Es entspricht dem bis auf die Füße gehenden Oberrock und dem wallenden weißen Mantel; Goethe nannte es einmal „die Bettlerjacke nachschleifen, um zu versichern, daß er doch auch ohngefähr so einen Königsmantel in der Garderobe führe"[37].

Nur dort, wo Gegenstand seiner Dichtung die Rügensche Natur ist, erhebt sich Kosegartens Dichtung zu eigentöniger Größe. Hier vornehmlich erstrahlt die innere Spannung, die Leuchtkraft eigenen Erlebens, die Wärme des Empfindens. Niemand vor ihm hatte diese Landschaft besungen; ihm hat sie tief zu Herzen gesprochen; ihre öden Hügel, ihre meerumbrausten Vorgebirge, ihre weißen Kreidefelsen, ihre Hünengräber, ihre „heiligen Berge", ihre „sausenden Haine", ihre „gastlichen Hüttner", ihre „freundlichen Töchter" besingt er; die Sagen ihrer Vorzeit formt er zu Romanzen; er ist wahrhaft ihr dichterischer Entdecker und erster Heimatdichter, der die eigenartige Schönheit dieses damals ganz weltfernen Winkels deutscher Erde der deutschen geistigen Welt nahegebracht hat. Ohne ihn würde Wilhelm von Humboldt kaum auf seiner Reise durch Norddeutschland bis zum Vorgebirge Arkona hinaufgekommen sein. Kosegarten berührte dies bis dahin ganz unmusische Land mit dem Zauberstab; ihm danken die Späteren, von Karl Lappe bis zu Cäsar Flaischlen, daß sie diese Landschaft besingen durften.

Den Grund hierzu legen die auf Rügen verbrachten Hauslehrerjahre; die Vollendung werden die sechzehn Jahre bringen, die er später Pfarr- und Grundherr auf Rügen ist.

In den Hauslehrerjahren beginnt Kosegarten zuerst ein anderes Feld dichterischer Produktion zu beackern, das er späterhin ebenfalls weit intensiver zu bestellen unternehmen wird. Es wird ihm reiche Frucht tragen; schließlich wird er es auch auf das Gebiet wissenschaftlicher und theologischer Schriftstellerei hinüberspinnen. Es ist die Nachformung fremdsprachigen Dicht-

36) Goedecke, Grundriß V, S. 455 f.
37) Goethe an Schiller 12. 8. 1797. Sophien-Ausgabe IV 12, S. 228 ff.

werkes. Zuerst wagt er sich an die Odyssee, deren zwölf erste Gesänge er neu übersetzt; als Probe läßt er den vierten Gesang 1780 verdeutscht erscheinen [38]). „Wärmer ist sie als die Vossische, vielleicht minder wahr", sagt er später selbst von dieser Nachdichtung. Er mag recht haben. Es ist wieder das starke Gefühl und die mangelnde Akribie. In Boldevitz las er mit Begeisterung den ganzen Shakespeare in der Eschenburgischen Verdeutschung; er hatte ihn schon früher gegen Herrn von Bagevitz zu Ralow verteidigt und über die französischen Tragiker erhoben. Nun werden auch englische Hymnen Gegenstand seiner Nachdichtung, Milton und Thomson besonders. Griechische Tragiker, besonders den Euripides, übersetzt er. Später wagt er sich an Ossian und an die altnordische Dichtung. Seine Sprachbegabung und seine Sprachkenntnisse, sein Einfühlungsvermögen in fremde Dichterpersönlichkeiten, seine außergewöhnliche Beherrschung der deutschen Sprache kommen ihm zustatten. „Wie ein Genius herrscht er in ihr, und weiß ihre Fülle, ihren Reichtum und Wohlklang mit einer Gewandtheit und zugleich mit einer Natur anzuwenden, die oft überrascht, oft bezaubert [39])."

So beginnt sich die geistige Welt des Mannes immer mehr ins Weltweite zu spannen; sie wird später auch Französisches, Italienisches, ja Orientalisches in sich aufnehmen. Sein körperliches Sein wird bestimmt durch das kleine Dreieck, das zwischen den Punkten Grevesmühlen, Wolgast und Arcona liegt. Niemals ist er darüber hinausgekommen. Einmal plant er eine Reise „nach Jena zu Schiller oder nach Weimar zu Goethe oder zu Friedrich Heinrich Jacobi nach Eutin oder zu Friedrich Richter nach Hof, die Viere unter den lebenden Menschen, welche ich am innigsten schätze, ehre und liebe", aber es wird nichts daraus, weil seine Frau einen Haufen Einwendungen hat [40]). Einmal trägt ihm die Königin von England die Stelle ihres Hofpredigers an: er schlägt sie aus. Einmal beruft man ihn als Lyzeumsdirektor und Prediger nach Riga und er nimmt den

38) Stralsund 1780.
39) Herder, Rezensionen S. Sämmtl. Werke XX, S. 352.
40) Brief an Schiller v. 23. 10. 1796 in „Unser Pommerland" XI 350 ff.

Ruf auch an [41]), aber da kommt die Ernennung zum Pfarrer in Altenkirchen auf Rügen und er sagt wieder ab. Einmal will er, dem Kriegsgetümmel zu entfliehen, nach Schweden übersiedeln, „für welches Land ich von jeher eine eigne Vorliebe genährt und welches zu vertauschen mit der deutschen Heimat mir kaum eine Verwechslung des Vaterlandes gedäucht hätte", aber er bekommt die dazu erforderliche Genehmigung des Königs nicht. So wird er zu Greifswald sterben, ohne mehr gesehen zu haben, als ein kleines Stück von Mecklenburg und Vorpommern. Die Weltweite seines Geistes wird darunter nicht leiden.

In Mecklenburg fand sich keine Stelle für Kosegarten. Zwar hatten im Herbst 1781 mehrere Professoren des in Bützow residierenden herzoglichen Teils der Universität sich dafür verwandt, daß Kosegarten zu Vorlesungen über griechische Literatur und schöne Wissenschaften berufen würde, aber Friedrich der Fromme hatte das Gesuch abschlägig beschieden. So nahm Kosegarten denn im Sommer 1785 einen Ruf als Rektor der Stadtschule in Wolgast an. Die sieben Jahre, die er dort wirkte, hat er später seine „siebenjährige ägyptische Dienstbarkeit" genannt; die Schularbeit war schwer; die Bezahlung war kümmerlich; Kosegarten mußte sich Nebenverdienst verschaffen, und den gewann er hauptsächlich aus der Übertragung zahlreicher englischer Werke ins Deutsche, Pratt's Freudenzögling [42]), Richardsons Clarissa [43]), Adam Smith's Theorie der sittlichen Gefühle [44]), Oliver Goldsmith Römische Geschichte [45]). Widmungen von Druckwerken an fürstliche Persönlichkeiten gehörten zur Sitte der Zeit; Kosegarten bediente sich ihrer gern. So eignete er die Clarissa der Königin Sophie Charlotte von England zu, einer geborenen mecklenburgischen Prinzessin; den Oliver Goldsmith dem Erbprinzen des Vorpommern beherrschenden Fürstenhauses, dem späteren König Gustav Adolph IV. von Schweden. Ihm legt er in der Widmung die Lehren ans Herz, „welche aus des römischen Volkes Geschichte Herrscher entnehmen können", ihn

41) Nachlaß, Mappe 1.
42) Leipzig 1791.
43) Leipzig 1790—91, mit 24 Stichen von Chodowiecki.
44) Leipzig 1791—95.
45) Leipzig 1792, neu aufgelegt 1798 und 1805.

mahnt er, bei allen seinen Taten zu fragen: „Was wird die Geschichte sagen? Die Geschichte, die der Flitterglanz angestaunter Taten nicht zu blenden, die das Gold der Könige nicht zu bestechen, noch ihre Kerker und Henker zu beschwichtigen vermögen", ihm stellt er vor Augen, „daß willkürliche Gewalt bei weitem das größte aller Übel sei, gegen welches einige geringfügige Vorteile der Polizei, des raschern Entschließens und des schnellern Ausführens durchaus nicht in Anschlag kommen, angesehen jenes Übel den Menschen von der Wurzel aus verderbt, und alle Verbesserung seines bürgerlichen und sittlichen Zustandes, den einzigen gedenkbaren Zweck der Gesellschaft, ganz und gar vereitelt". Es sind ähnliche Gedanken wie in seiner Jugendschrift von der wahren Größe der Fürsten. Diese sehr freimütige Widmung wurde gut aufgenommen, der Kronprinz dankte ihm in einem eigenhändigen deutschen Briefe [46]) und verschaffte ihm durch seine Fürsprache bei seinem Vater die Pfarre auf Rügen, um die sich Kosegarten beworben hatte.

Die eigene dichterische Produktion ist während der Wolgaster Jahre nicht gering. Der dem Italiener Marino nacherzählten „Psyche" [47]) folgten zwei empfindsame autobiographische Erzählungen „Ewalds Rosenmonde" [48]) und „Hainings Briefe an Emma" [49]); der erste Band der „Rhapsodien" [50]) oder „Zerstreuten Blätter" erscheint, mit eigenen Gedichten, Nachdichtungen — u. a. der „Ode an Gott" des im siebzehnten Jahrhundert zu Toulouse als Gottesleugner verbrannten Neapolitaners Vanini —, philosophischen und theologischen Abhandlungen. Mit der Abhandlung „De pulcro essentiali; ex placitis veterum" [51]) hatte sich Kosegarten schon 1785 von der philosophischen Fakultät in Bützow die Magisterwürde erworben; jetzt schrieb er deutsch „über das wesentliche Schön". Das Ergebnis seiner mit vielem Aufwand von Gelehrsamkeit angestellten Untersuchung ist: Schönheit ist das Göttliche in der Natur. Lebendige Harmonie

46) Nachlaß, Mappe I.
47) Leipzig 1786, b. Heinr. Gräff, mehrfach aufgelegt.
48) Berlin 1790, bei Chr. Fr. Himburg.
49) Leipzig 1791, bei Heinr. Gräff.
50) Leipzig 1792, bei Heinrich Gräff. 1800 erschien er in zweiter veränderter Ausgabe. Zwei weitere Bände folgten daselbst 1794 u. 1801.
51) Leipzig 1785.

ist das Urprinzipium der Schönheit. Die theologische Abhandlung betitelt „Des Herrn Abendmahl. Drey Unterhaltungen mit Serena“ [52]) erregte Aufsehen; sie wurde nachmals gesondert gedruckt und nicht nur wiederholt aufgelegt, sondern auch ins Französische und Holländische übersetzt. Sie ist dessen wert, auch heute noch gelesen zu werden. Ausgehend davon, daß „Jesu lautre, einfache, ganz wahre, menschliche, dem gesunden Menschenverstande und des Menschen Herzens Bedürfnissen ohne Zwang sich anschmiegende Lehre“ im Lauf der Jahrhunderte „verdreht, verkünstelt und verdorben“ worden sei, schilderte er die „Einsetzung des Abendmahls“, wie sie sich ihm darstellt:

„Er nahm das Brod, betete, brach es, gab es seinen Jüngern, und sprach: Nehmet hin und esset. Wie dieses Brod, so wird mein Leib für euch gebrochen werden. Ihr aber, wenn ihr eßt und fröhlich seyd, so gedenkt auch eures Freundes, der für euch in den Tod ging. Dann nahm er den Kelch, betete, gab ihnen den, und sprach: Dieser Kelch ist das Vermächtniß, das ich euch verlasse. Mein Blut wallt schon in meinen Adern, um für euch auszuströmen. Ihr aber, wenn ihr beym Kelch des Weines künftig zusammen fröhlich seyd, so erinnert euch eures Freundes, der für euch sein Blut vergoß.“

Die Jünger und die ersten Christen, wenn sie gemeinschaftlich ein Mahl genossen, „brachen zu Ende des Mahls feyerlich das Brod, tranken inbrünstvoll den Wein zum Gedächtniß ihres Meisters, redeten das Herz sich heiß und voll, von seinen Tugenden und seiner Menschenfreundschaft, von seinen Thaten und seinem heldenmüthigen Tode, von seinen Verheißungen, von ihren Hoffnungen und seiner hergesehnten, nahegeglaubten Zukunft“. Aber „das vermeintliche Geheimniß der Brodverwandlung widerspricht einem halbweg schlichten Menschenverstand schreyend“, und auch Luthers Lehre, „daß Leib und Blut Christi im Abendmahl auf eine übernatürliche, unbegreifliche, sakramentliche Weise gegenwärtig seyen, daß der Segen des Predigers diese wunderbare Vergegenwärtigung bewirke, und daß, wer das nicht glaubt, das Abendmahl zum Gericht und Verdammniß

52) Leipzig 1790, neu aufgelegt 1792, 1808, 1826.

genieße", ist „ein enger, düsterer, armseliger, trauervoller Volksglaube, der am Buchstaben haftet und den Geist nicht faßt". Ganz frei von aller Mystik. Überzeugt, daß es sei „die erste und vernünftigste Regel aller Schriftauslegung: daß man eines vernünftigen Mannes im vollsten Selbstbewußtsein gesprochene Worte dem gesunden Menschenverstande gemäß verstehen, das ist, so erklären müsse, daß sie wenigstens den allgemeinen, erkannten, unwidersprechlichen Vernunftwahrheiten, welche zu läugnen Wahnsinn wäre, nicht widersprechen", sieht er im Abendmahl „nichts Geheimnisvolles! nichts Unergründliches! nichts Vernunftempörendes!", sondern nur „ein höchst einfaches, menschliches, liebenswürdiges und rührendes Mahl zum Andenken unsers Herrn", das dieser eingesetzt hat, „daß er nicht unterginge in der Seele seiner Geliebten", denn auch Jesus, „Mensch, wie ein andrer Mensch, ja viel mehr, der menschlichste der Menschen", „kannte keinen Schmerz, wie den Schmerz, vergessen zu werden" und „entsetzte sich vor ihm". Jesus der Mensch, „der größte, weiseste, unsträflichste und wohlthätigste Mensch, der je aus dem Schoße der Gottheit hervorgegangen, der zuerst einen Gott gepredigt habe, der aller Menschen Vater sei, einen Gottesdienst, der bloß in der Liebe bestehe, eine Glückseligkeit, die allein aus Tugend stamme, eine Vorsehung, die alle Schicksale lenke, und eine Ewigkeit, worin ein jeder die Folgen seiner Thaten erndten werde", aber immer Jesus der Mensch, der „starb, weil er vorhersah die Folgen seines Todes, nämlich: die geistige Aufklärung und moralische Besserung des Menschengeschlechts", das „sind die Vorstellungen, die ich mir mache" — so sagt Kosegarten. Er knüpft damit den Faden zu jener Schrift seines Vaters; er wird ähnlich auch noch als Prediger in Altenkirchen zu seiner Gemeinde vom Abendmahl reden, wenn auch schon ein wenig abgeschwächt und der offiziellen Lehre der Kirche angepaßt [53]), aber dann wird er von diesem verstandesklaren Christentum weit abrücken und einem dunkeln Pietismus und Mystizismus sich ergeben, dem seine gefühls-

53) Predigten II, S. 5. Er sagt darin, daß der Nutzen des Abendmahls der sei, daß das Band der Bruderliebe zwischen uns und unsern Nächsten fester geschürzt werde; sein Zweck aber sei die Erhaltung von Jesu Gedächtnis.

selige Art zu dichten immer näher verwandt gewesen ist als der fast lessingischen Helle, mit der er 1790, zweiunddreißigjährig, die Lehre vom Abendmahl erörtert. Ein Grundton aber wird bleiben: Gott ist die Liebe, und das „Liebet euch untereinander" wird zu allen Zeiten seine Theologie und seine Dichtung, vor allem auch seine politischen Gesänge durchfluten.

Schon in Wolgast wächst die Persönlichkeit Kosegartens zu eindrucksvoller Größe. Sein umfassendes Wissen, sein Geschick der Darstellung, seine rednerische Begabung, vor allem aber die Inbrunst, Wärme und Aufrichtigkeit seines Gefühls machen ihn zu einem Jugendlehrer, dem viele seiner Schüler weit über die Schulzeit hinaus in Verehrung anhangen. Einer ist Philipp Otto Runge, der bis zu seinem frühen Tode seinem Lehrer nahe gestanden hat. In seinem malerischen Werk finden sich deutliche Spuren des Einflusses Kosegartens. Besonders dessen Naturempfindung, die symbolische Ausdeutung der Naturerscheinungen, die Verbindung kosmischer Vorgänge mit dem Walten Gottes, die allegorische Ausdeutung der Blumen, der Lilie, der Rose, des Veilchens, der Bläue des Himmels, des Taus kehren in Runges Bildern wieder[54]). Nicht allein hier hat die Kosegartensche Dichtung befruchtend auf andere zeitgenössische Zweige der Kunst gewirkt; auch die Musik wurde von ihm angeregt. Johann Friedrich Reichardt[55]), Johann Rudolf Zumsteeg[56]), Andreas Romberg[57]), vor allem aber Franz Schubert[58]) haben Lieder von ihm vertont; dieser letzte nicht weniger als zweiundzwanzig. Auch Dichter der Zeit nehmen Motive aus Kosegarten: Chamisso aus der „Jungfrau von Stubbenkammer" zum „Salas y Gomez"[59]), Heinrich von Kleist zu seiner „Heiligen Cäcilie" aus den „Legenden"[60]). Aus diesen wird ein Späterer „sieben oder acht Stück" nehmen und „eine erotisch-weltliche Historie

54) Vgl. Otto Böttcher, Ph. O. Runge, Hamburg 1937.
55) 1752—1814 Hofkapellmeister, auch freisinniger Publizist.
56) 1760—1802 Hofkapellmeister.
57) „Die Harmonie der Sphären", 1767—1821.
58) 1797—1828 vgl. M. Bauer, Die Lieder Fr. Schuberts. Leipzig 1915.
59) H. Tardel in Ztschr. f. vergl. Lit.-Gesch. neue Folge XIII S. 113 (1899).
60) Deutsche Literaturzeitung, Berlin 1915, S. 410.

daraus" machen: Gottfried Keller. Damals erschien Kosegarten am deutschen Dichterhimmel wie ein glänzender Komet und strahlte zwei Jahrzehnte hindurch hell; dann verschwand er rasch und fast plötzlich wieder. Sein Selbstbewußtsein, niemals gering, wuchs mit dem raschen Ruhm; schon 1783 hat er anonym eine eitle Biographie von sich selbst an Johann Christian Koppe geschickt, der sie in seinem „Jetzt lebendes gelehrtes Mecklenburg" abdruckte[61]); an seinem dreißigsten Geburtstag hält er seinen Schülern eine Rede „Zwei Blicke des Wanderers", hochpoetisch und tief nachdenklich, voll rhetorischen Schwungs und sicher einprägsam für die Hörer, ausklingend in die Worte „Mein Name wird leben im Gesange, und die Saat meiner Thaten wird hochrauschend über die Wolken wachsen!"[62]).

Während seiner Wolgaster Jahre veranstaltete Kosegarten die erste Gesamtausgabe seiner Gedichte[63]).

Die Arbeitslast überstieg die körperlichen Kräfte. Ludwig Theobul hatte nicht die unverwüstliche Kraft des Vaters geerbt, wohl aber von der Mutter die hektische Veranlagung. Öfter begegnen wir in seinen autobiographischen Notizen der Klage über Brustbeschwerden; zur Amtsjubelfeier seines Vaters konnte er nicht erscheinen, weil er einen Blutsturz gehabt und der Arzt ihm alles Reden auf Monate untersagt hatte. Mit dieser Anlage zur Brustkrankheit, die wohl nie zu eigentlicher Schwindsucht geführt, doch aber seinen frühen Tod verursacht hat, mag es zusammenhängen, daß er „in der Art, seinen Körper zu tragen, seinem Gang und in dem kränklichen Aussehen in manchen Augenblicken eine auffallende Ähnlichkeit mit Schiller" hatte[64]) und daß jedem seine hohle Sprache auffiel. Seine Stimme war „geisterhaft" und glich „dem Klageton der Wogen, die ein aufsteigender Sturm gegen steile Uferfelsen wälzt"[65]), doch konnte

61) Rostock und Leipzig 1783, S. 96—107.
62) „Zwei Blicke des Wanderers" 1. II. 1788. Handschr. im Kupferstichkabinett Hamburg (Nachlaß Ph. O. Runge) und Nachlaß, Mappe VII.
63) Leipzig 1788.
64) W. v. Humboldt, a. a. O. siehe Bl. 12 Anm. 3.
65) Atterbom, a. a. O. siehe Bl. 12 Anm. 4.

sie „hell und tönend werden, wenn er mit einiger Wärme sich äußerte“ [66]).

Im zweiten Jahr seines Wolgaster Aufenthalts verheiratete sich Kosegarten mit Katharina Linde, der zweiten Tochter seines verstorbenen Freundes, des Pfarrers Linde zu Casvenitz, also mit einer der „freundlichen Töchter“ der Insel Rügen. Man darf annehmen, daß er mit dieser Frau eine glückliche Ehe geführt hat; er hat ihr mehrere Gedichte gewidmet; dennoch war sie ihm wohl kaum kongenial, kaum mehr als eine gute Vorsteherin seines Haushalts und Mutter seiner Kinder. Wilhelm von Humboldt nennt sie „eine Frau, die ihm in keiner Weise genügen kann“, und als der Marschall Soult Kosegarten in Altenkirchen besuchte und die Familie kennenzulernen wünschte, werden ihm nur die Kinder vorgeführt, die Frau bat, entschuldigt zu sein. Nur einmal sehen wir sie in das Geschick ihres Mannes tatkräftig eingreifen, als die Rügenschen Bauern ihm zu Unrecht vorwerfen, daß er „unter einer Decke spiele mit den Franzosen, die nur darüber aus seien, sie zu erdrücken und zu ruinieren“, da „nimmt meine Gattin statt meiner das Wort, verweist dem ungeschlachten Volke seine Unart und Dummheit, führt ihnen zu Gemüte, wie ich mich für sie abarbeite Tag und Nacht, und mit welchem Undank sie mir dafür lohnen“ und erreicht, daß die Bauern sich beschämt von dannen schleichen.

Aus Kosegartens Ehe entsprossen fünf Kinder, von denen das dritte und vierte klein starben.

Trotz des Kindersegens spricht manches dafür, daß die Ehe dem Manne auch rein erotisch nicht voll genügte. Zwar wissen wir nichts von anderweitigen Liebesbeziehungen. Aber in einer Anzahl seiner Dichtungen aus der Altenkirchener Zeit tritt eine verdrängte Sexualität zutage; so vor allem in dem Roman „Ida von Plessen“, den Merkel geradezu „schmutzig“ nennt [67]), und in den „Legenden“, deren schwüle Religiosität ungemein sinnlich anmutet. Schließlich ist ja wohl auch die spiritualistische Mystik der Madame de Guyon nicht frei von sublimierter Erotik.

66) Peter Friedrich Kanngießer, Zum Andenken an D. Ludwig Gotthard Kosegarten, Greifswald 1819.

67) G. Merkel, Briefe an ein Frauenzimmer. Berlin, J. D. Sander, 1802, S. 363.

Für Wolgast bedeutete Kosegarten viel; nicht nur als Jugendbildner, sondern ganz allgemein als geistiger Anreger; als er es 1792 verließ, „erlitt die geistigere Lebendigkeit an diesem Orte einen fühlbaren Abbruch". Die Jugend sah ihn klagend scheiden und dankte ihm überschwenglich:

Nur einen Hauch des allerschwächsten Ausdrucks
begehrten wir zu geben von dem Lichtstrom,
dem leisen Wehen der Humanität,
das, unanmaßlich, ohne Sucht und Gier,
das, unabhängig von Beruf und Pflicht —
das, nie belohnt, und nimmer zu belohnen,
Bedürfnis bloß des menschlich schönen Herzens,
aus deinen Worten, deinem Werk und Umgang,
von jedem Morgen bis zu jedem Abend
unaufgehalten in die Herzen strömt,
und jedes reine Herz in Liebe fesselnd,
mit dem Vollkommensten, dem Lautersten,
was diese Welt gewähren kann, dem Vorschmack
des Göttlichen und Ewigen, es nährt ...[68]).

Auch Kosegarten empfand beim „Abschied von Wolgast":

... Wehmut mich umschleiern,
Meine Seele wölkt Melancholie;

doch ist er im wesentlichen beglückt von der Aussicht auf neue Tätigkeit. Die innere Unruhe, die ihn zeitlebens erfüllte, ließ ihn an keiner Stätte dauernd warm werden und an jeder bald nach Anderem, Besserem Ausschau halten. Jenes, „Abschied von Wolgast" überschriebene Gedicht geht noch davon aus, daß die neue Wirksamkeit Riga sein werde, wohin er einen Ruf bereits angenommen hatte, aber zurückgab, als ihn die Nachricht überraschte, die Pfarre in Altenkirchen sei ihm verliehen[69]). „Mißtrauen in meine sinkenden Kräfte, und Bedürfnis einer heilenden Muße nötigten mich, dem schönen Gedanken zu entsagen." In der Tat dachte er damals an einen baldigen Tod:

Und mich ahndet, daß nicht lange, lange
Jene Zone mich gefangen hält,

68) Rhapsodien Bd. 2, Leipzig 1794, S. 48. Von Johann Daniel Runge, dem Bruder des Malers.
69) Nachlaß, Mappe I.

Mächtig ahndet's mich und süß und bange,
Daß der Fremdling, der die Brust mir schwellt,
Der schon lange diese Klause enget,
Der schon lange rastlos aufwärts dränget,
Bald vielleicht die morsche Hülle sprenget,
Und empor sich schwingt zu bess'rer Welt.

Aber viel mehr, als die Hoffnung, schneller zu genesen in der „schlichten Landpredigerstelle", bestimmte ihn, wie er selbst später rückschauend sagt, die Vorliebe, die er frühzeitig für das „romantische Eiland" gefaßt hatte. So wurde Kosegarten denn 1792 Pfarrer in Altenkirchen auf Rügen. Diese Pfarre war eine der besten in ganz Schwedisch-Pommern, reich an hochwertigem Landbesitz; Wilhelm v. Humboldt schätzt ihren Ertrag auf 3000 Thaler jährlich. Dennoch wurde Kosegarten nicht reich; er war ein schlechter Wirtschafter und Zeit seines Lebens in Geldnot; als er starb, waren seine Erben im Zweifel, ob sie seinen Nachlaß nicht ausschlagen sollten wegen der vielen schwebenden Verbindlichkeiten [70]). „Nackend bin ich aus meiner Mutter Leib gekommen, nackend werde ich wieder von dannen fahren", diesen Wahlspruch Hiobs rühmt sich Kosegarten, als den seinen angenommen zu haben.

Die sechzehn Jahre, die Kosegarten in Altenkirchen saß, sind des Dichters und des Theologen reifste und fruchtbarste. In ihnen entstehen die beiden großen epischen Dichtungen „Jucunde" [71]) und „Inselfahrt" [72]), sicherlich nach-vossische Idyllen, aber doch nicht in höherem Maße als Goethes Hermann und Dorothea auch und, wie diese, heute noch genußreich zu lesen. Die rügensche Natur und die rügenschen Sitten und Gebräuche, auch auf pastoralem Gebiet, werden darin anschaulich geschildert. In diesen Jahren erscheinen die drei Romane „Ida von Plessen" [73]), „Bianca del Giglio" [74]) und „Adele Cameron" [75]); in diesen Jahren werden die Versdichtungen gesammelt als „Poe-

70) Nachlaß, Mappe III.
71) Berlin bei Unger, 1803; wiederholt aufgel.
72) Berlin, Voss. Buchh. 1804; wiederholt aufgel.
73) Dresden, Heinr. Gerlach, 1800.
74) Dresden, bei Gerlach 1801.
75) Dresden, bei Gerlach, 1800. Wohlfeile Ausgabe Leipzig, Hinrichs, 1818.

sieen" zweimal, zuletzt dreibändig, herausgegeben [76]); in diesen Jahren endlich veröffentlicht Kosegarten seine zweibändigen „Legenden" [77]), die nun schon die Brücke zu seiner theologischen Schriftstellerei bilden. In diesen Jahren knüpft sich auch der Faden, der ihn mit Herder, Schiller und Goethe verbindet. Die Übersetzertätigkeit ruht gleichfalls nicht. Thomas Garnetts Reise durch Hochschottland und die Hebriden [78]), der dritte und vierte Band von John Gillies Geschichte Griechenlands [79]) und John Gasts Geschichte Griechenlands in acht Büchern [80]), der französische Roman „Jucunde von Castle" [81]), das „Britische Odeon" — eine Sammlung von Nachdichtungen mit biographischen Notizen über die Dichter [82]) — und endlich eine große Zahl einzelner mehr oder minder frei übersetzter englischer, nordischer, italienischer Lieder und Gesänge sind ihr reicher Ertrag. Erstmalig tritt auch die eigene wissenschaftliche Produktion auf den Plan: Die zweibändige „Geschichte des oströmischen Kaisertums" erscheint 1795 und 1802 [83]). Sie ist von einer maßgeblichen Seite als das Hauptwerk Kosegartens überhaupt bezeichnet worden.

Für die theologische Haltung Kosegartens erscheint es bemerkenswert, daß er scharf Stellung nimmt gegen den Neuplatonismus, eine „Philosophie, welche alles bessere Wissen verschrob und verdrehte, eine bessere Religion bis in die Wurzeln verderbte, bis tief in das 17. Jahrhundert hinüber jeden kraftvollen Kopf verrückte, von ihren hohen Versprechungen angezogen, von ihren systematischen Träumereien geblendet, und von ihrem erhabenen Unsinn berauscht". Er wirft auch — im Sinne der Bejahung — die Frage auf, ob es nicht „der freien Entwicklung des menschlichen Verstandes zuträglicher gewesen wäre", wenn „die ganze christliche Welt arianisch geworden" wäre.

---

76) 1798 u. 1802, Leipzig, bei Heinrich Gräff.
77) Berlin, Vossische Buchhandl., 1804.
78) Lübeck 1802.
79) Leipzig 1797.
80) Leipzig, Weidmann, 1798.
81) Neustrelitz 1802.
82) Berlin 1800; dabei half ihm sein damaliger Hauslehrer Karl Lappe.
83) Leipzig, Weidmann.

Predigten werden teils einzeln, teils in einer zweibändigen Sammlung [84]) veröffentlicht. Das Leben des Baptistenpredigers Robert Robinson unter dem Titel „Der Prediger, wie er sein sollte" bildet die Festgabe zum Amtsjubiläum des Vaters [85]); für die Dissertation „De auctorum sacrorum ipsiusque Jesu Christi vi atque indole poetica" [86]) erhält 1793 Kosegarten die theologische Doktorwürde von der Universität Greifswald. Die Übersetzung von Olaf Suebilius Katechismus aus dem Schwedischen [87]) ist Werkstück in seinem Kampf um die alte Liturgie. Die Flugschrift „An die Erwählten des zweiten Standes" [88]) schließlich bildet gewissermaßen den Auftakt zu jenen zahlreichen Reden mit politischem Einschlag, die er im letzten Jahrzehnt seines Lebens in Greifswald halten wird.

Kosegarten ist auch in dieser Zeit noch der nachempfindende Dichter. Die seinen Gesängen anhaftenden Mängel: schwülstige Sprache, Häufung schmückender Beiwörter, weit hergeholte Vergleiche, unsorgfältige Metren und Reime, sind nicht verschwunden, aber die Stärke des Gefühls, die Ursprünglichkeit besonders des Naturempfindens, die fabelhafte Flüssigkeit des deutschen Sprachgebrauchs lassen sie Schiller und Goethe — wie früher Bürger und Wieland — nicht zu gering erscheinen, in die Musenalmanache und die Horen aufgenommen zu werden [89]) und gegen einen Kritiker nimmt Schiller selbst den rügenschen Poeten in Schutz mit dem Xenion:

Höre den Tadler; du kannst
Was er noch vermißt, dir erwerben;
Jenes, was nie sich erwirbt,
Freue dich, gab dir Natur [90])!

---

84) 1. Bd. Berlin, C. L. Hartmann, 1794; 2. Bd. (wegen Zensurschwierigkeiten) im Selbstverlag des Verfassers Altenkirchen 1795. Sie sind besprochen in Allg. Litt.-Ztg. Jena 1795, III, S. 69.

85) Leipzig 1800 bei Heinrich Gräff.

86) Rostock 1793 (auch bei Mohnicke) — auch deutsch „Über den Dichtergeist der heiligen Schriftsteller und Jesu Christi", Greifswald, J. H. Eckart, 1794.

87) Greifswald 1806.

88) Stralsund 1806, auch bei Mohnicke.

89) Musenalm. 1796, 1797 u. 1800.

90) Schriften der Goethe-Ges. Bd. 8, 1893, S. 41. Das Xenion trägt die Nr. 367.

Herder lobt vor allem seine Nachdichtungen. „Die englischen Gedichte sind mit gleichem Geist in unsere Sprache nicht sowohl übersetzt als im Hauch hinübergetragen [91])". Freilich mitunter liefern seine Fehler ihn auch der Lächerlichkeit aus; Caroline von Humboldt pflegte im Familienkreise die ersten Strophen des Gedichts „Der Anbeter auf Arkona" mit komischem Pathos zu rezitieren [92]); ihr Gatte schreibt an Schiller, daß er über „Schön-Sildselil" laut habe auflachen müssen [93]); Schiller selbst ist entsetzt über die Taktlosigkeit Kosegartens in der Ankündigung seiner „Poesien" [94]), „welches nur ein Verrückter geschrieben haben kann. Gewissen Menschen ist nicht zu helfen, und dem da besonders hat Gott ein eisern Band um die Stirn geschmiedet" [95]).

Kosegartens Vorliebe für altes Brauchtum entsprach die Sitte der „Uferpredigten", die sich in der Parochie Altenkirchen aus den längst vergangenen Zeiten der Heringsfänge erhalten hatte, „als zum Einkauf des gefangenen Fisches die Handelsleute sich zusammenfanden aus dem ganzen Norden. Damit nun weder die Fischer der sogenannten Vitte über der Wandrung in die entlegene Alte Kirche des günstigen Moments verfehlen, noch die Fremden, während sie in dieser Ferne weilten, der geistlichen Pflege gänzlich entbehren möchten, so war beliebet worden, daß sowohl jenen als diesen, so lange die Zeit des Fanges dauerte, ein eigner Gottesdienst gehalten werden solle auf dem Platze selber... Alljährlich, sobald nur die Fischer der Vitte dem Pastor melden, daß der Hering (der liebe Hering, wie sie ihn nennen,

91) Herder, Rezension i. d. Erfurter Nachrichten. Siehe Herders sämtl. Werke XX, 374.

92) Humboldt an Hedemanns 18. 7. 1830 in W. u. C. v. H. in ihren Briefen. Berlin 1816. Bd. VII, S. 356.

93) Humboldt an Schiller 31. 8. 1795 in Briefwechsel zw. Sch. und W. v. H. S. 111.

94) Erhalten als Beilage eines Briefes Kosegartens an A. W. Schlegel v. 1. 6. 1797 in dessen Nachlaß i. d. Dresdner Bibliothek. Die sechs Briefe d. „Poesien" widmete K., ohne zu fragen u. mit der ihm eigenen Schludrigkeit: Seinem Freunde Friedrich Schiller; Seinem ehrwürdigen Freunde Michael Denis; Seiner Freundin Wilhelmine (!) v. Humboldt; Seinem Freunde Josef von Retzer; Seiner Freundin Karoline Schlegel; Seinem Freunde Friedrich Richter. Karoline Schlegel äußerte sich darüber recht abfällig. S. Weitz, Caroline II 191.

95) Sch. an Goethe 17. 8. 1797. S. Varnhagen, Denkwürdigkeiten V 243.

in demselben frommen Sinn, worin wir andern das liebe Brot zu sagen pflegen) sich spüren lasse, was denn gemeiniglich zu Ende des August, oder zu Anfang des September der Fall ist, so wird der Anfang der Ufergottesdienste der Gemeinde angekündigt für den nächsten Sonntag, worauf sie denn an acht auf einander folgenden Sonntagen gehalten werden, und zwar so, daß der Pastor der Gemeinde die erste und die letzte Predigt hält, die sechs mittleren aber dessen Diakonus. Es versammelt sich das Volk zu zwey Uhr nachmittags in einem hochgelegenen Thale oberhalb der Vitte, ganz nahe dem Meer, und unfern der Uferspitze Arkona. In der Mitte des Thales neben dem alterthümlichen Stein sitzt oder steht der Lehrer, ihm zur Rechten sind die Frauen, die Männer links. Angesichts der Versammlung wogt das Meer, und jenseit seine blauen Wogen des romantischen Jasmund waldbedeckte Gestade; da dann die Herrlichkeit der Landschaft, die stille Größe der umgebenden Natur, die rings umher ausgebreitete Unermeßlichkeit des weiten Himmels und des offenen Meers nicht ermangeln, auch ohne des Lehrers Wort und den feyerlich schallenden Psalm der Gemeinde zu tiefer Rührung und ehrfurchtsvoller Andacht zu stimmen." Bei diesen „Uferpredigten" vereinigte sich alles, was Kosegartens Neigung und Begabung entsprach; der pantheistische Zug seiner Religiosität konnte sich voll auswirken. Seine Uferpredigten sind denn auch in der Tat Lobpreisungen des sich in der Natur offenbarenden Gottes, stimmungsvolle Hymnen, die auch gelesen noch den gewaltigen rhetorischen Schwung erkennen lassen, mit dem Kosegarten seine Hörer fortzureißen verstand. So sehr war ihm diese Sitte ans Herz gewachsen, daß er den Bau eines eigenen Bethauses am Strande von Arkona unternahm, um dem Übelstand abzuhelfen, daß bei schlechtem Wetter Priester und Gemeinde sich in eine der mehr und mehr verfallenden Fischerkaten flüchten mußten. Die schwedische Regierung unterstützte ihn dabei mit Holzlieferungen; eine Sammlung, für die er in allen deutschen Gauen warb, hatte reichen Ertrag; auch katholische Fürstlichkeiten zeichneten namhafte Summen, und sogar die Offiziere des französischen Besatzungsheeres beteiligten sich; nur der Adel der Insel Rügen stand dem Unternehmen ganz

ablehnend gegenüber. Es kam durch die Kriegswirren ins Stocken, wurde aber in der nachnapoleonischen Zeit vollendet [96]). Die Uferpredigten der ersten Altenkirchener Jahre — wie sie insbesondere in der 1794/95 erschienenen zweibändigen Predigtsammlung, aber auch in dem 1794 erschienenen zweiten Bande der Rhapsodien, in der 1792 besonders gedruckten „Antrittspredigt zu Altenkirchen und 1. Uferpredigt in der Vitte" und der 1793 veröffentlichten Jubelpredigt zum Gedächtnis der in Schweden vollendeten Reformation [97]), aber auch noch in der 1797 erschienenen „Eusebia" [98]) sich darbieten — lassen noch nichts von einem Umschwung in der theologischen Grundeinstellung erkennen. Es ist, ein wenig abgeklärter und ruhiger, noch immer der Kosegarten der „Drei Gespräche mit Serena", der hier ein tief und warm empfundenes, aber ganz unmystisches und durchaus vernunftgemäßes Christentum lehrt. Mitunter verfällt er darein, Dinge des Alltags zum Gegenstand seiner Predigt zu machen, um recht populär zu erscheinen. „Denn leider habe auch ich eine Weile gepflügt mit dem Kalbe des Tages, ich habe mich zerarbeitet zu predigen die Ökonomie, die Diätetik, und was sonst nicht alles, ich habe den Krieg gemacht dem allerdings in den Häuptern dieses Völkchens noch immer mächtig spukenden Aberglauben, habe geeifert wider die Hexen und die Gespenster und den Teufel, habe getrieben den Gesundheitskatechismus des trefflichen Mannes, des bückeburgischen Faust; wenig gefehlt, und ich hätte auch Brot backen und Bier brauen gelehrt, laut des belobten Noth- und Hülfsbüchleins" sagt er später selber. In der Vorrede zur Predigtsammlung heißt es: „Ich lehre meine Zuhörer jede Triebfeder zur Tugend verschmähen, die nicht her-

96) K. schrieb dazu „Denkmal der Widmung des auf Arkona erbauten Uferbethauses". Stralsund, Regierungsbuchhandlung, 1817.

97) Darin heißt es: „Christi Lehre ist nichts anderes als dies: Es gibt nur einen einigen Gott. Dieser ist allgütig, allmächtig und allweise. Er ist Vater, Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Menschen und Völker ohne Unterschied, als deren keines ausschließend Volk Gottes ist. Er lenkt alle unsere Schicksale. Sintemalen er überall um uns webet. Das Christentum ist bald nach seiner Gründung, schon von den Jüngern, die als Juden eines blendenden, sinnlichen, bilderreichen und zeremonienvollen Gottesdienstes gewohnt waren, verfälscht und verschroben worden."

98) Eusebia, eine Jahresschrift zur Verbesserung der Religiosität, 1. Jg., Leipzig, Heinr. Gräff, 1797.

genommen ist von der Achtung fürs Gesetz, von der Heiligkeit der Pflicht, von dem beruhigenden Zeugnis des innern Richters, und von dem Glauben an einen moralischen Weltregierer, der in andern Daseynsperioden die Glückseligkeit mit der Würdigkeit in Harmonie bringen, und solchergestalt die reinste, erhabenste und herzerhebendste aller Vernunftideen, die Idee des höchsten Gutes verwirklichen würde." Reiner Deismus! „Ich nütze den historischen Kirchenglauben als Vehikel des reinen und einzig unabänderlichen Vernunftglaubens", „ich will nach meinem Kraftmaß die Annäherung der sichtbaren Kirche zu einem ethischen Staat Gottes zu befördern streben" — was ist das im Grunde anderes, als was der Vater Bernhard Christian Kosegarten in seiner etwa um dieselbe Zeit geschriebenen Selbstbiographie die Leitworte seiner Theologie nennt: Vernunft und Bibel. Christus aber ist ihm „jener Große und Einzige, der dem menschlichen Geschlecht und dem Erdkreis, der durch ihn zu immer höherer Kultur hinaufsteigen sollte, zu früh entrissen ward" — der Größte in der unabsehbaren Reihe großer Menschen.

Ganz leise klingt erstmalig in der „Eusebia" ein etwas anderer Ton an. Da heißt es: „Ein Mensch ohne Glauben ist ein bejammernswertes Geschöpf. Was aber ist doch dieser Glaube? Er ist ein Für-wahr-halten aus subjektiven Gründen. Soll ein solches Für-wahr-halten nicht Behelf der Trägheit, soll es nicht Ausrede und Entschuldigung einer nur gar zu gewöhnlichen Geistesschlaffheit sein, so muß es eines Teils kein Mittel geben, den Gegenstand des Glaubens aus objektiven Gründen zu erkennen; andern Teils aber muß ein unabweisbares auf die wesentliche Einrichtung unsrer Vernunft sich gründendes Bedürfnis uns dringen, den theoretisch unerweisbaren Gegenstand unsres Glaubens aus praktischen Gründen anzunehmen", da werden zuerst „Züge des religiösen Heroismus" begeistert erzählt, die bereits ein wenig in die ekstatische und mystische Stimmung der Legenden versetzen, da werden zuerst unter den „Männern, die ich die Blutsfreunde meines Geistes und Herzens nennen möchte" — Kosegarten bezeichnet Männer, für die er gerade schwärmt, gern mit derartigen Ausdrücken — Mystiker mit aufgezählt.

Deutlich sichtbar wird der Umschwung erst in den um die Jahrhundertwende veröffentlichten Schriften. In dem erotisch-sentimentalen Roman „Ida von Plessen" wird gleich zu Anfang das System der de la Motte-Guyon eingewoben. Der Held findet unter alten Büchern deren „Ströme", an denen er sich labt und die „wohl mit Recht Ströme heißen mögen, indem sie alle Tiefen und Leeren des verschmachtenden Herzens mit dem lebendigen Strom einer höheren Liebe bis zum Überschwang auszufüllen streben". Er neigt sich zu Seelen dieser Art „mächtig hin" — wobei er es noch zweifelhaft läßt, ob das „geistige Kränklichkeit oder Ahnung des Rechten" ist — und bei dem stark Autobiographischen, das auch diesen Roman durchwirkt, darf man wohl Kosegartens eigene damalige Stimmung aus den Versen entnehmen, die der Held dichtet:

Leere des Sinns und der Seele, wie wend' ich,
Wie füll' ich dich, ängstendes, schauerndes Leer!
Es treibt mich, es jagt mich, es hetzt mich unbändig — —
Sage mir, Himmel, wonach? Sagt es mir, Fluren und Meer!
Nennt mir dies nimmer ersättigte Sehnen!
Nennt mir die würgende Ungeduld!
Deutet mir diese heißstürzenden Thränen!
Lehrt mich, ach lehrt mich sie sühnen, die rastlos verfolgende Schuld!

Wir vermögen auch zu erkennen, was „die rastlos verfolgende Schuld" ist. Kosegarten hat um jene Zeit die Verbindung aufgenommen mit jenem Kreis der „Erweckten" an der Ruhr, deren Hauptrepräsentant der Pastor Krummacher in Wülfrath b. Elberfeld war [99]). Aus einer Antwort eines dieser Erweckten auf Kosegartens leider nicht mehr aufzufindenden Brief, geht hervor, daß Kosegarten sich bittere Vorwürfe machte, daß er sich „durch Betrug der Sünde und durch das Irrlicht der Vernunft habe verführen lassen" und dadurch verschuldet habe, daß „Seelen, die während seiner vormaligen Amtsführung verstorben sind, verloren gegangen seien" [100]).

---

99) Gottfried Daniel Krummacher 1774—1837, vertrat die absolute Prädestination.

100) Nachlaß, Mappe X Nr. 4.

Kosegarten war sich des Bruchs in seiner theologischen Anschauung vollkommen bewußt. Er schreibt an einen jener rheinischen Schwärmer: „Ach, zählet mich ja noch nicht zu den Eurigen, ich bin so weit noch lange nicht, und wenn ich bedenke alle Bande, die ich zu brechen, alle Feinde, welche ich zu bezwingen habe, so besorge ich diesseits nie so weit zu kommen [101])."

Die Ursache des inneren Umbruchs können wir nur ahnen. Kosegarten verlor um die Jahrhundertwende kurz hintereinander zwei blühende Kinder. Sein seelisches Gleichgewicht wurde dadurch schwer erschüttert. „Ihr Guten und Weisen und Reinen, Ihr Seelen ohne Schuld und ohne Freude, Ihr Gebrochnen in der Knospe, Ihr Erstickten in der Blüte, Ihr bürget, wer wir seyn, und wer wir werden" rief er ihnen nach, ihren Gräbern galt sein letzter Gang in Altenkirchen, ehe er es verließ, um seine Professur in Greifswald anzutreten [102]). Um sie klagt er auch in einem Brief an Schiller [103]).

Sicherlich entsprach die geistige Umstellung dem Umbruch der Zeit — Kosegarten war seinem ganzen Wesen nach für jene aufsteigende Hochflut einer sittlich und religiös unbegrenzten Romantik empfänglich. Sie führte viele der ihr dichterisch Zugehörigen in den Schoß der katholischen Kirche zurück — man denke nur an Friedrich Schlegel, Zacharias Werner, Clemens Brentano — oder doch in die unklare mystische Verherrlichung von Heiligenverehrung, religiösem Heroismus, Ordensgelübden u. dgl. mehr. Genau das finden wir bei Kosegarten. Der Roman „Bianca del Giglio", „ein Buch, in welchem von halbwahnsinnigen Menschen abenteuerliche, abgeschmackte Begebenheiten in einem unsinnig-bombastischen Tone erzählt werden" fällt schon in der zeitgenössischen Kritik durch den „schwärmerisch catholisirenden, leider nur zu gut gehaltenen Ton des Ganzen" auf [104]). Ganz eindeutig aber bestätigt Kosegarten selbst in der Widmung zu den „Legenden" seine starke Hinneigung zum Katholizismus. „Die

101) Nachlaß, Mappe X Nr. 7.
102) Geschichte des 50. Lebensjahres.
103) Vom 14. Juli 1797.
104) Nicolais Neue allgemeine deutsche Bibliothek Bd. 69, 1802, S. 116.

heilige katholische Kirche", heißt es da, „zählet auch die Überlieferung zu den Quellen ihrer Erkenntnis. Sie hat die kindliche Vorliebe für das Altertum am treuesten in ihrem Schooß bewahrt. Sie empfiehlt, den Heroen des Urchristentums eine Art von religiöser Verehrung zu zollen. Sie ehrt die herbe Tugend der Väter, und verbeut, sie zu verhöhnen, weil man sie nicht begreift. Sie glaubt, daß es noch höhere Bedürfnisse gebe, als jene, die uns an die Gesellschaft fesseln, und scheuet sich, ein Streben, das aus solchem Bedürfnis entspringt, sofort unter die Kategorie der Verstandesverwirrungen einzutragen". Deshalb hofft er, daß seine Legenden „innerhalb jener Kirche eine schonendere Aufnahme und treffendere Würdigung finden möchten, als innerhalb derjenigen, welcher er selbst angehört". Darin nun täuschte er sich. Das österreichische Kaiserpaar, dem jene Widmung galt, ohne daß Kosegarten vorher die Bewilligung hierzu nachgesucht hatte, lehnte auf Grund eines Gutachtens der Wiener theologischen Zensoren Böhm und Dannenmeier die Widmung energisch ab und verbot die Verbreitung des Buches in ihren Staaten. Die Vorstellungen, die Kosegarten dagegen erhob und in denen er sich besonders auf seine kirchlich anerkannten Quellen bezog, halfen nichts. In ihnen findet sich wiederum der charakteristische Satz: „Ohne eben alle Dogmen der römischen Kirche zu unterschreiben, hege ich gleichwohl die größte Ehrerbietung für die wahre Katholizität und könnte wünschen, daß manche ihrer Grundsätze, z. B. Pietät für das Altertum, die religiöse Verehrung der Heroen des Urchristentums, die Würdigung strenger aszetischer Tugenden u. a. auch in unsere Kirche übergegangen wären[105])." Einmütig nahm die zeitgenössische Kritik Stellung gegen Kosegarten. „Verirrung in eine geistlich-wollüstige, sinnlich-christliche Liebelei", „ungeheure Ausschweifungen eines religiösen Wahnsinns", „verkrüppelte Mönchsphantasie" werden diese Legenden genannt, „deren Hervorziehung aus dem Schooß einer glücklichen Vergessenheit zu den gröbsten Verirrungen unsres Zeitalters" gehört, die „ein protestantischer Pastor nicht hätte nachbilden sollen"[106]). Und als Gottfried

105) Vgl. Österreichische Rundschau (Wien, Konegen) I, 54.
106) Nicolais Neue allgemeine deutsche Bibliothek 92. Bd., 1. Stück, S. 18.

Keller mehr als 50 Jahre später den Stoff zu seinen „Sieben Legenden" der Kosegartenschen Sammlung entnimmt, nennt er sie „in einem läppisch-frömmelnden und einfältiglichen Stile erzählt, von einem norddeutschen Protestanten doppelt lächerlich"[107]). Kosegarten behauptete zwar, daß Herder sein Vorhaben gekannt und gebilligt habe; es halten aber seine Legenden den Vergleich mit den Herderschen nicht aus. Erklärlich erscheint dies Werk nur durch das Verfallen in jene mystisch-spiritualistische Geisteshaltung der Frau de la Motte-Guyon und des Franz von Sales. Die realistisch-mystische Haltung eines Paracelsus, Valentin Weigel und Jacob Böhme, die „in beständiger Expansion" sind, deren „Streben dem All" gilt, die nur „die erkennenden Kräfte steigert", lehnt Kosegarten schon damals durchaus ab. Die Werke Jacob Böhmes, die ihm Philipp Otto Runge geliehen hat, schickt er ihm zurück: „da ich es ohnehin aufgeben werde, diesen Schriftsteller zu lesen... Jacob Böhme dünkt sich höher zu stehen, als die Apostel; ein optischer Betrug, der auf seinem Standpunkt vielleicht unvermeidlich ist"[108]). Um jene Zeit fällt der späteren Frau Schleiermachers auf, daß Kosegartens Bibliothek „besonders reich an alten Mystikern" ist[109]); er hat durch jene rheinischen Schwärmer viel davon bezogen, Tersteegen — der ihm in der Zeit der französischen Besetzung vielfach zum Trost wird —, die „Mystische Bibel", Gottfried Arnolds „Mystische Theologie", Herbers „Historie der Wiedergeborenen", Tauler und Johann Arndt[110]). Als nach seinem Tode seine Bibliothek versteigert wird, mehr als zehntausend Bände, die in einem eigens gedruckten Katalog verzeichnet sind, umfassen die Schriften der Mystiker mehrere hundert Nummern, dazu auch alles, was von Herrnhut und Barby aus veröffentlicht ist. In jenen Jahren knüpft Kosegarten die Beziehungen zu der Zinzendorfschen Brüdergemeinde an, die im Lauf der Jahre immer enger werden und zu zahlreichen Besuchen reisender Brüder

107) Kellers Brief an Freiligrath vom 22. April 1860 bei Baechtold II, 461.

108) Kosegarten an Ph. O. Runge 11. Mai 1804 in Runge, Hinterlassene Schriften II, 266.

109) Vgl. F. Jonas in Anzeiger f. deutsches Altertum u. deutsche Literatur Bd. 22, 1896, S. 208 ff.

110) Nachlaß Mappe X Nr. 7—9.

bei ihm in Greifswald führen. Einem von diesen wird er kurz vor seinem Tode die Handschrift seines letzten Gedichts „Jerusalem, Du hochgebaute Stadt" geben [111]).

In Altenkirchen war Kosegarten nicht nur Pfarr-, sondern auch Grundherr und „ein Vasall der Krone". Die sämtlichen Einwohner des Marktfleckens „gehörten ihm zu eigen samt allen Diensten und Gerichten". Sie waren ihm „zu Hof-, Hand- und Nebendiensten verpflichtet". Ihm gebührte der Zehnte. Er hatte „Abzugsgelder", die „Verläteltonne" und ähnliche Gerechtsame zu fordern. Er war der Gerichtsherr erster Instanz. Trotz aller seiner Schlichtungsbemühungen und -kunst mußte er häufig Gerichtstage halten. Dazu kam dann sein Justitiarius aus dem drei Meilen jenseits des Wassers liegenden Bergen; es kamen die als Beisitzer berufenen „Herren des Landes" mit „großem Gepränge und Gefolge". Die alle mußten zunächst bewirtet werden, aber nachdem man „gefrühstückt" hatte, tagte man unter seinem Vorsitz oft von zehn Uhr morgens bis zwei Uhr nachts. Die Rechtsprechung war nicht einfach; jeder lebte nach seinem Personalrecht, und deren gab es dreierlei: Kaiserrecht, Lübisches Recht und Bauernrecht; daneben war aber das Herkommen, der „rügische Landgebrauch", zu beachten. Die Bevölkerung war störrisch, rechthaberisch, prozeß- und zanksüchtig. Da war es keine leichte Aufgabe, „die weltliche Autorität geltend zu machen, auf eine solche Weise, daß nicht etwa die geistliche Würde dadurch mochte gefährdet werden". Dabei gab es weder ein Gefängnis noch einen Stockmeister, alles Durchsetzen der Gerichtserkenntnisse war auf das persönliche Ansehen des Pfarrers selbst gestellt. Es reichte auch stets aus. Ein gutes Zeichen für die Bevölkerung! Früher hatte es Pfarrer gegeben, die den Knotenstock selbst mit auf die Kanzel nahmen und notfalls kräftig damit drein fuhren. Protokollanten im Gericht waren „die Hauslehrer, der Wundarzt oder der Cantor". Die „Aktenversendung" an eine Juristenfakultät wurde gelegentlich geübt; die Rostockische zeichnete sich dabei durch „Gründlichkeit der Motive, Schnelligkeit der Entscheidung und Billigkeit der Kostenrechnung" aus. Sporteln nahm Kosegarten für sich nicht; auch die Buß- und Strafgelder, die

111) Vgl. Allwill Baier a. a. O.

ihm gesetzlich zustanden, steckte er in die Armenkasse; er hätte sich „geschämt, solch Sündengeld zu nehmen". Seit undenklichen Zeiten war „die Altenkirchener Wedem" über den Marktflecken selber hinaus für die ganze Halbinsel „das Dodona des Landes" geworden. Wer eines Rats bedurfte, wer Fürsprache und Verwendung gebrauchte, wandte sich dahin. „Sie kamen zu allen Stunden des Tages, am häufigsten freilich dann, wann ich der Besuche mich am liebsten hätte überhoben gesehen, Sonnabends nämlich vor und nach der Beichte, und Sonntags zwischen den Gottesdiensten." Er machte es sich aber zum Grundsatz „keinen abzuweisen; jeden vorzulassen augenblicklich; abzumachen, was es irgend vertrug; nichts, was sofort entschieden werden konnte, zu vertagen". So gelang es ihm, die Liebe seiner „Untertanen" zu gewinnen.

Um die große Landwirtschaft, die zur Pfarre gehörte, kümmerte er sich nicht; er überließ sie einem Verwalter; er rühmt sich sogar, während all der 16 Jahre nicht einmal in seine Stallungen gekommen zu sein — sonderbar und erstaunlich bei diesem in seinen Dichtungen und in seinen Predigten mit der belebten und leblosen Natur so innig verbundenen Manne.

Die Jahre, die Kosegarten in Altenkirchen verbrachte, sind erfüllt von den Ideen der französischen Revolution und vom Lärm der Napoleonischen Kriege. Es war 1789 noch nicht so, wie 1830 und 1848, wo die Ereignisse in Paris sofort ihren Widerhall östlich des Rheins fanden. Das Volk in Deutschland war noch nicht reif. Aber unter den geistig hochstehenden Männern gab es sogleich solche, die in den Ruf nach Freiheit einstimmten, der aus dem Westen erscholl. Die Menschenrechte waren nicht nur in Paris, sie waren auch jenseits des Ozeans proklamiert worden. Dort, wohin manche der deutschen Fürsten ihre Landeskinder „vermietet" hatten. Auch davon drang die Kunde nach Deutschland. Enthusiasten eilten nach Paris und nach Amerika. Nicht nur kleine Schwärmer; auch ein Mann wie Schiller plante, in der französischen Nationalversammlung als Abgeordneter der Menschheit aufzutreten. Klopstock besang begeistert die neue Freiheit. Auch Kosegarten wurde von dieser Stimmung ergriffen. Als Grundherr und „Lehnsträger der schwedischen Krone" hatte

er die Leibeigenschaft aus nächster Nähe gesehen; der Pfarrherr übte seine Rechte läßlich und milde, aber der Rügensche Adel pochte auf seinen Schein. Das „Bauernlegen" war noch immer beliebt. „Noch in diesem Jahre (1792) haben die Administratoren des St. Annen- und Brigittenklosters in Stralsund zwei jenem pio corpori zugehörige Bauernwehren in dem Dorfe Drewoldke zugunsten eines benachbarten größeren Pachtgutes geschleift. Umsonst erboten die Bauern sich, das Kloster völlig schadlos zu halten. Umsonst verwandten sich mehrere angesehene Männer für sie. Umsonst wagt' ich's selber, durch das Flehen meiner Beichtkinder gedrungen, eine Fürbitte für sie einzulegen. Weit entfernt, daß auf meine Vorstellung die geringste Rücksicht genommen wäre, hat man mich nicht einmal einer beantwortenden Zeile gewürdigt, diesmal so wenig, als in einem früheren, noch ungleich dringenderen Falle" erzählt Kosegarten [112]). Er nahm den Kampf gegen die Leibeigenschaft auf. In „Ida von Plessen" malt er mit grellen Farben das Bild dieser Leibeigenen, die „durch die Sclaverei entmenscht und entnaturt, gefesselt auf Zeitlebens an die Scholle, verurteilt auf Zeitlebens für fremde Genüsse diese Scholle zu bearbeiten, auf's schmachvollste zergeißelt, wenn es ihnen einfällt, in einem fremden Gebiet als freiere Menschen aufatmen zu wollen, ohne Schutz ohne Sicherheit ohne Eigentum ohne Hoffnung" in einen Zustand fühllosen Dumpfsinns versinken, von gärender Erbitterung erfüllt sind, sich in einem Zustand des Krieges mit der Gesellschaft betrachten. „Es ist verlorne Mühe, die Verbesserung dieses Geschlechts von innen heraus zu betreiben; zuvor verbessert ihren äußeren Menschen, er ist ihnen näher; sie werden besser werden dadurch, daß sie glücklicher sich fühlen" ruft er aus. Der Kampf, den er führte, wurde ihm erleichtert dadurch, daß in Schweden selbst die Leibeigenschaft unbekannt war, daß die Krone auch in Schwedisch-Pommern seit einiger Zeit begonnen hatte, auf ihren Domanialgütern das Schicksal ihrer Untertanen aufs kräftigste zu mildern, daß die Gesetze des Landes selbst den Leibeigenen manche Vorteile sicherten, die ihre Lage beträchtlich erleichtern müßten; allein die Grundherrn behaupteten, daß sie „außer Ob-

112) Rhapsodien Bd. 2 S. 81 in „Briefe eines Schiffbrüchigen".

servanz seien". Der Kampf war erfolgreich: 1805 wurde die Leibeigenschaft für Schwedisch-Pommern und Rügen aufgehoben. Gustav Adolf IV. war erfüllt von den Ideen der Humanität; der Weg, auf dem er sie zu verwirklichen suchte, war freilich autokratisch: er hob die Verfassung seiner deutschen Provinzen einfach auf und gab ihnen eine neue auf ständischer Grundlage. Die Geistlichen bildeten den zweiten Stand. Die Wahlen vollzogen sich nicht ohne Schwierigkeiten; Kosegarten gehörte nicht zu den Erwählten; er mahnte sie in einer Flugschrift, über den neuen weltlichen ihre geistliche Aufgaben nicht zu vergessen [113]).

Die Humanitätsidee der Zeit war in den deutschen Landen durchaus kosmopolitisch. Das zeigen jeder in seiner Art Wilhelm von Humboldt, Klopstock, Hölderlin, auch Fichte und Kant. Deutschland war also mehr ein geistiger, als ein politischer Begriff. Deutschland, das Land der Mitte, hatte die große völkerverbindende Aufgabe. Von dieser Humanitätsidee aus, die auch ihn erfüllte, kam Kosegarten in den schärfsten Gegensatz zu Ernst Moritz Arndt, der in Altenkirchen zwei Jahre lang sein Hauslehrer gewesen war [114]) und dessen lyrische Dichtungen er bei Schiller für die Horen oder Musenalmanache empfehlend, aber erfolglos anzubringen versucht hatte [115]).

Dazu kam, daß in den gebildeten Kreisen Schwedens, dessen Herrscher einer der erbittersten Gegner Napoleons war, und das deshalb auf Seiten der Gegner Frankreichs stand, eine immer breiter werdende Strömung sich geltend machte, die in Napoleon den Sendboten der freiheitlichen Ideen der Revolution, den Schöpfer eines neuen Europa, den „Weltgeist" sah. Immer dringender forderte man einen Kurswechsel der schwedischen Politik; schließlich zwang man Gustav Adolf IV. nicht nur dazu, sondern sogar zum Thronverzicht, und berief auf den schwedischen Königsthron einen der Marschälle Napoleons. Es ist nicht verwunderlich, daß auch Kosegarten in diesen Jahren der Gründung

113) An die Erwählten des zweiten Standes, Stralsund 1806.
114) 1796—1798.
115) Brief K.s an Schiller vom 18. Mai 1797 (in „Unser Pommerland" XI, S. 350 ff.: „Ich lege einige Lieder von meinem jungen Freunde Moritz Ahrend bey, ob etwa eins oder anders darunter wäre, das in Ihren Almanach paßte").

des Rheinbundes, der Niederwerfung Österreichs, des preußischen Zusammenbruchs die gleiche Auffassung von Napoleon hatte — er konnte sich dabei auf Größere berufen, Wieland und Goethe dachten nicht anders. Es ist deshalb sehr verständlich, daß er in den schließlich auch Rügen besetzenden Heeren Napoleons nicht die Feinde, sondern die Verbündeten von morgen sah. Das um so mehr, als sich die französischen Truppen als die diszipliniertesten und wenigst anspruchsvollen der wechselnden Besatzungstruppen erwiesen und in einem wohltuenden Gegensatz zu den Regimentern der Rheinbundstaaten standen. Die französischen Offiziere und Marschälle behandelten Kosegarten selbst und die Seinen mit ausgesuchter Rücksicht. Er verdankte das der Königin von Bayern [116]).

Es ist deshalb ungerecht und falsch, wenn das preußische Ministerium Kosegarten später „die aus Feindeshand auf eine verfassungswidrige Weise angenommene Professur" zum Vorwurf macht [117]). Es ist um so ungerechter und falscher, als die schwedische Regierung, nach Friedensschluß mit den Franzosen, Kosegarten ausdrücklich in seiner neuen Stellung bestätigt hatte. Daß er sich neben der Professur seine Pfarre in Altenkirchen vorbehielt und sie durch seinen Schwiegersohn verwalten ließ, war wohl weit weniger durch Geldgier als durch den Wunsch diktiert, hierher dereinst zurückzukehren und hier seinen Lebensabend zu beschließen. Noch kurz vor seinem Tode sagte er: „Ich fühle Sehnsucht nach Ruhe; ich hatte gewünscht, mir einen Zufluchtsort offen zu erhalten; jetzt würde ich nach Altenkirchen zurück gehen; doch damit ist's vorbei [118])." Das Nebeneinander von Professur und Pfarre entsprach übrigens durchaus den Gepflogenheiten in Schweden; es erscheint unrichtig, es nach preußischen Verwaltungsgrundsätzen zu beurteilen. Mit der Annahme einer Stellung, Berufung, Beförderung durch die französische Besatzungsherrschaft stand Kosegarten nicht allein, man denke etwa an Johannes von Müller. Aber auch von Kollegen in Greifswald war das geschehen: der Physiologe Rudolphi war

116) Siehe die Erinnerungsverse zur „Jungfrau von Nicomedia" (Dichtungen IV, 165).
117) Nachlaß, Mappe II.
118) Kanngießer, a. a. O.

durch Dekret der gleichen Besatzungsbehörde zum ordentlichen, der Geschichtsforscher Rühs zum außerordentlichen Professor ernannt worden [119]). Nur dadurch unterschieden sie sich von Kosegarten, daß sie zu den ärgsten und leidenschaftlichsten Franzosenhassern wurden, als der Wind umschlug.

Kosegarten hat ein Jahr lang allen Drangsalen der Kriegsbesetzung der Insel Rügen standgehalten und sich nach Kräften bemüht, die Lasten wenigstens gleichmäßig zu verteilen. Der Adel der Insel wollte den Schultern der Bauern und Fischer alles auferlegen; dagegen kämpfte Kosegarten schwer, aber nicht ohne Erfolg. Die Bauern und Schiffer dankten es ihm nicht. Die Drangsale der Zeit ließen sie die Anhänglichkeit und Verehrung vergessen, die sie ihm vorher gezeigt hatten, und die sie ihm auch später wieder zeigten, wenn er aus Greifswald herüberkam. Kosegarten trug an diesem, eine allgemein-menschliche Erfahrung nur bestätigenden Erlebnis seelisch schwer. Dazu kam, daß er von seiten der Fremden gerade um seines Ruhmes und Empfohlenseins willen mit all und jedem in Anspruch genommen wurde und sich vor ihrer Neugier bald kaum mehr retten konnte. Alles das zerrte an ihm, machte ihn mißmutig, nahm ihm Arbeits- und endlich auch Lebensfreude. Ein Plan, nach Schweden zu gehen, und sich so dem Wirrnis zu entziehen, scheiterte an der Unmöglichkeit, die erforderliche Genehmigung des Königs zu erlangen. So richtete er seine Blicke schließlich auf eine an der Universität Greifswald seit langem vakante Professur. Er wurde 1808, unter Beibehaltung seiner Stellung als Pfarrer in Altenkirchen, auf sein Gesuch an den Marschall Soult und wiederum dank der Fürsprache der Königin Caroline von Bayern, zum Professor der Geschichte und griechischen Literatur in Greifswald ernannt. Seinen Stellvertreter und nachmaligen Schwiegersohn Baier, einstens Hauslehrer bei ihm wie Arndt und Lappe, instituierte er feierlich unter Mitwirkung der andern Geistlichen der Insel und auch des gerade bei ihm zu Besuch weilenden Schleiermacher, der „wiewohl einer abweichenden Confession zugetan, sich erbitten ließ, auf des neuen Friedensboten gesegneten Schei-

119) Siehe Geschichte der Universität Greifswald, Greifswald 1857, S. 313 u. 315.

tel zugleich mit uns andern die segnende Hand zu legen". Mit fünfzig Jahren war Kosegarten noch immer der unruhige veränderungslustige Geist: „Voll Lächelns war unser Mund, unser Herz voll Rühmens; hatte der Herr doch gewendet unser Gefängnis, und die Wasser der Trübsal waren vertrocknet [120])." So zog er ab nach Greifswald.

In Greifswald wurde er zuerst nicht gut aufgenommen. Das war kaum eine anti-französische Demonstration. Die Universität war durchaus nicht franzosenfeindlich eingestellt. Hatte doch im Jahre 1807 der Senat beschlossen, dem Marschall Brune den philosophischen Ehrendoktor anzubieten und die Juristenfakultät den Generalintendanten Brémond zum Dr. jur. h. c. gemacht; hatte doch der Rektor, der Mediziner Haselberg, am 15. August 1807 — dem Geburtstag Napoleons — im Hauptfenster die Inschrift „NAPOLEONI HERACLI MUSAGETAE" anbringen lassen und späterhin die Bilder des schwedischen Königs und des schwedischen Generalgouverneurs aus der Aula entfernt, ohne dazu etwa durch eine Auflage der Besatzungsregierung gezwungen zu sein; hielt doch auch — trotz der inzwischen erfolgten Absetzung Arndts — am Napoleonstag des Jahres 1808 der neue Rektor, der Nationalökonom Canzler, die Festrede in französischer Sprache [121]). Der Unwille der akademischen Körperschaft war viel mehr Ausfluß des Ärgers über den Eingriff in die Selbstverwaltungsrechte der Universität, er wäre nicht geringer gewesen, wenn der seitens der schwedischen Regierung erfolgt wäre. Und doch hatte ihn der Senat selbst verschuldet, indem er sein Präsentationsrecht nicht fristgemäß ausübte. Er verging denn auch bald; und als unter dem Rektorat von Arndts Schwiegervater, dem Mediziner Quistorp — mit dem auch Kosegartens Frau verwandt war —, der Napoleonstag wieder herannahte, war die Professorenschaft Kosegarten dankbar, daß er, nachdem mehrere andere sich geweigert hatten, die Festrede übernahm [122]). Die Art wie er diese Aufgabe löste war eine mutige Tat. Sich durch ein neutrales Thema um den eigentlichen Sinn des Tages herumdrücken — das freilich lag ihm nicht. So

120) Geschichte des 50. Lebensjahres.
121) Viktor Schultze in Pommersche Jahrbücher 1907, S. 65 ff.
122) Rede am Napoleonstag. Greifswald 1809. Auch bei Mohnicke.

redete er denn von Napoleon selbst. Daß er dabei einen Überblick über dessen gewaltige Taten militärischer und ziviler Art geben mußte, war geboten; daß er dies pathetisch und panegyrisch tat, lag ebensowohl in seiner Natur als in der Auffassung begründet, die er mit Hegel, Goethe und Wieland teilte: Napoleon, der völkerlenkende Genius. Man muß sich nur daran erinnern, daß damals öffentlich der Vorschlag gemacht wurde, Napoleon, „dem Erretter, von dessen Edelmut nur Erhabenes und Gutes zu hoffen" sei, ein Nationaldenkmal „an der steilsten und höchsten Felswand Deutschlands" zu errichten [123]). Kosegarten nun beschränkt sich keineswegs darauf, den Held des Tages in dieser Weise zu feiern, sondern mit der Freimütigkeit und geistigen Freiheit, die einst seine Geburtstagsfestrede für den schwedischen König, die später seine Widmung an den schwedischen Kronprinzen zeigte, mahnt er Napoleon mit ernsten Worten „zu rechtfertigen durch das, was noch rückständig ist von seiner Laufbahn, das Vertrauen seiner Bewunderer, und zu versöhnen diejenigen, welche bis jetzt noch sich entfremdet von ihm fühlen". Er gibt der Hoffnung Ausdruck, daß er bald „den fast zu teuer errungenen Lorbeer mit der Olive des Friedens" vertauschen könne. „Möge er ehren die Geschichte und scheuen die Nemesis und schonen der Menschheit edelstes Recht: das Recht der freien Rede und der freien Type; möge er gedenken, daß er unter Gott sei und nicht vergessen, daß auch sein die unabwendbare Stunde harre!" ruft er zum Schluß. Wer so in Anwesenheit der französischen Marschälle und Gouverneure zu sprechen wagte, der war keine „Lakaienseele". Es fehlt der Rede schließlich auch nicht an dem positiven Bekenntnis zu Deutschland und zum Deutschtum. „Nein, es ist nicht im Plan des Weltgenius, daß eine Nation wie die unsre ausgetilgt werde aus der Reihe der Menschenfamilien" ruft Kosegarten aus. „Es müsse sich nur ein jeglicher von uns den Glauben bewahren an den Gott über ihm und in seinem Innern; es müsse nur keiner sich lassen abhanden kommen seinen Anteil an den Tugenden, welche von jeher sind betrachtet worden als des Deutschen angestammtes und

123) Posselt in „Europäische Annalen vom Jahre 1807" Stück I, pag. 90.

bezeichnendes Gepräge; es müsse unsre Sprache von uns nur gepflegt und gehütet werden; es müsse das herzliche deutsche Lied von uns vorgezogen werden des Auslands noch so lockenden Weisen", dann „werden wir früher oder später wieder einnehmen unter den Nationen den Rang eines Ur- und Centralvolkes, in dessen Focus alle Strahlen der höheren Kultur zusammenbrennen". „Deutschlands Dauer beruht nicht auf dieser oder jener wandelbaren Form. Seine Glorie kommt nicht und geht nicht mit diesem oder jenem Geschlecht. Deutschlands Dauer und Selbständigkeit wird verbürgt durch seine Naturgrenze und Naturbeschaffenheit, durch seinen Himmel und durch seine Erde, durch seine Berge, Ströme und Wälder, durch seine Sprache vor allem und durch das unauslöschliche Nationalgepräge seiner Kinder."

Kosegarten hat nicht nur bei dieser einen Gelegenheit Mut gegenüber den Besetzungsgewalten bewiesen; er ist als Rektor der Universität mannhaft für deren Rechte und für die Studenten eingetreten, die ihm denn auch ihren Dank darbrachten. Freilich, nachher beim Wartburgfest haben sie auch seine Napoleonsrede und seine Selbstbiographie verbrannt [124]); bei diesem Bücher-Autodafé ging es nicht nach Gerechtigkeit, sondern nach Stimmung und Hetze.

Einer seiner Vorgänger im Rektorat hatte das Bild des angestammten Herrschers aus der Aula entfernt. Als dessen Geburtstag sich wieder jährte und Zweifel darüber laut wurden, ob man ihn feiern dürfte, setzte Kosegarten sogleich die übliche Universitätsfeier an, lud die französischen Machthaber dazu ein — die auch kamen — und hielt selbst die Festrede über „Die Hingebung des Leonidas" mit den mannhaften Schlußworten: „wir Wenigen und Spätgeborenen, die wir aufgespart wurden einem Zeitalter, das im Eingang eines geistigen ungleich prüfenderen Thermopylae seinen Leonidas erwartet aber nicht gefunden [125])."

Die Erwartungen, die Kosegarten von Napoleon gehegt hatte, verwirklichten sich nicht; seine Hoffnungen für die Zukunft

124) Kieser, Das Wartburgfest am 18. Oktober 1817, Jena 1818.
125) Die Hingebung des Leonidas. Greifswald 1812. Auch bei Mohnicke.

Deutschlands schienen eine Zeitlang in Erfüllung zu gehen, bis sie dann freilich auf dem Wiener Kongreß gründlich zerschlagen wurden. Die Begeisterung der Jahre 1813 bis 1815 erfaßte auch Kosegarten. Freilich nicht in dem Sinne, daß ihm nun der Krieg „heilig" wurde und daß ihm jedes Mittel zur Vernichtung eines zu hassenden Gegners erlaubt schien. Ihn bedünkte es „widersinnig, um nicht zu sagen lästerlich, das Kreuz zu paaren mit dem Schwert" und „fluchen zu hören, die da segnen sollten". Darum glaubte er, in seinen „Vaterländischen Gesängen" [126]) erinnern zu müssen „an die Grundsätze der Milde und der Schonung, der altritterlichen Großherzigkeit und jenes Zartgefühls, dem schmerzlicher noch fallen würde, im Edelmut vom Feinde überwunden zu werden, als in der Tapferkeit". Das „Liebet Euch untereinander", das das Leitwort seiner Religiosität und Weltanschauung sein ganzes Leben hindurch ist, läßt er auch in diesen Tagen aufschäumender Kriegsbegeisterung ertönen. „Du sollst den Feind nicht lästern", „Du sollst den Feind nicht richten", „Knirschen, Schäumen, Geifern tut nur der Rasende", das sind seine Geleitworte an die Krieger. Den Franzosen läßt er in dem allerdings höchst unpoetischen Gesang „Wir und ihr" in Abwägung der beiderseitigen Vorzüge und Mängel Gerechtigkeit widerfahren, denn

Eins ist Not und Eins genügt!
Eins bricht Bahn sich, Eins obsiegt!
Dieses: daß das Recht besteh',
Ob die Welt zu Grunde geh'!
Männiglich ins Auge Schau'n
Sonder Trutz und sonder Graun,
Herzhaft auf dem Recht bestehn,
Für das Recht zum Richtplatz gehn!

Der wilden Begeisterung für Rußland und seinen Kaiser stand Kosegarten sehr mißtrauisch und ablehnend gegenüber.

Willst du durch Schrift und Rede
Das Vaterland erneu'n,
So ziemt es nicht, so schnöde
Dem Ausland Weyrauch streu'n!

126) Berlin und Greifswald 1813/14.

Auch hierin berührt er sich mit Goethes Auffassung, der am 13. Dezember 1813 ein Gespräch mit Heinrich Luden in die Ahnung ausklingen läßt, daß der glücklich beschworenen westlichen Gefahr eine noch unsichtbare ärgere vom Osten her folgen könne [127]).

Diese Verse waren sichtlich gegen Ernst Moritz Arndt gerichtet, der nicht nur die Russen in seinem „Aufruf an die Preußen" begeistert gepriesen, sondern auch der „Glocke der Stunde", einer zur Verteidigung der russischen Politik herausgegebenen Schrift, eine Ode an den Zaren vorangeschickt hatte, in der dieser als „Träger des Weltgeschicks, Weltbefreier, Stifter, Retter" gepriesen wurde. In Alexander sahen jene nun, was diese früher in Napoleon gesehen hatten. Arndt und seine Freunde sind offenbar auch gemeint mit den Worten des „Vorworts" zu den „Vaterländischen Gesängen"; „diejenigen, die seit der erschütternden Promulgation des letzten furchtbaren Gottes-Urteils im Osten, ausschließend fast, und wie ich fürchte, eben nicht zur möglichst größten Empfehlung der besseren Sache sich des Wortes bemächtigten". In Arndt und Kosegarten standen sich zwei unversöhnliche, einander ausschließende, jede in ihrer Art dennoch patriotische Anschauungen gegenüber: die des schonungslosen Hassers, der die restlose Vernichtung des Gegners mit allen Mitteln will, der kein Völkerrecht anerkennt, dem alle Kriegskünste, Listen und Hinterlisten erlaubt scheinen, der nicht davor zurückscheut, zu Eidbruch und Gehorsamsverweigerung aufzufordern, dem Gott nur der alttestamentliche Gott der Rache ist — und die des Priesters eines Christentums der Liebe, dem zwar „der Krieg, den wir führen, sattsam gerechtfertigt vor dem Gerichtshof des Natur- und Völkerrechts" ist, für den es aber dennoch „keinen heiligen Krieg in des Wortes rechtem Sinne" gibt, weil auch der gerechteste Krieg „in einem nie auszugleichenden Gegensatz mit den Vorschriften des Evangelii" steht, und dem deshalb als der eigentliche Sinn des Krieges, jedes Krieges, die Aussöhnung mit dem Feinde erscheint. „Gieb unsern Feinden Freundessinn, so ziehen wir heim" heißt es in einem der „Vaterländischen Gesänge". Kosegarten hätte den tragenden Leitgedan-

127) Luden, Rückblicke in mein Leben. Jena 1847.

ken seines ganzen Lebens verleugnen müssen, um anders zu singen [128]). Bleibender Haß und nie auszusöhnende Rachewut sind ihm das „Rumoren eines Kobolds", immer wieder ruft er „Habt die Brüder lieb!"

Arndt hat nicht nur in den Tagen des Kampfes selbst die von Kosegarten vertretene Anschauung als die eines „Evangeliums der Faulheit" bekämpft, dessen Verfechter „einen weinerlichen und weichlichen Gott erfunden haben, weil ihr Gemüt klein und feig und elendig ist" [129]), er hat auch hinterher noch mit deutlichem Seitenblick auf Kosegarten dafür geworben [130]), daß „Adlige, Beamte, Priester und Gelehrte, die in solchen Volkskriegen dem Volk abstünden und dem Feind beisprängen, die ihm dienten, für ihn redeten oder schrieben, die etwas zu seinem Nutzen und nicht alles zu seinem Schaden täten, nicht wert seien unter ihrem Volke zu leben und als Buben oder Weichlinge aus ihm ausgestoßen oder vertilgt werden müßten", „Ausgezischt und ausgespieen werden sollen jene Schänder und Verräter des Vaterlands; dies sei der furchtbare Galgen der Meinung, von welchem keine Gnade das schwarze Verbrechen je herabnehmen kann; daran muß es hangen, bis es verfault". Das sollte der Sinn und Zweck sein der von ihm ins Leben gerufenen „Teutschen Gesellschaften" [131]). Achtung und Verständnis für eine von seiner abweichende Meinung hatte er selber nicht; er wollte sie auch bei seinen Volksgenossen ausrotten. Mit diesen immerhin ins allgemeine gewendeten Propagandaschriften aber nicht genug griff Arndt geradezu Kosegarten an in dem von ihm herausgegebenen „Tagesblatt der Geschichte" [132]). Da heißt es in einem „Bonaparte und seine Spießgesellen" über-

128) Joh. Daniel Runge, Der Bruder Ph. Ottos, hatte also Unrecht, als er im 12. Stück des Niedersächsischen Merkur des Jahres 1815 von Kosegarten, den er auch als seinen Schüler gefeiert hatte (siehe Anm. 68), öffentlich abrückte. Vgl. Möller, Joh. Daniel Runge, Hamburg 1935, S. 180 ff.

129) Vgl. Ulmann, Kosegarten und Arndt als literarisch-politische Gegenfüßler i. J. 1813 in Pommersche Jahrbücher X, S. 14.

130) Ebenda S. 18.

131) Arndt, „Das Wort von 1814 und das von 1815" S. 24 und „Entwurf einer deutschen Gesellschaft" 1814, S. 31.

132) Nr. 106 vom 29. Mai 1815. Scheinbar einziges Exemplar in der Universitäts-Bibliothek Breslau.

schriebenen, wahrscheinlich von Arndt selbst herrührenden Aufsatz: „Soult ... ist eitel wie ein Schooßkind ... der bekannte Ludwig Theobul Kosegarten redete ihn einst an: Ich sehe einen Helden, würdig die größeste Krone zu tragen; ich sehe die Augen des Caesar und die Stirn von Alexander dem Großen; dafür ward Kosegarten Professor zu Greifswald mit Beibehaltung seiner reichen Pfründe ...“ Dieser im damaligen Zeitpunkt ganz unmotivierte und noch dazu inhaltlich unrichtige Presseangriff war es, der Kosegarten zur Abfassung der „Geschichte seines fünfzigsten Lebensjahres“ [133]) bestimmte, in der er nun allerdings sehr deutlich, wenn auch ohne Namensnennung, den Trennungsstrich zwischen sich und Arndt zieht. Das Menschentum stehe ihm höher als das Volkstum, der Gattung gemeinsames Vaterland höher als des einzelnen Heimat; die Erdscholle, die ihn trage, dünke ihm darum noch nicht der Nabel des Universums, dennoch sei er sich bewußt, „ein deutsches Herz in der Brust zu tragen, und wohl ein deutscheres als jene. Denn unseres Volkes Eigentümlichkeit ist mit nichten jene schroffe, eckige, scharfkantige, abstoßende Absonderlichkeit und Abgeschlossenheit, die sie uns predigen; sie war von jeher und wird sein, solange wir uns selbst getreu bleiben: Universalität, Humanität, die schöne Gabe, uns anzueignen das Gute und Schöne aller Zeit und jeder Zunge, jene gerechte Mitte, welche wie den Charakter unserer geographischen Lage also auch den unterscheidenden und achtbarsten Zug ausmacht in unserem geistigen und sittlichen Bilde“. Deshalb habe er es auch für überflüssig gehalten, sich „einschreiben zu lassen in die Rollen jener neugebildeten engeren Vereine, welche vorzugsweise sich die teutschen nennen“.

So liegt es denn, als nun Vorpommern durch den Wiener Kongreß Preußen zugeschlagen wurde, Kosegarten nicht, der beinahe zwei Jahrhunderte langen schwedischen Herrschaft als einer Fremdherrschaft zu gedenken, was der Arndt geistesverwandte Wolfgang Menzel allen Ernstes von ihm fordert [134]); er bekennt vielmehr, daß das Scheiden von „Odins Volk“ weh tue und „Wohl

133) Leipzig, Weygandsche Buchhandlung, 1816.
134) Wolfgang Menzel, Deutsche Dichtung, Stuttgart 1859, Bd. 3, S. 8.

unter den drei Kronen ließ sich's gemächlich wohnen“ [135]). Die Vereinigung mit Preußen entsprach den Volkswünschen in Vorpommern zunächst keineswegs — nicht weil man dort nicht den Wunsch gehabt hätte, einem deutschen Staat zuzugehören, aber weil man Preußen nicht mochte. 1808, als Napoleon in Erfurt einer pommerschen Deputation die Frage vorlegte, ob sie zu Preußen wollten, hatte man ihm geantwortet: Nein, dann schon lieber zu Mecklenburg [136]). In dem von ihm verfaßten Begrüßungsgedicht der Universität Greifswald an Hardenberg aber nimmt Kosegarten den Gedanken aus der Napoleonsrede auf:

Der Geister Aufschwung lähme kein Machtgebot!
Die freie Type fess'le kein Zwangsgesetz!
Dem Höhern huld'ge Kron' und Inful!

Acht Jahre saß Kosegarten nun in Greifswald als Professor der Geschichte und griechischen Literatur. Mangels einer Professur „der Eloquenz“ war ihm bei einer Fülle öffentlicher Feiern die Aufgabe der Festrede zugefallen, über den „Tag zu Clermont“ und „Das tausendjährige Gedächtnis Kaiser Karls des Großen“ hatte er gesprochen; 18 lateinische Dissertationen sind in dieser Zeit von ihm erschienen [137]). Die dichterische Schöpfung beschränkte sich auf die „Vaterländischen Gesänge“ und einzelne Gelegenheitsgedichte, doch gab er seine „Dichtungen“ in 8 Bänden neu und teilweise überarbeitet heraus [138]). Die Theologie trat während dieser Zeit in den Hintergrund. Einige Male besuchte er seine Pfarre in Altenkirchen und predigte dann dort auch wohl. Ende 1810 wurde durch den Tod des Generalsuperintendenten Schlegel dessen Stelle frei. Kosegarten bewarb sich darum. Ernannt wurde aber Ziemssen. Es wäre falsch, daraus auf ein vermindertes Wohlwollen der damals wieder in Pommern zur Herrschaft gelangten schwedischen Krone zu schließen; der Baron d'Engeström versicherte in einem Brief vom 4. Dezember 1810 Kosegarten des Gegenteils; auch hatte ja der schwe-

135) „An Ingersleben“ 1815 (Dichtungen VII, 194).
136) Pommersche Jahrbücher 1907, S. 65 ff.: Victor Schultze, Die Universität Greifswald während der französischen Okkupation.
137) Sämtlich bei Mohnicke, L. G. Kosegartens Reden und kleine prosaische Schriften, Stralsund 1831/32.
138) Greifswald 1811—1814 b. Eckhard.

dische König Kosegarten am 14. Mai 1810 in durchaus schmeichelhafter Weise in allen seinen ihm von der französischen Besatzungsbehörde verliehenen Ämtern und Rechten bestätigt [139]). Die stille Liebe zur Theologie aber blieb und wurde mit den Jahren immer stärker. Als 1816 die zweite theologische Professur, die mit dem Pastorat zu St. Jacobi verbunden war, vakant wurde, bewarb Kosegarten sich darum und erhielt sie auch von der neuen Regierung verliehen; freilich mußte er das Altenkirchener Pfarramt nun gänzlich aufgeben.

Im Begriff, zur theologischen Fakultät hinüberzuwechseln hielt Kosegarten am Tage des Reformationsjubiläums 1817 die Festrede auf den pommerschen Reformator Johannes Bugenhagen „in mehr denn einem Sinne: als ein Sohn unseres Landes; als der Zögling dieser unserer hohen Schule; als der Ordner unserer Gottesdienste endlich, und als der Wiederhersteller unserer Kirche“ [139]). Die Hinneigung zur katholischen Kirche war nicht mehr so ausgeprägt, aber der mystischen Theologie war er in stärkerem Maße denn je ergeben. Im Frühling des Jahres 1817 gab er eine eigene Übersetzung und Bearbeitung der „Les torrents spirituels“ der Frau de la Motte-Guyon heraus, deren Werke er sich in Köln durch den Hauptmann in der Englisch-Hannoverschen Legion D. G. E. Eckendahl hatte besorgen lassen, der 1807 auf Rügen Hauslehrer gewesen war und im Kosegartenschen Hause verkehrt hatte [140]). Er schaltete in jenes von Spiritualismus erfüllte Buch Stellen aus späteren Werken derselben Verfasserin ein und fügte die „Maximen“ des Lacombe, drei mystische Gesänge des Johannes a Cruce, das von ihm dem Blacherna zugeschriebene Büchlein „Vom Freunde und dem Geliebten“ und ein aus Tersteegens „Kleine Perlenschnur“ entnommenes angebliches Lied von Tauler an. Das Ganze [141]), ein Compendium mystischer Schriften, leitete er durch ein langes Vorwort an den Leser ein, in dem er sich bekennt zu „jener höheren Heilsordnung und geheimeren Gottesgelahrtheit“, die anfängt, wo die Schultheologie aufhört und noch bestehen wird,

139) Nachlaß Mappe I.
140) Sie waren 1683 erschienen und 1728 zuerst verdeutscht worden. Nachlaß Mappe XXI.
141) „Die Ströme“, Stralsund 1817, neue Auflage 1823.

„wenn von dieser nicht mehr die Rede sein wird". Man glaubt „aus einem trüben, qualmenden Lampenhalblicht mit einmal in den hellen Tag hinausgetreten zu sein, und zu atmen lautre Lebensluft". Gott selbst betrachten die Verfasser als den, der diese Schriften schreibt, und sie sind nur „der Griffel des Schreibers", es geht ihnen — und hier wird wohl der letzte Zusammenhang deutlich, der Kosegarten gerade dieser Richtung der Mystik zugeführt hat — wie dem Dichter „wenn, geweckt durch irgend einen innern oder äußern Anlaß, die Schöpfungen, die bis dahin in den Tiefen seines Gemüts schliefen, nun mit einmal leuchtend vor seiner Seele stehn; die Szenen, Gestalten, Bilder, die Metren und Rythmen selber drängen so gewaltig auf ihn ein, also daß er Not und Mühe hat, die vorüberblitzenden Erscheinungen festzuhalten".

Schmal ist dieser Weg und niedrig diese Pforte. Dem lebenden Geschlecht, das in den jüngst erworbenen Errungenschaften sich so satt und selig fühlt und den Stolz für die erste der Tugenden, sowie die Selbständigkeit für das höchste aller Güter ausgibt, muß die ernste Lehre von der Entwerdung eine Torheit dünken. Das Gebet des echten Mystikers aber ist: Heiligster Gott, laß mich alles, laß mich den größten aller Sünder sein, nur bewahre mich vor Stolz und Dünkel! Klingt da nicht der Gedanke an jene Kircheninschrift des Pietisten Friedrich des Frommen an? Am Ende seines Lebens ist Ludwig Gotthard Kosegarten gerade da angelangt, wovor ihn zu bewahren der Vater sogar das Opfer brachte, ihn außer Landes zu treiben. Es ist ein eigen Ding um die Leitung der Kinder durch die Eltern!

Die Aufnahme der Gottesdienste in der Jacobikirche verzögerte sich. Sie mußte — von den Franzosen zu profanen Zwecken benutzt — erst gründlich instand gesetzt werden. Am 3. Dezember hielt Kosegarten die Einweihungs- und Antrittspredigt [142]); noch nicht zehn Monate predigte er darin; am zwanzigsten September 1818, dem 18. Sonntag nach Trinitatis, zum letzten Male. Im Druck erschienen ist dieser Predigten keine.

In seiner greifswaldischen Gemeinde fand Kosegarten das neue pommersche Gesangbuch vor, das sog. Stralsundische Ge-

142) Nachlaß Mappe XII, Nr. 17.

sangbuch, das im Jahre 1796 von der damaligen schwedischen Regierung eingeführt worden war. In Altenkirchen hatte er zu jener Zeit die Beibehaltung des alten Gesangbuches mit seinen „alten Kraft- und Kernliedern" durchgesetzt, nicht ohne heftige Kämpfe mit der Regierung. Er war der Überzeugung, daß der regere Kirchenbesuch nicht zum wenigsten der dem Volk erwünschten Bewahrung der bisherigen Formen des Gottesdienstes zu danken sei und hätte gern den damals von ihm selbst „verdeutschten und vorgeredeten" Katechismus des Olaf Suebilius wieder mit dem alten des Krakeviz vertauscht „mit seinem scholastischen Wust und seiner polemischen Härte". Die schwedische Regierung hatte sein Verfahren zwar gerügt [143]), hatte ihn aber doch gewähren lassen und ihn bald darauf sogar zum Konsistorialrat ernannt [144]). Nun nahm er erneut den Kampf gegen das neue Gesangbuch auf in dem „die Lieder Luthers und der übrigen älteren Kirchendichter entweder gänzlich übergangen oder doch dermaßen verändert und verwässert worden, daß auch kein Funke des ursprünglichen Geistes darin zurückgeblieben". Kosegarten kündigte also eine eigene Liedersammlung an, nach der er wolle im Gottesdienst singen lassen, und legte dafür eine Subskription auf. Die preußische Regierung, nicht so tolerant wie die schwedische, verbot ihm das und auch eine Vorstellung Kosegartens half zunächst nichts. Darin hatte er ausgeführt, daß gerade jene alten Lieder, die „bewährten Führer und Freunde des Volkes", „uns aufrecht erhielten in den Stürmen der Zeit und uns halfen Widerstand leisten in der bösen Stunde", daß das Volk sie mit Schmerzen misse, daß die neuen Gesänge, „die an nährendem Mark und Salbung zehnmal verloren haben", nicht geeignet seien, die religiösen Bedürfnisse zu befriedigen, daß in dem neuen Gesangbuch „allzusehr ist nachgegeben worden dem schnöden und irreligiösen Zeitgeist". Die Sammlung erschien dennoch unter dem Titel „Die Lieder Luthers samt einer Auswahl anderer älterer bewährter

143) Rescript vom 6. Juli 1802.
144) 9. Dezember 1802.

Kirchengesänge“ [145]) und der Oberpräsident Sack stellte Kosegarten schließlich frei, „bei außerordentlichen kirchlichen Feierlichkeiten ein passendes Lied entweder aus dieser Liedersammlung oder aus einem anderen Gesangbuche abdrucken und unter der Gemeinde verteilen zu lassen“, die ganze Liedersammlung aber solle einer Synode unterbreitet werden [146]). Dazu kam es nicht mehr. Diesen letzten Kampf seines im Grunde doch kämpferischen Lebens der zehn Greifswalder Jahre — in dem er, ebenso wie in dem früheren erfolgreichen Kampf gegen die Leibeigenschaft, Seite an Seite mit seinem geistigen Antipoden Arndt stand [147]) — sollte Kosegarten nicht mehr zu Ende kämpfen. Am 26. Oktober 1818 starb er, Ostern 1818 zum zweiten Male Rector magnificus der Universität geworden, nach kurzem Krankenlager, nur wenig über 60 Jahre alt. Goethe, mit dem er in seinen letzten Lebensjahren durch seinen Sohn erneut in freundliche Beziehung und Briefwechsel gekommen war [148]), hatte ihm eine Grabschrift geprägt [149]); sie kam aber nicht zur Verwendung; seinen Grabstein in Altenkirchen schmücken Paul Gerhardsche Verse.

Ein Kämpfer für das Gute, Wahre und Schöne war mit Ludwig Gotthard Kosegarten in die ewige Ruhe eingegangen; ein Dichter, ein Redner, ein Gottesgelehrter von weit überdurchschnittlichem Rang, vor allem aber ein Mensch, losgelöst von allen Beschränkungen herkömmlicher Vorurteile, voll Freimuts und echten Seelenadels, wie es in einer zeitgenössischen Würdigung heißt [150]). Seine Dichtungen sind „mit denen des Haller, Kleist, Uz, Kreuz und Klopstock“ vergangen, mit denen sie ewig leben würden, wie er meinte; über seine theologischen und politischen Meinungen und Hoffnungen mag die Zeit dahingeschritten sein; das beste

145) Greifswald 1818. Das Vorwort muß eingestehen, daß zwei Lieder zweimal abgedruckt sind; die Sorgfalt bei den Veröffentlichungen ist also auch am Ende des Lebens noch nicht erreicht!

146) Nachlaß Mappe V.

147) Arndt hatte 1803 den „Versuch einer Geschichte der Leibeigenschaft in Pommern“ und 1805 eine Schrift „Vom Wort und vom Kirchenliede“ herausgegeben.

148) Sophien-Ausgabe IV, 29, S. 233.

149) „Laßt nach vielgeprüftem Leben hier den edlen Pilgrim ruhen.“

150) Pomm. Provinzialblätter für Stadt und Land 1821, Bd. 3.

aber, das er zu geben hatte, war er selbst, in dessen Leben und Persönlichkeit sich viele Strömungen einer unruhigen Weltwende-Zeit spiegeln. So mögen auch für ihn die Schlußworte seiner Napoleonsrede gelten: „Darum soll Friede mit seinem Schatten sein, und mit seinem Andenken unvergängliche Ehre!"

Ludwig Gotthard ist der Höhepunkt und die markanteste Erscheinung der Familie Kosegarten. In ihm erhebt sich, theologisch gesehen, die rationalistische Orthodoxie des Vaters zu Sehnsucht und Suche nach wirklicher Religion. Unter den Einflüssen der hainbündlerischen Empfindsamkeit und der romantischen Schwärmerei durchläuft er die Bahn vom Rationalismus über fast pantheistische Naturbegeisterung zur Mystik. Vater und Sohn sind Repräsentanten spiritualistischer Geisteshaltung. Beide irgendwie gebunden durch die geistigen Strömungen ihrer Zeit zeigen sie den Unterschied, daß jener treu und starr festhält an den Idealen seiner Reifezeit, dieser aber, ewig wandelbar, die Wandlungen einer äußerlich und innerlich sich rasch wandelnden Zeit mit durchläuft. Sichtbar bleibt aber durch alle seine Wandlungen hindurch der eine, immer gleiche, Richtung und Maß seines Lebens bestimmende Grundgedanke: Gott ist die Liebe; darum, ihr Menschen, liebet euch untereinander!

Menschlichkeit und Güte sind es denn auch, die sich als geistiges Erbgut bei seinem einzigen Sohn zeigen, der, von Beruf wieder Theologe, doch als solcher keinerlei deutliche Konturen erkennen läßt. Er ist Fachgelehrter: Orientalist. Freilich ein Orientalist von hohem Rang. Sein offenbar vom Vater ererbtes Talent für fremde Sprachen wird schon in früher Jugend ausgebildet. Als Knaben schickt ihn der Vater mit Hermann Baier, dem Hauslehrer und späteren Schwiegersohn, in die französische Schweiz, von wo er, gemeinsam erzogen mit einem jungen Adligen internationaler Prägung, auf Jahre nach Paris geht. Dies lange Weggeben des einzigen Sohnes rechtfertigte sich durch die ungewöhnliche Chance einer umfassenden Bildung, wie sie dem an eine enge Scholle gebundenen Vater nie zuteil geworden war. Es ist möglich, daß es durch einen charakterlichen Gegensatz zwischen Vater und Sohn erleichtert wurde, der jenem das volle Verständnis für diesen und ein tieferes Eingehen auf seine Eigenart er-

schwerte. Wir wissen darüber wenig. Die strenge Verschlossenheit und unsentimentale Sachlichkeit, die den Sohn Johann Gottfried Ludwig auszeichnet, hat ihn gehindert sich jemals über sein Verhältnis zum Vater auszusprechen. Er hat das Leben des Vaters dargestellt [151]), dabei, wie er in der Einleitung selbst sagt, „einfach und genau zu erzählen, das Urteilen aber möglichst zu vermeiden gesucht", „weil das Urteil des Sohnes über den Vater leicht befangen erscheint". Der Vater spricht in der „Geschichte seines fünfzigsten Lebensjahres" nur ganz nebenbei vom Sohn, indem er erzählt, daß diesem „unlängst aus der französischen Schweiz zurückgekehrt und des Französischen vollkommen, des Italienischen leidlich mächtig" die Besatzungstruppen „in Tod zuwider" waren. „Selten nur konnte er es über sich erhalten, ihnen Rede zu stehen; und wenn sie gleichwohl sich seiner einmal bemächtigten, so fertigte er sie so kurz und einsylbig ab, daß sie lieber wieder von ihm abließen. Auch hat er ihnen zum Trutz von den Zinnen der Türme, die er aufgeführt zum Schutz seiner auf dem Ozean unsers Hofteiches majestätisch umherkreuzenden Flotten, nach wie vor die schwedischen Wimpel wehen lassen, und die gutmütigen Fremden, von des patriotischen Knaben unbeugsamem Sinn ergötzt, ließen ihn gewähren." Als dem Marschall Soult bei seinem Besuch die Kinder des Hauses präsentiert wurden, da „ganz trotzig stand der Gottfried da, traktirte den Herrn Marschall und Herzog en monsieur, würdigte auch kaum, ihm Rede zu stehn, als er ihn einiges fragte nach Genf und Paris". Erscheint das Ganze ein wenig kindisch von dem damals schon fast Sechzehnjährigen, so tritt doch das Eine scharf zutage, daß er die geschmeidige und verbindliche Art des Vaters nicht hatte; vielleicht die Knorrigkeit und Starre des Großvaters. Sich in den Reihen der Kämpfer der Befreiungskriege aktiv zu betätigen, dazu war dennoch die in dem jugendlichen Verhalten zutage tretende antifranzösische Gesinnung nicht stark genug. Johann Gottfried Ludwig studierte in den Jahren 1812 bis 14 in Paris bei dem berühmten Silvestre de Sarcy

151) Im zwölften Bande der von ihm veranstalteten postmortalen Gesamtausgabe der „Dichtungen", Greifswald 1824/27. Eine weitere ausführliche Lebensbeschreibung Ludwig Gotthard Kosegartens erschien 1887 von H. Franck, Halle, Buchhandlung des Waisenhauses.

orientalische Sprachen und wurde bald selber ein namhafter Orientalist. Mag einzelnes in historischer Sicht auch zu Zweifel und Widerspruch Anlaß geben [152]), sicher leistete er Goethe beim Westöstlichen Diwan wesentliche Dienste. Immer wieder suchte der Dichter den fachmännischen Rat des jungen Jenenser Gelehrten; „das so unterhaltende und belehrende Verhältnis zu Ihrem Herrn Sohn macht mir die Wohnung in Jena besonders wert und angenehm" schrieb er an den Vater Kosegarten nach Greifswald [153]). Auch mit diesem waren freundliche Beziehungen wieder angeknüpft worden. Er ließ Goethe eine Sammlung von Versteinerungen der Insel Rügen überbringen, die dieser mit dem Geschenk einer Anzahl Philipp-Hackertscher Stiche Rügenscher Landschaften erwiderte [154]). Der Tod des Vaters Kosegarten und ein paar Jahre später die Rückkehr des Sohnes nach Greifswald ließ den Faden abreißen. So angesehen die Stellung war, die sich Johann Gottfried Ludwig in siebenjähriger Tätigkeit in Jena — von 1817 bis 24 — geschaffen hatte, die Liebe zur Heimat war stärker. Diese pommersch-rügensche Heimat steht von da an wie ein Leitstern über seiner weiteren Wirksamkeit und überschattet mehr und mehr auch seine Orientalistik. Schon 1817 hatte er die „Pommerania" des Thomas Kanzow neu herausgegeben [155]). Alsbald nach seiner Rückkehr gründete er mit Mohnicke und Gesterding den pommersch-rügenschen Geschichtsverein. 1834 veröffentlichte er „Pommersche und Rügensche Geschichtsdenkmäler". Bald danach gelang es ihm, die eigentliche Handschrift des Thomas Kanzow zu entdecken; er ließ die „Pommerania" 1842 im nunmehr berichtigten authentischen Text erscheinen. Dem folgten 1853 die „Baltischen Studien". Später galt seine Forschung der Stadt und Universität Greifswald. Die umfassende „Geschichte der Universität Greifswald" ist seine letzte Veröffentlichung [156]). Seine sprachlichen Studien wandten sich

152) Vgl. H. H. Schaeder, Goethes Erlebnis des Ostens, Leipzig 1938, S. 171 f.
153) 14. Juli 1818. Sophien-Ausgabe IV 29, S. 233.
154) Tagebücher VI, S. 219, 229. Annalen 1818. Goethe-Handbuch 1917, II, 386.
155) Greifswald, b. Ernst Mauritius.
156) Greifswald, C. A. Koch, 1857.

vom Arabischen ab und ebenfalls heimatlichem Brauchtum zu. Er plante ein groß angelegtes Wörterbuch der niederdeutschen Sprache, das er allerdings über die ersten Anfänge nicht hinausbrachte. Denn er arbeitete mit einer übergroßen Gewissenhaftigkeit und bis in die letzte Einzelheit dringenden Sorgfalt, auch hierin sich von dem genialeren und großzügigeren Vater unterscheidend. Unermüdlich bereit, täglich an ihn ergehende mündliche und schriftliche Fragen zu beantworten, voll Herzensgüte und durchdrungen von der sittlichen Überzeugung, daß der Fortschritt der Wissenschaft auf dem gemeinsamen Wirken aller Kräfte und der Kräfte aller beruhe, wurde er doch vielfach dadurch von seinen eigenen Arbeiten abgezogen. Der Stil seiner historischen Darstellung ist einfach und sachlich. Vom Pathos und der dichterischen Überschwenglichkeit des Vaters hatte er nichts. Überhaupt ging ihm wohl der Sinn für das Musische ab.

Sein äußeres Leben verlief vom Beginn des Mannesalters ab in ruhiger Bahn. Er war zweimal verheiratet. Die erste Frau starb ihm schon in Jena. Sie schenkte ihm 1819 einen Sohn Gottfried, mit dem 1891 dieser Zweig der Kosegarten im Mannesstamm erlosch. Auch aus der zweiten Ehe hatte Johann Gottfried Ludwig einen Sohn, der aber bald nach ihm kinderlos starb. Er selbst brachte es nur auf 67 Jahre; seine letzte Lebenszeit war durch ein schweres Nervenleiden getrübt. An einem solchen war auch seine jüngste Schwester schon dreißig Jahre zuvor im Irrenhaus gestorben . Nur die älteste Schwester Alwine, mit dem früh verstorbenen Hermann Baier verheiratet, brachte es zu hohen Jahren; sie wurde 75. Es ist, als ob alle von dem knorrigen alten Bernhard Christian ererbte Körperkraft sich in der aufflammenden Genialität des gesundheitlich schwächlichen Ludwig Gotthard verzehrt und diesen Zweig der Familie bald zum Verdorren gebracht hätte. Ein zarter Leib mit einer Anlage zur Kränklichkeit ist den Gelehrtenfamilien des 18. Jahrhunderts vielfach eigen.

Das bestätigt sich auch, wenn man zum Schluß einen Blick wirft auf die anderen Nachkommen des alten Bernhard Christian, die Geschwister und Stiefgeschwister des Dichters. Von den

Schwestern heiratete die ältere den namhaften mecklenburgischen Juristen und Verwaltungsbeamten Dr. Johann Heinrich Reinecke, erreichte aber nur ein Alter von 51 Jahren. Die jüngere, deren Sterbedatum ich nicht habe ermitteln können, führte zuletzt ihrem jüngsten Stiefbruder Friedrich Franz in Kurland die Wirtschaft. Die Söhne haben sich alle gelehrten Berufen zugewandt. Einige haben sich einen ehrenvollen Platz in der Reihe der zeitgenössischen Schriftsteller und Gelehrten errungen. Dies gilt vor allem von dem jüngsten Sohn zweiter Ehe, dem schon genannten Friedrich Franz, der die „Amtsjubelfeier" des Vaters beschrieben und dessen Lebensskizze herausgegeben hat. Er wurde in einem wechselvollen Leben viel umhergetrieben. In Wolgast Schüler des schon damals berühmten Stiefbruders schulte er die eigene dichterische — wiewohl weit unbedeutendere — Begabung an dessen Dichtungen und Übersetzungen, die er ins Reine schrieb. Jahrelang Adjunkt des Vaters entführte er diesem die dritte Frau und ging mit ihr ins Baltikum, wohin zwei seiner Stiefbrüder schon zwanzig Jahre früher ausgewandert waren. Er wurde Lehrer am Hezelschen Erziehungsinstitut in Riga [157]). Nach dem Tode des Vaters kehrte er wieder nach Deutschland zurück, promovierte in Erfurt zum Dr. phil. und lebte in Bremen und Hamburg als freier Schriftsteller. Unter dem Namen Julius Fiorello veröffentlichte er Romane; als Justus Jucundus Jocosus gab er die Zeitschrift „Iris, die leichfüßige, windschnelle, goldgeflügelte Botin für Bremen, Hamburg und Lübeck" heraus, die freilich nur den Jahrgang 1804 erlebte. 1805 ging er erneut ins Baltikum, zuerst nach Wenden, später als Professor für deutsche Literatur und lateinische Sprache ans Gymnasium in Reval. Dort zeitweise auch Buchhändler, war er seit 1817 ordentliches Mitglied der kurländischen Gesellschaft für Literatur und Kunst und wurde später als russischer Hofrat geadelt. Er starb siebenundsiebzigjährig [158]). Von seinen Nachkommen ist nichts bekannt.

157) Hezel, von 1790 bis 1799 Professor der Theologie in Gießen, mußte diese Stellung verlassen, weil er, ein neuer Bibelübersetzer, zu stark von den Formeln der christlichen Dogmatik abwich. Er leitete 1802 bis 1804 ein Erziehungsinstitut in Riga.

158) Meusel-Ersch 1821, VI, 420. Schröder, Lexikon hamburgischer Schriftsteller IV, 152. Recke und Napiersky, Allg.

Sein Bruder Christian, ursprünglich auch Theologe, sattelte zur Jurisprudenz um und wurde als Hamburgischer Bürger und Advokat ein fruchtbarer Publizist zu aktuellen Tagesfragen. Er starb 1821 fünfzigjährig unverheiratet [159]).

Für die nahen Beziehungen zum baltisch-russischen Raum, die die Geistigkeit des westlichen und mittleren Deutschland unter Überspringung des ganzen Ostens damals hatte, ist es bezeichnend, daß auch der Sohn erster Ehe, David Josua August Friedrich, sein Brot zunächst als Apotheker in St. Petersburg fand. Er studierte dann freilich noch Medizin in Göttingen und ließ sich als Arzt in Rostock nieder, wo er, erst dreiunddreißigjährig, 1787 starb. Seine Ehe blieb kinderlos. Er hat eine größere Anzahl fachwissenschaftlicher Aufsätze veröffentlicht [160]). Am wenigsten literarisch hervorgetreten ist der älteste Sohn Johann Joachim Adam, der sein zu hohen Jahren gekommenes Leben als Pastor in Altengamme verbrachte [161]). Er heiratete eine Tochter des berühmten Hamburger Kaufmannsgeschlechts Amsinck. Er ist der einzige Sohn Bernhard Christians, der eine auch im Mannesstamm zahlreiche und viele Generationen überdauernde Nachkommenschaft hatte. Die Söhne und

---

Schriftsteller- und Gelehrtenlexikon II, 511. Raßmann, Lexikon deutscher pseudonymer Schriftsteller S. 59. Goedecke, 1. Aufl., III, 198. W. Neumann in Jahrb. f. meckl. Gesch. 1919, 59. Werner Rack in „Unser Pommerland" 1926, 81. Von den Romanen nenne ich „Julie von Steinau", von den vielen sonstigen Schriften die 1814 in St. Petersburg erschienene „Darstellung des französisch-russischen Vernichtungskrieges i. J. 1812".

159) Meusel 1797, IV, 236. Meusel-Ersch a. a. O. Schröder IV, 151. Von den vielen Schriften nenne ich „Kritik der Humanität" 1796. „Was soll der Fürst sein? Was kann der Fürst sein?" 1797. „Memnons Bildsäule" 1799. „Der Staat und die Juden" 1800. „Der Schattenkönig" 1800. „Meine Freuden in Sachsen" 1801. „Vorschläge für die Rechtspflege in Hamburg" 1813. Mit Johann Dietrich Hartmann zusammen gab er auch einen Band Gedichte heraus.

160) In Merkels Neuem Archiv der praktischen Arzneikunst 1789. Vgl. Meusel 1808, VII, 293. Jöcher-Rothermund, Gelehrtenlexikon, Delmenhorst 1810, III, 761/62.

161) Schröder IV, 152. Neuer Nekrolog der Deutschen III, 1637. Minder, An der Gruft meines Kosegarten, Bergedorf, b. C. A. Meldau, 1825.

die Enkel, mit Ausnahme des ältesten [162]), waren alle Landwirte. Sein zweiter Sohn, Carl Ferdinand, hatte dreizehn Kinder [163])!

Ein merkwürdiges Bild! Wo die Söhne sich geistigen Berufen zuwenden, sterben die Zweige der Familie bald ab. Nur dort, wo der Beruf wieder die Scholle berührt, ist der Kindersegen reich und die Lebenskraft auf Generationen gesichert. Der Vorzug geistiger Leistung und geistiger Bedeutung wird vielfach erkauft mit eigener Kurzlebigkeit und generationsweiser Sterilität. Er entspringt in den Familien des achtzehnten und des frühen neunzehnten Jahrhunderts in zahlreichen Fällen der wissenschaftsträchtigen Luft und der zugleich erdgebundenen Kraft des deutschen protestantischen Pfarrhauses.

Abgeschlossen am 22. Mai 1938.

---

162) Wilhelm Kosegarten wurde ein namhafter Staatsrechtslehrer und wirkte als Professor in Bonn, Wien und Graz. Er blieb unverheiratet. Vgl. All. D. Biographie XVI, 751 ff. und Schröder IV, 154. In der Literatur bekannt geworden ist noch ein Ludwig Kosegarten, geb. 23. August 1794. Von ihm erschienen „Dramatische Spenden", Stettin 1835, und „Poesie und Lebensprosa", Hamburg 1836. Er ist wahrscheinlich ein Sohn des ältesten Sohnes aus der zweiten Ehe Bernhard Christians. Ich schließe das aus den drei Briefen in Ludwig Gotthard Kosegartens Nachlaß Mappe XI, Nr. 16, 17, 21 und aus dem Hauptstück in „Poesie und Lebensprosa", betitelt „Künstlers Irrfahrten und Abenteuer", das möglicherweise die Geschicke seines Vaters dichterisch darstellt, von dem der alte Bernhard Christian nur erzählt, daß er verkommen sei.

163) Vgl. auch Leesenberg-Penzlin in Vierteljahrsschrift f. Heraldik, Sphragistik und Genealogie 1883, 269 ff. und Neuer Nekrolog der Deutschen XVII, 690 ff.

Nietzsche und Overbeck — eine Arbeitsgemeinschaft.

Von Dr. theol. Robert Kiefer,
Mittelwalde (Schlesien), Bez. Breslau.

Was hat Nietzsche seinem Freunde Overbeck gegeben und was umgekehrt? Diese Frage haben u. a. Bernoulli und W. Nigg gestellt und nach Lage der Dinge bzw. der Quellen zu beantworten gesucht, weshalb Wiederholungen hier möglichst vermieden werden sollen.

Overbeck hatte noch einen andern gelehrten Freund, den großen Historiker H. v. Treitschke, von dem Bernoulli annimmt [1]), daß er in jenen ersten kühnen Kämpferjahren von der ebenso rührenden als klugen Teilnahme des jüngeren und stilleren Freundes kaum unberührt geblieben sei, daß er vielmehr aus diesem warmen Verstande Mut, aus dieser überschauenden Klarheit Anregung geschöpft habe. Was diese beiden Freunde weniger in ihrer menschlichen Verbundenheit als in ihrer Geistesgemeinschaft auseinander gebracht hat, war die Politik. Overbeck sah es bereits 1866 als eine Gefahr, ja als ein drohendes Unglück an, daß die Fragen der Einheit und Freiheit in Deutschland auseinanderfallen könnten, und daß ein Deutsches Reich mit der Opferung seiner Freiheit für Kultur doch zu teuer bezahlt wäre. Über das neue Deutschland hatten Overbeck und Nietzsche dieselben der Erwartung Treitschkes entgegenstehenden Privatansichten; Treitschke wollte von Nietzsche nichts wissen, während Ov. an N. positive Kritik üben zu müssen glaubte, wie er an Tr. schrieb: „ernster Widerspruch, der zum Teil m. A. nach nicht fehlen kann, wird vermißt und kann seine Neigung zum Extravaganten nur steigern." In „Chri-

1) Overbeck und Nietzsche — eine Freundschaft I, S. 32.

stentum und Kultur“ [2]) gesteht Overbeck: „Daß N. zwischen uns trat, hat Tr. bitter empfunden.“ Den Rest gab dieser Freundschaft die religiöse Wandlung in Treitschkes Leben, indem ihn der fromme Heldentod seines Bruders dem Gottesglauben zurückgab, während Ov. ihn vorher nur zu seinen Erziehern im Unchristentum rechnen konnte, zu den Bestätigern seiner selbst in der im Verhältnis zum Urchristentum empfundenen Fremdheit.“

Anders als Treitschke [3]) hat ein gleich großer Historiker auf N. eingewirkt, Jakob Burckhardt in Basel, dem N. eine unglückliche Liebe oder wenigstens Verehrung entgegenbrachte, die B. je länger um so weniger erwiderte. „Jenseits von Gut und Böse“ war das letzte Werk, das Burckhardt noch einer Würdigung unterzogen hat [4]). Nietzsche hat im Winter 1870/71 bei B. ein Publikum über das Studium der Geschichte gehört, Vorlesungen, die als „Weltgeschichtliche Betrachtungen“ 1905 gedruckt worden sind, nach der Versicherung des Herausgebers auch „zu dem Nebenzweck, das Verhältnis zwischen den geschichtlichen Grundgedanken beider — Burckhardts und Nietzsches — einer Beurteilung an der Hand zuverlässiger Belege zugänglich zu machen, obwohl sich eine ganz nahe Verwandtschaft der Ansichten sicher nicht ergeben wird“.

Ein dritter Freund [5]), Erwin Rohde, hat auf Nietzsches Werk entscheidende Wirkung nicht ausgeübt. Er konnte dem Gedankenflug des Jugendfreundes überhaupt nicht mehr folgen; ja 1886 schrieb er an Overbeck: „Was ich für Nietzsches spätere Jahre fürchte? er wird zum Kreuze kriechen — wegen seiner Veneration für alles Vornehme.“ Ohne diese geheime Triebfeder zu nennen, geschweige gut zu heißen, hat Vaihinger dieselbe Vermutung; er schreibt in seiner Philosophie des Als ob [6]): „Man hat öfters die Frage aufgeworfen, wohin N. noch im

2) S. 192.
3) In „Ecce“ apostrophiert ihn N. dreimal sehr unfreundlich, Bd. XV, S. 69, 110, 113.
4) Podach, Nietzsches Zusammenbruch, 1930, S. 101.
5) Andere Vorgänger, die N. angeregt haben, zählt Ernst Benz, Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums im 56. Bd. dieser Zeitschrift S. 224 ff. ausführlich auf.
6) S. 788.

Gange seiner Entwicklung geführt worden wäre. Die Antwort ist: Nietzsche wäre mit Notwendigkeit darauf geführt worden, nachdem er die schlimme Seite der religiösen Vorstellungen so schonungslos aufgedeckt hatte, auch deren gute Seite hervorzuheben und sie als nützliche, ja als notwendige Fiktionen wieder anzuerkennen. Er war auf dem besten Wege dazu." Dieselbe Vermutung findet sich bei Bertram in seinem Nietzsche-Buch [7]): „Weil N. Christ geblieben sei, würde er vielleicht irgendwann einmal noch die Erkenntnis von seiner eigenen christlichen Identität großartig fruchtbar gemacht haben." Overbeck würde diese Umkehr nicht veranlaßt oder auch nur begünstigt haben; denn er blieb irreligiös, wie er es gleich N. jederzeit gewesen. Nur daß zuletzt der Hauptakzent in Nietzsches System auf die Kritik des Christentums entfiel, ist sein Werk. Freilich schlugen die religionskritischen Thesen Overbecks in Nietzsches Feuergeist ins Antichristliche um. Wie N. von Hause aus keine theologischen Kenntnisse besaß, denn sonst würde er im Zarathustra II [8]) auf Jeremia verwiesen haben, verlor er später die Unbefangenheit in der historischen Beurteilung des Christentums [9]). Wenn N. seine Beschimpfung des Christentums zurückgenommen hätte, und wäre es auch nur hier und da gewesen, würde er getan haben, was er R. Wagner nie verziehen hat, und was auch Ov. an Wagner als eine Verirrung bezeichnete [10]), zum Schluß auch noch den christlichen Theologen spielen zu wollen.

Da die beiden Freunde 4½ Jahre in der „Baumannshöhle" Wand an Wand wohnten, war zu täglichem Gedankenaustausch bequeme Gelegenheit. „Mehr als e i n Echo aus der großen Fundgrube von Nietzsches Erstlingsschrift klingt uns in der ‚Christlichkeit' entgegen. Es ist geradezu reizvoll zu verfolgen, wie Ov. uneingestanden und wahrscheinlich auch völlig unbewußt unter dem Bann der dionysischen Prämisse steht und darauf nun unwillkürlich repliciert, indem er klar und scharfsinnig

7) S. 126.
8) Band VI, S. 216.
9) Siehe dazu Nigg, S. 46.
10) Christentum und Kultur S. 251.

die Freiheit des Individuums vertritt. Bald geht er mit N. einig, bald tritt er ihm entgegen [11])."

Später [12]) macht Bernoulli eine umgekehrte Feststellung, aus der hervorgeht, wie gegenseitig die Anregungen waren, die sich ganz von selbst ergaben: „Wirft man einen Blick auf die ersten Seiten der 1. „Unzeitgemäßen", so meldet sich unwillkürlich die Erinnerung an mehr als eine Briefstelle an Treitschke. Overbecks immer wieder zutage tretende Überzeugung scheint hier durch N. auf einen abschließenden klassischen Ausdruck gebracht, und inhaltlich ist doch die vernichtende Kritik der religiösen Prätensionen am „alten und neuen Glauben" von Strauß auf Overbecks Belehrung zurückzuführen." Also hat mittelbar N. von dem ihm so verhaßten Treitschke doch auch seinen Vorteil gehabt.

In seinen Briefen an O. hat sich N. nur wenig über seine Gedankenwelt geäußert, was dessen Frau damit erklärt, daß das eben mündlich geschehen ist. Die groben Anfangsgründe in der Kritik am Christentum brauchte N. damals freilich nicht mehr nachzuholen; der Unterricht, wenn dieser Ausdruck überhaupt zulässig ist, war von Anfang an schon fortgeschrittener Art. Ebensowenig hatte O. umgekehrt eine Belehrung des Freundes etwa über das Mönchtum als eine der zentralsten Erscheinungen des Christentums nötig, eine These, die O. schon in einem Jenenser Vortrage über die Entstehung des Mönchtums entwickelt hatte. Auch stand ihm die destruktive Auswirkung aller Geschichtsforschung auf dem Gebiete des Christentums von jeher so unbestreitbar fest, unter einem gewissen Einfluß Schopenhauers, daß vielmehr er zur 2. „Unzeitgemäßen" mehr als einen Baustein lieferte. Nur den Ausdruck übernahm er von Nietzsche, wenn er der modernen Theologie Nihilismus ihrer eigenen Grundlagen vorgeworfen hat.

Wenn der „Antichrist" dem Paulus zutraut [13]), daß er seine Hallucination vor Damaskus erdichtet habe, so sagt Ov. diese Jesuiterei dem Apostel nicht nach, wenigstens nicht im Kom-

11) Bernoulli, a. a. O. S. XXVI.
12) Ebenda S. 129.
13) Nr. 42, Band VIII, S. 271.

mentar zur Apostelgeschichte. Über die Jesuiten urteilen beide übrigens gleich milde. Woher kennt N. ihre Lehrbücher, in denen er Höhepunkte der Redlichkeit sieht? Während der Kulturkatholizismus für Ov. nichts anderes ist als eine Parallelerscheinung zum modernen Christentum, sieht er im Jesuitismus eine Frucht der ursprünglichen leidenschaftlichen Kriegserklärung des Christentums an die Welt.

Da N. auch Theologie zu studieren begonnen hatte, war ein gegenseitiges Geben und Nehmen zwischen den Freunden eine Alltäglichkeit. Dazu kam, daß Overbecks Erstlingsschrift „Über die Christlichkeit unsrer heutigen Theologie" und Nietzsches 1. Unzeitgemäße Betrachtung „David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller" 1873 gleichzeitig entstanden wie „Zwillinge". Wie Nigg hält es auch Bernoulli für schwer, die gegenseitige Förderung in dieser Arbeitsgemeinschaft [14]) im einzelnen nachzuweisen, so daß er nur einige sinnenfällige Berührungspunkte herausgreifen will. Von einer deutlichen Anlehnung an eine Partie der „Christlichkeit" will Bernoulli bei N. höchstens an jener Stelle der 2. „Unzeitgemäßen" reden, wo er von dem allgemein beliebten Popularisieren der Wissenschaft handelt und damit ein Hauptthema von Ov. aufgreift.

Da es nach Bernoulli [15]) nicht gelingen will, den Einfluß Overbecks stofflich aufzuzeigen, wäre von besonderem Gewicht ein genauer Aufschluß darüber, was Ov. in seiner Eigenschaft als kritischer Theologe N. habe sein können. Die Untersuchung, die Nigg [16]) anstellt, soll hier erweitert werden, um das gesamte Material vorzulegen. Natürlich behandelt diesen Punkt auch Benz [17]) nach dem Briefwechsel.

Nietzsches eigene Äußerungen.

Am 26. März 1877 [18]) schreibt er an Overbeck: „Ich habe mancherlei durchdacht, was dir, wenn wir zusammenkommen, zuerst vorgelegt werden soll." Am 3. September 1878: „Vor wem

14) N. forderte seine Freunde zur Mitarbeit an den Unzeitgemäßen Betrachtungen auf. Overbeck, Die Christlichkeit... S. 16.
15) I, S. 129.
16) S. 42—47.
17) a. a. O. S. 301 ff.
18) Briefwechsel, 1916, S. 54; der vom 3. 9. 1878, S. 76.

möchte ich mich jetzt lieber aussprechen als vor dir, vor wem könnte ich es! Es geht vieles in mir um." Im Juli 1887 [19]): „Mir fehlt dringlich eine Stelle des Tertullian, in der diese schöne Seele die Freuden vorausschildert, welche er im Jenseits genießen wird beim Anblick der Martern seiner Feinde." Einen Monat später [20]): „Noch habe ich dir nicht für die Tertullian-Stelle gedankt, ich habe von deinen adnotationes dazu den unbefangensten Gebrauch gemacht." Da hat Bernoulli recht: „Nietzsche hat von Ov. positive Anregung und Belehrung empfangen. Denn N. sah sich überhaupt nach stofflicher Bereicherung unermüdlich um und griff unbedenklich zu, wo er das Gute fand [21])."

Ov. hielt aber auch mit seiner Kritik nicht zurück, die Nietzsche viel zu sehr gefehlt hat, wie noch nach seiner Erkrankung der Rembrandt-Deutsche Dr. Langbehn feststellte, weshalb er ihm auf einsichtsvolle Weise widersprochen hat [22]). Am 2. Januar 1888 [23]) schreibt Overbeck über die Genealogie der Moral: „Historisch analysiert erscheint mir das § 15 behandelte patristische Gebilde zu complexer Art, zureichend aus dem Sklavenaufstand jedenfalls nur unter Voraussetzung des vorausgegangenen Verhaltens der Herren abzuleiten, die ja die Wirklichkeit geliefert haben, an der sich die Phantasie des Ressentiments erhitzte." Worauf N. postwendend antwortet: „Zur Genealogie des Christentums bringt jede Abhandlung der Genealogie der Moral

19) S. 387; siehe auch Brief an Gersdorff vom 27. 9. 1875: es verlangt mich, einiges mit Ov. zusammen auszudenken.

20) S. 390.

21) Natürlich war N. in seinen Ausführungen zur Geschichte des Christentums auch selbständig, was Ov. nicht bestritten hat; im Gegenteil, er findet in seinen „Erinnerungen" S. 223 die Aphorismen 99—102 im „Willen zur Macht" für das historische Verständnis des Christentums sehr bedeutend. „Seine Auffassung des Christentums als Reaktion der kleinen Leute (Aph. 115) weiß Nietzsche sehr tief zu begründen aus seiner Auffassung des Urchristentums als der Denkweise der in der großen römischen Welt gedrückten kleinen Gemeinschaften der jüdischen Diaspora, ... worin er sich mit gewissen Koryphäen der modernen Theologie, wie Harnack, begegnet." Nietzsche hatte aus Bonn geschrieben: „Meine Studien waren mit Energie auf die philologische Seite der Evangelienkritik und der neutestamentlichen Quellenforschung gerichtet." Bei Günther Augustin, Nietzsches religiöse Entwicklung, 1936, W. Kohlhammer, S. 22.

22) Der kranke Nietzsche. Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck, 1937, S. 215.

23) S. 410.

einen Beitrag; nichts liegt mir ferner, als mit Hilfe einer einzigen psychologischen Kategorie erklären zu wollen. Doch wozu schreibe ich das? Dergleichen versteht sich eigentlich zwischen dir und mir von selbst." Nietzsche zeigt sich erkenntlich, wenn er dem Freunde, und gerade ihm, im April 1886 ein Buch empfiehlt, von dem „man in Deutschland nichts wissen will, aber das viel von meiner Art über Religion zu denken hat": Jul. Lippert, Christentum, Volksglaube, Volksbrauch. 1882.

Von Overbecks Erstlingsschrift schreibt er am 22. Juni 1880[24]): „ich habe deine Christlichkeit wieder durchgelesen, mit sehr viel Freude an dem erstaunlich reichen Inhalt und der vorzüglichen Disposition, ich bin dieser Lektüre etwas würdiger geworden, denn ich habe inzwischen über mancherlei nachgedacht, und zwar rechts und links... Als du das Buch schriebst, habe ich, wie ich jetzt mit Beschämung merke, neun Zehntel nur zu verstehen g e g l a u b t. Es sind so viele feine Linien darin, daß man recht genau zusehen muß, um alle Freude zu haben." Am 19. Juni 1880, also drei Tage vorher, schrieb Peter Gast an Ov.: „Neulich las ich Nietzsche aus Ihrer Christlichkeit vor und er sagte: es sei ihm, als habe er früher nur halbsoviel herausgelesen als jetzt. Ich weiß, diese Lektüre hat ihn zu mehreren Gedanken angeregt."

Von den kleinen Abhandlungen urteilt er: „Es sind sehr feine Sachen, es weht eine so gut philologische Luft darin, daß mir ordentlich schwer zu Mute wird. Nach der Geschmeidigkeit des Stils zu schließen, möchte ich glauben, du habest Lust dabei gehabt."

Während also die meisten Leser Overbecks Ausdrucksweise geschraubt und ungenießbar finden, bekennt N. im Gegenteil[25]): „Ich lese dich so gern, selbst noch abgesehn von dem, was man durch dich lernt. Du verschlingst so artig deine Gedanken, ich möchte fast sagen, listig, als ein Mann der nuances, der du bist.

---

24) Briefwechsel S. 134.

25) Doch plaudert Gersdorff in einem Brief an Rohde vom 26. 6. 1873 aus, daß er und N. am Stil der „Christlichkeit" nach Kräften gebessert haben, weil er „leider etwas gelehrtenhaft schwerfällig und dunkel ist; das wird dem vortrefflichen Inhalte schaden". Die Briefe des Freiherrn Karl von Gersdorff, IV. Teil, 1937, S. 15.

Der Himmel segne dich dafür, in einem Zeitalter, das täglich plumper wird." Diese Anerkennung unseres größten Stilisten sollte zu einer Revision des landläufigen Urteils über Overbecks Schreibweise Veranlassung sein. Auch Nigg [26]) kann ein stilistisches Unvermögen nicht finden. Oder war es nur eine freundliche Geste? Denn bei Aphorismus Nr. 188 [27]) in „Menschliches, allzu Menschliches", meint selbst Bernoulli [28]), könnte Nietzsche Ov. im Auge gehabt haben: „Die meisten Denker schreiben schlecht, weil sie uns nicht nur ihre Gedanken, sondern auch das Denken der Gedanken mitteilen."

Während, wie wir sahen, Ov. an N. einen sehr aufmerksamen und wohlgesinnten Leser hatte, mußte N. am 12. Oktober 1886 [29]) klagen: „daß auch ein so feiner und wohlwollender Leser, wie du es bist, immer noch zweifelhaft darüber bleibt, was ich eigentlich will." Am 4. Juli 1887 [30]) erklärt sich Ov. außerstande, „mich in deine Tiefen, wie sie es erforderten, zu versenken. Soll ich es nicht überhaupt aufgeben, noch etwas selbst fertig zu bringen, so muß ich sie mir in gewisser Weise fernhalten. Dabei liegt mir nichts ferner als das Bedürfnis, mich der Einwirkung deiner Sachen moralisch zu erwehren."

Die Freunde zitierten sich gegenseitig wenig, N. fast gar nicht. Am auffälligsten ist, daß Rohde in seinem Hauptwerk „Psyche" den früheren Fachkollegen nicht erwähnt. In der posthum herausgegebenen wertvollen Schrift „Christentum und Kultur" finden sich etliche Zitate. Ov. [31]) nennt den Aphorismus Nr. 101 im „Willen zur Macht" vortrefflich: „Man denke, mit welcher Freiheit Paulus das Personalproblem Jesus behandelt, beinahe eskamotiert ... Es ist das eine zwischen uns beiden, mir und Nietzsche, oft und viel besprochene Frage." Diese Notiz gewährt einen deutlichen Blick in die Arbeitsgemeinschaft der Freunde. Ov. [32]) erwähnt die der Wellhausenschen Schätzung des Paulus dia-

26) a. a. O. S. 26.
27) Bd. II, S. 182.
28) a. a. O. S. 227.
29) S. 344.
30) S. 386.
31) S. 42.
32) S. 56.

metral entgegengesetzte im „Antichrist" § 41 [33]), um hinzuzufügen: „Ich ziehe sie vor, so antipathisch mir ihr invectivischer Charakter ist."

Daß auch Nietzsches Arbeitsgebiet bei der Unterhaltung zur Sprache kam, ersieht man aus der Stelle [34]), wo die Streitfragen über die Reihenfolge der Dialoge des Plato gestreift werden, die Ov. vielleicht aber auch schon lange ohne und vor N. gekannt haben dürfte.

Ob N. das Luther-Zitat in der Vorrede zur „Morgenröte" [35]) von Ov. hat: „Wenn man durch Vernunft es fassen könnte, wie der Gott gnädig und gerecht sein könne, der so viel Zorn und Bosheit zeigt, wozu brauchte man dann den Glauben?" Und ebenso das andere in der „2. Unzeitgemäßen Nr. 3", daß die Welt nur durch eine Vergeßlichkeit Gottes entstanden sei? [36]). Wenn N. am Ende des „Antichrist" [37]) die Kreuzzüge eine höhere Seeräuberei hieß, so mag Ov. in seiner Verlesung über die KG. des Mittelalters denselben Ausdruck gebraucht haben. Woher hat N. seine Kenntnis des Assassinen-Ordens, der Hesychasten und der hl. Therese [38])? Das „Christentum als Sklavenaufstand" erinnert an Overbecks Abhandlung: „Die alte Kirche und die Sklaverei". Hirsch und Benz raten indessen auf eine andere Herkunft [39]). Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt freilich schon mit den Propheten des jüdischen Volkes, nach Nietzsche [40]). Er kennt das Deuteronomium und seine Auffindung unter König Josia [41]); er kennt das Buch Henoch dem Namen nach; er zitiert Psalm 96, 10 in der „Morgenröte" [42]) nach dem Text der Septuaginta. Er sah Jesus auf dem dunklen Hintergrunde des A.T., als nur in einer jüdischen Landschaft möglich, über der fortwährend die düstere und erhabene Gewitterwolke des zürnenden Jehovah hing [43]).

---

33) Bd. VIII, S. 269.
34) S. 54.
35) Band IV, S. 7, Nr. 3.
36) Band I, S. 309.
37) Band VIII, S. 309, Nr. 60.
38) Band VII, S. 446, Nr. 17.
39) a. a. O. S. 228 ff., bes. 233.
40) Band VII, S. 127 und 313.
41) Band VIII, S. 248.
42) Band IV, S. 82, Nr. 84.
43) Band V, S. 172, Nr. 137 der fröhl. Wschft.

Über das Bestehen der Tübinger Schule war N. natürlich schon vor der Bekanntschaft mit Ov. unterrichtet, meint Bernoulli [44]), und wäre es auch nur aus seinem philosophischen Leibbuche von Lange [45]) gewesen. Der Protestantenverein war ihm ebenso bekannt wie zuwider; denn mit der Verdünnung des Christentums [46]) durch die moderne Theologie hat Nietzsches Frömmigkeit nichts zu tun. Was Ov. bestätigt [47]): „Zur Zeit ist das Christentum zu einem Christentum der bloßen Stimmungen herabgesunken, wie es Nietzsche richtig charakterisiert hat, im ‚Willen zur Macht', Aph. 147."

Wie N. das Wort „Christlichkeit" öfters bringt — auch der gegenteilige Ausdruck Weltlichkeit kommt vor —, so hat Ov. den Bildungsphilister übernommen, der aus derselben Zeit und Atmosphäre stammt, und den er also kennzeichnet [48]): „Bildungsphilister sind Menschen, die für Bildung wohl passioniert sind, aber keinen Beruf dazu haben, wohl gebildet sein möchten, der Bildung indessen nur mit halbem Herzen und gewissermaßen nur anstandshalber anhängen. Und eben darum sind Theologen die geborenen Bildungsphilister aller Zeiten." So sehr diese Definition Nietzsches Beifall gefunden haben würde, paßt sie weder auf Strauß, noch auf die Professoren der Theologie, so daß sich darin lediglich der maßlose Haß Overbecks gegen seine Kollegen, oder wie er sie nennt, seine Zunftgenossen offenbart. Sehr bezeichnend ist, daß sein Lieblingskapitel im „Zarathustra" das von den Gelehrten war [49]). In dem nachgelassenen Buche über das Johannesevangelium macht er Studien zur Psychologie des Fälschers oder des Pseudonymen: „Die Grundüberzeugung des Kirchenschriftstellers ist, daß er etwas Verbotenes tut [50])." Dasselbe behauptet der „Antichrist" [51]): „Der Weg zur Wahrheit wird zum verbotenen Wege." Wenn der Theologe trotzdem zur Feder greift, dann tut es es aus dem Glauben heraus, daß er es

44) a. a. O. I, S. 221.
45) Gesch. des Materialismus S. 292 f.
46) Band IV, S. 88, Nr. 92.
47) Christentum und Kultur S. 66.
48) Christentum und Kultur S. 270.
49) Band VI, S. 183.
50) S. 494.
51) Band VIII, S. 241, Nr. 23.

mit großen Begriffen wie Gott, Erlösung, Ewigkeit zu tun hat; aus diesem Glauben entwickelt sich ein Pathos und schließlich das gute Gewissen zu einer fehlerhaften Optik: ehrlich bleibt man in jedem Falle [52])." Von den Port-Royalisten schreibt Ov. in seinen Erinnerungen, daß sie als Asketen logen [53]).

Auch hier ist die Übereinstimmung der beiden Freunde vorhanden; denn Ov. verteidigt die Theologen gegen den Vorwurf Heuchler zu sein. Er selbst hat sich ja wohl als solchen gefühlt und bezichtigt, wenn er im Nachlaß folgendes peinliche Selbstgeständnis dem Papier anvertraut hat: „Die krummen Wege, die das Christentum in der Welt stets gegangen ist, haben uns Menschen um die Ehrlichkeit unserer Jugend gebracht. Mit dergleichen hat es uns mit einer Verlogenheit ausgestattet, die uns vor ihm noch fremd war [54])."

Das „Falschsehen" des Priesters und Theologen brandmarken die zwei Gesinnungsgenossen nicht nur vom Standpunkt der Erkenntnis aus, sondern von ihrer Lebensphilosophie her. „Die Existenzbedingung der Guten ist die Lüge, das Nicht-sehen-wollen, wie im Grunde die Realität beschaffen ist [55])." Schon in der „3. Unzeitgemäßen" erhebt N. [56]) gegen die Gelehrten den Vorwurf, den er später wiederholt [57]), daß ihnen zu einem guten Teil der Trieb beigemischt ist, g e w i s s e Wahrheiten zu finden. Auch Ov. gedenkt gewisser Urwahrheiten, zu deren möglichster Niederhaltung die Theologen von Religionen angestellt seien. Also auch im Punkte der „intellektuellen Rechtschaffenheit" gehen die Freunde konform. Nur geht N. noch einen Schritt weiter, und zwar ganz konsequent, wenn er in „Jens. Nr. 39" die Beobachtung macht [58]): für die Entdeckung gewisser T e i l e der Wahrheit sind die Bösen und Unglücklichen begünstigter ... vielleicht, daß Härte und List günstigere Bedingungen zur Entstehung des starken, unabhängigen Geistes abgeben."

52) Band VIII, S. 224, Nr. 9.
53) S. 230.
54) W. N i g g, S. 161, Anm.
55) Band XV, S. 119.
56) Band I, S. 455, 6. Abschnitt.
57) Band XV, S. 474, Nr. 445.
58) Band VII, S. 59.

„Die Urwahrheiten, mit denen die Theologie einen aussichtslosen Ringkampf führt, decken die schwierigen Lebensbedingungen auf, die den Menschen auferlegt sind. Und so sitzt denn die innerste und reale Not des Christentums von heute in der Praxis; ihm ist es deshalb vor allem darum zu tun, sich möglichst in der Illusion des Christentums zu erhalten, wozu aber die Orthodoxie viel brauchbarer ist als der Pietismus... So gibt das moderne Kirchentum die Ansprüche des Christentums auf das Leben preis und sucht sich mit Orthodoxie, d. h. im Bereiche der Theorie schadlos zu halten [59])." Weil denn der Glaube die Wahrheitsfrage nicht stellen darf und soll, ist der historische Sinn sein ärgster Gegner, wie die „2. Unzeitgemäße" in der zweiten Hälfte ihrer Überschrift ankündigt: vom Nachteil der Historie für das Leben. Und da die liberalen Theologen der geschichtlichen Wahrheit nachgehn, bis auf den Grund, darum kommen sie bei beiden Freunden nicht besser weg als die „apologetischen". Weil der Glaube „Angewöhnung geistiger Grundsätze ohne Gründe" ist [60]), — denn Religionsstifter folgern nicht — halten sie jede Apologetik für überflüssig und schädlich, darin einer Meinung mit E. Rohde, der ebensowenig davon wissen wollte, die Wissenschaft zu popularisieren.

Das ursprüngliche Christentum war eine neue Praxis, eine Auffassung desselben, aus der sich die Vorliebe beider für wirkliche Pietisten erklärt und für die Heiligen. Der „Antichrist" [61]) erklärt es für falsch bis zum Unsinn, wenn man in einem „Glauben" das Abzeichen des Christen sieht: bloß die christliche Praktik, ein Leben so wie der, der am Kreuze starb, es lebte, ist christlich.

Das ist ja nach Rosenbergs Auslegung des § 24 im Parteiprogramm das positive Christentum, das sich auf das Leben Jesu gründet, und nicht auf seinen Tod.

Die Askese.

Nietzsche meint: „Die Asketik im Christentum sei nicht spezifisch, was Schopenhauer mißverstanden habe... sie wachse

59) Christentum und Kultur S. 274.
60) Nietzsche, Bd. II, S. 215.
61) Nietzsche, Bd. VIII, S. 265, Nr. 39.

in das Christentum hinein." Dem widerspricht Overbeck: „Zu leicht macht sich N. seine kritisch historische Auffassung, wenn es weiter heißt: überall dort, wo es auch ohne Christentum Asketik gibt, da wachse sie hinein [62])." So ganz äußerlich läßt sich das Verhältnis zur Asketik doch nicht verstehen. Nicht nur weil es Askese in seiner Umgebung schon vorfindet, wird das Christentum als Kirche asketisch, sondern wegen der Verfolgung, was gerade im Aphorismus vorher eben erkannt ist... Im Aphorismus 128 hält N. Urchristentum [63]) und die in die antike Welt hinausgetretene Kirche nicht recht auseinander. Ov. dagegen sieht das Christentum in seinem Grundcharakter für exzessiv asketisch an, weshalb es mit der Entwicklung des menschlichen Geschlechts unverträglich sein soll.

Im „Jenseits" [64]) wird der christliche Glaube zwar auch von Anbeginn als Opferung gekennzeichnet, aber als Opferung aller Freiheit, alles Stolzes, aller Selbstgewißheit des Geistes. So hat Vaihinger [65]) recht, wenn er Nietzsche „nur die negative Askese verwerfen läßt, weil er von seinem eigenen Standpunkt aus nur eine positive anerkennt, d. h. die mutige Gewöhnung an die Schmerzen um des Lebens willen". Warum traut N. indes nicht auch Christen amor fati zu, wenn er seinen Jüngern Leiden geradezu wünscht [66])? Aber in seiner antithetischen Geistesart kann er auch einmal dem Christentum gerecht werden, indem er ausruft: „Wie hat es die Krankheit vorgezogen und mit guten Gründen." Daraufhin hält Bertram [67]) Nietzsches Philosophie in ihrem psychologischen Unterbau tatsächlich zunächst durchaus für eine christliche Theodicee der Passion und des Leidens. Overbeck teilte Nietzsches Auffassung, dem das Christentum die Predigt vom schnellen Tode war, nicht [68]).

---

62) Christentum und Kultur S. 31 ff.
63) Diese Stelle beweist, daß N. die Abgrenzung der „Urgeschichte" nicht beachtet hat; darüber siehe unten.
64) Band VII, S. 70, Nr. 46.
65) Nietzsche als Philosoph. Langensalza, S. 49.
66) Band X, Nr. 910.
67) S. 132.
68) W. Nigg, S. 142.

Die Urgeschichte.

Über diesen Zentralgedanken, den Overbeck in die Wissenschaft eingeführt hat, handelt Nigg in seinem Buche ausführlich, ohne dabei an Nietzsche zu denken, der den Ausdruck freilich nicht bringt, wohl aber die Sache hat. Und umgekehrt schweigt sich Gerhard Häuptner in seiner tiefschürfenden Untersuchung „Die Geschichtsansicht des jungen Nietzsche" über Parallelen zu Overbeck, den er nur einmal flüchtig erwähnt, völlig aus, so daß wir hier, wo wir in die Arbeitsgemeinschaft der beiden Denker hineinschauen wollen, ziemliches Neuland betreten. Es ist jedem Autor ein solcher Kritiker zu wünschen, wie er Nietzsche für seine „2. unzeitgemäße Betrachtung" in Häuptner erstanden ist. So hat Leibniz in seinen Nouveaux Essais die Lockesche Ideologie Schritt für Schritt mit einem kritischen Kommentar versehen, und um ein Beispiel aus der Gegenwart anzufügen, Th. Siegfried die Barthische Theologie sich vorgenommen [69]). Häuptner unterscheidet bei N. eine dualistische und eine pantheistische Konzeption der Welt und des Lebens, eine echte Größe, echte und unechte monumentalische Historie, was hier nur insoweit hergehört, als er seine einschlägigen Behauptungen darauf gründet.

Daß weder Nigg noch Häuptner den andern Partner aus der bewußten Arbeitsgemeinschaft nennen, erklärt sich wohl daraus, daß sich die beiden Freunde selber nicht zitieren. Nietzsche war auf seine geistige Selbständigkeit viel zu stolz, was Ov. [70]) im Falle Stirner nachgewiesen haben dürfte, in seinen „Erinnerungen". Nur dem Briefpapier hat N. folgendes Geständnis anvertraut: „Das Nächste, was ich projektiere, ist ein großer Frontangriff auf alle Arten des jetzigen deutschen Obskurantismus. Dazu habe ich deinen Rat und Beihilfe nötig." Am 26. Januar 1884 [71]). Man muß also zwischen den Zeilen lesen, wenn man finden will, wie N. den Begriff Urgeschichte umschreibt: „Die Gegenmittel gegen das Historische heißen — das Unhistorische

69) So hat Nietzsche den „Alten und den Neuen Glauben" von Strauß nachgeprüft.
70) S. 227.
71) Briefwechsel S. 240.

und das Überhistorische... Mit dem Worte „das Unhistorische" bezeichne ich die Kunst und Kraft vergessen zu können und sich in einen begrenzten Horizont einzuschließen; „überhistorisch" nenne ich die Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden gibt, zu Kunst und Religion." Und vorher: „Alles Lebendige braucht um sich eine Atmosphäre, einen geheimnisvollen Dunstkreis; wenn man ihm diese Hülle nimmt, ... so soll man sich über das schnelle Verdorren, Hart- und Unfruchtbarwerden nicht mehr wundern." Und am Anfang: „Sollte einer imstande sein, diese unhistorische Atmosphäre, in der jedes große geschichtliche Ereignis entstanden ist, auszuwittern und nachzuahmen, so vermöchte ein solcher vielleicht, als erkennendes Wesen, sich auf einen überhistorischen Standpunkt zu erheben... Überhistorisch wäre ein solcher Standpunkt zu nennen, weil einer, der auf ihm steht, gar keine Verführung mehr zum Weiterleben und zur Mitarbeit an der Geschichte verspüren könnte, dadurch, daß er die eine Bedingung alles Geschehens, jene Blindheit und Ungerechtigkeit in der Seele des Handelnden, erkannt hätte ... Der Grund liegt darin, daß bei der historischen Nachrechnung jedesmal soviel Falsches, Rohes, Unmenschliches, Absurdes, Gewaltsames zutage tritt, daß die pietätvolle Illusionsstimmung, in der alles, was leben will, allein leben kann, notwendig zerstiebt: nur in Liebe aber, nur umschattet von der Illusion der Liebe, schafft der Mensch nämlich nur im unbedingten Glauben an das Vollkommene und Rechte [72])."

Nach Ov. ist Urgeschichte im Grunde Entstehungsgeschichte, die im Dunkel zu verbleiben hat. Darum sind die Theologen, die die Ursprünge der Religion erhellen wollen, wie sein späterer Kollege Wernle, die Totengräber des echten Christentums. In der Kanonbildung sah Ov. einen Machtspruch der Kirche, die damit der freien Entwicklung den Faden abschnitt.

Im „Antichrist" [73]) kommt N. darauf, wie das Gesetzbuch des Manu entstanden ist — wie jedes solche Gesetzbuch: es schließt

72) 2. Unzeitgemäße. Band I, S. 290.
73) Band VIII, S. 309 f., Nr. 57.

ab, es schafft nichts mehr ... Ein Gesetzbuch erzählt niemals den Nutzen, die Gründe, die Kasuistik in der Vorgeschichte eines Gesetzes: eben damit würde es den imperativischen Ton einbüßen, die Voraussetzung dafür, daß gehorcht wird. Ich kann mir denken, daß N. bei der Erörterung, was Urgeschichte sei, an die Parallele des Manu erinnerte.

Schon Ranke schreibt [74]: „Sowie die Historie in das Gedächtnis des Menschen übergeht, berührt sie das Gebiet der Mythologie." „Darum ist Urgeschichte heiliger Boden für den Historiker [75]." Da Häuptner Ov. gar nicht heranzieht, greift er auf die romantische Entdeckung der Unbewußtheit des Schaffens zurück und möchte von da eine Linie zu Nietzsches Darlegung des überhistorischen Standpunktes ausgehen sehen, eine Herleitung, die er aber schließlich beiseite läßt, um auf J. Burckhardt als Anreger zu raten. Dabei denkt er an folgende Stelle [76]: „Zunächst weist die Kultur in Gestalt von Forschung und Philosophie dem Christentum eine menschliche Entstehung und Bedingtheit nach; sie behandelt die heiligen Schriften wie andere Schriften. Das Christentum, wie alle Religionen in völlig kritiklosen Momenten und unter völlig hingerissenen und kritikunfähigen Menschen entstanden, kann sich nicht mehr als sensu proprio und buchstäblich gültig gegenüber einem allseitigen Geistesleben behaupten." Die monumentalische Historie kann die volle ikonische Wahrhaftigkeit nicht brauchen, sondern nur eine legendarische Wahrheit [77]). Vaihinger würde sagen, daß die Als-Ob-Religion nicht nur im Zuge der Zeit, sondern im Wesen der Sache liegt. Denn „die Vergangenheit ist in Gefahr etwas verschoben, ins Schönere umgedeutet und damit der freien E r d i c h t u n g angenähert zu werden [78])".

Weil nach Ov. Urgeschichte auf einer höheren Ebene liegt, hätte das Christentum keine Geschichte haben sollen. In „Christentum und Kultur" nennt Ov. das Evangelium den prähistorischen Embryo zur christlichen Kirche, um S. 63 fortzufahren:

74) Geschichte der Päpste S. 64.
75) Bertram, S. 357.
76) S. 152 der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen".
77) „Ein kräftig Wahnbild".
78) Band I, S. 299.

„Weil prähistorisch, konnte das Evangelium unter Negation aller Geschichte oder unter Voraussetzung einer hyperhistorischen Welt bestehen, allerdings nur sehr kurze Zeit [79])." Wie der Ausdruck hyperhistorisch an N. erinnert, so leitet N. umgekehrt das Übermaß von Historie aus dem mittelalterlichen Memento mori [80]) und aus der Hoffnungslosigkeit ab, die das Christentum gegen alle kommenden Zeiten des irdischen Daseins im Herzen trägt — gewiß ganz im Sinne seines Freundes, der über Kirchengeschichte des Mittelalters zu lesen hatte.

Der andere Jugendfreund v. Treitschke billigte es nicht, wenn Ov. und Strauß Christentum nur in den engen Grenzen des herkömmlichen Kirchentums und seiner Lehre sehen wollen. Treitschke erkannte die Größe des Christentums in seiner Entwicklungs- und Anpassungsfähigkeit. Davon indes wollte Ov. nichts wissen; in „Christentum und Kultur" [81]) nannte er es einen Gemeinplatz, mit dem Paulsen den Knoten des Problems schließlich zu lösen glaubt, daß jede Zeit sich eben das Christentum auf ihre Weise aneignet. Da hat Holl die zwei üblichen Auffassungen der Kirchengeschichte, die Abfalls- und die Aufstiegstheorie [82]), mitsammen verbunden, indem er die Verderbnis als positiv wirkende Kraft einordnet, als Mittel der Vertiefung und des inneren Fortschritts. Es gibt ein Gesetz der „Erlahmung und Zersetzung und Erschöpfung" [83]); und Althaus [84]) stellt neben das Gesetz der Konsequenz das der Inkonsequenz. Alles menschliche Leben ist eben auch zugleich ein Sich-Ausleben, ein Spenglerscher Gedanke, worin ein Hegelianer den dialektischen Charakter der Weltvernunft sieht. „Den Verfall des Menschengeschlechts sehen wir mit solch bestimmter Natur-

79) Dazu ausführlicher R. Kiefer, „Die beiden Formen der Religion des Als ob" S. 76.

80) Band I, S. 349.

81) S. 145. Auf S. 42 hat O. uns diese Freiheit allerdings zugebilligt; vgl. dazu Benz in dieser Zeitschrift S. 307.

82) N. sah in der Geschichte keines von beiden, ebensowenig Fortschritt wie Rückschritt. Band II, S. 226; XI, S. 91, Nr. 189 im Gegensatz zu Kant.

83) Niebergall hat ein wichtiges Gesetz des seelischen Lebens festgestellt, das des Rückschlags oder der Gegenwirkung. Praktische Theologie I, S. 352.

84) „Die letzten Dinge" S. 168.

notwendigkeit vor sich gehen, daß er selbst jede Bemühung, ihm entgegenzutreten, mit sich fortreißen mußte. So hat er auch den Verfall der Religionen nach sich gezogen." So zu lesen bei Nietzsches Freunde R. Wagner [85]). Wie oft werden die Freunde dieses Thema erörtert haben!

Nietzsche gibt Ov. nur zur Hälfte recht. Echte Größe sagt dem geschichtlichen Leben ab, schreibt er im Einvernehmen mit Overbeck, und denkt dabei an den Künstler, den Philosophen und den Heiligen [86]). Die unechte monumentale Historie betrifft den großen Menschen der politischen Aktivität, dem zwar Nietzsches Liebe nicht gehört, er ist jedoch so weitherzig, eine doppelte Stellung einzunehmen, die Häuptner auf die zwei genannten Konzeptionen zurückführt: „zu allem Handeln gehört Vergessen, wie zum Leben nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört." „Das Unhistorische und das Historische ist gleichermaßen für die Gesundheit... einer Kultur nötig" — und doch wohl auch einer Religion; denn er ist so gerecht zuzugeben, was dem Christentum die Fortdauer ermöglicht hat. „Echte Größe wirkt nicht." „Die reinsten Anhänger des Christentums pflegten sich außerhalb der Welt zu stellen." Ein Satz wie von Overbeck. Nietzsche scheint sich zu widersprechen. Bald brandmarkt er die lebentötende Macht der Wissenschaft am Christentum, an dem alles Spirituale und Symbolische erst eine spätere Entwicklung sein soll, bald rühmt er die „plastische Kraft", aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, oder wie er auch sagt [87]), das Vergangene durch einen Kulturübergang in der Gegenwart zu assimilieren. Es ist das ja wohl der religionspsychologische Zirkel, den Wobbermin für das Wechselverhältnis zwischen einst und jetzt ausfindig gemacht hat. Die Sache hat auch schon Burckhardt: „Das Bedürfnis der Völker nach großen Repräsentanten deutet das historisch Vorhandene um." Bei Overbeck, der nur die „kritische" Geschichtsbetrachtung hatte und übte, verlor die „antiquarische" Historie ihre Lebensgrundlage, weil sie nicht mehr durch das

85) Religion und Kunst, Kap. II.
86) Ohne dabei Jesus zu nennen.
87) Band I, S. 286 f.

frische Leben der Gegenwart beseelt und begeistert wurde. Er wußte nichts oder hielt nichts von der plastischen Kraft, die die schädigende Wirkung des eindringenden Vergangenen und Fremden zu mäßigen imstande ist. Manchmal freilich erschien es auch N. wiederum fraglich, ob der instinkt-sichere Mensch die geschichtliche Besinnung braucht, wenn auch nicht zur Klärung, so doch aber wenigstens zur Nahrung. In das „Unhistorische" muß er vor der Tat eingegangen sein als in ein bloßes Durchgangsstadium, so daß die plastische Kraft in der erinnernden Besinnung besteht. Ov. indes als der reine Gelehrte ohne jede Lust zur Praxis dürfte von N. unbewußt in jener „These" gekennzeichnet sein [88]): Ein historisches Phänomen, rein und vollständig erkannt, und in ein Erkenntnisphänomen aufgelöst, ist für den, der es erkannt hat, tot; denn er hat in ihm den Wahn, die Ungerechtigkeit, die blinde Leidenschaft, und überhaupt den ganzen irdisch umdunkelten Horizont jenes Phänomens erkannt." Das ist eben das Dilemma: einmal nehmen die beiden Alleszermalmer von der Urgeschichte die schützende Hülle weg und kritisieren die monumentalische Historie à la Ranke nach der Norm der pragmatischen Objektgeschichte, die jedes Faktum in seiner genau geschilderten Eigentümlichkeit und Einzigkeit abspiegelt — sodann regt sich in Nietzsche der Erzieher, dessen Ziel der „freie Gebildete" ist im Gegensatz zum „historisch-ästhetischen Bildungsphilister". Die deutsche Jugend soll leben lernen, d. h. unhistorisch empfinden, unmittelbar und natürlich sein. Wie die Apostel kein Bildungs-, sondern ein Urerlebnis hatten: diese treffende Formulierung scheint von Häuptner selber zu stammen [89]). Alle historisch-kritische Forschung, an der sich doch Ov. durchaus beteiligt hat, ist auf dem Gebiet der Religion von einer zersetzenden Wirkung. Da das aber die Kirchenhistorie nicht zugeben kann, führt sie teleologische oder moralische Kategorien ein, wodurch sie in der Illusion philosophisch zu verfahren, zweideutig wird und auf die Bahn der Pseudohistorie gerät, aus der auch nur eine Pseudokritik folgen kann. Das sind die Vorwürfe, die Ov. den liberalen Theologen macht.

88) Bd. I, S. 293.
89) a. a. O. S. 87.

Das ist auch der Grund, weshalb er eine profane Kirchengeschichte zu schreiben geplant hat. Sein postumes Werk „Christentum und Kultur" ist nicht, wie Tröltsch meinte, ein Entwurf der Feuerbachisch-Nietzschisch gedachten Kirchengeschichte, wenn auch Bernoulli damit zufrieden ist, als ob die Lücke, die der unproduktive Ov. gelassen hat, mit diesem Buche einigermaßen ausgefüllt sei. [90]).

Zu einer profanen Kirchengeschichte bietet N. mehr Material an als Ov., z. B. in „Menschliches, allzu Menschliches" Nr. 113 [91]): „Christentum als Altertum"; Nr. 116: „Der Alltagschrist" usw. Das Christentum würde darin als Keim des Verfalls dargestellt werden, dem eine Verklärung des Egoismus gegenübertreten müßte, weil er eine Bedingung alles Geschehens ist, und den Strauß nur übertrieben hat. Es wäre immerfort von der Sinnlosigkeit der Geschichte die Rede. „Versetzt nur ein paar moderne Biographen an die Geburtsstätte des Christentums, laßt einen Historiker wie Taine über Luther und die Reformation kommen!" Der „Antichrist" [92]) erzählt die echte Geschichte des Christentums, aber nicht als Urgeschichte, sondern ohne jede Geschichtsfälschung, wie sich die Priester ein solches Wunderwerk von Fälschung mit der Geschichte Israels erlaubt haben. Keine grobe Wundertäter- und Erlöser-Fabel steht am Anfang: nur nicht den Fanatiker in den Typus des Erlösers hineintragen! Auch Ov. fragt [93]): „Kann eine so pessimistische Menschengestalt wie Jesus als Stifter von irgend etwas in der Welt betrachtet werden?" um in dem bei ihm üblichen Hin und Her der Gedanken und Urteile nach ein paar Zeilen fortzufahren: Jesus tritt als streitbarer Reformator auf. Die Forderungen des Christentums aufzustellen und durchzusetzen erfordert allerdings eine Kraft und Gewalt der Persönlichkeit, wie sie der hl. Franz nicht besaß.

Die Arbeitsgemeinschaft zwischen beiden Freunden war dergestalt, daß in gewissem Sinne Meister- und Schülerbeziehungen hineinspielten, die Ov. selber als fast widernatürlich bezeich-

90) Siehe Nigg, S. 130, Anm.
91) Bd. II, S. 126 ff.
92) Bd. VIII, S. 265.
93) In Christentum und Kultur S. 39.

net [94]). Natürlich gegenseitig, so wenig das N. in seiner Selbständigkeit einräumen wollte, beklagte er sich doch über mangelndes Adeptentum. Er warf Ov. später vor, daß er sachlich nicht mitging. In „Ecce“ [95]) verallgemeinert er diesen Vorwurf. „Ich sage es jedem meiner Freunde ins Gesicht, daß er es nie der Mühe für wert genug hielt, irgendeine meiner Schriften zu studieren.“ Frau Dr. Förster behauptete: „So hoch mein Bruder seinen Freund Ov. schätzte, so war er sich doch vollkommen bewußt, daß dieser seiner ganzen Natur nach niemals ein inniges Verhältnis zu seinen Anschauungen haben konnte.“ Ebenso empfand N. selbst [96]).

Daß Ov. Nietzsche verständnislos gegenüberstand, erklärt sich Jaspers [97]) wie folgt: er hat eine Ahnung für N., wird aber in einer Weise objektiv, daß ihm der Zugang zu Nietzsches Weg fast ganz versagt blieb. N. affektierte ihm zuviel Geist.

Ebenso Nigg [98]): „N. war für O. ein Phänomen, das er zwar nicht verstanden, wohl aber erlebt hatte.“ Allein wer hat ihn denn damals begriffen? Ov. kannte eben auch gegenüber N. nur die kritische Würdigung. Hören wir ihn selbst.

In „Christentum und Kultur“ [99]) erklärt Ov.: „N.s Versuch ist kein ernster Versuch, die Welt *verständig* zu begreifen — höchstens in der zweiten Periode, oder doch nur einer, den die Verzweiflung auf der Fahrt gepackt und der sein Fahrzeug selbst dabei preisgegeben hat, was N. lange vor Ausbruch seines Wahnsinns getan hat...“ „Mit dem Übermenschen ist nicht zum Ziele zu gelangen; denn wäre man auch so weit und der Übermensch da, dann wird doch wohl kaum der Frage zu entrinnen sein, wo denn die Menschheit geblieben sei, die der Übermensch nicht besser zustande bringt als die bekannte *eine* Schwalbe den Sommer.“ „Die Bedingungen des Daseins kann am wenigsten für den modernen Menschen eine Idee ändern... auch nicht die Idee des Übermenschen.“

---

94) Erinnerungen S. 321.
95) Band XV, S. 115.
96) Der Einsame Nietzsche. Von Elisabeth *Förster*, S. 392.
97) S. 69.
98) S. 17.
99) S. 136, 158 und 281.

Weil Ov. zu tief in den Grund der Dinge geblickt hatte, lehnte er das Endergebnis der Philosophie seines Freundes mit Klarheit ab [100]). Aber die Richtung der Götzenzertrümmerung hatte O. bewußt eingeschlagen. Auch zog er mit fliegenden Fahnen in das Lager Nietzsches über, der dem Geist den Krieg erklärt hat. Bernoulli meint: „Wird N. sein bestes Teil dazu beigetragen haben für eine höhere philosophische Lebensauffassung, so ist das nur immer aufs neue einem desto tieferen Aufgehen in der Wissenschaft zugute gekommen... Nietzsches Philosophie schien Ov. die hohe Fähigkeit zu haben, worin er ihre eigentliche Größe sah, die Welt für uns unbegreiflich zu erhalten."

Overbecks kühle Zurückhaltung von der Zarathustra- und Übermenschen-Schwärmerei, die auch Nigg [101]) besonders bezeichnend findet, befremdet insofern, als Ov. [102]) ganz wie Nietzsche schreiben kann: „Der Grundfehler der vulgären Zwangsmoral ist, daß sie ihr Absehen vornehmlich auf stilisierende Bändigung der bedenklichsten und gleichgültigsten Exemplare richtet, statt auf die stilisierende Entfesselung der wirklich wertvollen." Er hat Stefan George nicht mehr erlebt, der den Maximin-Mythus mit allem Vorbedacht zu einer Religion ausgebildet, weil ohne Religion Gemeinschaft keinen Bestand hat. Er hat den Knaben geliebt, Max Kronberger aus München, nicht nur aus einer rätselhaften Leidenschaft, sondern im vollsten Bewußtsein seiner Bedeutung für die Idee des Bundes. Es ist wohl noch nicht genug davon die Rede, wie sehr Nietzsche als Schöpfer des Übermenschen Grieche war, im idealsten Sinne, so etwa wie sein Antipode Sokrates in dem geistig und körperlich vollendeten Jüngling Alkibiades die Erscheinung eines Ideals sehen mochte, wenn auch nur vorübergehend. Dafür hatte der nüchterne Overbeck keinen Sinn, der seine Gemütsbedürfnisse in seiner glücklichen Ehe zu befriedigen Gelegenheit hatte. Dazu kam, daß er zu einem gefährlichen Leben keine Anlage besaß.

Weiter fällt hier ins Gewicht, daß Ov. nichts an die Stelle des Christentums zu setzen wußte, während N. religiös schöpferisch

100) Nigg, S. 22.
101) S. 21.
102) Christentum und Kultur S. 282.

sein wollte. Der seelische Zwiespalt in Ov. beruhte auf Verdrängung, weil er Theologe geworden; sein Zweifel war die verdrängte, aber nicht ertötete persönliche Freiheit, stellt Bernoulli S. XIII sehr richtig fest. Bei N. wiederum rührte die innere Zerrissenheit sozusagen von der theologischen Inzucht durch etliche Generationen, indem das religiöse Erbe aus beiden Familien infolge Übersättigung ins Gegenteil umschlug. Denn N. blieb nicht nur religiös, sondern in seinem Verhalten auch christlich. Das letztere trifft ganz gewiß auch auf Ov. zu; allein zu den „Verlegern in neuen Religionen" würde er nie gehört haben. Darum kann ich auch nicht wie Nigg [103]) in der Prägung des Begriffs Urgeschichte gewaltige irrationale Einbrüche sehen, sondern lediglich eine exegetische Erkenntnis von zeitgeschichtlicher Richtigkeit.

Diese Charaktergegensätze haben der Arbeitsgemeinschaft der beiden natürlich ihre Schranken gezogen. Individualisten waren beide, nur daß Overbeck wie Rohde die Gefahr der Hybris gesehen hat. Der Aphorismus in Nietzsches Hand dünkte Overbeck doch auch als ein Werkzeug seines maßlosen Individualismus. „Wer aphoristisch schreibt, muß mindestens der Ungeheuerlichkeit seiner Anmaßlichkeit sich bewußt sein, so gut wie N. es wird gewesen sein." Aber fünf Seiten weiter [104]): „Es ist fraglich, ob die Freiheit des Individuums N. ganz gelungen ist, weil sie der Gefahr ausgesetzt ist, etwas Philiströses an sich zu haben." Während N. schließlich auf jeden großen Deutschen eifersüchtig war, der seinem Ruhme im Wege stand [105]), mangelte der Ehrgeiz bei Ov. „bis zum Defekt"; sein Schüler Bernoulli will von Neid bei ihm nichts wissen, auch nicht gegen Harnack, den er in peinlicher Ungerechtigkeit geradezu schmäht, was die Tochter in ihrer Biographie ebenso kurz und vornehm lediglich streift wie die noch übleren Anwürfe des Fürsten Bülow. Overbeck selbst [106]) läßt sich dahin vernehmen: „Ich möchte Harnack öffentlich so wenig wie sonst jemanden in seiner Person angrei-

103) a. a. O. S. 36.
104) In Christentum und Kultur S. 287.
105) Bernoulli II, S. 219.
106) In Christentum und Kultur S. 219.

fen — meine gegen ihn gerichtete Kritik gilt nicht so sehr ihm als der öffentlichen Meinung... Am allerwenigsten denke ich daran, zu bezweifeln, daß Harnack mit allem, was er hinter sich brachte, etwas geleistet hat, wozu ich nicht imstande gewesen wäre."

In ihrem Denken über Antisemitismus, für den sie kein Verständnis aufbringen konnten, sind die zwei Freunde, wie O. besonders hervorhebt, enge Gesinnungsgenossen gewesen. Trotzdem urteilt Ov. von Nietzsche: sein Antichristentum war antisemitisch begründet, ohne einen Beweis dafür anzutreten [107]).

Politisch waren sich die zwei über die Gegenwart einiger als über die Vergangenheit: sie haben sich von Anfang an gefunden in der Abneigung und Ablehnung des neuen Deutschen Reiches Bismarckscher Prägung. Darüber zerfiel O. mit Treitschke, an den er hinwiederum den in Nietzsches Augen unverzeihlichen Satz schreibt: „Dein Gesamturteil über Napoleon, so strenge es ist, tut ihm, meine ich, nicht im geringsten Unrecht. Man kann ihn doch nicht anders als mit teilnahmslosem Staunen betrachten." Nietzsche dagegen verzieh ihm sogar, daß er sich schließlich auf die Kirche stützte; denn „ohne Beihilfe der Priester kann auch jetzt noch keine Macht legitim werden, wie Napoleon begriff" [108]).

Über das Kapitel „Kirche und Staat" dachten die beiden „Staatsfeinde" gleich. „Die ersten Christen konnten sich nur unter Verzicht auf Welteroberung eine neue Religion schaffen. Denn das Christentum ist in der Wurzel unpolitisch. Es ist erst unter dem Einfluß des Staates allmählich krank geworden, und durch den Machthunger herrschsüchtiger Priester. Der Besitz der Macht soll für Menschen immer schlimm sein [109])." Man sollte meinen, daß diesem letzten Satze der Lobredner des Willens zur Macht widersprechen würde, allein, in der Götzendämmerung spricht N. [110]) selbst den unvornehmen, plebejischen Charakter des Machtwillens deutlich aus: es zahlt sich teuer zur Macht zu kommen; die Macht verdummt.

---

107) Erinnerungen S. 222.
108) Bd. II, S. 345, Nr. 472.
109) Christlichkeit S. 60 und 43.
110) Bd. VIII S. 108 f.

Einer Meinung waren die beiden Gesinnungsgenossen im Punkte Moral, die Ov.[111]) das fragwürdigste aller unter Menschen bestehender Gebilde nennt, und ferner im Punkte Leben. Nietzsche erklärt[112]): „Sofern wir an die Moral glauben, verurteilen wir das Dasein." Dasselbe erklärt Overbeck[113]): „Weit ernster als seine Lehre vom Übermenschen genommen zu werden würdig erscheint mir alles, was in seiner Philosophie das Urteil über die Welt niederhält und dämpft, diese Welt vor allen Dingen vor dem Fall der Weltverdammung schützt."

Der „Antichrist"[114]) findet im Neuen Testament nichts, was frei, gütig, offenherzig, rechtschaffen wäre. Die Menschlichkeit hat hier noch nicht ihren ersten Anfang gemacht." Dabei teilt N. die Verehrung der Heiligen mit Ov. und spielt den Pietismus gegen die Orthodoxie aus, anders kann man diese ganz platonische Vorliebe nicht heißen. Bei ihrer Philosophie des Lebens und der Werte, um es einmal so auszudrücken, schätzten diese zwei Unchristen an den Heiligen wie an den Pietisten den Ernst der Lebenshaltung, die praktische Bewährung des Glaubens, während sie die Fanatiker der Lehre im Verdacht hatten, daß sie sich auf wohlfeile Art von der Nachfolge Jesu loskaufen wollten. Danach kann man sich einen Begriff machen, wie das 17. Jahrhundert in der profanen Kirchengeschichte ausgesehen und abgeschnitten hätte. Zum Ende des 18. Jahrhunderts liefert „Menschliches, allzu Menschliches I"[115]) einen Beitrag: „In der Periode der Aufklärung war man der Bedeutung der Religion nicht gerecht geworden, daran ist nicht zu zweifeln; aber ebenso steht fest, daß man in dem darauf folgenden Widerspiel der Aufklärung wiederum um ein gutes Stück über die Gerechtigkeit hinausging, indem man die Religionen mit Liebe, ja mit Verliebtheit behandelte und ihnen z. B. ein tieferes, ja das allertiefste Verständnis der Welt zuerkannte: welches die Wissenschaft nur des dogmatischen Gewandes zu entkleiden habe, um dann in unmythischer Form die

111) Christentum und Kultur S. 124.
112) Band IX, S. 13.
113) a. a. O. S. 281.
114) Band VIII, S. 279, Nr. 46 f.
115) Bd II, S. 117, Nr. 110.

„Wahrheit" zu besitzen. Religionen sollen also sensu allegorico uralte Weisheit aussprechen." Der allegorischen Auslegung hat Ov. allen Ernstes das Wort geredet, was demnach eine Meinungsverschiedenheit zwischen beiden wäre. Die Wissenschaft galt jedem als Todfeindin der Religion, die in historisches Wissen nicht umgesetzt werden will. Das hatte ja die erste Unzeitgemäße[116]) dem alten Strauß zum Vorwurf gemacht (während beide den jungen Strauß geschätzt hatten), daß er zwischen Wissen und Glauben nicht zu unterscheiden vermochte. Im „Antichrist" beginnt Nr. 48 also: Hat man eigentlich die berühmte Geschichte verstanden, die am Anfang der Bibel steht — von der Höllenangst Gottes vor der Wissenschaft[117])?

Wenn Strauß die „Idee des Christentums" oder Harnack das „Wesen des Christentums" von seinen mannigfach unvollkommenen „Erscheinungsformen" unterscheiden, so sieht N. in dieser „theologia liberalis vulgaris" die Vernichtung des Christentums, was er sogar dem „größten Theologen des Jahrhunderts" vorwirft, der es als die Religion bezeichnet, die es verstattet, „sich in alle wirklichen und noch einige andere bloß mögliche Religionen hineinzuempfinden".

Weil die beiden Kritiker Ov. und N. von Rettungen des Christentums nichts wissen wollen, weder bei Luther[118]) noch bei Schleiermacher, sahen sie darin bloß Wiederbelebungsversuche, das allmähliche Erlöschen desselben aufzuhalten. „Man fahre nur fort", ruft N. aus, „die Geschichte vom Standpunkt der Massen zu schreiben!" Nun, wenn Ov. seinen Plan durchgeführt hätte, würde seine profane, ach allzu profane Kirchengeschichte erzählt haben, gleich dem Antichrist[119]), wie das Christentum aus dem ressentiment der Massen sich seine Hauptwaffe geschmiedet gegen alles Vornehme, Frohe, Hochherzige auf Erden. Denn angeblich verdankt es der erbarmungswürdigen Schmeichelei vor der Personal-Eitelkeit der Mißratenen seinen Sieg.

116) Band I, S. 239, Nr. 9.
117) Bd. VIII, S. 282.
118) Dessen Werk erst zur Vollendung käme, wenn die Deutschen das erste unchristliche Volk Europas würden. Band V, S. 176, Nr. 146.
119) Band VIII, S. 272, Nr. 43.

Häuptner führt es auf die pantheistische Einstellung Nietzsches zurück, daß er in den großen Massentrieben den letzten Grund der geschichtlichen Bewegungen sieht, er hat für das politische Leben die kollektivistische Geschichtsbetrachtung jener historischen Schule, die später in Lamprecht ihren Wortführer gefunden hat.

Und eben die Politik soll es gewesen sein, die das in der Wurzel unpolitische Christentum verdorben hat, oder der Wille zur Macht, was doch dem Anbeter derselben imponiert haben müßte. Als sich das Christentum durchgesetzt hatte, erlag es der Versuchung zu herrschen; denn auch Ov.[120]) ist der Ansicht seines Freundes: „Was in der Welt weiter herrschen wird, wird freilich nach wie vor und wie von jeher Macht und Kraft sein; doch eben nicht mehr die Aristokratenkraft weniger, sondern die Massenkraft vieler... Der Staat ist der eigentliche Menschenverderber. Er braucht nur alle Anlagen der Menschen sich dienstbar zu machen — Religion, Moralität, Wissenschaft —, um sie in ihrer Wurzel zu verderben." Wo Zarathustra I „Vom neuen Götzen" redet, meint er den Staat: so heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer[121]).

Aber nicht nur der Wille zur Macht, sondern auch der Wille zur Wahrheit hat das Christentum zugrunde gerichtet, eine These, der Ov. schwerlich widersprochen hat; das Dogma ging an der Moral des Christentums unter: der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens wurde sublimiert zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis, und kehrt sich letzten Endes gegen die Annahme einer göttlichen Vernunft.

Wenn ich nun zur Kritik übergehe, so beginne ich mit dem Ausdruck der Verwunderung, daß Ov. den Begriff der Urgeschichte, wenn er für ihn von größter Bedeutung war, nicht gründlich und ausführlich genug behandelt hat. Nigg sagt[122]), daß O. den Begriff in seinem Aufsatz über die Anfänge der patristischen Literatur verwendet und in die Kirchengeschicht-

120) a. a. O. S. 158.
121) Band VI, S. 69.
122) S. 78.

schreibung eingeführt habe. Indes, dort ist wohl von Urliteratur, aber nicht von Urgeschichte die Rede. Ja, Ov. braucht den Ausdruck einmal als bloße Zeitangabe, wie in einer Abhandlung des Jahres 1880 das Wort Urzeit, ohne jenen prägnanten Sinn. Er hätte vom Begriff Urphänomen ausgehen sollen, wie Nigg sehr trefflich an Goethes Urpflanze erinnert. Ov. spricht ja beim Abendmahl von einer Urfeier, er kennt Urwahrheiten. Wie er in der Urgeschichte keine spezifisch christliche Erscheinung sah, so schreibt Nietzsche [123]) von der altgriechischen Urwelt des Großen, Natürlichen und Menschlichen, in der wir auch die Wirklichkeit einer wesentlich unhistorischen Bildung und einer trotzdem oder vielleicht deswegen unsäglich reichen und lebensvollen Bildung finden. Nietzsche liebt auch den Begriff Urleiden. Wenn gleich Ov. kein Systematiker war, hätte er doch diese seine Neuschöpfung eingehender erläutern sollen. Vielleicht hat ihn Karl Barth darin am besten verstanden, ohne sich schmeicheln zu dürfen mit seiner Theologie Overbeck auf seiner Seite zu haben. Denn für seine Person und Frömmigkeit machte ja Ov. von seiner Entdeckung keinerlei Gebrauch: es war ihm eine rein akademische Frage.

Entweder hat Ov. Schule gemacht oder man weiß es auch ohne ihn, daß die nach historisch kritischer Methode erforschte Geschichte „Welt" sei, daß in ihr also Gott nicht zu finden sei [124]).

Übrigens hat das Alter dieselbe Wirkung wie die Beschäftigung mit der Historie, daß mit den Jahren, bzw. Jahrhunderten, will sagen mit dem wachsenden Abstand das Verständnis und die Begeisterung für die Zeiten der ersten Liebe nachläßt. Wie Nietzsches Schüler Peter Gast in einem Briefe an Overbeck über Burckhardts Unfanatismus als eine Alterserscheinung klagt. Es hängt das mit der Wandlung der Persönlichkeit in der zweiten Hälfte des Lebens zusammen. Schopenhauer sieht in seinen Aphorismen „Vom Unterschiede der Lebensalter" den Grundcharakterzug des höheren Alters im Enttäuschtsein: die Illusionen sind verschwunden, man hat das Nichtige und Leere aller Herr-

123) Band I, S. 352.
124) Bultmann in seinen Aufsätzen über „Glauben und Verstehen".

lichkeiten der Welt erkannt, also genau das, worin der Nachteil der Historie für das Leben besteht.

„Die Entstehung verherrlichen ist nach Nietzsche metaphysischer Nachtrieb der Historie[125])."

Ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben, findet sich zum ersten Male in der Einleitung zum Kommentar der Apostelgeschichte der Ausdruck: urapostolische Verkündigung — in dieser frühen Zeit sicher ohne metaphysischen Anklang. In der Erstlingsschrift über die „Christlichkeit..." von 1873 steht der Terminus „Urgeschichte" ein einziges Mal[126]), aber wieder nicht im prägnanten Sinne. Ebenso ist wohl in der zweiten Abhandlung zur Geschichte des Kanons[127]) der Sprachgebrauch zu werten: Seit Ende des 4. Jahrhunderts begann eine Unwissenheit die letzten Erinnerungen an die Urgeschichte der Kirche zu verdecken. Dagegen findet sich in der Abhandlung über die Patristik[128]), wie gesagt, das Kennwort „Urlitteratur" im Vollsinn des Meisters, der das Wort geprägt: „weil aus Inspiration". Weit entfernt davon, das Christentum zu modernisieren, wollte vielmehr Ov.[129]) dem zweiten Gedanken Nietzsches in der modernen Geschichtsbetrachtung zum Durchbruch verhelfen, nämlich daß das Christentum in die Geschichte der Antike hineingehört; vielleicht würden es die beiden Arbeitsgenossen später mit Spengler dem arabischen Kulturkreise zugewiesen haben, d. h. nur zur Hälfte; wenigstens Nietzsche hat nämlich die antigriechische Strömung darin siegen sehen, die in Plato und seinem Lehrer Sokrates begonnen hatte.

Nun noch ein kurzes Wort darüber, daß diese Arbeitsgemeinschaft auf einer stets wachsenden, aber von Anfang vorhandenen Gesinnungsgemeinschaft beruhte. Was in Ov. an negativer Kritik angelegt war, ist durch den Gedankenaustausch mit N. rascher zum Durchbruch gekommen, als es sonst bei seinem langsamen Wesen der Fall gewesen sein würde. Ob Ov. schließlich auch Atheist geworden sei, darüber streiten sich die Gelehrten; es ist

125) Band IV, S. 190.
126) S. 111.
127) S. 102.
128) S. 427.
129) Benz, a. a. O. S. 305.

bei der Zurückhaltung des Mannes in der Tat schwer auszumachen. Ich selbst habe ihn freilich in meiner Studie zu den Vertretern der Religion des Als ob in ihrer radikalen Form gezählt [130]). Der Verlauf der Kirchengeschichte hat ihm ebenso wie N. den Eindruck gemacht, daß Gott seine Hand von der Kirche abgezogen, womit ja wohl gesagt ist, daß es einen Gott gibt. Wenn er für sein Begräbnis die Bestimmung getroffen hat, daß an seinem Grabe ein Gebet um die Ruhe seiner abgeschiedenen Seele gesprochen werde, so hat er ja wohl über dieses Leben hinaus seine eigenen Gedanken gehabt.

Schon aus dem vorgelegten Material, so wenig erschöpfend es ist, dürfte hervorgehen, daß die beiden Kritiker als Theologen eine Art Kompaniegeschäft hatten. Bei dem negativen Anstrich desselben liegt der Vergleich mit den Xenien nahe, deren Urheber sich auch nicht immer auseinanderhalten lassen. Zumal das böse Gewissen ist beiden gemeinsam, indem sie eine Erkenntnis über das Evangelium vertreten, ohne sie für sich fruchtbar zu machen. Davon zum Schluß noch ein Beispiel, das gerade in eine Zeitschrift für KG. hineingehört.

Overbecks Zwitterstellung erscheint auch in der Studie über die Anfänge der patristischen Literatur [131]). Auf der einen Seite gibt er der modernen wissenschaftlichen Kritik des nt. Kanons das Recht die Inspirationsvorstellung beiseite zu schieben, weil sich die nt. Literatur von sonstiger Literatur nicht wesentlich unterscheide; auf der andern Seite warnt er vor der Gefahr sich den Weg zum Verständnis der Dinge hoffnungslos zu verlegen, wenn man mit der ganzen alten Kirche den wesentlichen Unterschied der nt. und der patristischen Literatur verkennt.

Abgeschlossen am 30. 1. 1938.

Literatur.

Nietzsches Werke werden nach der Oktavausgabe zitiert.
Overbeck, Franz, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie 2. Auflage, 1903. Naumann, Leipzig.
— Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Die neue Rundschau 2. u. 3. Heft 1906. S. Fischer, Berlin.
— Christentum und Kultur. 1919.

130) a. a. O. S. 56—66.
131) S. 427.

Overbeck, Franz, Das Johannes-Evangelium, 1911.
— Studien zur Geschichte der alten Kirche. 1875.
— Zur Geschichte des Kanons. 1880.
Bernoulli, A., Overbeck und Nietzsche, eine Freundschaft.
Nigg, Walter, Franz Overbeck. 1931. Beck, München.
Häuptner, Gerhard, Die Geschichtsansicht des jungen Nietzsche. 1936. Kohlhammer, Stuttgart.
Jaspers, Karl, Nietzsche. 1936. de Gruyter, Berlin.
Vaihinger, Nietzsche als Philosoph, 5. Aufl. 1930. Langensalza. Die Philosophie des Als ob.
Bertram, Ernst, Nietzsche. 1918. Bondi, Berlin.
Podach, Nietzsches Zusammenbruch. 1930. Kampmann, Heidelberg.
Lange, F. A., Geschichte des Materialismus. 1866. Iserlohn.
Wernle, Die Anfänge unsrer Religion.
Barth, K., Unerledigte Anfragen an die Theologie.
Kiefer, R., Die beiden Formen der Religion des Als ob. 1932. Langensalza.
Benz, E., Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums, ZKG., Bd. 56, 1937, S. 169 ff.

Kirche und Nation in der orthodoxen Kirche Griechenlands.

[Bericht gehalten von Professor D. S. Balanos (Μπαλάνος), in der Sitzung der Athener Akademie, am 17. März 1938, veröffentlicht in „Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν" vom März 1938. Deutsche Übersetzung v. Lic. th. habil. E. Schäfer, Athen.]

Das Thema meines heutigen Berichts lautet „Kirche und Nation". Ein zeitgemäßes Thema! Das beweist nicht nur die außerordentlich reiche Literatur und die lebhafte Diskussion, die in den letzten Jahren hier und anderwärts hierüber geführt worden ist, sondern auch die Weltkirchenkonferenz von Oxford im Juli (12—26) des vergangenen Jahres, bei der auch die Kirche des Königreichs Griechenland durch die Professoren Alivisatos und Bratsiotis vertreten war und deren Hauptthema die Untersuchung des Verhältnisses von Kirche und Nation bzw. Staat war [1]).

Indem ich mir vorbehalte, in einer anderen Sitzung über das Verhältnis von Kirche und Staat zu handeln, beschränke ich mich heute auf die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Nation vom orthodoxen Standpunkt aus, auf Grund der Heiligen Schrift und der Überlieferung unserer Kirche, in Theorie und Praxis,

---

1) Meine Ansichten hierüber habe ich auch in meinen Artikeln in der Zeitschrift „Ἐκκλησία" (7. und 21. März und 9. April 1936) niedergelegt. Professor P. Bratsiotis (Μπρατσιώτης) hat seine entgegengesetzten Meinungen darüber in der Zeitschrift „Ἀνάπλασις" (20. März 1936) und „Ἐκκλησία" (14. März und 23. April 1936) veröffentlicht. Professor H. Alivisatos hat seine Meinung darüber in „Ἐκκλησία" (9. April 1936) bekannt gemacht. Vergleiche auch meinen Artikel „Der Kongreß von Oxford" in „Ἐλεύθερον βῆμα" (6. Juli 1937). — Professor St. Zankow, Sofia, hat kürzlich einen Aufsatz über „Nation, Staat, Welt und Kirche im orthodoxen Osten als theologisches Problem" (Sofia 1937) veröffentlicht. Professor Zankow, der die diesbezügliche Literatur der anderen orthodoxen Kirchen dabei anführt, unterstützt die Meinung der „Anationalität" der Kirche.

ohne dabei die lebendige Überlieferung der christlichen Nation zu übersehen, die einer Kirche, die in den Herzen ihrer Gläubigen lebendig sein will, nicht gleichgültig sein kann.

Bei der Erörterung dieser Fragen dürfen wir uns allerdings nicht von den Meinungen Andersgläubiger beeinflussen lassen, die die besonderen Verhältnisse, unter denen unsere Kirche gelebt hat, nicht gründlich kennen, und die unter dem Eindruck von Theorien stehen, welche aus den Verhältnissen ihrer Kirchen entstanden sind, und die deshalb den nationalen Charakter unserer Kirche verurteilen, in dem sie eine Abweichung von der Lehre des Heilands und des Urchristentums erkennen, die dem transzendenten Charakter der Kirche schädlich sei. Es ist nämlich merkwürdig, daß unter dem Einfluß dieser Meinungen auch einige orthodoxe Theologen das freundliche Band zwischen Kirche und Nation als absolut antichristlich und ihrer hohen geistlichen Sendung unwürdig bezeichnen. Andere betrachten den nationalen Charakter unserer Kirche als etwas Schicksalhaftes, das vor allem in der Zeit der Türkenherrschaft über sie gekommen ist und von dem sie wieder befreit werden muß, weil dieser Charakter die eigentliche Ursache ihres Verfalls bedeute. Wiederum andere sehen in der Frage des Verhältnisses von Kirche und Nation ein „völlig ungelöstes Problem“ [2]) und versuchen auf subjektive und meist unter fremdem Einfluß stehende Theorien gestützt einen Mittelweg zu finden, der aus leeren Reden besteht, während die Wahrheit nur aus den Quellen unserer Religion und aus der lebendigen Überlieferung der Kirche und aus dem nationalen Gewissen gefunden werden kann.

Zunächst gilt es zu untersuchen, ob es wahr ist, was immer wieder gesagt wird, daß nämlich die Heilige Schrift das Gefühl der Vaterlandsliebe nicht kenne oder gar verwerfe, und daß nach der Heiligen Schrift das nationale Empfinden der echten Frömmigkeit fremd oder gar zuwider sei.

In der Heiligen Schrift findet sich selbstverständlich keine systematische Lehre über das Verhältnis von Kirche und Nation; aber aus verschiedenen Stellen geht deutlich hervor, wie sie

2) Zankow, daselbst S. 17.

über diese Fragen urteilt. Daß der nationale Geist im Alten Testament klar in Erscheinung tritt, bedarf keines Wortes. Im Neuen Testament äußert sich Jesus zwar nicht deutlich darüber, was man dem Vaterlande schuldig ist, aber dennoch ist offenkundig, daß er die Idee der Nation nicht für unvereinbar mit der Frömmigkeit hält; als Sohn des israelitischen Volkes und als Nachkomme Davids dem Fleische nach [3]) ist er zu Beginn seiner irdischen Verkündigung nur auf das Heil Israels bedacht und lehrt, daß er gekommen sei, um „die verlorenen Schafe von dem Hause Israel" zu retten [4]), welche „die Kinder" sind, im Gegensatz zu den „Hunden", wie er die Nicht-Israeliten nennt [5]); und er befiehlt seinen Jüngern, nicht zu den Heiden und Samaritern zu gehen, sondern nur zu den Israeliten [6]). Also gibt auch der Heiland — als Mensch — seinen Landsleuten den Vorzug und hat für sie größeres Interesse als für andere, und nur wenn ihre Hartnäckigkeit ganz offenbar wurde, wendet er sich zu den Heiden. Aber dennoch verliert er — nach seiner menschlichen Weise — seine besondere Liebe zu Israel nicht; denn noch kurz vor seinem Ende, als er die Stadt Jerusalem ansah, „weinte er über sie" [7]) und sprach: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die dir gesandt sind! Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt [8])."

Auch der Apostel Paulus betont seine jüdische Herkunft [9]); sein berühmtes Wort aber „hie ist kein Jude noch Grieche" [10]) bedeutet nicht die Aufhebung der verschiedenen Nationen auf der Erde, wie das Wort „hie ist kein Mann noch Weib" [11]) nicht den irdischen Unterschied zwischen Mann und Weib beseitigen will, sondern beide Formulierungen beziehen sich lediglich auf das Verhältnis zu Gott.

---

3) Matth. 1, 1. Röm. 9, 5 u. a.
4) Matth. 15, 24.
5) Matth. 15, 26.
6) Matth. 10, 5.
7) Luk. 19, 41.
8) Matth. 23, 37.
9) Ap.Gesch. 22, 3. Röm. 9, 3—5.
10) Gal. 3, 28. Vgl. Kol. 3, 11.
11) Gal. 3, 28.

Gewiß stellt die Heilige Schrift über das irdische Vaterland „das Jerusalem droben, das unser aller Mutter ist“ [12]); aber dieses himmlische Jerusalem der zukünftigen Welt, zu dem wir aufschauen sollen, bedeutet keineswegs, daß die Idee des irdischen Vaterlandes im gegenwärtigen Dasein aufgehoben ist, wie auch das Leben in einer großen geistlichen Familie in der zukünftigen Welt nicht den Gedanken der Familie und der verwandtschaftlichen Bindungen in dieser Welt beseitigen soll.

Obgleich sich also im Neuen Testament keine systematische Lehre über das Verhältnis von Kirche und Nation findet, so wird darin doch nirgends das nationale Empfinden als etwas Schlechtes verurteilt und als unvereinbar mit dem religiösen Empfinden hingestellt, und das Verlangen nach dem Jerusalem droben schließt die Liebe zum irdischen Vaterland keineswegs aus. Im Gegenteil, aus verschiedenen Stellen geht deutlich hervor, daß die Liebe zur eigenen Nation als ein selbstverständliches, natürliches und untadeliges menschliches Empfinden betrachtet wird.

In den ersten drei christlichen Jahrhunderten haben sowohl der enthusiastische Fanatismus, der die Herzen der Anhänger der neuen Religion ergriff, wie auch die grausamen Verfolgungen, die sie von seiten des Staates und ihrer Volksgenossen erdulden mußten, bei den Gläubigen Gleichgültigkeit oder gar Abneigung gegen alles Irdische hervorgerufen, und damit auch gegen den Gedanken des Staates und des Vaterlandes, an dessen Stelle ausschließlich das himmlische Vaterland, das Jerusalem droben, trat.

Ein charakteristischer Ausdruck dieser Empfindungen findet sich in dem vielleicht noch zur Zeit der Verfolgungen verfaßten Brief an Diognetos, nach dem die Christen „ihr eigenes Vaterland bewohnen, aber als Fremdlinge... jedes Fremdland ist ihr Vaterland und jedes Vaterland ihr Fremdland“ [13]). Unter diesem Eindruck flohen die Christen den Heeresdienst und die Teilnahme am Kriege. Dem gegen das Christentum und die Christen

---

12) Gal. 4, 26. Vgl. Phil. 3, 20 u. Hebr. 12, 22. 13, 14.
13) Ep. ad Diognetum 5, 5 (Migne P.G. 2, 1173).

schreibenden heidnischen Philosophen Celsus, der den Christen ihre Gleichgültigkeit gegen das irdische Vaterland zum Vorwurf macht und ihnen empfiehlt, „dem König mit aller Kraft beizustehen und mit ihm für das Rechte zu sorgen und für ihn zu kämpfen und mit ihm — wenn es nötig ist — zu streiten und sich als Führer zu erweisen", antwortet der große kirchliche Schriftsteller Origenes [14]), daß auch die Christen den Königen helfen durch die Bitte um „göttlichen Beistand", der größer ist als der, den die Krieger leisten, indem die Christen zwar nicht mit der Waffe kämpfen, sondern für den Sieg beten und die Tugend lehren: „und wir kämpfen nicht mit dem König, auch wenn er es fordert; aber wir kämpfen für ihn, indem wir ein eigenes Heer der Frömmigkeit aufstellen durch unsere Gebete zu Gott", d. h. daß die Christen — zeitgemäß ausgedrückt — die fromme Nachhut bilden. Und besonders betont der lateinische kirchliche Schriftsteller Tertullian, daß die Ausübung des Heeresdienstes mit dem christlichen Glauben unvereinbar sei [15]).

Solche Auffassungen sind in der Verfolgungszeit, die den Widerstand und den religiösen Fanatismus erzeugte, durchaus verständlich, sie nährten doch die Meinung der Verfolger, daß das Christentum Staat und Nation gegenüber feindlich eingestellt sei. Aber vom 4. Jahrhundert ab, d. h. nachdem Konstantin der Große durch das Religionsedikt von Mailand den Verfolgungen eine Grenze gesetzt hatte, begann allmählich der Gegensatz zwischen Kirche und Staat und zwischen Christentum und nationalem Empfinden zu weichen, so daß es zur völligen Aussöhnung zwischen beiden kam. Diese Versöhnung läßt sich in den Schriften der nachkonstantinischen kirchlichen Väter und Schriftsteller deutlich feststellen, wo der Gedanke des Vaterlandes hervorgehoben wird, gleichviel ob es im weiteren oder engeren Sinne gemeint ist.

So lobt z. B. Basilius d. Gr. — um aus der Fülle der Beispiele nur einige wenige auszuwählen — den Magister Sophronios [16]) wegen seiner großen Vaterlandsliebe, daß er „sein

14) Contra Celsum 8, 73 (Migne P.G. 11, 1625 f.).
15) De corona 11 (Migne P.G. P.L. 2, 111 f.); vgl. De idololatria (daselbst 1, 737 f.).
16) Basilius d. Gr., ep. 96 (Migne P.G. 32, 492).

Vaterland, das ihn geboren und erzogen hat, ebenso wie seine Eltern ehrt", und er gibt seiner Freude Ausdruck, daß, während der Zeit seiner Amtsübung, „unser Vaterland wie im Traum reich geworden ist, indem es einen Mann hatte, der auf sein Wohl bedacht war". In einem anderen Brief ohne Adresse sagt Basilius [17]): „Die aus unserem Vaterland Kommenden empfiehlt das Recht des Vaterlandes selbst... Und den Überbringer dieses Briefes empfange als Landsmann und Hilfsbedürftigen." Und Gregor von Nazianz schreibt an denselben Sophronios [18]): „Die Mutter zu ehren ist fromm; jeder hat seine Mutter, das Vaterland aber ist die Mutter aller"; und er lobt ihn als den „gemeinsamen Beschützer des Vaterlandes". Johannes Chrysostomos ruft aus: „Nichts ist süßer als das Vaterland [19])." Athanasius d. Gr., dessen Zurückberufung aus dem Exil Kaiser Konstantius als Glück bezeichnet, weil er dadurch „Vaterland und Kirche" wiedererlangte [20]), geht so weit, daß er „das Töten der Feinde im Kriege für erlaubt und lobenswert" hält [21]). Theodoret von Kyros bewundert die Tapferkeit des Generals und Konsuls Zenon, „die den Seinen milde, den Feinden aber kühn begegnet" und die „den lobenswerten Feldherrn erweist" [22]). Synesios, der Bischof von Ptolomaïs, tritt für die Verteidigung der Stadt gegen den Ansturm der Barbaren ein; er versichert, daß er wie ein Spartaner kämpfen wird: „Ich werde kämpfen bis zum Tode und ich weiß wohl, daß es so kommen wird; Spartaner bin ich von oben her und ich kenne den Brief an Leonidas, der sagt: sie sollen kämpfen, als wenn sie sterben müßten und werden doch nicht sterben [23])." Er wünscht die Katastrophe der Belagerer herbei: „Ich habe Gott gebeten, daß die bösen und verfluchten Barbaren böse untergehen [24])."

---

17) Derselbe, ep. 318 (Migne P.G. 32, 1065).
18) Gregor von Nazianz, ep. 37 (Migne P.G. 37, 77).
19) Chrysostomos, Ad populum antiochenum 2 b (Migne P.G. 49, 35).
20) Athanasius d. Gr. Apologia ad Constantium (Migne P.G. 25, 348).
21) Derselbe, ep. ad Amoun (Migne P.G. 26, 1175).
22) Theodoret von Kyros ep. 71 (Migne P.G. 83, 1240).
23) Synesios, ep. 113 (Migne P.G. 66, 1496).
24) Derselbe, κατάστασις b' (Migne P.G. 66, 1576).

Aber ist nicht der Gottesdienst, dieser bedeutsamste Ausdruck des religiösen Empfindens, ebenfalls ein untrügliches Zeichen für die tätige Teilnahme, die die Kirche für die nationalen Bestrebungen und Interessen hatte? Beweisen nicht die Gebete für Nation und Heer, daß die Könige alle ihre Feinde und Gegner niederringen möchten, offenkundig das lebendige Verständnis der Kirche für die Geschicke der Nation? Und bringt man nicht der Theotokos, dem „beschützenden Feldherrn", „Dankgebete" dar, daß durch ihren kampflosen Beistand die „Siege" errungen werden?

Der bekannte Erzbischof Eustathios von Thessaloniki im 12. Jahrhundert sagt der Jungfrau Maria Dank und bittet sie, daß sie „den Kaiser allezeit mit Sieg krönen möge, indem sie die Heere der Barbaren abwendet" [25]). Und anderwärts bittet er Gott, „die Lanzen, die (die Feinde) gegen das römische Heer richten, zu wenden und in die Herzen der Feinde des Königs zu bohren" [26]). Euthymios Malakis, der Metropolit von Neai Patrai, hält bei dem Empfang des Kaisers Manuel Komnenos (1143 bis 1180) eine Lobrede, der „nach siegreichem Feldzug aus Persien heimgekehrt ist" [27]).

Ich würde die Grenzen dieses Berichts allzu sehr überschreiten, wenn ich alles heranziehen wollte, was die Verbundenheit der religiösen und nationalen Ideale in unserer Kirche beweisen kann. Sie kommt am glänzendsten zum Ausdruck in den großen Opfern, die der griechische Klerus an der Seite des Volkes „für den heiligen Glauben an Christus und die Freiheit des Vaterlandes" auf dem Altar der Nation dargebracht hat in den Zeiten der Sklaverei und des Freiheitskampfes (1821). Die Überzeugung, daß der Kampf für die nationalen Belange solidarisch ist mit dem Kampf für die christlichen Belange, ist so tief im christlichen Bewußtsein verwurzelt, daß selbst das Mönchtum, das

25) Eustathios von Thessaloniki, Κανὼν εἰς ἅγιον Δημήτριον 32 (Migne P.G. 136, 168).

26) Derselbe, Λόγος ἐγκωμιαστικὸς εἰς ἅγιον Δημήτριον 54 (Migne P.G. 136, 216).

27) Konst. Bonis, (Μπόνης), Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη τὰ σωζομένα Athen 1937, S. 30—31.

sich von der Welt losgesagt hat, im nationalen Krieg in erster Reihe kämpfte [28]).

Diese lange Überlieferung, und das kostbare Blut, das geflossen ist, hat so enge und unzertrennliche Bande zwischen Kirche und Nation geknüpft, daß keine unter dem Einfluß fremder Anschauungen stehende Theorie sie wieder zu zerreißen imstande ist.

Unsere Kirche war, ist und bleibt ohne Zweifel eine nationale Kirche, und das zu ihrer Ehre! Wenn aber gewisse Leute mit oberflächlichem Urteil darin einen Grund zur Anklage erblicken, so rühmt sich unsere Kirche dieser engen Verbindung mit der Nation, auf die sich die lebendige Liebe des griechischen Volkes zu ihr gründet und die auf diese Weise nationale und religiöse Überlieferungen vereinigt. So ist die Behauptung, unsere Kirche sei „anational" [29]), oder der nationale Charakter unserer Kirche ein antichristlicher Bestandteil, der erst später hinzugekommen ist, gänzlich unhistorisch und irrtümlich und entbehrt jeder geschichtlichen und realen Grundlage. Übrigens schadet der nationale Charakter unserer Kirche, der sich auf irdische Verhältnisse bezieht, die mit der menschlichen Natur selbst zusammenhängen, ihrem transzendenten Charakter keineswegs. Die Kirche als überirdische, unsichtbare und geistliche Institution steht gewiß über aller irdischen Erscheinung, folglich auch über den nationalen Unterschieden; aber nach der orthodoxen Lehre ist die Kirche nicht nur eine unsichtbare und überirdische Größe, sondern auch eine sichtbare und irdische; als solche aber kann sie den wichtigsten und vornehmsten Empfindungen der Menschheit, wie der Liebe und Zuneigung zu den irdischen Bindungen der Familie, des Vaterlandes und der Nation, nicht gleichgültig gegenüberstehen, sondern muß Stellung dazu nehmen. Aufgabe der Kirche ist nicht nur die Betrachtung des Überirdischen, sondern auch die damit zusammenhängende Sorge für die Besserung und Hebung der irdischen Verhältnisse, die sie nicht übersehen darf.

---

28) Vgl. D. S. Balanos, (Μπαλάνος), Αἱ θυσίαι τοῦ κλήρου ὑπὲρ τῆς ἐθνικῆς ἀποκαταστάσεως μέχρι τοῦ 1821 (Ἡμερολόγιον τῆς Μ. Ἑλλάδος, Athen 1922, S. 253—264) und Αἱ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους θυσίαι τοῦ κλήρου κατὰ τὴν ἐπανάστασιν τοῦ 1821 (daselbst 1923, S. 185—194).

29) Zankow, daselbst S. 33.

Wenn man den Sinn der sichtbaren und unsichtbaren Kirche verwirrt und zu der Meinung gelangt, daß der Nationalismus für die Kirche etwas Gleichgültiges und Fremdes sei, weil sie ihr Augenmerk nur auf überirdische Dinge zu richten habe, dann müßte die Kirche analog dazu auch gegenüber den irdischen Banden der Familie gleichgültig und ablehnend eingestellt sein. Das gesunde nationale Empfinden der autokephalen orthodoxen Kirchen, das nur die leugnen und verurteilen können, die außerhalb von Ort und Zeit leben, kann der Verbindung dieser Kirchen untereinander durchaus nicht schaden, auch nicht dem Zusammenschluß aller Christen zu einer himmlischen geistlichen Familie. Die Liebe zum irdischen Vaterland ist dem allen Christen gemeinsamen Verlangen nach dem himmlischen Jerusalem in keiner Weise hinderlich; im Gegenteil, auch entsprechende Erziehung könnte die Vaterlandsliebe zum Verständnis für das himmlische Jerusalem hinführen und als Vorbildung und Vorstufe hierfür dienen.

Daß die Liebe zum irdischen Vaterland sich vom blinden Chauvinismus [30]) unterscheiden muß und so weit wie möglich in Einklang stehen muß zu der allgemeinen Liebe, die das Christentum verkündet, ist ganz selbstverständlich. Unsere Kirche, die das nationale Empfinden bejaht, muß gewiß alle Sorgfalt auf dessen Vertiefung verwenden und in christlichem Geiste tatkräftig für die Vermeidung und Beseitigung von Mißverständnissen und Reibungen und für die Sicherung eines wirklichen und dauerhaften Friedens unter den Völkern arbeiten. Aber eine Kirche, die gleichgültig wäre gegen die lebendigen nationalen Rechte des Volkes, in dem sie wirkt, oder die — was noch schlimmer ist — zwischen sich und der Nation gar eine Kluft errichten wollte, wäre keine lebendige Kirche im Volk, und ihre Arbeit würde nicht nur den nationalen, sondern auch den christlichen Ideen zum Schaden gereichen. Ja, wir wollen keinen unreligiösen

30) Die Synode von Konstantinopel im Jahre 1872 verurteilte nicht den Nationalismus, sondern den chauvinistischen Mißbrauch desselben, den sie „Phyletismus" nannte, der sich — gegen den kirchlichen Brauch — in den bulgarischen Forderungen offenbarte, daß in ein und derselben Provinz außer dem kanonischen Bischof, dem Bischof aller Orthodoxen, auch ein besonderer Bischof der bulgarischen Minderheit sei.

Nationalismus, aber auch kein anationales Christentum. Wenn der Apostel Paulus um der Rettung der Menschheit willen — wie er selbst sagt — den Juden wie ein Jude und den Heiden wie ein Heide war, damit er alle gewinne [31]), warum sollte dann die Kirche, die eine der edelsten menschlichen Empfindungen sehr wohl verstehen kann, dem weisen Verfahren des Heidenapostels nicht folgen?

Und nun wäre zu untersuchen, ob die an die Kirchen gerichtete Botschaft des Kongresses von Oxford im Juli des vergangenen Jahres mit den Ansichten unserer Kirche hinsichtlich der Frage des Verhältnisses von Kirche und Nation übereinstimmt.

Gewiß ist diese Botschaft mit der Meinung unserer Kirche identisch, wenn sie verkündet: „Das Bestehen verschiedener Rassen gehört nach unserer christlichen Auffassung zum Plane Gottes, der die Menschheit durch die Mannigfaltigkeit seiner Gaben bereichern will. ... Es ist der göttliche Beruf eines jeden Menschen, seinen Brüdern im eigenen Volke zu dienen. Aber wenn nationaler Selbstbehauptungsdrang zur Unterdrückung fremden Volkstums oder von Minderheiten führt, so ist das genau so wie persönliche Selbstsucht eine Sünde gegen den, der alle Völker und Rassen geschaffen hat [32])."

Aber ich glaube nicht, daß unsere Kirche den Teil dieser Botschaft bejahen kann, der sich auf den Krieg bezieht. „Die Kirche Christi, die ihre Glieder in allen Völkern hat, muß den Krieg ohne Vorbehalt und ohne Einschränkung verurteilen. Der Krieg ist immer Folge und Ausbruch der Sünde. Dieser Satz hat Gültigkeit, was immer die Pflicht eines Volkes sein möge, das zwischen dem Krieg und einer Politik, die es als Verrat an seinem Recht empfindet, wählen muß, oder was immer die Pflicht des einzelnen christlichen Staatsbürgers sein möge, dessen Land in einen Krieg verwickelt ist. Die Verurteilung des Krieges bleibt bestehen. ... Wenn Krieg ausbricht, muß die Kirche erst recht ... Kirche sein, dann erst recht muß sie eins bleiben als der eine Leib

---

31) 1. Kor. 9, 20—21.

32) Kirche und Welt in ökumenischer Sicht. Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat, Frauenfeld u. Leipzig 1938, S. 261.

des Christus, trotzdem die Völker, unter denen sie lebt, gegeneinander kämpfen [33])."

Diesen Teil der Botschaft kann unsere Kirche keinesfalls annehmen, denn sie würde ihrer eigenen Tradition widersprechen, wenn sie lehrte, daß „jeder Krieg ohne Vorbehalt und Einschränkung Folge und Ausfluß der Sünde" sei, unsere Kirche, die mit Wort und Tat die Heiligkeit des Aufstandes vom Jahre 1821 und der folgenden Kämpfe für Glaube und Vaterland verkündete, an denen sie tatkräftig teilgenommen hat. Gewiß muß die Kirche mit aller Leidenschaft auf die Erhaltung des Friedens und die Vermeidung des Krieges bedacht sein; aber wenn er einmal ausgebrochen ist, kann die Kirche, obgleich sie an ihrem überirdischen Charakter festhält, ihre irdische Sendung aber dennoch nicht vergißt, unmöglich gleichgültig bleiben gegen das Schicksal der kämpfenden Nation und als bloßer Zuschauer ihren Krieg über Altar und Herd hin verfolgen. Durch ein solches Verhalten würde die Kirche die Sympathien von Staat und Volk verlieren und höchst unerfreuliche Folgen hervorrufen. Es ist doch merkwürdig, daß man einerseits in dieser Proklamation die Pflicht des christlichen Bürgers zur Teilnahme an dem Kriege, in den sein Land verwickelt ist, anerkennt und bejaht, daß es Umstände gibt, unter denen die Vermeidung des Krieges durch ein Volk gerechterweise als Verrat angesehen wird; und daß man andererseits behauptet, die aus der Gesamtheit der Gläubigen bestehende Kirche müsse als Ganzes diesen gerechten und aufgezwungenen Krieg ohne Vorbehalt und Einschränkung als verurteilungswürdig und als Ausfluß der Sünde betrachten. Bedeutet das nicht einen ethischen Widerspruch in sich selbst?

Glücklicherweise hat unsere Kirche auch hier ihre hervorragenden Führer, die großen Kirchenväter, die zuverlässiger als alles andere ihre echte Lehre bezeugen. So sagt Athanasius d. Gr., daß man nicht so absolute Regeln aufstellen kann, weil „ein und dasselbe bald und zeitweise verboten, bald und gelegentlich aber erlaubt und zugelassen ist" [34]). Isidor von Pelusium († um 440), der die Wohltaten des Friedens und die Übel des Krieges her-

33) Ebenda S. 262.
34) Athanasius d. Gr. ep. ad Amoun (Migne P.G. 26, 1173).

vorhebt, sagt dennoch in kluger Weise: Es gibt „einen Krieg, der edel ist, und einen Frieden, der schlimmer ist als alle unversöhnlichen Kämpfe ... Glaube nicht, daß der Friede immer gut ist; denn oftmals ist er schrecklicher als jeder Krieg". Er bekennt, daß der Krieg gegen die Feinde erlaubt und notwendig ist, wenn es sich um einen Verteidigungskrieg handelt, und daß der Tod fürs Vaterland, d. h. der Tod „für die Rechte der Natur", lobenswert und der öffentlichen Ausrufung würdig ist [35]). Wie könnte die Kirche solche Kriege als verwerflich bezeichnen?

So wollen wir nicht unter dem Eindruck theoretischer Meinungen und unter dem Einfluß von Verhältnissen, die anderwärts gelten, Fragen aufwerfen, die zum Glück in unserer Kirche bis jetzt niemals wirklich aufgetaucht sind. Glücklicherweise ist und bleibt unsere Nation eine christliche Nation und unsere Kirche eine nationale Kirche!

---

35) Isidor von Pelusidum, ep. 3, 407. 3, 386. 3, 116. 4, 180 (Migne P.G. 78); vgl. D. S. Balanos (Μπαλᾶνος), Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης, Αθῆνα 1922, S. 105 f. Vgl. den 13. Kanon des hl. Basilius.

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 Einzeleditionen. So liegt den Ausgaben sämtlicher Mitarbeiter eine bis in die kleinsten Einzelheiten festgelegte Gleichheit der lateinischen Orthographie, der Druckweise, der Zitierweise, der Texteinteilung 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 Verquikkung 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[1]).

Von dem zweiten Band, der den von Konrad Weiß edierten Exoduskommentar Eckharts sowie die Predigten und Lektionen zum Ecclesiasticus und den Sapientiakommentar — 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 Vaterunsers 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 editionstechnischen 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 unermüdliche 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 [2]).

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 Grundsinn 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 liebesseliger Berauschtheit auf das Moment des Vertrauens, der Zuversicht, Sicherheit und Gewißheit Gottes herüberrückt. 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 Gefühligkeit, in Sakramenten und Sakristei-Duft, in Selbstsuggestion und in Exerzitien, in Selbststeigerung und methodischem Training, in Yoga und in Narkose, dann ist niemand der Mystik ferner gewesen als ihr größter Meister. Bei ihm erblüht jenseits von allen bona opera und merita, von aller Sakramentsmagie und eingegossenen Gnadenkräften ein Leben im und aus

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 Erkanntwerden 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 und in ihrer Einheits-Spekulation. Er charakterisiert das Wesen dieser Metaphysik als Heilslehre, wobei besonders die Ausführungen über den numinosen Charakter des Eckhartschen Seinsbegriffs beachtenswert sind. Das Sein kann sich zwar innerhalb der Metaphysik als Noch-rationales darstellen, 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 Orgeltokkaten 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 [3]), 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 1936. 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 'Eckart 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 Zunichtewerden der Kreatur, die, sofern sie in sich selbst ist und nach dem, was sie in sich selbst ist, schlechthin nichtig und nichts ist, hat Luther bei Tauler und beim 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 1934, 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 Avincenna, 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 Denk-Typus 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 [4]).

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 Seebergschen Entwurf berührt, vor allem in der Unterstreichung der 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 n i c h t s ohne das göttliche Sein’, so heißt es nachher schon: ‘das natürliche Dasein des Einzelnen ist n i c h t o h n e das Sein selbst, wie das übernatürliche Gerechtsein 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 im 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 unentreißbar 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 Daseienden. 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 Relationsschema 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 Befaßtsein 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 Sinngebung 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 geleugnet. 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 wegzudeutende 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 Not-wendigkeit (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 Gotteserfahrung 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 Einigung 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 1935, 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 voraufgehenden 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’, ‘verstantnüsse’, ‘bekantnüsse’, ‘vernunft’, ‘bescheidenheit’, ‘gemüet’ 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 Sinngefüge 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 altdeutschen 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 Vereinzelung. 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 nachstaufischen 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 unbekannten 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 Namennennung 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 feinster Geistigkeit, neben dürrem philosophischen Geklirre Töne einer warmen, frohen Gotteinigkeit, dazu einige Stellen reinster 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 Begriffsvergleichung 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 übermittelt haben. Dieser Frage hat Joseph Koch, der Leiter der Edition der lateinischen Werke Eckharts, eine eigene Untersuchung gewidmet, Breslau 1929, 101. Jahrber. d. Schles. Gesellsch. f. Vaterländ. Kultur 1928, die nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch höchst verdienstvoll ist, insofern sie auf einer Durchsicht 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 aufs 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 Beseelung 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“ [5]) 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 wieweit 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 Aufriß 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 wiederspiegelt 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 1938.

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[6]). 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.

13.

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 Abgeschiedenheit), 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 Ausdruckweise 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 Heilsmittel, 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 1938. 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 hohem 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[1]). Das Werk ist ungekürzt aus dem Nachlaß des am 18. Mai 1933 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. 1453) 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) 1933; 2. Bd. (S. 865—1469) 1937. 30.— RM, Halbleder 33.— 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 Berichterstatter 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 ernster 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[2]) 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[3]). 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. 13[2]); 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 zählebige 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[4]). 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 1938, 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 „parteiamtlicher" 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. 23) 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 Brunstäds Stoeckerbuch dar[5]). 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. 39 ff.). B. verschweigt nicht, daß Stoecker kein an Kant geschulter Erkenntniskritiker war (S. 43), 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[6]). 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[6a]), in die er auch persönliche Erinnerungen aus der Zeit seiner Mitarbeit in der Berliner Stadtmission einflicht. Leider entgeht das Büchlein nicht der Gefahr, die vorhandenen Schwierigkeiten der Zeitlage 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[7]).

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[8]). 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. 3) 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[9]), jener Zufluchtsstätte für die Obdachlosen Berlins, wo ihnen Arbeit statt Almosen gegeben und damit der Weg zu einem neuen Leben freigemacht wird. In der Geschischte 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 1883. 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[10]). H.s 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. 43 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 Fliedner biographie des Berichterstatters nunmehr abgeschlossen vor[11]). 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 heilloser Zersplitterung als auch der Anbahnung echter, das nationale Eigenleben wahrender 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[12]). 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 Operationstisch 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 Pfaenders aus Schwesternbriefen und Tagebuchaufzeichnungen zusammengestellte Schilderung der Kriegserlebnisse der Stuttgarter Diakonissen[13]).

Zu der noch jungen Geschichte des Deutschen Gemeinschaftsdiakonieverbandes leistet Hans Bruns einen Beitrag mit seinem schlichten Lebensbild von Pfarrer Curt Köhler[14]), 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 reichgesegnete 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 Weischedel eine Festschrift zum fünfzigjährigen Bestehen herausgegeben hat[15]). 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[16]). Mit guter psychologischer Einfühlungsgabe werden hier die Voraussetzungen echter Seelsorge in Verbindung mit diakonischem Wirken analysiert.

Den oben erwähnten Bodelschwinghbriefen in ihrer Art und in ihrem Frömmigkeitscharakter verwandt sind die in einer kleinen Sammlung vereinigten Schwesternbriefe von Eva v. Tiele-Winckler[17]). Sie stammen aus den Jahren 1897—1930 und sind meist zu den großen Festen an die Diakonissen des Miechowitzer 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 Gebrechlichenpflege und der Gesundheitsfürsorge sind zwei Neuerscheinungen zu verzeichnen. An erster Stelle ist das von Wilhelm Hochbaum geschriebene kurze Lebensbild Theodor Hoppes zu nennen[18]). 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 herausgekommen ist[19]). 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[20]), die vor allem in der Kleinkinderfürsorge im Steintal tätig gewesen ist. Etwas kürzer, aber mit vielen interessanten kleinen biographischen Einzelheiten zeichnet Paul Werner, ein Ururenkel Oberlins, dieselbe schlichte Frauenpersönlichkeit aus Anlaß der hundertsten Wiederkehr ihres Todestages (25. Juli 1837) [20a]).

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[21]). 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. 31). 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[21a]). 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 Zurüstung 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 eigengeprägten 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 1935) die Aufzeichnung seiner Lebenserinnerungen vollenden konnte[22]). 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[23]), 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[24]).

Alte Kirche

Erich Seeberg, Wer ist Christus? 1937. Verlag Mohr, Tübingen. 38 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. 1935. 134 S. In Leinen RM. 2.50.

23) Wanderer auf der Gottesstraße. Schwerin i. M., Verlag Friedrich Bahn o. J. 63 S. Geb. RM. 1.30.

24) Johannes Landsiedel, ein Stadtmissionar von Gottes Gnaden 1832—1919. 2. vermehrte Auflage. Witten (Ruhr), Bundesverlag 1935. 32 Seiten. Brosch. RM. 0.30.

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 auferstehen, 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. 305—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 Matthäuskommentars 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 483) und Felix III. (483—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 (1933) 750 ff. und J. Haller, Das Papsttum I (1934) 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 Materiales 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. Campenhausen, HZ. 154 [1936] 388) und den Widerspruch von N. Ertl in DA. II (1938) 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] 138 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. 379, JK. 391, 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 Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises (= Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. MA., Bd. 34) Münster i. W. 1937. 30.50 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 frühscholastischen 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 Geistestrümmer, 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.

Z. Zt. Schwedt a. O. *Arnold Reinke.*

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.— frcs.

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 näherstehenden 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 Dekretaliensammlungen, 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 unbeträchtliche 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 partiale' erschienen ist. Es richtet sich in erster Linie gegen in der französischen Laienschule benutzte, kirchlich verurteilte, aber staalich 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 36. 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 Kreuzzugforschung 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 Frühscholastik 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 Frühscholastik 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 (300) 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 Kulturgegensätze ab. Wir möchten auch noch bemerken, daß die Poesie des Alten Testamentes 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 Johanns 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; Kanzleidienst 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 Johanns; aber auch alle bereits bekannten werden durch seine sorgsamen 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 1330—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 erfolggekrönte 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. 1353—1371, auf dem Boden eines Augustinismus, der u.a. auch zu Luther führt. In Paris, 1373—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 nötigt, 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 1523 geschriebene Lehrbüchlein für Jünglinge, von dem aus er auf die Totalität des Zwinglischen Werks ausschaut. 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 unbekannten Brief Glareans an Zwingli mit (336). 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 Forschungsresultate. 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 Abendmahlsstreit 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, ermöglichten 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 weitern 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 markgräflich-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 331) 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 Täufertums 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 eindrücklich 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 Ketzerrecht 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 gemäße 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 irsaln" schreitet und darüber doch nicht jener vornehmsten, von Luther geforderten Pflicht weiser Regenten vergißt, der ἐπιείκεια.

4. Nicht alle, die unter den Täufern unseres Gebietes rangieren, sind genau genommen „Wiedertäufer". Unter ihnen sind solche, die nur von e i n e r 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 zaichen der verpundnus 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 i n ecclesia durchzusetzen suchen. Nicht immer freilich ist dabei im voraus unbedingt sicher auszumachen, wie im Konfliktsfall die Entscheidung des einzelnen ausfällt.

Das andere Extrem des Täufertums, 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 Aufrührer und Abwehr weiteren Aufruhrs 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 Täufertums 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 inhaltsvolle 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 Verselbständigung 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—1903). 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—1823), 1—366, Leo XII. (1823—1829), 367—474, Pius VIII. (1829/30), 474—510 und Gregor XVI. (1830—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 handele, stimmt nicht so ganz, da bekannt geworden ist, Pastor habe vor seinem Tod aus unbekannten 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 vervollkommnen". 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 423), 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 130 Anm. 46 die Rede von der 1813 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 „Kniebeugeerlaß" des Ministeriums Abel nur registriert. Ungleiches Maß!

Eine Folge der Verkennung des damaligen Rechtsstandes ist es, wenn die Männer, die ihn vertraten, 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 M e r k l e, Zum württemberg. Mischehenstreit, Tüb. Theol. Quartalschrift 1938, 60—108.) Noch 1853 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? Wurde 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 freiheitlichem 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 23jährigem 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 Zivilliste des Papstes vorbei. Darüber ist überhaupt nichts bekannt. Auch in der übrigen römisch-kirchlichen Verwaltung ist der Begriff eines Haushalts, in den jedermänniglich 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 klüglich 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 ausgesehn haben.

Den Männern, die bei ihrer Überzeugung beharrten, vorzuwerfen, sie hätten „hauptsächlich aus persönlichem Ehrgeiz in ihrem Trotze verharrt", 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 d a r f, sondern folgen m u ß !

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 Rachegedankens 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. Krementz (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 Leos Nachfolger, Pius X., drohend dazwischen. Man erinnere sich, daß Rosmini, gleichfalls ein hochachtbarer, aber italienischer Reformer, 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 Nuntiaturarchivs, 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 (139). 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 (243 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 39 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. Anderseits 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 verlieh 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 „Lamawerke".

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 „Gesinnungsfranzosen", was S. (269 Anm. 20) nur kirchlich-religiös verstanden wissen will (!). Nach dem mißglückten Attentat auf Clémenceau 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 zur 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 (338) Benedikt dahin charakterisiert, dieser sei eine kühle und nüchterne Natur gewesen, wie jeder juristisch ver-

anlagte Verstandesmensch. 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) „kerbte 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: Effervescenz, 364: ein Basament mit Kandelabern, 369: u. ö. Pompiers, 652: evulgierte, 687: Cordiers.

Druckfehler oder Irrtümer: II 327 l. Frohschammer statt Froschhammer. 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 134 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; 213 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 tiefbohrenden 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 Fremdreligionen 4, 1936. 85 S. Ernst Reinhardt, München. Preis RM. 3.—.

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 1937. 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 Porträtgallerie des Verfasser, 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 1937.

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 Möllenbrock, Die religiöse Lyrik der Droste und die Theologie der Zeit. Neue Deutsche Forschungen, Bd. 33, Abteilung Neuere Deutsche Literaturgeschichte Bd. 2. Verlag Junker u. Dünnhaupt, Berlin 1935. 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. 32. 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 Kampfjahren 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. „Annettens 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 erlebnistheologische 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 13 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 unsäglichen 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. Becksche 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. Becksche 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 HJ. 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 1837 à 1937. — G. de Jerphanion, Les caractéristiques et les attributs des saints dans la peinture cappadocienne. — 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 of 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. Pavry, 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 Ignatious of Antioch. — **XVIII (1938):** W. Jaeger, Greeks and Jews: The first Greek records of Religion. — J. Knox. Philemon and the Authentichy 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. Spepherd, jr., The early apologists and Christian worship. — W. A. Brown, The contribution of America to ecumenical theology. — M. J. Bradshaw, Jesus and the coming Kingdom. — **Orientalia Christiana Perodica 4** (1938): A. M. Ammann, Darstellung und Deutung der Sophia im Vorpetrinischen Rußland. — E. Candal, Andreae Rhodiensis, OP, inedita ad Bessarionem epistula (de divina essentia et operatione). — J. B. Darblade, La collection canonique melkite d'après les manuscripts 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 1439 bis 26. Februar 1443. — G. de Jerphanion, Bulletin d'Archéologie chrétienne et byzantine, VIII. — P. Krüger, Das Syrisch-Monophysitische Mönchtum im Tur-Ab(h)din 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 Gheylhoven 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. Siegried, 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. Menschíng, 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):** Lösch, 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. — Kurfeß, 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 von 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 gechiedenis der hervorming te Deventer.

Register.

I. Aufsätze und Literaturberichte.

Seite

Balanos, D. S., Kirche und Nation in der orthodoxen Kirche Griechenlands 554
Benz, E., Swedenborg und Lavater 153
— Eckhartiana VI. Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart 566
Boehmer, J., Ursprünge und Urwege deutscher Kirchensprache . 110
Dedic, P., Verbreitung und Vernichtung evang. Schrifttums in Innerösterreich 433
Gerhardt, M., Zur Geschichte der Inneren Mission 596
Hahn, F., Faber Stapulensis und Luther 356
Hermann, Th., Die armenische Überlieferung der Sextussentenzen 217
Kiefer, R., Nietzsche und Overbeck 523
Köhler, G., Die Bekehrung der Burgunder zum Christentum . . 227
Lother, H., Christentum und Deutschtum 1
Neu, D., Prüfung eines lutherischen Kandidaten in Heidelberg 1770 244
Oberhof, J., Die Christlichkeit Luthers und der Begriff der Geschichte 96
Reffke, E., Eckhartiana IV. Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts im Opus tripartitum 19
Schleiff, A., Sprachphilosophie und Inspirationstheorie im 17. Jahrhundert 133
Zeller, W., Eckhartiana V. Meister Eckhart bei Valentin Weigel 309
Ziel, R., Die Kosegarten 459

II. Besprochene Bücher und Abhandlungen.

Analecta Bollandiana 55 und 56 634
Barge, Jakob Strauß 617
Bastgen, Verhandlungen über konfessionell gemischte Ehen 294
Benary, Säkularisierende Wirkung der Kreuzzüge 612
Benz, E., Eckhartausgabe, lat. Texte IV 568
— Origines Werke X 607
Berger, Die Ausdrücke der Unio mystica 585
Bibliothek Warburg, Nachleben der Antike, Band I 252
Bode, Vater Bodelschwingh 600
Bolza, Meister Eckhart als Mystiker 594
Borgia, I monaci basiliani d'Italia in Albania 300
Borrmann, Die Kaiserswerther Diakonissen im Weltkrieg 602
Bornkamm, Eckhart und Luther 571
Braune, Hoffnungstal 600
Brockelmann, Corpus Christianum bei Zwingli 617
Browe, Geschichte der Entmannung 254
Bruns, Pfarrer Curt Köhler 602
— Philipp Jakob Spener 289
Brunstädt, Adolf Stoecker 599
Buch, Louise Scheppler 604
Buddeberg, Fritz Koerper 604
Büchi-Müller, Kardinal Matthäus Schiner, 2. Teil 280
Bülck, Praktische Theologie 598
Bunke, Adolf Stoecker 600

Chevalier, Mariologie de St. Jean Damascène 303
Christ, Eckhartausgabe, lat. Texte III 568
Cunz, Ulrich Zwingli 617
Deinhardt, Dedicationes Bambergenses 265
Dempf, Meister Eckhart 577
Deutsches Mittelalter, Bd 1—3 263
Ebbinghaus, George Fox 622
Ecclesia. Selbstdarstellungen der christl. Kirche I—V 308
Eckhart, Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Schriften 566
Erbe, Die Hugenotten in Deutschland 618
Evangelische Gesundheitsfürsorge 1926 bis 1936 604
Feddersen, Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins, Bd. 2 284
Feine-Behm, Einleitung in das Neue Testament, 8. Aufl. 257
Frank, W., Adolf Stoecker 598
Füllkrug, Wanderer a. d. Gottesstraße 605
Gerhardt, Theodor Fliedner, 2. Bd. 601
Geyer, Eckhartausgabe, lat. Texte V 569
Glogner, Lucidarius 273
Glunz, Literarästhetik des europäischen Mittelalters 612
Gmelin, Auctoritas 269
Goebel, Formen d. epischen Dreiheit 252
Günter, Das deutsche Mittelalter, 1. Hälfte: Das Reich 267
Guiraud, Histoire de l'Inquisition 611
Haller, Papsttum, 2. Bd., 1. Hälfte 268
Hausherr, Gregorii monachi Cyprii, De theoria sancta 299
Hermann, K., Joh. A. Bengel 290
Heuß, Friedrich Naumann 601
Historische Zeitschrift Jahrg. 1936 und 1937 307
Hochbaum, Theodor Hoppe 603
Hofmann, G., Vescovadi cattolici della Grecia 302
Horstmann, Briefe Bodelschwinghs 600
Jahrbuch Bethel, 8. Bd. 255
Jahrbuch, Historisches 58 635
Joh. von Neumarkt, Briefe 614
Journal of Religion 17 und 18 635
Kaiser, Im Dienst d. Meisters 605
Katterfeld, Ad. Stoeckers treueste Gehilfin 600
Klostermann, E., Origenes Werke X 607
Koch, Heinr., Jesuiten i. Xanten 281
Koch, Hugo, Gelasius 608
Koch, Jos., Eckhartausgabe 566, 569
— Meister Eckhart u. d. jüdisch-arabische Religionsphilosophie 589
— D. Liturgie b. Eckhart 592
Krafft, Joh. Landsiedel 605
Krüger, P., Das Mönchtum in Tur-Abhdin 299
Kutsch, In Lactanti De ira Dei 252
Kyrios. Vierteljahrsschrift für Kirchengeschichte Osteuropas 1. Jahrg. 297
Lang, Heinr. Totting v. Oyta 615
Lechner, Benediktinerinnenabtei St. Walburg-Eichstädt 266
Lehmann, L., Kirchengeschichte der Mark Brandenburg 296
Leonhardt, Diakonie u. Seelsorge 603
Mahling, Die Innere Mission, Bd. 1/2 596
Mederer, Die Alexanderlegenden 253
Meißner, E., Kirchenbegriff Wicherns 598
Meyer, W., Kirche und Staat bei Stoecker 599
Möllenbrock, Religiöse Lyrik d. Droste 631
v. Muralt, Schweizerische Wiedertäufer 619
Muschg, Die Mystik in der Schweiz 576
Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedenis 636
Nigg, Religiöser Liberalismus 291
Nürnberger, Kirche und Obrigkeit bei Melanchthon 622
Oltmanns, Meister Eckhart 579
Orientalia Christiana Periodica 4 635
Origenes Werke X 607
Ott, Briefliteratur d. Frühmittelalters 609

Otto, R., Aufsätze das Numinose betr. 570
— Mystische und gläubige Frömmigkeit 570
— Westöstliche Mystik 571
Peters, B., Gottesbegriff Eckharts 581
Peterson, Buch von den Engeln 261
— Zeugen der Wahrheit 262
Pfaenders, Kriegserlebnisse der Stuttgarter Diakonissen 602
Piesch, Meister Eckharts Ethik 592
Piur, Briefe Johanns von Neumarkt 614
Quartalschrift, Theol. 119 636
Quint, Eckhartausgabe, deutsche Texte 567
Recherches de Theologie ancienne et médiévale Jg. 1937 307
Reffke, Eckhartiana IV. Opus tripartitum 591
Regesten d. Erzbischöfe v. Bremen, Bd. I, 3 264
Revue Bénédictine Jg. 1936 und 1937 307
Revue d'Histoire ecclésiastique Jg. 1937 307
Riedesel, Pietismus u. Orthodoxie 288
Sappok, Anfänge d. Bistums Posen 274
Schelsky, Theorie d. Gemeinschaft nach Fichte 629
Schmaltz, Kirchengeschichte Mecklenburgs, 2. Band 282
Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit, Bd. 1—3 623
Schmidt, K. D., Bekehrung der Germanen 271
— Christianisierung d. Sachsen 273
Schneider, Theophora, D. intellektuelle Wortschatz Eckharts 586
Schöffler, Die Reformation 276
Schornbaum, Quellen z. Geschichte d. Wiedertäufer, 2. Bd. 619
Schröder, Ch. M., Heidentum und Christentum bei Schelling 630
Seeberg, E., Meister Eckhart 573
— Wer ist Christus? 605
— Eckhartausgabe 566, 569
Seitz, Traktat d. „Unbekannten deutschen Mystikers" 588
Sippell, Werden des Quäkertums 285
Smolitsch, Leben der Starzen 304
Spiecker, F., Luise Hensel 633
Stirk, Gerhart Hauptmanns „Jesusstudien" 297
Stupperich, Humanismus 279
v. Tiele-Winckler, Schwesternbriefe 603
Vetter, Maria, Jakob Vetter 604
Voßler, Der Nationalgedanke 630
Weber, Werner, Staatskirchenrecht, 1. u. 2. Band 634
Wechsler, Hellas im Evangelium 259
Weischedel, Diakonissenanstalt Bethesda 603
Weiß, Eckhartausgabe, lat. Texte I und II 568
Werner, P., Louise Scheppler 604
Wobbermin, Arthur Titius 631
Wotschke, Die Lutheraner Großpolens 295
Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 19 635
Zoepfl, Bistum Augsburg, 70. Lfrg. 256
Zwingliana, Bd. VI, Heft 5—8 616

1938 K 1958

1938 K 1958.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE VIII
LVII. BAND HEFT I/II 1938

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U.B. TÜB.
10 AUG 1938

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

E. SEEBERG / W. WEBER / R. HOLTZMANN / P. MEINHOLD

INHALT

Untersuchungen

	Seite
H. Lother, Christentum und Deutschtum	1
E. Reffke, Eckhartiana IV. Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts im Opus tripartitum	19
J. Oberhof, Die Christlichkeit Luthers und der Begriff der Geschichte	96
J. Boehmer, Ursprünge und Urwege deutscher Kirchensprache	110
A. Schleiff, Sprachphilosophie und Inspirationstheorie im Denken des 17. Jahrhunderts	133
E. Benz, Swedenborg und Lavater	153
Th. Hermann, Die armenische Überlieferung der Sextussentenzen	217
G. Köhler, Die Bekehrung der Burgunder zum Christentum	227
D. Neu, Prüfung eines lutherischen Kandidaten in Heidelberg 1770	244

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines	252
Alte Kirche	257
Mittelalter	262
Reformation und Gegenreformation	276
Neuzeit	285
Zur kirchlichen Ostgeschichte	297
Aus Zeitschriften	307

Manuskripte und Anfragen für den Aufsatzteil sind an Prof. D. E. SEEBERG, Berlin-Grunewald, Trabener Str. 2, Manuskripte und Anfragen für den Rezensionsteil an Professor P. MEINHOLD, Kiel, zu senden. Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE VIII
LVII. BAND HEFT III/IV 1938

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U.B. TÜB.
28 FEB 1939

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

E. SEEBERG / W. WEBER / R. HOLTZMANN / P. MEINHOLD

INHALT

Untersuchungen

W. Zeller, Eckhartiana V. Meister Eckhart bei Valentin Weigel . . . 309
F. Hahn, Faber Stapulensis und Luther 356
P. Dedic, Verbreitung und Vernichtung evangelischen Schrifttums in Innerösterreich im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation . 433
R. Ziel, Die Kosegarten 459
R. Kiefer, Nietzsche und Overbeck — eine Arbeitsgemeinschaft . . . 523
D. S. Balanos, Kirche und Nation in der orthodoxen Kirche Griechenlands 554

Literarische Berichte und Anzeigen

E. Benz, Eckhartiana VI. Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart . 566
M. Gerhardt, Zur Geschichte der Inneren Mission 596
Alte Kirche 605
Mittelalter 609
Reformation und Gegenreformation 616
Neuzeit 622
Aus Zeitschriften 634
Register 637

Manuskripte und Anfragen für den Aufsatzteil sind an Prof. D. E. SEEBERG, Berlin-Grunewald, Trabener Str. 2, Manuskripte und Anfragen für den Rezensionsteil an Professor P. MEINHOLD, Kiel, zu senden. Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlags des Evangelischen Bundes-Berlin und zwei Prospekte des Verlags Aschendorff-Münster (Westf.) bei, auf die wir besonders hinweisen.

DAS RÄTSEL DES NEUEN TESTAMENTS

von Professor Edwyn Hoskyns und Noël Davey

mit einem Vorwort von Professor D. Gerhard Kittel

und Professor Dr. Julius Schniewind

1938. VI und 188 Seiten. 8°. Broschiert RM. 6.—

Ausgangspunkt des Buches ist einmal die Notwendigkeit geschichtlicher Erforschung der Geschichte Jesu und des Ursprungs der Kirche, sodann die Tatsache, daß jetzt etwa 200 Jahre historisch-kritischer Arbeit am Neuen Testament hinter uns liegen, aus der nun einmal das Facit gezogen werden muß.

Zweck des Buches ist nicht die Vorführung gesicherter Ergebnisse über Verfasserschaft, Datierung und Geschichtlichkeit der neutestamentlichen Schriften. Vielmehr soll ein Lagebericht aus der Werkstatt der geschichtlichen Arbeit am Neuen Testament gegeben werden. Dabei wird im besonderen der Frage nach der geschichtlichen Größe Jesu und der geschichtlichen Größe der ersten Christenheit nachgegangen. Die Geschichte Jesu wird in einem greifbaren, anschaulichen Bild aufgezeigt und der Weg von der Geschichte Jesu zur Entstehung der Kirche wird aufgehellt. An diesem Stoff bewährt sich das Recht der historisch-kritischen Methode. Richtig angewandt, führt sie zur Lösung des geschichtlichen Hauptproblems: Schilderung des historisch treuen Bildes Jesu und Erklärung der Entstehung der Kirche aus dem Leben und Sterben Jesu.

W. Kohlhammer Verlag Stuttgart

Helmut Erbe

Die Hugenotten in Deutschland

296 Seiten mit 2 Karten. Ganzleinen RM. 6.50

Erbe unterrichtet uns über die Vorgeschichte der Hugenotten, über ihre Auswanderung aus der alten Heimat, ihre Siedlungsgründungen, die mit größter Geschicklichkeit und Beharrlichkeit deutsche protestantische Fürsten durchführten, über das Eigenleben der Kolonie, ihre Bedeutung und ihren Einfluß, über Gewerbe, Verwaltung, Rechtspflege, Kirche, Schule, Sprache. Besonders eingehend behandelt Erbe das Verhältnis der Fremdlinge zum deutschen Vaterland und ihr allmähliches Aufgehen im Deutschtum.

Interessante Statistiken, Listen und Zusammenstellungen, Quellen und Literaturnachweise beschließen die fleißige und stoffreiche Arbeit.

Du Bois-Reymond forderte von dem Bearbeiter einer Würdigung des deutschen Hugenottentums tiefes theologisches Wissen, unermeßliche literarische Belesenheit mit feinstem kritischen Takt. In Erbe scheint sich der rechte Mann an eine lohnende Aufgabe gemacht zu haben. Magdeburgische Zeitung.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen!

ESSENER VERLAGSANSTALT

5. DEZ. 1960
10. 11. 19[illegible]
23. Nov. 1965
30. Juni 1970
30. DEZ. 1970
29. Jan. 1971
31. 8. 72
10. JULI 1973
24. SEP. 1973
28. JAN. 1974
3. JAN. 1975
19. JULI 1976
30. DEZ. 1978
21. AUG. 1978
8. MRZ. 1979
24. 4. 79
26. MRZ. 1981
8. 10. 81
4. OKT. 1982