N12<508725261 021

UB Tübingen

BUCHBINDEREI VON
W. HURM
TÜBINGEN

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE IX
LVIII. BAND 1939

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

lgh 2554.

Druck von W. Kohlhammer, Stuttgart

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

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

INHALT

ERSTES UND ZWEITES HEFT

UNTERSUCHUNGEN Seite

B. Seeberg, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers 1
P. Meinhold, Geschehen und Deutung im Ersten Clemensbrief 82
B. Altaner, Paganus. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung . . . 130
K. Hennig, Die Auswanderung Martin Stephans 142
O. Lerche, Generalfeldmarschall Erwin Freiherr v. Manteuffel als Domherr von Merseburg 1864—1885 167

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

H. M. Müller, Ethik — der Bereich des Vorläufigen 241
Allgemeines 251
Alte Kirche 260
Mittelalter 266
Reformation und Gegenreformation 271
Neuzeit 273
Territorialkirchengeschichtliche Forschungen 280

DRITTES UND VIERTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

E. L. Dietrich, Der Urmensch als Androgyn 297
G. Klinge, Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam 346
E. Benz, Hans von Ungnad und die Reformation unter den Südslawen . . 387
P. Dedic, Besitz und Beschaffung evangelischen Schrifttums in Steiermark und Kärnten in der Zeit des Kryptoprotestantismus 476
E. Seeberg, Der Pfarrer, Geschichte und Aufgabe eines Berufs 496

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

W.-E. Peuckert, Kirchliche Volkskunde 521
Allgemeines 574
Alte Kirche 579
Mittelalter 589
Reformation und Gegenreformation 602
Neuzeit 608
Aus Zeitschriften 621
Gesellschaft für Kirchengeschichte 624
Selbstanzeige 629
Register 630

UNTERSUCHUNGEN

Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers.

Von Bengt Seeberg,
Berlin-Grunewald, Trabenerstr. 2.

Jede, auch die kleinste Arbeit [1]), wächst aus einer besonderen Problemstellung, die im ganzen und allgemeinen verwurzelt ist.

In unserem Fall geht es um die Frage nach dem Geschichtsbewußtsein einer besonderen Epoche in der Geschichte der christlichen Theologie. Um es kurz zu sagen, der Logos bei den Apologeten ist nicht so sehr der Ausdruck kultischer Bedürfnisse oder theologischer Anpassungen, sondern in ihm spricht sich vor allem das imperialistische Geschichtsbewußtsein der werdenden christlichen Kirche aus. Liegt die Vorgeschichte des Christentums im Judentum oder liegt sie — eben — im Logos, der Ost und West, Griechen und Barbaren umspannt und überall dort herrscht, wo es vernünftig zugegangen ist? Das ist die Frage, mit der wir an Justin herangehen wollen.

1. Kapitel.

Quellenfragen und Geschichte der Forschung.

1. Die Schriften Justins in der heute vorliegenden Form haben ihre handschriftliche Grundlage in dem aus dem Jahre 1364 stammenden Cod. Parisinus 450 und in dem Cod. Argentoratensis 9, der inzwischen verbrannt, aber schon früher benutzt worden ist. Rund 200 Jahre später erfolgte die erste Drucklegung des Codex durch R. Stephanus. 1593 gaben Sylburg in Heidelberg die Werke Justins und 1615 Morel in Paris die Werke der Apologeten im zweiten Jahrhundert heraus. 1742 erschien die gelehrte und kritische Ausgabe des Mauriners Maranus, dem wir auch eine Reihe anderer lange Zeit bedeutend gebliebener kritischer Editionen im Stile der Mauriner verdanken, und 1847 folgte die Ausgabe von Otto [2]).

---

1) Vorliegende Arbeit wurde in erweiterter Form von der Theologischen Fakultät in Kiel als Dissertation angenommen.

2) Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur [2] (Freiburg 1913) Bd. I S. 206 ff. Harnack-Preuschen, Ge-

Die erste Zusammenstellung und Würdigung der Schriften Justins findet sich bei Euseb von Cäsarea. Aus der Fülle der von Eusebius genannten Schriften, von denen zum Teil nur die Namen erhalten sind, hat die Forschung jetzt als unzweifelhaft echt die beiden Apologien und den Dialog mit Tryphon anerkannt. Euseb hat die gewöhnlich als zweite Apologie bezeichnete Schrift Justins an verschiedenen Stellen als „erste Apologie" bezeichnet. Dadurch ist man zu der Vermutung geführt worden, daß die wirkliche zweite Apologie verlorengegangen sei, und daß die beiden heute getrennten Apologien ursprünglich eine Einheit gebildet hätten. Harnack [3]) hat zunächst diese Ansicht ausgesprochen, sich dann aber später selbst dahingehend rektifiziert, daß Euseb die Schuld an der Verwechslung der beiden Apologien trage, indem er seine eignen Exzerpte verwechselt habe. Man nimmt nun heute allgemein an [4]), daß die zweite Apologie einen Nachtrag zur ersten Apologie darstellt und auf Grund von Vorfällen unter dem Präfekten Urbicus, die am Anfang der zweiten Apologie behandelt werden, veranlaßt worden ist.

Sieht man auf den Inhalt der beiden Apologien, so fällt auf, daß Kap. 1—29 der ersten Apologie und Kap. 1—15 der zweiten Apologie inhaltlich zusammengehören. Justin nimmt in diesen Stücken 1. niemals auf das Alte Testament Bezug. 2. Er sucht in diesen Stücken das Christentum mit Vorstellungen aus der hellenistischen Welt zu verteidigen.

So könnte man vermuten, daß I, 1—29 und II, 1—15 die erste Apologie gebildet haben, während dann auf Grund einer Rückfrage, wie sie von Justin in I, 30 angedeutet wird, die Kap. I, 30—68 die zweite Apologie ausgemacht hätten. Dann würden auch die Zitate Eusebs h. e. II, 13 und IV, 8. 3 aus der ersten Apologie stammen.

Die von Eusebius beigebrachte Stelle über den jüdischen Krieg, die in der heutigen ersten Apologie Kap. 30 enthalten ist, könnte ein Gegenargument gegen die dargelegte These bilden. Es läßt sich aber hiergegen sagen, daß Euseb diese Stelle nicht ausdrücklich als Zitat aus der ersten Apologie angibt.

Für die Abfassung der Apologien kommt wohl die Zeit zwischen 148 und 161 in Betracht [5]). In I, 46 sagt Justin: „erst vor hundertundfünfzig Jahren ist Christus unter Quirinius geboren worden." Ferner verweist

---

schichte der altchristlichen Literatur I, 1 S. 107 ff. (Leipzig 1893). Semisch, Justin der Märtyrer I S. 105 ff. W. Wittmann, Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte III, 1 (1901).

3) Harnack, Texte und Untersuchungen I, 1, 2 S. 174 ff.; auch Bardenhewer, a. a. O. S. 218, sowie Harnack, Gesch. der altchrist. Lit. 1, 104.

4) Harnack, a. a. O. II, 1 S. 275; Bardenhewer, a. a. O. S. 217, 225.

5) Wir schließen uns hier Bardenhewer, a. a. O. I S. 222 f. an. Harnack, a. a. O. II S. 278 meint, daß die Apologien ein paar Jahre nach 150 geschrieben worden wären.

er zweimal auf Markion, dessen Irrlehren gerade jetzt noch besonders viele anzögen. Markion ist aber um 140 nach Rom gekommen und ist 144 als Kirchenstifter hervorgetreten. Als Abfassungsort glaubt man allgemein Rom annehmen zu sollen. Man stützt sich auch hierbei wieder auf das Wirken Markions in Rom, das Justin ebendort erlebt haben könnte.

Der Dialog mit Tryphon wird von Euseb und Hieronymus zitiert; bei Tertullian finden sich in seinen Schriften „gegen die Juden" und „gegen Markion" lediglich Anklänge an diesen Dialog.

Es ist das Verdienst Theodor Zahns [6]), nachdrücklich darauf hingewiesen zu haben, daß der Dialog nicht vollständig überliefert ist, sondern daß nach Kap. 74, 3 eine Lücke besteht, auf die in den folgenden Kapiteln öfter Bezug genommen zu werden scheint.

Der Dialog muß jedenfalls nach den Apologien abgefaßt sein, da in Kap. 120 auf die erste Apologie verwiesen wird.

Die Methode der Apologetik in dem mit den Juden geführten Dialog ist eine andere wie die in den an Hellenen gerichteten Apologien. Der Logosbegriff tritt im Dialog in den Hintergrund, ohne jedoch gänzlich zu verschwinden. Justin betont stärker das Alte Testament und führt die Propheten als Zeugen für die bereits vor Christus vorhandene Wahrheit an. Es fällt jedoch bei Untersuchung der alttestamentlichen Zitate auf, daß sich Justin mit Vorliebe solcher Stellen bedient, die von der Verwerfung Israels und der Erwählung der Heiden reden.

Neben diesen sicher echten Werken gibt es eine Reihe umstrittener Schriften, die man vielleicht deshalb Justin untergeschoben hat, weil man sie so vor dem Untergang bewahren wollte, auf der anderen Seite geben manche dieser Schriften in konkreter Form die Dogmatik des Nicaenums wieder.

Die umstrittenste Schrift ist die Cohortatio ad Graecos. Es sind nicht nur sprachliche Gründe, die es notwendig machen, die Schrift Justin abzusprechen, sondern es ist eine andere Geschichtsanschauung, die der Cohortatio zugrunde liegt. Die Geschichtsanschauung Justins selbst erwächst auf einem doppelten Boden, nämlich einmal in den durch den Logos bestimmten hellenistischen Gedankenkreisen, sodann in den um Moses und die alttestamentlichen Propheten gelegten Ideengängen. Der Verfasser der Cohortatio aber sucht seine geistige Ahnenreihe in Moses und den alttestamentlichen Propheten festzulegen, dann aber auch in den jüdischen Geschichtsdeutern wie Josephus und Philo [7]).

Die Schrift de monarchia [8]) hat die Absicht, den Monotheismus an Hand von großen griechischen Schriftstellern darzulegen. Auch Euseb

6) Theodor Zahn, Z.K.G. 8 (1886) Studien zu Justin S. 35 ff.

7) Coh. 10 D und 13 C vgl. auch P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Münster 1908).

8) cf. Bardenhewer, a. a. O. I S. 236 f. Sowie Semisch, a. a. O. I S. 167 ff.

kennt diese Schrift. Die Schrift bringt Zitate von griechischen Autoren, die auch in der Cohortatio ad Graecos zitiert werden. Es fehlt aber dieser Schrift — und das ist für sie charakteristisch und für die Differenz zu Justin entscheidend —, völlig die Bezugnahme auf die alttestamentlichen Propheten, ja sogar auf das Christentum überhaupt.

Die kurze Oratio ad Graecos[9]) ist von der schon erwähnten „Mahnrede an die Griechen" zu unterscheiden. Diese Rede ist eine Rechtfertigung des Verfassers für seine Annahme des Christentums.

Der Verfasser greift die Unsittlichkeit der griechischen Götter und die Üppigkeit der religiösen Nationalfeste an, wie er sie bei Homer und Hesiod beschrieben fand, und schließt mit einem warmen Aufruf zur Annahme des Christentums.

Dies Werk kann Justin deshalb nicht zugeschrieben werden, weil es eine Schroffheit gegen die griechischen Götter zeigt, wie man sie bei Justin sonst nicht findet. Ferner fehlt hier die Reflexion auf die Dämonen, die für Justin die Verwirrung der Menschheit durch die Leidenschaften veranlaßt haben. Der Verfasser der Oratio ist nicht Apologet, sondern Angreifer; er vermittelt nicht, sondern er lehnt ab; er hat schließlich, was das vielleicht entscheidende Kriterium ist, eine andere, sehr viel engere Vorstellung von der Vorgeschichte des Christentums als Justin.

Harnack hat sodann auf Grund der Christologie eine Gruppe von Schriften für Justin untergeschoben erklärt, als deren Verfasser er auf Grund der in ihnen vorgetragenen Christologie Diodor von Tarsus sieht[10]). Es sind dies die vier Schriften: Responsiones ad orthodoxes; Expositio rectae fidei; Quaestiones Christianorum ad Gentiles; Quaestiones Gentilium ad Christianos. Wie man auch zu der These Harnacks stehen mag, der in Diodor den Verfasser dieser Schriften erblickt, so viel ist deutlich, daß diese Werke aus einer Zeit der späteren christologischen Streitigkeiten herrühren.

2. Von protestantischer Seite finden wir die erste eingehende Untersuchung über Justin bereits in den Magdeburger Zenturien. Es ist der Traditionalismus in der protestantischen Geschichtsanschauung, der — besonders ausgebildet bei Melanchthon und dort mit der humanistischen und sprachlichen Hochschätzung der altkirchlichen Antiquität verbunden — die Wurzel für die wissenschaftliche Arbeit des Protestantismus an der alten Kirche geworden ist. Aber es ist nicht einfach die sogenannte „konfessionelle" Polemik, die zu der Beschäftigung mit den ersten Jahrhunderten der christlichen Geschichte geführt

---

9) Bardenhewer, a. a. O. I S. 231 f. Semisch, a. a. O. I S. 163 ff.

10) Bardenhewer, a. a. O. I S. 237 ff. Harnack, Diodor von Tarsus, 4 pseudojustinische Schriften (Texte und Untersuchungen XXI N. F. VI, 4) (Leipzig 1901) S. 242 ff. Harnack, Texte und Untersuchungen I, 1 S. 164 ff.

hat. Es ist vielmehr die Geschichtsanschauung des Protestantismus, auf Grund deren er sich selbst als die wahre Fortsetzung der altkatholischen Kirche gewußt hat, die zur Erforschung der ersten Zeiten des Christentums getrieben hat. Das ist das Grundmotiv der Beschäftigung der protestantischen Theologie mit den griechischen Kirchenvätern; aber die Untersuchung selbst wird dann freilich, wie übrigens immer, von den für die Zeit maßgebenden Gesichtspunkten im einzelnen bestimmt. Das sind für die Magdeburger Centuriatoren — und sie stehen hier ihrem Gegner Melanchthon als Männer der zweiten Generation nicht so sehr fern —, die mit dem Begriff der „reinen Lehre" zusammenhängenden Gesichtspunkte. Das Interesse dieser Geschichtsforschung ist also darauf gerichtet, die „reine Lehre" und ihre Entwicklung, ihre Erhaltung wie ihren Verfall festzustellen.

Wenn die Centuriatoren Justin sieben „Irrtümer" in bezug auf die Lehre nachweisen, so zeigen sich hier bereits die Anfänge einer aktuellen dogmengeschichtlichen Geschichtsbetrachtung. Damit ist die Betrachtung der Kirchengeschichte verinnerlicht und das Schema der bloßen Annalen prinzipiell beseitigt worden. Zugleich aber spricht aus dem Nachweis der „Irrtümer" bei Justin noch mehr. Schon Justin gilt nicht mehr als Vertreter des reinen Christentums, schon bei Justin setzt der Abfall von der „reinen Lehre", wie sie in der Bibel gegeben ist, ein [11]).

3. Die auf unsere Frage bezüglichen Werke des 17. und 18. Jahrhunderts, in denen die alten Motive lebendig bleiben, zeigen, daß zur „reinen Lehre" das Interesse an der „gesunden Antiquität", das heißt an den Vätern der ersten fünf Jahrhunderte, hinzutritt. Alle praktischen und professoralen Ireniker erklären in diesem schrecklichen konfessionellen Streitzeitalter, daß die Kirche eins ist im Glauben der ersten Jahrhunderte. Dabei haben die Katholiken ein großes Verdienst an der „objektiven" historischen Arbeit. Sie glauben, daß die Texte, wenn man sie nur sorgfältig ediert, von selbst die katholische Wahrheit herausstellen, während die Spiritualisten und Reformatoren aller Färbung den Verfall der Kirche weit früher ansetzen, nämlich im zweiten oder vierten Jahrhundert: man vergleiche Casaubonus, Cave, Grabe, Gottfried Arnold, aber auch Semler oder Christian Thomasius. Bei diesen wird bereits aus der Anschauung vom Verfall der Lehre und Kirche die säkularisierte Frage nach der Hellenisierung des Christentums, die vor allem im 17. Jahrhundert gestellt wurde. Zu dieser Frage tritt die andere, ob den Kirchenvätern eine unbedingte Autorität in den Fragen des Glaubens zukommt.

---

11) Cf. zu den Centuriatoren Erich Seeberg, Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit (Merane 1923) S. 440 ff. Wir wenden uns hiermit gegen Engelhardts Auffassung von den Centuriatoren, a. a. O. S. 10.

Casaubonus, der reformierte Humanist, setzt die christliche Sakramentslehre in Beziehung zu den griechischen Mysterien, denn die opinio novitatis vom Glauben an Christus ist es, die die Heiden vom Christentum fernhielt. Dies erkannte Paulus in seiner Areopagrede, und seinem Beispiel sind die Kirchenväter gefolgt. Der Nachweis solcher Beziehungen zwischen Christentum und Hellenismus, der nach Casaubonus schon von Paulus geführt worden ist, hat dann sehr bald dazu geführt, hellenistische Anschauungen, Ausdrücke und Gebräuche in die christliche Religion herüberzunehmen [12]). An Justin tadelt der gelehrte und kritische Casaubonus, daß er die sibyllinischen Bücher als wirkliche Weissagungen behandelt, daß er in Herodes einen Zeitgenossen des Ptolemäus sieht und daß er Christus in einer Höhle bei Bethlehem geboren sein läßt [13]).

Gegen Casaubonus traten vor allem Alexander Natalis [14]) und Dupin in der Bibliotheca Ecclesiastica auf. Für sie stand bereits im Vordergrund die Frage, ob sich Justin durch seinen Platonismus nicht einer Reihe schwerer Fehler schuldig gemacht hätte.

Anders als diese beiden Katholiken geht der große Jesuit Dionysius Petavius vor. Petavius wollte bewußt den Kirchenvätern in den ersten drei Jahrhunderten Irrtümer nachweisen, um so den Protestanten, die sich der Übereinstimmung mit diesen Jahrhunderten rühmten, den Boden für die Behauptung, sie hätten die reine Lehre, zu entziehen, andererseits um das Konzil von Nicaea als den Urheber des wahren Lehrbegriffs hinzustellen, um somit die katholische Auffassung von der Notwendigkeit und Unfehlbarkeit der Tradition und der Konzilien zu begründen.

Gottfried Arnold läßt Justin noch als Zeugen der Wahrheit gelten, obwohl er an ihm tadelt, daß er die christlichen Lehren mit der griechischen Philosophie „untermengt" hat. „Sonst findet man bey ihm einen feinen schmack von der ersten gravität und lauterkeit, wiewol er manchmal neben andern eigenen gedanken auch aus der Philosophie etwas untermenget, die ihm noch von seinem heydnischen wesen her anhienge" (Ketzer-Historie I S. 59).

Anders urteilt der Arminianer, der Herausgeber der Werke des Erasmus, Clericus [15]). Er tadelt an Justin „die Lehre der platonischen Weltweisen", die sich darin ausdrückt, „daß Gott der höchste vor der Schöpfung der Welt ein Wesen, das sie Logos nannten, geschaffen habe, das zwischen Gott und den Kreaturen wäre, durch welche Gott

12) Casaubonus, De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes (London 1614) S. 550 ff. Siehe auch Glawe, Die Hellenisierung des Christentums (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche Stück 15, Berlin 1915) S. 21 ff.

13) Engelhardt, a. a. O. S. 14.

14) Engelhardt, a. a. O. S. 14. Glawe, a. a. O. S. 30 ff.

15) Vgl. Glawe, a. a. O. S. 47 ff. Engelhardt, a. a. O. S. 17 f.

die Welt geschaffen hätte und alle vernünftigen Kreaturen hätten etwas von der Natur dieses Wortes". Durch diese Logoslehre sei Justin zu dem falschen Schluß gekommen, daß alle tugendhaften Heiden, wie Sokrates und Heraklit selig werden könnten. Ferner tadelt er den Chiliasmus Justins, sowie seine Dämonenlehre. „Aus allen aber könne man sehen, daß die Frömmigkeit des Einen nicht alle Zeit vor irrigen Meinungen bewahre, und daß auch der aller tugendhafteste in seinem Urteil fehlen könne[16])."

Es tritt also bereits in der Justinforschung die Frage nach der Abhängigkeit von Plato in den Vordergrund, und es beginnt die Kritik an der Infallibilität der ersten Kirchenväter. Dies hat treffend Christian Thomasius in seiner Vorrede zu Clericus zum Ausdruck gebracht, indem er den reformierten Theologen Scultetus, Dalleus, Basnage und Barbeyrac für ihre in diese doppelte Richtung gehende Kritik hohes Lob zollt[17]).

Maranus meint in seiner Einleitung zu der Ausgabe Justins, er habe nur in einigen unwesentlichen Punkten geirrt und „nonnulla errata Justini eius autoritatem minuere non debent" (S. 161). Er hat an der Exegese Justins sowie an seiner Widerlegung der Häresien einiges auszusetzen; im übrigen ist er aber der Meinung, daß der kritisch dargebotene Text für sich selbst spricht.

Ein lebendiges Bild von Justin finden wir bei Johann Semler[18]). Semlers Beurteilung von Justin ist bestimmt von seiner Auffassung der Kirchengeschichte überhaupt, in der wir Nachwirkungen von Gottfried Arnold finden[19]). Semler lehnt zunächst — aus seinem methodologischen Ansatz ergibt sich das — den Traditionalismus ab. Jeder Historiker muß sich davor hüten, seine eigene Meinung oder die Vorstellung der Gegenwart in die Vergangenheit einzutragen. So kann keine Epoche für eine neue Zeit maßgebend sein. Deshalb sind für Semler die Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte wichtige historische Zeugen, aber sie sind nicht die Norm für das Verständnis des Christentums. Semler weiß, daß aller Anfang nur Anfang ist „und noch nicht die ganze Vollkommenheit, die darüber zuwächst". Hier spricht ein neues und freies Bewußtsein von der Vergangenheit.

„Libera religionis indoles eius generis ius non dicit. Nostrae aetati et nostrae rei tam non omnino conveniunt, ut potius rudius et tenue huius temporis ingenium oporteat observare quam ad nos sedula et invenusta imitatione transferre[20])."

---

16) Engelhardt, a. a. O. S. 17.
17) Glawe, a. a. O. S. 43 ff.
18) Johann Salomo Semler in der Vorrede zu S. J. Baumgartens „Untersuchungen theologischer Streitigkeiten" (Halle 1762/63) Band I und II.
19) E. Seeberg, Gottfried Arnold S. 538 ff.
20) Semler, Historicae ecclesiasticae selecta capita (1767) I, 70.

Trotz dieses antitraditionalistischen Zuges weist E. Seeberg mit Recht auf die traditionalistische Stimmung bei Semler hin, wie sie etwa in seiner Beurteilung der ersten 5 Jahrhunderte gegenüber dem 6. Jahrhundert zum Ausdruck kommt [21]). Sieht so Semler in Anlehnung an Gottfried Arnold die Kirchengeschichte unter dem Verfallsschema, so hat er doch auch zugleich mit seiner Unterscheidung von Theologie und Philosophie, von der öffentlichen und privaten Religion das alte Verfallsschema zu überwinden gesucht und zu der hohen und bis heute noch nicht erreichten Aufgabe einer Betrachtung der christlichen Geschichte als Frömmigkeitsgeschichte weitergeführt, auch darin übrigens Gottfried Arnold verbunden.

Die Hellenisierung des Christentums, die Semler durch das Eindringen des alexandrinischen Judentums, der platonischen Logoslehre und der Septuaginta schon ganz früh hervorgerufen sieht, stellt sich aber für Semler im Gegensatz zu der vorangegangenen Geschichtsbetrachtung nicht als der Verfall des Christentums dar, sondern zeigt vielmehr die Anpassungsfähigkeit und Lebensfähigkeit der neuen Religion, freilich auch deren Modifikation durch die Verbindung mit der neuen Philosophie.

„So übertreibt Justin, wie Clemens und Origenes die Bemühung, die gelehrten Heiden zu gewinnen, zum Nachteil der christlichen Religion selbst, die nach solchen Vorstellungen in den natürlich bekannten Moralien und einigen halb oder meist platonischen Gedanken besteht."

„Kein vernünftiger Leser kann diese in Palästina damals als Christus lehrte ganz fremden Begriffe für eben die Gedanken halten, welche Christus seinen Aposteln beigebracht hat, oder welche ihnen durch göttliche Eingebung wären beigebracht worden [22])."

So habe Justin keine Ahnung davon gehabt, daß Plato den Begriff des Logos in einem ganz anderen Sinn verstanden hat, als Justin selbst. Nur in Ägypten war der Logosbegriff Justins bekannt, denn dort kannte man auch Schriften von griechischen Juden, die nun Christen geworden waren, die diese jüdisch-platonischen Gedanken lehrten. Außerdem war Justin von den Stoikern beeinflußt. Die Verbindung dieser Logoslehre mit der apostolischen Logoslehre sei nun sehr nachteilig für diese gewesen und Justin sei geradezu als ein Vorläufer des Arianismus anzusehen, denn die Häresie des Arius stammt für Semler aus den älteren Kirchenvätern, die sie „der Denkungsart der griechischen Juden" entnommen, sie nicht aber aus „apostolischem Unter-

---

21) E. Seeberg, Gottfried Arnold S. 599 f.

22) Engelhardt, a. a. O. S. 19. Glawe, a. a. O. S. 264. Es sei bei Semler noch hingewiesen auf seine Anschauung, daß alle Geschichte und alle Ideen bestimmt sind von der Geographie, in der sie entstehen und wirksam werden. Ein Gedanke, der auch in unsrer Zeit wieder fruchtbar geworden ist.

richt" geschöpft hätten. In dem Gedanken der Namenlosigkeit Gottes sieht Semler einen platonischen Gedanken, der über den Kyriosgedanken der Septuaginta Justin vermittelt worden sei.

Die Engel- und Dämonenlehre Justins findet Semler sinnlos und unanständig. So sei das alexandrinische Judentum schuld an dem Eindringen hellenistischer Vorstellungen in das Christentum.

Semler will aber Justin, Tatian usw. „in den Verbindungen, die sie so dreyste gewagt haben", keine wissentliche Gottlosigkeit zur Last legen, aber er bestreitet, daß man sich verpflichtet fühlen könne, „solchen damals gegen die Heiden gefälligen Einfällen und Einkleidungen selbst einen Beifall zur Ehre Gottes zu geben und diese Begriffe für Gedanken Christi und seiner Apostel zu halten."

4. Wenn man sich fragt, warum die Theologen des 19. Jahrhunderts sich mit Justin beschäftigt haben, so kann die Antwort nicht bloß in dem Hinweis auf die historischen Interessen dieses Jahrhunderts bestehen. Das 19. Jahrhundert hat vielmehr seit Strauß und Baur die Frage nach Christus nicht mehr losgelassen und die immer stärker werdende indogermanische Frömmigkeit reizte, die Entstehung des dogmatischen Christentums historisch aufzuzeigen und so zu entkräften. In diesen dogmatischen Interessen wurzelt die Beschäftigung mit Justins Logosbegriff.

Die Grundlage der neueren Justinforschung liegt bei Karl Semisch[23]). Im ersten Band seines großen Werkes sucht Semisch Justins Leben und seine Schriften zu bestimmen und einzuordnen. Er tritt hierbei vor allem für die Echtheit der „Mahnrede an die Griechen" ein, und manche Thesen von Semisch über Justins Christentum sind dann durch die Beurteilung der „Mahnrede" bestimmt.

Im zweiten Band untersucht er Justin nach dogmatischen Gesichtspunkten, indem er Justin von den Voraussetzungen einer im ganzen lutherisch gefärbten Dogmatik her sieht[24]). Hierdurch wird Semisch Justin natürlich nicht gerecht, und dies ist wohl die Ursache, weshalb man die verdienstlichen Forschungen von Semisch nicht immer mit der ihnen gebührenden Gerechtigkeit beurteilt hat, obwohl man seine genauen Einzeluntersuchungen oft und gern benutzt hat.

Semisch sucht Justin aus seiner Zeit heraus zu verstehen. Aber daraus ergibt sich ihm eine Folgerung, die dann weithin zum Allgemeinbesitz geworden ist, daß nämlich die Lehre Justins, die dieser selbst als biblisch-kirchliche Überlieferung bezeichnet hat[25]), den Glauben der nachapostolischen Kirche darstellt. Wir setzen dieser These die Behauptung entgegen, daß Justins Anschauungen von den Notwendigkeiten

23) Karl Semisch, „Justin der Märtyrer" Bd. I u. II (1840 u. 1842).
24) Dies hat auch Engelhardt mit Recht hervorgehoben. Engelhardt, a. a. O. S. 44 f.
25) Semisch I, a. a. O. S. 46.

seiner Apologetik praktisch bestimmt und daher auch nicht einheitlich sind. Auch Justin war den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche. Für die Apologien steht Justin die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung im Vordergrund. Für den Dialog mit dem Juden Tryphon kann man das Analogieproblem mit den Begriffen „Weissagung und Erfüllung" bezeichnen. Daß beides natürlich — Vernunft und Offenbarung und Weissagung und Erfüllung — in den Apologien sowohl als auch im Dialog zur Sprache kommt, ist selbstverständlich; aber auf das Ganze gesehen, sind die Apologien bzw. der Dialog mit Tryphon durch die Betonung jeweils des einen oder anderen Problemkomplexes bestimmt.

Durch seine Dogmatik, die Semisch an Justin heranträgt, kommt er dann dazu, Justin für einen Pauliner zu halten, was er vor allem durch die „Cohortatio" zu erhärten strebt. Die Logoslehre Justins ist für Semisch biblischen Ursprungs und Inhalts, allerdings von philonischem Zuschnitt [25a]; der Logos ist bei Justin auch vom Pneuma unterschieden [26].

Mit Recht hat Engelhardt den entscheidenden Mangel an der Arbeit von Semisch hervorgehoben, daß er nicht straff zusammenfassen und darlegen kann, „aus welchen Gründen sich die Lehre Justins so gestaltet, wie sie uns vorliegt" [27].

Ehe wir zu der großen Monographie von Moritz von Engelhardt übergehen, müssen wir aber auf Ch. F. Baur und Albrecht Ritschl einen Blick werfen, weil der zwischen beiden obwaltende Gegensatz auch die weiteren Arbeiten beeinflußt hat.

Ferdinand Christian Baur ist in seinem Buch „Das Christentum und die christliche Kirche" (Tübingen 1853, S. 122—126 und S. 364—368) zweimal auf Justin eingegangen [28]. Seine Anschauungen sind der Gegenstand einer lebhaften Diskussion geworden, die besonders von der Ritschlschen Schule gegen Baur geführt worden ist.

Baur sucht entsprechend seiner Grundkonzeption vom Werden der alten Kirche, die sich bei ihm durch intensive und scharfsinnige Quellenforschung, aber auch in Anlehnung an Hegel und unter Anwendung Hegelscher Kategorien auf die Kirchengeschichte gebildet hat, Justins historische Stellung zu bestimmen. Er sieht in ihm weder einen Pauliner noch einen „Ebjoniten", sondern Justin ist für ihn einer von den Typen, in denen sich die Verschmelzung von Paulinismus und Petrismus zum katholischen Christentum vollzieht, das er der Sache nach bereits bei Justin zu finden meint [29].

25a) Semisch I, a. a. O. S. 46.
26) Semisch II, a. a. O. S. 305.
27) Engelhardt, a. a. O. S. 45.
28) Baur, a. a. O. S. 121 ff. und S. 365 ff.
29) Baur, a. a. O. S. 126.

Justin erklärt mehr äußerlich als innerlich sein Einverständnis mit den Judenchristen und wenn er auch nicht das paulinische Christentum anerkennt, ja nicht einmal den Namen des Apostel Paulus erwähnt, so ist er doch der Sache nach Pauliner.

Alles was im Judentum eine religiöse Bedeutung hatte, kann für Justin nur vom Christentum her erkannt werden; deshalb erschließt sich ihm auch nur von hier aus das Verständnis des Alten Testaments. Die allegorisierende Auffassung des Alten Testaments hat Justin, nach Baur, aus der alexandrinischen Schule übernommen [30]). Er meint, daß Justin zu dieser Stellung gekommen ist, um den Christen, die an dem jüdischen Zeremonialgesetz festhalten, nicht die Hoffnung auf die Seligkeit zu nehmen. Christus ist aber für Justin nicht nur der Erlöser, sondern vielmehr der Lehrer und Gesetzgeber.

Wie Justin, einerseits um die Juden von der Göttlichkeit und Wahrheit des Christentums zu überzeugen, auf das Alte Testament und seine „typische" Bedeutung hinweist, das erst durch seine Verwirklichung im Christentum verständlich wird, so sucht er anderseits den Heiden das Christentum verständlich zu machen. Das geschieht einmal durch die Logosidee; denn derselbe Logos, der Mensch geworden ist, hat nicht nur in den Propheten alles vorhergesagt, sondern auch bei den Heiden alles Vernünftige gewirkt. Zum anderen macht Justin das Christentum für die Heiden durch die Kreuzesgestalt anschaulich, welche die Menschen vom Tier unterscheidet und auf allen Symbolen der Macht und Herrschaft erscheint. Sehr richtig hat Baur erkannt, daß Justin hiermit die Universalität des Christentums und das „vordogmatische" Christentum erweisen will. Der Unterschied zwischen Christlichem und Heidnischem besteht darin, daß in Christus der ganze Logos erschienen ist, während vorher, im Sinn der Stoa, nur σπέρματα τοῦ λόγου sichtbar geworden waren [31]).

Gegen diese Deutung Baurs nimmt Albrecht Ritschl [32]) Stellung. Er ordnet im Gegensatz zu Baur Justin den Heidenchristen zu. Seine religiösen Anschauungen stehen dem „herabgekommenen Paulinismus" des Clemens von Rom am nächsten. Der heidenchristliche Charakter Justins tritt für Ritschl deutlich aus seiner Beurteilung der zwei jüdisch-christlichen Klassen hervor. Justin hat dann dem Barnabasbrief folgend das Verhältnis des mosaischen Gesetzes zum Evangelium vorläufig abschließend auf den Ausdruck gebracht, der für die katholische Kirche der normale wurde und blieb. Der heidenchristliche Standpunkt Justins wird dadurch bezeichnet, daß er alles, was zeremoniale Satzung im Alten Testament ist, als durch Christus beseitigt ansieht. So wird

30) Baur, a. a. O. S. 122 f.
31) Baur, a. a. O. S. 365 f.
32) A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche (Bonn 1857 2.Aufl. S. 298—311).

Christus dem Moses als Gesetzgeber gegenübergetellt. Die hierin zutage tretende Verwandtschaft zu den essenischen Ebjoniten beeinträchtigt jedoch nicht Justins heidenchristliche Stellung, denn Justin verwirft nicht nur den Opferkultus, sondern vor allem auch die Speisevorschriften und die Beschneidung. Darin, daß er die Beschneidung nur noch gelten läßt, damit das jüdische Volk wegen seiner Gottlosigkeit zur Vergeltung gezogen werden könne, sieht Ritschl gerade den Beweis für den heidenchristlichen Standpunkt Justins. In der Aufhebung des mosaischen Gesetzes und im Eintreten der Heiden an Stelle der Juden, erkennt Ritschl die Einwirkungen von Paulus. Da bei Justin die Unabhängigkeit der Heidenchristen auch darauf gestützt wird, daß Abraham vor der Beschneidung sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, glaubt Ritschl folgern zu können, daß Justin sich als Pauliner darstellen will, aber für eine echte Reproduktion der paulinischen Gedanken genau so unfähig wie Clemens von Rom ist.

Justin bekennt sich zu der urapostolischen Vorstellung der Rettung und Erlösung durch Christus, aber er löst den Glauben an Christus auf in Buße und Werkgehorsam und beschränkt die Wirkungen des Opfers Christi auf die Bedingung des empirischen Verhaltens. Auch hierin zeigt sich eine Verflachung und Umdeutung paulinischer Gedanken. In der Christusanschauung tritt die erste ausgeprägte Gestalt der katholisch-orthodoxen Christologie zutage. Christus ist der alle göttliche Offenbarung vermittelnde Logos und als solcher Gott. Dies widerspricht der jüdischen und jüdisch-christlichen Anschauung.

Auch für Ritschl nimmt Justin eine entscheidende Übergangsstellung ein; er vollendet den Gedanken vom Christentum als dem neuen Gesetz und bringt ihn in die Form, in der er von der katholischen Kirche festgehalten worden ist. Anderseits hat er die Arbeit an dem christologischen Dogma begonnen, das im Nicaenum seinen Abschluß findet. Das ist für Ritschl aber das Entscheidende. Justin hat für ihn die Philosophie in die Theologie eingemischt, und zwar unzulässigerweise, so daß nun die dogmatische Theologie entsteht, die mit den Begriffen der griechischen Philosophie arbeitet und griechisch ist, statt biblisch zu sein. Es ist die alte Verfallsidee, angewandt auf die Frage nach der Hellenisierung des Christentums, die in diesen Urteilen Ritschls über Justin nun zum Ausdruck kommt.

Sucht Baur den Logosbegriff für die Erkenntnis der Geschichtsanschauung Justins fruchtbar zu machen, so ordnet Ritschl den Logos ganz in das christologische Denken ein und zeigt damit, wie stark die bürgerliche Theologie des 19. Jahrhunderts, die gerade von Ritschl und seiner Schule repräsentiert wird, an der Christologie interessiert war und gegen ihre dogmatische Fassung kämpfte.

In dem Gegensatz zwischen Baur und Ritschl scheinen uns zwei Motive obzuwalten, die diesen Gegensatz erklären können. Es handelt

sich dabei einmal um ihre verschiedenartige philosophische Provenienz, Hegel auf der einen Seite, Kant auf der anderen. Und der Kantianer sucht das praktische Christentum, das Jesus als modernen Berufsmenschen aufs gröblichste mißverstanden hat. Sodann handelt es sich um die verschiedenartige Anschauung von der Geschichte des Christentums, die Baur im Dreitakt von These, Antithese, Synthese gesehen hat, während Ritschl die Entwicklung zur katholischen Kirche aus dem Heidenchristentum, aus dem Abfall von dem Paulinismus, ableitet; wobei zu bemerken ist, daß Ritschls Paulusbild das Kriterium für diese Entwicklung abgibt. Deshalb wendet sich Ritschl gegen die gewaltsame historische Ausdeutung der Baurschen Schule im Kampf um ihre These von der doppelten Entwicklung des Christentums zum katholischen Christentum. Dieser These setzt Ritschl seine These entgegen, daß es das Heidenchristentum allein sei, aus dem das katholische Christentum der Kirche hervorgewachsen ist. Dabei beherrscht aber nicht der Paulinismus das Heidenchristentum, sondern es sind nur noch paulinische Gedanken in „gebrochener Gestalt".

Sucht so Ritschl vorwiegend Justin von der dogmatischen Seite aus zu verstehen, so sieht Baur mit Recht die Bedeutung des Logosbegriffs auch für die Geschichtsanschauung Justins. Es schwebt ihm schon etwas wie die Frage nach dem Selbstbewußtsein des Christentums in Justin vor. Es ging Justin in seiner Christologie nicht so sehr um das Verständnis des Alten Testaments und des Kultes, als vielmehr um den Erweis des Alters und der Vernünftigkeit seiner eigenen neuen Religion.

Von Ritschl beeinflußt und seine Fragestellung auf Justin anwendend, erscheint 1878 in Erlangen die umfangreiche Monographie über „Das Christentum Justins des Märtyrers" von Moritz von Engelhardt[33]). In ihrem ersten Teil behandelt er die Apologien, im zweiten den Dialog und im dritten Teil untersucht er das Christentum Justins und das Christentum seiner Zeit.

Nach Engelhardt besteht das Wesen des Christentums für Justin in der Anbetung des wahren Gottes und dem tugendhaften Leben und

33) Die Beurteilung des Engelhardtschen Buches durch Overbeck an Nietzsche scheint uns etwas zu schroff, sei aber doch hier mitgeteilt, da sie unzweifelhaft einen Mangel der Engelhardtschen Arbeit wiedergibt: „Für die ‚christliche Moral', wenigstens für das Theoretische davon, können Dir die Bücher über Justin und Paulus wohl Manches bieten, das von Engelhardt freilich mit unerträglicher Breite Dir bald lästig werden." cf. hierzu Ernst Benz, Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums (Z.K.G. 57, 1937) S. 302. Mit Recht weist Glawe (a. a. O. S. 295 f.) auf die Verbindung der These Engelhardts hin, das Christentum als Lehre widerspreche dem positiven Charakter der biblischen Offenbarung und habe seinen Ursprung in der religiös-sittlichen Denkweise der hellenistischen Welt, mit der These Harnacks, „daß das Dogma in seiner Conzeption und in seinem Aufbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums sei".

Glauben an den ewigen Lohn. Frömmigkeit und Gerechtigkeit sind Leistungen, zu denen der Mensch durch Belehrung über Wissen und Wollen des ewigen Gottes und durch die Aussicht auf Lohn und Strafe nach dem Tode getrieben wird [34]). Die „Orthodoxie" Justins sieht Engelhardt in zwei Gedanken: Gott ist der Schöpfer der Welt, und Christus ist der Sohn des Weltschöpfers.

Engelhardt erkennt in Justin also den universalistischen Rationalisten und den Heidenchristen, in dessen Christentum viel Griechisches enthalten ist. Der Gottesbegriff ist platonisch geblieben, Gott ist ein kosmisches Wesen. Um Gott nicht zu stark in die Endlichkeit hinabzuziehen, wird die Schöpfung und Erlösung vermittels des göttlichen Logos gedacht. Der Logos ist aber nicht Gott selbst, sondern die Vernunft und Kraft Gottes. Auf dieser Verbindung der Gottessohnschaft Jesu mit der Logosidee baut sich die Christologie Justins auf [35]).

Justin ist also der Heidenchrist, dessen Grundanschauungen vom Griechentum geformt sind, und der dies in das Christentum hineingetragen hat. So beginnt also bei Justin bereits die „Hellenisierung des Christentums". Hiermit wendet nun auch Engelhardt ähnlich wie Ritschl das alte Verfallschema, nur freilich in wissenschaftlicher Abwandlung, an, gegen das er sich im Zusammenhang mit seiner Darstellung der Centuriatoren (S. 10) ausgesprochen hat. Bei Justin ist nur noch ein depravierter Paulinismus zu finden. Alles, was Justin sagt, kennzeichnet „den Heiden", der Christ sein will. Sein Verständnis des Alten Testaments ist ihm durch das alexandrinische Judentum vermittelt worden, aber der Sinn des Alten Testaments und der alttestamentlichen Heilsoffenbarung blieb ihm, dem Heidenchristen, verborgen.

5. Ebenfalls von Ritschl ausgehend und dessen Anschauungen weiterbildend, führt Adolf von Harnack [36]) in seiner Dogmengeschichte den Gedanken durch, daß das Dogma ein Produkt der Hellenisierung des Christentums ist, weil das ursprüngliche Christentum wie alle echte Religion undogmatisch gewesen ist [37]).

---

34) Engelhardt, a a. O. S. 85 ff.

35) Engelhardt, a. a. O. S. 499 ff.

36) A. v. Harnack, Dogmengeschichte Bd. I S. 496—560 (Tübingen 1909 4. Aufl.).

37) Gegen diese Konzeption Harnacks vom Dogma steht die Reinhold Seebergs vom Dogma als einer in der Verwandlung lebenden Größe, die er in seiner Dogmengeschichte durchgeführt und die ihm den Blick für den großen Prozeß der Metamorphose des altkirchlichen Christentums im Mittelalter erschlossen hat. Inwiefern das Christentum in seinem Wesen schlechthin dogmatische Religion ist, weil das Dogma bei Jesus selbst seinen Ursprung hat, zeigt über die Konzeptionen von Harnack und R. Seeberg hinausgehend die Schrift von Erich Seeberg, „Wer ist Christus?" (Tübingen 1937). Cf. zu der Frage unten S. 17 f.

Harnack ordnet die Apologeten in den zweiten Abschnitt seiner Dogmengeschichte: „Fixierung und allmähliche Hellenisierung des Christentums" ein. Er stellt dabei folgende Fragen an den Anfang:

1. Unter welchen Bedingungen ist der weltgeschichtliche Bund zwischen kirchlichem Christentum und griechischer Philosophie geschlossen worden?

2. Wie hat dieser Bund Dauer und Anerkennung erlangt, während doch der Gnostizismus zunächst beseitigt worden ist?

Die Antwort, die Harnack darauf gibt, lautet: Die Apologeten haben das Christentum rational gemacht, ohne den überlieferten historischen Stoff anzutasten oder ihm etwas „Realistisches" hinzuzufügen. Indem sie so der allgemeinen geistigen Strömung der Zeit entgegenkommen, können sie für den Monotheismus und gegen den Kult des Weltreichs eintreten. Am Christentum kommt vor allem in Betracht, daß es wirkliche Offenbarung ist; die Begriffe aber, in denen diese Offenbarung ausgesprochen wird, entstammen der griechischen Logosphilosophie. Mit dem Ertrag der griechischen Philosophie, wie sie sich in den Weltreichen Alexanders und der Römer fortentwickelt hatte, sollte dem Christentum Sieg und Dauer verliehen werden.

So glaubten die Apologeten das Christentum zu behaupten und seine Lehren in neuen Formen weiter zu entwickeln. In diesen apologetischen Tendenzen ist auch für Harnack der Gegensatz zwischen Justin und Valentin begründet. Dieser sucht eine im Mythus sich aussprechende Religion, jener wollte Gewißheit für einen theistischen und moralistischen Glauben. Es ist nach Harnack der Unterschied in der religiösen Philosophie des Zeitalters selbst, zwischen Moral und Religion, der sich hier widerspiegelt. Diese Stellungnahme Harnacks hängt mit seiner Auffassung von der Gnosis als der „akuten Hellenisierung" des Christentums zusammen, während die katholische Kirche mit ihrer Ausbildung des Dogmas den allmählichen Hellenisierungsprozeß des Christentums darstellt.

Es ist nötig, hier ein Wort zur Beurteilung Harnacks einzuflechten. Wir glauben, im Gegensatz zu Harnack, daß eine Erscheinungsform wie die Gnosis, nicht von der Fragestellung „Hellenisierung oder Orientalisierung des Christentums" allein aus gesehen werden darf, sondern sehen in der christlichen Gnosis vielmehr eine Stufe der christlichen Religion, die das Christentum zu mythologisieren oder — besser — zurückzumythologisieren sucht[38]). In diesem großen lebensgefährlichen Kampf scheint uns auch der Gegensatz Justins zur Gnosis beschlossen zu ein; die Gnosis will ein mythologiches und in Symbolen verdeutlichtes Christentum, Justin will die dogmatische und durch den universalen Logos bewiesene christliche Religion.

---

38) Hierzu vgl. Erich Seeberg, „Das Christentum" (in Clemen, Religionen der Erde, München 1927) S. 376 ff.

Auch Harnack sieht wie Baur, daß durch den Logos bei Justin das Christentum so alt wird wie die Welt. Denn alles Wahre und Gute ist christlich, und das Christentum ist die in Form der Lehre gebrachte Offenbarung [39]).

„Die Anerkennung Christi ist in die Anerkenung der Propheten eingeschlossen [40])." Einen neuen Inhalt hat die Lehre der Wahrheit durch Christus nicht erhalten. Dies ist dadurch bewiesen, daß alle die Lehre des Christentums begreifen können und ferner darin, daß das Christentum fähig ist, ein heiliges Leben zu schaffen und die Herrschaft der Dämonen zu brechen. So hat das Christentum die Antike sich einverleibt und sich selbst bis auf den Anfang der Welt datiert, und seinen Anspruch, Weltreligion zu sein, erhoben. Das Epochemachende dieser Anschaungen liegt für Harnack darin, daß die geistige Kultur der Menschheit mit der Welt versöhnt und verbunden erscheint. „Die Stufe, die das Christentum in den Apologeten erreicht hat, ist charakterisiert durch die Verbindung der christlichen Predigt mit dem in den Begriffen Logos und Nomos sich aussprechenden stoischen Rationalismus."

Das Dogma aber für die Apologeten ist: Χριστὸς λόγος καὶ νόμος. Der Logos wird auch von Harnack nach seiner christologischen Bedeutung gefaßt. In Christus ist der ganze Logos — wenigstens für Justin — erschienen; und Christus ist der „zweite Gott"; das Kreuz ist für Paulus und Justin das Symbol der Christenheit; Justin kennt auch die Wiedergeburt durch Christus [41]).

Harnack sieht in der Gnosis und bei den Apologeten zwei Gegenströmungen, deren Wurzeln beide bei Philo liegen, beide hellenisieren das Christentum. Hierin spricht sich auch bei Harnack wieder die altprotestantisch-wissenschaftlich gefärbte These vom Verfall aus [42]). Durch den Rationalismus der Zeit und seine ethisch-moralistische Philosophie siegte notwendigerweise ein moralisches, in die Form der Philosophie gebrachtes, Christentum [43]). Der Ansatz zur Bildung der katholischen Kirche liegt in der Dogmenbildung durch den Logosbegriff. Die Einführung der aus der griechischen Philosophie kommenden Logoslehre führt schließlich zum „ersten wissenschaftlichen Dogma" in der Kirche. Die Logoslehre ist somit für Harnack, in der Form, in der sie von Justin dargelegt wird, wichtig für die Christologie, als der entscheidende Anfang zu der weiteren Entwicklung des christologischen Dogmas.

Indem Harnack an die Beurteilung Justins sein Dogma von dem undogmatischen Christentum heranträgt, muß er in der Konzeption

---

39) Harnack, a. a. O. S. 522 f.
40) Harnack, a. a. O. S. 524.
41) Harnack, a. a. O. S. 542 f.
42) cf. Erich Seeberg, Gottfried Arnold S. 557 ff.
43) Harnack folgt hier den Spuren Engelhardts, dessen Schüler auch er gewesen ist.

des Logosbegriffes überhaupt einen Abfall von der ethischen Lehre Jesu und das Eindringen der griechischen Philosophie und Metaphysik, das bereits von Ritschl verboten war, sehen. Ersetzt er aber nicht damit ein Dogma durch ein anderes? Muß nicht jede Religion dogmatisch sein? Und ist nicht das Christentum die dogmatische Form der Religion schlechthin? Von der Annahme, daß das Dogma etwas Wandelbares ist und dadurch lebt, schrieb Reinhold Seeberg seine Dogmengeschichte. Versuchen wir im folgenden uns seine Anschauung von Justin zu verdeutlichen [44]).

Reinhold Seeberg sieht in der Lehre der Apologeten die ersten Anfänge der christlichen Theologie in Erscheinung treten. Um das Christentum den Griechen begreiflich zu machen, wurde es als Vernunftreligion gedeutet. So haben die Apologeten die Sinnlosigkeit des Heidentums zu erweisen gesucht, indem sie das Vernünftige der griechischen Philosophie übernehmen und das Christentum als wahre Philosophie darstellen. Damit unterscheiden sie es aber auch von aller Mythologie der orientalischen Religionen. Durch die Identifizierung des Logos mit Christus als der allgemeinen Vernunft, gibt es auch für Justin ein vordogmatisches Christentum, sofern die Menschen vernünftig leben. Aber sie haben nur einen Teil des Logos, denn die σπέρματα τοῦ λόγου ververhalten sich zu dem πᾶς ὁ λόγος, der Christus ist, „wie das geistige Prinzip als Einheit zu den begrenzten Auswirkungen in den Einzelindividuen" [45]). Deshalb haben die Philosophen auch manches Falsche gelehrt, denn die ganze Vernunft ist erst durch Christus den Menschen verständlich geworden. Justin unterscheidet sich in seiner Auffassung des σπερματικὸς λόγος von der Stoa dadurch, daß er ihn mehr als moralisches Vernunftprinzip denkt und nicht wie die Stoiker auf die kosmisch gestaltende Lebenskraft bezieht. So ist die christliche Moral dem vernünftigen Menschen angeboren und ihre Verkündigung erweist ihre Kraft in ihm [46]).

Anders verhält es sich mit den christlichen Dogmen. Sie werden dadurch begründet, daß sie im Alten Testament als Weissagungen bereits vorliegen, und diese enthalten alles, was der Philosoph über die ersten und letzten Dinge zu wissen braucht, sie sind von Gott inspiriert, deshalb stammen sie von Gott, wie es Plato von der Wahrheit fordert. So wird das Neue Testament durch das Alte Testament begründet. Denn was im Neuen Testament gelehrt und gefordert wird, ist im Alten Testament durch inspirierte Männer in der Vergangenheit vorhergesagt. So sind die Apologeten es gewesen, die die Geltung des Alten Testaments erhalten und die Methode seiner Interpretation bis heute be-

44) Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I 3. Aufl. (Erlangen s. a.) S. 331—356.
45) R. Seeberg, a. a. O. S. 338.
46) R. Seeberg, a. a. O. S. 340.

stimmt haben. Die Juden aber sind schuld daran, daß zu dem eigentlichen vernünftigen Gesetz auch noch um ihrer sinnlichen Härte willen das Zeremonialgesetz hinzugefügt werden mußte. Aber auch im Zeremonialgesetz ist, wenn auch verborgen und nur durch Allegorie zu ermitteln, die Beziehung auf Christus enthalten.

Die christlichen Dogmen aber für die Apologeten sind: Der Monotheismus, der aus der Kosmologie gewonnen wird, wie es in der griechischen Philosophie üblich war. Gott ist die schlechthin gleichbleibende unveränderliche Weltursache und Gott hat alles um der Menschen willen gemacht und ist daher zu lieben. Der Logos aber ist der Sohn Gottes und sein Mittler in der Welt. Er ist vom Vater durch den Willen in geistiger Weise hervorgebracht. Durch den Logos hat sich nun Gott offenbart. Er hat sich in den alttestamentlichen Propheten offenbart und als göttliche Vernunft ist er auch in der griechischen Philosophie wirksam gewesen.

Das alles zeigt die Abhängigkeit der Apologeten von ihren Zeitvorstellungen. Das Neue bei ihnen ist, daß sie dem Logos eine persönliche Fassung geben. So wird Christus von ihnen als Gott verstanden und für die Heiden in einen Begriff übersetzt, den sie verstehen können. Aber durch ihre Übersetzung müssen sie auch das Werk Christi umdeuten. Christus ist nicht mehr „die Willensenergie der Liebe, sondern die Weltvernunft". Nicht mehr um Begnadigung der Sünder handelt es sich, sondern um die ordnende Weltvernunft. So erkennt man an der Logoschristologie die eigentliche Absicht der Apologeten, die an der kirchlichen Überlieferung, im Gegensatz zu den Gnostikern, festhalten und diese der gebildeten Welt als vernünftige Erkenntnis dartun wollen.

Ganz anders als Reinhold Seeberg sieht Wilhelm Bousset[47]) Justin an. Bousset geht von der Ritschlschen These aus, aber er versteht das Christentum als synkretistische, aus Judentum und Griechentum zusammengewachsene Religion. In der Gnosis sieht er die Orientalisierung des Christentums. Die Apologeten dagegen beurteilt er im Hinblick auf ihren Moralismus und im Hinblick auf ihre Auffassung von Jesus, „dem Morallehrer", als Fortsetzer der jüdischen Linie im Christentum. Ihre Christologie faßt sich zusammen in dem Satz: Christus, der Logos Gottes.

Das Christentum hat den Logosgedanken angenommen, um der gebildeten Welt in einer philosophisch scheinenden Formel die Christusverehrung und den Christuskult nahezubringen.

Der Logos ist nach Bousset eine der Hypostasentheologie angehörige Spekulation, die vor allem in der Gnosis und in dem späteren Judentum, vor allem bei Philo, verwandt worden ist, die aber ursprünglich

---

47) W. Bousset, Kyrios Christos (Göttingen 1926, 3. Aufl.) S. 304—333.

aus der ägyptischen Religion stammt. In das Christentum ist diese Spekulation seit der Wende des 1. und 2. nachchristlichen Jahrhunderts allmählich eingezogen. Eine eigene ausgebildete Logoslehre haben die Apologeten nicht gehabt, sie haben lediglich die Logosspekulation ihrer Zeit übernommen. Die Logostheologie stellt keinen Bruch in der Entwicklung des Christentums dar; der Bruch liegt für Bousset ganz in den Anfängen bei der Entstehung des Christuskultes[48]).

Vernunftgemäß ist für Justin der Logos, und vernunftgemäß ist die Verehrung Christi und ist die Ethik Jesu. Im πᾶς ὁ λόγος, der in Christus erschienen ist, und im λόγος σπερματικός, der im Menschen wirkt, taucht zum erstenmal eine durchdachte Theorie von der supranaturalen Offenbarung auf. Bousset stellt ferner das große Problem der Apologeten unter die Gesichtspunkte von Vernunft und Offenbarung. Mit Recht weist Bousset darauf hin, daß die Christen durch die Einordnung der christlichen Offenbarung in eine Offenbarungsgeschichte von respektablem Alter den Vorwürfen der willkürlichen und anmaßenden Selbsteinschätzung einer neuen und jungen Religion entgehen[49]). Es sei also hervorgehoben, daß auch Bousset an seinem Teil auf das Geschichtsproblem in diesem Zusammenhang geführt worden ist. Fraglich hingegen scheint uns die andere Annahme, zu der er aus der Bezugnahme auf die alttestamentliche Prophetie kommt, daß das Christentum der Apologeten, voran Justins, dadurch, daß es sich in erster Linie auf das Alte Testament gründet, noch immer „entschränktes Diaspora-Judentum" sei. Die Begründung der göttlichen Offenbarung durch die Weissagungen der Propheten oder durch den Logos, der erschienen ist, um die Herrschaft der Dämonen zu brechen, sowie die Betrachtung des Werkes Christi durch die Apologeten liefern Bousset den Beweis für ihr mythisches Denken. Es ist bedingt von dem am Anfang in das Christentum einbrechenden Mythus vom Kampf des Erlöserheros mit den Dämonen der Tiefe. Die Dämonenspekulation der Apologeten sei, so glaubt er, im Anschluß an das Henochbuch entwickelt. Diese Thesen Boussets werden heute nach den Forschungen von Erich Seeberg und Rudolf Otto nicht mehr zu halten sein, da das Henochbuch schon auf Jesus selbst gewirkt hat[50]).

Die Apologeten haben nach Bousset weiterhin die Vernünftigkeit und Allgemeingültigkeit der christlichen Wahrheit, durch Christus als λόγος μορφωθείς, verkündigt. Sie stehen damit auf dem Boden des Glaubens der christlichen Gemeinde, aber sie drücken freilich diesen Glauben in neuen Begriffen aus. Ihre Anschauung des Christentums steht im Gegensatz zu der Form des Christentums, wie sie bei Johannes

48) Bousset, a. a. O. S. 319.
49) Bousset, a. a. O. S. 324.
50) Rudolf Otto, Reich Gottes und Menschensohn (München 1934) und schon vorher Erich Seeberg, „Das Christentum" (1929) und neuerdings „Wer ist Christus?" (1937).

und Paulus angebahnt und in der Gnosis ausgeprägt ist. Den paulinisch-gnostischen Erlösungsglauben haben die Apologeten nach Bousset bekämpft [51]). Aber ihr Rationalismus hat sie dazu geführt, daß sie nicht mehr zwischen Philosophie und Religion deutlich zu unterscheiden vermochten. Religion war den Apologeten nicht so sehr Lebensform, sondern verständige Weltanschauung [52]). Dem aber steht die kirchliche Behauptung von einer positiven Offenbarung in der Geschichte entgegen. Hierin sieht Bousset den Kern aller Schwierigkeiten; denn nun beginnt das ewige Ineinander von griechischer Popularphilosophie und supranaturaler Offenbarung. „Jetzt findet man für den schönen Satz, daß Christus der Logos sei, einen Beweis (schon daß man einen „Beweis" sucht und nicht an das Zeugnis der menschlichen Seele appelliert, ist ein Fehler) in der äußeren Autorität der Propheten, die auf dem äußerlichen Grunde erfüllter Wahrsagerei beruht [53])." „So befindet sich das Problem Glaube und Wissen, da wo es zum ersten Mal in der christlichen Geschichte auftaucht, alsogleich in einer hoffnungslosen Verwirrung." Den Widerspruch zwischen der allgemeinen Logosanschauung der Apologeten und ihrer Verkündigung der leibhaftigen Konzentration des Logos in Jesus Christus glaubt Bousset aus dem Gemeindeglauben herleiten zu können. Der Inhalt und Kern des Gemeindeglaubens ist die Überzeugung von der Gottheit Christi. Justin bekennt sich im Sinne der Gemeindetheologie stets zu dem Dogma von Christus als dem δεύτερος θεός, und im Kult der Gemeinde ist dieser Christus der Gegenstand frommer Verehrung. Die Lehre aber von dem λόγος μορφωθεὶς ἐν χριστῷ ist nur aufgestellt, um den Glauben an und den Kultus für den δεύτερος θεός mit philosophischen Überlegungen vor den gebildeten Monotheisten zu rechtfertigen. „Das war ein Mythus im philonischen Gewande und der Irrationalismus des Dogmas war abgemildert [54])." Damit weist Bousset den Vorwurf der Entleerung des christlichen Gemeindeglaubens durch die Apologeten zurück. Auch Bousset ist vornehmlich an der Frage der Christologie der Apologeten interessiert.

In jüngster Zeit hat sich Hans Lietzmann [55]) mit den Apologeten auseinandergesetzt. Lietzmann unterscheidet zwei Elemente bei den Apologeten, einmal ihre Philosophie, die sie in Anlehnung an die Popularphilosophie ihrer Zeit entwickelt haben, und anderseits den Gemeindeglauben. Diese beiden Elemente zu einem organischen Ganzen zu verbinden, seien sie aber noch nicht fähig gewesen. Der Logosbegriff

---

51) Bousset, a. a. O. S. 328 f.
52) Bousset, a. a. O. S. 330.
53) Bousset, a. a. O. S. 331.
54) Bousset, a. a. O. S. 332.
55) H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche II. S. 172—189 (Berlin und Leipzig 1936).

dient apologetischen Interessen, um die Vernünftigkeit des Christentums zu erweisen.

Die Gleichsetzung von Christus und dem Logos wird von den Apologeten durch den „nüchternsten Rationalismus", durch die erfüllten Weissagungen geliefert. Mit diesem Schema von Weissagung und Erfüllung geht ihnen aber das Verständnis für die Heilsbedeutung des Werkes Jesu und die Erlösung verloren; denn die Erlösung besteht nur noch in der „korrekten Gotteserkenntnis und Tugendlehre". So ist die Logoslehre auf uns heute nicht mehr erkennbaren Wegen bei Justin und den Apologeten in die spekulative Theologie eingedrungen und hat sich „sofort und für Jahrhunderte siegreich auf den Thron gesetzt" [56].

Dieser „christlichen Philosophie" steht der Gemeindeglaube gegenüber, der sich in der Ethik erhalten hat, die Justin als Summe der Gebote Jesu näher durch die Forderungen der Keuschheit, Nächstenliebe, Hilfsbereitschaft, Bedürfnislosigkeit, Sanftmut, Wahrheitsliebe bestimmt. Lietzmann sieht in dieser Ethik die einfache Lebensregel, wie sie uns aus der Didache wohlbekannt ist.

Zum Abschluß wenden wir uns kurz der Darstellung zweier katholischer Arbeiten[57] zu. Beide Arbeiten sehen in Justin den ersten eigentlichen Theologen, in einer Zeit, in der die Kirche aus ihrer Verborgenheit herausgetreten ist und bereits als „eine Kulturmacht sich ankündigt". Aber sie können nicht umhin, bei Justin einige Fehler und Irrtümer festzustellen, die ihnen allerdings nicht durch den Theologen Justin, sondern den Philosophen Justin hervorgerufen zu sein scheinen.

Feder glaubt, daß Justin sich in seinen Ideen über das Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt nicht hat von den Einflüssen der griechischen oder jüdisch-alexandrinischen Philosophie frei machen können. Auch ist es Feder nicht zweifelhaft, daß Justin in dogmatisch korrekter Weise den ewigen Ausgang des Logos-Sohnes aus dem Vater gelehrt, die Religion des Judentums als Vorbereitung auf das Christentum aber nicht zu würdigen gewußt hat, einmal aus seiner Polemik gegen das Judentum heraus, dann durch seine Vorstellung von der zu allen Zeiten geschehenen Logosoffenbarung, die ihn zu einer Umdeutung und gewaltsamen Exegese des Alten Testaments geführt habe.

Feder sieht die Verdienste der Apologeten in der Verteidigung des Glaubens an die wahre Gottheit des Logos-Christus mit vernunftgemäßen Argumenten gegen heidnische und jüdische Angriffe. Der Logosbegriff ist aber nicht grundlegend für die Theologie Justins; denn er soll den Glauben an die Gottessohnschaft in theologischer Weise erklären und erläutern. Justin ist für Feder aber vor allem in seiner

---

56) Lietzmann, a. a. O. S. 183.

57) A. L. Feder (SJ.), Justin des Märtyrers Lehre von Jesus Christus (Freiburg 1906). J. M. Pfättisch (OSB.), Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers (Paderborn 1910, Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte Bd. X Heft 1).

Erlösungslehre und mit seinem christologischen Symbol ein „treuer Anhänger der Christengemeinde, mit der er sich im Glauben eins fühlt".

Anders, wenn auch in ihrer Grundtendenz mit Feder übereinstimmend, ist die Beurteilung Justins durch Pfättisch. Für ihn ist Justin vor allem Philosoph. Justin ist Platoniker, der von Plato die Transzendenz Gottes, die Mittlerrolle des Sohnes sowie die Ewigkeit der Materie übernommen hat. Mit Entschiedenheit wendet sich Pfättisch gegen die Behauptung der protestantischen Theologen, daß Justin das kirchliche Dogma, namentlich das vom Logos weitergebildet habe. Justin wollte keine neue Lehre aufstellen, er kennt nur die Lehre der Apostel. Die Logosspekulationen Justins aber haben die Persönlichkeit und Göttlichkeit des Logos zur Voraussetzung. Der Logos ist ihm der Begriff, der das Wesen und Wirken des Sohnes am verständlichsten macht. Pfättisch lehnt es ab, in dem Logosbegriff Justins den Anknüpfungspunkt für den Eingang des Christentums in die gebildete Welt zu sehen.

Justin meint freilich die Harmonie zwischen Glauben und Wissen gewonnen zu haben, aber er übersieht dabei die Kluft, die seinen in das Christentum hineingetragenen Platonismus von der christlichen Lehre scheidet. „So sind seine Schriften Zeugen seines Glaubens, aber auch seines menschlichen Irrens[58])."

6. Was ist das Ergebnis dieses hier ausgebreiteten Bildes von den bisherigen Arbeiten über Justin?

Erstens: Die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Apologeten ist von der Frage nach dem Wert der Väter bestimmt und wird in den Rahmen des Verfallsschemas gespannt, das seit der Reformation die protestantischen Theologen bewegt hat. Im Zusammenhang mit dieser Fragestellung und in der Erweiterung ihrer Voraussetzungen hat sich die Frage nach dem dogmatischen Logosbegriff ergeben. Zweitens: Ergibt sich hieraus das Problem der Stellung Justins innerhalb der Entwicklung des dogmatischen Christentums. Setzt bereits bei ihm als dem „ersten christlichen Theologen", wie man ihn genannt hat, der Verfall ein? Oder hat er irrtümlicherweise die platonische Philosophie in das Christentum eingeführt?

Wir hoffen mit dieser Darlegung deutlich gemacht zu haben, daß die Grundtendenzen der Fragestellung bis in die neuesten Arbeiten hinein erhalten geblieben sind, auch wenn sie durch die wissenschaftliche Einsicht vertieft oder modifiziert worden sind. Es sind im Grunde die beiden großen herausgestellten Probleme, um die sich die Forschung bis heute bewegt. Wir werden zu ihnen mit einer Darstellung der Geschichtstheologie Justins Stellung nehmen, mit der die bisher vorwiegende, mehr oder weniger starke Beurteilung Justins durch die Frage nach dem Sinn seiner Verankerung des Christentums im Juden-

58) Pfättisch, a. a. O. S. 130.

tum und Heidentum als Ausdruck des Zeitbewußtseins einer bestimmten Epoche ersetzt werden soll. Wir sehen, wie wir das im einzelnen noch dartun werden, Justins Bedeutung darin, daß er den alten mythisch dogmatischen Begriff vom Menschensohn und Kyrios erläutert und abgedrängt hat durch den religiös verstandenen philosophischen Logosbegriff. Aber die Ursache dieser Beschäftigung mit dem Logos liegt nicht so sehr in kultischen oder dogmatischen Interessen. Dahinter steht der Wille der christlichen Religion, sich eine Geschichtsanschauung zu geben, die dem Selbstbewußtsein des Christentums genügt. Seine Vorgeschichte liegt nicht nur im Judentum, sondern auch im Heidentum, sofern in ihm der Logos wirksam war.

2. *Kapitel*

Gott, Logos, Geist

Auch das Geschichtsdenken hängt mit der Gottesanschauung zusammen. Es ist eine unserer Thesen, daß die Notwendigkeit die eigene Existenz zu rechtfertigen, bestimmte Linien in den Gottesbegriff hineinbringt.

Wir wollen dabei nicht die Frage untersuchen, wie weit sich Justins Gottesbegriff mit dem Platos deckt, oder wie er das Problem Glaube und Wissen löst. Wir verweisen hierfür auf die Literatur[1]). Daß Justin, der fraglos Plato gelesen hat, nicht unbeeinflußt von ihm geblieben ist, ist für uns klar. Wir glauben aber, daß das zentrale und bisher nicht befriedigend gelöste Problem der Justindeutung, nämlich das Verständnis Christi als des Logos, in tiefem Zusammenhang mit der ihm notwendig zugewachsenen Geschichtsanschauung steht. Es ist nicht übermäßig wichtig, ob der Logos von Philo oder von den Rabbinen übernommen ist; aber es ist von lebendiger Bedeutung, daß der Logos in Zusammenhang mit der Anschauung steht, die das

1) Pfättisch, a. a. O. S. 4 ff. Pfättisch hat grade den Einfluß Platos im Prolog des Dialogs und der Gottesanschauung deutlich bewiesen. Engelhardt, a. a. O. S. 127 ff., 223 ff. Semisch II, a. a. O. S. 247 ff. Feder, a. a. O. S. 55 ff. Windisch, Die Theodizee des christlichen Apologeten Justin (Leipzig 1906) S. 8 ff. R. Seeberg I, a. a. O. S. 342 f. Harnack, Dogmengeschichte I, a. a. O. S. 525 ff.

Christentum auf einer bestimmten Stufe von seiner Vorgeschichte haben mußte. So steht die Geschichtsanschauung Justins, die aus den Erfordernissen der Wirklichkeit geworden ist, für uns im Vordergrund; von ihr aus läßt sich die eigentliche Struktur des Gottesgedankens bei Justin verstehen.

Die Frage nach der Erkenntnis Gottes mittels der wahren Philosophie ist es, die Justin zum Christentum geführt hat. In den Anfangskapiteln seines Dialogs mit Tryphon gibt er einen kurzen Abriß seines Weges zur „wahren Philosophie“ [2]). Er ist dabei von den Stoikern über die Peripatetiker und Pythagoräer zu den Platonikern gekommen und bietet das Bild einer eklektischen oder synkretistisch geprägten Philosophie dar. Dann ist ihm durch einen Greis das wahre Gottesverständnis nahegebracht worden.

„Denn niemand kann schauen und verstehen, außer Gott und sein Christus gibt einem die Gnade des Verständnisses [3]).“

Das ist die neue Form des Gottesverständnisses, die letztlich auf dem alten Grundsatz: „Nur Gleiches kann Gleiches verstehen“ beruht.

Was ist nun aber Gott? In der Einleitung des Dialogs gibt er die Plato in den Mund gelegte Antwort:

„Das Wesen, welches immer in gleicher Weise dasselbe ist, und welches die Ursache des Seins für alles übrige bildet [4]).“

An dieser Definition Gottes hat Justin festgehalten. Sie besagt aber, daß Gott als völlig transzendent und doch als die Ursache von allem zu denken ist. Als solcher ist er der Weltschöpfer, der unerschaffen und ungezeugt ist [5]). Darum hat er auch keinen Namen, sondern alle Namen, die wir Gott beilegen, sind „Anreden“, die wir seinen Wirkungen auf uns abgewinnen [6]). So ist der Name „Gott“ schließlich eine den Menschen „angeborene“

---

2) dial. 1—8.
3) dial. 7.
4) dial. 3. Mit Recht weist Engelhardt (a. a. O. S. 237) darauf hin, daß diese abstrakte Definition von Justin zwar festgehalten wird, ihm aber nicht die Beziehung zu Gott herstellt.
5) cf. dial. 4; auch dial. 114.
6) II, 6, 44 D; siehe auch II, 6, 44 E u. I, 10; I, 61.

Vorstellung. Auf die hier durchschimmernde Vorstellung von dem „unbekannten Gott" werden wir sogleich noch einmal von einer anderen Seite her zu sprechen kommen.

Gott schuf den Kosmos um der Menschen willen und gab den Menschen als Gabe und Aufgabe die Herrschaft über die Erde. Die Himmelskörper aber ordnete er zum Wechsel der Zeiten und zum Wachstum der Früchte, „er hat auch sie offenbar wegen der Menschen geschaffen" [7]). In dem Erschaffen der Welt zeigt sich die Güte Gottes, und wegen dieser Erschaffung der Welt sollen wir Gott lieben [8]).

Wir gewinnen also unser Gottesbild durch uns angeborene Vorstellungen. Vor allem aber zeigt der Logos, wo Gott ist. Die Eigenschaften Gottes sind: σωφροσύνη, δικαιοσύνη καὶ φιλανθρωπία [9]).

Wenn Gott ursprünglich der Transzendente ist, der jenseits der Menschen steht, so muß die Kluft, die sich zwischen Gott und dem Menschen auftut, überbrückt werden. Das geschieht durch den Logos. Gott handelt nicht mit der Welt, obwohl er alles vorausweiß, er offenbart sich aber nur durch den Logos, und er tritt mit der Welt nur durch den Logos in Berührung. Der Logos ist für die Menschen daher der Lehrmeister zu Gott.

In der Justinforschung bleibt es problematisch, wie die Frage nach der Existenz des Logos neben Gott aus Apol. II. cap. 6 von der Geburt des Logos zu interpretieren sei [10]). Es scheint uns so zu sein, daß der Logos immer in Gott war, daß er von Gott gezeugt wurde, als er durch ihn alles schuf und ordnete. „Jetzt erst wurde ihm mit der persönlichen Funktion auch die persönliche Existenz", wie R. Seeberg zu dieser Stelle bemerkt [11]).

---

7) I, 10; II, 5; dial. 41.

8) R. Seeeberg, a. a. O. Bd. I S. 342.

9) I, 10 φιλανθρωπία wird als Eigenschaft Gottes verstanden. Die drei Eigenschaften Gottes σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ φιλανθρωπία beziehen sich auf den Gedanken, daß Gott, der der Urgrund alles Seins ist, die Praesciens hat, und in der Praesciens Gottes liegen diese drei Eigenschaften beschlossen.

10) II, 6.

11) R. Seeberg, a. a. O. Bd. I S. 343 Anm. 2. cf. auch zur Exegese dieser Stelle: Pfättisch, a. a. O. S. 69 ff. Feder, a. a. O. S. 98 ff. Otto, a. a. O. S. 213 f. Anm. 4. Semisch a. a. O. Bd. II S. 278 ff. Engelhardt, a. a. O. S. 119.

Daß Gott den Logos allein aus sich hervorgebracht und daß er ihn vor der Schöpfung in sich selbst gezeugt hat, geht auch aus anderen Stellen hervor. Justin macht im „Dialog" die Zeugung des Logos durch zwei Bilder klar. Wie ein Wort aus dem Menschen hervorgeht, oder wie an einem Feuer ein neues Feuer entzündet wird, ohne daß eine Minderung der Substanz eintritt, analog ist so auch die Zeugung des Logos zu denken, also als ein innergöttlicher Vorgang [12]). Durch seinen Willen bringt Gott eine λογικὴ δύναμις hervor und „erzeugt" damit den Logos, der nun als Person von ihm gesondert existiert. Der Begriff der Zeugung, den Justin anscheinend nicht entbehren kann, involviert den Person-Charakter des Logos.

So ist der Logos für Justin der Zahl nach ein anderer als Gott, aber nicht dem Begriff nach, ἕτερος ἀριθμῷ ἀλλὰ οὐ γνώμῃ (dial. 49). Ähnliche Vorstellungen kehren bekanntlich bei Origenes und den großen Kappadoziern wieder. An der jüdischen Anschauung, daß Gott dem Moses, Abraham und Jakob erschienen sei, übt Justin von seiner Logosvorstellung aus scharfe Kritik; diese Anschauung sei töricht, denn es sei unmöglich, daß der Weltschöpfer vom Himmel heruntersteigt und sich in einem Winkel der Erde offenbart und begrenzt. Überhaupt aber ist die Vorstellung unvollziehbar, daß Gott „erscheinen" kann. Die alles bewegende Ursache kann selbst gar nicht sichtbar werden. Das kann nur ihr Logos, der in seinem Denken und in seinem Wollen mit Gott eins ist, der aber in seiner Person für sich ist, wie Gott für sich Person ist. Zwei Personen, aber ein Wille, das ist die Vorstellung, die Justin vom Verhältnis des Logos zum Vater hat [12a]). Ob der Logos einmal wieder in Gott zurückkehrt und seine Erschaffung nur begrenzt ist, diese später viel erörterte Frage hat Justin sich nicht gestellt; und bei seiner Vorstellung vom Leben der Menschen im kommenden Aeon als engelgleichen Wesen bleibt es unwahrscheinlich, daß der Logos einmal wieder in Gott

12) I, 12; I, 21; I, 22; I, 23; I, 33, I, 63; dial. 61 und dial. 100.

12a) Man kann fragen ob, wenn der Logos und Gott im Denken und Wollen nicht mehr unterschieden sind, der Logos noch als unter Gott stehend gedacht werden kann. Justin hat sich diese Frage nicht gestellt und wir können sie daher fallen lassen.

eingeht. Streng genommen freilich geht seine Funktion mit dem Ende der Welt zu Ende.

Das eigentliche Problem aber lautet: Ist der Logos die Vernunft Gottes oder ist er ein Sonderwesen? Ist der Logos mythologisch oder philosophisch zu deuten? Ist er als Vernunft oder als metaphysische Hypostase zu denken? Man kann darauf nur antworten: Beide Vorstellungen liegen bei Justin nebeneinander. Aber der persönliche Charakter des Logos, der durch den sekundären Begriff „Zeugung" und durch seine Tätigkeit als Schöpfer hervorgerufen wird, dürfte eben deshalb auch sekundär sein. Der Logos wird notwendig, um den Gedanken der Schöpfung denkbar zu machen, und er wird zur Person, weil in ihm Gott sich selbst „zeugt". Wir dürfen aber auch hier nicht übersehen, daß auch der Logos eine dem Menschen angeborene Vorstellung ist, daß man auch ihm wie Gott keinen Namen geben kann. Diese Gedanken Justins erinnern an die negative Theologie des Areopagiten. Auch für Justin ist Gott an sich der „unnennbare" oder der „namenlose" Gott (I, 63) und er betont, daß keiner der Gott beigelegten Namen wirklich das ausspricht, was er ist. Es ist die Vorstellung vom unbekannten Gott, die hier keimhaft vorliegt. Vermutlich zeigt sich gerade hier eine wichtige Verbindungslinie zu der platonischen Philosophie.

Die Frage, die im Zusammenhang mit der justinischen Gottesidee erhoben werden muß, ist die nach dem Verhältnis von Gott, Logos und Geist. „Kennt Justin in seiner Gottesvorstellung auch den ‚Heiligen Geist'?" Wohl kennt er den Begriff „prophetischen Geist"[13]) oder „Heiligen Geist"[14]), aber dieser Begriff drückt im Unterschied zum Logos kein Handeln Gottes mit der Welt aus. Der Geist wird in der Justin bekannten triadischen Formel angebetet, aber er ist noch nicht Hypostase. „Geist" und „Logos" sind in manchen Stellen Justins miteinander identisch[15]). Apologie I, 33 beweist nicht, daß bei Justin der Heilige Geist fehlt; aber das Pneuma ist so farblos gefaßt, daß Logos und Pneuma ineinander übergehen. Wir finden diese

13) I, 6; I, 13; I 33; I 38; I, 39; I 40; I, 41; I, 42; I, 44; I, 48 u. a. m. dial. 7; dial. 32; dial. 33; dial. 36 u. a. m.
14) I, 33; I, 61; I, 65 u. a. m.
15) I, 33; auch dial. 36, 56, 60 u. a. m.

Identität auch im Dialog, wenn der Logos die Propheten durch sein Pneuma sprechen läßt [16]).

Justins Gottesvorstellung ist nicht einseitig; neben dem platonischen Gottesbegriff steht die trinitarische Gottesvorstellung und gerade diese Verbindung charakterisiert den Gottesgedanken. Gott bedeutet das namenlose Sein; der Logos stellt die actio Gottes und den Mittler zwischen Gott und Welt dar, und der Geist wird λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ (I, 6) verehrt [17]). Daß Justin den Geist als selbständige Person gefaßt wissen will, geht aus der sonderbaren Stelle Ap. I, 6 hervor, wo er vor dem Geist die Engel einschiebt, die dem Logos anhangen. Es scheint dies eine apologetische Unterstreichung für den Monotheismus der Christen zu sein [18]), um deutlich zu machen, daß der Geist als dritte Person der einen Gottheit gefaßt werden soll, nicht aber als ob er zwischen dem Logos und dem Geist noch eine weitere Reihe von Mittelwesen kenne. Es liegt also so, daß überall dort,

16) I, 33; I, 61; I,63. Es ist bei dieser Problemstellung zu fragen, wie weit ein Zusammenhang Justins mit der Geistchristologie bei Irenäus besteht. Vgl. hierzu Friedrich Loofs „Theophilus von Antiochien adversus Marcionem" (Leipzig 1930, Texte und Untersuchungen XLVI. Band).

Auch Irenäus sagt vom „Heiligen Geist", daß er in der heiligen Schrift des Alten Testaments, in den Propheten geredet habe. „Aber eine dritte vorzeitliche göttliche Größe neben dem deus pater und dem Logos ist damit nicht angedeutet" (Loofs, a. a. O. S. 344). Denn neben dem deus pater und dem Logos existiert für Irenäus kein alius deus.

Dies können wir für Justin auch sagen. Auch bei Justin erscheint der Geist als eine überlieferte und für ihn nicht recht ausdeutbare Größe. Aber er unterscheidet sich von Irenäus dadurch, daß für ihn der „Geist" keine Gabe war, die Gott durch Christus der Kirche gegeben hat, ebensowenig wie Christus des Geistes bei der Taufe bedurfte. Die Frage Geist und Kirche, die wir bei Irenäus finden, tritt bei Justin noch nicht auf.

17) ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παῤ αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθειᾷ τιμῶντες, καὶ παντὶ βουλομένῳ μαθεῖν, ὡς ἐδιδάχθημεν, ἀφθόνως παραδιδόντες I, 6. Schwierig auszudeuten ist die Formel λόγῳ καὶ ἀληθεία. Aber es wird durch den Logos, der auch die Wahrheit ist — sofern der Logos als Weltvernunft gefaßt wird —, Gott verehrt. Auch das würde die Mittlerrolle des Logos unterstreichen. Man muß bei der Exegese dieser Stelle im Auge behalten, daß der Monotheismus der Christen erwiesen werden soll. So kann man sagen, daß mit dem Logos, der auch die Wahrheit ist, Gott verehrt wird.

18) Vgl. auch Lietzmann, a. a. O. II S. 185. Lietzmann hält an der Trinitätslehre Justins fest, während wir glauben, von einer Trinitätslehre nicht sprechen zu können.

wo Justin in nicht überkommener Fassung den „Geist" gebraucht, Geist und Logos nicht deutlich geschieden werden. Dies Urteil wird auch dadurch bestätigt, daß der Logos, wenn er Selbstaussagen von sich macht, der „prophetische Geist" genannt wird [19]). Wie sich also Logos und prophetischer Geist decken, so dürften auch Logos und „heiliger Geist" identisch sein. Vielleicht darf man den „heiligen Geist" bei Justin also als „Selbstexplication" des Logos betrachten. Bestätigt wird diese Vermutung durch den Ausdruck der beiden πρόσωπα in I, 36. Denn wenn der „heilige Geist" in der Person des Vaters oder der eigenen Person spricht, so kann im Sinn Justins die andere Person, die nicht Gott ist, nur der Logos sein. Man darf also zugespitzt formulieren, daß der Logos in dem „heiligen Geist" über sich selbst aussagt. Anders ausgedrückt: Die Identität von Logos und prophetischem Geist zwingt uns auch die Identität von Logos und „heiligem Geist" anzunehmen.

Mit der Bestimmung des Pneuma als prophetisches Pneuma ist bereits eine bestimmte Deutung der Geschichte gegeben; der Geist ist es, der Christus durch die Propheten vorherverkündigt hat. Die Bezeichnung des Geistes als „prophetisches Pneuma" findet sich ja bereits bei den apostolischen Vätern und drückt dort bereits das aus, was die Christen über ihre Vorgeschichte gedacht haben, und wie sie die Propheten aufgefaßt haben: „Die Propheten gehören uns, und wir sind das wahre Israel."

So ist, aufs Ganze gesehen, das Gottesbild bestimmt von der Unfaßbarkeit Gottes und seiner Transzendenz. Die Menschen kennen Gott nur durch seine erste Hervorbringung, den Logos. Zum Logos gesellt sich in der Fassung der triadischen Formel der Geist, wobei dieser und seine Funktion innerhalb der Gottheit unbestimmt bleibt. Wir können bei Justin wohl von einer überlieferten trinitarischen Vorstellung sprechen, aber wir können nicht die Trinität als eine Ganzheit fassen, die in den drei Personen ein innergöttliches Lebensprinzip darstellt. Vielmehr

19) cf. I, 36. In diesem Kapitel gibt Justin Anweisungen zum Verständnis der Prophezeiungen. Die Worte der Propheten sind nicht von den ἐμπεπνευσμένοις gesagt, sondern ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου. Wenn dann im folgenden das πνεῦμα προφητικόν in den Propheten spricht, so ist deutlich, daß es dasselbe ist wie der Logos.

ist der Logos das Erzeugnis Gottes und der Geist die „Selbstexplixation" des Logos. Hierzu kommt die zweite Vorstellung vom Geist in den überlieferten trinitarischen Formeln.

3. Kapitel

Logos, Offenbarung und Geschichte

Als Gott den Logos aus sich „erzeugte", da setzte Gott die Weltvernunft als Person zum Mittler zwischen sich und der Welt. Diese Weltvernunft wirkt überall, und alle Menschen haben an ihr in abgestufter Weise Anteil, so daß ihre Vernünftigkeit Abglanz der ewigen Vernünftigkeit ist. Das ist der Sinn der Logoslehre Justins; damit ist nun aber der Universalismus der christlichen Religion behauptet, da ja der Logos mit Christus identifiziert wird. Hierin steckt eine ganz bestimmte Konzeption von der Geschichte, die auf die Heranziehung des Logos drängt.

Immer noch ist es die lebendigste Frage, die durch die Apologeten aufs neue gestellt wird. Wo liegt die Vorgeschichte des Christentums, im Judentum oder im Griechentum überhaupt? Paulus — und vor ihm die Urgemeinde — hat dies Problem scharf empfunden, dadurch, daß er das Christentum zu einer neuen Religion macht und es nicht bloß einen Ableger des Judentums sein läßt. Aber, obwohl er die Offenbarung Gottes in Gewissen und Natur kennt, sieht er doch in der gewaltsam auf die eigene Situation bezogenen Geschichte des Alten Testaments die eigentliche Vorgeschichte des Christentums. Ja, er beweist geradezu den Zusammenhang zwischen Alten Testament und Christentum mit Hilfe seiner rabbinischen Exegese und unter Zuhilfenahme des Schemas von Weissagung und Erfüllung. Justin hat sich von Paulus noch nicht gelöst. Aber die neue Lage zwingt doch auch zu einer neuen Beantwortung der alten Frage nach der Vorgeschichte des Christentums. Es ist nicht bloß der Wunsch, den Gebildeten die Gestalt Christi verständlich zu machen, der den Logos bei Justin herbeizwingt, sondern es ist vor allem der Imperialismus der christlichen Religion, der sich in der Heranziehung des Logos ausspricht. Das Christentum, das zunächst mit Hilfe des Schemas Weissagung und Erfüllung das Alte

Testament für sich erobert hat, erobert nun mit dem Logos die gesamte griechische Kultur für sich. Wo immer „Logos" war, da waren Christen. Man sieht hier am tiefsten in das Selbstbewußtsein des jungen Christentums hinein. Die Vorgeschichte des Christentums liegt also nicht bloß im Alten Testament, sondern überall dort, wo die Vernunft regiert hat, war Christentum. Die Apologetik der christlichen Religion wird nun Apologetik mit geschichtlichen Argumenten, die vom Logos her zu begreifen sind, und die den Logos in die christliche Theologie eingefügt haben. Bereits in Ap. I, 2 führt Justin den Logos in diesem Sinne ein. Die wirklich Frommen und die Philosophen ehren und lieben die Wahrheit und lehnen es ab, hergebrachten Anschauungen zu folgen, das gebietet der Logos [20]). So ist der Zusammenhang in diesem Gedanken bereits ausgesprochen, daß der Logos das Vernünftige verlangt, da er selbst die Vernunft ist, und daß man sich mit dem Logos auch gegen die Tradition stellen muß.

Der Philosoph muß auf jede Weise die von ihm gefundene Wahrheit bekennen, auch dem Tod gegenüber, Der Philosoph ist der wahre Bekenner.

Die Folgen dieser Haltung der echten Philosophen zeigt das Geschick des Sokrates, Heraklit und Musonius, ebenso aber auch Christus und die Christen. Sie alle hatten, teilweise oder ganz, den Logos. Wie aber auch der σώφρων λόγος gebietet, Unrecht zu meiden, so verbietet er auch auf ein übles Gerücht hin unschuldigen Menschen Unrecht zu tun [21]). Auch dieser Schluß, den Justin zieht, zeigt, daß er unter σώφρων λόγος und λόγος ἀληθής die Vernunft versteht.

Daß diesen von der Vernunft gebotenen Maximen so häufig zuwider gehandelt wird, erklärt sich aus dem Mangel an Vernunft und aus den Leidenschaften der Menschen, die von den Dämonen verführt sind. Von Natur aber sind dem ganzen Menschengeschlecht „Logoskeime" eingepflanzt, durch die sie nach der Vernunft leben könnten, wenn sie diese Keime in sich entwickeln und zur imitatio dei streben würden [22]). Denn von Natur

20) I, 2 und ähnlich dial. 2.
21) I, 3.
22) I, 10; II, 4.

sind alle Menschen des Guten oder des Schlechten fähig, sind sie doch mit dem freien Willen erschaffen und imstande, das Wahre und Gute zu wählen. So haben sie auch vor Gott keine Entschuldigung, denn sie sind als λογικοί und θεωρητικοί geschaffen [23]). Sie sind von Anfang an mit dem „νοῦς" ausgestattet, denn sie sind fähig νοερὸν αἱρεῖσθαι. Dies νοερὸν zeigt, wie Justin den Logos faßt und gefaßt wissen will, nämlich als die Ordnung und Vernunft in der Welt.

Wir wollen bei dieser Gelegenheit einen Blick auf die Anthropologie Justins werfen. Durch die den Menschen eingepflanzten göttlichen σπέρματα τοῦ λόγου sind sie befähigt das Gute zu tun, und es ist Folge der freien Wahl, wenn sie das Schlechte tun. Die Menschen und die Welt wären es nicht wert zu existieren, wenn sie nicht diese Fähigkeit der Wahl in sich trügen. Es ist wohl so, daß diese Urtatsache, mit der der Kampf des Guten und des Bösen gegeben ist, die Bewegung in die Welt bringt. So ist all unser Tun freies Handeln. Gott freilich weiß voraus, wie wir uns entscheiden.

Justin ist von dem Gedanken der Praedestination weit entfernt [24]). Ihm genügen Vorherwissen und Vorhersehen Gottes. Ihm genügen die alten moralischen Argumente. Geschähe alles nach dem Verhängnis, so würde auch der Gedanke der Strafe und des Lohnes hinfällig. Und noch mehr, würden Tugend und Laster nichts sein, „so würde nur nach der subjektiven Meinung das eine für gut und das andere für schlecht gehalten" werden. Es würde aber auch das Gewissen fallen; das Gewissen ist zwar bei vielen durch ihre Sünden verletzt und beschwert; aber es ist nicht verloren, denn sie alle wissen ja, daß sie Sünder sind, und wer anders sagt ihnen das, als ihr Gewissen [25])?"

Entscheidend ist hierbei, daß die Sittlichkeit durch das freie Wählen des Menschen möglich wird; dies Wählen aber setzt die Erkenntnis des Guten und Bösen voraus; diese Erkenntnis ist dem Menschen nur möglich auf Grund der ihm eingepflanzten Teile der Weltvernunft. Wir haben nicht teil an der ganzen Welt-

23) I, 28.
24) I, 28; I, 43.
25) I, 43; dial. 93. Bei besonders gelungenen Übersetzungen folge ich der Kirchenväterausgabe. (Übersetzungen von Rauschen und Häuser.)

vernunft, sondern zunächst von Natur aus nur an den σπέρματα τοῦ λόγου. Damit haben wir aber auch — wie tröstlich ist das für Justin — eine Verantwortlichkeit, und es geschieht nicht alles starr nach der Heimarmene. Wir haben aber auch weiter die Möglichkeit, auch wenn wir zunächst das Böse gewählt haben, noch das Gute zu wählen. Es ist der Gedanke des keimhaften Samens der Weltvernunft im Menschengeschlecht, mit dem sich Justin von der stoischen Ethik des zu bejahenden Schicksals absetzt [26]).

So bedingen Freiheit und Vernunft einander und sind dem Menschen gleichzeitig gegebene Eigenschaften. Die wahre Sittlichkeit aber erfüllt, wer Gott nachstrebt und wer die beiden Gebote hält: Gott mit ganzem Herzen zu lieben und den Nächsten zu lieben, wie sich selbst. Jede Generation weiß, daß Mord, Hurerei und Ehebruch und „andere derartige Eigenschaften" Sünde sind; der Nächste aber ist für Justin jeder Mensch [27]).

All das bleibt moralistisch. Einzig das Ziel des sittlichen Handelns, die imitatio dei trägt religiöse Elemente in sich. Der Begriff der imitatio dei, der sich auch bei Ignatius findet, ist auffällig. Zweierlei ist für sein Verständnis wichtig: Einmal man kann nicht Gott, sondern nur seine Eigenschaften nachahmen. Diese Eigenschaften Gottes sind aber in Christus verkörpert. Also ist imitatio dei gleich imitatio Christi. Sodann ist das eschatologische Element in diesem Begriff zu beachten. Vor dem gerechten Richter besteht nur der, der die von ihm befohlenen Werke getan hat.

„Die allein erlangen Unsterblichkeit, welche fromm und tugendhaft ἐγγὺς θεῷ leben" (I, 21). Daß es hierbei für den Christen nicht nur auf äußere Taten ankommt, zeigen die Stellen I, 15 und dial. 131. „Die Sättigung mit irdischen Dingen dauert nicht lange; wer immer sein will ohne Leid und ohne Bedürfnisse, der muß sich zu unseren Lehrern halten" (I, 57).

Glaube ohne Werke ist für Justin kein Glaube. „Wer nicht so im Leben erfunden wird, wie Christus gelehrt hat, der ist kein Christ, wenn er auch mit dem Munde bekennt" (I, 16). Auch das hängt mit dem Begriff der imitatio dei zusammen. Es gibt

26) I, 43; II, 8.
27) dial. 93.

für Justin nur ein religiöses Verhältnis zu Gott, das sich im sittlichen Leben auswirkt.

Es ist in unserem Zusammenhang nach Justins Sündenbegriff zu fragen. Die Sünde entsteht zunächst — metaphysisch — aus dem Abfall der Dämonen von Gott, die, von Gott eben wegen ihres Abfalls verstoßen, nun versuchen, die Menschen unter ihre Gewalt zu bekommen, indem sie sich göttliche Ehren zulegen und verlangen, daß die Menschen ihnen dienen. Die Dämonen fordern von den Menschen das Widervernünftige; und indem die Menschen das Widervernünftige tun, erwählen sie in ihrem Handeln das Böse. Die einzelne Sünde hat ihren Ursprung in der Leidenschaft des Menschen; die Begierden entstehen aus dem metaphysisch bedingten Drang ἀλόγως zu leben. Unter den Einzelsünden versteht Justin vor allem Mord, Hurerei und Ehebruch. Wir erinnern hier noch einmal an alles das, was wir vom freien Willen und seiner Funktion bei Justin gesagt haben.

Kennt Justin eine Lehre von der Erbsünde? Man hat auf Ap. I, 23 hingewiesen: Christus hat uns die Lehre zur Hinaufführung und Umwandlung des menschlichen Geschlechts wiederhergestellt [28]). Man hat daraus geschlossen, daß die „Umwandlung" des menschlichen Geschlechts die Erbsünde voraussetzt. Indessen ist ἀλλαγή nicht Umwandlung, sondern Abkehr von den Dämonen und Veränderung. Auch die Erlösung durch Christus [29]) setzt noch nicht die Erbsünde voraus. Vielmehr hat Justin unter „Erlösung" die Befreiung von der Herrschaft der Dämonen verstanden.

Man hat in Ap. I, 61 aus der Betonung der Zeugung und der Wiedergeburt die implicite eingeschlossene Lehre von der Erbsünde gefolgert. Dem widerspricht aber, daß es sich hier um die Taufe eines älteren Menschen handelt. Justin kennt die Kindertaufe noch nicht. Außerdem besagt die Stelle, daß wir die früheren „Sünden" bereuen und für sie Vergebung erlangen. Nicht also für eine Sünde, die auf uns gekommen ist, sondern für „Sünden", die wir begangen haben, erhalten wir Vergebung. Schließlich spricht gegen die Interpretation der Stelle im Sinne einer Erbsündenlehre der Wortlaut selbst, der genau beachtet

28) I, 23; Feder, a. a. O. S. 187.
29) Feder, a. a. O. S. 187 f.

sein will. Wir sind in diesen Sünden „groß geworden durch schlechte Sitten und Gewohnheiten", nicht aber dadurch, daß wir sie ererbt haben. Es dürfte deutlich sein, daß Justin die Sünde als einen Mangel der Erziehung und als durch das Milieu verursacht denkt, eine Auffassung, die immer mit einer strengen Erbsündenlehre unvereinbar ist.

Auch die Wiedergeburt bedeutet hier eine Geburt durch unseren Willen zum freien Wählen des ὀρθὸς λόγος. Denn erst nachdem wir diesen angenommen haben, ist die Taufe möglich. Die Taufe aber lehrt, daß wir nur nach der imitatio dei leben sollen. So werden wir frei vom ewigen Tod, der durch Adam in die Welt gekommen ist. So werden wir im Geiste erleuchtet, indem wir erkennen, daß wir das Böse gewählt hatten.

Im Zusammenhang mit der Taufe Jesu durch Johannes und mit seinem Kreuzestod heißt es im Dialog: „Es war ihm vielmehr um das Menschengeschlecht zu tun, das seit Adam unter den Tod und die Täuschung der Schlange gefallen war, da jeder sich selbst mit Schuld belud und sündigte [30])." Man wird auch aus dieser Stelle nur den Abfall der Menschen von Gott folgern dürfen, der analog zu dem Abfall der Dämonen von Gott geschehen ist. Der Tod ist dann die Strafe für den Abfall der Menschen, die im übrigen durch ihr Verhalten selbst schuldig und sündhaft geworden sind. Auch diese Auffassung, die die Entstehung der Sünde letztlich in das moralische Verhalten des Menschen verlegt und aus den einzelnen sündigen Taten den sündigen Zustand der Menschen resultieren läßt, spricht gegen jede strikte Erbsündenlehre.

Endlich wird man auch jene bekannte Stelle nicht für die Annahme der Erbsünde bei Justin ins Feld führen können, in der es heißt: „Andererseits wissen wir, daß er durch die Jungfrau Mensch geworden ist, damit auf dem gleichen Wege, auf dem die von der Schlange verursachte Sünde ihren Anfang nahm, sie auch aufgehoben werde. Denn Eva, die eine unverdorbene Jungfrau war, gebar, nachdem sie das Wort der Schlange empfangen hatte, Sünde und Tod [31])." An dieser Stelle ist ein Doppeltes interessant: Einmal die Parallele von Eva und Maria, die wir in der späteren Zeit sehr häufig finden, z. B. bei Irenäus [32]). Der Gedanke, daß Eva Sünde und Tod gebar, besagt, daß nach der Verführung Evas durch die Schlange der Tod in die Welt kam und durch ihren Abfall die Sünde entstand; die hier naheliegende Folgerung, daß die Sünde in der Verführung ihren Ursprung hat und nun von ihr fortgeerbt wird, verbietet sich aber; denn diese Auffassung steht zu den Äußerungen Justins im Widerspruch, wonach die Sünde durch die

30) dial. 88.
31) dial. 100; cf. Jakobusbrief 1, 15.
32) Irenäus IV, 13, 1 und III, 21, 10; cf. H. Koch, Virgo Eva — Virgo Maria S. 10 ff., 17 ff. (Berlin und Leipzig 1937).

Dämonen entstanden ist. Die Schlange ist außerdem das Haupt der Dämonen, wie aus ihrem Namen „Satanas" hervorgeht. Satan bedeutet soviel wie Abtrünniger und das ist gleich Schlange [33]). Der Fall dieses Obersten der Dämonen bestand also in der Verführung der Eva. Wir können demnach nicht sagen, daß Eva es ist, die die Sünde in die Welt gebracht hat, sondern daß ihrer Sünde vielmehr die des Satans vorausging, der durch seine Verführung der Eva von Gott abfiel, wie Eva und Adam dann durch die Verführung abfielen. Von Eva erbt sich aber auf die Menschen die Schwäche fort, daß sie den Dämonen erliegen, und es ist eigene Schuld der Menschen, wenn sie Adam und Eva gleich werden. Mit diesen Gedanken ist implicite die freie Wahl des Menschen gegeben und zum anderen die Erbsünde ausgeschlossen.

An einer weiteren Stelle bemerkt Justin: „Seit Adam sind die Menschen unter Tod und Verführung der Schlange geraten" (Dial. 88). Das Entscheidende am Sündenfall ist, daß die Schlange durch die Täuschung (Dial. 103; 124) den Menschen zum Ungehorsam verführt, aber so, daß Adams Fall seine freie Tat ist [34]). Der Tod des Menschen steht zunächst nur zeitlich, nicht kausal, im Zusammenhang mit Adams Sünde [35]); denn es eignet sich jeder Mensch freiwillig die Sünde Adams und Evas an, dadurch, daß sie ihnen ähnlich werden. Ursprünglich war die Menschheit zur Gottähnlichkeit und zur Freiheit von Leiden und Tod erschaffen [36]).

Nachdem nun einmal das Böse durch Adam Macht über die Menschen gewonnen hat, sind die Menschen nicht mehr in der Lage, sich davon freizumachen. Dem Tod steht aber für den Christen die Hoffnung auf das Sein bei Gott gegenüber, das er durch die imitatio dei erreichen kann. So haben die Dämonen die Sünde in die Welt gebracht, indem sie Eva verführt und die Gebräuche eingeführt haben, die ihrer Bosheit entsprechen [37]). Hierin ist auch die Verschiedenheit der Gebräuche der Menschheit begründet, und was bei den einen als gut gilt, gilt bei den anderen als schlecht. Der rechte Logos hingegen — ὀρθὸς λόγος — erweist die einen als gut und die anderen als schlecht. Damit hebt Justin die Relativierung der Werke und Werte der Menschen, auch die der Gesetzgeber, mit Hilfe der Idee von dem überall und bei allen in gleicher Weise wirksamen vernünftigen Logos auf.

Worin zeigt sich nun der Zusammenhang zwischen der Logosidee und der Geschichtsanschauung Justins? Das werden uns in Kürze zwei Stellen zeigen. „Wir sind belehrt worden, und haben

33) dial. 103; dial. 127; cf. Engelhardt, a. a. O. S. 267 f.
34) cf. hierzu P. Flemming, Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers (Leipzig 1893) S. 17 f.
35) ἀπὸ τοῦ Ἀθάμ bezeichnet wie Engelhardt richtig bemerkt, zunächst nur den Zeitpunkt, nicht die Ursache.
36) dial. 124.
37) II, 9.

es dargelegt, daß Christus, der der Erstgeborene Gottes ist, der Logos ist, an dem das ganze Menschengeschlecht Anteil erhalten hat[38]." Justin beruft sich hierbei auf die Tradition, was aus dem ἐδιδάχθημεν hervorgeht; aber es geht über die Tradition hinaus und es ist eine Erweiterung durch Justin, daß die ganze Menschheit an dem Logos Christus Anteil hat. Dadurch aber stellt er das Christentum in einen ganz neuen und großen Zusammenhang. Er erhebt es zu d e r Universalreligion. So verstehen wir auch, wenn er gleich fortfährt und behauptet: „Die, die mit dem Logos lebten, sind Christen, wenn sie auch ἄθεοι genannt wurden, wie bei den Griechen Sokrates, Heraklit und die ihnen ähnlichen, unter den Nichtgriechen Abraham, Ananias, Azarias, Elias und viele andere, deren Taten und Namen aufzuzählen wir jetzt als zu weitläufig unterlassen möchten[39]." Diese ganze Konstruktion Justins entspringt nicht so sehr dem Streben nach Klarheit und Volkstümlichkeit als dem Wunsch, die Vorgeschichte des Christentums zu verbreitern. Von diesem Streben her wird der Logos bei ihm nötig. Es sind nicht einfach die Juden, bei denen sich das Christentum vorbereitet, sondern alle, die am Logos Anteil und die wahre Vernunft erkannt haben, sind Christen gewesen. So waren alle, die vorher ohne Logos lebten, Feinde und Mörder Christi, indem sie die wahren Christen umbrachten. Ja, jeder, der nach dem Logos lebt und lebte, kann ohne Furcht sein, denn er ist Christ.

Die andere Stelle heißt: „Denn, was auch immer die Denker und Gesetzgeber jemals Treffliches gesagt und gefunden haben, das ist von ihnen entsprechend dem Anteil am Logos — κατὰ λόγου μέρος — durch Forschen und Anschauen mit Mühe erarbeitet worden" (II, 10).

Dies stellt eine gewisse Abschwächung gegenüber I, 46 dar. Justin will hier die abgestufte, hellere oder dunklere Wahrheitserkenntnis bei den Philosophen erklären. Erst in Christus ist der Logos ganz erschienen. Aber die Philosophen haben nicht nur σπέρματα τοῦ λόγου, sondern sie denken κατὰ λόγου μέρος. Und weil sie mehr an der Vernunft teilhatten als die anderen, wurden

38) I, 46.
39) I, 46.

sie als gottlos und neuerungssüchtig angeklagt. Den Gedanken, daß „auch der Gerechte leiden muß" finden wir schon in Platos „Staat" [40]).

Auch den Tod haben sie mit Christus gemeinsam und den Einwand, der sich nun ergab: ja warum haben dann die Menschen nicht dem Sokrates geglaubt, sondern glaubten erst — oder sollen erst — deinem Christus glauben, beantwortet Justin: „Dem Christus, den auch schon Sokrates teilweise erkannte — war und ist er doch der in jedem seiende Logos —, haben Philosophen und Gelehrte, Handwerker und gewöhnliche Leute geglaubt, und zwar unter Verachtung von Ehre, Furcht und Tod, denn er ist die Kraft des unnennbaren Vaters, und nicht das Gefäß der menschlichen Vernunft [41])."

Er ist eben mehr gewesen als die menschliche „Vernunft" oder als eine Offenbarung der Vernunft, er ist die Konkretisierung der Weltvernunft selbst. Er war nicht nur die teilweise Offenbarung, sondern die volle Offenbarung. Deshalb haben ihm alle geglaubt. Sokrates dagegen wird den Propheten gleichgestellt, nicht aber dem Christus. Immerhin ist auch das bedeutsam; denn damit stehen er und die anderen griechischen Philosophen auf der gleichen Stufe wie die Propheten. Die Vorgeschichte des Christentums ist nicht mehr auf Palästina beschränkt, sondern sie ist universal; wo überhaupt jemand nach der Vernunft lebte und einer Offenbarung der Vernunft teilhaftig wurde, da war schon Christentum vorhanden.

4. Kapitel.

Die Offenbarung des Logos in Christus und die Dämonen.

Mit der Menschwerdung des Logos in Christus wird das bisher verborgene Wirken des Logos als des Erziehers der Menschheit an einem Punkte konzentriert und so offenbar. Damit findet eine Begrenzung in der Geschichte der Offenbarungen statt. Die Wirkung dieser Konzentration besteht darin, daß die Herrschaft der Dämonen gebrochen und den Menschen der Weg freigemacht

40) Plato, res publica XVI, 343 f.

41) II, 10. Es ist hier auf den Begriff δύναμις zu achten, der darauf hindeutet, daß unter dem Logos eine Hypostase zu denken ist.

wird für die imitatio dei. Insofern findet eine Erlösung des Menschengeschlechtes statt.

Die Menschwerdung des Logos durch die Jungfrau denkt Justin so, daß der Logos sich selbst zum Menschen macht, denn er selbst ist die Kraft, die die Jungfrau überschattete[42]). Die wunderbare Geburt Jesu steht in Parallele zu der Erschaffung des Logos, der aus Gott hervorgegangen ist. „Bereits bei seiner Geburt erhielt ⟨Jesus⟩ seine Kraft[43])." Damit steht Justin zweifellos in der Linie der johanneischen Christologie.

Wozu aber bedurfte Jesus dann der Taufe? Nicht deshalb, weil er hier die Kraft Gottes empfangen hätte, sondern weil für die Menschen ein Zeichen nötig war. Mit der Taube, die auf Jesus herunterkommt, und der Stimme, die vom Himmel herabruft: „Du bist mein lieber Sohn, heute habe ich dich gezeugt", wird den Menschen vom Vater die eigentliche Geburt Jesu Christi verkündigt, damit sie auf ihn hören und ihm nachfolgen[44]). Mit dieser Akzentuierung der Taufe Jesu als der eigentlichen Geburt Christi durch die Herabkunft des Geistes auf ihn bewegt sich Justin in den Bahnen der synoptischen Christologien.

Die Anschauungen Justins über Christus sind also nicht ausgeglichen. Auf der einen Seite heißt es: „Er war die Kraft Gottes und schon bei seiner Geburt war es wunderbar zugegangen und bereits damals wurde er von Menschen — nämlich den Magiern — erkannt", und auf der anderen Seite wird erklärt: „Er wuchs auf, wie alle übrigen Menschen, bediente sich der Lebensmittel, lernte ein Handwerk, das des Zimmermanns, stellte Pflüge und Joche her, um die Symbole der Gerechtigkeit und des werktätigen Lebens zu lehren, war ungefähr 30 Jahre alt, als Johannes der Täufer auftrat, und ging dann zum Jordan. Als er aber in den Jordan stieg, flammte Feuer im Jordan auf, die Taube kam auf ihn nieder und die Stimme vom Himmel erscholl, und die Stimme verkündigte die Geburt Christi." Dieser Widerspruch in den beiden Auffassungsweisen ist nicht zu lösen. Vielmehr

42) I, 33.
43) dial. 88.
44) dial. 88.

stellt Justin die beiden Weisen, die Entstehung Christi zu denken, die der Synoptiker und die des Johannes, nebeneinander.

Daß aber der Logos in Christus Mensch geworden und durch eine Jungfrau geboren worden ist, geht aus vielen alttestamentlichen Stellen hervor, darunter aus Hinweisen wie Jesaja 53, 8: „Wer wird sein Geschlecht aufzählen?" Wer sollte das Geschlecht des Logos aufzählen können, wenn nicht der, der von Gott kam, und zu Gott zurückkehrte und der sich selbst zum Menschen machte? Man könnte daran denken, daß Jesus bis zu seiner Taufe den Namen Jesus trug. Aber Justin leitet den Namen von χρίω ab (II, 6); gelegentlich auch von χρηστός (I, 4). Der Begriff „Christus" ist aber dem Menschen wie der Begriff „Gott" angeboren. In Wahrheit hat Justin hier keine Unterscheidungen gemacht, sondern spricht zumeist von Jesus Christus. Das zeigt auch die bekannte Stelle Apologie II, 10.

„Größer nun als jede menschliche Lehre, erscheint das, was wir lehren, weil der ganze Logos, der für uns erschienen ist, Christus ist, und [zwar] sowohl als Seele wie Leib als auch als Logos" [44a]). Diese Stelle ist von einer „trichtotomischen" Anthropologie aus zu verstehen. Christus ist Leib für die Hyliker, Seele für die Psychiker, Logos für die Pneumatiker. Aber als Christus ist er der ganze Logos und zugleich erschienen für die ganze Menschheit.

Die Juden haben freilich Christus nie verstanden. An den Weissagungen des prophetischen Geistes sind sie ebenso vorübergegangen wie an der Erscheinung Christi, in der der Logos wirksam war, denn der Logos heißt auch Sohn und Gesandter Gottes, „der bald in Feuersgestalt, bald auch ohne körperliche Gestalt, jetzt aber für das Menschengeschlecht nach Gottes Willen Mensch geworden, alle die Leiden auf sich genommen hat, die ihm die unverständigen Juden auf Anstiften der Dämonen angetan haben [45])." So wird das ganze Werk des Logos — und damit auch Christi — unter den Gesichtspunkt der οἰκονομία gestellt. Der Logos führt den Willen des Vaters aus, und immer wieder hat er in geschichtlichen Erscheinungen zu den Menschen gesprochen, um ihnen den Willen Gottes deutlich zu machen.

44a) Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν. (II, 10): cf. Pfättisch, a. a. O. S. 122 ff.

45) I, 63.

Aber damit ist das Werk Christi nicht erschöpft. „Er ist Mensch geworden, um durch sein Sterben und Auferstehen den Tod zu besiegen“ [46]). Das heißt, der Logos ist Mensch geworden, und Christus mußte leiden, um die Herrschaft der Dämonen zu brechen und den Tod zu überwinden.

So lehrt Christus zunächst die Menschen die Dämonen zu erkennen, zeigt die falsch verstandenen Weissagungen auf und zeigt den Weg zur wahrhaften Erkenntnis Gottes [47]). Aber neben die Tätigkeit Christi als des Lehrers tritt die faktische Besiegung der Herrschaft der Dämonen [48]) und die Befreiung vom Tode [49]).

Die Befreiung vom Tode hängt eng mit der Bedeutung des Todes Christi zusammen. Der Tod Christi wird von Justin als Sühnetod verstanden. „Es diente auch Christus (wie Jakob um die Schafe) in der Knechtschaft bis zum Kreuze für die ... Menschen, δι αἵματος καὶ μυστηρίου τοῦ σταυροῦ κτησάμενος αὐτούς“ (dial. 134). Oder: Christus ist die προσφορά für alle Sünder, die sich bekehren wollen (dial. 40).

Die Dämonen sind für Justin die die Geschichte bewegende Macht, denn durch ihr dem Göttlichen entgegengesetztes Wirken vollzieht sich die Bewegung in der Geschichte, und sie ringen ständig mit dem Logos. In ihnen findet realiter das Ringen des Guten mit dem Bösen statt, der Vernunft mit der Leidenschaft, der Sünde mit dem Guten.

Wie aber sind die Dämonen entstanden? Justin gibt hierfür zwei Deutungen, die durch seine verschiedenen Diskussionen mit den Juden und mit den Griechen bedingt sind. Er sucht dann diese beiden Deutungen zu verbinden, aber an sich stehen sie deutlich nebeneinander. Man wird überhaupt die Doppelseitigkeit der Apologetik Justins beachten müssen, die ja nach der jüdischen oder hellenistischen Frontstellung geführt wird.

Man muß also methodisch die Aussagen im Dialog von denen in den Apologien grundsätzlich scheiden, ohne zu harmonisieren.

---

46) I, 63.
47) Die Christen erkennen den wahren Gott als Gott gegenüber den Heidengöttern. dial. 34.
48) dial. 30; II, 6.
49) dial. 100. Auf Grund der Vorstellung Justins, daß der Mensch nach der 2. Parusie Christi bei Gott lebt, ist die Befreiung vom ewigen Tod anzunehmen.

Nach Ap. II, 5 sind die Dämonen so entstanden: Gott hat die Welt geschaffen und den Menschen zu eigen gegeben. Die Fürsorge für die Menschen übertrug er den Engeln. Die Engel jedoch übertraten Gottes Anordnungen und erniedrigten sich zum sexuellen Verkehr mit Weibern und zeugten mit ihnen Kinder. Dies wurden die Dämonen. Diese gefallenen Engel und ihre Nachkommen machten sich nun die Menschen zu Knechten, teils durch magische Zeichen, teils durch Furcht, die sie erregten, und durch Strafen, die sie verhängten, dann aber auch wieder durch Opfer, deren die Menschen bedürftig waren, seitdem sie sich von den Leidenschaften ihrer Begierden hatten überwinden lassen. Die Dämonen haben auch Krieg, Mord, Ehebruch und alle Schandtaten in der Welt ausgesät. Später haben dann die Dichter, da sie nicht mehr wußten, daß alle diese Schandtaten durch den Abfall der Engel von Gott in die Welt gekommen waren, sie Zeus und den Seinen zugeschrieben. Alle Namen der griechischen Götter sind nichts anderes als Titel, die die Menschen den Dämonen beigelegt haben.

Die andere Darstellung, die Justin von der Entstehung der Dämonen gibt, besteht im Hinweis auf den Abfall der Schlange von Gott, die Eva verführt und damit auch Eva zum Abfall von Gott gebracht hat. Durch den Abfall der Eva kommt Tod und Sünde in die Welt, wie wir bereits sahen (dial. 100) [50]).

Justin hat schließlich diese Vorstellung vom Teufel, der in der Schlange verkörpert war, mit seiner in II, 5 vorgetragenen Dämonenlehre verbunden und den Teufel zum obersten Fürsten der Dämonen gemacht.

Offenbar sind zwei Vorbilder von Justin ineinandergewoben: Nämlich die Erzählung aus Gen. 6, 1 ff. und aus Gen. 3, 1 ff.; außerdem haben sicher die Vorstellungen Hennochs und die der Zeit überhaupt seine Dämonenlehre beeinflußt [51]).

---

50) dial. 100; 102; 103; I, 63.

51) cf. Engelhardt, a. a. O. S. 202 f. Semisch, a. a. O. Bd. II S. 376 ff. Andres, Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts (Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte XII, 3; Paderborn 1914) S. 16 ff. Für das Vorhandensein der bösen Engel haben Justin auch die Stellen 2. Kor. 2, 22; 8, 7; Jes. 30, 4; Sachar. 3, 1; Psalm 96, 5; Hiob 1, 6 gedient.

Als von Gott abgefallene Engel hatten die Dämonen außer ihrem Führer, dem Satanas, keine Namen. Diese Auffassung hängt mit der eigenartigen Sprachphilosophie Justins zusammen, daß nämlich der Besitz eines Namens eine Auszeichnung ist. Namen sind ferner für ihn, wenn wir an Gott, Logos, Christus denken, angeborene Vorstellungen. Die Dämonen legten sich nun ihre Namen selbst bei und zwangen die Menschen, sie unter diesen Namen zu verehren. Justin schränkt diese Aussage, jedoch gelegentlich dadurch ein, daß er sagt, die Vorstellungen, daß Zeus ein Vatermörder sei und seine Kinder sich in Mord und Hurerei vergnügten, rühren von den bösen Dämonen selbst her und seien dann von den törichten Dichtern verbreitet worden[52]). Er hat gegen die Dichter dieselbe Abneigung wie Plato im „Staat". Vielleicht ist Justin auch hier von Plato direkt abhängig.

In der für Griechen bestimmten Apologie will er aber die griechischen Gottesmythen nicht völlig verdammen. Daher geht es stets auf das Wirken der Dämonen zurück, wenn es sich um offenkundige Freveltaten der griechischen Götter handelt. Viel deutlicher aber rückt er von den griechischen Göttern im Dialog mit dem Juden Trypho ab, wo solche Rücksichten nicht nötig waren. So spricht er hier den Gedanken aus, daß die Geschichten über Herakles von den Vorherverkündigungen der Propheten über Christus hergenommen sind. Die Geschichten der griechischen Mythologie, soweit sie vernünftig und sittlich einwandfrei sind, sind also aus den alttestamentlichen Prophezeiungen über Christus abgeleitet. Das ist Justins Ansicht auch in den Apologien, dort freilich weniger scharf prononziert.

Im Grunde konstruiert Justin die Vorgeschichte des Christentums, die sich letztlich zwischen Himmel und Erde abspielt, als Verfall. Was vor dem Christentum war, war schlecht. Aber es gab freilich die „Zeugen der Wahrheit". Es ist immer dieselbe Situation, vor der jede neue, besonders reformatorische Bewegung steht: Sie muß sich absetzen gegen die Vergangenheit und diese verurteilen; sie muß sich aber auch auf einzelne Personen

52) I, 21.

aus der Vergangenheit stützen, die sie braucht, um sich selbst einen autoritären Halt zu geben [53]).

Wenn die Griechen Bilder von Gott haben, so sind diese Bilder Götzen, denn richtige Vorstellungen von Gott kann sich niemand machen, und die Bilder, die angebetet werden, sind die Bilder der Dämonen, die damit auf die Menschen wirken. Gott aber will keine Bilder, sondern seine imitatio. Das ist das wirkliche Opfer, das wir Gott bringen können. Wenn nun gar noch diese Gottesbilder von Menschen hergestellt werden, deren sittliches Leben nur verabscheuenswert ist, die ihre Modelle verführen, wie sollen dann noch diese so entstandenen Gottesbilder Gott darstellen oder gar verehrt werden können? [54]).

Auch hier ist der unausgesprochene Gedanke der: Der eine Gott kann, wenn er überhaupt dargestellt wird, nur in einem Gott geweihten Leben geistig nachgeahmt werden.

In dem Gedanken, daß die Dämonen eigentlich die Morde an denen verursacht haben, die „nach der Vernunft" lebten, zeigt sich ein neuer Zug in der Geschichtsanschauung Justins: Die Guten werden von den Bösen verfolgt. Diese Gedanken Justins hängen mit der Selbstbeurteilung Jesu zusammen; sie können aber auch von Justin in Anlehnung an Plato gebildet sein, wo ja auch der leidende Gerechte im „Staat" vorkommt.

Die Macht der Dämonen reicht bis in die Gegenwart. Justin warnt die Kaiser in der ersten Apologie besonders vor den Dämonen und fürchtet, daß die Dämonen sie so bedrängen könnten, daß sie unter dem Zwang derselben aufhören würden, seine Apologie zu lesen und dann weiter Knechte der Dämonen bleiben müßten [55]). Diese Einwirkungen der dämonischen Gewalten erfolgen psychologisch durch Traumgesichte und Zauberränke, und halten so die Menschen von dem Logos, dem nichtdämonischen Feind der Dämonen, fern.

So haben sie Sokrates verfolgt, als er durch den Logos und durch logische Untersuchungen die Menschen von den Dämonen zu befreien suchte [56]). Sie haben den Menschen eingeredet, daß

53) I, 5; I, 44; I, 53; I, 54.
54) I, 9.
55) I, 14.
56) I, 5.

Sokrates neue Gottheiten einführe und geboten habe die Gottheiten, die der Staat verehre, aufzugeben. So haben sie es veranlaßt, daß man Sokrates getötet hat, der durch den Logos den Logos erkannte und verehrte. Aber es ging nicht nur Sokrates so, sondern auch Musonius und Heraklit und vielen anderen.

Diese Beispiele zeigen, wie die Geschichte der Platz ist, an dem sich das Ringen der Dämonen mit dem Logos abspielt, und wie die Menschen soweit unter der Herrschaft der Dämonen stehen, daß sie sich aus eigener Kraft nicht mehr zu befreien vermögen. Und nun wird die Bahn frei für den anderen zentralen Gedanken. Weil es so ist, weil die Dämonen in der Geschichte herrschen, direkt und indirekt, und das Gute umbrachten, wo sie es fanden, darum mußte der ganze Logos in einer Person Mensch werden, um ihre Herrschaft mit einem Schlag zu stürzen. Deshalb aber suchen und suchten die Dämonen Schändliches von den Christen zu sagen und die Lehren der Christen in schreckliche Fratzen zu verfälschen [57]). Wir finden hier die ersten Ansätze zu der berühmtesten christlichen Geschichtskonstruktion, derjenigen Augustins. Der Herrschaft der Dämonen wird die Herrschaft des Logos entgegengesetzt. Die civitas dei steht gegen die civitas diaboli.

Der Kampf der Dämonen gegen die Christen war möglich, weil sie durch die Propheten die Lehren des Logos vorauswußten und diese vorher unwirksam zu machen suchten, indem sie auch ihrerseits Ähnliches zu lehren suchten, nur daß sie es ins Perverse verkehrten. Man könnte vermuten, daß sich nun hiermit die Gedanken Justins gegen die Griechen kehren würden. Aber weit gefehlt, sie richten sich vor allem gegen die Juden. Die verblendeten Juden haben ja die auf Christus zu beziehenden Weissagungen im Alten Testament nicht erkannt, sondern sie auf sich selbst und nicht auf die, die nach dem Logos lebten, gedeutet. Auch das war ein Werk der Dämonen. Selbst bei den Juden vollzog sich der Kampf zwischen Logos und Dämonen. Und nicht nur da, sondern überall, wo Menschen trachteten, nach dem Logos zu leben. Es ist das Geschick der Vernünftigen in der Geschichte, daß sie leiden müssen, und daß die Unvernunft siegt.

57) II, 13.

So ist es kein Zufall, daß die Dämonen es durchsetzten, daß die mit der Todesstrafe bestraft wurden, die die Schriften der Sibylle, des Hystaspes und der Propheten lasen[58]). Aber trotz dieser Strafe konnten es die Dämonen nicht verhindern, daß einige diese Schriften lasen, und daß sich schließlich doch das Vernünftige in der Geschichte durchsetzte. Es ist bezeichnend für die Rolle, die Justin den Schriften der Sibylle, des Hystaspes und der Propheten zumißt, daß er sie alle auf eine Stufe stellt. Es zeigt, daß er im Christentum den fleischgewordenen Logos gefunden hat, der sich aber schon vorher in verschiedenen griechischen und jüdischen Menschen offenbart hat, und der das tun mußte, weil er die Weltvernunft ist, die sich nicht nur auf das Judentum beschränkt, sondern die überall wirksam ist, wo immer Menschen nach der Vernunft lebten. Als nun aber die Vernunft in Christus Fleisch geworden war, da wußten die Dämonen, daß sie den ewigen Feuertod sterben würden; deshalb war ihr Haß auch gegen Christus, den Träger des Logos, besonders groß, und sie veranlaßten die verblendeten Juden, ihm all das Leid zuzufügen, was er getragen hat[59]). Vorher aber suchten sie durch Nachäffung alles dessen, was vorherverkündigt war, ihn unwirksam zu machen. Da sie aber auch wußten, daß Christus gerade bei den Heiden seine Gefolgschaft finden würde — das war ja auch vorausverkündet worden —, so waren sie gerade bestrebt, bei den Heiden seinen Boden zu verderben[60]).

So ließen sie die Söhne des Zeus in den Himmel fahren; den Hermes gaben sie als „Götterboten" und Logos aus, der von Gott die Kunde bringt; Perseus sollte Lahme und Gichtbrüchige geheilt, ja sogar Tote erweckt haben. Auch sollten die Zeussöhne gekreuzigt worden sein, denn die Mythen von den Zeussöhnen werden verschiedentlich erzählt[61]). Auch Athene war von ihnen als Logos frisiert worden. Sie wußten, daß Gott „nach Überlegung" mittels des Logos die Welt geschaffen hatte, und daß der Logos durch den Willen Gottes aus ihm hervorgegangen war. So ließen sie es nun auch mit der Athene geschehen, die sie den ersten

58) I, 44.
59) I, 28; I, 63.
60) I, 53; I, 54.
61) I, 21; I, 53.

Gedanken des Zeus nannten. „Was uns höchst lächerlich erscheint, eine Weibsgestalt als Abbild des Gedankens hinzustellen [62])."

Auch die Taufe und die Eucharistie haben die Dämonen versucht nachzuäffen. Sie hatten aber die Taufe nicht völlig erkannt, sondern veranlaßten die, die ihren Göttern opfern wollten, vorher sich entweder zu besprengen oder sogar völlig zu baden. Sie hatten aber auch von Moses gelernt, daß er, als er mit dem Logos in Ägypten sprach, sich die Schuhe ausziehen mußte. So hatten sie eingeführt, daß die, welche ihre Heiligtümer betreten wollten, um ihnen zu dienen, von den Priestern aufgefordert wurden, ihre Schuhe auszuziehen [63]).

Auch die Eucharistie ist von den Dämonen in den Mithraskulten nachgeäfft worden. Denn auch dort werden Brot und Wasser bei der Weihe eines neuen Jüngers mit bestimmten Sprüchen gereicht [64]). Auch daß Mithras aus einem Stein geworden sei, haben sie von Daniel übernommen und dieser hat es wieder vom Logos erfahren. Was sind die Mithraskulte also anderes als eine Nachahmung der Vorherverkündigung des Logos durch die Dämonen, folgert Justin und wehrt damit einen der gefährlichsten Kulte, die gegen das Christentum standen, ab, indem er sie andererseits sich aneignet.

Es ist für Justins Denken bezeichnend, wie er durch diese Parallelisierung aller Religionen im Grunde zu einer religionsgeschichtlichen Nivellierung kommt, ohne das freilich zu merken. Aber es ist doch so. Der apologetische Kniff läßt die Besonderheit des Christentums untergehen oder macht sie doch fraglich. Außerdem will Justin alle Riten und Kulte von Moses, dem ältesten der Propheten, ableiten und ihren Sinn rational verstehen.

So ergibt sich das Bild eines Reichs der Vernunft und einer dies verzerrenden Gegenbewegung, die von den Dämonen ausgeht. Beide Reiche kämpfen miteinander; aber das eine ist die Nachäffung des anderen.

---

62) I, 64.
63) I, 62.
64) I, 66.

Es ist aber weiter wichtig, daß Justin mit der Schilderung der Nachäffung der Sitten und Taten der Christen und Christi implicite die Rechtfertigung der christlichen Lehren, Gebräuche und Vorstellungen verbindet. Bei euch selbst ist ja alles schon geschehen, was bei uns jetzt sichtbar und unverhüllt offenbar geworden ist; nur daß ihr alles von einer falschen Gottesvorstellung her dachtet und tatet, das ist der Gedankengang Justins. Dieser hängt wieder zusammen mit seiner Anschauung von der Geschichte, daß es in der Geschichte etwas wirklich Neues nicht gibt[65]). Dieselbe Anschauung dürfte auch in der Parallelsetzung von Sokrates und Jesus Christus vorliegen[66]).

Weil Gott der Herr der Geschichte ist, so geschieht in diesem Lauf der Welt nihil omnino novi, denn die ganze Geschichte steht unter dem Begriff der οἰκονομία. Diese Anschauung von der Typisierung der Geschichte, die ja durch das andere Schema Justins, der Weisagung und Erfüllung, noch unterstrichen wird, steht der Gedanke, daß durch die Dämonen, das heißt durch das Böse, die Bewegung in die Geschichte kommt, entgegen. Es sind dies zwei Gedankenreihen, die bei Justin nebeneinanderlaufen.

Alles haben die Dämonen aus den Propheten erkennen können, aber das Zeichen der Macht Christi, das Kreuz, haben sie nicht erkannt, denn es war symbolisch auch in den Schriften der Propheten verborgen. Darum erkannte es „teilweise" nur einer, der nach den „Teilen des Logos" lebte, Plato. Aber auch er deutete es falsch; er hat bei Moses gelesen, daß Gott Moses gebot, die Spitze eines Stabes in der Form des Kreuzes zu bilden; dann habe Moses zum Volk gesprochen: „Wenn ihr dieses Zeichen an-

---

65) καί μηδενὸς ἄλλον καινοῦ ἀλλ' ἢ τῶν αὐτῶν ἐν τῇδε τῇ διοικήσει ὄντων (I, 57).

66) I, 5; in diesen Zusammenhang gehören auch die Stellen II, 10; II, 8. Hier ist auch der Satz zu beachten, den Justin gegen Crescens sagt: „Aber ein Kyniker, der sich die Gleichgültigkeit zum Ziel gesetzt hat, kann das Gute nirgends finden als in der Gleichgültigkeit" (II, 8). Damit bringt Justin den Gedanken zum Ausdruck, daß der Mensch zu dem wird, was er sich als Ideal setzt. Wir können im Sinne Justins sagen: Ein Christ, der sich das Gute zum Ziel gesetzt hat, kann das Gute nirgends anders finden als in Christus.

Zu diesen Gedanken gehört auch: „Wir lehren nicht dasselbe wie die übrigen, sondern alle anderen sprechen nur das Unserige nach." Dieser Gedanke des nihil omnino novi kommt auch zum Ausdruck in der Nachäffung der Geschehnisse Christi durch die Dämonen (I, 26; I, 40).

blickt und ihm vertraut, werdet ihr gerettet werden[67])." Darauf seien alle Schlangen und Tiere, die dem Volk den Tod bringen wollten, umgekommen. Da Plato die Worte nicht recht verstand, habe er gesagt, die dem Gott des Alls am nächsten stehende Kraft sei wie ein Chi gebildet. Und wenn er einen Dritten nennt, so hat Plato das auch daher, daß er Moses gelesen hat und dort die Worte fand: „Der Geist Gottes schwebte über den Wassern." Denn die dritte Stelle weist Plato dem Geist zu, von dem er sagt: „Die dritte Stelle aber für den Dritten[68])."

Merkwürdig ist, wie Justin das Kreuz hier wie sonst als Zaubermittel behandelt. Es ist das eine Kraft in sich enthaltende Geheimnis des Christentums, das hier sichtbar wird.

Die Dämonen haben jedoch das Kreuz wirklich nicht zu erkennen vermocht. Das Kreuz ist also für Justin einmal das Zeichen des Logos und bedeutet, daß die Menschen die Geschöpfe des Logos sind. Zum anderen zeigt es, daß der Logos ans Kreuz genagelt werden mußte, damit wir ihn wirklich erkennen können, denn der Gerechte muß leiden und sterben, um die Macht der Dämonen zu brechen und uns zu erlösen.

Auch dieser Zug in der Geschichtsanschauung Justins, der für Luther und die Spiritualisten aller Art charakteristisch ist, zeigt, wie stark die Selbstbeurteilung Jesu, der sich als der leidende Menschensohn gewußt hat, in die Geschichtsanschauung der Christen eingedrungen ist. Diese Anschauung vom Leiden des Gerechten in der Geschichte geht also auf Jesus selbst zurück; in ihr bewahrte die Christenheit die Erinnerung an seine Person und ihr Los.

So bietet das Kreuz die Deutung des Lebens und der Geschichte, in der der Logos herrscht, und in der mit dem Logos diejenigen ans Kreuz geschlagen werden, die der Vernunft gehorchen und das Gute tun.

Merkwürdige Spekulationen hat Justin um das Kreuz geschlungen, die hier wenigstens erwähnt sein sollen. Das Kreuz

67) I, 60.

68) Ἐὰν προσβλέπητε τῷ τύπῳ τούτῳ καὶ πιστεύητε ἐν αὐτῷ σωθήσεσθε I, 60; τὰ δὲ τρίτα περὶ τὸν τρίτον. Dies Zitat findet sich bei Pseudo-Plato (ep. II, p. 312), lautet dort aber τρίτον περὶ τὰ τρίτα cf. Otto, a. a. O. S. 162, A. 10.

als das Zeichen des Logos zeigt sich in der symbolisierenden Vernunft des Menschen, daß sie mit Segeln in Kreuzesform das Meer befahren; daß sie mit Geräten in Kreuzesform den Acker bestellen oder handwerklich arbeiten, all das sind Zeichen der Vernunft innerhalb ihrer Geschichte. Vor allem aber geht der Atem des Menschen, der sein Leben bewirkt und ausmacht, durch die Nase, die wiederum ein Kreuz im Gesicht des Menschen bildet. Das bedeutet, daß der Mensch vom Logos geschaffen ist, der ihm sein Zeichen so aufgeprägt und ihn so zu seinem Geschöpf sichtbar gestempelt hat. Die Macht des Kreuzes erweist Justin ferner an den Feld- und Siegeszeichen der Kaiser, die auch seine Form tragen[69]). An dieser Parallele wird ganz deutlich, was das Kreuz bezeichnen soll. So wie ihr als Symbole eurer Macht die Kreuzform der Standarten habt, so haben alle Menschen als Symbol der Macht des Logos, das Zeichen des Logos, in Gestalt und Gesicht. So stellt sich in allen Beschäftigungen der Menschen, im Bauern, im Handwerker und im Kaufmann, symbolisch der Logos in Kreuzesform dar.

Christus mußte am Kreuz sterben, weil das Kreuz das letzte und höchste, von den Dämonen nicht erkannte, göttliche Geheimnis war, und weil durch den Kreuzestod des menschgewordenen Logos der Widersinn der bösen und das Unnatürliche wollenden Dämonen offenbar wurde[70]). Insofern kann man auch im Sinne Justins sagen: um seine ganze Macht auch im Widersinnigsten offenbar zu machen, war der Kreuzestod Christi nötig, gerade weil er zeigt, daß der Tod nicht das letzte ist, sondern daß es durch das Sterben zu neuem Leben geht[71]).

Weil die Dämonen wußten, daß mit der Menschwerdung des Logos ihre Herrschaft gebrochen werden würde, suchten sie den Logos nach seiner Menschwerdung zu vernichten. Darum aber mußte auch der Logos, obwohl er sich ja selbst zum Menschen gemacht hatte, „verborgen" bleiben, bis er in der Taufe gewissermaßen eine zweite und nur für die Menschen sichtbare Geburt erlebte. So löst sich vielleicht der Widerspruch, den wir bei der

---

69) I, 55; dial. 91.
70) dial. 30 u. dial. 91.
71) Vgl. auch Flemming, a. a. O. S. 30 ff.

Frage nach der Art der Menschwerdung des Logos und nach der jeweiligen Betonung von Taufe oder Geburt erkannten. So verbindet Justin Geistbegabung und Fleischwerdung. Jawohl, Geburt des Logos, aber wegen der Dämonen mußte eine Zeit der Verborgenheit folgen. Jawohl, Geistbegabung in der Taufe: aber in der Taufe wurde allen offenbar, was doch bereits in der Geburt geschehen war. So ist die Stimme: „Du bist mein lieber Sohn, heute habe ich dich gezeugt" der große Aussendungsbefehl Gottes.

Die Bestrafung der Dämonen im ewigen Feuer wird erst nach der Wiederkunft Christi geschehen. Deshalb haben sie jetzt noch die Möglichkeit, die Menschen zu betören. Ihr Bestreben zielt nach der Erscheinung des Christus darauf, die Zukehr der Menschen zu Gott und zum Logos zu verhindern. Das beweisen Simon Magus, Menander und Markion, die alle Werkzeuge der Dämonen sind und die einen anderen Gott lehren als den Vatergott und seinen Sohn. So kann man folgern, daß der Kampf zwischen der civitas dei und der civitas diaboli bleiben wird bis zur Parusie Christi.

Der Kampf ist seinem Wesen nach übergeschichtlich. Aber er vollzieht sich in der Geschichte selbst.

Diese Gedanken schieben die Bedeutung des Todes Christi zurück. Wozu ist der Logos eigentlich Fleisch geworden, wenn der Kampf der Dämonen weitergeht? Man kann hier nur mit Hilfsgedanken weiterkommen: Die Macht der Dämonen ist mit der Menschwerdung prinzipiell gebannt. Wirkten vor der Menschwerdung im Menschen nur σπέρματα τοῦ λόγου, so wirken jetzt nur noch σπέρματα τῶν δαιμόνων. Wir Christen aber beten zu Gott um Befreiung von den „Fremdlingen" der göttlichen Religion, das heißt von den Dämonen. „Die Dämonen beben vor seinem gewaltigen Namen, und sie unterwerfen sich heute ihm, beschworen im Namen Jesu Christi, der gekreuzigt wurde unter Pontius Pilatus, dem Prokurator von Judäa; auch deswegen ist es uns allen nun klar, daß sein Vater ihm so große Gewalt gegeben hat, daß selbst die Dämonen sich seinem Namen und der Heilswirkung seines Leidens unterwerfen [72])."

72) dial. 30.

Hieraus wird klar, daß die Herrschaft der Dämonen mit der Menschwerdung und den Leiden des Logos beendet ist und daß sie, im Namen Jesu Christi beschworen, ihre Wirkung verlieren. Wir sehen ferner, daß der Titel „Helfer und Erlöser" (βοηθὸν καὶ λυτρώτην) in engen Zusammenhang zu der Dämonenlehre gesetzt ist. Bewiesen wird das an der Geschichte. Die Geschichte der Gegenwart lehrt ja, daß Christus uns frei gemacht hat von den Dämonen; denn die Dämonen können uns wohl töten lassen, aber sie unterwerfen uns nicht mehr. Ja vielmehr, jeder, der sich Christus unterworfen hat, dem sind die Dämonen unterworfen; denn die Sünde wird ihn nicht mehr erreichen.

So steckt auch in der Dämonenlehre mehr als ein Ansatz zum Verständnis der Geschichte. Das jenseits der Geschichte lebende Dämonische, das im religiösen Sinn böse ist, bringt Bewegung in die Geschichte. In der Geschichte gilt das Gesetz, daß das Gute vom Bösen verfolgt wird, daß aber das Gute dadurch, daß es verfolgt wird, wächst. Zuerst verfolgte man die Propheten und die Philosophen, weil sie das Vernünftige und Gute lehrten. In der Geschichte verfolgte man den fleischgewordenen Logos — siehe die Zahl derer, die an ihn glaubten, wurde immer nur größer. Denn die Wahrheit ist bei den Verfolgten. Und Martyrium und Verfolgung stärken und propagieren das, was verfolgt wird [72]). Aber Justin hat dies Verfolgtwerden nicht in einem flachen und propagandistischen Sinn verstanden. Hier steht vielmehr die Tiefe seiner Geschichtsanschauung dahinter, daß das Gute als das Gute verfolgt wird, daß die Geschichte der Ort des lebendigen Ringens des Guten mit dem Bösen ist, und daß die Guten immer in der Minderzahl sind. Die Verfolgten sind die wahren Christen. Diese Anschauung, die später immer wieder von den christlichen Spiritualisten aufgegriffen worden ist, findet sich also bereits bei Justin vorgebildet. Erich Seeberg hat in seinem grundlegenden Buch über Gottfried Arnold diesen Gedanken von den Tagen Konstantins an durch die Kirchengeschichte hindurch verfolgt [73]). Aber dieser Gedanke ist nicht bloß als Reaktion des mönchischen Christentums gegen die Kirchenpolitik

72) dial. 30.
73) E. Seeberg, a. a. O. S. 279 ff.

Konstantins des Großen entstanden, sondern er findet sich schon bei Justin; vielleicht ein Zeichen dafür, daß er mit der Selbstbeurteilung Jesu zusammenhängt.

Es wäre jedoch ganz falsch, wenn man nun in Justin den ersten Spiritualisten sehen wollte; aber die Berührung seiner Gedanken mit den Vorstellungen jener ist nicht ohne Bedeutung. Wir denken dabei nicht nur an den Gedanken, daß die Verfolgten die wahrhaft Frommen und Vernünftigen sind, sondern auch an jene Vorstellung, daß alle Philosophen, sofern sie am Logos teil hatten, Christen waren. Sie findet sich bei den Humanisten der Renaissancezeit und bei liberalen Protestanten wie Harnack, aber auch in der Geschichtsbibel von Sebastian Franck [74]).

5. Kapitel.

Die Geschichtstheologie und Religion Justins.

1. Griechentum und Christentum in der Geschichte.

Mit der doppelten Behauptung, der Logos ist die Weltvernunft, und diese Weltvernunft ist in Christus Mensch geworden, ist es gegeben, daß die Offenbarungen des Logos vor Christus

74) Diese Verbindung zwischen Justin und Sebastian Franck finden wir in der Geschichtsbibel (1543 o. Ort), am sichtbarsten in dem Satz: „Nun souil man von Gott kan sagen, haben die Heiden, die auch dz bild vom samen Gottes in yn haben und andere auß den Christen mancherley weiß von Gott geredt und geschriben" (1), und: „Von dem einigen Got haben auch vil Heiden aus dem eingepflanzten Wort vom einleuchtenden Liecht seer vil geschrieben" (Gesch. Bibel 2). Bei Seb. Frank wird der Logos spermatikos Justins unter dem Einfluß Luthers und der Reformation umgewandelt in den Begriff des als Samen in alle Menschen gelegten „Wortes". Vermöge dieses inneren Wortes, das sich also auch bei den Heiden findet, haben diese ihre Gotteserkenntnis und manche guten Lehren schon vor der Reformation ausgesprochen. Eine ähnliche Situation wie bei Justin! Bei Justin ermöglicht es die Idee vom λόγος σπερματικός die doppelte Wurzel des Christentums bei den Heiden und bei den Juden aufzudecken; bei Franck ermöglicht die Idee von dem als Samen in die Menschheit gelegten Wort eine Verbreiterung der Grundlage der Theologie, letztlich eine religionsgeschichtliche Wertung des Christentums. Und welchen anderen Sinn hat die Heranziehung der Geschichte bei Franck als die lebendige Exegese zu Gottes Wort — Gottes Werk legt hier Gottes Wort aus —, wenn nicht den, der Theologie ein breiteres Fundament als nur die Bibel zu geben! Die Verwertung des kirchlichen Altertums für das Verständnis der biblischen Lehren durch Melanchthon weist in

nur auf Christus bezogen werden durften, so daß die Vorgeschichte des Christentums auf eine viel breitere Basis rückt. Sie ist nicht mehr auf das Judentum und das Alte Testament allein beschränkt, sondern sie umfaßt die ganze Welt. Hierbei setzt sich Justin nun mit den beiden Mächten auseinander, die ihm begegneten, mit dem Hellenismus und dem Judentum.

Wir haben gesehen, wie er im Schema von Weissagung und Erfüllung die Geschichte Jesu und ihre typische Bedeutung vorgezeichnet findet. Und zwar legte er nicht bloß die Propheten des Alten Testaments, sondern auch die griechische Mythologie nach dem Schema von Weissagung und Erfüllung aus; nur daß sie hier ein negatives Vorzeichen trägt, in dem Sinne nämlich, daß die Dämonen die Mythen der Griechen erfunden haben, um das Wirken Christi unmöglich zu machen oder doch zu erschweren. Mit dieser Heranziehung der griechischen Mythologie ist ein Doppeltes erreicht: Einmal folgt hieraus der dem Üblichen verwandte und nicht unsinnige Charakter der christlichen Religion; denn die Christen lehren, wie die Mythen zeigen, nichts Unvorstellbares. Ferner sind die Propheten älter als die griechischen Mythologien. Durch das Alter kommt also dem Judentum eine Vorrangstellung zu. Es sind ähnliche Motive, die wir in den Märtyrerakten der Zeit finden, wo ja auch das Alter der Religion und der urkundliche Beweis der Wahrheit die entscheidende Rolle spielen. Damit ist aber auch die Sonderstellung des Alten Testaments gerechtfertigt; ja der alttestamentliche Mythus von der Weltschöpfung wird als die Grundvorstellung von der Entstehung der Welt hingestellt und angenommen. Dieser Mythus wird aber auch nach Justins Meinung von Plato gelehrt. Auch bei ihm hat Gott die Welt durch Umwandlung gestaltlosen Stoffes geschaffen, und zwar hat Gott dies aus Güte getan. Plato hat diese Idee von Moses [75]). Ähnlich verhält es sich mit

---

die gleiche Richtung; auch sie will die Geschichte für die Theologie fruchtbar machen. Von seiner Grundidee des eingepflanzten „Wortes" aus kann Franck auch zu einer positiven Einstellung den Ketzern gegenüber vorstoßen, denn auch in diesen lebt ja der Same des Wortes Gottes und auch sie haben viel Wahres, Gutes und Frommes gesagt, das man achten und lieben muß.

75) "Ωστε λόγῳ θεοῦ ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ προδηλωθέντων διὰ Μωυσέως γεγενῆσθαι τὸν πάντα κόσμον, καὶ Πλάτων καὶ οὐ ταὐτὰ λέγοντες καὶ ἡμεῖς ἐμάθομεν, καὶ ὑμεῖς πεισθῆναι δύνασθε I, 59. Die Frage nach

der Lehre vom Weltbrand, die die Stoiker aufgestellt haben. Auch dieser Gedanke stammt von Moses [76]). Und wenn Plato von der Gott am nächsten stehenden Kraft, die wie ein Chi im Weltall steht, spricht, so hat er auch dies von Moses, nur daß er nicht den vollen Sinn des Kreuzes erkannt hat. Indem Justin so Moses zum ältesten Propheten erhebt, von dem sowohl Griechen wie Juden abhängig sind, und indem Moses seine Weisheit vom Logos hat, kann er den stolzen Satz des imperialistischen Christentums aussprechen: „Wir lehren also nicht dasselbe wie die übrigen, sondern alle anderen sprechen nur das Unsrige nach [77])."

Es ist ja merkwürdig. Das Christentum — und zwar schon die Urgemeinde — hat zunächst das Alte Testament für sich erobert, indem es die dort geschehene Geschichte als Weissagung auf die Erfüllung im Christentum gedeutet hat. Das Christentum hat dann aber auch die griechische Kultur, in die es durch Paulus eingetreten war, sich zu eigen zu machen verstanden dadurch, daß es erklärte: Alles, was groß in dieser Kultur ist, ist christlich; denn Christus ist der Logos. Man sieht in diesen beiden Konstruktionsversuchen den Eroberungswillen der christlichen Religion. Man erkennt aber hier auch die geschichtliche Bedeutung der Apologeten. Sie verlängern den Schritt über das Judentum hinaus, den Paulus gemacht hatte. Sie arripieren nun auch die griechische Kulturwelt für das Christentum. Das geschieht im einzelnen noch unsicher und tastend; das System bleibt auch hier sozusagen schwebend, aber im ganzen stehen Weg und Ziel fest.

Justin ist im ganzen darauf aus, das Gemeinsame zwischen Griechen und Christen zu betonen; er muß das tun, weil der „Logos die Weltvernunft" ist. Alle haben an der Weltvernunft

---

dem Verhältnis von Mose und Plato ist ja auch späterhin in der Theologie noch oft erörtert worden, so auch von Luther in seiner Genesisvorlesung. Bei ihm steht Moses nicht nur zeitlich über Plato, sondern auch sachlich, denn Moses lehrt nicht nur Moral, sondern auch Gottesverehrung. cf. hierzu Erich Seeberg, Christus Wirklichkeit und Urbild (Stuttgart 1937) S. 477 ff.

76) I, 60; II, 7.

77) οὐ τὰ αὐτὰ οὖν ἡμεῖς ἄλλοις δοξάζομεν, ἀλλ' οἱ πάντες τὰ ἡμέτερα μιμούμενοι λέγουσι I, 60.

teil und deshalb gibt es für alle etwas Gemeinsames und Verbindendes. So sind denn auch die Lehren Platos, Sokrates' und der anderen griechischen Philosophen nicht denen des Christentums fremd, denn zu ihren Erkenntnissen sind sie durch die in ihnen wirksamen Einzelkräften des Logos gekommen. „Was immer bei ihnen schön gesagt ist, gehört uns Christen, denn wir beten den von dem ungezeugten und unnennbaren Gott ausgegangenen Logos an und lieben ihn nach Gott[78])." Dieser Satz ist aus der Gesamtanschauung Justins heraus zu verstehen: der Logos ist gleich Christus — mit Johannes dem Täufer schließen die Prophezeiungen ab[79]), deshalb sind alle, die je nach dem Logos gelebt haben, Christen, und ihre Lehren sind denen der alttestamentlichen Propheten gleichwertig, sie sind wie diese „Zeugen der Wahrheit". Damit ist das Christentum im Prinzip zur Weltreligion erhoben, und seine Vorgeschichte liegt gemäß dem universalen göttlichen Heilsplan nicht nur bei den Juden, sondern gerade auch bei den vom Logos geführten Griechen. Mit Justin hätte die christliche Theologie eine Wendung völlig vom Alten Testament fortnehmen können; denn das ist ja das Neue an seiner Theologie, daß er die alte griechische Kultur für das Christentum erobern will. Dieser Weg ist jedoch nicht gegangen worden. Zu stark wirkt die Geschichtsanschauung des Paulus mit ihrem Glauben an den echten Ölbaum und den aufgepfropften Wildling nach, und zu stark liegt im Bewußtsein der Christen

78) II, 13. Die Hochschätzung der Philosophie finden wir bei Justin in verschiedener Form. Sie soll die göttlichen Dinge erforschen, um dadurch die Frömmigkeit zu bewirken (dial. 1, 2). Die Philosophie bringt zwar Erkenntnis, aber noch nicht die wahre (II, 3). Auch im Dialog bleibt er gegen die Philosophie kritisch: „göttlichen und nicht menschlichen Lehren soll man folgen" (dial. 38). Harnack (a. a. O. S. 386) meint, daß der innere Grund darin liegt, daß Justin im Christentum und der Philosophie die gleichen Ziele sieht. Beide wollen die Prinzipien, τέλος usw. erkennen.

Trotzdem kennt Justin Unterschiede zwischen Philosophie und Christentum. Erstens beruht die Philosophie auf der Vernunft (II, 10), das Christentum auf der Offenbarung. Zweitens hat die Philosophie nur stückweise Erkenntnis, das Christentum die ganze. Drittens ist die Philosophie ohne Beweise (I, 53), nur das Christentum ist in der Lage, einen Beweis für die Wahrheit zu führen. Man muß aber im Auge behalten, daß Justin sagt: „Die Lehren des Christentums und die Lehren Platos sind nicht in allem ungleich, aber auch nicht in allem gleich" (II, 13); vgl. auch Flemming, a. a. O. S. 37 ff.

79) dial. 51.

der Glaube an die alttestamentlichen Propheten als an die Vorväter, als an die Christen vor den Christen. Auch Justin hat Vernunft und Offenbarung, Weissagung und Erfüllung nicht recht zu verbinden gewußt. Er hat aber einen neuen Weg geahnt, den er selbst freilich nur zögernd betreten hat.

2. Judentum und Christentum in der Geschichte.

Entnimmt Justin der hellenistischen Theologie im wesentlichen die Gottesprädikate und verbindet er den dogmatischen Christus mit der griechischen Mythologie, so sieht er in den alttestamentlichen Propheten und in der jüdischen Heilsgeschichte die Vorverkündigung Christi und die auf ihn weisenden Schattenbilder, wobei er sich jedoch vom jüdischen Volk und dessen Messiasideal deutlich absetzt. In den Propheten und ihren Schriften spricht der prophetische Geist. Dieser ist aber niemand anderes als der Logos [80]). Der Logos wird aber auch den Propheten in den verschiedensten Gestalten und Symbolen zuteil. So offenbart er sich im Feuer, im Stein, im Kreuz, als Feldherr. Die Propheten sind gerecht und von Gott geliebt, sie predigen im Geiste Gottes und sagen die Zukunft voraus. Sie haben die Wahrheit gesehen und, ohne die Menschen zu fürchten, ausgesprochen. Sie verkünden das, was ihnen der Geist Gottes eingibt. Daß aber das, was sie verkündigt und vorher verkündigt haben, wahr ist, zeigt die Geschichte der Gegenwart im Zusammenhang mit der Vergangenheit. Sie zwingt auch, ihren Schriften zuzustimmen. So bedürfen sie keiner Beweise und jeder, der ihre Schriften liest, weiß das, was ein Philosoph wissen muß [81]). So ist auch der Prophet für Justin ein vom Logos erfüllter Mensch, der nach dem Logos lebt und dessen Weissagungen sich an der Geschichte als wahr und richtig erweisen. Aus der wirklichen Geschichte rechtfertigt Justin die Propheten und damit zugleich das Christentum, denn die Geschichte zeigt, daß ihre Lehren wahr sind. Zu dem Alter der Weissagungen der Propheten tritt also noch ein anderes Argument, das der erfüllten Geschichte. Sie erhalten

80) I, 33; dial. 36; dial. 36; dial. 60; dial. 102.
81) dial. 7.

ihre Rechtfertigung aus der Erfüllung in der Geschichte. Das, was sich nicht auf das Christentum bezieht, im Christentum wieder zu finden, das ist die Kunst der Theologie Justins. So will Justin aus Schrift und Geschichte rechtfertigen, daß in Christus der Sohn Gottes auf die Erde gekommen ist; denn Propheten gibt es von Moses bis zu Johannes dem Täufer. Seitdem ruhen die Prophezeiungen und sind in Gnadengaben verwandelt worden, die allein die Christen besitzen.

Daß der Logos Mensch geworden ist, geht aus den Propheten hervor. Jeder Exeget wird, um das zu erweisen, sich immer wieder auf diese Schriften berufen [82]). Es ist die Aufgabe der Exegese, die prophetische Vorausverkündigung, die oft verborgen ist, zu ermitteln, um dann an der Geschichte ihre Wahrheit festzustellen. Diese Methode hat Justin auch treulich an den Propheten durchgeführt und die verborgene Wahrheit oft durch allegorische Exegese zu ermitteln gesucht. Die Grundlage dazu bilden die Geschehnisse, die mit der Weissagung in der Vorzeit in Verbindung gebracht werden. So bedingen Weissagung und Erfüllung einander. Die Juden hatten die Weissagung, die Erfüllung aber haben die Christen.

Die Gaben der Propheten sind verschieden. So empfängt Salomo den Geist der Weisheit, Daniel den des Verstandes und Rates, Moses den der Stärke und Frömmigkeit, Elias den der Furcht und Jesaias den der Erkenntnis. Man könnte fragen, ob auch in den Propheten nur σπέρματα τοῦ λόγου wirksam waren. Dem widerspricht aber, daß den Propheten so und so oft der Logos oder der prophetische Geist, die ja identisch sind, ihre direkten Offenbarungen gegeben haben. Das ist der Unterschied zwischen dem Propheten und dem Philosophen. Der Prophet ist Instrument des ganzen Logos oder des Gottesgeistes; in den Philosophen aber wirken die unpersönlichen Samenkeime des Logos, die bald hier, bald da durch die Welt fliegen.

Die Prophezeiungen ruhen seit Johannes dem Täufer, denn sie sind durch den Fleisch gewordenen Logos zusammengefaßt, der wiederum streut sie auf die Christen nach seiner Himmelfahrt aus, auf wen er will. Dazu rechnet Justin die Charismen;

82) dial. 87.

wir dürfen daraus schließen, als was er sich wohl selbst verstanden hat, nicht als Philosoph, sondern als Lehrer von Christus oder als Prophet Christi. Ja, das Selbstbewußtsein des altchristlichen „Lehrers" geht noch weiter; Justin setzt diese christlichen Propheten denen des Alten Testaments gleich [83]).

Was ist die Schrift, aus der er die Propheten und sich rechtfertigt? Die Schrift ist das Alte Testament in der Übersetzung der Septuaginta. Nur die Übersetzung der Septuaginta ist echt, die von den 70 Ältesten auf Bitten des Königs Ptolemäus angefertigt ist, denn in der von den Juden später abgefaßten Übersetzung sind alle Stellen, die auf Christus Bezug nehmen, fortgelassen worden [84]).

Aber die Schrift genügt nur dann, wenn die Gnade zum Verständnis der Schrift geschenkt ist. Das rechte Schriftverständnis ist also immer an die Gnade gebunden. Auch das muß Justin festhalten, da die Juden ja die Schrift immer mißdeuten, indem sie sie statt auf Christus, historisch auf ihre Könige oder andere prophetischen und politischen Gestalten beziehen. Aber Justin merkt nicht, daß seine Exegese ebenso willkürlich ist, wie die jüdische.

Für Justin sind es Mißdeutungen, wenn die Juden glauben, Gott sei dem Moses oder dem Abraham erschienen. Soll Gott etwa in die Welt kommen und sich ausgerechnet in einem kleinen Winkel der Erde offenbaren und zu diesem Zweck alles, was über dem Himmel ist, verlassen? [85]) Nein, der sich dem Moses offenbart hat, der mit Abraham unter der Terebinthe saure Milch ißt, ist niemand anderes als der, der dem Weltschöpfer dient, der Logos. Dieser ist es, der mit der Welt handelt, und der sich in den verschiedenen Verkleidungen den Propheten offenbart hat. So erhält der Logos seine verschiedenen Epitheta: Herrlichkeit des Herrn, Sohn, Weisheit, Engel, Gott, Herr, Feldherr [86]). Er, der selbst Gott ist, vom Vater des Lebens erzeugt, er, der Logos, Weisheit, Kraft und Herrlichkeit des Er-

83) dial. 77.
84) dial. 71.
85) dial. 60.
86) dial. 61.

zeugers ist [87]), der aus dem Vater vor allen Geschöpfen in dessen Kraft und nach dessen Willen hervorgeht, er, der auch Weisheit, Tag, Sonnenaufgang, Schwert, Stein, Stab, Jakob und Israel in den Reden der Propheten genannt wird [88]), er handelt mit Israel und läßt es durch die Propheten ermahnen. Als Israel aber nicht auf ihn hört, da läßt er durch die Propheten seine Menschwerdung zum Sturz der Dämonen vorher verkünden, verhüllt und offen, die Juden aber haben ihn nicht erkannt, sondern, von den Dämonen verführt, ihn, als er erschienen ist, getötet.

Gesetz und Beschneidung sind den Juden wegen ihrer Hartherzigkeit gegeben. Das jüdische Gesetz ist jedoch überholt, denn Gott hat den Menschen ein neues Gesetz verheißen und gegeben, das allen Menschen gelten soll. Das neue Gesetz aber heißt: Jesus Christus. „Als ewiges und endgültiges Gesetz ist uns Christus gegeben, und er ist ein treuer Bund, dem kein Gesetz, keine Verordnung und kein Gebot folgt [89])."

Auch hier zeigt sich die Bedeutung, die die Stellung zum Gesetz, ja dies selbst für die Geschichtsanschauung hat. Aus dem Problem ergibt sich der Universalismus des Christentums, der sich auch in seiner Anschauung von der eignen Vorgeschichte auswirkt.

Wegen ihrer Sünden und ihres drohenden Abfalls von Gott ist dem Juden die Beschneidung auferlegt worden. Für die Beschneidung ist folgender Gesichtspunkt bedeutsam: „Nur für euch ist die Beschneidung gegeben, damit ihr das erleidet, was ihr jetzt mit Recht erduldet" [90]) — nämlich die Verbannung. Wie ihr jetzt auf Erden ohne Stadt und Staat seid, so werdet ihr auch einst im Himmel sein, das ist der Gedanke Justins. Dazu kommt noch ein anderes: Gott hat die Beschneidung gegeben, damit er euch einst erkenne. So ist die Beschneidung ein nationales Zeichen: „Das zwingen uns Geschichte und Schrift anzunehmen." Ähnlich verhält es sich auch mit dem Sabbath, der die Juden daran erinnern soll, daß Gott ihr Erlöser ist [91]). Aber nicht fleischliche Beschneidung tut not, sondern die Beschneidung

87) dial. 100.
88) dial. 61.
89) dial. 11.
90) dial. 19.
91) dial. 19.

des Herzens. Sie wird von dem Christen durch die Nachfolge Christi vollzogen. Justin belegt auch dies aus der Schrift, indem er das Gebot, daß alle Knaben am achten Tage beschnitten werden müßten, auf Christus bezieht, der am achten Tage, d. h. einem Sonntag, von den Toten auferstanden ist, und der uns damit vom Irrtum und der Sünde losgerissen hat. Da aber der Sonntag an sich der erste Tag der Woche ist, so gibt Justin dafür die Erklärung: „Der Sonntag wird nämlich, obwohl er der erste Tag der Woche ist, der achte Tag genannt, sofern alle Tage des wöchentlichen Kreislaufes noch einmal gezählt werden; doch hört er nicht auf, der erste zu sein [92])."

Die Frage Tryphons, ob ein Jude, der Christus nachfolgt, aber noch die alten Gesetze beobachten will, das Heil erlangen kann, wird von Justin bejaht, aber er fügt im Sinne des Paulus hinzu, daß die Beobachtung des Gesetzes von den Heidenchristen nicht verlangt werden darf [93]). Offenbar hat es zur Zeit Justins Leute gegeben, die den Judenchristen das Heil absprachen, denn er leitet seine Ausführungen mit dem Zusatz: „Nach meiner Meinung" ein, was Tryphon sofort hervorhebt. Justin erläutert dann seine Meinung mit dem Hinweis darauf, daß es ja sogar Leute gäbe, die sich weigern, sich mit Judenchristen zu unterhalten oder gar in einem Hause mit ihnen zusammen zu sein. Justin selbst ist dagegen für Toleranz und hält die Gesetze der Juden für nationale Gesetze, die durch das Gesetz Christi überholt sind. Wenn nun einer in seiner Beschränktheit glaubt, beide, das jüdische Gesetz und das christliche Gesetz, beobachten zu müssen, so soll er es für seine Person tun, aber er soll nicht von den anderen dasselbe verlangen oder ihnen die Gemeinschaft des Hauses verweigern. Wir können durch diese Ausführungen einen Blick in die kirchenpolitischen Verhältnisse der Zeit Justins tun. Der Gegensatz von Heidenchristen und Judenchristen, Beschneidung und Nichtbeschneidung, Jerusalem und Paulus bewegt noch immer die Gemüter und ist noch nicht völlig abgeklungen. Es ist sogar nach der anderen Seite hin radikalisiert. Und doch macht sich bei Justin bereits eine neue Stimmung der Ermüdung und der Tole-

92) dial. 41.
93) dial. 47.

ranz bemerkbar. Ein Phänomen, das man in der Kirchenpolitik nicht ganz selten beobachtet.

Auch der Fall, daß einer vom Christentum zum Judentum übertritt, muß vorgekommen sein. Ein solcher wird aber nicht selig werden, sondern nur dann Rettung finden, wenn er vor seinem Tode Christus wieder als seinen Herrn anerkennt [94]).

Ganz entschieden bestreitet Justin an dieser Stelle auch denjenigen Nachkommen Abrahams das Heil, die nach dem Gesetz leben und bis zu ihrem Tode nicht an Christus glauben; ganz besonders dann, wenn sie in ihren Synagogen die gläubigen Anhänger Christi verfluchen; wieder ein Hinweis auf wirkliche Geschehnisse [95]). Es hat aber auch griechische Christen gegeben, die in der Ethik des Gesetzes die strengere gesehen haben, und die deshalb vom Christentum zum Judentum übergetreten sind [96]). Gegen diese wendet sich Justin ebenfalls.

Die Rolle, die die Juden bei Justin in der Geschichte und in der Gegenwart spielen, ist eine doppelte: Die Juden haben nicht nur den Gerechten und seine Propheten getötet, sondern sie versuchen jetzt durch Verfluchungen in ihren Synagogen und durch Denunziationen bei den Machthabern des Staates — da sie selbst nicht mehr die Macht haben, die Christen zu töten — diejenigen, die dem Weltschöpfer und seinem Gesandten nachfolgen, zu schaden. So erweisen sie sich als Werkzeug der Dämonen. Die Anklagen gegen die Christen, die von den Juden ausgehen, werden bei den nicht orientierten Heiden wirksam. Ebenso steht es mit dem Fluch der Juden gegen die Christen. Man sieht hier die Art jüdischer Taktik.

---

94) dial. 47.

95) dial. 47.

96) Ob hierbei an Ebioniten zu denken ist, ist mehr als fraglich. Die neuere Forschung hat ihre Bedeutung sehr in Frage gestellt, und die Andeutungen von Irenäus (Adv. haer. 1, 26, 2; cf. 3, 11, 7; 15, 1), Origenes (Cels. II, 1), Epiphanius (Haer. 30, 1, 3, 6) und Eusebius (h. e. 6, 17) unterliegen mannigfachen Bedenken. Immerhin könnte man fragen, ob hier ein Sammelbegriff von judenchristlichen Splittergruppen vorliegt, denen in einer späteren Zeit in Anlehnung an die Bezeichnung der jerusalemischen Urgemeinde als πτωχοί der Name Ebioniten beigelegt worden ist. Vgl. Müller, Kirchengeschichte I, 1 (2. Aufl. Tübingen 1929) S. 72. Bardenhewer, a. a. O. S. 377 f.

Die Juden sind auch an der verächtlichen Beurteilung der Auferstehung schuld, die Leben und Lehre Jesu als göttlich bestätigt. Sie haben das Märchen von dem durch die Jünger gestohlenen Leichnam, der dann gen Himmel gefahren sei, erfunden und propagiert. Die Zerstörung Jerusalems ist nun wohl ein Gottesgericht; aber auch das haben die Juden nicht gemerkt, sondern die Christen weiter beschimpft und verfolgt. Die Christen aber — statt die Juden zu hassen — beten vielmehr für sie [97]). So stark ist die christliche Ethik, und soweit geht das Gebot der Nächstenliebe, denn jeder ist „mein Nächster" [98]).

Auch Justin hofft auf die Bekehrung der Juden am Ende der Tage. Dabei beruft er sich auf den von Paulus verwandten Gedanken vom „heiligen Rest", der ja in der Exilsgeschichte entstanden war; und er fühlt sich im Hinblick auf das Gericht Christi verpflichtet, für die Juden zu tun, was er kann. Im Dialog fragt Tryphon den Justin: „Ist es wirklich so, daß ihr bekennt, Jerusalem werde wieder aufgebaut werden und euer Volk werde in Freude mit Christus zusammenkommen, zugleich mit den Patriarchen und Propheten und den Heiligen unseres Volkes oder mit denen, die Proselyten geworden sind vor dem Kommen eures Christus — oder hast du das nur gesagt, damit es schiene, als wärest du uns in der Disputation überlegen?" Justin antwortet darauf: „Ich bin nicht so jämmerlich, daß ich etwas anderes sage, als ich denke. Ich habe dir schon früher bekannt, daß ich und viele andere so bekennen; viele andere unter uns wiederum — auch solche, deren Lehren rein und fromm sind — haben diese Meinung nicht." Kurz darauf kommt Justin noch einmal auf die Frage zurück: „Ich und die Christen, welche κατὰ πάντα ὀρθογνώμονες sind, wissen, daß Fleischesauferstehung stattfinden wird, und tausend Jahre in dem erbauten und prächtig erweiterten Jerusalem sein werden, wie die Propheten Ezechiel und Jesajas usw. verkündet haben ... und unter uns ein Mann namens Johannes, einer der Apostel Christi, in seiner Apokalypse. Er hat prophezeit, daß die, welche an unsern Christus gläubig geworden sind, tausend Jahre in Jerusalem leben wer-

97) dial. 108.
98) I, 52.

den und daß dann erst die allgemeine Auferstehung für die Ewigkeit und das Gericht komme [99]." Man sieht aus dieser Stelle, daß Chiliasten und Antichiliasten damals ruhig nebeneinander lebten und daß auch dem Chiliasten Justin die Lehren der Antichiliasten als „rein und fromm" gelten [100]).

Die Wurzeln des Chiliasmus bei Justin scheinen in dreierlei Einflüssen zu liegen: erstens in der von ihm angegebenen Apokalypse des Johannes; zweitens, damit wohl in Zusammenhang stehend, im Judentum überhaupt; drittens aber auch bei Plato. Plato lehrt, daß die Menschen, die dreimal hintereinander auf Erden ihr Leben im Streben nach der reinen Weisheit gelebt haben, nach 3000 Jahren zu den Fixsternen zurückkehren. Justin hat diese Lehre Platos gekannt, hat aber dessen Anschauung durch die Idee der ewigen Strafe für die Bösen modifiziert: „Platon hat übrigens in gleicher Weise gesagt, daß Radamanthys und Minos die Ungerechten, wenn sie vor ihnen erscheinen, bestrafen werden; wir aber sagen, daß das gleiche geschehen werde durch Christus und daß sie in ihren ursprünglichen Leibern mit ihren Seelen eine ewig währende Strafe erdulden werden, nicht nur eine tausendjährige, wie jener annahm [101])." Für Justin ist die Vorstellung vom Endgericht eine sehr reale und geschichtsmächtige. Das Endgericht, die Totenauferstehung, das Reich Gottes, sind ihm Wirklichkeiten, die ein dementsprechendes sittliches Handeln vom Menschen fordern.

Auch die eschatologischen Geschehnisse stehen für Justin unter dem Gesichtspunkt von Weissagung und Erfüllung. „Da wir nun gezeigt haben, daß alles, was geschehen ist, vor dem Geschehen schon vorhergesagt war, so muß man in bezug auf ähnliche, aber noch nicht erfüllte, Weissagungen der Zuversicht sein, daß sie durchaus in Erfüllung gehen werden [102])." Die Propheten

---

99) dial. 80; dial. 81.

100) A. Harnack, Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Tryphon (Leipzig 1913) S. 83 f.

101) I, 8.

102) I, 18. Auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele verbindet die Christen mit dem Hellenismus. Aber die Christen glauben noch mehr, daß sie ihre in die Erde gelegten Körper wiedererlangen, denn bei Gott ist nichts unmöglich. Die Seele kommt aber nicht mit dem Tod sofort in den Himmel, diese Lehre hält Justin für häretisch, weil damit die Auferstehung geleugnet würde (I, 28 und dial. 80). Ge-

haben ein zweimaliges Kommen Christi vorherverkündigt, das eine als Mensch, der verachtet und gekreuzigt wird; das andere bei seiner Wiederkunft in Herrlichkeit und unter Begleitung der Engel.

Die Juden werden im Gericht mit Ausnahme des „heiligen Restes" verworfen werden; die Heiden aber sind die wahrhaft Erwählten Gottes. „Durch Gottes Vorhersehung sind die Heiden der Erbschaft gewürdigt worden" [103]).

Gott hat aber das Strafgericht aufgeschoben, da er weiß, daß einige durch ihre Buße noch gerettet werden, andere aber noch gar nicht geboren sind [104]). Es werden auch die selig werden, die vor Christi Menschwerdung nach den „Samenkörnern des Logos" ge-

---

nau so wunderbar wie die Geburt des Menschen ist, ist die Auferstehung des Fleisches. Auf Gottes Befehl werden „die aufgelösten und nach der Art des Samens in die Erde hineingelegten menschlichen Leiber zu ihrer Zeit" auferstehen und „Unverweslichkeit anziehen".

Für Justin hängt der Gedanke der Schöpfung des Menschen immer mit dem Gedanken an die Auferstehung zusammen. Beides sind wunderbare Taten Gottes. Es steckt vielleicht hierin der Gedanke, daß alles wieder zu Gott zurückkehrt und daß Gott sei „Alles in Allem" (siehe I, 10). Mit der Beurteilung der Auferstehung hängt auch die Lehre vom Todeszustand des Menschen zusammen. Die Seele des Menschen ist auch nach dem Tode bei Bewußtsein; denn den Seelen bleibt Empfindung (I, 18 u. I, 38).

Die Wahl zur Unsterblichkeit hängt aber mit dem Gott gefälligen Leben zusammen. In der eschatologischen Vorstellung Justins ist zu beachten, welche Kräfte er dem „erhöhten Christus" zuweist.

Christus hat nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt die Herrschaft über die Erde erhalten. Dieser Gedanke wird auch wieder rational abgeleitet und bewiesen aus Chron. 16, 23—31 und Psalm 95, 1—10 (I, 41). So ist er der Anbetung wahrhaft würdig (I, 49), aber er wird auch einst die Auferstehung leiten (dial. 113).

Justin ist auch der Meinung (I, 50), daß die Apostel ihren Aussendungsbefehl in den 40 Tagen vor der Auferstehung bis zur Himmelfahrt Christi erhielten. Wir können hieraus ersehen, wie alt die These von dem „Evangelium der vierzig Tage" ist, auf die Reinhold Seeberg in seiner Dogmengeschichte I S. 75 ff. und R. Seeberg, Evangelium quadraginta dierum in „Aus Religion und Geschichte" I, 42 ff. hingewiesen hat.

Die Jünger werden als Charismatiker aufgefaßt, I, 39.

Die Leitung der Kirche erfolgt durch den erhöhten Christus, da Christus der Logos ist, an dem nun alle Christen Anteil haben. „Die Gläubigen, ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα ὁ λόγος (I, 32) und „die Gläubigen, ἐν οἷς δυνάμει πάρεστι (dial. 54), ähnlich auch dial. 39.

103) dial. 118; dial. 130.

104) I, 28; dial. 39; man beachte hier die Verbindung zu 1. Kor. 12, 4—10; auch zur Zeit Justins waren die Geistesbegabungen noch nicht erloschen.

lebt haben. Die Parusie wird von Justin bald erwartet, was den zeitgenössischen Anschauungen entspricht.

Das Reich Gottes wird verwirklicht werden bei der Wiederkunft Christi. Nach dem Gericht werden alle, die gerecht und fromm gelebt haben, Bürger des Reiches werden. Zunächst die Christen, dann aber alle, die nach dem Logos, und das heißt nach den Naturgesetzen, gelebt haben. Abraham und Henoch so gut wie Sokrates und Heraklit [105]).

Was bedeutet für Justin das Alte Testament? Das Alte Testament enthält für ihn dreierlei: erstens liegt im Alten Testament das Naturgesetz der Religion. Dieses Naturgesetz war aber auch bei den anderen Völkern lebendig, sei es, daß sie von Moses abhängig waren, sei es, daß sie es durch die Samenkörner des Logos erkannten. „Auch im Gesetz des Moses ist das von Natur Gute, Fromme und Gerechte verordnet zu tun denen, die ihm folgen, und zwar wegen der Herzensverhärtung des Volkes aufgestellt und in ähnlicher Weise aufgeschrieben, um es geschehen zu las-

105) I, 32; I, 44; I, 63; II, 6. Es sei an dieser Stelle ein Wort zu Justins Glaubensbegriff gesagt. Der Glaube ist für Justin einmal ein Fürwahrhalten der Lehren Christi (I, 17). Der Vergleich des Glaubens Abrahams mit dem Glauben der Christen spricht dafür, daß Justin einen tieferen Glaubensbegriff kennt. „Abraham glaubte der Stimme Gottes... so auch die Christen" (dial. 119). Ähnlich auch: Die eherne Schlange wurde zum Heil derer aufgerichtet, „welche glauben, daß seit jener Zeit verheißen sei, daß der Schlange durch den, der gekreuzigt werden sollte, der Tod bereitet werden sollte" (dial. 91).

Hier ist der Glaube Vertrauen auf eine Verheißung Gottes. Dies kommt besonders deutlich zum Ausdruck: „Die Niniviten bekehrten sich von Herzen... glaubend, daß Gott gegen die, welche sich von der Schlechtigkeit abwenden, barmherzig und gütig sei" (dial. 107); hierzu tritt der andere Begriff des Hoffens. „Die Christen hoffen auf Christum" (I, 48; I, 52).

Wir können also den Glaubensbegriff bei Justin in dreierlei Form verwertet finden: a) Glaube als Fürwahrhalten; b) Glaube als Vertrauen; c) Glaube als Hoffen.

Hierin ist aber auch bereits das den Glaubensbegriff Justins von dem des Paulus Trennende ausgesprochen. Es liegt vor allem in dem „Fürwahrhalten". Für Justin ist das Verhältnis zu Gott in erster Linie ein sittlich bestimmtes.

Siehe zu diesem Problem auch Flemming, a. a. O. S. 51 ff. Am deutlichsten faßt sich dies ethische Verhältnis zusammen in dem Satz: „Wer nicht so im Leben erfunden wird, wie Christus gelehrt hat, der ist kein Christ, wenn er auch mit dem Munde bekennt" (I, 16). Es kommt Justin also vor allem auf die Werke an. Es steht hiermit nicht Paulus nahe, sondern eher Jakobus, der ja auch in der Bewährung des Christseins durch die Werke das rechte Verhältnis zu Gott ausgedrückt findet.

sen[106])." Das besagt, daß das Naturgesetz, das immer Ausdruck des Logos ist, ungeschrieben im Gesetz des Moses enthalten ist, während das Gesetz des Moses nur verordnet ist, wegen der σκληροκαρδία der Juden. Die substantivierten Adjektiva sind nicht mit „Moral, Recht und Frömmigkeit" zu übersetzen, sondern sind Ausdruck für ein und dieselbe Sache, für die Vernunft; denn diese umfaßt das Naturgesetz. Nach der Vernunft leben heißt also nach dem Naturgesetz leben. — Zweitens enthält das Alte Testament Gebote und Übungen, die verhüllt auf Christus hindeuten (εἰς μυστήριον). Drittens ist für den Christen das Alte Testament wichtig, weil er aus ihm als warnendem Beispiel das Schicksal eines Gottesvolkes, nämlich die Verwerfung der Juden, ablesen kann. Der Prophetismus des Alten Testaments gehört freilich nicht mehr bloß dem jüdischen Volk; die Propheten sind die Propheten Christi und gehören den Christen. Der Grundgedanke im Dialog steht also in Analogie zu dem auf die Griechen bezogenen in den Apologien.

In der Ausdeutung der Geschichte Jakobs und in ihrer Beziehung auf das Christentum ist stimmungsmäßig die Geschichtsanschauung Justins keimhaft beschlossen[107]). Er empfindet den

106) dial. 45; dial. 42; dial. 11. Christus ist das neue Gesetz, nicht das Christentum. Damit verliert das Wort Gesetz seinen moralistischen Beigeschmack, wie Flemming, a. a. O. S. 40 zur Stelle dial. 11 bemerkt. Eine ähnliche Anschauung finden wir auch in dem Satz: „Christus legte den Heiden ein Joch auf, seine Lehre" (dial. 53). Wobei er in Anlehnung an das Eselsfüllen, das keine Last getragen hat, das Wort versteht und nicht die Lehre als Joch charakterisiert.

Christus wird als neues Gesetz auch bei Hermas Sim. VIII und als der wahre Bund bei Barnabas 14, 7 bezeichnet.

Engelhardt meint, daß Justin unter dem „neuen Gesetz" die ganze christliche Lehre versteht, a. a. O. S. 243. Ritschl meint unrichtig, Justin verstehe unter dem neuen Gesetz nur einen Komplex von Geboten, a. a. O. S. 306.

107) „Jakob diente dem Laban wegen der buntscheckigen Herde; er diente auch Christus in der Knechtschaft bis zum Kreuze für die ganze bunte, vielgestaltige Menschenwelt, die er sich durch sein Blut und das Geheimnis des Kreuzes als Eigentum erworben hat. Lea hatte schwache Augen, auch die Augen eures Geistes sind schwach. Dem Laban stahl Rahel die Götter und versteckte sie bis auf den heutigen Tag; für uns sind die väterlichen und stofflichen Götter vernichtet. Jakob wurde die ganze Zeit von seinem Bruder gehaßt; wir, wie unser Herr selbst, werden jetzt von euch und allen übrigen Menschen gehaßt, die doch alle unsere natürlichen Brüder sind. Jakob ist mit Beinamen Israel genannt worden. Und auch Christus ist Israel, wie gezeigt worden ist, der seiend auch Jesus genannt wird" (dial. 134).

Reichtum der Welt, in der das Christentum lebt, und er sieht die kulturelle und politische Vielgestaltigkeit, mit der es zu tun hat. Es genügt nicht mehr, den Blick auf die Juden zu heften. Christus dient der ganzen Welt, er streckt aber immer wieder seine Hand nach dem jüdischen Volk aus; doch das jüdische Volk betrog und enttäuschte ihn, darum wählte er die Heiden zu seiner Gemeinde. Christus diente der ganzen Menschheit; bei ihm haben alle Völker das gleiche Recht, wie auch dem Jakob alle Kinder, sowohl die, die ihm Lea und Rahel geboren hatten, als auch die der Sklavinnen, gleich nahestanden. So gilt auch Christi Tod allen Menschen, Griechen und Juden.

Wie Laban seinen Bruder haßte, so haßte die Menschheit den um ihretwillen Mensch und damit ihr gleich gewordenen Bruder Christus, der doch unser Vater ist und um dessentwillen wir nun auch alle gehaßt werden. Die Kirche und die Christen werden hier aufgefaßt als eine Familie, deren Haupt Christus ist.

Wie die Juden die gerechten Propheten ermordet haben, wie die Griechen Sokrates und die anderen Philosophen umgebracht haben, so vollzieht sich in der Geschichte immer wieder das gleiche. Der Gerechte wird verfolgt; und doch siegt der Gerechte. Das ist der eigentümliche Heilsplan Gottes, der im Leiden den Gerechten triumphieren läßt.

Justin fand in den Propheten das Mysterium Christi vorherverkündet. Er fand bei ihnen das „Naturgesetz" der Religion. Und wir tragen in Justin nichts hinein, wenn wir das „Naturgesetz der Religion" mit dem Logos gleichsetzen. Mit der Menschwerdung des Logos aber hat sich der Heilsplan Gottes in der Zeit verwirklicht. Und Christus wird noch einmal wiederkommen, um die Welt zu richten. Dann wird das Ende aller Tage da sein, und die Christen werden gleich den Engeln leben [108]).

Die Geschichte Jesu und die Heilsgeschichte ist in Symbolen und Typen im Alten Testament vorherverkündet. Die Christen erst verstehen diese Weissagung ganz, weil sie die Erfüllung in der Geschichte kennen. So ist für Justin die Heilsgeschichte die durch die Weissagung erfüllte Wirklichkeit.

---

108) dial. 81.

Aus seiner Einstellung zum Judentum und auch aus seiner universalistischen Geschichtsbetrachtung erklärt es sich, daß für Justin das jüdische Messiasideal in seiner Anwendung auf Christus in den Hintergrund tritt. Christus ist nicht in erster Linie der von den Juden erwartete und von ihnen nicht erkannte Messias; er ist auch nicht der „Menschensohn", sondern er ist der Logos oder die personifizierte Weltvernunft, auf deren Erscheinung der Glaube sich allzeit gerichtet hat, und deren volle Offenbarung jetzt allein zu glauben ist [109]).

Besteht im Hinblick auf die Logoslehre ein Zusammenhang zwischen Justin und Philo? Gegen die Bejahung dieser Frage hat man darauf hingewiesen [110]), daß der Logos bei Philo der oberste einer Reihe von Mittelwesen ist. Gott als das reine Sein [111]), ohne Beziehung zu allem, was er nicht selber ist, bedarf zum Verkehr mit der Welt der Mittelwesen. Die Funktionen des Logos sind bei Philo also vor allem kosmologische. Alexandrinische Luft atmet allerdings die These von Moses als dem Urheber der platonischen Philosophie.

Bezeichnend ist auch in diesem Zusammenhang, daß an der einzigen Stelle, an der Justin auf die Spekulationen des philosophischen Judentums eingeht, er bemerkt, daß diese Einwürfe nur von einigen jüdischen Gegnern erhoben werden [112]).

3. Justin und die Häretiker.

Justin spricht in Ap. I, 26 davon, daß er eine Schrift gegen die Häretiker verfaßt habe, und sowohl Irenäus als auch Euseb

---

109) Menschensohn bedeutet für Justin, daß der Logos durch eine Jungfrau Mensch geworden ist. Er hat sich nicht mit einem Scheinleib ausgerüstet, er hat sich auch nicht erst in der Taufe mit einem Menschen verbunden, sondern durch eine Jungfrau hat er sich selbst zum Menschen gemacht. So hat er als wirklicher Mensch die Herrschaft der Dämonen gebrochen, den Tod besiegt und die Sünde der Menschen auf sich genommen. cf. dial. 81.

110) cf. Feder, a. a. O. S. 138 ff. Engelhardt, a. a. O. S. 438 ff.. Pfättisch, a. a. O. S. 55 ff. Bousset, a a. O. S. 315 ff. Bousset weist auf den Zusammenhang hin, der zwischen dem Götterboten Hermes und dem Logos bei Philo besteht, sowie auf die Beeinflussung durch die ägyptische Mythologie.

111) cf. Feder, a. a. O. S. 138 f.; ferner Philo, vita Mosis II p. 136 bis 138 (Bibliotheca Sacra Patrum ecclesiae Graecorum Pars II).

112) dial. 125; cf. Harnack, Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog S. 77.

wissen von dieser Schrift [113]). Sie ist leider verloren gegangen, so daß wir auf die gelegentlichen Bemerkungen in den Apologien und im Dialog angewiesen sind. Justin kämpft hier vor allem gegen Simon Magus und Markion und damit im Zusammenhang gegen die Gnosis überhaupt.

Justin wendet seine übergeschichtliche und doch geschichtlich gemachte Dämonenvorstellung auch auf die Häretiker an. Alle häretischen Christen sind Werkzeuge der Dämonen. Sie sind geradezu die letzten Kräfte des ohnmächtigen Aufstandes der Dämonen. Sie sind daher auch nicht Christen. Sie sind falsche Christen, ebenso wie es falsche und richtige Philosophen gibt. Sie vertreten dämonische und menschliche Lehren. „Wir entscheiden uns für Gott und seine Lehren [114])." So sind die falschen Propheten und Christusse, die übrigens von Christus bereits vorausgesagt waren, ebenso gefährlich, wie die Werkzeuge der Dämonen bei den Heiden und Juden [115]). Besonders bekämpft Justin Markion, da dieser eine neue Kirche gegründet hat [116]). Von Markion trennt Justin sich deshalb, weil dieser einen anderen Gott und Sohn lehrt, weil er als den Weltschöpfer den von ihm gering geachteten Gott des Alten Testaments ansieht, der durch Welten und Aeonen von dem unbekannten Gott der Liebe, der in Christus erschienen ist, getrennt ist; weil er also zwei Götter hat, indem er dem minderwertigen Schöpfer der minderwertigen Welt den ἄγνωστος θεός gegenüberstellt. Hier greift also die verschiedene Stellung zum Alten Testament ein. Justin ist nicht radikal.

Indem Markion in dem Gott der Schöpfung und in dem Gott Jesu zwei verschiedene Götter sieht, zerreißt er auch den zwischen dem Schöpfergott und seinem „Erstgeborenen" Christus bestehenden Zusammenhang. Damit geht aber die von dem einen Gott gewollte Heilsökonomie, für die Schöpfung und Erlösung letztlich durch den Logos zusammengehören, verloren.

---

113) Eusebius h. e. IV, 18 (ed. Schwartz).
114) dial. 80.
115) dial. 82.
116) I, 58; I, 26; dial. 35; vgl. zur ganzen Frage Justin und Markion: Harnack, Markion, Das Evangelium vom fremden Gott (Leipzig 1921).

Sodann ist Justin von Markion dadurch getrennt, daß er eine andere Geschichtsanschauung hat. Man könnte denken, daß sich beide berühren. Auch Markion sucht nach der breiteren Grundlage in der Vorgeschichte des Christentums. Aber Markion hat den Mut zum Radikalismus, während Justin beim „sowohl als auch" bleibt. Markion ist es ja, der den geschichtlichen Zusammenhang zwischen Neuem und Altem Testament, zwischen Judentum und Christentum radikal zerrissen hat. So muß ihm Justin gerade von seiner Geschichtsanschauung, die ja neben dem Judentum auch das Griechentum in die Vorgeschichte des Christentums einfügt, a toto limine ablehnen. Das ist der tiefste Grund der Differenz zwischen Justin und Markion. In beiden zeigt sich dieselbe Tendenz des wachsenden Christentums. Bei Markion der Rückgriff auf den ἄγνωστος θεός, der alle umfaßt; aber die Ketzer des Alten Testaments, nicht die Erzväter hören die Predigt Christi im Hades[117]). Bei Justin ist es der allwirksame Logos, der es ermöglicht, die Vorgeschichte des Christentums bis in die ältesten Zeiten des Judentums wie der griechischen Kultur zurückzutreiben. Der Logos Justins, der die Stellung des Weltschöpfers einnimmt, ist schließlich trinitarisch bestimmt; der Logos Markions nämlich der Demiurg, ist ein kleiner und häßlicher Gott, dessen einzige Tugend die geringste, nämlich die Gerechtigkeit, ist.

All das zeigt sich in der Auffassung von der Schöpfung, in der bei Markion der Demiurg den Menschen zwar sich ähnlich gemacht, ihm aber aus einem eifersüchtigen Geist heraus verboten hat, vom Baum der Erkenntnis zu essen, damit er nicht so trefflich werde wie er, oder auch in der kümmerlichen und schmutzigen Art der Fortpflanzung der Menschen. Das steht schroff gegen Justins Grundansicht von der alles beherrschenden und alles schön ordnenden Vernunft im Logos. Justin empfindet griechisch die Ordnung und Harmonie in der Welt; Markion fühlt orientalisch die Welt als minderwertig und schlecht gegenüber dem eigentlichen, verborgenen Gottesleben.

Für Justin ist der die Welt schaffende Gott ein Gott der Liebe, ja der φιλανθρωπία. Für Markion ist der Gott der Liebe vom Gott, der die Welt schuf, weltenfern geschieden. Und doch läßt es sich

117) Harnack, a. a. O. S. 169 f. R. Seeberg, a. a. O. S. 317f.

nicht leugnen, daß der Logos sich bei Justin zu einem zweiten Gott entwickelt; denn der Logos ist der Zahl nach ein anderer als Gott der Vater, aber nicht in der Überzeugung, (ἀριθμῷ ἀλλὰ οὐ γνώμῃ (dial. 46). Die innere Verbindung liegt jedoch bei beiden Theologen tiefer. Verkündet bei Markion der „Sohn" den fremden Gott, den Gott der Liebe, so lehrt bei Justin der Logos den Gott, der die letzte Ursache aller Dinge ist. Justin denkt eben griechisch. Justin und Markion lehren eben zwei verschiedene Götter.

Schließlich kann man auf die Erlösungslehre hinweisen. Konnte der Gott der Liebe Markions lediglich Offenbarung der Liebe sein und durch diese Erkenntnis erlösen, so hat Justin die Erlösung lediglich als Befreiung von der Dämonenherrschaft aufgefaßt. Diese aber sind es ja, die Markion verführt haben, den Erlösergott und den Weltschöpfergott auseinanderzureißen.

Das Trennende liegt also in der Schöpfungslehre, aber auch in der Geschichtsanschauung, die bei Justin vermittelnd, bei Markion radikal ist. Im Hinblick auf die bewegenden Probleme aber stehen sich die Systeme gar nicht so fern.

Das zeigt sich auch in der Stellung der beiden Theologen zum Gesetz. Justin sieht im Gesetz nur Vorschriften, die für die verhärteten Juden gegeben sind. Aber er deutet dann freilich doch im alten Stil dies Gesetz typologisch auf Christus und das Christentum. Justin bleibt im Rahmen der Kirche und ihrer sich herausbildenden festen Lehre. Die Propheten sind ihm „Zeugen der ewigen Wahrheit". Für Markion ist das Gesetz ein Problem, aber es ist nichts. Es ist abgetan, leer, blind und schädlich.

Zutiefst ist Justin geschieden von Markion durch die Geschichtslosigkeit der markionitischen Religion. Markion läßt das Christentum mit der Predigt des zwölfjährigen Jesus im Tempel beginnen. Die Vorgeschichte des Christentums ist bei ihm im „Himmel". Er lehnt die Geltung des Alten Testaments als des Buches der Weissagungen für das Christentum radikal ab. Dem widerspricht die ganze Theologie Justins; denn er sucht gerade das Alte Testament unter dem Schema Weissagung und Erfüllung zu verstehen und, was noch wichtiger ist, zu erhalten, und

damit die Interessen der offiziell werdenden Theologie zu vertreten.

Aber man wird nicht leugnen können, daß der Logos Justins gegen seinen Willen in gewisser Weise auch geschichtslos ist. Und überblickt man das Ganze, so zeigt sich auch hier ein Gesetz der Geschichte, daß nämlich die oft erbitterten Gegensätze einer Zeit durch die Zeit innerlich verbunden sind.

Justin hat sich nicht gescheut, Markion beim Staat zu denunzieren — eine Erscheinung, die es in der Theologie oft gegeben hat —, denn nichts anderes besagen jene Sätze: „Ob sie auch jene üblen fingierten Taten verüben, nämlich das Umstürzen des Leuchters, zügellose Ausschweifungen und das Verzehren von Menschenfleisch, wissen wir nicht. Wir wissen aber, daß sie vom Staat nicht verfolgt werden [118])."

Der andere Häretiker, gegen den Justin zu Felde zieht, ist Simon Magus. Es ist schwer zu sagen, weshalb er ihn Markion gleichstellt. Simon Magus war Samaritaner, also Landsmann von Justin. Auch von ihm heißt es, daß er in Rom war, und nach Eusebius [119]) soll ihm vielleicht auch deshalb Petrus nach Rom gefolgt sein. Das Interesse Justins hat er aber dadurch festgehalten, daß er auch für Justin als der Urheber der Gnosis erscheint. Im Dialog beruft sich Justin darauf, daß er ohne Rücksicht auf seine Landsleute die Irrlehre des Simon dargelegt habe in seiner Apologie an den Kaiser [120]). In der Apologie berichtet er von Simon: „Nahezu alle Samaritaner, und auch einige wenige aus anderen Völkern erkennen den Simon als ersten Gott", oder als einen Gott, der jede Herrschaft, Kraft und Gewalt überragt." — „Und eine gewisse Helena, die zu jener Zeit mit ihm herumzog, früher eine öffentliche Dirne, nennen sie den ersten, in ihm entstandenen Gedanken [121])." Er wurde unter Kaiser Claudius wie ein Gott geehrt, und es wurde ihm im Tiber ein Standbild gesetzt. Justin bezieht hierbei eine Statue des altsabinischen Gottes Semo Sancus, der als Schwurgott auch deus fidius heißt, auf Simon, indem er die Inschrift „Semoni Sanco deo fidio" in Simoni Deo Sancto ändert

118) I, 26.
119) Eusebius h.e. II, 14 (ed. Schwartz).
120) dial. 120.
121) I, 26; dial. 62.

und in diesem Standbild eine Stiftung des römischen Senats für Simon Magus erblickt[122]). Dies Standbild soll man abreißen. Diese Umdeutung Justins ist später von Irenäus, Tertullian und Eusebius unter Ausschmückungen weitererzählt worden.

Auch in Simon wirken die Dämonen, die seine Zauberkünste ermöglichen, um so durch ihn die Menschen von Christus abzuziehen.

Justin beurteilt den ohne Zweifel tiefsinnigen und typisch gnostischen Mythos des Simon Magus sehr hausbacken. In Wahrheit hat sich Simon als die Inkarnation der die weltschaffenden und beherrschenden Gotteskraft gefühlt. So steht er dem Gottessohn Jesus gleich, denn auch in Jesus war die Kraft Gottes verkörpert (1. Kor. 1, 25). Neben der Kraft Gottes, die die Erscheinungswelt schafft, steht „der Gedanke", der sie gestaltet. Dieser „Urgedanke des göttlichen Geistes, die Mutter von allem", nimmt aus dem Geiste des Vaters, dessen Willen er kennt, den Begriff Engel und der Herrschermächte, löst sich von der Gottheit, steigt in die untere Region, zeugt realiter jene Mächte, und diese bilden die irdische Welt. Diese halten aber nun die Ennoia fest und wissen von dem Gott, der in Simon erscheint, nichts. Die Ennoia wird immer tiefer gestoßen von einem Körper in den anderen. Sie ist Helena gewesen, um die in Troja gekämpft wurde. Sie wird schließlich zur Dirne, und in Tyrus von der Kraft Gottes in Simon, die vom Himmel heruntersteigt, erlöst. Sie ist das verlorene Schaf im Evangelium (Matth. 18, 12). Mit der Erlösung der Helena, als der Ennoia, erlöst Simon auch die Menschheit. „Zu den Juden ist er als Sohn gekommen und hat scheinbar den Tod erlitten; zu den Samaritanern ist er als Vater, zu den übrigen Völkern als heiliger Geist gekommen. In Wirklichkeit ist er die höchste Kraft, d. h. der Vater über alles, er nimmt es aber hin, wie immer die Menschen ihn nennen wollen[123])." Das ist der Mythus des Simon Magus, dem Justin nicht gerecht wird.

---

122) Vgl. G. Rauschen, Bibliothek der Kirchenväter. Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten I S. 92, Anm. 2.

123) Über Simon Magus vgl. E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums (Stuttgart, Berlin 1923) III S. 277 ff. Zur Stelle E. Meyer, a. a. O. S. 282 Anm. 3. R. Seeberg, a. a. O. S. 279 ff. cf. Irenäus adv. haer. I, 16, 1, 2.

Aber man kann trotzdem diejenigen Punkte einigermaßen herausfühlen, die den Gegensatz Justins hervorrufen mußten. Das ist der Dualismus und damit zusammenhängend die Schöpfung der Welt nicht durch den ordnenden Logos, sondern durch die „entsprungene" Idee, und die Erlösung durch ihren „zufälligen" Eintritt durch Simon Magus in die Geschichte. All das steht den Anschauungen Justins diametral entgegen. Dazu kommt, daß Justin an Simon Magus und seinem Schüler Menander, vor allem die Magie verabscheut, offenbar deshalb, weil der Zauber ihm „töricht" und nicht „vernünftig" erscheint, so daß die magischen Kräfte, über die Simon und Menander verfügen, im Dienst der von der Vernunft abführenden Dämonen stehen müssen. Schließlich ist es aber der bei Simon zu erkennende Doketismus, der den energischen Widerspruch Justins hervorgerufen hat.

Eine tiefere Auseinandersetzung mit den Häretikern vermeidet Justin, soweit wir nach dem vorliegenden Material urteilen können; vielleicht hat es mehr gegeben [123a]).

Seine Denunziation will ja das Interesse des Kaisers für die Häretiker wachrufen. In der ersten Apologie erwähnt er die Häretiker nicht bloß um das noch gegenwärtige Wirken der Dämonen festzustellen, sondern vor allem deshalb, um das, was den Christen nachgesagt wurde, ihnen in die Schuhe zu schieben; deshalb etwa auch die Betonung, daß die Helena aus einem Bordell stammt.

Etwas anders liegen die Dinge im Dialog. Hier geht Justin von dem Satz Jesu aus: „Viele werden kommen in meinem Namen, die äußerlich mit Schafspelz bekleidet, innerlich aber reißende Wölfe sind" (Matth. 7, 15). Er stellt auch hier wieder die falschen Propheten unter das Schema Weissagung und Erfüllung [124]). So nennen sie sich Christen, aber sie sind wie die Heiden, die den Namen Gottes auf ihre Arbeiten schreiben und doch an sündhaften und gottlosen Gebräuchen teilnehmen [125]).

123a) Irenäus zitiert: Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματι φησιν ὅτι αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐδ' ἂν ἐπείσθην, ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργόν. (adv. haer. 4, 6, 2) cf. auch Euseb. h. e. 4, 18, 9; 4, 11, 8—9.

124) dial. 35.

125) dial. 80; wer die hier erwähnten Sekten sind, wissen wir nicht, aus den Namen läßt sich nichts erschließen. Wir finden bei Hegesipp eine ähnliche Aufzählung, jedoch fehlen bei ihm die Genisten, Meristen

Im Dialog bekämpft Justin wieder Markion, der den Gott des Alten Testaments und den Schöpfer des Weltalls und seinen Christus lästert. So bekennen sie alle Jesus dem Namen nach, aber sie verehren ihn nicht. So werden sie alle fälschlich Christen genannt, nennen sich selbst aber Markianer, Valentinianer, Basilidianer, Satornilianer. Sie alle haben ihren Namen vom Begründer ihres Mythus oder Systems und handeln so, wie diejenigen, die glauben Philosophen zu sein und ihre Philosophie nach dem „Vater der Lehre" benennen. Sie alle sind so wenig Christen, wie man die Sadduzäer oder die verwandten Sekten für Juden halten kann, wenn sie sich auch „Kinder Abrahams" nennen. So mögen sie auch mit den Lippen Gott bekennen, ihr Herz ist doch fern von ihm, wie Gott selbst gesprochen hat (Jes. 29, 13) [126]).

Wir sehen nun auch, weshalb Justin an der Betonung der Menschwerdung Christi und an seiner wunderbaren Geburt festhält und weshalb er die Tradition von der Geistbegabung Jesu bei der Taufe mit der Überlieferung von der Menschwerdung zu verbinden sucht. Er tut das gegen die Gnosis. So soll jeder Schein von Doketismus in der Gestalt Christi vermieden werden. Justin sieht in den Gnostikern von den Dämonen Verführte. Aber die eigentliche Gefahr für das Christentum erkennt er in Markion und er stellt ihn durchaus in eine Linie mit den Gnostikern.

4. Der politische Charakter der Apologetik Justins.

Justin argumentiert im Dialog und in den Apologien verschieden. Seine Argumentation ist taktvoll und vorsichtig. Sie richtet sich nach den Lesern, die am Alten Testament oder der griechischen Mythologie interessiert sind. Daher kann man Justin nur schwer in ein dogmatisches Gefüge hineinlegen. Er ist in erster Linie Verteidiger des Christentums nach zwei Seiten; das macht ihn auch reicher, bunter und schillernder.

---

und Hellenianer. Für Hellenianer schlägt Otto vor Ἑλληλιανῶν zu lesen, und diese Sekte auf Hillel zurückzuführen. Demgegenüber macht Harnack geltend, daß die Schüler Hilles korrekte Juden waren. Er vermutet, daß es sich um Hellenisten, graecisierte Juden, gehandelt hat. Vgl. Harnack, Judentum und Judenchristentum im Dialog Justins, a. a. O. S. 57 ff.

126) dial. 35.

Schon in Apol. I, 2 zeigt sich die politische Art Justins. Er spielt auf Sokrates an, dessen Hinrichtung zu seiner Zeit als eine Kulturschande empfunden wurde. Außerdem preist und lobt er nicht ungeschickt den Sinn für Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Philosophie der Cäsaren. Er will damit nicht schmeicheln, sondern gerecht und leidenschaftslos urteilen [127]). Die Leidenschaft (ἀλόγῳ ὁρμῇ) ist ja etwas Unvernünftiges, ja Böses.

Wenn Justin ferner den Satz des Sokrates zitiert: „Ihr aber könnt uns wohl töten, schaden aber könnt ihr uns nicht" [128]), so zeigt sich hierin auch das Selbstbewußtsein der Christen. Schaden kann immer nur der Gleichgestellte, niemals aber der geistig Unterlegene. Wenn man also die Christen wegen ihres Glaubens tötet, so spricht sich hierin eine geistige Schwäche aus. Wenn aber die Cäsaren die Christen töten würden, obwohl sie selbst Christen wären, so könnten sie dies nur tun, wenn den Christen etwas Unrechtes nachgewiesen wäre. Dann könnte das Urteil gerecht sein. So aber sind die Verfolgungen nur ein Eingeständnis der eigenen geistigen Schwäche. Daraus ist zu schließen, daß das Christentum damals als solches verboten war, während Justin will, daß man den Christen in geordneten Verfahren Verbrechen nachweist [128a]).

Wohl glaubt Justin, daß in der Geschichte immer die Guten von den Bösen verfolgt werden. Aber er weiß auch, daß die Bösen einst für ihre Taten zur Verantwortung gezogen werden. Dann werden die, die unter Opfern „nach der Vernunft" gelebt haben, triumphieren. Dieser Gedanke sieht aus wie eine Säkularisierung der alten Eschatologie. Der Lauf der Welt verlangt die Existenz der jenseitigen Welt, in der die Guten triumphieren werden.

Gerechtigkeit macht das Wesen des Staates aus. Gerechtigkeit der Richter, Gerechtigkeit auch der Untertanen, die die Regierung über ihre religiösen Lehren aufzuklären haben. „Nur so werden die Regierten und die Regierenden des Glückes teilhaftig [129])."

---

127) I, 2.
128) I, 2.
128a) I, 3; I, 4.
129) I, 3.

Der Staat muß also dafür sorgen, daß Recht und Gerechtigkeit herrschen; in religiösen Dingen aber soll Freiheit sein, bis zu der vom Staat zu behütenden Grenze, daß in der Religion nichts Unvernünftiges getrieben wird. So kann der Staat im Grunde nur gedeihen, wenn Regierende und Regierte Philosophen sind, das heißt nach der Vernunft leben [130]).

So ist es Unrecht, wenn man die Christen allein schon „wegen ihres Namens" bestraft. Man soll im Gegenteil die bestrafen, die beim Verhör leugnen, Christen zu sein, wenn ihr Lebenswandel ergibt, daß sie lasterhaft sind. Denn meist sind es die, die an sich gar nicht Christen sind, deren Vergehen aber den Christen vorgeworfen und zur Last gelegt werden. Die gleiche Tendenz — ordentliches Gerichtsverfahren, nicht Bestrafung des nomen ipsum — finden wir bei Tertullian, verbunden mit dem Ruf nach der Religionsfreiheit [131]).

Die wahren Christen haben durch ihren Meister gelernt, nicht zu leugnen. Sie werden ohne Prüfung ihres Wandels bestraft. Ja, wenn sie Atheisten wären, dann wäre der Staat vielleicht berechtigt, sie töten zu lassen. Aber der Staat verurteilt ja nicht einmal die atheistischen Philosophen, oder die Dichter, die Zeus und seine Kinder als Wollüstlinge hinstellen [132]). Die Christen sind aber keine Gottesleugner. Sie leugnen die falschen dämonischen Götter, deren Leben in Unsittlichkeit besteht. Sie verehren nicht nur den einen Gott, sondern sogar den dreieinigen Gott samt allen seinen Engeln, in Vernunft und Wahrheit (λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ) [133]).

Selbst wenn ein Christ etwas Unrechtes tut, so kann man aus diesem einen Fall noch nichts für die Allgemeinheit Gültiges folgern. Denn der Name „Christen" ist eine Sammelbezeichnung, wie der Name „Philosophen", unter dem man auch die verschiedensten Schulen zusammenfaßt [134]).

---

130) Ἔφη γάρ που καί τις τῶν παλαιῶν. Ἂν μὴ οἱ ἄρχοντες φιλοσοφήσωσι καὶ οἱ ἀρχόμενοι ἀπολαύσιεν τοῦ ἀγαθοῦ. (I, 3) cf. Plato de republ. V p. 473; Otto, a. a. O. S. 11, Anm. 6.

131) I, 4; Tertullian, Apol. 2; Apol. 49.

132) I, 4.

133) I, 6.

134) I, 7.

Wenn die Unschuld des angeklagten Christen erwiesen ist, so soll der Denunziant ungestraft bleiben. Er hat genug Strafe erlitten an seiner Bosheit und Unkenntnis des Guten [135]). Weil aber die Christen an ein letztes Gericht mit ewiger Vergeltung glauben, und weil sie nach der Vernunft leben und nicht die Errichtung eines irdischen Reiches erstreben, wie das böswillig behauptet wird, sondern auf ein jenseitiges Reich warten, deshalb sind sie die besten Stützen des Thrones und Reiches. So empfiehlt bereits Justin die Verbindung von Thron und Altar, die durch Konstantin den Großen angebahnt worden ist. In diesen Gedanken spricht sich auch der Kulturwille des Christentums aus; und es stützt den Staat, weil es den Untertanen Gehorsam und Tugend im Hinblick auf das Jüngste Gericht zur Pflicht macht.

Darüber hinaus gibt Justin dem römischen Staat eine aus der Erscheinung Christi abgeleitete politische Begründung für die Unterjochung des jüdischen Volkes. Man kann diese dahin zusammenfassen, daß es eine der Wirkungen des Kreuzes Christi ist, daß das bis dahin bei den Juden vorhandene Königtum an die Römer übergegangen ist. Es ist das der politisch einfache, historisch bedeutsame Gedanke der „Translatio imperii a Judaeis ad Romanos", der hier den Willen des jungen Christentums bekundet, die politische Wirklichkeit zwar nicht zu verherrlichen, aber doch zu sanktionieren, und der wohl am eindringlichsten den politischen Zug in der Apologetik Justins unterstreicht. Gerade wenn diese historische Konstruktion richtig ist, — und die Geschichte hat ihr Recht erwiesen — sollte sich der römische Staat des Christentums annehmen, weil er so diese schon in den prophetischen Weissagungen angekündigten Zusammenhänge erkennen würde. Die Kühnheit dieses Gedankens ist so groß, daß sie nur mit der bekannten politischen Selbstrechtfertigung in der deutschen Geschichte, die auch das Papsttum geschickt zu benutzen verstanden hat, der translatio imperii a Romanis ad Germanos, verglichen werden kann. Das Christentum

135) I, 7; vgl. am Schluß der I. Ap. das umstrittene Edikt Hadrians, daß ungerechtfertigte Denunziationen schwer zu bestrafen sind.

ist imstande, die politische Herrschaft der Römer zu legalisieren, das ist der Sinn der Ausführungen Justins[136]).

Für die Gestaltung der Sozialethik ist die Erkenntnis wichtig, daß ethisches Handeln auf die Gesamtheit wirkt. „Wenn wir früher an unzüchtigen Dingen Gefallen hatten, so huldigen wir jetzt der Keuschheit allein." „Wenn wir Geld und Besitz über alles schätzten, so stellen wir jetzt das, was wir haben, in den Dienst der Allgemeinheit, und teilen jedem Bedürftigen davon mit." „Haßten und mordeten wir einander und hielten wir mit denen, die nicht unsres Stammes sind, wegen der verschiedenen Gewohnheiten nicht einmal Herdgemeinschaft, so leben wir jetzt nach Christi Erscheinen als Tischgenossen zusammen, beten für unsre Feinde und die, die uns mit Unrecht hassen, suchen wir zu überreden[137])." „Abgaben und Steuern suchen wir überall vor andren euren Beamten zu entrichten, wie wir von ihm (Jesus) angeleitet worden sind[138])." „Wir beten zwar Gott allein an, euch aber leisten wir im übrigen freudigen Gehorsam, indem wir euch als Könige und Herrscher der Menschen ehren und beten, daß ihr mit eurer königlichen Macht auch im Besitz vernünftiger Besonnenheit erfunden werdet[139])."

Hier zeigen sich die Anfänge einer neuen Sozialgesinnung. Es bleibt die Frage des Kaiserkultes. Hierbei fällt auf, daß Justin die Frage nach dem Opfer für den Kaiser übergeht; wir hören lediglich, daß für den Kaiser gebetet wird. Es will uns scheinen, als wenn das Gebet für den Kaiser eingeführt ist, um das Opfer für den Kaiser zu umgehen. Es wird hier die jüdische Sitte aufgenommen, wie wir sie schon in dem großen liturgischen Gebet des ersten Clemensbriefes finden[140]). Vor allem betont Justin, daß wir als Christen χαίροντες ὑπηρετοῦμεν. Die Christen nämlich ehren nicht nur die Herrschermacht als solche, sondern sie dienen den Kaisern freudig und gern. Möchten auch die Kaiser im Geist des Logos oder doch seiner „Samenkörner" regieren!

---

136) καὶ ὑμεῖς μετὰ τὴν γενομένην αὐτοῦ φανέρωσιν καὶ Ἰουδαίων ἐβασιλεύσατε καὶ τῆς ἐκείνων πάσης γῆς ἐκρατήσατε I, 32.
137) I, 14.
138) I, 17.
139) I, 17.
140) I. Clemens 61.

Sonst droht auch ihnen im Gericht die Strafe für Ungerechtigkeit und Leidenschaft.

Ist Justin am Anfang seiner ersten Apologie noch vorsichtig in der Beurteilung der griechischen Mythologie, so wird er doch im Laufe seiner Untersuchung, die die Dämonen in den Vordergrund schiebt, immer deutlicher und schärfer. Und doch darf man die Dämonen nicht als Gedankengespinste auffassen, die aus den Bedürfnissen der Apologetik entstanden sind. Für Justin sind sie bittere Wirklichkeit, sie geben erst der Geschichte ihren Sinn, und sie erklären den Abfall der Menschen von Gott. Justin glaubt an die Dämonen. Aber man muß auch sehen, daß er mit Hilfe der Dämonen sehr viel leichter auch die Taten der Cäsaren, der zu seiner Zeit lebenden als auch der toten, darstellen konnte.

Die Bedeutung der Apologetik Justins liegt in einem Doppelten: 1. Justin hat das Christentum verteidigt, indem er seine Universalität erwiesen hat. Das Christentum ist universal, weil seine Vorgeschichte im Judentum und im Heidentum liegt. Die geschichtliche, kulturelle und religiöse Entwicklung der Juden und Griechen findet ihren sie aufhebenden Abschluß durch das Christentum. 2. Diese Anknüpfung des Christentums nicht nur in der jüdischen, sondern auch in der heidnischen Vergangenheit ermöglicht der Logosbegriff, der nicht so sehr kultischen, sondern vielmehr geschichtstheologischen Bedürfnissen entspricht. Deshalb kulminiert Justins Apologetik im Logosbegriff und deshalb ist sie eigentlich Theologie der Geschichte. Sie erklärt das Wesen des Christentums aus seiner breiteren Vorgeschichte, und sie erweist es eben damit als die universale und vernünftige absolute Religion, deren Segnungen ebenso sehr auf kulturellem wie auf politischem Gebiet sich erweisen.

Gibt es einen stärkeren Beweis für den Imperialismus einer Religion, die noch nicht einmal religio licita gewesen ist, als diese Apologetik?

Abgeschlossen am 8. Oktober 1938.

Geschehen und Deutung im Ersten Clemensbrief*).

Von Peter Meinhold,
Kiel, Moltkestr. 80.

Der Erste Clemensbrief (1. Clem.) gilt allgemein als eines der klassischen Dokumente für die Fixierung fester, sich auf das „Amt" beziehender Rechtsordnungen für das religiöse Leben, wie sie sich gegen Ende des ersten Jahrhunderts in den christlichen Gemeinden herausgebildet haben. Wie verschieden auch die Beurteilung des 1. Clem. nach der verfassungsrechtlichen Seite hin sein mag — man hat vorwiegend dieses Problem am 1. Clem. empfunden und berücksichtigt. Den verfassungsgeschichtlichen Problemen gegenüber sind eine Reihe anderer Fragen sekundär behandelt worden oder zeitweise ganz in den Hintergrund getreten. Zu diesen, auch gegenüber den theologischen Problemen zurückgetretenen Fragen, die im allgemeinen in der Behandlung des 1. Clem. nur im Zusammenhang mit den verfassungsgeschichtlichen Problemen behandelt werden, gehört die sehr weitgreifende Frage nach den Gegnern des 1. Clem. Ich darf es mir versagen, auf die seit Wredes grundlegenden Untersuchungen[1]) zum 1. Clem. verschiedenartig gehegten Vermutungen nach den Gegnern, mit denen sich das römische Schreiben auseinandersetzt, des näheren einzugehen. Sie haben je nach dem Bild, das man vom 1. Clem. überhaupt hatte, und je nach der Stellung, die man ihm in der Entwicklung der urchristlichen Gemeinden zur altkatholischen Kirche zuzuweisen suchte, gewechselt[2]). Daß das Eintreten des 1. Clem.

*) Erich Seeberg zum 50. Geburtstag am 8. Okt. 1938 gewidmet.

1) W. Wrede, Untersuchungen zum I. Clemensbriefe (1891).

2) Bekanntlich hat Sohm (Kirchenrecht I, 1892; Wesen und Ursprung des Katholizismus, 1912) in dem 1. Clem. den entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung des Christentums gesehen. Der 1. Clem. vergesetzlicht das bis zu ihm freie religiöse Leben, er inauguriert das

für das Amt, das Eingreifen in die Korinthischen Verhältnisse, die Polemik gegen die ἀρχηγοὶ τῆς στάσεως in Korinth, die Begründung

Kirchenrecht und leitet damit die Wendung des Urchristentums zum Katholizismus ein, ja er ist das erste Dokument des Katholizismus. Aber diese These beruht auf der Voraussetzung, daß der religiös-pneumatische Charakter der Kirche jedes Recht ausschließt, und daß die Statuierung von Rechtsgrundsätzen innerhalb der Kirche den Abfall der Kirche von ihrem rein geistlichen Wesen zu einer empirischen Größe bedeutet. Es erübrigt sich, nach den bekannten Arbeiten von Harnack und Holl und auch nach der gründlichen Untersuchung von Gerke zum 1. Clem. zu dieser These Sohms Stellung zu nehmen. Sie scheitert an der Tatsache, die auch der 1. Clem. bestätigt, daß das Pneuma selbst Recht setzt. Im übrigen ist Sohms Konzeption von dem eigentlich rechtlosen Charakter des Christentums das Korrelat zu Harnacks Konzeption von dem eigentlich undogmatischen Charakter des Christentums, und so sehr Sohm und Harnack in den Fragen des Ursprungs des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung auch gegeneinander gestanden haben mögen, in ihrer Gesamtauffassung entsprechen sie doch einander. Für Sohm bringt die Reformation das Ende des Kirchenrechts mit der Wiedergeburt der pneumatischen und unsichtbaren Kirche, für Harnack bedeutet die Reformation die Befreiung von dem dogmatischen Christentum mit seiner prinzipiellen Auflösung. Die Stellung zum Urchristentum und zur Reformation bedingen stets einander. Vgl. zu diesen Fragen auch K. Weiß, Urchristentum und Geschichte in der neutestamentlichen Theologie seit der Jahrhundertwende (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 40, 4, 1939). — Aus der Literatur nenne ich: R. Knopf, Kommentar zum 1. Clem. (Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. von H. Lietzmann, Ergänzungsband, Die Apostolischen Väter I, 1920). — A. v. Harnack, Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (1. Clemensbrief). Übersetzt und den Studierenden erklärt (1929). — F. Gerke, Die Stellung des Ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts (TuU. 4. R. 2. Bd. H. 1, 1931). — H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche I (1932), 200 ff. — Von der älteren Literatur hebe ich den für die Auseinandersetzungen zwischen Sohm und Harnack instruktiven und die Fragestellung fördernden Aufsatz von O. Scheel, Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem (Theol. Studien und Kritiken 1912), hervor. — Die Rücksicht auf den Raum verbietet es, die Fülle der einschlägigen Literatur aufzuführen. Ich darf mich dafür auf eine der jüngsten Zusammenstellungen beziehen bei K. L. Schmidt, Art. ἐκκλησία in Theol. Wörterbuch zum N.T., hrsg. von G. Kittel, III, S. 502 f. Vgl. ferner die Angaben bei Gerke.

für die Einsetzung der Bischöfe usw. sich gegen Pneumatiker richten, dürfte heute allgemeine Überzeugung sein, ohne daß man doch ein bestimmteres Bild von diesen Pneumatikern hat gewinnen können [3]).

An diesem Punkte will unsere Untersuchung einsetzen. Sie glaubt, auf Grund einer ganzen Reihe von bisher nicht genügend ausgewerteten oder unbeachtet gelassenen Hinweisen im Brief selbst das Bild seiner Gegner schärfer zeichnen zu können. Sie glaubt auch, mit deren Charakteristik näher an die Wirklichkeit heranführen zu können, die als Gegensatz von „Amt" und „Geist" hinter den Auseinandersetzungen des 1. Clem. mit seinen Gegnern steht, und die Deutung darlegen zu können, mit der der 1. Clem. die Wirklichkeit sich selbst klargemacht und wirkungsvoll expliziert hat.

Das Schreiben der römischen Gemeinde an die zu Korinth ist bekanntlich durch die Absetzung von einigen, nicht nur in ihrem Wandel, sondern auch in ihrer Amtsführung untadeligen Episkopen veranlaßt [4]). Für diese Abgesetzten tritt Rom energisch ein. Mit der Abfassung des Schreibens der römischen Gemeinde ist der Presbyter Clemens, unter dessen Namen der Brief jetzt läuft, wahrscheinlich beauftragt worden, geht doch aus Hermas vis. II, 4, 3 hervor, daß der Presbyter Clemens in Rom den Auftrag hat, die Korrespondenz mit den „auswärtigen Städten" zu führen. Die konkrete Lage in Korinth — der „Aufruhr" gegen die im Amt befindlichen Episkopen und Diakonen — hat aber Clemens zur Abfassung eines Briefes veranlaßt, den man mit Recht eine prinzipielle Darlegung der christlichen Religion im Hinblick auf eine bestimmte Zeitfrage nennen darf.

---

3) Hier macht Lütgert, Amt und Geist im Kampf (1911), eine gewisse Ausnahme. L. sieht in den Gegnern des 1. Clem. Pneumatiker, die er mit den Irrlehrern, welche die Pastoralbriefe, die Johannesbriefe sowie Ignatius bekämpfen, in Zusammenhang bringt. Auf diese Weise kann er auch die kanonische und außerkanonische Literatur möglichst nahe aneinanderrücken.

4) 44, 4: Ἁμαρτία οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν. — 44, 6: Ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἐνίους ὑμεῖς μετηγάγετε καλῶς πολιτευομένους ἐκ τῆς ἀμέμπτως αὐτοὺς τετιμημένης λειτουργίας.

Man hat das Schreiben des Clemens weithin unter literarisch-formalen Gesichtspunkten bewertet, sich damit aber auch das Verständnis für eine Reihe von Ausführungen des Briefes verschlossen, die gerade für die Art seines Christentums überhaupt, für die Charakteristik seiner Gegner und für die Auseinandersetzung mit ihnen von Bedeutung sind.

I.

Es empfiehlt sich, von der Deutung des römischen Schreibens der in Korinth geschehenen Amtsentsetzungen auszugehen, dem „Aufruhr" und der „Unordnung" in Korinth nach römischem Tenor, und die Tendenz des römischen Schreibens, welche der Zeichnung der Gegner des Amtes — ἀρχηγοὶ στάσεως sagt der Römer — zugrunde liegt, zu betrachten.

Die Deutung der Korinthischen Ereignisse ist in die Geschichtsanschauung des 1. Clem. eingebettet und nur von dieser aus zu verstehen.

Für die Geschichtsanschauung des 1. Clem. ist zunächst auf die Bewertung der Geschichte als einer Sammlung von Beispielen hinzuweisen. Jakob, Abraham, Noah, Moses, David, Jona und andere Gestalten der alttestamentlichen Geschichte gelten als Beispiele zur Veranschaulichung allgemein gültiger oder von Clemens zu einem bestimmten Zweck fixierter Wahrheiten. Jede Generation kann so aus der Geschichte lernen und in der Vergangenheit Beispiele entdecken, die ihr „zum Gericht und zum Zeichen" aufgerichtet werden (11, 2). Auch die heidnische Geschichte wird in diesem Sinne zur Illustration herangezogen [5]). Petrus und Paulus, die „guten Apostel" (5, 3) dienen als Beispiele aus der „eigenen Generation", an denen sich die gleichen Schicksale und die gleichen Gesetze für das Leben der Frommen wiederholen, welche die „alten Beispiele" vor Augen stellen [6]).

---

5) 55, 1: "Ινα δὲ καὶ ὑποδείγματα ἐθνῶν ἐνεγκῶμεν ... — Vgl. auch 37, 2—4 und 6, 4.

6) 5, 1: Ἀλλ' ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα, ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἐγγιστα γενομένους ἀθλητὰς· λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. „Beispiel" und „Vorbild" gehen natürlich ineinander über; aber die Idee des „Vorbildes" — sie wird auch im 1. Clem. betont (46, 2: τοιούτοις οὖν ὑποδείγμασιν κολληθῆναι καὶ ἡμᾶς δεῖ) — schließt

Diese Auffassung der Geschichte als einer Fülle von Beispielen, aus denen man lernen kann — sie wird mit der Geschichtsanschauung der Stoa [7]) zusammenhängen —, gestattet nicht nur den Geschichtsbeweis, sondern schließt auch im Grunde die Vorstellung einer durch die Geschichte hindurchgehenden Entwicklung ein. Die Beispiele vermögen den Menschen zu bessern, weil sie ihn klüger machen [8]). Auch diese Idee findet sich im 1. Clem. angedeutet, wobei es, entsprechend den Forderungen des 1. Clem. an die Korinther, die oft bezeugte Demut und die vielfach bewiesene untertänige Gesinnung sind, „die nicht nur uns, sondern auch die Generationen vor uns durch den Gehorsam besser gemacht haben" (19, 1). Keimhaft liegt hier die Idee einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes [9]) vor, wie sie im Großen auf christlichem Boden erst Origenes gedacht hat; denn die Beispiele sind von Gott gegebene und durch den göttlichen Geist bezeugte Beispiele, die in „Furcht und Wahrheit" aufgenommen werden sollen (19, 1). Mit dieser Anschauung von der Entwicklung, die durch die Geschichte hindurchgeht, hängt dann die andere zusammen, daß Eintracht und Ordnung, Ruhe und Frieden die das geschichtliche Leben tragenden und seinen Fortgang garantierenden Mächte sind. Wo diese gestört werden, wird die Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung, ja das auf Harmonie angelegte Leben überhaupt zerstört. „Böser Eifer und Neid haben große Städte niedergerissen und große Völker entwurzelt!" (6, 4). „Böser Eifer" hat die Ordnung des ehelichen Lebens gebrochen, und

---

doch schon eine gewisse rechtliche Wertung der Vergangenheit ein und enthält im Keime die Idee der Tradition als der für die Gegenwart verbindlichen Vergangenheit.

7) Vgl. etwa Polybios, hist. XII, 25 g. 2: ἐὰν γὰρ ἐκ τῆς ἱστορίας ἐξέλῃ τις τὸ δυνάμενον ὠφελεῖν ἡμᾶς, τὸ λοιπὸν αὐτῆς ἄζηλον καὶ ἀνωφελὲς γίνεται παντελῶς. Siehe dazu Handb. d. klass. Altertumswissenschaft, hrsg. von J. v. Müller, VII, 2, 1 [6], S. 389 ff.; 403 u. ö. W. Siegfried, Studien zur geschichtlichen Anschauung des Polybios, 1928, S. 29, bes. S. 34 ff.

8) 31, 1: κολληθῶμεν οὖν τῇ εὐλογίᾳ αὐτοῦ, καὶ ἴδωμεν τίνες αἱ ὁδοὶ τῆς εὐλογίας. Ἀνατυλίξωμεν τὰ ἀπ' ἀρχῆς γενόμενα. — 7, 1: Ταῦτα, ἀγαπητοί, οὐ μόνον ὑμᾶς νουθετοῦντες ἐπιστέλλομεν, ἀλλὰ καὶ ἑαυτοὺς ὑπομιμνήσκοντες.

9) Im 1. Clem. taucht zum erstenmal der Gedanke einer göttlichen παιδεία auf (cap. 56).

Mann und Weib, die nach dem Wort „unseres Vaters Adam" fleischlich verbunden sind, einander entfremdet (6, 3).

Sodann ist auf das durch die alte und neue Geschichte bezeugte und für die Deutung der korinthischen Zustände durch den 1. Clem. so außerordentlich ergiebige Gesetz der Geschichte aufmerksam zu machen, daß der Fromme verfolgt und von dem Gottlosen unterdrückt wird. An einer Fülle von Beispielen, beginnend mit den aus dem Alten Testament gezogenen Exempeln und endend bei den „edlen Beispielen" der eigenen Zeit, weiß der 1. Clem. dieses Gesetz zu veranschaulichen. „Böser Eifer und Neid" sind die Motive für die Erhebung der Feinde Gottes wider die Diener Gottes. „Böser Eifer" hat immer zur Unterdrückung der Gerechten und der Gottesfreunde geführt. Διὰ ζῆλος mußte „unser Vater Jakob" vor seinem Bruder Esau fliehen (4, 8); ζῆλος bewirkte Josephs Verfolgung bis an den Rand des Todes und ließ ihn in Knechtschaft kommen (4, 9); ζῆλος zwang Moses zur Flucht vor Pharao (4, 10). „Eifersucht" hat Aaron und Maria aus dem Lager vertrieben (4, 11); „durch Eifersucht" sind Dathon und Abiron in den Hades gekommen, weil sie sich gegen den „Diener Gottes" Moses erhoben haben (4, 12) [10]). Διὰ ζῆλος hatte David nicht nur unter den Stammesfremden zu leiden, er wurde auch von Saul, dem Könige Israels, verfolgt (4, 13), und jedenfalls haben ihn nicht die Gottesfürchtigen in die Löwengrube geworfen (45, 6), ebensowenig wie Ananias, Azarias und Michael von den Kultgenosen des Allerhöchsten in den Feuerofen gesperrt wurden (45, 7).

Es ist im Grunde das Schicksal Abels, das sich an allen Frommen wiederholt. Mit seiner genauen Wiedergabe beginnt der 1. Clem. die Aufzählung aller dieser Beispiele. Der gerechte und aufrichtige Verehrer Gottes wird von dem mißgünstigen Bruder erschlagen; „Eifer und Neid" haben Brudermord verursacht (4, 1 ff.). Jeder Abel findet seinen Kain — auf diesen Nenner kann man die Anschauung des 1. Clem. von der Unterdrückung der

10) Hier wird zugleich die Strafe erwähnt, welche die Verfolger erleiden. — „Diener Gottes" ist nach Num. 12, 7 (zitiert 1. Clem. 43, 1) die stereotype Bezeichnung für Mose, 43, 1; 53, 5; 51, 3. 5; siehe auch Barn. 14, 4.

Gerechten durch die Feinde Gottes bringen. Die gleiche Wahrheit bezeugt die neue Geschichte, die „edlen Beispiele" der „Kämpfer" aus der „eigenen Generation" (5, 1). Neid und Haß haben die „größten und gerechtesten Säulen" verfolgt, aber die Helden haben bis in den Tod gekämpft (5, 2). Das gilt von den „guten Aposteln" (5, 3), Petrus und Paulus, deren mühevolle Lebensschicksale und deren „Kampfleiden" von „ungerechtem Eifer" und Streit verursacht sind. Paulus, der „Herold" im Orient und Okzident, der Bekenner vor den Machthabern, ist in der Verfolgung, in der siebenmaligen Gefangenschaft, unter den Steinwürfen „das größte Vorbild an Ausdauer" geworden (5, 6). Die unzähligen Opfer der neronischen Verfolgung, „Männer frommen Wandels", und die Frauen, „die Danaiden und Dirken", mußten διὰ ζῆλος Folter und Marter, furchtbare und gottlose Mißhandlungen erleiden, aber standhaft auf den „sicheren Wegen des Glaubens" verharrend sind sie zu dem „schönsten Beispiel unter uns" geworden und haben den edlen Lohn für das Martyrium davongetragen (6, 1 f.).

Zweierlei möchte ich an diesen vom 1. Clem. gebotenen Beispielen für seine Geschichtsanschauung hervorheben:

1. Diese Ausführungen des 1. Clem. beruhen auf der vielleicht ursprünglich nicht einmal jüdischen, sondern hellenischen Vorstellung von dem Leiden des Gerechten in dieser Welt. Bei der Belegung dieser Idee durch die Geschichte des Alten Testaments aber wird die Ermordung Abels zum Prototyp für das Leben des Frommen überhaupt. Wo immer der Gerechte leiden muß, sind es Gottlose, Ungerechte, Feinde Gottes und der wahren Frömmigkeit, die ihn unterdrücken. Damit wird im Grunde der Geschichte nur ein Inhalt gegeben: die Verfolgung und die Vernichtung des Frommen spielen sich zu allen Zeiten, in allen Generationen und in immer neuen Formen ab [11]). Das Leben Christi wird mit seinem Leiden und mit seinem Tod durch die Beziehung auf die bekann-

11) Vgl. auch Ign. Magn. 8, 2: Οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν· διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν, ἐπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ . . . Hier ist freilich die Lebensform der Propheten nach Christus, die sie, „von seiner Gnade angeweht", geführt haben, der Grund für die Verfolgung (cf. Ign. Magn. 9, 3: Die Propheten sind Schüler Christi im Geist). Bei Justin erscheint an Stelle der

ten Stellen von Jes. 53 nach diesen Gesichtspunkten gedeutet, wobei die Demut und die Niedrigkeit der Erscheinung Christi diese Deutung seines Lebens nur unterstreichen. Diese knüpft damit an die von Jesus selbst gegebene Beziehung von Jes. 53 auf seine Person und damit an Jesu Selbstauffassung an. So ist auch die Wiedergabe von Jes. 53, 1—12 im 1. Clem. nach dem von der LXX gebotenen Text zu verstehen, aus dem ich die bezeichnenden Verse herausheben möchte: Οὐκ ἔστιν εἶδος αὐτῷ οὐδὲ δόξα, καὶ εἴδομεν αὐτόν, καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος, ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον, ἐκλεῖπον παρὰ τὸ εἶδος τῶν ἀνθρώπων . . . ὅτι ἀπέστραπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, ἠτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη . . . ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη . . . καὶ πάλιν αὐτός φησιν· Ἐγὼ δέ εἰμι σκώληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος, ὄνειδος ἀνθρώπων καὶ ἐξουθένημα λαοῦ (16, 2 ff.).

Die Vorstellung vom Leiden des Gerechten ist durch die Selbstauffassung Jesu als des leidenden Gottesknechtes aus Jes. 53 vertieft worden. Nach dem Vorbild, das in Christus gegeben ist, haben auch wir „unter das Joch seiner Gnade" zu treten (16, 17). Die Erniedrigung durch die Welt und die Feinde Gottes ist aber zugleich die Rechtfertigung des Gerechten durch Gott, wie es sich an Christus zeigt. „In der Erniedrigung ist sein Gericht aufgehoben." Alle diese Ideen aber haben durch das Erlebnis der Verfolgungen zu einer tiefen Selbstdeutung des eigenen christlichen Schicksals geführt. Diese tritt im 1. Clem. deutlich hervor [12]); sie wird auch auf die korinthischen Verhältnisse angewandt, ja sie hat eine Konzeption von der Entwicklung der Frömmigkeit durch die Auseinandersetzung mit diesen hervorgerufen, deren Motive

---

Gnade der Logos, und alle, die den Logos haben, werden von den Dämonen gehaßt und verfolgt und haben deshalb in der Welt zu leiden. Siehe auch Act. 7, 52: τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες ὑμῶν; καὶ ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγείλαντας περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου. Der gleiche Gedanke in Mt. 5, 12 u. Luk. 11, 47, aber hier werden die Propheten verfolgt und getötet, weil sie von Christus vorher verkündigen. Zu Justin siehe Bengt Seeberg, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers in ZKG. 1939, S. 1 ff.

12) Vgl. aus dem großen liturgischen Gebet am Schluß des Briefes 59, 3 und 60, 3: ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν μισούντων ἡμᾶς ἀδίκως.

letztlich in der Idee von dem Segen der Verfolgung liegen, den die Wirklichkeit bestätigt.

2. Die Faktoren, die Bewegung als „Unruhe" und „Unordnung" in der Geschichte verursachen, sind ζῆλος und ἔρις. Wo immer man sich gegen die Diener Gottes erhoben hat, ist es aus „Neid und Eifersucht" geschehen. Das wird durch die Fülle der beigebrachten Exempel bekräftigt, in denen ζῆλος, ζῆλος καὶ ἔρις (5, 5; 6, 4); ζῆλος ἄδικος (5, 4); ζῆλος καὶ φθόνος (4, 7) als die letzten Beweggründe aller Gottesfeinde erscheinen.

ζῆλος und ἔρις werden von Clemens in einem ähnlichen Sinne verwandt, in dem sie Paulus Rm. 13, 13; 1. Kor. 3, 3; 2. Kor. 12, 20; Gal. 5, 20 gebraucht[13]). Sie bedeuten bei Clemens sowohl wie bei Paulus jene moralischen Schwächen der Mißgunst und des Neides, die aus der Herrschaft der Leidenschaften über den vom Geiste nicht mehr geleiteten Menschen hervorgehen. Sie haben ihren Ursprung in dem Wandel nach den Begierden des eigenen bösen Herzens, in dem Verlassen der Furcht Gottes, in dem Schwachwerden des Vertrauens auf Gott, in dem nicht mehr „nach den Satzungen seiner Gebote" und nach Christus geführten Leben (1. Clem. 3, 4).

Letztlich liegt also der durch die Geschichte bezeugten Idee von der Erhebung der Gottlosen gegen die Diener Gottes der Gegensatz des fleischlichen und des pneumatischen Menschen zugrunde. Gerade hier erweist sich Clemens als ein Schüler des Paulus. Die paulinische Anthropologie und das paulinische Geschichtsbild sind entscheidend durch den Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα bestimmt:

1. Kor. 3, 3: ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε; (s. auch Rm. 8, 4 f.).

---

13) Rm. 13, 13: ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν, μὴ κώμοις καὶ μέθαις . . . μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ. — Gal. 5, 19 f.: φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, μέθαι, κῶμοι, καὶ τὰ ὅμοια τοῦτοις. — Vgl. Stumpf in Theol. Wörterbuch zum N.T., hrsg. von G. Kittel, II, 884. — Auszunehmen ist hier Phil. 3, 6: κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, das nach Gal. 1, 13 f. (vgl. auch Act. 21, 20; 22, 3) von dem Zeloten Paulus, der für die Geltung des Gesetzes eifert, zu verstehen ist.

Gal. 4, 29: ἀλλ' ὥσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα, οὕτως καὶ νῦν.

Ganz im Sinne dieser paulinischen Ideen gelten auch bei Clemens ζῆλος und ἔρις und die ihnen entsprechenden Eigenschaften (φθόνος usw.) als Ausdruck der fleischlichen Gesinnung des Menschen. In ζῆλος und ἔρις offenbart sich der κατὰ σάρκα lebende oder κατὰ ἄνθρωπον wandelnde Mensch (vgl. 2. Kor. 10, 3; Rm. 8, 13). Man wirft bei der Erläuterung dieser Ausführungen dem 1. Clem. häufig „Moralismus" vor. Ich glaube, daß dieser Vorwurf nicht berechtigt ist und daß bei Clemens hier viel stärker paulinisches Gedankengut erhalten ist, als man gemeinhin annimmt. Das ethische Verhalten des Menschen erscheint auch bei Clemens gerade so wie bei Paulus als Ausdruck der Gesamtrichtung des einzelnen Lebens, das entweder κατὰ σάρκα oder κατὰ πνεῦμα ist, wenngleich eine Abschwächung dieser paulinischen Gedanken durch Clemens nicht zu verkennen ist[14]). Die Anwendung der Scheidung von σάρξ und πνεῦμα auf die Geschichte aber schließt die Idee von Geist und Fleisch als den beiden metaphysischen Mächten, die miteinander im Kampf stehen und deren Feld die Geschichte ist, ein. Der Kampf zwischen Geist und Fleisch, zwischen Glaube und Unglaube spielt sich in der Geschichte ab. Gewiß ist diese Idee bei Clemens noch nicht in ihrer Tiefe erfaßt, aber sie ist doch bei ihm greifbar und steht hinter der aus der Geschichte bewiesenen Idee von der Verfolgung der Gerechten durch die Ungerechten. Ihr steht eigentlich die Vorstellung von der durch die Geschichte hindurchgehenden Entwicklung und dem auf Harmonie und Ordnung angelegten Leben entgegen. Aber die Anschauungen des Clemens sind hier nicht ausgeglichen; sie zeigen, wie die paulinische Geschichtskonzeption mit Derivaten aus der Geschichtsanschauung der Stoa verbunden wird[15]). Doch

14) Vgl. auch Ign. Eph. 8, 1: ὅταν γὰρ μηδεμία ἔρις ἐνήρεισται ἐν ὑμῖν, ἡ δυναμένη ὑμᾶς βασανίσαι, ἄρα κατὰ θεὸν ζῆτε.

15) Zu den stoischen Bildungselementen bei Clemens vgl. Harnack, Einführung S. 80 ff., und desselben Berliner Akademieabhandlung in SB. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1909, I, S. 58 ff. — Vgl. zur paulinischen und stoischen Geschichtsanschauung den Aufsatz von G. Schrenk, Die Geschichtsanschauung des Paulus, in Jahrb. d. Theol. Schule Bethel III (1932) S. 59 ff., wo aber u. a. gerade der für die paulinische Geschichts-

die an Paulus gewonnene Konzeption hat sich, wie sich sogleich zeigen wird, für die Deutung des korinthischen Schismas durch den 1. Clem. als außerordentlich fruchtbar erwiesen. Sie ermöglicht es, dieses als neuesten Ausdruck eines uralten, letztlich metaphysisch bedingten, in der Geschichte sich offenbarenden Gegensatzes zu verstehen.

Man muß von der in den Eingangskapiteln des 1. Clem. gegebenen Schilderung des einst in der korinthischen Kirche herrschenden Christentums ausgehen, um die Deutung des korinthischen „Schismas" durch den 1. Clem. zu verstehen.

Der 1. Clem. beginnt in 1, 2 mit einer „laudatio" für die Korinther. Auf den Inhalt gesehen bietet diese „laudatio" eine durchaus aktuell gehaltene Schilderung des einstigen christlichen Wesens der Korinther. Sie stellt eine Zeichnung des Christentums der korinthischen Kirche dar, wie diese es in ihren Anfängen in der Furcht Gottes gelebt hat und wie es jetzt nicht mehr erscheint. Die in der Schilderung dieses früheren Christentums der Korinther hervorgehobenen Züge sind, wenn auch nicht alle, so aber doch weithin Züge, die gerade in der Gegenwart nach römischer Ansicht der korinthischen Kirche verlorengegangen sind. Ein Ideal, das in ihrer Vergangenheit die Korinther selbst dargestellt haben, wird ihnen zugleich als Kriterium im Hinblick auf ihre weitere Entwicklung [16]) vorgehalten: ἀπροσωπολήμπτως γὰρ πάντα ἐποιεῖτε — ἐν τοῖς νομίμοις τοῦ θεοῦ ἐπορεύεσθε — ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις — ἐν τῷ κανόνι τῆς ὑποταγῆς ὑπαρχοῦσας — πάντες τε ἐταπεινοφρονεῖτε μηδὲν ἀλαζονευόμενοι —

---

auffassung grundlegende metaphysische Gegensatz von Geist und Fleisch und seiner Erscheinung in der Geschichte nicht behandelt ist.

16) Harnack, Einführung S. 105, bemerkt: „Wieviel von dieser laudatio in Beziehung auf die korinthische Gemeinde für bare Münze zu halten ist, wissen wir nicht; aber unverkennbar stellen hier die römischen Christen ihr Ideal einer Kirche Gottes dar." Es ist die Tendenz des römischen Schreibens, das einstige Christentum der Korinther mit leuchtenden Farben zu malen, um den Gegensatz zu ihrem heutigen Christentum um so schärfer hervortreten zu lassen; infolgedessen ist alles oder — nichts in dieser laudatio für bare Münze zu halten. Vgl. auch Harnack, Einführung S. 91.

ὑποτασσόμενοι μᾶλλον ἢ ὑποτάσσοντες — ἔιρήνη βαθεῖα καὶ λιπαρὰ ἐδέδοτο πᾶσιν — πάσα στάσις καὶ πᾶν σχίσμα βδελυκτὸν ἦν ὑμῖν — τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἀρκούμενοι καὶ προσέχοντες — (1, 3; 2, 1; 2, 2; 2, 6). Das Schwergewicht der das frühere Christentum der Korinther im Hinblick auf die gegenwärtigen Zustände idealisierenden Darstellung ruht auf den diese Ausführungen abschließenden Sätzen: τῇ παναρέτῳ καὶ σεβασμίῳ πολιτείᾳ κεκοσμημένοι πάντα ἐν τῷ φόβῳ αὐτοῦ ἐπετελεῖτε· τὰ προστάγματα καὶ τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς καρδίας ὑμῶν ἐγέγραπτο (2, 8).

Man sieht hier, welchen Maßstab der Römer an das einstige Christentum der Korinther legt: es ist das Leben nach den „auf die Tafeln des Herzens" geschriebenen Geboten Gottes. Das frühere, sich im Leben zeigende und bewährende Christentum der Korinther wird also darauf zurückgeführt, daß sie die Herrengebote im Herzen trugen. Clemens reflektiert auf die innerlich begründete moralische Verfassung der Korinther, die von selbst dazu führte, alles in der Furcht Gottes zu tun und nach den göttlichen Geboten zu wandeln. Der schönste Schmuck dieser Herzensverfassung besteht in dem „tugendreichen und verehrungswürdigen Leben".

Dem in der „laudatio" gegebenen Idealbild von dem früheren Christentum der Korinther wird nun sofort die Zeichnung ihres jetzigen depravierten Christentums angeschlossen. Waren einst die Gebote und Satzungen des Herrn auf die Tafeln des Herzens geschrieben, so lebt man jetzt nach den Begierden des eigenen bösen Herzens [17]). Lebte man einst für Christus, so führt man jetzt ein Christus nicht würdiges Leben (3, 4). Das Kennzeichen des jetzigen Christentums der Korinther erblickt also der 1. Clem. in dem Verlust ihrer ursprünglichen moralischen Kraft, und die gegenwärtigen Erscheinungen in Korinth, die Erhebung gegen die Presbyter, der „Aufruhr", die „Unordnung", das „Schisma" wer-

17) 3, 4: ἀλλὰ ἕκαστον βαδίζειν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς καρδίας αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς... Die Wendungen in 2, 8 und 3, 4 entsprechen einander; einst lebte man nach den „auf die Tafeln des Herzens" geschriebenen göttlichen Geboten, jetzt wandelt ein jeder nach den Lüsten seines eigenen Herzens.

den auf den Verlust der ursprünglichen moralischen Gesinnung zurückgeführt.

Die Ursache für diesen Niedergang sieht der 1. Clem. in „Ansehen und Ausbreitung", welche sich die korinthische Kirche mit ihrem echten Christentum erworben hat. Damit hat sich an der korinthischen Kirche eine entscheidende, als eine Abwärtsentwicklung zu beurteilende Wandlung vollzogen. Diese wird als Erfüllung dessen, was geschrieben steht, angesehen. Mit einem Wort aus dem Deuteronomium [18]) gibt Clemens die Ursachen für den Verfall des Christentums bei den Korinthern an: Πᾶσα δόξα καὶ πλατυσμὸς ἐδόθη ὑμῖν, καὶ ἐπετελέσθη τὸ γεγραμμένον· Ἔφαγεν καὶ ἔπιεν, καὶ ἐπλατύνθη καὶ ἐπαχύνθη, καὶ ἀπελάκτισεν ὁ ἠγαπημένος (3, 1).

Zweierlei kommt in der Verwendung dieses charakteristischen alttestamentlichen Zitates zum Ausdruck:

Einmal spricht sich in seiner Beziehung auf eine konkrete Situation eine bestimmte Anschauung über den Zusammenhang von Schrift und Geschichte aus. Die Geschichte ist die Erfüllung dessen, was geschrieben steht. Die Geschichte macht Gottes Wort wahr. „Was geschrieben steht, vollendete sich." Die Geschichte ist die Erfüllung der in der Schrift gegebenen und aufbewahrten Verheißung. Hier steht letzlich das aus der Geschichte gewonnene und auf die Geschichte bezogene Schema von Verheißung und Erfüllung im Hintergrund. Das Denken in diesem Schema ist die Voraussetzung für die typologische Ausdeutung des Alten Testamentes und damit für die Anwendung der Schrift auf konkrete Vorgänge der Gegenwart bzw. deren Erklärung nach der Schrift;

---

18) Dtn. 32, 15: καὶ ἔφαγεν Ἰακωβ καὶ ἐνεπλήσθη, καὶ ἀπελάκτισεν ὁ ἠγαπημένος, ἐλιπάνθη, ἐπαχύνθη, ἐπλατύνθη· καὶ ἐγκατέλιπεν θεὸν τὸν ποιήσαντα αὐτὸν καὶ ἀπέστη ἀπὸ θεοῦ σωτῆρος αὐτοῦ. — Man sieht, wie Clemens dieses Wort für seine Zwecke sich zurechtgelegt hat. Auch in bezug auf diese Umdeutung muß das unten S. 121 zu Jes. 60, 17 Gesagte bezogen werden. Dt. 32, 15 ist angesichts einer von Clemens empfundenen Wirklichkeit zu paß gemacht worden; aber das umgewandelte Wort dient dazu, seine Empfindungen autoritativ zu rechtfertigen und sie zu objektivieren. Nur nebenbei soll auf die Stärke der clementinischen Diktion verwiesen werden; man vergleiche den LXX-Text und Clemens' Formulierung!

es ermöglicht die Deutung der korinthischen Ereignisse durch ein Wort des Alten Testamentes. Mit ihm hängt die pneumatische Exegese zusammen, welche die unmittelbare Beziehung zwischen der der jüdischen Vergangenheit angehörenden Schrift und der christlichen Gegenwart herzustellen gestattet; denn die Propheten redeten im Geiste, ebenso wie Moses und die Apostel kraft des Geistes die geschichtliche Entwicklung vorausgesehen haben[19]).

Sodann: Mit dem Deuteronomiumwort wird eine bestimmte Anschauung von der Entwicklung und dem Verfall der christlichen Frömmigkeit durch ihre Ausbreitung zum Ausdruck gebracht. Diese wird in ihrer Schärfe erst dann klar verständlich, wenn man sie auf dem Hintergrunde der unmittelbar vorausgegangenen Schilderung des idealisierten Christentums der Korinther sieht. Den Verlust des als moralische Kraft bei den Korinthern lebendigen Christentums haben Ehre und Wachstum — δόξα καὶ πλατυσμός — bewirkt. „Er aß und trank, er wurde dick und fett — da schlug der Geliebte über die Stränge."

Die Degeneration der Frömmigkeit bei den Korinthern leitet Clemens also von der Erhöhung des Ansehens, von dem Gewinn an Autorität[19a]) und von der Ausbreitung ab. Das Hinaustreten des Christentums in die Welt hat zugleich seine Verweltlichung und das heißt seine innere Schwächung bewirkt. Diese Anschauung von der Verderbnis des aus innerer Stärke gelebten Christentums durch sein Wachsen nach außen hin, wodurch die moralische Kraft abnimmt, ist der entscheidende Gedanke, mit dem der Verfasser des römischen Schreibens die Vorgänge in Korinth zu begreifen und ihre letzten Motive zu enthüllen sucht. In den Anfangskapiteln des 1. Clem. tritt somit prägnant die römische Deutung der jetzt in Korinth herrschenden Zustände hervor: mit der Vergrößerung der Kirche, mit der

19) 43, 6; 44, 1; 45, 2; 16, 2; 22, 2. Die Voraussicht der Apostel gibt den Ansatz für eine folgenschwere historische Konstruktion ab, vgl. unten S. 122. Auch im Barnabasbrief spielt die Prognosis für die Abgrenzung vom Judentum eine entscheidende Rolle. Vgl. meinen demnächst in dieser Zeitschrift erscheinenden Aufsatz zur Exegese des Barnabasbriefes.

19a) Vgl. nur 47, 5: . . . τὸ σεμνὸν τῆς περιβοήτου φιλαδελφίας ὑμῶν . . .

Steigerung ihrer Ehre hat auch der Verfall bei ihr eingesetzt. Er besteht in dem Abfall von dem ursprünglichen, mit der Tat bewiesenen und an den göttlichen Geboten orientierten Herzenschristentum zu einem Wandel nach den bösen Begierden des eigenen Herzens. Nicht an einem dogmatischen Kriterium und nicht an dem Verlust des Geistes wird hier die Depravation gemessen, sondern das sittliche Leben, das aus dem guten oder bösen Herzen kommt, ist das Kriterium für den „Abfall". Deshalb haben sich „Gerechtigkeit und Friede" aus der korinthischen Kirche „weit entfernt" (3, 4). Die Folge ist die Zerstörung der Harmonie, die das Prinzip des Christentums ebenso wie des normalen Lebens ist; der innere Friede geht verloren; die gegenseitige Unterordnung schlägt in Aufruhr, Streit und Spaltung um. Jetzt brechen die das Leben zerstörenden Mächte aus dem bösen Herzen hervor: ζῆλος und ἔρις. Es wiederholt sich nun in der korinthischen Kirche selbst die durch alte und neue Exempel bezeugte Wahrheit: Die offenkundigen Sünder erheben sich gegen die Diener Gottes διὰ ζῆλον καὶ ἔριν. Die korinthischen Ereignisse sieht so der Römer als den neuesten Ausdruck eines uralten geschichtlichen Gesetzes. Wenn man die heiligen Schriften durchforscht, so wird man nicht finden, daß Gerechte jemals von gottlosen Männern abgesetzt worden sind: Ἐδιώχθησαν δίκαιοι, ἀλλ' ὑπὸ ἀνόμων. ἐφυλακίσθησαν, ἀλλ' ὑπὸ ἀνοσίων· ἐλιθάσθησαν ὑπὸ παρανόμων· ἀπεκτάνθησαν ὑπὸ τῶν μιαρὸν καὶ ἄδικον ζῆλον ἀνειληφότων. ταῦτα πάσχοντες εὐκλεῶς ἤνεγκαν (45, 4). Dies zeigt sich heute in Korinth, und dies jedenfalls bekundet den Verfall des Christentums bei den Korinthern.

Es ist bezeichnend, daß die Ursachen für die Entwicklung und für den Verfall der Frömmigkeit, den Clemens bei den Korinthern feststellt, auf δόζα und πλατυσμός, auf „Dick- und Fettwerden" des Geliebten zurückgeführt werden. Man begegnet zweifellos in dieser Anschauung von der Depravation des echten innerlich verwurzelten und gelebten Christentums durch seine Ausbreitung, und d.h. durch sein Eingehen in die Welt, dem Keim der späteren, die historische Konstruktion bestimmenden Anschauung von dem Verfall des Christentums durch seine Verweltlichung bzw. durch seine Verbindung mit der weltlichen und staatlichen Macht. Es

liegt wohlgemerkt im 1. Clem. noch keine historische Theorie für die Darstellung der Entwicklung des Christentums vor. Dazu fehlt dem ersten Clemensbrief noch die Kraft der historischen Reflexion und es fehlt ihm der historische Sinn für die Bildung einer Theorie. Es handelt sich bei ihm vielmehr um eine Ausdeutung wirklicher Geschehnisse, um die Sinngebung der jetzt in Korinth herrschenden Zustände. Diese liegt im 1. Clem. vor. In dieser Ausdeutung jedoch sind keimhaft die Ideen enthalten, die später für die historische Anschauung vom Werden des Christentums maßgebend geworden sind [20]). Man wird vielleicht überrascht sein, zu erkennen, wie weit deren Wurzeln zurückreichen.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß der 1. Clem. auf Grund einer bestimmten Geschichtsanschauung, die in der Geschichte den Kampf zwischen Geist und Fleisch sich abspielen sieht, zu den korinthischen Vorgängen Stellung nimmt. Der Deutung der korinthischen Ereignisse entspricht die Tendenz in der Charakteristik der Gegner des Amtes [21]). Diese führt zu der Hervorhebung derjenigen Züge, mit denen der 1. Clem. seine Gegner des Unrechtes, ja der Gottlosigkeit ihres Vorgehens zu überführen sucht. Heilige Männer haben eben niemals die Gerechten vertrieben [22]); alle Feindschaft gegen die Diener Gottes ist stets nur von den Feinden Gottes, wie Schrift und Geschichte beweisen, ausgegangen. Es ist der Sinn der so häufig für diese Wahrheit

20) Vgl. dazu das Buch von E. Seeberg, Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit (1923). Seeberg hat die Entwicklung der historischen Anschauungen von der Geschichte des Christentums im Zusammenhang mit ihren religiösen bzw. theologischen Voraussetzungen verfolgt und gezeigt, wie jede Epoche sich ihr eigenes Bild von der Geschichte der christlichen Religion schafft, in dem ihr eigenes religiöses Gesicht erscheint. Das gilt in gewisser Weise bereits vom 1. Clemensbrief; auf ihn hat E. Seeberg nicht zurückgegriffen, einmal deshalb nicht, weil die Wurzeln der die Kirchen- und Ketzerhistorie Gottfr. Arnolds bestimmenden Ideen von diesem bis auf Hieronymus selbst geführt werden, zum andern weil im 1. Clem. eben die historische Theorie erst in ihrem embryonalen Zustand vorhanden ist.

21) Auch die Zeichnung der Amtsinhaber, die abgesetzt worden sind, ist allenthalben im Briefe tendenziös; sie gehören eben auf die Seite der Gerechten.

22) 45, 3: Οὐχ εὑρήσετε δικαίους ἀποβεβλημένους ἀπὸ ὁσίων ἀνδρῶν.

gebotenen Exempel aus der Vergangenheit und der Gegenwart, die Konsequenz von selbst nahezulegen, daß die Aufständischen in Korinth auf die Seite der Gottesfeinde gehören.

Ihre Motive sind deshalb die gleichen, die schon immer zur Verfolgung der Gerechten geführt haben: ζῆλος und ἔρις. Aufgeblasenheit und Hochmut, die aus dem bösen Herzen kommen, revolutionieren gegen die Demut und den untadeligen Wandel der Gerechten. Damit werden die Motive für das Vorgehen gegen das Amt nicht als persönliche Gegnerschaft angesehen; es wird vielmehr festgestellt, daß sie im Grundsätzlichen liegen. So werden die ἀρχηγοὶ τῆς στάσεως in Korinth vom 1. Clem. bewußt in die Kategorie der Gottesfeinde eingeordnet. Ihr Ziel ist Streit und Aufruhr, um vom guten Wesen überhaupt abzubringen (14, 2); heuchlerisch geben sie Frieden vor (15, 1); in Unbesonnenheit und Unverschämtheit haben sie den verruchten und gottlosen Aufstand entfacht und ihn bis zu einem solchen Grade von Tollheit getrieben, daß er eine schwere Schädigung des guten Rufes der weithin bekannten korinthischen Kirche bedeutet (1, 1). Um ἀρχηγοὶ στάσεως καὶ διχοστασίας (51, 1) handelt es sich, die ματαίαν στάσιν (58, 1) ins Werk gesetzt haben. Ihre hervorstechenden Kennzeichen sind, wie sich auch aus den vielen Ermahnungen erschließen läßt (z. B. 9, 1; 13, 1; u. ö.), ἀλαζονεία, ἀκαταστασία μυσερoῦ ζῆλος (14, 1) und αὐθάδεια (57, 2). Überhaupt hebt der 1. Clem. an den Aufwieglern in Korinth die Überheblichkeit, die Aufgeblasenheit, die Prahlerei ihrer Rede gern hervor (21, 5; 13, 1). Aber das alles sind gerade die Kennzeichen der von Gott Verfluchten: θράσος καὶ αὐθάδεια καὶ τόλμα τοῦς κατηραμένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ· ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη καὶ πραΰτης παρὰ τοῖς ηὐλογημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ (30, 8) [23]).

Diese Charakteristik der Gegner des Amtes, wie sie sich aus dem 1. Clem. erheben läßt, ist ungeheuer tendenziös gehalten. Sie dient dazu, den zur Zeit der Abfassung des 1. Clem. noch andauernden „Aufruhr" (46, 9) nicht als einen persön-

23) Vgl. auch 35, 5 f., wo Rm. 1, 29—32 wiedergegeben wird, aber der paulinische Text in 35, 6 erweitert wird: ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες στυγητοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν. Zur Zitation von Rm. 1, 28 ff. durch Clem., siehe Lietzmann, a.a.O. S. 211.

lichen, sondern als einen prinzipiellen Kampf erscheinen zu lassen [24]). Gottes Feinde sind wider Gottes Diener aufgestanden — das ist es, worum es sich nach des Clemens' Meinung in Korinth gegenwärtig handelt, und diese Erscheinung ist ihm ein neuer Ausdruck des uralten, jetzt aber in die Kirche verlegten Kampfes der Ungerechten gegen die Gerechten. Die Stellungnahme in diesem Kampf darf deshalb nicht zweifelhaft sein: Δίκαιον οὖν καὶ ὅσιον, ἄδρες ἀδελφοί, ὑπηκόους ἡμᾶς μᾶλλον γενέσθαι τῷ θεῷ ἢ τοῖς ἐν ἀλαζονείᾳ καὶ ἀκαταστασίᾳ μυσεροῦ ζήλους ἀρχηγοῖς ἐξακολουθεῖν (14, 1). Es ist keine Frage, daß die bei den Pneumatikern hervorbrechende Macht des Geistes gegen das Amt den wirklichen Anknüpfungspunkt für ihre tendenziöse Charakteristik als „Überhebliche", „Hochmütige" und „Prahler" abgegeben hat. Der 1. Clem. versteht es, diese Charakteristik durch überlegt ausgewählte und abgewogene Zitate aus dem Alten Testament zu unterstreichen. Die Annahme, daß es sich bei den „Führern des Aufstandes" in Korinth um Pneumatiker handelt, wird durch die tendenziöse Schilderung derselben im 1. Clem. gestützt. Aber es gibt in dem römischen Schreiben noch deutlichere Kennzeichen für die nähere Charakteristik dieser Pneumatiker und für die Autorität, auf die sie sich berufen haben.

II.

Die Autorität, die diese Pneumatiker für sich in Anspruch genommen haben, steht für den 1. Clem. so hoch, daß eine ausdrückliche Polemik wider sie den Römern nicht gut möglich ist, aber sie läßt sich aus den im 1. Clem. enthaltenen Anspielungen erschließen. Die Gegner des 1. Clem. haben sich für ihr pneumatisches Christentum auf Paulus berufen. Der spirituale Kirchen-

24) Harnack, a.a.O. S. 92 meint, daß der Streit „kein prinzipieller gewesen ist, sondern lediglich einen ausgewachsenen Cliquenzank darstellt". Es ist aber jedenfalls die *Tendenz* des 1. Clem., den Streit ins Prinzipielle zu erheben und ihn als solchen zu charakterisieren, nicht zu verkennen. R. Seeberg hat diesen tendenziösen Charakter des Clemensbriefes empfunden, wenn er in seiner Dogmengeschichte (I [3], S. 237 Anm. 1) bemerkt, daß das Schweigen von Clemens über die eigentlichen Gründe seiner Gegner „sehr beachtenswert" ist.

begriff des Paulus steht letzlich hinter dem Vorgehen gegen das Amt in Korinth, und mit der Autorität des Paulus setzt sich das Schreiben der römischen Kirche auseinander.

Die Auseinandersetzung mit den Pneumatikern von Korinth um die Autorität des Paulus wird 1. Clem. 47 und 48 geführt. Man kann an der Art, wie sich der 1. Clem. an diesen Stellen abmüht, seine Gegner mit einer Auslegung von Paulus zu widerlegen, auch die positiven Argumente ermitteln, die diese aus Paulus beigebracht haben. Es handelt sich dabei um die Auslegung von bestimmten Stellen des 1. Korintherbriefes; sie will eine andere Auffassung der gleichen Stellen widerlegen oder doch rektifizieren.

Die Bemerkung von dem noch andauernden Aufruhr in Korinth leitet zu der Bezugnahme auf Paulus über (46, 9) und erinnert die Korinther an die durch Paulus gewirkten Anfänge ihres Christentums (47, 1). Geschickt versucht das römische Schreiben, die alten Streitigkeiten aus der paulinischen Zeit mit der Spaltung der Gegenwart zu vergleichen. Die alten Streitigkeiten werden von Clemens weit höher als die der Gegenwart eingeschätzt, denn sie haben „geringere Sünde" nach sich gezogen. Einst stritt man sich um die von Gott bezeugten Apostel und um den bei ihnen in Ansehen stehenden Mann (47, 4). Im Hinblick auf die Streitigkeiten der Gegenwart aber prägt Clemens den tendenziösen Satz: „Jetzt aber denkt darüber nach, wer die sind, die euch in Unordnung gebracht und den Ruhm eurer weithin bekannten Bruderliebe gemindert haben!" (47, 5). Deutlich tritt in diesen Worten das Bestreben hervor, die jetzt die Unruhen verursachenden Pneumatiker nicht nur moralisch zu diffamieren, sondern sie auch von den Aposteln zu entfernen, um ihnen damit das Recht zu nehmen, sich für ihren die Streitigkeiten verursachenden Pneumatismus auf die Autorität des Paulus zu berufen. Der 1. Clem. will mit diesen Ausführungen den inneren Widerspruch bei seinen Gegnern aufdecken. „Wahrhaft pneumatisch" hat Paulus einst die Streitigkeiten um Apostel bekämpft. Jetzt dagegen bringen die sich auf Paulus berufenden Pneumatiker Unruhe und Schisma in die Gemeinde. Zu dem Rekurs auf Paulus aber ist der 1. Clem. durch seine Gegner genötigt worden; er ist

damit auch gezwungen, Paulus „richtiger" als diese zu verstehen und dem Paulus der Gegner den „wahren" Paulus vorzuhalten. Ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς — als „wahrhaft pneumatisch" wird Paulus deshalb vom 1. Clem. den Pneumatikern in Korinth gegenübergestellt. Dem Argument der Gegner: „Wir sind Pneumatiker, wie es Paulus gelehrt hat", wird das andere entgegengesetzt: „Ihr seid falsche Pneumatiker, Paulus aber schrieb ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς." Nicht vermag also der 1. Clem. den Pneumatismus seiner Gegner und die Begründung desselben auf Paulus anders zu widerlegen, als daß er Paulus als den „wahren" und die sich auf ihn Berufenden als die „falschen" Pneumatiker hinstellt. Es ist im Grunde der Vorwurf des Mißverständnisses, den der 1. Clem. seinen Gegnern entgegenschleudert.

Die weiteren Ausführungen des 1. Clem. gestatten es nun, festzustellen, auf welche Stellen bei Paulus sich die Pneumatiker in Korinth gestützt haben müssen. Die Polemik des 1. Clem. wird dabei zu einer Exegese von Paulusstellen; sie führt auf das für den paulinischen Pneumatismus entscheidende Kapitel: auf 1. Kor. 12. Man hat schon die starken Berührungen des 1. Clem. mit 1. Kor. 12 hervorgehoben; aber diesen Beobachtungen ist die andere entscheidende hinzuzufügen, daß gerade 1. Kor. 12 in unverkennbarem Gegensatz zu einer anderen Auffassung vom 1. Clem. besprochen wird. Die Pneumatiker in Korinth haben sich für ihren Pneumatismus auf 1. Kor. 12 berufen; sie fühlten sich im Besitz der dort von Paulus genannten Geistesgaben.

Es ist interessant zu sehen, wie der 1. Clem. sich den von seinen Gegnern behaupteten und von ihnen aus 1. Kor. 12 erwiesenen Geistesgaben gegenüber verhält. Er leugnet ihr Vorhandensein nicht rundweg, aber er bietet eine von den paulinischen Gedanken entscheidend abweichende Exegese. Er stellt dem Geist, auf den sich die Pneumatiker berufen haben, die „Demut" entgegen.

Die Stelle des 1. Clem., die unmittelbar auf 1. Kor. 12 führt, und aus der man die Berufung der Pneumatiker auf 1. Kor. 12 erkennen kann, steht 1. Clem. 48, 5 und 6:

ἤτω τις πιστός,
ἤτω δύνατος γνῶσιν ἐξειπεῖν,
ἤτω σοφὸς ἐν διακρίσει λόγων
ἤτω ἁγνὸς ἐν ἔργοις
τοσούτῳ γὰρ μᾶλλον ταπεινοφρονεῖν ὀφείλει, ὅσῳ δοκεῖ μᾶλλον μείζων εἶναι, καὶ ζητεῖν τὸ κοινωφελὲς πᾶσιν, καὶ μὴ τὸ ἑαυτοῦ.

Vier Arten von Geistesgaben sind es, die hier deutlich genannt werden: der Glaube; die Fähigkeit Gnosis auszusprechen; die Weisheit in der Unterscheidung von Worten; die Heiligkeit in den Werken.

Auch bei Paulus wird πίστις zu den Geistesgaben gezählt (1. Kor. 12, 9; 13, 2. 13); dem γνῶσιν ἐξειπεῖν bei Clemens entspricht der paulinische λόγος γνώσεως bzw. λόγος σοφίας (1. Kor. 12, 8b; vgl. auch 1. Kor. 14, 6). Die bei Paulus unter die Charismen gezählten ἐνεργήματα δυνάμεων (1. Kor. 12, 10) erscheinen abgeschwächt, weil des Wunderwirkens entkleidet und ins Rigoros-Ethische gewandt, bei Clemens als ἁγνὸς ἐν ἔργοις. Die von Clemens in diesem Zusammenhang erwähnte διάκρισις λόγων hat ihre Parallele in den paulinischen Gaben der διάκρισις πνευμάτων und der ἑρμηνεία γλωσσῶν (1. Kor. 12, 10; 14, 26 f.). Die Weisheit in der Unterscheidung von Worten, die der 1. Clem. anführt, bedeutet die Fähigkeit zur Auslegung der Glossolalie. Letztere ist, wie sich später zeigen wird, ein besonderer Wesenszug der Pneumatiker von Korinth.

Die Tatsache aller dieser Charismen wird vom 1. Clem. also durchaus nicht bestritten; er hat ihr Vorhandensein durch die seine Ausführungen einleitende Wendung: „es mag einer gläubig sein; es mag einer fähig sein, Gnosis auszusprechen" usw. anerkannt. Aber mit dem Zugeständnis der Vielfalt der geistlichen Begabung verbindet er eine Beschränkung hinsichtlich ihrer Betätigung. Es ist der Begriff der Demut, in dem diese Beschränkung zum Ausdruck kommt und den der 1. Clem. seinen Gegnern vorhält. Bei Paulus ist es der Geist, der sich in den verschiedenen Gaben offenbart (1. Kor. 12, 4) und der dem Einzelnen eine besondere Gabe entsprechend seiner Veranlagung zuteilt (1. Kor.

12, 11). Der Geist, der nicht mit sich selbst uneins werden kann, wirkt die Einheit in den mannigfaltigen Bezeugungen seiner Wirksamkeit. Der Geist schafft trotz der Vielfalt seiner Äußerungen die Einheit des Leibes Christi (1. Kor. 12, 4. 13). Bei Clemens ist der paulinische Skopos, daß der Geist die Einheit des Leibes Christi trotz der Unterschiedlichkeit seiner Bezeugungen erhält, fortgefallen. Bei Clemens mußte dieser Skopos den sich des „Geistes" rühmenden Pneumatikern gegenüber verschwinden. An die Stelle des Geistes bei Paulus tritt bei Clemens die „Demut". „Denn um so viel mehr muß einer demütig sein, um soviel größer er sich zu sein dünkt" (48, 6). Durch die Demut soll also die in des Clemens Augen geistliche Überheblichkeit der Pneumatiker getroffen werden. Der Begriff der Demut, den der 1. Clem. so häufig verwendet, ist deshalb nicht einfach „rhetorische Einkleidung" [25]), vielmehr umschließt er die von der Wirklichkeit her genommene Forderung an seine Gegner zur Unterwerfung unter die bestehenden Verhältnisse.

Bei Paulus steht die Einheit des Geistes über den in sich abgestuften Geistesgaben. Clemens kennt eine Unterscheidung der Geistesgaben nicht mehr. Der Geist erhebt den einzelnen nicht über die Gemeinde, er darf keine Unterschiede schaffen, der Geist demütigt. Geblieben ist bei Clemens allein der paulinische Gedanke, daß der Geist nicht für den einzelnen, sondern zum Nutzen der Gemeinschaft wirkt; nicht sich selbst als dem einzelnen Gliede, sondern allen als dem Leibe Christi dient der Charismatiker (1. Kor. 12, 20 f. und 1. Clem. 38, 1; 48, 6b). So findet sich auch bei Clemens der paulinische Gedanke von der Einheit des Leibes, aber mit einer charakteristischen Umbildung, die durch den Gegensatz gegen die sich auf Paulus berufenden Pneumatiker veranlaßt ist. Alle Glieder des Leibes stimmen zusammen und μι ὑποταγῇ χρῆται (37, 5). Hier ist also dem paulinischen Gedanken, daß alle Glieder des Leibes Christi durch den Geist zu vielseitiger und doch einheitlicher Wirksamkeit gebracht werden, die Spitze ausgebrochen. Nicht der Geist führt die verschiedenen Glieder

25) Auf die rhetorische Tüchtigkeit von Clemens verweist Knopf allenthalben in seinem Kommentar, aber damit ist für das Verständnis der Sache doch nichts gewonnen.

mit ihrer besonderen Wirksamkeit zur Einheit zusammen, die „einträchtige Unterordnung" erhält vielmehr den ganzen Leib. Aus diesen Ideen ergibt sich dann sofort die praktische Forderung im Hinblick auf die korinthischen Pneumatiker: der Charismatiker hat sich dem Nächsten unterzuordnen (38, 1). Den paulinischen Gedanken von der Erbauung aller durch den Charismatiker [26]) ersetzt Clemens durch den anderen der Unterordnung des Geistbegabten unter alle. Es ist also die Tendenz des 1. Clem. offenkundig, gegenüber der in Korinth geübten Betätigung von Geistesgaben nachzuweisen, daß gerade das Charisma zur „Unterordnung" und d. h. zum Verzicht auf seine Betätigung, zum Aufgeben seiner selbst führen muß.

Die Voraussetzung für diese Forderungen liegt in der Konzeption des Geistbegriffes bei Clemens. Nicht einzelne Personen dürfen sich des Geistes rühmen; er ist überhaupt nicht bei dem einzelnen, sondern immer nur bei der Gesamtheit und bei der Gemeinde [27]). Den paulinischen Dynamismus des Pneumatischen hat Clemens in das Statische umgewandelt und damit in der Kirche „quiesciert" [28]), wie das am schärfsten in dem von Clemens verwandten Begriff der „Ausgießung des Geistes" zum Ausdruck kommt. „Reichlich ausgegossen" ist „auf uns" der Geist der Gnade, denn es gibt auch nur e i n e n Gott, e i n e n Christus und die e i n e Berufung in Christus (46, 6). In der Zeichnung des einstigen, von Clemens idealisierten Christentums der Korinther am Eingang des ganzen Schreibens wird ausdrücklich hervorgehoben: πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγίνετο (2, 2). Mit dieser anderen Konzeption des Geistes, der den Geist wesentlich nach der sittlichen Seite hin versteht, ist bei Clemens auch ein anderes Bild von dem geistlichen Menschen verbunden, als es bei Paulus vorliegt, und als es — wie wir folgern — von den

---

26) Vgl. dazu die Ausführungen von W. B a u e r, Der Wortgottesdienst der ältesten Christenheit (1930) S. 21.

27) Das römische Schreiben selbst ist „durch den heiligen Geist" geschrieben: Χαρὰν γὰρ καὶ ἀγαλλίασιν ἡμῖν παρέξετε ἐὰν ὑπήκοοι γενόμενοι τοῖς ὑφ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκόψητε τὴν ἀθέμιτον τοῦ ζήλους ὑμῶν ὀργὴν κτλ. (58,2).

28) Vgl. H a r n a c k, Einführung S. 101.

Pneumatikern von Korinth aufgegriffen worden ist. Es hebt zugunsten des in der Gesamtheit wirksamen Geistes die geistliche Selbständigkeit des Einzelnen auf. Man wird von hier aus verstehen, wie aktuell der von Clemens den Gegnern in Korinth vorgehaltene Begriff der Demut ist. Der Verzicht auf das „Gericht" ist für Clemens Ausdruck der demütigen Gesinnung — ein offener Gegensatz gegen die Hervorhebung des selbständigen Urteiles des geistlichen Menschen durch Paulus: ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται (1. Kor. 2, 15) [29]). Sollten die Pneumatiker in Korinth auf dieses Wort des Paulus gestützt die Amtsentsetzung der Presbyter vollzogen haben, indem sie an diesen das Gericht des geistlichen Menschen übten? Es ist jedenfalls sehr auffällig, daß der 1. Clem. mit einer noch höheren Autorität, als es Paulus sein konnte, das geistliche Gericht verurteilt und es als solches als Überheblichkeit und Hochmut abtut. Er beruft sich dafür auf das Wort des Herrn, der „Geduld und Langmut" lehrte: ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε, ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν. (13, 2). Damit würde der 1. Clem. gegen die Autorität des Paulus, auf die sich seine Gegner gestützt haben, die höhere Autorität des Herrn ausspielen. Das wird freilich direkt nicht ausgesprochen; aber mir scheint, daß sich aus den Andeutungen des 1. Clem. die wirklichen Gegensätze, um die es in Korinth gegangen ist, herausfühlen lassen: Von Paulus sind die Pneumatiker ausgegangen; gegen die Autorität des Paulus stellt Clemens die Autorität des Herrn selbst [30]).

Paulus hat das Streben nach den χαρίσματα τὰ μείζονα (1. Kor. 12, 31) durch den „noch ausgezeichneteren Weg" (ib. 31 b), der

29) Wie wichtig das freie Urteil des pneumatischen Menschen für die paulinische Kirchenanschauung ist, hat Holl in seinem Aufsatz über den Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde gezeigt (Ges. Aufs. II, S. 63).

30) Nur zweimal werden im 1. Clem. Herrenworte genannt, und beide Male an Stellen, an denen sich der 1. Clem. deutlich mit seinen Gegnern auseinandersetzt. Außer an der obenerwähnten Stelle findet sich die Anrufung der Autorität des Herrn 46, 7 f. — Vgl. unten S. 116.

zur Vollkommenheit des christlichen Pneumatikers führt, überboten: διώκετε τὴν ἀγάπην (1. Kor. 14, 1). Die Liebe wird bei Paulus zum Kriterium für die Echtheit aller Geistesgaben, ja, sie ist mehr als alle diese, sie ist die reinste Manifestation des göttlichen Geistes, denn sie wird bleiben, wenn alle anderen Geistesgaben hinfällig geworden sind.

Der 1. Clem. hat von Paulus gelernt, aber dessen Gedanken zugleich umgedeutet, wenn er in Anspielung auf 1. Kor. 13 die Pneumatiker von Korinth an die „unaussprechliche Vollkommenheit der Liebe" mahnt (49, 2). Für Paulus sind die Charismen wertlos, die nicht in der Liebe geübt werden; die Liebe macht die Geistesgaben vollkommen. Für Clemens dagegen wird die Liebe geschieden von den Geistesgaben; sie ist die mit Gott verbindende Kraft (49, 5). Die Liebe bringt zum Verzicht auf die Betätigung der Geistesgaben in der Gemeinde. Für Paulus offenbart sich in der Liebe die höchste Vollkommenheit des Pneumatikers, die die geistliche Begabung in den Dienst der Gemeinde stellt. Für Clemens ist die Liebe Ausdruck der tiefsten Demut, um der Gesamtheit willen auf die Bezeugung der charismatischen Begabung zu verzichten, ja aus der Gemeinde auszuwandern, um durch die Betätigung der geistlichen Gaben nicht den Frieden „der Gemeinde Christi zusammen mit den eingesetzten Presbytern" zu gefährden, um nicht στάσις, ἔρις und σχίσματα hervorzurufen [31]). Der Gedankengang des 1. Clem. ist also offensichtlich an Paulus gebildet worden. Hier wie dort werden die Geistesgaben durch den „noch ausgezeichneteren Weg" der Liebe überboten; und doch liegt in den Gedanken des 1. Clem. ein charakteristischer Unterschied zu Paulus vor, der er-

31) 49, 5: ἀγάπη σχίσμα οὐκ ἔχει, ἀγάπη οὐ στασιάζει, ἀγάπη πάντα ποιεῖ ἐν ὁμονοίᾳ· ἐν τῇ ἀγαπῇ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ· δίχα ἀγάπης οὐδὲν εὐάρεστόν ἐστιν τῷ θεῷ. — 51, 2: οἱ γὰρ μετὰ φόβου καὶ ἀγάπης πολιτευόμενοι ἑαυτοὺς θέλουσιν μᾶλλον αἰκίαις περιπίπτειν ἢ τοῖς πλησίον· μᾶλλον δὲ ἑαυτῶν κατάγνωσιν φέρουσιν ἢ τῆς παραδεδομένης ἡμῖν καλῶς καὶ δικαίως ὁμοφωνίας. — 54, 1 f.: Τίς οὖν ἐν ὑμῖν γενναῖος; . . . τίς πεπληροφορημένος ἀγάπης; εἰπάτω· Εἰ δι' ἐμὲ στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα, ἐκχωρῶ, ἄπειμι οὗ ἐαν βούλησθε, καὶ ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους· μόνον τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων.

kennen läßt, wie der 1. Clem. durch die Berufung seiner Gegner auf Paulus zu einer Umdeutung des Paulus gezwungen wird. Für den 1. Clem. ist die Liebe Ausdruck der sich den konkreten Verhältnissen anpasenden Haltung. Die Liebe ist das Attribut der Demut, die zur Unterwerfung unter die bestehenden Normen führen muß, wie das mit den aus Paulus gezogenen Wendungen von der alles verzeihenden, alles ertragenden Kraft der Liebe und ihrer Selbstaufopferung sowie mit Beispielen aus der alttestamentlichen und heidnischen Geschichte bewiesen wird (49, 5; 50, 3 ff.; 51, 4 ff.; 52; 53; 55).

Das Ideal des Römers, dessen Verwirklichung auch die Lage in Korinth fordert, ist die Eintracht. Aber diese wird ihm nicht wie bei Paulus durch den einen Geist-Christus gewährleistet, sondern durch den Verzicht auf jede individuelle Betätigung des durch den Geist Geschenkten zugunsten der einen und festen Institution, deren Träger die Gesamtheit als solche ist. Dieses Ideal hat den 1. Clem. bestimmt, den sich von Paulus herleitenden Gegnern dieser Institution einen anderen Paulus, den in seinem Sinne „wahrhaft pneumatischen" entgegenzustellen. So kann der 1. Clem. die sich auf die Autorität des Paulus berufenden Pneumatiker von Korinth nur mit dem nach seinen Idealen gedeuteten Paulus überwinden. Aber Paulus ist selbst weder das eine noch das andere, in ihm liegt beides; er vereinigt in sich die Gegensätze, die später aufbrechen; er ist der Pneumatiker, der mehr als alle gegen das πνεῦμα und für die Ordnung getan hat. „Paulus wider Paulus" — das ist die eigentliche Spannung zwischen der römischen und der korinthischen Gemeinde, die in der Kirchengeschichte sich so oft wiederholende, an die große einmalige religiöse Persönlichkeit sich anschließende Situation. Die Gegner des 1. Clem. sind Pneumatiker, näherhin: sie sind als solche Paulinisten gewesen, die einseitig das pneumatische Christentum des Paulus vertreten haben und von diesem aus in den Gegensatz zu dem das religiöse Leben auf das Amt konzentrierenden Christentum geraten sind.

Aber die Polemik des 1. Clem. gewährt über diese Feststellungen hinaus die Möglichkeit, den Nachweis zu erbringen, daß die 1. Clem. 48, 5 aufgezählten Charismen tatsächlich von den

Pneumatikern in Korinth für sich in Anspruch genommen worden sind. Wir erinnern uns, daß es vier Arten von Geistesgaben waren, die deutlich unterschieden wurden:

ἤτω τις πιστός,
ἤτω δύνατος γνῶσιν ἐξειπεῖν,
ἤτω σοφὸς ἐν διακρίσει λόγων,
ἤτω ἁγνὸς ἐν ἔργοις . . .

1. Es ist keine Frage, daß von diesen vier Gliedern die beiden mittleren zusammengehören: Mit der Fähigkeit, Gnosis auszusprechen, ist zugleich die Gabe der „Unterscheidung der Worte" verbunden. Blickt man auf die entsprechenden Bezeichnungen dieser Gaben bei Paulus, die wir oben beigebracht haben, so dürfte kein Zweifel sein, daß das „Aussprechen der Gnosis" in jener unverständlichen und unartikulierten Sprache geschah, deren Sinn durch „Unterscheidung der Worte", durch Deutung und Auslegung erschlossen und so der Erbauung der Gemeinde dienstbar gemacht werden mußte. Die Annahme wird deshalb berechtigt sein, daß es sich bei der vom 1. Clem. als γνῶσιν ἐξειπεῖν bestimmten Erscheinung in Korinth um Glossolalie handelt, die zugleich mit der Deutung durch den Hermeneuten verbunden ist. In der Tat bietet die Polemik des 1. Clem. weitere Hinweise, die diese Annahme rechtfertigen. Es ist vor allem die mit alttestamentlichen Zitaten geführte Polemik in 1. Clem. 15, 17 und 18, die sich bei näherem Zusehen als eine Polemik gegen Glossolalisten erweist.

Der Skopos der in 1. Clem. 15 beigebrachten alttestamentlichen Zitate liegt in der Gegenüberstellung einer äußeren Frömmigkeit der „Zunge", des „Mundes" und der „Lippen" mit der echten Frömmigkeit des „Herzens". Wie der 1. Clem. die heuchlerische Friedfertigkeit (τοῖς μεθ' ὑποκρίσεως βουλομένοις εἰρήνην 15, 1) in unverkennbarer Anspielung auf seine Gegner tadelt, so ist es der Sinn der 1. Clem. 15, 2 ff. gebotenen und sorgfältig ausgewählten Zitate aus dem Alten Testament, die Frömmigkeit jener Heuchler als den betrügerischen Gottesdienst der „Zunge" erscheinen zu lassen. Im Dienste der tendenziösen Charakteristik der Gegner steht die tendenziöse Verwertung des Alten Testamentes.

1. Clem. 15, 2: Οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἄπεστιν ἀπ' ἐμοῦ (Jes. 29, 13).

1. Clem. 15, 3: Τῷ στόματι αὐτῶν εὐλογοῦσαν, τῇ δὲ καρδίᾳ αὐτῶν κατηρῶντο (Ps. 61, 5 nach LXX).

1. Clem. 15, 4: Ἠγάπησαν αὐτὸν τῷ στόματι αὐτῶν, καὶ τῇ γλώσσῃ αὐτῶν ἐψεύσαντο αὐτόν, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν οὐκ εὐθεῖα μετ' αὐτοῦ, οὐδὲ ἐπιστώθησαν ἐν τῇ διαθήκῃ αὐτοῦ. (Ps. 7, 36 s. nach LXX). 5: Διὰ τοῦτο ἄλαλα γενηθήτω τὰ χείλη τὰ δόλια τὰ λαλοῦντα κατὰ τοῦ δικαίου ἀνομίαν (Ps. 30, 19 nach LXX).

1. Clem. 15, 5 b: Ἐξολεθρεύσαι κύριος πάντα τὰ χείλη τὰ δόλια, γλῶσσαν μεγαλορήμονα, τοὺς εἰπόντας. Τὴν γλώσσαν ἡμῶν μεγαλυνοῦμεν, τὰ χείλη ἡμῶν παρ' ἡμῖν ἐστίν (Ps. 11, 4 s. nach LXX).

Eine genaue Betrachtung dieser Zitate im einzelnen wird ihre aktuelle Bezogenheit sofort klar erkennen. Es sind meisterhaft ausgesuchte Zitate, deren letztes mit seiner Akzentuierung der „prahlerischen Zunge" durchaus zu dem ganzen Tenor des Briefes, die hochmütige Überheblichkeit der Gegner zu kennzeichnen, paßt. Die offensichtliche, mit Zitaten geführte Polemik gegen den falschen Gottesdienst der „Zunge" kann keine zufällige sein. Es müssen wirkliche Anknüpfungspunkte dafür bei den Gegnern vorgelegen haben, die den tendenziösen Charakter dieser Polemik ermöglichen; denn keine Tendenz ist zufällig und erst recht nicht „rhetorisch", sie geht von der Wirklichkeit aus, die sie nicht nur in ihrem Sinne deutet und vergewaltigt, sondern deren Ausdeutung und Vergewaltigung sie mit allen erreichbaren Mitteln glaubhaft machen will. Die Erscheinung der Glossolalie bei seinen Gegnern gestattet dem 1. Clem. diese Polemik.

Aber noch eine Reihe weiterer Hinweise im 1. Clem. stützen die bisherigen Folgerungen. Auch hier handelt es sich wieder um die in der Verwertung alttestamentlicher Zitate sich aussprechende tendenziöse Polemik. Christus ist für den 1. Clem. das Urbild der Demut. Er hat sich nicht „über seine Gemeinde" erhoben; der Herr Jesus Christus, das Szepter der göttlichen Majestät, kam nicht, obwohl er es gekonnt hätte, in großtuerischer und hoch-

mütiger Prahlerei (ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας καὶ ὑπερηφανίας), sondern in der Demut; er gehört deshalb den Demütigen (16, 1. 2). Demut ist auch die Haltung aller Gottesknechte, wie das an Elias, Elisa, Hesekiel und an denen, „die von Gott ihr gutes Zeugnis erhalten haben", bewiesen wird (17, 1). Die Demut dieser von Gott Bezeugten bestätigt der 1. Clem. durch die demutsvolle Rede, die sie, obwohl von Gott groß geachtet, geführt haben. Auch hier liegt die Annahme wieder nahe, daß die Apostrophierung der demutsvollen Rede der von Gott groß geachteten frommen Zeugen die Polemik gegen die besondere Begabung der Glossolalie einschließt, die dem 1. Clem. als Zeichen des Selbstruhmes, des Hochmutes und der Überheblichkeit über die Gemeinde gilt. Abraham bekannte voller Demut vor dem erhabenen Gott von sich: „Ich bin Erde und Asche" (17, 2); der gerechte, untadelige und gottesfürchtige Hiob klagte sich selbst an und stellte seine (doch wirklich vorhandene und von Gott bezeugte) Heiligkeit in Abrede: „Niemand ist rein von Schmutz, auch nicht, wenn sein Leben nur einen Tag währt" (17, 4). Die Behauptung jeder Heiligkeit, wie sie offenbar von den Pneumatikern für sich in Anspruch genommen worden ist, wollen diese beiden Zitate widerlegen, indem sie sogar von Gott anerkannte heilige Männer sich für nichts achten lassen. Die folgenden Zitate bezeugen die demutvollen Reden der von Gott mit einem guten Zeugnis versehenen Frommen: „Aber auch er — heißt es von Mose — obwohl er gar sehr verherrlicht ward, redete keine hohen Worte, sondern sprach ...: Wer bin ich, daß du mich sendest? ...Ich habe doch eine stotternde Stimme und eine schwere Zunge. ...Ich aber bin Dampf von einem Kochtopf" (17, 5. 6). Am schärfsten wird die Ausrüstung mit einem neuen Geiste für den aufrichtigen Lobpreis Gottes mit der Zunge in der Wiedergabe der von David bezeugten Äußerungen hervorgehoben. David sprach zu Gott: „...Gib mir wieder den Jubel deines Heils und mit einem ‚Führer-Geiste' stärke mich... Meine Zunge wird jubeln über deine Gerechtigkeit, Herr, du wirst meinen Mund auftun und meine Lippen werden deinen Ruhm verkündigen" (18, 12. 15). Hier wird der Heilige Geist (πνεῦμα ἅγιον), mit dem der „Führer-Geist" (πνεῦμα

ἡγημονικόν) identifiziert wird[32]), zur Voraussetzung für das wahre Zungenreden gemacht. Den Pneumatikern wird damit zugleich das πνεῦμα ἅγιον abgesprochen; ihre Glossolalie stammt, wie diese tendenziösen Ausführungen des Briefes es wollen, eben nicht aus dem Heiligen Geiste.

Die sonstigen im 1. Clem. enthaltenen Charakteristika seiner Gegner bestärken uns in der Annahme, daß die Glossolalie eines ihrer hervorstechendsten Merkmale gewesen ist. Die Gerechtigkeit soll „durch Werke und nicht durch Worte" geschehen[33]) (30, 3). Der Weise soll seine Weisheit „nicht in Worten, sondern in guten Werken" erzeigen (38, 2), und man soll nicht Gott, sondern lieber den unverständigen, aufgeblasenen, törichten und „sich in der Prahlerei ihres Wortes erhebenden" Menschen Anstoß geben (21, 5). Die auffälligste und deutlichste Stelle, in der direkt die ἀρχηγοὶ τῆς στάσεως angesprochen werden, findet sich in dem den eindrucksvollen Abschluß des Briefes einleitenden Kapitel 57. Hier wird neben der Unterwerfung unter die Presbyter die Ablegung der „prahlerischen und stolzen Frechheit der Zunge" gefordert. Ὑμεῖς οὖν οἱ τὴν καταβολὴν τῆσ στάσεως ποιήσαντες ... μάθετε ὑποτάσσεσθαι ἀποθέμενοι τὴν ἀλάζονα καὶ ὑπερήφανον τῆς γλώσσης ὑμῶν αὐθάδειαν (57, 1. 2). Der Sinn dieser Aufforderung wird erst klar verständlich, sobald man sie im Zusammenhang mit der sonstigen Polemik des 1. Clem. gegen die Zungenrede sieht: die Glossolalie ist eines der hervortretenden Kennzeichen der Pneumatiker von Korinth gewesen.

Es handelt sich bei dieser Glossolalie um das Aussprechen von Gnosis. Aber dieses „Aussprechen" der Erkenntnis ist bereits mit einer „Deutung der Worte" verbunden (s. oben). Letzteres zeigt, daß diese gnostische Rede der Erbauung der Gemeinde hat dienen wollen; denn die διάκρισις τῶν λόγων (48, 5 c) bezeichnet die Gabe, die unverständlichen Worte, in denen die Er-

32) Knopf, a. a. O. S. 73 f.

33) Vgl. wieder das bezeichnende alttestamentliche Zitat 30, 4 f.: ὁ τὰ πολλὰ λέγων καὶ ἀντακούσεται· ἢ ὁ εὔλαλος οἴεται εἶναι δίκαιος; εὐλογημένος γεννητὸς γυναικὸς ὀλιγόβιος. μὴ πολὺς ἐν ῥήμασιν γίνου. [Iob. 11 2 s.].

kenntnis ausgesprochen wird, zu „unterscheiden", d. h. zu beurteilen. In ihr erscheint das bei Paulus (1. Kor. 12, 10) erwähnte Charisma der διάκρισις πνευμάτων wieder; aber es geht im Unterschied zu Paulus in Korinth nicht mehr um eine Unterscheidung der Geister, sondern der Worte bzw. der Gedanken, offenbar deshalb, weil die Frage des christlichen oder nichtchristlichen Geistes der Gnosis nicht mehr akut war. Mit der Gabe, nicht nur Gnosis zu haben, sondern sie auch in unverständlicher Rede auszusprechen, tritt also gleichzeitig die andere einer Beurteilung der gnostischen Rede im Hinblick auf die Gemeinde auf. Die Forderungen von Paulus hinsichtlich des christlichen Pneumatikers und des Wertes der geisterfüllten Rede für die Gemeinde scheinen also bei den Pneumatikern von Korinth verwirklicht gewesen zu sein (cf. 1. Kor. 14, 27 f.).

2. Für den 1. Clem. gibt es G n o s i s im Sinne einer Erkenntnis des göttlichen, durch Christus offenbar gewordenen Heilswillens. Durch Christus hat uns der Herr „unsterbliche Erkenntnis" (36, 2) kosten lassen, wie es möglicherweise in Beziehung auf die Eucharistie gesagt wird. Durch Christus hat uns ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων aus der Finsternis in das Licht, von der Unkenntnis zur „Erkenntnis" der Herrlichkeit seines Namens berufen (59, 2). Andererseits hebt der 1. Clem. von sich die Einsicht „in die Tiefen der göttlichen Gnosis" hervor, die ihm die aus dem Alten Testament gewonnene Erkenntnis der Vernichtung aller sich mit ihren eigenen Gedanken selbst Erhebenden [34]) durch Gott ist (40, 1). Τὰ ἀπ' ἀρχῆς γενόμενα gewähren eine „Erkenntnis" der Größe der von Gott verliehenen Gaben (32, 1). An den Korinthern hat man einst ihre „vollkommene und sichere Gnosis" gepriesen (1, 2) — eine Wendung, deren Attribute die Einschätzung der Gnosis bei den jetzt in Korinth auftretenden Pneumatikern verraten. Sollte damit nicht gesagt sein, daß die Gnosis der Pneumatiker unvollkommen und unsicher ist? Jedenfalls würde eine solche

34) 39, 1 f.: Ἄφρονες καὶ ἀσύνετοι καὶ μωροὶ καὶ ἀπαίδευτοι χλευάζουσιν ἡμᾶς καὶ μυκτηρίζουσιν, ἑαυτοὺς βουλόμενοι ἐπαίρεσθαι ταῖς διανοίαις αὐτῶν τί γὰρ δύναται θνητός; ἢ τίς ἰσχὺς γηγενοῦς; Es folgen Job. 4, 16—18, aus denen ich nur hervorhebe: Τί γάρ; μὴ καθαρὸς ἔσται βροτὸς ἐναντι κυρίου; ἢ ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ἄμεμπτος ἀνήρ;

Auffassung der Tendenz des 1. Clem. vollkommen entsprechen. Und die Wendung, daß der Größe der Gnosis, mit der man gewürdigt worden ist, die Größe der „Gefahr" entspricht (41, 4), würde dann die von den Pneumatikern geübte Gnosis nicht grundsätzlich bestreiten, aber die Gründe für die Verirrungen in ihrer Gnosis angeben. Danach erkennt der 1. Clem. also grundsätzlich Gnosis an, und er kann sie seinen Gegnern auch nicht absprechen, aber ihre „höhere Gnosis" — mit höherer Gnosis gewürdigt zu sein, haben die Pneumatiker behauptet — würde zugleich die größere Gefahr bedeuten, von der aus die Verirrungen der Gegner verständlich werden. Höher als die Gnosis steht für den 1. Clem. die Liebe. Gnosis läßt sich „aussprechen", aber von der Liebe gilt: „die Höhe, zu der die Liebe führt, ist unaussprechlich" (49, 4; vgl. 49, 2. 3).

3. Ἥτω τις πιστός: der 1. Clem. stellt den Glauben — im Gegensatz zu Paulus, aber in Analogie zu Jakobus — als einen durch Werke sich tätig erweisenden Gehorsam gegen den göttlichen Willen dar: Ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης (33, 8). Der Glaube ist ihm Hingabe an die Gebote Gottes; und die erläuternd zu Glaubensbestimmungen hinzugefügte Formel ἐν Χριστῷ hat lediglich formalen Charakter und bringt keine inhaltliche Vertiefung des Glaubensbegriffes. Haben die Pneumatiker von Korinth sich auf die πίστις als ein besonderes Charisma, das Ausdruck des pneumatischen Lebens ist, berufen, so würde Clemens diesem enthusiastischen Glauben den sich in Werken der Gerechtigkeit erzeigenden Gehorsam oder, was für ihn identisch ist, die Rechtfertigung durch den Glauben entgegengestellt haben (32, 2), in der Meinung, so selbst den paulinischen Glaubensgedanken richtig und ganz wiederzugeben, ja, so sich selbst gegen die Pneumatiker mit Paulus zusammenzuschließen. Aber wie weit Clemens dabei von Paulus entfernt ist, zeigt das von ihm herangezogene Abrahamsbeispiel. Abraham hat Gott geglaubt und das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, wird 10, 6 mit Gen. gesagt. Doch das wird dann 32, 2 dahin verdeutlicht, daß Abraham im Glauben Gerechtigkeit und Wahrheit wirkte, oder, wie es 10, 1 ausgesprochen wird, daß Abraham gläubig erfunden wurde, weil er den Worten Gottes gehorsam

war. Das Absehen des 1. Clem. ist darauf gerichtet, die Selbstrechtfertigung, die den Gegnern entsprechend ihrer Überheblichkeit wieder vindiziert wird, zu widerlegen und dafür die Rechtfertigung ganz auf den Willen Gottes und den Gehorsam gegen den göttlichen Willen zu begründen. Πάντες οὖν ἐδοξάσθησαν καὶ ἐμεγαλύνθησαν οὐ δι' αὐτῶν ἢ τῶν ἔργων αὐτῶν ἢ τῆς δικαιοπραγίας ἧς κατειργάσαντο, ἀλλὰ διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ. καὶ ἡμεῖς οὖν, διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν (32, 3. 4).

4. Die Bemerkung des 1. Clem., daß die in der Heiligkeit des Herzens getanen Werke nicht die Rechtfertigung schaffen, gestattet endlich den Rückschluß auf die Ethik der Pneumatiker. „Es mag einer heilig sein in den Werken" weiß der 1. Clem. in der Aufzählung der Geistesgaben seinen Gegnern zuzugestehen. Wir haben zu der Wendung ἤτω τις ἁγὸς ἐν ἔργοις die Parallele aus 1. Kor. 12 beigebracht. Aber das paulinische Charisma der ἐνεργήματα δυνάμεων hat dann bei denen, die sich auf Paulus gestützt haben, bereits eine Umdeutung in das Rigoros-Ethische erfahren. Die sich in besonderen asketischen Werken zeigende Heiligkeit entspricht durchaus dem Bild der Pneumatiker, wie es sich uns bisher ergeben hat. Auch ihre Ethik haben sie auf ein besonderes Charisma begründet, das sie aus Paulus abgeleitet, aber das sie zugleich seines ursprünglichen Sinnes entkleidet haben. Der 1. Clem. polemisiert gegen dieses Charisma der Pneumatiker, indem er sehr eindrücklich geltend macht, daß sich ein jeder dem Nächsten unterzuordnen hat καθὼς ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ (38, 1). Der 1. Clem. operiert hier mit paulinischen Gedanken. Der Starke soll den Schwachen versorgen und der Schwache den Starken achten. Der Reiche soll den Armen unterstützen, und der Arme soll für die Auffüllung seines Mangels durch den Reichen Gott danken. Der Weise soll seine Weisheit „nicht in Worten, sondern in guten Werken" beweisen[35]). Der

35) Dafür gilt als Kriterium: 30, 7: ἡ μαρτυρία τῆς ἀγαθῆς πράξεως ἡμῶν διδόσθω ὑπ ἄλλων.

Demütige soll nicht sich selbst das gute Zeugnis für seine Demut beilegen, sondern es sich von einem anderen ausstellen lassen. Der „im Fleisch Reine" soll nicht prahlen, sondern erkennen, daß seine Enthaltsamkeit ihm von einem anderen verliehen ist (38, 2). Die sich selbst loben, sind die Gottverhaßten, denn unser Lob soll nicht aus uns selbst, sondern in Gott sein (30, 6). Die Ethik der Pneumatiker von Korinth ist also eine vorwiegend asketische gewesen. Dafür haben sie Paulus freilich nicht in Anspruch nehmen können, aber sie haben die „Kräfte des Wunderwirkens", die Paulus unter die Geistesgaben zählt, in ganz einseitiger Weise verstanden und in das Rigoros-Ethische gewandt. Man wird gerade aus dem Gegensatz des 1. Clem. gegen diese dem Enthusiasmus entsprechende rigorose Ethik auch seine Ausführungen über die Heiligung und ihre sich in den Werken erzeigende Bewährung verstehen können. Nicht auf einem besonderen Charisma, sondern auf der Heiligkeit des nach den Geboten Gottes lebenden Herzens beruht für den 1. Clem. das sittliche Leben. Deshalb fordert er: ποιήσωμεν τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ πάντα (30, 1) [36]). Die Gottesfurcht wird alle retten, τοὺς ἐν αὐτῷ [scil. ὁ φόβος τοῦ θεοῦ] ὁσίως ἀναστρεφομένους ἐν καθαρᾷ διανοίᾳ (21, 8). Der besonderen auf das Charisma sich gründenden Ethik stehen die „Gaben Gottes" [37]) entgegen, deren schon jetzt die Gläubigen teilhaftig werden, und dazu gehört u. a. die ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῷ (35, 2).

Als das stärkste Argument gegen die Pneumatiker und ihre aus dem Besitz des Geistes für sich abgeleitete besondere Stellung in der Gemeinde erhebt sich in dem 1. Clem. das urchristliche Erwählungsbewußtsein. Wir stark letzteres bei Clem. ist, geht schon aus seiner Einfügung in eines der beiden von ihm überhaupt gebrachten Herrenworte hervor: Mt. 26, 24: Οὐαὶ

---

36) Vgl. 48, 4: Πολλῶν οὖν πυλῶν ἀνεῳγυιῶν, ἡ ἐν δικαιοσύνῃ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐν Χριστῷ, ἐν ᾗ μακάριοι πάντες οἱ εἰσελθόντες καὶ κατευθύνοντες τὴν πορείαν αὐτῶν ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ, ἀταράχως πάντα ἐπιτελοῦντες.

37) Unsere Seele soll sich nicht auf die überschwänglichen und herrlichen Gaben Gottes etwas einbilden (ἐνδαλλέσθω), wie (23, 2) sehr deutlich gegen die Pneumatiker gesagt wird. Über die Gaben Gottes vgl. auch 19, 2.

δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπῳ παραδίδοται· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος (cf. Mk. 14, 21) wird mit Mt. 18, 6: ὃς δ' ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ kombiniert, und statt ἕνα τῶν μικρῶν τούτων wird, weil es in den Zusammenhang paßt, eingesetzt: ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου[38]) (46, 8). Die Auserwählten Gottes sind die Unschuldigen und die Gerechten, die von den Gottlosen verfolgt werden; ihnen soll man sich anschließen (46, 4). Das sind aber auch, wie es im Gegensatz zu den Pneumatikern gesagt wird, die, denen die „Gnade" von Gott gegeben worden ist (30, 3); denn Gott gibt den Demütigen Gnade, aber er widersteht den Hochmütigen (30, 2; Zitat von Spr. Sal. 3, 34). Zu den Erwählten gehören alle, die demütigen Sinnes die Rechtsordnungen Gottes aufnehmen (58, 2). Durch seine Beziehung auf Christus erhält sodann der Erwählungsgedanke eine Vertiefung. Der Herr Jesus Christus ist der Erwählte Gottes, durch den Gott auch uns zu einem auserlesenen Volke berufen hat (64; vgl. 65, 2). Hier erscheint das souveräne Selbstbewußtsein der jungen Christenheit, die sich als das heilige und von Gott von Uranfang ausersehene, über die ganze Welt hin verstreute und aus den Völkern berufene Gottesvolk weiß. Wie Christus von Gott erwählt worden ist, so sind alle, die Gemeinschaft mit Christus haben, durch ihn von Gott erwählt. Sie sind „sein Volk", seine „Herde", die „Schafe seiner Weide", die durch ihn Berufenen (65, 2), die berufenen Heiligen, die in dieser Welt wie in der Fremde leben[39]) (inscr.). Das Selbstbewußtsein Jesu als das in Knechtsgestalt in dieser Welt erscheinenden himmlischen Menschen lebt in der jungen Christenheit als Erwählungsbewußtsein fort und gibt ihr das stolze Bewußtsein der Überlegenheit nicht nur gegenüber der jüdischen Vergangenheit, sondern der Welt überhaupt. Auch sie leben in

38) Auch in die Fortsetzung dieses Zitats ist ἕνα τ. ἐκλ. μ. eingefügt worden. Diese Beobachtung läßt es uns unwahrscheinlich erscheinen, daß Clem. eine besondere Sammlung von Herrenworten benutzt hätte. Er ist vielmehr mit den Herrenworten genau so gewaltsam verfahren wie mit Jes. 60, 17 und Dtn. 32, 17 (siehe unten S. 121).

39) Siehe auch 6, 1: τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευσαμένας συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν. Vgl. ferner 16, 1; 44, 3; 54, 2; 57, 2; 49, 6; 50, 7; 59, 1. 3.

ihr als die himmlischen Menschen, die nichts zu eigen haben und denen doch alles zu eigen ist. Weltverachtung und Jenseitsstimmung, Durchdringung der Welt und der Wille zum Imperialismus, die erfüllte und die neue Geschichte, Erhabenheit und Demut haben in diesem einzigartigen Bewußtsein ihre Wurzel. Auch im 1. Clem. lebt dieses Bewußtsein, daß die Christenheit als ganze das von Gott erwählte Volk, der heilige Anteil Gottes ist (29, 1; 30, 1). Der 1. Clem. spielt, wenn wir recht gesehen haben, die ihm feststehende Erwählung der gesamten Christenheit gegen die charismatische Begabung einzelner und gegen die von ihnen daraus abgeleitete bevorzugte Stellung innerhalb der Gemeinde aus[40]). Die Kennzeichen für die Zugehörigkeit zu dem auserwählten Volke liegen für den 1. Clem. in der Demut, in der Beugung unter den göttlichen Willen, die göttlichen Gebote und Rechtssatzungen (58, 2), sowie in dem Wirken alles dessen, was zu dem Geheiligtsein gehört (30, 1; vgl. 2, 4).

III.

Wir haben die in dem 1. Clem. vorliegende Deutung der korinthischen Ereignisse ins Auge gefaßt. Der 1. Clem. hat den zu Korinth geschehenen Aufstand gegen die Presbyter in das Prinzipielle erhoben und ihn als eine neue Phase des uralten Kampfes der Ungerechten gegen die Gerechten dargestellt. Das geschieht auf dem Hintergrunde der paulinischen Konzeption von der Verfolgung des geistlichen durch den fleischlichen Menschen, letztlich also auf dem Hintergrunde der in der paulinischen Geschichtsanschauung verwurzelten Idee von den zwei metaphysischen Reichen, dem Reich des Geistes und dem Reich des Fleisches, deren urbildliches Widereinander in dem menschlichen Ringen abbildhaft erscheint. Clemens hat diese Idee für die Deutung konkreter Vorgänge fruchtbar gemacht und mit ihrer Hilfe diese als die Revolution der Ungerechten gegen die Gerechten in tendenziösem Pathos dargestellt. Der 1. Clem. verwendet die paulinische Idee in der Weise, daß er die gerechten, untadeligen Amts-

40) In der „laudalio" heißt es von den Korinthern: ἀγὼν ἦν ὑμῖν ἡμέρας τε καὶ νυκτὸς ὑπερ πάσης τῆς ἀδελφότητος εἰς τὸ σώζεσθαι μετ' ἐλέους καὶ συνειδήσεως τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ (2, 4).

träger auf die Seite des Geistes und die sich gegen diese erhebenden Pneumatiker auf die Seite des Fleisches stellt. Im Sinne dieser prinzipiellen Scheidung der miteinander ringenden Gruppen hat der 1. Clem. in die zu Korinth spielenden Auseinandersetzungen auch die Motive hineingelesen: ζῆλος und ἔρις, die Ausdruck der fleischlichen Gesinnung und der Begierden des bösen Herzens sind, revolutionieren gegen die göttliche Ordnung, den göttlichen Willen und gegen die nach den von Gott gegebenen Ordnungen lebenden Gerechten. Das alles ist wohlgemerkt die vom 1. Clem. gegebene Deutung; sie stellt eine gewollte und wirksam gewordene Vergewaltigung der Wirklichkeit im Sinne ihrer Voraussetzungen dar. Der 1. Clem. ist das erste klassische Dokument aus der Kirchengeschichte für die Geschichtsmächtigkeit gedeuteten Geschehens, das als gedeutetes selbst Geschichte „macht", indem seine Ideen in der Geschichte fortwirken.

Das gilt erst recht von einer anderen historischen Deutung des 1. Clem. Sie ist eine historische Konstruktion κατ' ἐξοχήν. Es handelt sich um die Begründung des Rechtes des bischöflichen Amtes, wie sie in den umstrittenen Kapiteln 40—44 des 1. Clem. vorliegt. Diese gibt der 1. Clem. nach drei Richtungen hin[41]: einmal hinsichtlich des ausschließlichen Rechtes der Episkopen auf die λειτουργεία (40 u. 41), sodann hinsichtlich der Stellung der Apostel und der von ihnen vorgenommenen Einsetzung der Bischöfe (42), schließlich hinsichtlich der Nachfolge im Episkopenamt (43 u. 44).

1. Die Begründung für das ausschließliche Recht der Episkopen auf die λειτουργεία wird von dem 1. Clem. im Zusammenhang mit der Ordnung des alttestamentlichen Kultes gegeben. Das ist auf Grund des nach dem Schema von Verheißung und Erfüllung konstruierten Zusammenhangs zwischen dem Alten Testament und dem Neuen Testament möglich, bedeutet aber nicht, daß der 1. Clem. dem alttestamentlichen Kultus mehr als vorbildliche Bedeutung für den christlichen Kultus beilegt, wobei im übrigen zu beachten ist, daß das, was von dem 1. Clem. an der alttestamentlichen Kultordnung vorbildlich gefunden wird, im Hinblick auf die ganz

41) Wir halten uns dabei an den Gedankengang des Briefes, in dem 40 und 41; 42; 43 und 44 je einen Gedanken durchführen.

konkrete Lage, der der 1. Clem. sich gegenüber sieht, gesagt wird [42]).

Der beherrschende Gesichtspunkt, unter den die Gedankenführung gestellt wird, ist der von Gott als einem Gott der Ordnung. Diese Idee von dem alles ordnenden Gott, der nur innerhalb der von ihm selbst gesetzten Grenzen verehrt sein will, entstammt nicht nur paulinischer, sondern urchristlicher Überzeugung [43]). Der 1. Clem. hat sie aufgegriffen und gegen seine paulinistischen Gegner gewandt. Die „Einsicht in die Tiefen der göttlichen Gnosis" bedeutet für ihn die Erkenntnis, daß die Verehrung Gottes nur in der gottgewollten Ordnung geschehen kann, und aus dieser Erkenntnis folgt: „Wir sind schuldig, alles in Ordnung zu tun, was der Gebieter nach festgesetzten Zeiten auszuführen befohlen hat" (40, 1). So wollte Gott im Alten Bunde die Darbringung der Opfer und den Kultdienst „nicht unüberlegt und ohne feste Ordnung" (οὐκ εἰκῇ ἢ ἀτάκτως) geschehen lassen, „sondern zu bestimmten Zeiten und Stunden" (40, 2). Das ist Gottes Wille, der ehrfürchtig und in frommer Scheu zu erfüllen ist, der zugleich festlegt, wo und durch wen der Kultdienst verrichtet werden soll (40, 3). So gibt es die drei Gliederungen für den alttestamentlichen Kultdienst, des Hohenpriesters, der Priester und der Leviten, mit den einer jeden Gruppe eigenen Vorschriften. Ihnen tritt — im 1. Clem. zum ersten Male — der „Laie" als der vierte „Stand" mit den für den Laien geltenden Geboten an die Seite. Dazu kommt die vorbildliche Begrenzung des alttestamentlichen Kultdienstes auf den bestimmten Ort, nämlich Jerusalem, und die Bindung desselben an eine Stelle, nämlich das Heiligtum im Altarhof (41, 2).

Aus dieser eutaktischen Anordnung und Abgrenzung zieht Clemens eine prinzipielle Folgerung für den christlichen Gottesdienst. Sie gipfelt in der Hervorhebung, daß man nur innerhalb

---

42) Ich glaube, daß Knopf viel zu weit geht, wenn er zu diesen Fragen urteilt: „Der Gebrauch der heiligen Schriften geht hier über in den von dauernd gültigen Verfassungsurkunden, die Kultgebote beginnen an die Sittengesetzgebung zu rücken", a. a. O. S. 113.

43) 1. Kor. 14, 33: οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς ἀλλὰ εἰρήνης.

des besonderen, von Gott einem zugewiesenen Tagmas[44]) Gott verehren kann: „Ein jeder von uns, Brüder, soll Gott in seiner besonderen Gruppe (= ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι) mit einem guten Gewissen gefallen und nicht den (ihm) zugemessenen Bezirk seines Dienstes überschreiten" (41, 1).

Der Sinn dieser Ausführungen ist ein klarer anticharismatischer: nicht überall kann Kultdienst gehalten werden, sondern nur an dem von Gott bestimmten Orte. Nicht das besondere Charisma, sondern das besondere Tagma, innerhalb dessen der einzelne auf Grund der göttlichen Anordnung bleiben muß, legt das Recht des einzelnen für den Kultdienst fest. Das alles geht auf den göttlichen Willen zurück, der die Darbingung der Opfergaben und den Kultdienst οὐκ εἰκῇ ἢ ἀτάκτως geschehen lassen wollte. Somit ergeben sich für die Ordnung des christlichen Kultdienstes die praktischen Konsequenzen: die λειτουργία muß nach dem göttlichen Tagma, d. h. von der Gruppe, die dafür bestimmt ist, und zu den festgesetzten Zeiten und Stunden und an einem besonderen Orte geübt werden. Die für die λειτουργία bestimmte Gruppe sind aber die Episkopen und Diakonen; ihnen kommt deshalb das ausschließliche Recht für die λειτουργία zu[45]).

2. Auf der guten Ordnung Gottes beruht die Stellung der Apostel als der von Christus Gesandten und die Stellung Christi als des von Gott Gesandten: „Christus also von Gott, und die Apostel von Christus; beides ist also in guter Ordnung nach dem Willen Gottes geschehen" (42, 2). Wird so die Stellung der Apostel auf den göttlichen Willen begründet, so bedeutet auch die von ihnen im Verlaufe ihres Missionswerkes[46]) erfolgte Einsetzung

44) 37, 3 wird von der Gliederung des Heeres gesagt: ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα . . . ἐπιτελεῖ. Diese Wendung wird 41, 1 wörtlich aufgenommen; deshalb wird in 41, 1 der Begriff des Tagmas nach 37, 3 zu verstehen sein. Außerdem ist zum Verständnis heranzuziehen 1. Kor. 15, 23: ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι [ζωο ποιηθήσεται]. Die Auferstehung geschieht bei Paulus nach „Klassen", siehe Lietzmann z. St. im Handb. z. N.T.

45) Vgl. die Materialsammlung zu dem Begriffskomplex λειτουργεῖν und ihre Auswertung bei Gerke, a. a. O. S. 117 ff.

46) 1. Clem. 42, 3: παραγγελίας οὖν λαβόντες καὶ πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πισ-

„ihrer Erstlinge nach pneumatischer Prüfung zu Bischöfen und Diakonen für die zukünftigen Gläubigen" (42, 4) keine Durchbrechung der göttlichen Ordnung. In dieser Beweisführung ist das Entscheidende, daß der 1. Clem. als altes Recht proklamiert, was im Hinblick auf die gegenwärtigen Auseinandersetzungen in Korinth bewiesen werden soll, weil es offensichtlich dort in Frage gestellt worden ist: die Einsetzung von Bischöfen und Diakonen durch die Apostel ist nämlich keine Neuerung gewesen. Das beweist Clemens mit Hilfe eines umgedeuteten Jesaiawortes [47]), indem er den Wortlaut vermöge der pneumatischen Exegese gewaltsam ändert und in das Wort das hineinlegt, was ihm in der Gegenwart für wahr gilt. „Und das ist keine Neuerung. Denn schon seit langen Zeiten gab es ein Schriftwort über Bischöfe und Diakonen; denn so sagt irgendwo einmal die Schrift: 'Ich werde einsetzen ihre Bischöfe in Gerechtigkeit und ihre Diakonen in Glauben'" (42, 5). Die Existenz von Bischöfen und Diakonen geht also auf die Apostel zurück. Ihre Einsetzung durch die Apostel ist keine Neuerung; sie entspricht dem göttlichen Willen zur Ordnung, und sie ist, weil schon in der Schrift seit langen Zeiten begründet, altes Recht.

τωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι. Hier ist die Erinnerung an die grundlegende Bedeutung der Auferstehung bewahrt; aber von den Erscheinungen — vgl. 1. Kor. 15, 3 ff. — ist nicht die Rede; konstruktiv wirkt die Einheitlichkeit in dieser Darstellung, ebenso, daß der Inhalt der apostolischen Verkündigung das Kommen der βασιλεία τοῦ θεοῦ gewesen ist. Das wird offenbar gesagt, um die Apostel auch in ihrer Verkündigung nahe an Jesus heranzurücken; vgl. auch Act. 1, 3, sodann Act. 8, 12; 14, 22; 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31, wo neben Philippus (8, 12) vor allem Paulus die Verkündigung des Reiches beigelegt wird.

47) Jes. 60, 17 lautet: Δώσω τοὺς ἀρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ. Clemens macht daraus: Καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει. Clemens fügt ein, was ihm in der Gegenwart für mehr gilt: d. h. es handelt sich nicht eigentlich um „Fälschungen", sondern um die Transponierung eines gegenwärtigen Ideals in die Vergangenheit. In ähnlicher Weise hat Clem. auch Dt. 32, 17 umgedeutet; oben S. 94.

3. Um das apostolische Recht des bischöflichen Amtes zu erweisen, hat sich Clemens noch einer weiteren Argumentation bedient. Sie soll augenscheinlich den gewaltsamen Charakter der eben gegebenen Beweisführung abschwächen, indem sie gerade das „Verwunderliche" der Einsetzung von Bischöfen und Diakonen durch die Apostel widerlegen will. „Und was ist dabei Verwunderliches, wenn die, denen von Gott ein solches Werk in Christus anvertraut worden ist, die Vorerwähnten eingesetzt haben?" (43, 1). Aber die Widerlegung des „Verwunderlichen" kann nur durch eine neue gewaltsame historische Konstruktion erreicht werden. Der 1. Clem. läßt nämlich die Motive, aus denen heraus die Erhebung gegen das Bischofsamt in Korinth nach seiner Deutung geschehen ist, schon die Apostel voraussehen. Zur Erhärtung dieser Konstruktion hat Clemens die Einführung des aaronitischen Priesteramtes durch Mose einer ähnlichen Konstruktion unterworfen und dabei ζῆλος und στάσις (43, 2) — also wieder die Motive, die in der Gegenwart die Erhebung gegen die Episkopen und Diakonen verursacht haben — dem Hader der Stämme Israels um das Priestertum unterschoben. Mose traf unter den zwölf Stämmen Israels, als nämlich ζῆλος und στάσις unter ihnen περὶ τῆς ἱερωσύνης ausgebrochen waren, die Auswahl Aarons für dieses Amt. Ebenso haben die Apostel, den Streit περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς[48]) voraussehend, die Episkopen und Diakonen eingesetzt und darauf die Anordnung getroffen, daß nach dem Tode dieser „bewährte Männer" in ihrem Dienst ihnen nachfolgen sollten. „Auch unsere Apostel erkannten durch

48) Der Wendung, daß die Apostel den Streit um den Namen des Bischofsamtes vorausgesehen haben, entspricht die Bemerkung in 43, 2: στασιαζουσῶν τῶν φυλῶν ὁποία αὐτῶν εἴη τῷ ἐνδόξῳ ὀνόματι κεκοσμημένη . . . Soll mit dieser Hervorhebung des Namens Eitelkeit und Ehrgeiz (vgl. τῷ ἐνδόξῳ ὀνόματι κεκοσμημένη) als der eigentliche Beweggrund des Haders angedeutet werden? Dieses dann in die Auseinandersetzungen hineingelegte spirituale Moment würde zu der oben herausgestellten Auffassung von Clemens, daß die Vergrößerung der Kirche ihre innere Schwächung bewirkt, wohl passen. Für alle Spiritualisten sind bekanntlich von der Sucht nach Schmuck, Pomp, Glanz und der Eitelkeit der Bischöfe die verhängnisvollsten Wirkungen in der Kirchengeschichte ausgegangen.

unseren Herrn Jesus Christus, daß sich Streit (= ἔρις) um den Namen des Bischofsamtes erheben werde. Aus diesem Grunde also setzten sie, da sie vollkommenes Vorauswissen empfangen hatten, die Vorerwähnten (scil. „ihre Erstlinge als Bischöfe und Diakonen für die künftigen Gläubigen", 42, 4) ein und gaben hernach die Anordnung, daß, wenn diese stürben, ihnen andere bewährte Männer in ihrem Dienst nachfolgen sollten" (44, 1. 2). Hier hat Clemens also die ihm für die Gegenwart maßgeblichen Motive in die Vergangenheit in der Weise zurückverlegt, daß sie von den Aposteln durch den Herrn im voraus erkannt werden. Die Einsetzung der Bischöfe und Diakonen und die Nachfolge in deren Dienst wird also mit der von dem Herrn selbst den Aposteln mitgeteilten Voraussicht begründet, daß es Streit um das bischöfliche Amt geben werde. Die Apostel sehen demnach den späteren, d. h. den jetzigen Streit um das Bischofsamt voraus; deshalb (διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν!) haben sie die Bischöfe eingesetzt und weiterhin die Nachfolgerschaft geregelt. Damit wird das Recht des bischöflichen Amtes, das für die Gegenwart statuiert werden soll, aus der Geschichte heraus bewiesen, aber die Geschichte wird nach den Motiven konstruiert, die der 1. Clem. in der Gegenwart wirksam sieht. Somit ergibt sich die praktische Folgerung im Hinblick auf die Episkopenabsetzung zu Korinth: wer in der Episkope ist, ist dort: 1. weil die Einsetzung der Episkopen und Diakonen überhaupt auf apostolische Anordnung zurückgeht, 2. weil auf Grund einer weiteren apostolischen Anordnung nach dem Tode der Ersteingesetzten nur „bewährte Männer" diese Ämter übernehmen sollen. Der 1. Clem. transponiert also in die Geschichte, was die Gegenwart als Ideal fordert, und was ihm in der Gegenwart für wahr gilt; er kleidet diese Forderungen in das apostolische Gewand, um ihnen apostolische Autorität beizulegen: das Episkopenamt und die Nachfolge „bewährter Männer" in diesem Amt sind altes, und d. h. für den 1. Clem. apostolisches Recht. „Die von jenen (den Aposteln) also oder hernach von andern bewährten Männern unter der Zustimmung der ganzen Gemeinde eingesetzt worden sind und die untadelig ihren Dienst für die Herde Christi voller Demut, friedsam und bescheiden versehen haben, denen auch lange Zeit hin-

durch von allen ein gutes Zeugnis gegeben worden ist, — diese aus dem Dienst zu entfernen, halten wir nicht für gerecht" (44, 3). Der Verstoß gegen dieses alte apostolische Recht ist Sünde: „Denn eine nicht geringe Sünde wird es für uns sein, wenn wir die, welche untadelig und fromm die Opfer dargebracht haben, aus dem Bischofsamt entfernen" (44, 1).

Es ist endlich besonders bemerkenswert, daß der 1. Clem. nicht nur die Wirksamkeit des Pneuma bei den Aposteln hervorhebt [49]), sondern daß er auch den pneumatischen Charakter der von den Aposteln eingesetzten Episkopen und Diakonen betont. Die „Erstlinge" sind von den Aposteln „nach der pneumatischen Erprobung" für die zukünftigen Gläubigen eingesetzt worden und diesen sind andere „bewährte Männer" in dem Dienst der λειτουργεία nachgefolgt. Schon die Apostel haben also bei der Einsetzung der „Erstlinge" auf das Pneuma bei diesen gesehen, und letzere haben δεδοκιμασμένοι ἄνδρες[50]) und ἕτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες (44, 2. 3) in den Dienst der λειτουργεία treten lassen, „unter Zustimmung der ganzen Gemeinde". Dieser Hinweis auf die Zustimmung der Gemeinde ist ebenfalls ein archaischer Rest in der im übrigen modernen Konstruktion. Sie drückt die Bestätigung des Pneumas bei dem einzelnen durch die Gesamtheit aus. Aber modern ist diese Konstruktion im ganzen, denn Clemens hat auch hier wieder ein Ideal seiner Gegenwart in die Vergangenheit verlegt: das Pneuma selbst wird dem Amtsinhaber zugesprochen, noch mehr: das Pneuma, das bei dem Amtsinhaber ist, setzt Recht für das Amt. Nicht nur die Einsetzung und die Nachfolge der Bischöfe in dem Amt, sondern auch die Inhaberschaft des Amtes durch bewährte Männer wird damit nicht zu einem neuen, sondern zu einem alten Ideal gemacht. Wie jene durch die apostolische Autorität und die Schrift gedeckt sind, so geht auch diese auf die Apostel und die Vergangenheit zurück.

Die Bedeutung und das eigentlich Neue an dieser historischen Konstruktion von Clemens tritt bei einem Vergleich mit den entsprechenden Bemerkungen der D i d a c h e über die Bischöfe und Diakonen klar hervor. Auch die bekannten Ausführungen der

49) 42, 3: μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου ἐξῆλθον.
50) Vgl. auch Did. XV, 1: ἄνδρας . . . δεδοκιμασμένους.

Didache enthalten eine Begründung für die Stellung der Episkopen und Diakonen: „Wählt euch also Bischöfe und Diakonen, die des Herrn würdig sind, sanftmütige, nicht geldgierige, wahrhaftige und erprobte Männer; denn auch sie versehen für euch den Dienst der Propheten und Lehrer. Schätzt sie also nicht gering ein; denn sie sind eure Geehrten neben den Propheten und Lehrern" (15, 1. 2).

Diese Stelle ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich: auch die Didache muß (wie der 1. Clem.) die Existenz der Episkopen und Diakonen rechtfertigen, um deren Geringschätzung gegenüber Propheten und Lehrern zu beseitigen. Aber sie tut das nicht wie der 1. Clem. mit einer historischen Konstruktion (Einsetzung durch die Apostel, altes Recht!), sondern durch die möglichste Annäherung des Dienstes der Episkopen und Diakonen an den der Propheten und Lehrer. Auch die Didache denkt damit bereits vom Amt aus, denn in den kultischen Dienst[51]) der Propheten und Lehrer rücken stellvertretend die Episkopen und Diakonen ein. Damit gibt ihnen ihr Dienst das Recht für ihre besondere Existenz neben den Propheten und Lehrern und für ihre Gleichachtung mit diesen. Das „Amt" bzw. der „Dienst" werden also auch in der Didache auf eine und dieselbe Stufe mit dem Pneuma gesetzt. Die charismatische Begabung verhalf Propheten und Lehrern zu einer besonderen Stellung innerhalb der Gemeinden[52]); die gleiche Stellung soll denen zukommen, die stellvertretend in den Dienst jener einrücken. Die besondere rechtliche Stellung, welche die Pneumatiker kraft ihres Charismas erhalten haben, wird auf diejenigen übertragen, die den gleichen Dienst wie sie ausüben.

Die Wahl der Bischöfe und Diakonen ist nötig, damit das Opfer rein sei[53]). Die Reinheit der Opfer aber ist gefährdet,

---

51) Die λειτουρία τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων (Did. 15, 1) umfaßt, wie Gerke, a. a. O. S. 48 ff. und S. 117 ff. in seiner Materialsammlung überzeugend dargetan hat, Kult (Eucharistie) und Lehre.

52) Vgl. die Freiheit der Propheten in den eucharistischen Gebeten Did. 10, 7: τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν.

53) Χειροτονήσατε οὖν κτλ. (15, 1) knüpft an 14, 1 (ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ) und an 14, 3: (... προσφέρειν μοι θυσίαν καθαράν) an.

weil die Wahrhaftigkeit der Propheten und Lehrer selbst in Frage steht, ist doch die Didache gerade darum bemüht, die Kennzeichen für die Unterscheidung des echten von dem falschen Propheten und des wahren Lehrers von dem falschen anzugeben [54]). Deshalb sollen auch an die Bischöfe und Diakonen die gleichen Maßstäbe gelegt werden, wie sie zum Erweis des echten Propheten und Lehrers galten. Sie sollen „wahrhaftige" und pneumatisch „bewährte Männer" sein. Die charismatische Begabung wird also auch bei ihnen als Qualifikation für das Amt gefordert, und sie wird nach der Erprobung durch die Gemeinde in der Wahl anerkannt [55]).

Diese Ausführungen der Didache sind deshalb so wertvoll, weil sie einen Einblick in die sich wirklich vollziehende Entwicklung gewähren. Die Verwilderung des apostolischen Charismas [56]) macht die Wahl von Episkopen und Diakonen notwendig; diese treten in den „Dienst" der Propheten und Lehrer ein, sie sind deshalb wie jene anzuerkennen und ihre Stellung ist derjenigen gleichzuachten, welche Propheten und Lehrer kraft ihres Charismas innehaben. Das ist die wirkliche Entwicklung der Herausbildung des Episkopen- und Diakonenamtes, wie sie sich jedenfalls aus den Angaben der Didache erschließen läßt. Die Didache bietet eine Begründung für die Stellung der Episkopen und Diakonen, die der Wirklichkeit entspricht.

Auf dem Hintergrunde der aus der Didache zu entnehmenden Entwicklung hebt sich nun das Neue der historisch-rechtlichen Konstruktion des ersten Clemensbriefes scharf ab. Der erste Clemensbrief hat gewiß nicht das Kirchenrecht erstmalig promulgiert und in die Kirche eingeführt, aber er hat in Aufnahme der Tendenzen der wirklichen Entwicklung die historische Konstruktion geliefert, die es gestattet, diese Entwicklung als eine gottgewollte und auf apostolisches Recht sich gründende zu begreifen.

---

54) Did. 11, 7 ff.; 12, 1 ff.; 13, 1 f.

55) 15, 1: ... ἐπισκόπους καὶ διακόνους ... ἄνδρας ... ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους. Vgl. das vom Propheten Gesagte: 12, 1: δοκιμάσαντες αὐτὸν γνώσεσθε.

56) Siehe Did. 11, 8 ff. 12.

Aber man darf nicht vergessen, daß Clemens im Gegensatz zu Charismatikern seine Theorie über das Amt entwickelt und in der Geschichte verankert hat. Die Pneumatiker von Korinth sind, wie sich aus der Polemik des Clemensbriefes ergibt, von Paulus ausgegangen und haben, sich im Besitz der von Paulus 1. Kor. 12 aufgezählten Geistesgaben fühlend, die geistliche Leitung der Gemeinde beansprucht. Es war das Recht des Geistes in ihnen, das die besondere Stellung in der Gemeinde forderte. In diesem Recht haben sie die Episkopen und Diakonen abgesetzt, obwohl diese in ihrer Amtsführung und in ihrem Wandel sich nichts haben zuschulden kommen lassen[57]). Aber was sie zum Widerspruch gereizt haben muß, das muß das Fehlen der pneumatischen Begabung gewesen sein, die ja die Didache und auch der erste Clemensbrief als Qualifikation für das Amt voraussetzen. Der Rückgang der Pneumatiker auf Paulus, also auf einen Apostel, läßt nun auch die Theorien von Clemens über den apostolischen Ursprung des Amtes und die Einsetzung der Bischöfe als die durch die Zeit geforderten Notwendigkeiten, und nicht als die mehr oder weniger zufällige Abwärtsentwicklung des Urchristentums zum Katholizismus (Sohm) bzw. deren Vor-

57) Harnack sagt in seiner Einführung usw. S. 92, Anm. 3: „Übrigens, daß die Machenschaften der Unruhestifter auf die Absetzung von Episkopen hinauslief, ist ein neuer Beweis, wie einflußreich dieses Amt schon damals gewesen ist. Ferner muß man annehmen, daß die geistliche Erbauung, wie sie die abgesetzten Presbyter geleistet hatten, der Gegenpartei nicht genügte; denn für so veräußerlicht wird man sie nicht halten dürfen, daß sie die Absetzung der geistlichen Leiter betrieb, obschon sie an ihrer geistlichen Leitung nichts auszusetzen hatten. War also auch der Streit kein prinzipieller, so hat es doch eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit, daß die Unruhestifter und die von ihnen Gewonnenen eine andere (höhere) Erbauung gewünscht haben und auch den Charismen mag dabei eine Rolle zugekommen sein; aber leider läßt sich Näheres nicht sagen." Im Grunde ist Harnack mit seiner Darstellung der Pneumatiker von Korinth als „Aufwiegler, Unruhestifter" usw. das Opfer der von Clemens mit der tendenziösen Charakteristik seiner Gegner beabsichtigten Wirkung geworden. Gerade beim 1. Clem. gilt es, Deutung und Tendenz von dem wirklichen Geschehen zu unterscheiden.

bereitung (Harnack) erscheinen: gegen den Rekurs der Pneumatiker auf Paulus setzt Clemens den Ursprung des bischöflichen Amtes bei „unseren Aposteln" an. Den Widerspruch der Pneumatiker gegen die Einsetzung der Bischöfe als Neuerung der Gegenwart widerlegt Clemens durch den Nachweis, daß die Einsetzung von Episkopen altes, von den Aposteln ausgehendes Recht ist. Und die Ansprüche des Charisma auf Führung in der Gemeinde begrenzt er durch das einem jeden von Gott zugewiesene Tagma, das den einzelnen an den „Bezirk seines Dienstes" bindet.

Gegen das Recht des Herkommens und der Entwicklung haben sich die Pneumatiker von Korinth in der Kraft des Geistes erhoben. Das war faktisch ein Zurückwollen in der Entwicklung, ein Rückgriff auf die apostolischen Zeiten selbst. Dafür hat Clemens die Ideale der Gegenwart in die Vergangenheit verlegt und gezeigt, daß das, was heute gilt, immer gegolten hat, daß eine konsequente Entwicklung von der apostolischen Zeit in die Gegenwart hinüberführt, ja, daß die apostolische Zeit selbst autoritär hinter der Gegenwart steht.

Clemens hat es auch verstanden, diesem Streit zweier Rechtsauffassungen in Korinth eine Deutung zu geben, die ihn als neuesten Ausdruck des metaphysischen Gegensatzes von Geist und Fleisch erscheinen läßt. In dieser Konzeption erweist sich Clemens als ein Schüler von Paulus; er gewinnt mit ihrer Hilfe den wirklichen Auseinandersetzungen in Korinth einen Sinn ab, der prinzipieller, aber auch ungerechter nicht gedacht werden kann: Gottes Feinde sind wider Gottes Diener aufgestanden. Der ἡγούμενος der römischen Gemeinde hat in dieser Ausdeutung des Zusammenstoßes zweier Rechtsanschauungen eine weitere, erst mehr als zwei Jahrhunderte nach ihm aufs neue der Wirklichkeit abgewonnene Theorie konzipiert, in der ahnend das Schicksal einer Religion ausgesprochen ist: ihr Eingehen in die Welt bedeutet ihre Verweltlichung, die Vergrößerung ihre moralische Schwächung, die Eroberung von Ehre den Verlust ihrer Innerlichkeit. Clemens hat auch diese Konzeption als die Erfüllung einer alten Weissagung hingestellt:

„Er aß und trank,
er wurde dick und fett —
da schlug der Geliebte über die Stränge!“ [58]).

58) Der Spiritualist John Milton zitiert den 1. Clem. und bedient sich dieses von Clemens zurechtgemachten Zitates, um den Verfall des Christentums durch sein Dickwerden — d. h. durch seinen Reichtum — zu beweisen. Clemens hat zum erstenmal Stimmungen ausgesprochen, die in allen Jahrhunderten wiedergekehrt sind. Eine aufschlußreiche Deutung Miltons wird die demnächst erscheinende Kieler Dissertation von H. Heinrich, Staat und Kirche bei Milton auf Grund seiner religiösen Anschauungen, bringen.

Abgeschlossen: 1. Oktober 1938.

Paganus.

Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung [1]).

Von B. Altaner,

Breslau, Kapitelweg 2.

Da sich bereits Th. Zahn und J. Zeiller in zwei reich dokumentierten Abhandlungen mit der Frage nach dem ursprünglichen Sinn und der Geschichte des Wortes paganus in der Bedeutung „Heide" beschäftigt haben [2]) und zahlreiche Teilfragen als gelöst angesehen werden dürfen, habe ich mich nicht so sehr um die Sammlung und öfters auch nicht um die Deutung von Texten zu bemühen brauchen, vielmehr konnte ich mein Augenmerk vor allem auf die von den genannten Forschern ganz verschieden beantwortete Hauptfrage richten. Die traditionell gewordene, zuletzt von Zeiller gegen Zahn verteidigte Auffassung geht dahin, daß das Heidentum unter dem Druck der staatlichen Gesetzgebung seine Anhänger seit der Mitte des 4. Jahrhunderts in den Städten sehr schnell verloren und fast nur noch unter der Landbevölkerung, in den pagi, ein Schattendasein geführt habe; die Heiden seien deshalb, weil es sich nur noch um Bauern handelte, pagani genannt worden, und unter Paganismus habe man die Religion der „Dörfler" und Ungebildeten verstanden. Der erste, der diese Meinung vertreten und in einer für seine Zeit anerkennenswerten Untersuchung über die Bedeutung des Wortes paganus begründete, war, soweit ich sehe, C. Baronius [3]). Sein großes Ansehen als Kirchenhistoriker trug in der Folgezeit viel zur Verfestigung dieser Deutung bei [4]). Im Gegensatz

---

1) Eine kurze Zusammenfassung der hier entwickelten Gedanken erscheint im Reallexikon für Antike und Christentum unter dem Stichwort „Paganus".

2) Th. Zahn, Paganus, Neue Kirchl. Zeitschrift 10, 1899, 18—43; J. Zeiller, Paganus, Étude de terminologie historique, Fribourg-Paris 1917 (112 S.). Vgl. noch Zeiller in: Histoire de l'Église publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin 2, 1935, 497.

3) C. Baronius, Martyrologium Romanum, Paris 1607, 51 f. Die Erstausgabe (Rom 1586) war mir nicht zugänglich.

4) Als Anhänger dieser Auffassung nenne ich aus dem 19. und 20. Jahrhundert J. C. L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte 1^2, 1827, 313; A. Neander, Allgem. Geschichte der christlichen Religion und Kirche 3^2, 1846, 153; J. Alzog, Handbuch der allgem. Kirchen-

dazu vertrat bereits früher der große Jurist Andreas Alciati († 1550), der aus den Quellen des römischen Rechts paganus in der Bedeutung „Zivilist" (im Unterschied zu einem Angehörigen des Militärstandes) kannte [5]), die von ihm nicht genauer begründete Ansicht, die Heiden seien pagani genannt worden, „quia Christi non sint milites" [6]). Seitdem lebte auch diese Auffassung in der Literatur fort [7]), den Beweis für ihre Richtigkeit trat jedoch erst Th. Zahn an [8]). Da seit dem Erscheinen der während des Weltkrieges herausgekommenen und darum wenig beachteten Schrift Zeillers [9]), die im wesentlichen eine Kritik der Zahnschen Auffassung ist, bis jetzt noch keine Überprüfung des gesamten Materials erfolgt ist, so soll hier das Versäumte nachgeholt werden. Ich hoffe, daß dadurch die Frage einer endgültigen Lösung entgegengeführt werden kann. Für zahlreiche, allerdings nebensächliche Details, die nicht mehr strittig sind, verweise ich ein für allemal auf die Arbeiten von Zahn und Zeiller.

I.

Die etymologisch gegebene, von pagus abzuleitende Bedeutung des Wortes paganus = Dorfbewohner, Bauer, Angehöriger des pagus ist, wenn auch nicht gerade sehr häufig, aus der antiken und christlichen Literatur zu belegen; vgl. Cicero, De domo sua 74; Bellum Alexandrinum 36, 4; Propertius 4, 4, 76; Apuleius, Metamorphosen 4, 3; 8, 23; Ausonius, Epist. 4, 2. 21; Ordo urbium nob. (Narbo) 18 lin. 9

---

geschichte 1^{10}, 1882, 312; J. H. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte 1^{9}, 1885, 187; V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griech.-röm. Heidentums 1, 1887, 316; J. J. Herzog, Abriß der gesamten Kirchengeschichte 1^{2}, 1890, 190; G. Krüger, Handbuch der Kirchengeschichte 1^{2}, 1923, 139; J. P. Kirsch, Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt, 1930, 364; K. Bihlmeyer, Kirchengeschichte 1^{10}, 1936, 194; A. Dieterich, Kleine Schriften, 1911, 531. Weitere Belege bei Zeiller, 29 f.

5) Vgl. z. B. A. Alciatus, De verborum significatione libri IV, Lugduni 1536, 221, und In Cornelium Tacitum annotationes ex libro XVIII in: A. Alciati Opera, Basel, 3, 1582, 1092.

6) A. Alciati, Parergon iuris seu obiter dictorum lib. I, cap. 13 in: Opera, Basel, 3, 1582, 290.

7) Cl. Fleury, Hist. ecclésiastique. 3, 1720, 412; F. X. Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1872, 104; J. C. Kuntze, Excurse über römisches Recht ^{2}, 1880, 693; vgl. noch Zeiller, 35 f.

8) Unter dem Eindruck der Zahnschen Ausführungen schlossen sich u. a. dieser Auffassung an: A. Harnack, Militia Christi, 1905, 68 f.; Mission und Ausbreitung des Christentums 1^{4}, 1923, 430 f.; F. Loofs, Grundlinien der Kirchengeschichte ^{2}, 1910, 44; K. Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte ^{3}, 1913, 97.

9) Nur folgende Rezensionen der Schrift sind mir bekannt geworden: Ch. Guignebert, Revue hist. 128, 1918, 120; P. de Labriolle, Revue critique 86, 1919, 131 f.; L.-A. Constans, Journal des Savants, N. S. 16, 1918, 213 f.

(Peiper 151, 1.9); Prudentius, Cathemerinon 11, 87; Casae litterarum bei C. Lachmann, Gromatici veteres, Berlin 1848, 317 lin. 5. 20; 323 lin. 27; 329 lin. 1 [10]). In der übertragenen Bedeutung „bäuerisch, ungebildet" ist das Wort nur aus Apoll. Sidonius, Epist. 8, 16, 3 (Mohr 201 lin. 27) zu belegen (pagana simplicitas). Nahe steht dieser Bedeutung Persius, Prolog 6, wo sich der Dichter bescheiden, zu den „halbbäuerischen", d. h. wohl zu den noch wenig bekannten Poeten zählt: ipse semipaganus ad sacra vatum carmen adfero nostrum; hier schwingt jedoch auch ein religiöser Unterton mit (sacra! vatum!) [11]).

Im ersten nachchristlichen Jahrhundert drang aus der Soldatensprache die Bedeutung „Bürger, Zivilist", d. h. „Nichtsoldat" im Gegensatz zum miles in die Literatursprache ein. Zeiller (S. 74—78) bringt dafür Belege aus vierzehn verschiedenen Autoren, darunter aus Tacitus (8 Belege) z. B. Historiae 1, 53; 2, 14. 88; ferner aus Suetonius, Galba 19; Juvenal 16, 33 u. a. Die römischen Juristen gebrauchen paganus als terminus technicus [12]); vgl. Macer, Digesten 48, 19, 14; Modestinus, Digesten 19, 2, 50; Paulus, Digesten 28, 2, 26; Ulpian, Digesten 11, 4, 4, 2. Tertullian ist der einzige lateinisch-christliche Schriftsteller, bei dem das Wort in dieser Bedeutung vorkommt (De pallio 4; De corona 11); dazu kommen zwei Belege aus der griechischen Patristik, nämlich Epiphanius, Haereses 64, 70 (παγανός) und Acta Tarachi bei Th. Ruinart, Acta martyrum, Ratisbonae 1859, 452 (παγανεύειν). Da der paganus (παγανός) im Unterschied zum Soldaten nicht durch einen Eid (sacramentum militiae) gebunden war (= der Nichtverpflichtete), wurde später in griechischen Papyrusurkunden des 5. und 6. Jahrhunderts mit παγανός (Adj. παγανικός) in analoger Weiterentwicklung auch der „nichtverpflichtete Zivilist" bezeichnet, der dem Beamten gegenüberstand (= Nichtbeamter), und schließlich verstand man auch darunter den „Laien" im Gegensatz zum Mönch [13]).

Aus dieser Entwicklung ist zu entnehmen, daß mit paganus Menschen bezeichnet wurden, die im Unterschied zu andern keine besonderen Amts- und Standespflichten zu erfüllen hatten. Von hier aus ist es verständlich, daß paganus auch noch eine andere Unterscheidung zum Ausdruck bringen konnte: in der christlichen Vulgärsprache wurden

---

10) Weiter Beispiele bei Zeiller, 71—73; die Belege aus den „Casae litt. und Sidonius verdanke ich der Generalredaktion des Thesaurus Linguae Latinae in München.

11) Der Scholiast bemerkt zu semipaganus: semipoeta et hoc verbo humili satirico modo usus est. Pagani dicuntur rustici, qui non noverunt urbem (Persius ed. F. Leo [4], 1910, 3); vgl. F. J. Dölger, Ichthys 2, 1922, 523.

12) J. E. Kuntze, Excurse über römisches Recht [2], 1880, 661—665.

13) F. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, 2, 1927, 220. Belege aus drei profanen byzantinischen Schriftstellern des 6. Jahrhunderts bei H. Zilliacus, Zum Kampf der Weltsprachen im oströmischen Reich, Helsingfors 1935, 230 f.

mit pagani alle diejenigen bezeichnet, die nicht die besonderen Pflichten des „Christseins" übernommen hatten, d. h. man verstand unter pagani die Heiden. Dieser Bedeutungswandel konnte leicht an gewisse im ältesten Christentum lebendige Vorstellungen anknüpfen. Schon nach Paulus, Eph. 6, 12, sind die Christen Kämpfer gegen den Satan und die Dämonen, und da sie zugleich auch im Gegensatz zu dem sie verfolgenden Staat standen, bezeichneten sie sich sehr früh als „milites Christi"[14]). Die Bekenner Christi waren durch das sacramentum militiae, den Treueid zur Fahne Christi, gebunden, und ihnen standen die Heiden als „sacramentum ignorantes", als Menschen, die nicht in die Geheimnisse des Glaubens eingeweiht waren, gegenüber[15]). Aus diesem Gedankenzusammenhang heraus erklärt es sich, wenn Tertullian, der die Unvereinbarkeit des Soldatenstandes mit dem Christentum nachweisen will, schreibt: Apud hunc (sc. Jesum) tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles fidelis (De corona 11), d. h. bei Jesus gilt auch als Soldat (= Christ) der gläubige Nichtsoldat (= Zivilist), wie anderseits Nichtsoldat (= Nichtchrist = Heide) ist der seinem Stande treu bleibende Soldat. In diesem von dem Sprachkünstler Tertullian zugespitzt formulierten Satz wird nicht nur fidelis, sondern auch paganus in einem doppelten Sinn gebraucht: denn fidelis heißt zuerst gläubig (= christlich) und an zweiter Stelle treu (= dem Beruf ergeben, die Berufspflichten erfüllend); anderseits wird paganus zuerst im Sinne von Zivilist (= Nichtsoldat im profanen Sinn) gebraucht, an der zweiten Stelle erhält das Wort dagegen die Bedeutung „Nichtsoldat" im religiösen Sinne = Nichtchrist = Heide[16]). Tertullian

14) 2 Tim. 2, 3; Passio s. Pauli 4 bei Lipsius-Bonnet, Acta Apostolorum apocrypha 1, 1891, 28. Tertullian, Ad martyres 3; De corona 11; De idololatria 19; Origenes, In Jesu Nave 5 (Lommatzsch 11, 46). Vgl. noch J. de Ghellinck, Pour l'hist. du mot „sacramentum", Louvain 1924, 66—71. Über diese viel beachtete Selbstbezeichnung der Christen vgl. Zahn, 37—41; A. Harnack, Militia Christi, 1905, 1—46; C. J. Cadoux, The Early Church and the World, Edinbourgh, 1925, 116—122, 183—190, 269—280 u. ö.

15) Lactantius, Institutiones 5, 1; die Heiden können darum auch nicht, sagt Laktanz l. c. weiter, an den Schriften Cyprians Gefallen finden, quoniam mystica sunt, quae locutus est et ad id perpetrata, ut a solis fidelibus audiantur. Vgl. Optatus 5, 3: paganus non potest christiana nosse secreta (CSEL 26, 123 lin. 8 f.).

16) Diese seit Baronius, Martyrologium Romanum, 1607, 51 viel beachtete Stelle wurde fast immer falsch verstanden und übersetzt, weil man den Text nicht von der Tertullian in De corona beherrschenden Grundanschauung aus, wonach der Kriegsdienst mit dem Christentum unvereinbar ist, interpretiert hat. Dieses Mißgeschick ist auch Zahn, 37 A. 2, Harnack, Militia Christi, 65 und Mission und Ausbreitung des Christentums[4], 430 A. 1 und ebenso Zeiller, 26 zugestoßen. Eine richtige Übersetzung bringt K. A. H. Kellner, Tertullians sämtliche Schriften, 1, 1882, 347, und eine richtige Deutung finde ich nur bei F. J. Dölger, Ichthys, 2, 523. Die von G. Esser revidierte Kellnersche Übersetzung in der Köselschen Kirchenväter-Ausgabe (Bd. 24, 1915, 254)

ist also der erste, der einen vom Soldatentum Christi Abgefallenen, einen abtrünnigen Christen, und dazu zählt er auch diejenigen Christen, die im Soldatenstande verharren, paganus, d. h. Nichtchrist oder Heide nennt.

II.

Nach Tertullian begegnet uns paganus in der gleichen Bedeutung erst wieder in einer sehr wahrscheinlich aus der Zeit vor 313, dem Jahre des konstantinischen Toleranzreskripts, stammenden Grabschrift, die ein Vater seiner wohl in einer Mischehe lebenden Tochter gewidmet hat. Hier heißt es von der Verstorbenen: quod filia mea inter fideles fidelis fuit, inter alienos pagana fuit[17]). Offenbar hielt die christliche Frau ihr Christentum vor der Öffentlichkeit verborgen, so daß die Heiden ihrer Umgebung glauben mochten, sie sei gleichfalls Heidin. Nach 313 wird ein solches Verhalten kaum vorgekommen sein. In einer zweiten, sicher vor 350, vielleicht schon vor 337 verfaßten Grabschrift sagt ein Vater von seiner im Alter von 19 Monaten nach Empfang der Taufe verschiedenen Tochter, sie sei pagana nata, jedoch durch die Taufe fidelis facta[18]). Obwohl wir bei den den Inschriften entnommenen Belegen erklärlicherweise nichts darüber erfahren können, aus welcher Gedankenverknüpfung paganus die Bedeutung „Heide" erhalten hat, ist es jedoch angesichts der Chronologie der Inschriften ausgeschlossen, daß im ausgehenden dritten und in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, bei dem damaligen numerischen Kräfteverhältnis der beiden Religionen und der kulturellen Bedeutung des Heidentums in den Städten, die heidnische Religion als Religion „der Bauern und Ungebildeten" bezeichnet wurde. Doch auch für die nächsten Jahrzehnte fast bis gegen das Ende des 4. Jahrhunderts (394 Sieg Theodosius I. über

---

hat den Sinn verfälscht. Irrig ist auch die Auffassung von E. Noeldechen, Tertullian, 1890, 330. — Wie scharf Tertullian aus dem Zusammenhang interpretiert werden muß, lehrt eine andere vorausgehende Stelle desselben Kapitels von De corona 11, wo von der fides pagana die Rede ist. Hier versteht Tertullian unter fides pagana, wie Harnack, Militia, 65, richtig übersetzt, den (christlichen) „Glauben des Civilisten", d. h. fides ist in religiös-christlichem Sinn zu verstehen, während pagana den „Nichtsoldaten" in profanem Sinn bezeichnet. Kellner 1, 1882, 347, der den vorher besprochenen Satz richtig übertragen hat, übersetzt hier falsch: „der heidnische Glaube".

17) Mit alieni sind die Heiden gemeint; vgl. Tertullian, Ad uxorem 2, 6 (cum laribus alienis); De corona 13 (servus alienus). Die Inschrift bei E. Diehl, Inscriptiones latinae christianae veteres, 1, 1925, n. 1342; zur Erklärung der Inschrift vgl. H. Leclercq, Dictionnaire d'Archéologie chrét. et de Liturgie 13, 378—380.

18) Diehl, ebd. 1, n. 1549. Zur Datierung der Inschrift vgl. Th. Mommsen, Corp. Inscript. lat. 10, 2, 729 n. 7112 (vor 337); A. von Premerstein, Pauly-Wissowa, Realenzyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 4, 1653 (vor 350); zur Erklärung vgl. Dölger, Ichthys, 2, 522 f.; C. Kaufmann, Handbuch der altchristlichen Epigraphik, 1917, 186.

den Gegenkaiser Eugenius!), als bereits die Zeugnisse für den Gebrauch von paganus = Heide häufiger werden, wäre es falsch zu behaupten, daß die heidnische Religion nur noch eine Religion der ungebildeten Landbevölkerung gewesen sei [19]).

Aus der Zeit von 360 bis 370 finden wir mehrere Zeugnisse bei Marius Victorinus († nach 362), der bereits das Abstraktum paganismus kennt [20]) und bei Optatus von Mileve [21]). Dazu kommt noch ein Beleg aus einem Reskript Valentinians I. vom Jahre 370 (Cod. Theod. 16, 2, 18) [22]). In den nächsten Jahrzehnten ist das Wort weiter aus Pacian von Barcelona, aus dem Ambrosiaster (auch aus den Quaestiones Veteris et Novi Testamenti), aus dem Manichäer Faustus (um 380—390), den Augustinum in Contra Faustum (CSEL 25, 1) zitiert, und besonders häufig aus Filastrius zu belegen [23]). Aus der Zahl der bereits um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert schreibenden kirchlichen Schriftsteller läßt sich paganus noch bei Rufinus, Gaudentius und Prudentius nachweisen [24]). Im Unterschied zu den Genannten machten folgende kirchliche Autoren des 3., 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts von paganus keinen Gebrauch, nämlich Cyprian, Arnobius, Laktanz, Victorinus von Pettau, Firmicus Maternus, Lucifer von Calaris, Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Hieronymus und Sulpicius Severus. Manche dieser Schriftsteller haben sicherlich paganus in der Bedeutung Heide gekannt, jedoch diesen vulgären Ausdruck, der ihr stilistisch-rhetorisches Empfinden verletzte, bewußt beiseite gelassen [25]).

---

19) V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums, 1, 1887; G. Boissier, La fin du paganisme, 2 Bde., 1891; G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer [2], 1912, 95—102; F. Martroye, Revue hist. de droit français et étranger, 1930, 669—701; K. Voigt, Staat und Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit, 1936; G. van Zuylen, Revue ecclés. de Liège 1938, 17—29, 249—264.

20) Migne, PL 8, 1137: Graeci, quos Ἕλληνας vel paganos vocant; ebd. 8, 1180: paganismus; weiteres bei Zeiller, 79 f.

21) Im Index des CSEL 26, 300 werden 12 Stellen nachgewiesen.

22) Vgl. jedoch Martroye, Revue hist. de droit franç. et étranger 1930, 683 A. 1.

23) Im Index des CSEL 38 (Filastrius) wird paganus 32mal und paganitas 7mal angegeben.

24) Vgl. Zeiller 80—86, der die meisten Belege bringt; sie sind jedoch hier ebensowenig wie auch sonst erschöpfend nachgewiesen.

25) Daß es sich um ein aus der Volkssprache übernommenes Wort handelt, ist mehrfach ausdrücklich bezeugt; vgl. Kaiser Honorius (Cod. Theod. 16, 5, 46): gentes, quos vulgo paganos appellant; Augustinus, Epist. 184a, 3, 5 (Migne, PL 33, 794): istorum sane infidelium, quos vel gentiles vel iam vulgo usitato vocabulo paganos appellare consuevimus; ähnlich Augustinus, Retract. 2, 43. Vgl. noch Ch. Mohrmann, Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin, Nymegen 1932, 110. Augustinus, Sermo 47 n. 28 (Migne, PL 38, 314) spricht von „gentiles pagani".

Daß man im 4. und beginnenden 5. Jahrhundert die Heiden nicht deshalb mit pagani bezeichnet hat, weil man damit die Vorstellung des „Ungebildetseins" verbunden hat, kann auch aus sprachlichen Beobachtungen geschlossen werden. Wenn der Rhetor Marius Victorinus wiederholt schreibt: apud *Graecos*, id est apud paganos [26]), so darf pagani unmöglich mit „Bauer" übersetzt werden. Ebenso dachte auch Pacian, der die römischen Kaiser der Verfolgungszeit „pagani principes" nennt [27]), dabei nicht an „Bauernkaiser". Auch wenn Filastrius, Haer. 124, 2; 133, 2 (vgl. auch noch 142, 9) die „vanitas philosophorum" als paganitas bezeichnet, so beherrschte ihn, was aus dem Zusammenhang deutlich zu erkennen ist, ebensowenig wie den heidnischen Philosophen Longinianus, der um 400 an Augustinus einen Brief schrieb und sich darin als paganus homo einführte (Epist. 234), die Vorstellung, daß mit paganus auf die Religion der Ungebildeten hingewiesen werden sollte [28]), abgesehen davon, daß paganus im übertragenen Sinne von „bäuerisch, ungebildet" kaum je zu belegen ist (siehe oben S. 132: Sidonius).

III.

Die Argumente, welche die Unhaltbarkeit der traditionellen Auffassung erkennen lassen, werden noch durch Prüfung der zum Teil schon von Baronius [29]) herangezogenen angeblichen direkten Beweistexte verstärkt. Ein Kronzeuge soll Orosius sein [30]). Zu einer Zeit, da in einem kaiserlichen Reskript von 423 von den Heiden, wenn auch übertreibend, bemerkt werden konnte, „obwohl wir glauben, daß es deren keine mehr gibt" [31]), schrieb Orosius (um 418) in seiner an Augustinus sich wendenden Vorrede der Historiae adversus paganos: praeceperas mihi, uti adversus vaniloquam pravitatem eorum, qui alieni a civitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur sive gentiles, quia terrena sapiunt. Schon Th. Zahn und W. Schulze haben erkannt [32]), daß Orosius kein Wort niedergeschrieben hat, das uns erlaubte, ihm die Gleichsetzung von Heiden und Landvolk zuzuschreiben. Seine Gedanken sind unter augustinischem Einfluß von dem Gegensatz zwischen der Civitas Dei und der Civitas terrena beherrscht, jedoch drückt Orosius den Grundgedanken der Geschichtstheologie Augustins nicht

26) In Gal. 4, 3 (Migne, PL 8, 1175); in Gal. 2, 3 (ebd. 8, 1158); De homousio recip. 1 (ebd. 8, 1137).

27) Ep. 2, 5 (Migne, PL 13, 1060).

28) Vgl. Zahn, 28 f.

29) Vgl. Baronius (siehe oben Anm. 3) beruft sich auf Prudentius, Peristeph. 10, 296 und Contra Symmachum 1, 619.

30) Vgl. z. B. Neander und Kirsch (siehe oben Anm. 4).

31) Cod. Theod. 16, 10, 22: paganos, qui supersunt, quamquam iam nullos esse credamus, promulgatarum legum iamdudum praescripta compescant.

32) Zahn, 29 f.; W. Schulze, Kleine Schriften, 1933, 520.

in der eben angedeuteten klassischen Formulierung aus, sondern er spricht von den Heiden als „alieni a civitate Dei (vgl. Eph. 2, 12) ..., quia terrena sapiunt". Zugleich schwebt ihm dabei der theologisch indifferente Gegensatz zwischen den Bewohnern eines oppidum oder einer civitas und den pagani (= Landbevölkerung) vor, und wenn er deshalb die Worte „ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur sive gentiles „niederschreibt, so will er damit nicht so sehr an den etymologischen Zusammenhang zwischen pagi und pagani erinnern, weil er hier die Heiden zugleich auch mit dem Worte gentiles bezeichnet, sondern er webt vielmehr zugleich eine gelehrte Reminiszenz an die ländlichen Kultfeste der Heiden, die compitalia und paganalia hinein, die an den compita, den Grenzwegen der Felder, und in den Landgemeinden (pagi) stattfanden [33]). Sicher ist jedenfalls, daß Orosius nicht daran dachte, die Heiden deshalb mit pagani zu bezeichnen, weil sie aus den Städten verschwunden wären und sich nur noch in ländlichen Bezirken aufhielten [34]). Eine sprachgeschichtliche Belehrung über den ursprünglichen Sinn des Wortes paganus kann jedenfalls aus Orosius nicht bezogen werden [35]).

Auch die aus Prudentius angeführten Verse beweisen nicht das, was sie beweisen sollen. Wenn der Dichter ausruft: sint haec barbaricis gentilia numina pagis (Contra Symachum 1, 449), so fordert er dem ganzen Zusammenhang nach, es möge sich der Glaube an die Existenz heidnischer Götter schließlich noch bei barbarischen Völkern, nicht aber in dem christlich gewordenen, auf der Höhe der Kultur stehenden Rom

33) G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer², 1912, 167 f., 399. Die Verbindung pagi et compita findet sich öfters; vgl. Livius, 27, 4, 12; Vergil, Georgica 2, 382; Horatius, Epist. 1, 1, 49; Rutilius Namatianus 1, 373.

34) Vgl. z. B. Augustins Sermo 302. 21, 19 (Migne, PL 38, 1392), der nach A. Kunzelmann, Miscellanea Agostiniana 2, 1931, 498 um 400 anzusetzen ist; wir ersehen daraus, daß damals noch Heiden, wenn auch in der Minderheit in den Städten lebten. Vgl. noch G. Metzger, Kirche und Mission in den Briefen Augustins, 1936. Übrigens finde ich in der anonymen, wohl der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts zuzuweisenden Altercatio Synagogae et Ecclesiae (Migne, PL 42, 1131 bis 1140) den Gedanken ausgesprochen, daß die Christen früher im Unterschied zu den in den Städten lebenden Juden sich in Verstecken auf dem Lande hätten verborgen halten müssen. Zur Datierung der „Altercatio" vgl. meine Bemerkungen in der Theolog. Revue 1939, 65.

35) Auf die seit R. v. Raumer, Einwirkung des Christentums auf die althochdeutsche Sprache, 1845, 286 vertretene Meinung, daß das Wort „Heide" von dem gotischen, von Wulfila Mk. 7, 26 gebrauchten „haithno" (Heidin) abzuleiten sei und Wulfila seinerseits das lateinische paganus (Heide) als „Bauer" und „Landbewohner" aufgefaßt habe, braucht nicht näher eingegangen zu werden. W. Schulzes sprachgeschichtliche Darlegungen (Kleine Schriften, 1933, 521—527 = Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wiss., phil.-hist. Kl. 1905, 747—757) haben die Unhaltbarkeit dieser Konstruktion aufgezeigt. Wahrscheinlich ist haithno vom griechischen ἔθνος abzuleiten.

breitmachen; und wenn er den Märtyrer Romanus seinen heidnischen Feinden ein „miserrime pagane" (Peristeph. 10, 1008) und „stulte, pago dedite" (ebd. 296) entgegenschleudern läßt, so vertritt hier ebenso wie in Contra Symmachum 1, 619 („pago implicitos viros") pagus (paganus), „gewagt, aber verständlich, das Abstraktum von paganus, etwa paganismus, das Prudentius noch nicht geläufig sein mochte" [36]). Der Zusammenhang läßt erkennen, daß an diesen Stellen die Annahme einer Beziehung auf den angeblichen Nebensinn „rusticus" abwegig ist. Selbst wenn bei Prudentius wirklich die Vorstellung vom Heidentum als einer „Bauernreligion" mitschwingen sollte, würde natürlich daraus nicht zu entnehmen sein, aus welchem Vorstellungskreis der schon seit Tertullian bezeugte Sinn ursprünglich erwachsen ist.

Wenn altchristliche und frühmittelalterliche Schriftsteller etymologische Erklärungsversuche geben wollen, tritt ihr völliges Unvermögen deutlich in Erscheinung, jedoch können wir aus ihren unmöglichen Deutungsversuchen sicher erkennen, daß sich ihre Gedanken nicht in Richtung der traditionellen Auffassung bewegt haben. Der um 390 schreibende Bischof Filastrius von Brescia, der von allen Schriftstellern des 4. und 5. Jahrhunderts das Wort paganus (paganitas) relativ am häufigsten gebraucht (32+7mal), behauptet, daß man es von pagus, ferner von einer Provinz oder einem König dieses Namens und schließlich von gewissen Götzenbildern ableite; er selbst möchte sich unter Berufung auf Hesiod für die Ableitung von dem Namen eines angeblichen Königs Paganus, welcher der Sohn des Deukalion und der Pyrrha gewesen sei, entscheiden [37]). Ebenso unbrauchbar, ja unsinnig ist das, was Isidor von Sevilla schreibt, wenn er die Entstehung des Heidentums nach Athen verlegt und auch den Namen pagani von dortigen Örtlichkeiten ableitet [38]). Hervorgehoben werden muß, daß bei Isidors Erklärung der Nachdruck auf dem ländlichen K u l t und nicht den Wohnstätten der pagani liegt, d. h. auch für Isidor ist paganitas nicht gleichbedeutend mit Bauernreligion. Schließlich sei noch auf die von Beda Venerabilis († 735) gebotene Deutung hingewiesen: villa enim graece πάγος dicitur. Unde paganos appellamus eos, quos a civitate Dei alienos et quasi urbanae conversationis videmus esse expertes [39]). Wenn wir von der Ableitung, die den Umweg über das

36) W. S c h u l z e, Kleine Schriften, 1933, 320 A. 2. Zahns Deutung (S. 30) ist nicht haltbar.

37) Filastrius 11, 2 (CSEL 38, 73); vgl. A. Rzach, Hesiod, 1902 (Fragm. 21).

38) Isidor v. Sevilla, Etymologiae 8, 10: pagani ex pagis Athiensium dicti, ubi exorti sunt. Ibi enim in locis agrestibus et pagis gentiles lucos idolaque statuerunt et a tali initio vocabulum pagani sortiti sunt.

39) Beda Venerabilis, In Marcum IV, 15 (Opera Venerabilis Bedae, Köln, 5, 1688, 202. Sachlich die gleiche Erklärung bringt Beda noch an drei anderen Stellen seiner Schriften; vgl. In Lucam VI, 23 (Opera 5, 436); Homilia in feria III Palmarum (Opera 7, 1688, 281) und In Cant. Cantic.

Griechische macht (πάγος: pagani), statt vom lateinischen Originalwort auszugehen, absehen, begegnet uns hier wieder die erstmals von Orosius ausgesprochene mystisch-allegorische Erklärung, in die auch das „*quasi* urbanae conversationis videmus esse expertes" hineinzubeziehen ist. Die Heiden werden auch von Beda pagani genannt, nicht weil sie in Wirklichkeit auf dem Lande wohnen, sondern weil sie von der „Stadt Gottes" ausgeschlossen sind.

IV.

Das Ergebnis aus der bisherigen kritischen Darlegung und Deutung des Quellenbefundes kann noch durch die Stellungnahme zu den von Zeiller gegen Zahn geltend gemachten Argumenten abschließend gesichert werden. Wenn wir uns die Frage stellen, ob Zeiller wirklich ernst zu nehmende Gegengründe hat vorbringen können, so ist die Frage entschieden zu verneinen. Die Darlegungen des französischen Gelehrten stoßen, soweit sie sich gegen die Beweisführung Zahns richten, sozusagen offene Türen ein. Alle seine an sich interessanten und wertvollen Beweise dafür, daß das Christentum der ersten vier oder fünf Jahrhunderte fast ausschließlich eine Stadtreligion war (Zeiller, 49—58), illustrieren eine längst bekannte und von niemandem bestrittene Tatsache. Wenn jedoch Zeiller daraus Folgerungen zugunsten der von ihm vertretenen These zu ziehen bemüht ist, so geschieht dies zu Unrecht. Ein Blick auf die Chronologie der vorhin besprochenen, dem 3. und 4. Jahrhundert angehörenden Zeugnisse läßt ohne weiteres die von Zeiller versuchte Auswertung seiner Belege als nichts beweisend erkennen. Die Tatsache, daß die religiös viel konservativere Landbevölkerung in verschiedenen Teilen des römischen Reiches zum Teil bis ins 6. Jahrhundert und darüber hinaus in aller Heimlichkeit zäh an den ererbten heidnischen Kulten festhielt, kann nichts zur Erklärung des Aufkommens der in Frage stehenden Terminologie beitragen.

Ebensowenig Beweiskraft kommt dem zweiten von Zeiller besonders betonten Argument zu (S. 45—47). Zeiller stellt fest, daß die Anhänger der Mithrasreligion in sieben Klassen eingeteilt und in der dritten Klasse „milites" genannt wurden; es hätte darum, die Richtigkeit der Zahnschen

---

VI, 30 (Opera 4, 1688, 812). An der zuletzt zitierten Stelle heißt es: Quis nesciat paganos graece a villis nomen trahere, eo quod longe sint a supernae civitatis habitatione vel etiam cognitione remoti? Die Gleichung πάγος = villa ist hier nicht besonders ausgesprochen, vielmehr wird die Kenntnis davon aus den anderen Stellen vorausgesetzt. — Die von Zahn, 30 u. 40, und von W. Schulze, Kleine Schriften, 1933, 521 herangezogene Stelle aus Cassiodorus, In Cant. 7, 11 (Migne, PL 70, 1098: nemo nescit paganos a villa dictos, quia πάγος graece, villa dicitur latine. Inde pagani dicti, quia longe sunt a civitate Dei) ist unecht. Der Kommentar ist nach L. Traube (bei A. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums 1^4, 1923, 430 f.) Eigentum des Remigius (von Auxerre?) oder eines Haimo und hier offenbar von Beda abhängig.

These vorausgesetzt, für die Mithrasgläubigen besonders nahe gelegen, ähnlich wie das die Christen getan haben, alle Nichtgläubigen pagani (= Nichtsoldaten des Mithras) zu nennen. Da dies nicht der Fall gewesen sei, so sei dies als eine gegen die Zahnsche Auffassung sprechende Instanz zu werten. Demgegenüber muß zunächst betont werden, daß Zeiller hier nur ein gar nichts beweisendes argumentum e silentio ins Feld führt. Außerdem ist dieses Argument noch deshalb ohne Kraft, weil sich gerade für die Mithrasreligion wegen des Vorhandenseins einer Klasse von „milites" die Herübernahme des Wortes pagani (= Nichtsoldaten) zur Bezeichnung aller Nichtgläubigen wenig eignete; denn in gewissem Sinne hätte jeder Mithrasgläubige, der einem andern als dem dritten Weihegrade angehörte, als paganus bezeichnet werden können.

Ganz mißglückt ist schließlich Zeillers Versuch aus Eusebius, Hist. eccles. 7, 30, 2 (E. Schwartz 2, 706 lin. 7 f.) eine Stütze für seine These zu gewinnen (S. 64—70). In dem Schreiben der Paul von Samosata verurteilenden Synode von Antiochien (268) heißt es: οἱ οὖν ἡμῖν παροικοῦντες τὰς ἐγγὺς πόλεις καὶ ἔθνη ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι . . . ἐν κυρίῳ χαίρειν. Ἔθνη müsse hier, meint Zeiller, mit „populations (chrétiennes) des campagnes", denen die zuerst erwähnten „Bewohner der Städte" gegenüberstehen, übersetzt werden, und damit gewinne man einen Beleg für „une évolution inverse de celle de paganus" (S. 65). Während paganus im christlichen Schrifttum allmählich den Sinn von „infidelis" erhalten habe, liege hier ein Zeugnis dafür vor, daß ἔθνη (= infideles) mit „Landbevölkerung" zu übersetzen sei. Diese Konstruktion bricht sofort zusammen, wenn man weiß, daß ἔθνη hier wie an zahlreichen aus der späteren Gräzität zu belegenden Stellen etwas ganz anderes, nämlich „die Provinzen" bedeutet[40]).

Zum Schluß ein Wort zu der anläßlich einer Besprechung der Zeillerschen Schrift von L.-A. Constans aufgestellten Hypothese, durch die der Rezensent die von Zeiller vertretene Auffassung ersetzen möchte[41]).

---

40) Vgl. die griechischen Lexika: Stephanus 3, 1833, 183 verweist auf Dio Cassius 36, 24; 37, 50; Eusebius, Vita Constantini 1, 25; H. G. Liddell-R. Scott nennt Cod. Just. 12. 63. 2. 6; zahlreiche weitere Belege sind den Indices der Ausgaben der griechischen Kirchenhistoriker zu entnehmen: Eusebius (I. A. Heikel und E. Schwartz), Gelasius von Cyzikus (G. Loeschcke), Theodoret (L. Parmentier); vgl. auch F. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden 1, 1925, 418.

41) Journal des Savants 1918, 213 f. Bei dieser Gelegenheit möchte ich darauf aufmerksam machen, daß die von H. Leclercq, Dictionnaire d'Archéologie chrét. et de Liturgie 13, 375—377, über die Bedeutung von paganus gebotenen Ausführungen ohne jeden selbständigen Wert sind. Der Verfasser hat sich damit begnügt, die von Constans geschriebene Rezension zum großen Teil wörtlich zum Abdruck zu bringen, ohne daß dies immer deutlich zu erkennen ist.

Constans geht davon aus, daß seit der Kaiserzeit in den römischen Grenzprovinzen Soldaten als Kolonisten (coloni) angesiedelt wurden. Die dort lebenden coloni besaßen das römische Bürgerrecht und mußten zugleich Militärdienste leisten, ihnen stand die einheimische Bevölkerung als Zivilisten (pagani) gegenüber. Zwischen beiden Bevölkerungsschichten habe nicht nur ein politisch-militärischer Unterschied und Gegensatz bestanden, sondern auch ein religiöser; denn während die coloni der römischen Religion anhingen, verehrten die Landeingesessenen ihre heimischen Gottheiten. Wegen dieses doppelten Gegensatzes seien die einheimischen Bewohner von den coloni auch als „pagani" im religiös-kultischen Sinn empfunden worden, da sie andern Göttern verpflichtet waren. Aus dieser Lage heraus sei es verständlich, daß seit Konstantin d. Gr., nachdem an Stelle der heidnischen die christliche Staatsreligion getreten war, die alte, jetzt entrechtete Religion als die Religion der pagani, fast könnte man sagen als die Religion der Nichtrömer bezeichnet wurde. Abgesehen davon, daß Constans keinen Versuch gemacht hat, seine völlig unkontrollierbare Hypothese zu begründen, ist die vorgetragene Vermutung durch die von mir gegebene, quellenmäßig belegte Entwicklungsgeschichte als überflüssig und irrig erwiesen.

Zusammenfassend darf als Ergebnis der Untersuchung folgendes festgestellt werden. Das Wort paganus = Heide muß im Anschluß an die im ersten nachchristlichen Jahrhundert in Aufnahme gekommene Bedeutung Zivilist (= Nichtsoldat) erklärt werden. Bei Tertullian, De corona 11, ist paganus erstmals in der neuen Bedeutung „Heide" nachzuweisen. Die nächsten Zeugnisse finden sich in zwei der Zeit vor 313 und 350 angehörenden Inschriften, und erst von 360 ab ist der neue Wortsinn häufiger bezeugt. Da es sich um eine aus der Vulgärsprache eingedrungene Vokabel handelt, vermeiden manche Schriftsteller das Wort mit Absicht. Seit Augustinus, der das Wort ziemlich häufig gebraucht [42]), ist es allgemein als literaturfähig anerkannt. Die traditionelle Meinung, daß mit dem Worte paganus = Heide der Nebensinn „Dörfler" und „Ungebildeter" verknüpft gewesen sei, kann durch keine einzige altchristliche oder frühmittelalterliche Beweisstelle gestützt werden. Baronius war, wie es scheint, der erste, der die bis heute vorherrschende Auffassung zu begründen versucht, und Th. Zahn derjenige, der die auch von mir verfochtene und, wie ich hoffe, endgültig begründete Ansicht mit einigem Erfolg vertreten hat.

Abgeschlossen am 24. Mai 1938.

42) Zeiller, 86—98 bringt aus Augustinus, natürlich ohne vollständig zu sein, 93 Belegstellen.

Die Auswanderung Martin Stephans.

Von Karl Hennig,

Eupen (Belgien) Hook 40.

Die meisten Darstellungen über die Pilgerväter der lutherischen Missourisynode und den Führer der sächsischen Auswanderer von 1838, Martin Stephan, sind polemisch oder apologetisch. Durch Angriffe auf Martin Stephan versuchen die Autoren den schweren Vorwurf, den die Auswanderung für die sächsische Landeskirche bedeutete, zu entkräften und sich selbst als „vom Irrtum des Stephanismus bekehrte Sünder" zu entschuldigen. Handschriftliches von Martin Stephan findet sich in den Prozeßakten (Dresdner Ratsarchiv), in den Akten seiner eigenen Dresdner Gemeinde (einst St. Johannis, jetzt Erlöserkirche), seiner zuständigen Ephoralstelle, der Superintendentur Glauchau, ferner in den Archiven der Deutschen Christentumsgesellschaft und der Evangelischen Missionsgesellschaft in Basel, im Dresdner Hauptstaatsarchiv, dem Archiv des sächsischen Landeskirchenamtes Dresden, dem der Evangelischen Brüderunität zu Herrnhut, in den Pfarrarchiven zu Callenberg über Waldenburg/Sa., Langenchursdorf über Waldenburg/Sa., Niederfrohna über Limbach/Sa., im Fürstlich Schönburgischen Schloßarchiv zu Waldenburg und Gräflich Einsiedelschen Schloßarchiv zu Wolkenburg in Sachsen, schließlich in den Archiven der Evangelisch-lutherischen Mission zu Leipzig und der Leipziger Bibelgesellschaft. Quellenwert haben außer St.s eigenen Schriften (S. 146) die Verhandlungen des zweiten sächs. Landtages (ed. Gretschel: 1837 Nr. 204, 114. Sitzung II. Kammer, 1837 Nr. 272, 115. Sitzung I. Kammer, 1837 Nr. 298, 186. Sitzung II. Sammer). Ein Verzeichnis der zahlreichen zeitgenössischen Zeitungsartikel findet sich bei Fischer (siehe unten [unter Nr. 15]); vgl. ferner: Der Pilger aus Sachsen, Allgemeine Kirchenzeitung, Röhrs Kritische Predigerbibliothek (1833, H. 1 u. 5). Als Darstellungen kommen in Frage: v. Polenz (über ihn ADB.), Die öffentliche Meinung und der Pastor Stephan, Dresden und Leipzig 1840 (anonym). Der Verfasser war von St. erweckt worden und später zu den Herrnhutern übergegangen. Ferner: Ludwig Fischer, Das falsche Märtyrertum oder die Wahrheit in der Sache der Stephanianer (Leipzig 1839, mit Bibliographie). Die Anklagepunkte St.s gegen die Kirche sind als Motivierung der Auswanderung unzureichend. Schließlich: Kummer in PRE., 2. Aufl. (XIV, 670 f.), und der darauf ruhende Artikel in der

DAB. Die polemischen Schriften haben bisher fast ausnahmslos das einseitige Urteil über St. beherrscht, vor allem Carl Vehse, Die Stephansche Auswanderung nach Amerika (mit wichtigen Quellenbeilagen. Vehse ist der Verfasser der 48bändigen Geschichte der deutschen Höfe seit der Reformation. Über seinen Mangel an kritischer Schärfe und seine Vorliebe für das Pikante cf. Schnorr von Carolsfeld, ADB. 39, 530). Vehse war Präsident der Wirtschaftskommission und Rechnungsführer der Auswanderer, er legte am 6. Juni 1839 sein Amt nieder. Fast alle späteren Darstellungen schreiben Vehses Schrift kritiklos aus, obgleich er nur einen Minderwertigkeitskomplex abreagierte, daß er, der gefeierte Advokat, dessen Buch auch in holländischer Sprache erschien, Opfer eines wollüstigen Finsterlings geworden war (cf. Zeitschr. luth. Theol. u. Kirche 1840, 3, p. 133—144 Rudelbach). So ist z. B. Ferd. Warner, Die neuesten sächsischen Auswanderer nach Amerika (Leipzig 1839), nur ein Auszug aus Vehse; G. Günther, Die Schicksale und Abenteuer der aus Sachsen nach Amerika ausgewanderten Stephanianer (anonym Dresden 1839) ebenfalls. Die Schuld liegt nach G. bei St. allein. Georg Pleißner, Die kirchlichen Fanatiker im Muldental, ist ein landeskirchlicher Angriff auf St., E. Schaller, Die St.sche Auswanderung im Jahre 1838 (Sachsenpost 1909, p. 165) ist nur ein Auszug daraus. Paul Wieland Lütkemüllers „Lehren und Umtriebe der Stephanisten" (Altenburg 1839) will die maßlosen Angriffe des Verfassers auf St. in der Leipziger Zeitung 1839, Nr. 132, 133, 214, 218 rechtfertigen. Köstering, Die Auswanderung der sächsischen Lutheraner im Jahre 1838 usw., ist eine Abwehr von Schieferdecker, Geschichte der ersten deutschen Ansiedler in Altenburg, Perry County Mo. Christoph G. Freimund (Gottwald): Stephaniade, ist eine Satire.

Außer der Autobiographie Keyls (S. 153) kommen noch J. F. Köstering, Leben und Wirken des ehrw. G. Wilh. Keyl (S. Louis 1882), J. F. Bürgers Lebenslauf von C. F. W. Walter (S. Louis 1882) und Wilhelm Sihlers Lebenslauf (S. Louis 1879, Bd. I) in Betracht. Mehrere Predigten wurden aus Anlaß der Auswanderung gehalten und gedruckt. Umfangreich ist die durch die Ereignisse in Sachsen-Altenburg hervorgerufene Literatur. Die modernen Darstellungen beruhen sämtlich auf dem durch Vehse geschaffenen Bild, neues Material und neue Gesichtspunkte fehlen. Zum Ganzen: Karl Hennig, Die sächsische Erweckungsbewegung im Anfange des 19. Jahrhunderts, Leipzig 1928.

Der Protest gegen die angeblich dem Rationalismus verfallene sächsische Kirche ging nicht nur von Martin Stephan und seinen Freunden aus, sondern von der Erweckungsbewegung. Dieser Frömmigkeitsfrühling war auf dem Boden der pietistischen Reste erwachsen, die als Herrnhuter Diaspora und Deutsche Christentumsgesellschaft sich als isolierte, aber überall im rationalistischen Meer verstreute Inseln mit unüberspülbaren Dämmen erwiesen hatten. Die intensive, oft sehr gefühlige

Pflege einer konfessionell indifferenten Gottseligkeit verband sich in diesem breitesten und, wenn auch in veränderter Form, so doch bis in die 40er Jahre des 19. Jahrhunderts wirksamen Strom mit der von England aus in verschiedenen Nebenflüssen hereinbrechenden Flut des aktiven Christentums. Die sächsischen Bibelgesellschaften und Missionsvereine sind aus dieser aktivistisch-evangelikalen Bewegung hervorgegangen. Neben dieser Bewährung des Glaubens durch die Evangelisationsarbeit in der Heimat und in der Fremde trieb die in den Kreisen des sächsischen Adels gepflegte individualistische Erweckungsbewegung Blüten innerlichster und fast sentimentaler Frömmigkeit. Fast naturnotwendig hatte die gewaltige Steigerung des religiösen Gefühlslebens, das durch die rationalistische Moralpredigt zurückgedrängt worden war, als Reaktion viele schwärmerische und sektiererische Erscheinungen zur Folge. Es kann also gar keine Rede davon sein, daß die sächsische Kirche in den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts dem Rationalismus verfallen gewesen sei. Wenn es sich bei der sächsischen Erweckungsbewegung um einen vielgestaltigen, aber aus einem religiösen Bedürfnis heraus erwachsenen Protest gegen die völlige Verkümmerung der Trost- und Gnadenbotschaft handelt, warum hat sich St. nicht der sächsischen Erweckungsbewegung und vor allem dem sich aus ihr heraus kristallisierenden sächsischen Altluthertum angeschlossen, sondern ist zur Gründung einer rein lutherischen Kirche, die heute in der Missourikirche weiterlebt, ausgezogen?

Martin Stephans Jugend, der am 13. August 1777 in Stramberk bei Neutitschein geboren ist, fällt in die der Erteilung des Toleranzpatentes von 1781 (13. Okt.) vorausgehenden Verfolgungen der evangelischen Lehre in Mähren. Aus dem Berufe des Vaters, der Leineweber war, kann auf eine indirekte Beziehung zu den böhmisch-mährischen Brüdern geschlossen werden. Der frühe Tod der Eltern und bittere Jugenderfahrungen führten bei St. schon zeitig zur Entwicklung des Selbständigkeitsdranges und begründeten in ihm den Glauben an die natürliche Verderbtheit des Menschenherzens. In Breslau schloß sich St. dem dortigen Zweigverein der Deutschen Christentumsgesellschaft an. Der Vater des ihm später so nahe getretenen Scheibel, Johann Ephraim Scheibel, leitete damals das Breslauer Gymnasium, das St., schon 25 Jahre alt, besuchte, um Theologie studieren zu können. Hier erkannte St., wie die lutherische Kirche unter der modernen, ungläubigen Theologie zu leiden hatte, daß der Pietismus mit seiner unklaren Weichheit in den Lehrfragen nicht genügend Kampfeskraft gegen den Unglauben besitze, aber grundlegend wurde die Weckung des lutherischen Bewußtseins, daß es nicht genügt, wie der Pietist, Erlösung von der Macht der Sünde zu suchen, sondern daß es um Erlösung von der Schuld der Sünde geht. St.s Kenntnisse blieben, wie bei einem solchen Schnellkurs nicht anders zu erwarten war, gering. Die Wahl der Universitäten Halle und Leipzig war vermutlich veranlaßt durch ein Stipendium,

das der der sächsischen Erweckungsbewegung zuzurechnende Graf von Hohenthal, dessen Stipendiat auch Dav. Samuel Roller war, gestiftet hatte. Da St. bereits mit einer fertigen Theologie auf die Universität kam, nämlich dem durch Scheibel bestimmten Verständnis des Luthertums und dem durch die Breslauer Pietisten erweckten Gottseligkeitsstreben, so bestärkte ihn die Opposition gegen den in Leipzig herrschenden gemäßigten (Keil, Joh. Aug. Wolf, Tittmann, Aug. Tzschirner, Lud. Cramer) und den in Halle herrschenden radikalen Rationalismus (Wegscheider, Gesenius) in der nun einmal eingeschlagenen theologischen Richtung. Besonders in Leipzig erkannte St., daß es der lutherischen Lehre widerspräche, zu meinen, Gott müsse uns gnädig sein, wenn wir alles getan haben, wozu wir fähig sind. St. war nicht ein Erneuerer des wahren Luthertums im Zeitalter des Rationalismus, aber er hat das Wesentliche im Luthertum in dieser Periode der Verdünnung der Glaubensbegriffe wieder belebt: Das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo. Die Abneigung gegen die rationalistische Lehre schlug bei St. in einen Haß gegen alle gelehrten Studien als „fleischliche Wissenschaft" um. Um so fleißiger aber studierte St. die altlutherischen und pietistischen Erbauungsschriften. 1806 verließ St. die Universität.

Nach kurzer Verwaltung der Pfarrstelle Haber in Böhmen wurde St. wegen seiner Kenntnis der böhmischen Sprache 1810 Pastor an der deutschen Kirche böhmischer Exulanten in Dresden. Den böhmischen Exulanten von 1639 war 1649 die Erlaubnis zur Abhaltung eigener Gottesdienste, 1650 die Johanneskirche vor der Stadt zum dauernden Gebrauch gegeben worden. Das Vorrecht der Gottesdienste in der Muttersprache umschloß auch das Recht, Prediger und geistlichen Vorstand selbst zu wählen. Die überkommene Sitte, Gottesdienste außerdem im Pfarrhause zu veranstalten, blieb mit Rücksicht auf die Alten bestehen. Dieses Vorrecht war besonders groß in Zeiten, da der Staat in jedem Zusammenschluß seiner Bürger eine revolutionäre Verschwörung gegen seine reaktionäre Politik witterte. Die böhmische Gemeinde war eine reine Personalgemeinde der ursprünglichen Einwanderer, die durch die eigene Gottesdienstsprache, ihre eigenen Erbauungsstunden, die Teilung der Gemeinde in Kinder, Neubekehrte und Fortgeschrittene sich von der später zahlenmäßig viel größeren deutschen St. Johannisgemeinde unterschied. Die böhmische Gemeinde war eine selbständige Gemeinde mit eigener Verwaltung und eigenem Kantor. Beide Pfarrstellen — die der Johannisgemeinde wurde vom Rate der Stadt Dresden besetzt — waren nur in der Personalunion des Pfarrers verbunden.

Der gewaltige Eindruck der Predigten Stephans, die naiv und treuherzig in vollkommener Hingerissenheit von seinem Gegenstand vorgetragen wurden, wurde noch übertroffen durch den, den seine Erbauungsstunden machten. St. hat durchaus keine hierarchischen Gelüste gehabt, sondern im Gegenteil die Anfechtung, daß er allein nicht irre

aber alle seine Feinde, nur durch die Besinnung auf das eigene Ordinationsgelübde beruhigen können. Nicht aus eigener Machtvollkommenheit hat er seine Stimme gegen die unchristlichen Reden auf den lutherischen Kanzeln erhoben, sondern aus dem Berufungsbewußtsein, das ihm sein Amt verlieh. St. kann nicht als einseitiger, stiernackiger Willens- und Kraftmensch hingestellt werden. Wenn ihn auch die harten Jugenderfahrungen und später der zermürbende Kampf zu einem trotzigen und leidenschaftlichen Kämpen gemacht haben, dessen Sturheit den immer freundlich-holdseligen Sachsen und den besonders zum Ausgleichen neigenden Suprarationalisten als Eigensinn erschien, so zeigte sich St. doch von Natur als ein gemütvoller, zufriedener Mensch. Das Bewußtsein, der Gnade Gottes gewiß sein zu können, verlieh ihm eine stille Heiterkeit. Die abfälligen Urteile über St.s Unbildung sind von dem humanistischen Bildungsideal aus beeinflußt. Wenn aber Bildung heißt: das ganze Leben aus dem Glauben heraus bilden, dann ist St., trotz seiner mangelnden Gelehrsamkeit, ein in die Tiefe hinein'gebildeter' Christ gewesen.

Die St.sche Bewegung ist also kein theologischer Protest gegen die aufklärerische Theologie gewesen, sondern eine viele Lebensgebiete umfassende religiöse Bewegung gegen die Rationalisierung und Moralisierung des Luthertums. St. ist, wenn auch in begrenzter Weise, ein Vorläufer des genuinen Luthertums während des Rationalismus, das später in theologisch geklärter Weise Vilmar vertreten sollte. St. hat nicht gesehen, wie sein ursprünglich echt lutherischer Protest gegen die profane Gläubigkeit selbst wieder zu einer neuen gläubigen Haltung erstarrte und damit selbst wieder zu einer in sich selbst mächtigen profanen Stellungnahme wurde. Er protestierte gegen die selbstherrlich gewordene Kulturgläubigkeit und ihre Selbstbefreiung aus den überkommenen kirchlichen Bindungen, ohne zu sehen, daß sein Protest nicht der des göttlichen Wortes war, sondern der einer Kampfstellung innerhalb der profanen Welt, die sich mittels der von ihm selbst abgelehnten profanen Prinzipien selbstherrlich geformt hatte, also nicht göttliche, sondern menschliche Bindung war. Der Protest der lutherischen Freiheit eines Christenmenschen gegen die Verkehrung dieses Grundsatzes durch die Profanisierung wird bei St. nicht ausgeweitet. St. ist sich nicht bewußt, daß die lutherische Kritik nicht Repristination alter Kritik ist, sondern Gericht.

Die Quellen der St.schen 'Theologie' sind seine Predigten, die im Kreise der Anhänger hohes Ansehen genossen [1]). Die sehr einfache Disposition dieser Predigten geht meist auf das Schema zurück, daß der objektive Gehorsam gegen das Wort Gottes nicht genüge, sondern

1) „Der christliche Glaube" 1824, 2 Bde., Nachschriften des Cand. Poeschel, später von St. redigiert, besonders die langen Schriftzitate. Außerdem 60 andere gedruckte Predigten.

daß jeder diese Wahrheit auf seine Lage beziehen müsse. Von St. wurde auch die Edition des sog. Petersburger Katechismus von Pessarovius (1820) besorgt, den er als „Christliche Katechismusübung" 1822 zusammen mit Mag. Leonhardi herausgab (S. 150, 151, 162).

Das Ineinandergehen von Schriftzitat und Predigt zeigt, daß St.s 'Theologie' eigentlich eine Auslegung der Bibel durch die Bibel selbst ist. Das Buch war übrigens, dem Stil seiner Zeit entsprechend, dem Heiland selbst gewidmet. Das Hauptthema der Predigt ist die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, die Versöhnung durch Christi Blut. Der kraftvolle Objektivismus in der Theologie St.s umschließt wesensmäßig die mystische Vorstellung von der inneren Erleuchtung, die dem Christen den rechten Maßstab zur Beurteilung seiner eignen und anderer Theologie gibt. Rationalistisch ist die Beurteilung der Reformation als Errettung aus der Finsternis. Sonst aber kreist das Denken St. um die Pole der einen Ellipse: Vollkommene Sündhaftigkeit der Welt und unbedingte Majestät Gottes. Der Mensch hat vor Gott kein Recht, er ist reiner Widerstand gegen Gottes Geist. Der zweite, ebenfalls ellipsenähnliche Satz des St.schen Denkens heißt: Gott und Christus sind eins, durch Christi Einwohnung in uns ist sein Leben unser Leben geworden. Der neue Gehorsam des Christen, seine Heiligung ist nicht die Voraussetzung, sondern die Folge der Rechtfertigung. Obgleich der Christ zwischen dem Reich der Versöhnung und dem irdischen Reich der natürlichen Ordnung steht, kann der Gegensatz gegen die Welt gar nicht scharf genug betont werden. Die rationalistischen Angriffe, daß die Bibel viel jüdischen Aberglauben enthalte, hätten dazu geführt, daß in Wahrheit eine Gegenkirche gegründet wurde. Indem St. die sichtbare Kampfesgemeinschaft der Versöhnten gegen die Auffassung der Kirche als Erziehungsanstalt abgrenzt, wendet er sich gegen eine Spiritualisierung des Kirchenbegriffes, indem er sichtbare Kirche mit der unsichtbaren gleichsetzt, bewahrt er die Kirche vor Verweltlichung. Indem er aber selbst diese Gleichsetzung für sich vollzieht, verliert für ihn die Kirche die Kraft, über sich selbst hinauszuweisen und wird zu einem heiligen Instrument. Erschütterungen der Verkündigungsinhalte dieser Kirche sind Erschütterungen des Göttlichen selbst.

Das Überraschende war die Selbstverständlichkeit, mit der St. in die Nachblüte des Rationalismus seine Wahrheiten aussprach: Die Bibel ist Gottes Wort, wir sind alle verlorene Sünder. Die Polemik gegen St. bewegte sich daher meist in den frühliberalen Gedankengängen, daß dieser massive Objektivismus ein Zeichen unfrommer Unsicherheit und Mißtrauens gegen das lebendige Wirken Gottes sei. Verstanden haben sich die Gegner eigentlich nur an einem Punkte: ihrer gegensätzlichen Auffassung vom Wesen des Menschen. Der Rationalismus begründete ja seinen Optimismus und Intellektualismus mit der Erlösung des Menschen. St. dagegen hielt streng an der alten Lehre fest,

daß der Christ noch gebunden sei, daß die Erlösung noch keine Heiligung bedeute, und die rationalistische Profanisierung und Vergegenständlichung der Erlösung des Menschen auf die Lösung aller Bindungen hinauslaufe.

Mit dieser groben Skizzierung von St.s 'Theologie' ist die Frage beantwortet, warum die Hoffnung auf eine Erneuerung der Kirche von ihm abgelehnt wurde. Dazu kam, daß der Widerstand gegen die „königliche" sächsische Landeskirche zugleich Widerstand gegen die Polizeiobrigkeit war, dem Lutheraner St. aber der Widerstand gegen die Obrigkeit, die das Schwert in Gottes Auftrag führt, unmöglich war. So blieb nur der Ausweg der Auswanderung. St. hat damals klar ausgesprochen, was viele dunkel fühlten: sein ungebrochener Instinkt empörte sich gegen die Auflösung aller Bindungen, des Ersatzes des wenn auch oft naiv verhärteten Glaubens durch die humanistische Religiosität. Es ist kein Einwand, auf Franz Volkmar Reinhards Reformationspredigt von 1800 hinzuweisen, in der er die Rückkehr zum alten, reinen Evangelium gefordert hatte, denn die Leitbegriffe: Rechtfertigung, Versöhnung usw. blieben zwar als Begriffe weiter bestehen, waren nur um ihren entscheidenden Sinn gebracht worden.

Aber warum schloß sich St. wenigstens nicht der sächsischen Erweckungsbewegung an, der Deutschen Christentumsgesellschaft in Dresden und der größten aller Zweiggesellschaften der Herrnhuter Diaspora, der in Dresden? Die Mitglieder der Herrnhuter Diaspora hatten lange und zahlreich St.s Gottesdienst besucht. Im Zschopautal war die Anhängerschaft St.s unter den Herrnhutern so groß, daß man sich noch 1838 in Augustusburg mit dem Gedanken trug, sich der Auswanderung anzuschließen. Jacob Götz, der Leiter der Dresdner Societät der Herrnhuter, klagte 1826, daß St. ihre Zweiggesellschaft an den Rand des Grabes gebracht habe, und Enkelmann, der große Diasporareisende der Herrnhuter, erklärte 1838, daß es trotz allen guten Willens, alles zum besten zu kehren, nicht möglich sei, den Geist St.s gutzuheißen. Die Gründe scheinen folgende zu sein: St.s Erweckung wurde von den Alterweckten der Herrnhuter Gemeinde als „unzeitige Spätgeburt" beargwöhnt. St. lehnte den in der Deutschen Christentumsgesellschaft und der Herrnhuter Diaspora gepflegten Spätpietismus Spangenbergscher Prägung ab, da er nur den Hohenpriester und König Christus, aber nicht den Propheten Christus verkündige, es fehle also das Gericht Gottes. Der Spätpietismus führe zu voreilig zur Versöhnungsgemeinschaft, der Christ müsse aber erst ganz durch die Buße zerknirscht sein. Vor allem aber bildete St. die Dresdner Zweiggesellschaft der Deutschen Christentumsgesellschaft, zu deren Führer er geworden war, zu einer lutherischen Gesellschaft um. Noch unter dem letzten Führer der Dresdner Partikulargesellschaft, Joh. Gottfried Burghart, löste sie sich allmählich in die Gemeinde St.s auf, für die das während der Kriegsjahre ruhig vor der Stadt liegende böhmische

Pfarrhaus eine willkommene Stätte für ungestörte Erbauungsstunden bot. Durch St.s Einfluß formte sich die epigonenhafte, nur auf kontemplative Erbaulichkeit eingestellte Frömmigkeitsgemeinschaft so um, daß sie als die eigentliche Keimzelle seiner Anhängerschaft bezeichnet werden muß.

Neben der alten Parochialgemeinde böhmischer Exulanten entstand also eine immer größer werdende Personalgemeinde, deren innerer Stärkung die Erbauungsstunden dienten, eine Art Bibel- oder Sprechstunde, in denen auch fortlaufend aus der Bibel und den von der Tübinger theologischen Fakultät 1709 veröffentlichten „Summarien" vorgelesen wurde (von Joh. Wolfg. Jäger, Joh. Christoph Pfaff und Andr. Adam Hochstätter). Daß es sich um keine Konventikel handelte, bestätigt auch der spätere Gegner St.s, der Kantor der böhmischen Gemeinde, Johann August Marks (1800—1814 Schullehrer am Neidschen Gestift in Dresden). Daß St. sich wegen dieser Erbauungsstunden vor der Polizei verteidigen mußte, ist ja nur aus der Restaurationszeitangst zu erklären, die auch hinter harmlosen Zusammenkünften staatsverbrecherische Komplotte vermutete. Allerdings hatte der durch die rationalistische Predigt unbefriedigt gelassene Drang zum Geheimnisvollen ein Ventil in einem phantastischen Aberglauben gefunden, der zu wunderlichen Geistesverwirrungen in Konventikelkreisen geführt, ja sogar zu religiösen Morden sich gesteigert hatte (Ritualmord des Johann Gottlieb Eckardt). Der Stadtphysikus von Dresden, ein Dr. Roehner, mußte allein sechs vom religiösen Wahnsinn Befallene untersuchen, die alle durch St. verrückt gemacht worden sein sollten. Aber diese schwärmerischen Menschen kamen zu St., nicht umgekehrt, daß St. sie zu sich gezogen hätte. Auch die furchtbaren Exzesse, wie z. B. der Mord zu Beiersdorf bei Leisnig (Muldental) hatten nichts mit St.s Einfluß zu tun, ja, im Gegenteil, St. hatte ja immer gelehrt, daß das Versöhnungsopfer einmal geschehen sei und nicht wiederholt zu werden brauche. Die schwärmerischen Sekten blühten ja schon damals in Mittelsachsen.

1821 taucht zum ersten Male der Name auf, der beweist, daß man St.s Anhänger als eine besondere Gruppe empfand: „Stephanisten". Der Widerspruch gegen St. geht aber schon weiter zurück: schon 1814 hatte eine Beschwerdeschrift des Kirchenvorstandes von St. Johannis gegen seinen Pfarrer durch St.s diplomatisches Ungeschick nicht geklärt, sondern nur beigelegt werden können. Eine Wiederholung dieser Angriffe im Jahre 1816 bewies, daß der Widerstand des Kirchenvorstandes gegen den übermächtigen Einfluß des predigtgewaltigen Pfarrers nur gewachsen war. 1820 regten sich bereits schon die Amtsbrüder gegen St., als sie sehen mußten, wie durch das Anschwellen der Ziffer der Abendmahlsgäste bei St. bei ihnen eine Minderung an Sportelgeldern eintrat. Unter den Unterzeichnern dieser Beschwerde tauchen Namen führender Persönlichkeiten aus der sächsischen Erweckungsbewegung

auf, wie z. B. die der Führer des alten Dresdner Missionsvereines, Mag. Gustav Christian Leonhardi und des Diakon Chr. Gottlieb Güldemann. Sowohl sie wie die rationalistischen Gegner erkannten, daß ein unüberwindlicher Gegensatz zwischen der rationalistischen Selbstgenügsamkeit und der pietistischen Gottseligkeitsfrömmigkeit einerseits und dem lutherischen Objektivismus anderseits bestehe. Man polemisierte gegen „kindlich frömmelnde Begriffe von der unmittelbaren Einwirkung der Gnade Gottes auf den Menschen sowie von dem Versöhnungswerke des Erlösers. Anstatt freudiger Erhebung der Religion sehen wir knechtische Furcht vor Gott und seinen Strafrichtern". Bei dem kleinen Mann habe man Abneigung gegen Berufsarbeiten, Vernachlässigung derselben zum Nachteil ihres Wohlstandes, Grübeleien über nicht oder übel verstandene Bibelstellen, den Wahn, daß man sich durch außerordentliche Mittel und Opfer den Himmel erringen müsse, Abstumpfung aller natürlichen Gefühle gegen Verwandte und Kinder bis zur empörendsten Grausamkeit, bis zum fanatischen Wahnsinn zu befürchten. St. sei als Gegner des religiösen Fortschrittes zu bezeichnen.

Durch diese Erfahrungen wurde St. immer mehr in der Überzeugung bestärkt, daß an eine innere Überwindung des heidnischen Rationalismus nicht mehr zu denken sei. Der zunächst persönliche Kampf einiger Geistlicher gegen St. wurde früh von der Gemeinde als ein prinzipieller Kampf empfunden. St.s Stellung in der Gemeinde wurde die eines wahrhaften Patriarchen. Man wird neben St.s sozialem Aufstieg, seiner meist autodidaktischen Bildung und der aus seiner Theologie fließenden Betonung der Autorität des geistlichen Amtes, vor allem aus seiner in absoluter Selbstsicherheit wurzelnden Persönlichkeit es erklären müssen, wie er bei seiner angeborenen Bescheidenheit zum Führer einer über die Grenzen Dresdens hinausgehenden Bewegung werden konnte. In dem Maße, als die Bedeutung der anderen sächsischen Sammelbecken des neu erweckten Luthertums steigt, besonders die im Muldental, tritt auch in Dresden an Stelle der persönlichen Verehrung die objektive Autorität, die aus dem Amte selbst heraus fließt. Das Luthertum St.s ist kein Nebenprodukt der Erweckungsbewegung, sondern hat selbst die Erweckungsbewegung in den Konfessionalismus mit umbiegen helfen. Alle kleinen Sekten der sächsischen Erweckungszeit sind wenige Jahrzehnte nach ihrem Entstehen spurlos verschwunden, St.s Wiederentdeckung altlutherischer Erkenntnisses von dem im Amte sichtbaren Worte Gottes bewährte die geschichtliche Lebenskraft. Im Amte hatte die Gemeinde auch die Sicherheit, daß sie nicht irrte, sondern ihre Zeit im Irrtum befangen war. Selbstverständlich haben sich unverständige Anhänger oft zu Äußerungen hinreißen lassen, die von den Gegnern triumphierend als Zeichen mechanischen Menschendienstes festgenagelt wurden. Aber zweifellos hat auch St. selbst, wie es seiner starken Willensnatur und seiner eigenen Energie entsprach, die geistliche Amtsautorität oft mit der persönlichen verwechselt.

Daher entstand denn auch unter seinen Anhängern, die sich ja kaum von ihrem beschränkten Lebenskreise haben losmachen können, eine Neigung zu inquisitorischer Ketzerrichterei, deren Geist St. später selbst noch zu spüren bekommen hat, als man über den alten grauen Sünder, der ohne Reue starb, den Stab brechen zu dürfen glaubte.

Unter den „Stephanisten" (diese journalistische Bezeichnung taucht zuerst am 25. August 1821 im „Korrespondenzblatt für Deutschland" Nr. 237 und gleichzeitig in der Bayreuther Zeitung Nr. 176 auf) sind drei Gruppen zu unterscheiden: der weiteste Kreis besteht aus den Besuchern der Predigten, ein engerer aus den Besuchern der Erbauungsstunden und die Kerntruppe aus den ihm unbedingt ergebenen Verehrern. Zu den „Stephanianern" im weiteren Sinn wäre auch Detlev Graf von Einsiedel zu rechnen (der als orthodoxer Pietist später Hauptförderer der sächsischen Missions- und Bibelgesellschaften war und auf seine zwischen Glauchau und Penig gelegenen Kollaturpfarren Männer wie Keyl, Buerger, aber auch Meurer, Kranichfeld, Poetschke u. a. m. berief, die bei der Auseinandersetzung St.s mit der neulutherischen Pastoralkonferenz von entscheidender Bedeutung werden sollten). Der schon erwähnte Mag. Gust. Ernst Christian Leonhardi (geb. 1789) verfaßte mit St. zusammen ein Rundschreiben an die sächsischen Geistlichen: „Wie ist den direkten und indirekten Angriffen auf unsere echt lutherische Kirche zu begegnen, wie ist die unveränderte Reinheit ihrer Lehre zu erhalten?" Beide besorgten, daß durch die Einführung der „Synodal- und Presbyterialverfassung der bisherige Lehrbegriff unserer Kirche untergraben werden würde und unser Glaube und Gewissen dadurch bedeckt werden müßte". Eine Massenpetition an die Landstände, die die beiden in die Wege leiten wollten, schlug fehl. Auch Wilhelm Sihler (geb. 1801), der durch Lilla von Kügelgens innigen Erweckungsglauben beeinflußt war, hielt sich zu Martin St., ehe er sich Rudelbach innerlich anschloß, während sich die Mutter des „Alten Mannes" selbst und Charlotte Luise von Kirchbach, innerlichste Vertreterinnen des konfessionell indifferenten Erweckungsindividualismus, von St. abgestoßen fühlten. Karl Gottlob Ferdinand von Polenz (geb. 1792) geriet unter dem Einfluß seiner ersten Frau, einer in Niesky erzogenen Witwe von Zezschwitz, also einem Mitglied der in der Geschichte der sächsischen Erweckungsbewegung so wichtigen Familie der von Zezschwitz, unter den Bann St.s. Dabei hat er aber die Verbindung mit Herrnhut verloren, so daß ihm die allmähliche Weiterentwicklung von St. weg zu Tholuck hin leicht fiel. Blochmann, der später bedeutungsvoll für die ersten erzieherischen Aufgaben der jungen lutherischen Kirche in Amerika werden sollte, stand unter St.s Einfluß, während Fr. A. Wilhelm Steglich sich später als Vorsitzender der Stoeckhardtschen Konferenz mehr einem konfessionell indifferenten Spätpietismus zuwandte. Der Einfluß St.s, so leicht und vielleicht auch oft vorübergehend er gewesen sein mag, blieb also nicht auf kleinbürger-

liche Kreise beschränkt, sondern erstreckte sich auch auf Vertreter der damals führenden Schichten Dresdens.

Jedoch durfte St. auf unbedingte Gefolgschaft nur bei denjenigen seiner Freunde rechnen, die Kleinbürger und Handwerker waren und sich auch oft des generationsmäßigen Unterschiedes zu dem älteren Geschlechte bewußt wurden. Zu diesen ganz Getreuen gehörte zunächst auch der alte Kantor Johann August Marks, der zugleich Schulmeister an der böhmischen Gemeinde in Dresden war, und in seiner Lebensbeschreibung („Wunderbare Führungen Gottes in der Geschichte meines Lebens" usw.) geschildert hat, wie er sich allmählich immer mehr von dem geradezu magischen Einfluß St.s innerlich frei gemacht hat. Unerschütterlich treu folgten dagegen St. die Kandidaten, deren Verehrung oft kritiklos gewesen ist. Es ist richtig, daß in der Frage der Disziplin und Zucht das von St. wieder erweckte Luthertum etwas sektiererische Züge an sich trägt. Missouri würde aber in dem wirren Durcheinander zuchtloser Häresien im Mississippital nicht soviel in der Abwehr sektiererischer Verfälschungen des christlichen Glaubens haben leisten können, wenn nicht durch St. schon früh diese geistliche Disziplin gepflegt worden wäre.

Kandidat Friedr. Wilhelm Poeschel war der Privatsekretär St.s, der seinem Abgott mit fanatischer Verehrung ergeben war. Seine Briefe an Rudelbach werfen aber auf die fromme Unverschämtheit des eitlen Schwätzers ein etwas bedenkliches Licht. Das wortreiche „Glaubensbekenntnis der Gemeinde St. Johannis in Dresden" (zugleich als Widerlegung der ihr und ihrem Seelsorger, dem Herrn Pastor Stephan in einigen öffentlichen Blättern gemachten Beschuldigungen, Dresden 1833) ist ein Beleg für die glühende Begeisterung des mutigen Jünglings, der ja seinen Freimut, mit dem er sich für den verachteten Sektierer einsetzte, damit büßen mußte, daß er in Sachsen nicht mehr auf eine Pfarrstelle rechnen durfte. Leidenschaftlich ist besonders die Polemik gegen den Baron von Uckermann (vgl. der Uckermann-Krugsche Streit), der ja das St.sche Luthertum geistverwirrend genannt hatte. Später ist Poeschel nach Hoffnungstal bei Odessa ausgewandert. Auch die anderen Kandidaten, wie Niedner, Wetzel, Brohm, Wege, Gesell und der Schullehrer Hellwig haben St. unbedingt Folge geleistet.

Der mittelerzgebirgische Sektenherd war schon seit den Tagen der Reformation als Sitz der Strumpfwirkerei und der Waldenser — die Tuchknappen in Zwickau mußten schon seit dem 15. Jahrhundert alle Waldenser sein — Ausgangspunkt schwärmerischer Bewegungen gewesen. Das Zentrum der Muldentaler Bewegung unter den Stephanisten waren die Schönburgisch-Waldenburgischen Kollaturpfarren, die an die des Grafen von Einsiedel in Wolkenburg angrenzten und von dem in der Geschichte der sächsischen Erweckungsbewegung bekannten Otto Victor von Schönburg-Waldenburg mit Pfarrern besetzt wurden, die eine gläubige Predigt verbürgten. Dazu gehörten Niederfrohna, Kau-

fungen, Langenchursdorf, Wolkenburg und Braunsdorf, aber auch die Chemnitzer Gegend, wie Burgstädt und die Rochlitzer Parochie wie Seelitz, Seifersdorf. Auch Frohburg und Leisnig wurden von der Muldentaler Bewegung erfaßt, die anfänglich mehr der Rudelbachschen Muldentaler Pastoralkonferenz sich zurechnete und erst später sich dem Stephanschen Luthertum geöffnet hat. Dabei war die Leisniger und Rochlitzer Gegend mehr das Feld der schwärmerischen Spiritualisten und Fanatiker, die Werdauer Gegend war charakterisiert durch einen „trübsinnigen Mysticismus", und die Lichtenstein-Callenberger Gegend war zunächst mehr herrnhutisch gesinnt.

Der Führer der Muldentaler Stephanisten war der Pfarrer zu Niederfrohna, Ernst Gerhard Wilh. Keyl, dessen Einfluß sich durch die mit der Strumpfwirkerei verbundene Wanderschaft der jungen Niederfrohnaer rasch ausbreitete. Keyl war nicht einfach in die Erweckungsbewegung einzuordnen. Das zeigten schon die drei im Spätsommer 1832 gegen ihn unternommenen Angriffe, die davon ausgingen, daß Keyl sektiererische Konventikel halte. Der Schullehrer klagte gegen Keyl, daß Besucherinnen seiner Erbauungsstunden, die dreimal in der Woche abends stattfanden, trübsinnig geworden seien. Der Bildung unserer Tage seien diese Konventikel unwürdig, zu denen, die Besucher oft sechs Stunden weit, aus Burgstädt, aus Mittel- und Oberfrohna, aus Penig, Frankenberg, Lobenstein und Limbach hergelaufen kamen. Es wurde aus Hollatz' Gnadenordnung, aus Boghatzkys Schriften, vor allem dem güldenen Schatzkästlein der Kinder Gottes und aus Aug. Hermann Franckes Schriften vorgelesen. Bei den Besuchern der Erbauungsstunden wollte man Gedankenlosigkeit und Unruhe, das Festhalten an überalterten allegorischen Vorstellungen, besonders an dem jüdischen Aberglauben vom Zorne Gottes festgestellt haben. Besonders gefährlich sei die Wahnvorstellung unter den Anhängern Keyls, daß sie sich noch nicht genügend von der Welt zurückgezogen hätten, ja Keyls Gerichtspredigt sei der unmittelbare Anlaß zum Ausbruch einer Nervenkrankheit bei zweien seiner Gemeindeglieder gewesen. Keyl treibe die Leute in eine schwermütige Sündenangst hinein, so daß sie schließlich, um ihre Seligkeit nicht zu verlieren, sich mit dem Gedanken vertraut machten, dieses Sodom von Sachsen durch rechtzeitige Auswanderung zu verlassen. „Ich sehe wohl, hier geht es um Leben und Tod", erklärte der angeblich vom religiösen Wahnsinn befallene Seifert, als er auf Befehl der Behörden vom zuständigen Kreisarzt untersucht wurde, der ihm mit wahrem Kennerblick einige Medizinen gegen „melancholia religiosa" verabreichte, die aber „einen Rückfall nicht hindern konnten". Oberhofprediger von Ammon ermahnte Keyl, sich von „den überspannten morgenländischen Ansichten von der gänzlichen Verderbtheit der menschlichen Natur abzuwenden", als Keyl zwei Gemeindegliedern die Spendung des Hl. Abendmahles vorenthalten hatte, weil sie seiner

Überzeugung nach noch nicht des Empfanges würdig waren. In solchen Zeiten völliger Zerrüttung des Vertrauens war es klar, daß Keyl seinen Schulmeistern, die ja schon damals Träger der rationalistischen Halbbildung waren, das Vorrecht, die Nottaufe zu vollziehen, absprach, weil er mit Recht befürchten mußte, daß diese „erleuchteten Zeitgenossen" durch Vermeidung der trinitarischen Formel die Gewissen nicht belasten wollten. Mit Keyl haben dann fast alle sich zu Stephan und der Muldentaler Pastoralkonferenz rechnenden Pastoren ihren Schullehrern das Recht zur Nottaufe entzogen, was eine neue Beschwerde der Lehrer zur Folge hatte. Keyl wurde die geistliche Schulaufsicht entzogen, da er das Ansehen des Schulmeisters „in der Gemeinde herabgesetzt habe". Schließlich kam es zu erneuten Beschwerden gegen den orthodoxen Pfarrer, weil er an den Sitzungen der Muldentaler Pastoralkonferenz teilgenommen hatte. Besonders die Lokalpresse und Röhrs Kritische Predigerbibliothek leisteten in der Verspottung der „um ihr Seelenheil bekümmerten Finsterlinge" Unglaubliches.

Das durch Stephan erweckte Luthertum und die Muldentaler Bewegung sind unabhängig voneinander entstanden. Auch hier im Muldental bildeten sich selbständige Zweiggesellschaften, die starken Zuzug von auswärtigen Besuchern hatten. Diese „mystischen Schwärmer' wanderten die Nacht auf und vom Sonntag hindurch, um Keyls Kirche besuchen zu können. Ihre meist zweitägige Abwesenheit von der häuslichen Wirtschaft diente ihr natürlich nicht zum Besten. Zwiespalt wurde durch den bei allen solchen Bewegungen sich notwendig einstellenden geistlichen Hochmut in die Familien getragen. Es handelt sich fast ausschließlich um kleine Häusler und Strumpfwirker, kaum um wohlhabende Bauern.

Keyl, der zunächst selbständig auf ähnliche Kampfpositionen wie Stephan gedrängt worden war, hat erst allmählich Anschluß an Stephan gefunden. In seinem Arbeitszimmer hingen Bilder von Luther, Melanchthon und — Stephan! Der Kirchenpatron, Graf von Einsiedel, dem Keyl überhaupt seinen Erfolg in der Abwehr der behördlichen Angriffe auf seine Erbauungsstunden zu danken hatte, schenkte der Kirche zu Niederfrohna die Stephanschen Predigten. Am 18. Sonntag nach Trinitatis 1832 hatte Keyl fünf zu Stephan neigenden Leipziger Studenten, dem Kanditaten Poeschel und dem Schullehrer Gesell aus Dresden zum größten Ärgernis der Gemeinde das Heilige Abendmahl gereicht. Man sah darin eine Entweihung der Heimatkirche durch Mitglieder einer fremden Sekte. Keyl hatte Stephan schon 1828 in Leipzig kennengelernt. In Stephan fand er den Mann, der das, was er selbst dunkel fühlte, mit Klarheit und Entschiedenheit aussprach. „Stephan, sagte Keyl, besaß eine genaue Kenntnis der reinen Lehre der lutherischen Kirche, eine umfassende Einsicht in den immer größer werdenden Verfall derselben, eine scharfe Unterscheidungsgabe in der Beurteilung

des wahren und falschen Luthertums, namentlich im Gegensatz zu der immer mehr überhand nehmenden Lauheit und zu der Neigung, alle Konfessionsunterschiede um der Liebe willen, aber auf Kosten der Wahrheit aufzugeben." Wie Stephan, so legte auch Keyl seinen Predigten gern Arnds Wahres Christentum, das von Poeschel verfaßte Glaubensbekenntnis der Gemeinde zu St. Johannis und Stephans Predigten zugrunde. Die reine Lehre ist der Schutzpanzer, der uns vor dem nahe bevorstehenden Gerichte Gottes bewahrt. Alles ist vergänglich, flüchtig die Zeit, nur das Heil der Seele ist ewig. Während es Stephan mehr um die Wiederaufdeckung der durch den Rationalismus verschütteten Wahrheiten ging, war das Motiv der Muldentaler Bewegung ein methodistisches: Rette deine Seele vor dem Gericht! In der Predigt Stephans handelt es sich mehr um die Stellung Gottes zu dem Menschen, der in der Vorsehung offenbar gewordenen gnädigen Gesinnung Gottes, auf die wir angewiesen sind, in der Predigt Keyls mehr um die Stellung des Menschen zu Gott, seine Entscheidung für oder gegen die Welt, um die Rettung der Seele im hereinbrechenden Gericht. Bei Stephan ist es die Frage nach Gott, bei Keyl die Frage nach der Seele. Darum forderte Keyl konsequent Heiligung. Durch Ausschluß der Ungläubigen aus der Gemeinde müsse eine vollkommene Gemeinde von Heiligen geschaffen werden. Bei allen diesen Unterschieden verband jedoch beide Männer eine gemeinsame Abwehrfront: Keyl war ein Stephanist.

Dagegen will es nichts besagen, daß das in Rudelbachs Zeitschrift für Lutherische Theologie und Kirche 1842 (Heft 1) erschienene „offene Bekenntnis des vormaligen Pfarrers Keyl in Niederfrohna über seine Gemeinschaft mit Stephan und die darin begangene Versündigung" das Verhältnis der beiden so darstellt, als sei Keyl der vom Betrügerkönig Stephan schändlich betrogene Engel, während Rudelbach selbst nach der sogenannten Entlarvung Stephans in Amerika triumphierte. Dieses schlecht verhehlte Rückzugsmanöver beweist ja im Gegenteil nur, wie sehr Keyl sich mit Stephan in der gleichen Schlachtfront gefühlt hat.

Carl Ferdinand Wilhelm Walther, geboren am 25. Oktober 1811, ist ja nach der erwähnten sogenannten Entlarvung Stephans zum eigentlichen Patriarchen der Pilgerväter der Missouriesynode proklamiert worden, und das mit Recht. Carl Ferdinand Wilhelm Walther hatte als Dritter in seiner Generation in unmittelbarer Folge die Pfarre zu Langenchursdorf bei Waldenburg/Sa. inne, lernte schon auf dem Schneeberger Gymnasium die Spannung zwischen der altlutherischen Tradition des Elternhauses und der rationalistischen Gläubigkeit kennen, eine Erfahrung, die sich in Leipzig durch die Bekanntschaft mit Lindner und Hahn nur vertiefte. Stärker als der Einfluß des von ihm „als geistlichen Vaters" so hochverehrten Barthel in Leipzig scheint der von Friedemann Loeber, des Bruders von Pastor Loeber, der später mit

auswanderte, gewesen zu sein, in dessen Hause W. als Hauslehrer von Ostern 1834 bis November 1836 tätig war. W. hatte viele Disputationen „mit seinem Herrn Prinzipal darüber, ob alles, was in der Bibel stehe, zuverlässige, göttliche Wahrheit sei".

Im Kreise der jungen erweckten Studenten in Leipzig wurde W., der über sein Seelenheil verzweifelt war, auf St. hingewiesen. „Walther erbrach den Brief nicht eher, als bis er Gott brünstig angerufen hatte, ihn zu bewahren, daß er nicht falschen Trost annehme, wenn solcher in dem empfangenen Antwortschreiben enthalten sein sollte. Aber als er dasselbe gelesen hatte, war es ihm nicht anders, als sei er aus der Hölle in den Himmel versetzt. Die so lange gewohnten Tränen der Angst und der Not verwandelten sich jetzt in Tränen wahrhaft himmlischer Freude." Unter dem Einfluß des Nachbarn Keyl begannen sich bei W. später von neuem „die Scrupel über die Kirchengemeinschaft" zu regen, so daß Rudelbach gebeten wurde, W. zu beruhigen. W. hat, trotz starker innerer Verschiedenheit zu St., in ihm die größte Hoffnung des wieder erwachenden Luthertums gesehen. W.s sehr ernste Bußpredigt, die ihn schon in seiner ersten Pfarrstelle Bräunsdorf recht unbeliebt machte, geht nicht wie bei St. aus der selbstsicheren Gewißheit des über die Sünden des Volkes ergrimmten Propheten hervor, sondern ist Ausdruck einer skrupulösen Religiosität. Für W. ist die Angst um die Seligkeit der Hauptantrieb der Frömmigkeit. Daß er seiner sogenannten Bekehrung nie froh werden konnte, daß er immer von neuem Trost suchte, auch bei St., daß er um gläubige oder ungläubige Lehrbücher in seiner Gemeinde heftige Kämpfe führte, ist bei ihm Ausdruck des verzweifelten Suchens nach einem festen Halt. Gewißheit war ihm ein Zeichen der Versuchung. Darum suchte er immer wieder nach äußeren, objektiven Sicherheiten. Seine Ordination gab ihm den Trost einer Absolution. Der Kampf um die alten liturgischen Formeln und um die Symbole war ihm ein Kampf um der Seelen Seligkeit, denn sie waren ihm die Garantie, daß sein von Zweifeln bedrängtes Herz nicht auf dem Irrwege wandelte. Sie gaben ihm die Sicherheit, im reinen Worte Gottes zu stehen, „an welchem mein armes Herz festhält als einem festen Anker meiner Hoffnung für die gegenwärtige und zukünftige Welt". Bei dieser sensiblen Empfindungsfrömmigkeit W.s haben wir es wahrscheinlich mit Nachwirkungen des orthodox-pietistischen Vaters zu tun, der mit den Herrnhutern lange in Verbindung stand. Im Anfang der St.schen Bewegung also hat W. keine Führerrolle gespielt. Die Gewissenhaftigkeit seiner Frömmigkeit, die ihn zu immer erneutem Überprüfen der Glaubenssicherungen trieb, befähigte ihn später nach der sogenannten Entlarvung St.s, als alle bisherigen Autoritäten ins Wanken geraten waren, einen neuen, der veränderten Existenzform angepaßten Glaubensausdruck zu schaffen. Für St. dagegen war die Glaubensform als solche schon Heilsgarantie.

Der ältere Bruder Ferdinands, Otto Hermann (geb. 23. Sept. 1809), war bis zur Auswanderung der Substitut seines Vaters in Langenchursdorf. Er stand als Keyls Schwiegersohn in nächster verwandtschaftlicher Beziehung zum Führer der Muldentaler Bewegung. Wie sein jüngerer Bruder, so hat auch Otto Hermann durch seine weiche und peinliche Frömmigkeit, die Neigung zu gewissenhaftester Selbstprüfung sogar auf seine Gegner großen Eindruck gemacht. An ihm erwies sich, wie Menschen, die aus lauter Gewissenhaftigkeit im täglichen Leben zu keinem festen Entschluß kommen können, eine fast rapide Energie entfalten, wenn sie sich erst einmal zu einem Entschluß durchgerungen haben.

Der Pfarrer von Lunzenau, Ernst Moritz Bürger (geb. 1806), der Verfasser des „Sendschreibens an die evangelisch-lutherische Kirche in Wisconsin, Missouri, Preußen und Sachsen", war der wenigst bedeutende unter den Pastoren des Muldentales, die sich St. angeschlossen hatten. „Eine ängstliche Gewissenhaftigkeit, die dem, was ihm für wahr und recht galt, nicht das Mindeste vergeben wollte, gab sich in allen seinen Äußerungen zu erkennen." Auch bei Bürger war kein gläubiges, trotziges Vertrauen, keine sich ihrer selbst gewisse Glaubenssicherheit wie etwa bei St. zu finden, sondern ein beständiges Schweben in der Angst um das eigene Seelenheil. Für diese Ungewißheit fand Bürger eine Rettung in St.s kompaktem Luthertum.

Der Pastor von Kaufungen, Friedrich Wilhelm Poetzschke, hatte sich 1830 sehr bemüht, St. die freigewordene Pfarrstelle im benachbarten Rochsburg zu verschaffen und als Mitarbeiter für die „Zeitschrift für das apostolische Christentum" zu gewinnen, die spätere „Zeitschrift für Lutherische Theologie und Kirche", die dann Rudelbach herausgab. Wahrscheinlich ist es über der Stellung zu Herrnhut zwischen Poetschke und St. zum Bruche gekommen, zunächst kämpfte Poetschke von einer pietistischen Stellung aus gemeinsam mit St. gegen die Reformversuche in der Kirche. Er plante z. B. einen „Praeventivzusammenschluß aller Mitglieder der Landstände, die die glaubenstreue Kirche gegen die abgefallene zu vertreten willens seien". Auf diese Art kam er mit Männern wie v. Einsiedel, dem Grafen zu Dohna, dem Fürsten von Schönburg-Waldenburg, v. Heynitz und anderen Führern der Erweckungsbewegung unter dem sächsischen Adel zusammen, ohne daß dadurch wieder eine neue Annäherung an St. erzielt worden wäre.

Aus alledem ergibt sich, daß im Muldental auf Grund des dort durch den Grafen v. Einsiedel und den Fürsten Otto Victor I. von Schönburg-Waldenburg, die nur „offenbarungsgläubige Theologen" auf ihre Kollaturpfarren beriefen, geförderten orthodoxen Pietismus spontan und von Dresden unabhängig eine zweite antirationalistische Erweckung entstanden war. Diese Muldentaler Bewegung zeigt zwei Tendenzen: die orthodoxe, die sich später Rudelbach anschloß, und die pietistische,

die nach einigen Wandlungen besonders unter dem immer stärker werdenden Einfluß von Keyl St. folgte. Beide Ströme würden aber wie hundert andere Protestbewegungen versickert sein, wenn nicht jede von ihnen den Anschluß an eine Führerpersönlichkeit gefunden hätte.

Ein dritter Mittelpunkt einer von S. unabhängigen, aber sich schließlich mit ihm vereinigenden Bewegung war das Gebiet von Ronneburg in dem ehemaligen Herzogtum Sachsen-Altenburg. Man fand „Stephanisten" in Paitzdorf, Nischwitz und besonders in den Gemeinden von Gruber in Reust bei Langenorla und Loeber in Eichenberg bei Kahla. Besonders die Ronneburger Gegend war schon seit dem 18. Jahrhundert durch die pietistischen Adelshöfe der Grafen von Henkel-Donnersmark in Pölzig und Grafen von Koestritz in Koestritz ein rechter Erweckungsboden gewesen, hatte doch auch Heinrich Melchior Mühlenberg auf diesen Schlössern verkehrt und war auf Anregung dieser pietistischen Adeligen nach Nordamerika ausgewandert. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts konnte man von einer Nachblüte der alten pietistischen Stundenbewegung in Ronneburg, Meuselwitz und Altenburg sprechen, wo die Herrnhutschen Diasporareisenden willig Gehör fanden.

Bedeutender als Karl Friedr. Gruber (geb. 1795), Pfarrer in Reust, war der Pfarrer von Eichenberg, Gotth. Heinr. Loeber (geb. 1797), der bis dahin Hauslehrer in dem durch Kügelgen bekannt gewordenen Hause der v. Ziegesar in Hummelshain bei Kahla gewesen war. Loeber verfaßte außer einem „Denkmal der Augsburgischen Confession" 1830 die verbreiteten „Gaben für unsere Zeit aus dem Schatz der Lutherischen Kirche und besonders aus D. Martin Luthers geist- und glaubensreichen Schriften" 1834. Beide Pastoren waren durch die Protokolle der Herrnhuter Pastoralkonferenz, die sie 1823 besucht hatten, für den Herrnhuter Pietismus gewonnen worden, Gruber blieb sogar korrespondierendes Mitglied der Herrnhuter Pastoralkonferenz. Beide machten aber eine allmähliche Entwicklung vom pietistischen Individualismus zum lutherischen Konfessionalismus durch. Schon 1833 stieß Enkelmann, der wichtigste unter den Herrnhuter Diasporareisenden, auf erbitterte Gegnerschaft im Ronneburgischen Bezirk. Wie bei St. und Keyl, so schwoll auch bei Loeber und Gruber der Kirchenbesuch erstaunlich an. Vier bis sechs Stunden weit kamen die Leute herbei, „um sich durch das reine Evangelium erbauen zu lassen".

Durch die Angriffe von Loeber und Gruber ist das Hesekielsche Konsistorialreskript 1838 (13. November) ausgelöst worden, das die kirchliche Restaurationspolitik einleitete, aber nach einem langen und heftigen Broschürenkrieg mit einem Rückzug des Konsistoriums endete, so daß sogar die Suspension des rationalistischen Superintendenten Schuderoff rückgängig gemacht werden mußte. Dieses Altenburger Konsistorialreskript ist der Beweis dafür, daß es sich bei dem Kampf um die Wiedererweckung des Luthertums nicht um eine kleine Gruppen-

auseinandersetzung handelte, sondern um das ganze Kirchenvolk. Die Altenburger Bewegung, die auch zunächst ohne Zusammenhang mit St. entstanden war, schloß sich ihm an, als man erkannte, daß nur noch die Auswanderung die Erlösung aus der unerträglichen Verweltlichung der Heimatkirche bedeuten konnte. Damit begann auch St.s Einfluß unter den Altenburgern rasch zu steigen.

Auch in Leipzig hatten sich im Kreise des unter Volkmanns Führung stehenden Missionshilfsvereins mehrere Studenten den St.schen Gedanken geöffnet. Die Leipziger Erweckungsprediger allerdings, wie Haensel und F. A. Wolf, haben keine innere und äußere Beziehung zu St. gehabt, auch Friedr. Wilh. Lindner kam als einsamer Biblizist in der damaligen Leipziger Fakultät nur in äußere Berührung mit St., aber er, wie August Hahn, beweisen doch, wie weit diese Ansätze, die auf eine Erneuerung der lutherischen Kirche drängten, reichten.

Über das ganze sächsische Land hin wohnten Menschen, die St.s Predigten ein neues Verständnis des Glaubens verdankten. Aus der Subskribentenliste seiner Predigten ergibt sich, daß überall dort, wo sich pietistische Gemeinschaftspflege nachweisen läßt, und wo die sächsische Erweckungsbewegung hatte Fuß fassen können, auch St.s Wirkung zu spüren war. St. wurde mehrfach bei pietistischen Streitigkeiten als Schiedsrichter gerufen (1812 in Zschopau, 1835 in Roßwein).

Aus den außerhalb Sachsens festzustellenden Einflüssen St.s ergibt sich, wie vorsichtig der Ausdruck „Stephanisten" angewandt werden muß. Natürlich haben nicht alle, die 1838 mit ihm auswanderten, unter seinem persönlichen Einfluß gestanden. In dem Stephanismus sind die verschiedensten Strömungen des religiösen Lebens zusammengeflossen. Wie unmöglich ist es erst später, als sich der zunächst aus religiösen Motiven entstandenen Auswanderung auch Leute mit sehr weltlichen Interessen anschlossen, von „Stephanisten" zu reden! Mit dem Einbruch fremder Strömungen wurde St.s Urgemeinde breit und damit notwendigerweise flach. Ihrem Kern nach aber ist die St.sche Auswanderung die Folge der im konfessionellen Luthertum erhärteten, die objektiven Formen als Glaubensstützen ersehnenden Erweckungsbewegung.

Warum aber hat St. die Konsequenz der Auswanderung gezogen und hat nicht an der inneren Erneuerung der sächsischen Landeskirche, die zudem doch gar nicht völlig dem Rationalismus verfallen war, wie die pietistische Richtung der sächsischen Erweckungsbewegung zeigt, mitgewirkt? Das ist um so merkwürdiger, als St. als Armenpfleger innerhalb der Landeskirche mitgearbeitet hat, als er in der von Robert Pinkerton 1814 gegründeten sächsischen Bibelgesellschaft als Vorstandsmitglied, sogar als Distriktsvorstand im Muldental tätig war — er trat dort erst Ende der 30er Jahre aus —, und als er zunächst auch der Dresdner Zweiggesellschaft der Basler Mission angehört hat. Allerdings ist die Tätigkeit St.s im alten Dresdner Missionshilfsverein der Grund

dafür geworden, daß sich der ursprünglich pietistisch-erweckliche Dresdner Missionsverein von der Verbindung mit dem reformiert-lutherischen Baseler Missionshaus löste und eine streng lutherische Missionsgesellschaft gründete, die heute als die evangelisch-lutherische Mission in Leipzig blüht. St. gelang es, infolge seines großen Einflusses auf Männer wie Leonhardt in Miltitz bei Meißen, den Verfasser einflußreicher Missionsschriften, und Poeschel (siehe S. 152) die ihm schon von Anfang an freundlich gesinnte konfessionelle Partei für „einen eigenen Missionsverein auf streng lutherischer Bekenntnisgrundlage" zu gewinnen.

St. fühlte, daß die Skelettlosigkeit der alten evangelikalen Vereine die Aktivität lähmte. Die Geschichte hat ihm Recht gegeben. Der Schwesterverein des Missionshilfsvereins in Leipzig, der die Wendung zum Konfessionalismus nicht mitmachte, blieb zur Bedeutungslosigkeit verurteilt, während der Aufschwung des Dresdner Missionsvereins mit der Lösung von Basel begann. 1830 erschienen die „Ideen des Pastor Stephan über die zu gründende Missionsschule": St. schlug die Bildung eines neuen, von den Baseler Unionstendenzen freien Missionsvereins vor. Die Grünberger Missionsvorschule und die 1832 gegründete Deutsche Missionsgesellschaft Augsburgischer Konfession unter Ernst Blochmann waren nur Zwischenlösungen. Trotzdem schloß sich St. nicht der neuen, ganz seinen Wünschen entsprechenden Evangelisch-deutschen Missionsgesellschaft von 1836 an, wahrscheinlich unter dem Einfluß von Scheibel, der zusammen mit Roller in Lausa nach Scheibels Verweisung aus Dresden in Grünberg unterrichtet hatte. Zudem hat St. die schon damals eingetretene Isolierung von den Dresdner Geistlichen zur Zurückhaltung bestimmt.

Die Gründung der neuen Missionsgesellschaft war auch ohne St. ein Sieg des in St. personifizierten lutherischen Konfessionalismus. Die Jubelfeier der Augsburgischen Konfession hatte in Parallele mit dem Erstarken des politischen Konservativismus das Bedürfnis nach einem objektiven Halt und festen kirchlichen Formen geweckt. Nach dem Erlöschen des ersten Missionsfeuers der begeisterten Erweckungsjahre fand man in der Kirche von neuem diesen Halt. Zudem war das lutherische Bewußtsein des sächsischen Volkes trotz seiner Neigung zu nachgiebiger Toleranz wegen des Gegensatzes gegen das katholische Fürstenhaus immer stark gewesen, was sich besonders in den Mauermannschen Händeln (1824) und dem darauf folgenden Broschürenstreit in überraschender Stärke gezeigt hatte. So war auch die sächsische Erweckungsbewegung im Laufe der 30er Jahre von ihrer pietistisch-evangelikalen Erscheinung zum lutherischen Konfessionalismus umgeformt worden. An Stelle der persönlichen Heilandserfahrung wurde die objektive Autorität in der Kirche gefunden, nach der sich die Zeit des rationalen und emotionalen Subjektivismus gesehnt hatte. Es verbinden sich mit diesem spätromantischen Sehnen Reste der konservativen Aufklärung, die Besinnung

auf die Fortdauer der rechtlichen Geltung der Bekenntnisschriften und die positive Wiederaufnahme des biblischen Erbes durch die maßgebenden theologischen Neubildungen.

Als eine solche muß vor allem die unter Rudelbachs Leitung stehende Muldentaler Pastoralkonferenz angesehen werden. Wenn auch Keyl, Bürger und die beiden Walther in den ersten Jahren ihres Bestehens (seit 1831) zu den bedeutendsten Mitgliedern gehörten, so hat doch die Bemühung St.s, die Konferenz ganz für seine Pläne zu gewinnen, zu keinem Erfolge geführt. Im Mai 1838, als die Wogen der Erregung wegen der bevorstehenden Auswanderung sehr hoch gingen, trat Rudelbach in einer wohlwollenden Erklärung für St. ein, verwarf ihn aber dann am 13. September 1838 in einer öffentlichen Kundgebung als Donatisten. „Aber für eine Kreuzesflucht müssen wir jede Auswanderung erklären, wie die Stephansche, wo man einerseits behauptet, es seien uns als Dienern Jesu Christi Bande angelegt und doch diese Bande, das Leiden um Christi willen nicht für Seligkeit achtet, sondern lieber flieht und die Herde denen überläßt, die man für Mietlinge ausruft." Diese Erklärung ist eine Apologie der Muldentaler Pastoralkonferenz gegen den Vorwurf, sie habe Anschauungen vertreten, deren Konsequenz die Auswanderung sei. St. hatte auf dem Hintergrunde seiner pietistischen Durchgangsentwicklung die Kirche als göttliche Anstalt verstanden, die vom Menschen und allen Traditionen unabhängig sei und in dem von Christus eingesetzten Hirtenamte bestehe. Kraft ihres Schlüsselamtes wacht sie über dem ihr anvertrauten Bekenntnis. Wenn die Bedingung der Reinheit in Lehre und Verfassung garantiert ist, dann ist die Kirche die wahre Kirche, auch wenn sie eine kleine Kirche ist. Separation kann um dieser Reinheit willen nötig sein. Für Rudelbach dagegen ist die Kirche Gnadenmittelamt, deren Reinheit nicht in sich selbst ruht, sondern durch die Kontinuität der Stiftung des Lehr- und Hirtenamtes garantiert ist. Jede Separation bedeutet also Trennung von dem in der Kirche fließenden Gnadenstrom. Bei St. liegt also das Motiv: Die Reinheit der Lehre garantiert die Seligkeit des Einzelnen, zugrunde, bei Rudelbach hängt das Seelenheil von der Kontinuität der durch den Herrn gestifteten Gnadenmittel ab.

Inzwischen war durch eine Fülle von Zwistigkeiten, die Keyl durch seine Fortsetzung der Betstunden in Niederfrohna hervorgerufen hatte, Keyl veranlaßt worden, am 16. August 1838 sein Amt niederzulegen, kurz darauf der jüngere Walter in Bräunsdorf und nach ihm der ältere Bruder. In seiner kurz vor der Abfahrt in Bremen am 2. Oktober 1838 gehaltenen Predigt führte Ferdinand Walther aus, daß sie ein Testament Gottes durch die Auswanderung erfüllen müßten, um in das wahre Vaterhaus zum Jubelsabbath einzuziehen. Wir seien der Erbschaft des heiligen Testamentes nur würdig, wenn wir reine Gefäße für einen so heiligen Inhalt seien. Deshalb müsse man sich radikal aller Unheiligkeit entkleiden.

Unterdessen hatte St. in seinen Betstunden, die wöchentlich viermal stattfanden, von neuem seine engeren Freunde gesammelt; ihr ursprünglich kirchlicher Charakter hatte sich in den einer selbständigen religiösen Gemeinschaft verwandelt. Diese „überflüssigen, gesetzwidrigen und unzulässigen Konventikel" wurden, wie das schon einmal 1820 der Fall gewesen war, wieder von neuem verboten, denn „durch diese Bibelstunden würden unklare, mystische und höchst gefährliche Ideen genährt". Auch die Zusammenkünfte und Spaziergänge mit seinen Anhängern in der Dresdner Umgebung wurden St. 1836 verboten. Der 60jährige Mann trug schwer an der Begrenzung seiner Bequemlichkeit, die dieses Verbot der geselligen Zusammenkünfte für ihn bedeutete, aber in der Zeit, in der der Königsberger Prozeß von Diestel und Ebel viel Staub aufwirbelte und die Verfehlungen des Kassenwartes des Dresdner Missionsvereines, eines Mg. Leonhardi, dem unsittlicher Umgang und Unterschlagungen vorgeworfen werden mußten, bekannt wurden, gaben diese Spaziergänge Anlaß zu viel bösem Gerede. St. hat seit 1836 gar nicht mehr ernstlich damit gerechnet, daß sich sein Verhältnis zu Staat und Kirche bessern werde, darum hat er weder Rücksicht auf die Redereien, die durch sein Verhalten entstanden, noch die polizeilichen Anordnungen und Haussuchungen ernst genommen.

Der letzte Grund für die Spaltung der Gemeinde in eine ihm unbedingt treu ergebene Anhängerschar und eine ihm ebenso feindlich gesinnte Gegnerschaft war in dem Doppelcharakter der Gemeinde zu suchen: zwischen den Nachkommen der aus Böhmen eingewanderten Pilgerväter und dem deutschen Teil der Gemeinde. Im Laufe der Jahrhunderte war der Germanisierungsprozeß so intensiv geworden, daß nicht mehr zwischen echten Böhmen und Deutschen mit böhmischen Namen zu scheiden war. Ein Protest der deutschen Gemeindeglieder wandte sich gegen die ausschließliche Nutznießung der böhmischen Exulantenkasse durch die kleine Gruppe, die einer deutschen Predigt zu folgen nicht in der Lage war. Man protestierte ferner gegen den fehlenden Moralismus in den Stephanschen Predigten, deren ständiger Hinweis auf die Gnade Gottes die Zuhörer moralisch gleichgültig machen müsse. Auch die Behörden empfanden, daß mit dieser Beschwerde, der bald noch zwei andere folgten, das ausgesprochen war, was schon zwei Jahre vor der Auswanderung sich vollzogen hatte: die Aussonderung der böhmischen Gemeinde als einer Stephanschen Kirche aus der Landeskirche. Natürlich enthielten diese Beschwerden vom April 1838 auch viel Stadtklatsch, aber St. fühlte sich auch nicht mehr für seine ursprüngliche Gemeinde verantwortlich. Die fast systematische Verletzung der Gefühle Andersdenkender durch obstinates Festhalten an ihm vertrauten Gewohnheiten und die gänzliche Mißachtung der seinem Stande zukommenden Rücksichten, die Nichtachtung der polizeilichen Verordnungen und die ständige Herausforderung der verdorbenen Phantasie und üblen Nachrede durch seine ja an sich

harmlose Lebensart ist nur zu verstehen, wenn man sich klarmacht, daß St. durch die Ignorierung seiner Lehre durch die Kirche zu der Überzeugung gekommen war, daß er ein Prediger in der Wüste sei. Bei der feindlichen Haltung der Dresdner Geistlichkeit war die Ignorierung seiner ungläubigen Gemeindeglieder und die Konzentration auf seine Gläubigen wenigstens konsequent. Alle Anklagen der Gemeinde sind ja nur als Entladungen der schon seit Jahren unerträglich gewordenen Spannungen, die ebenso an anderen Punkten hätte zum Ausbruch kommen können, zu verstehen. Da er für den naheliegenden Vorwurf staatsgefährlicher Umtriebe keinen Anlaß bot, so entlud sich der sachliche Gegensatz in moralischen Vorwürfen, zu denen ja die rationalistischen Moralisten besonders neigten. So kam es, daß St. schon am 16. November 1837 von der Kreisdirektion suspendiert wurde, und am 17. April 1838 die Gemeinde die definitive Amtsenthebung St.s forderte. Viele Vorwürfe, vor allem finanzieller Art, sind nie geklärt worden, weil der König schließlich den ganzen Prozeß niederschlug (25. Oktober 1838).

Daß St. durch die beständigen Angriffe in eine zunehmende Hartnäckigkeit und Poltrigkeit hineingesteigert wurde, daß seine Unwilligkeit eine Folge seiner Verbitterung und seines beständigen Mißtrauens, eines wahren Verfolgungskomplexes war, ergibt sich daraus, daß St. sehr wohl zu Verhandlungen bereit war, als sein Verdacht, man wolle der böhmischen Gemeinde das Neidsche Stift rauben, beseitigt war. Das eifersüchtige Pochen auf seine Rechte war der verkrampfte Wunsch, der Gemeinde, die er ja immer mehr aus dem juristischen Verbande der Landeskirche herausgelöst hatte, in ihrem wirtschaftlichen Existenzkampf zu helfen. St. fühlte sich durch den an sich berechtigten Vorwurf nachlässiger Amtsführung nicht getroffen, weil er sich nur noch seiner, d. h. nicht von Menschen, sondern von Gott anvertrauten Gemeinde verpflichtet fühlte. Daß St. durch unvorsichtige Herausforderung des Dresdner Klatsches in einer Zeit besonderer Empfindlichkeit für das „Muckertum" rücksichtslos die Empfindungen der Fernerstehenden verletzt hat, ist richtig. Die ihm zur Last gelegten Verirrungen sind aber Ausgeburten der Phantasie, an denen er nur insofern schuldig ist, als er auch den bösen Schein nicht vermieden hat. Aber auch diese Vorwürfe hat er sich nur im Dienste seiner unbedingten Anhänger zugezogen. Dagegen ist der dritte Anklagepunkt, der der finanziellen Unredlichkeit, kaum zu klären, da der alte, des Lesens und Schreibens unkundige Rechnungsführer der Gemeinde, Vogel, schon am 21. August 1837 gestorben war und St.s monopolisierter und selbstherrlicher Finanzverwaltung keinen Widerstand geleistet hatte. So verständlich an sich die Haltung des St. nicht zugetanen Teiles der Gemeinde war, sie hat mit einer gehässigen Energie auch nach St.s Abgang eifersüchtig die Rechte der Gemeinde gewahrt.

Am Sonntag, dem 28. Oktober 1838, verließ St. Dresden, seine Freunde folgten ein paar Tage später. Es ist nicht wahr, daß St. vor einer hereinbrechenden Katastrophe — schließlich wurden ihm sittliche Verfehlungen vorgeworfen — geflohen ist, und daß ihn nur die Niederschlagung des Prozesses durch Friedrich August II. gerettet habe. St.s Unvorsichtigkeit hat sich nur furchtbar durch eine Flut von Verleumdung und böser Nachrede gerächt.

Durch die sich in Dresden überstürzenden Ereignisse war auch jede vorläufige Annäherung zwischen Rudelbach und St. zerstört worden. Der Gedanke, mit den in der Verkündigung des altlutherischen Glaubens behinderten Pastoren Walther, Keyl, Bürger die Jerusalemsreise anzutreten, verbreitete sich schnell. Die dritte Gruppe der Auswanderer führten Loeber und die Kandidaten Fröhlich und Fürbringer, ungefähr 70 Personen, aus der Gegend von Ronneburg, Saalfeld und Altenburg den St.schen Scharen zu. Gruber schloß sich 1839 den Auswanderern an. Eine Flut von Flugschriften rief diese Demonstration gegen die „verunglimpfte Glaubensweise" hervor. Es handelt sich bei den Auswanderern weder um abenteuerliche Spekulanten noch um gutmütige, aber unwissende Pietisten und Schwärmer, sondern gerade auch um Gebildete, obgleich natürlich unleugbar ist, daß die Atmosphäre der Missionsschriftchen, Traktätchen und altmodischen Erbauungsbücher besonders günstig für Menschen war, die den Anschluß an die Entwicklung der Zeit verpaßt hatten, und ihrem Ressentiment durch grollende Ablehnung Ausdruck gaben, wofür sie bei St. eine religiöse Begründung zu finden glaubten. Es bedeutete eine große Gefahr, bei mangelnder Begabung die neuere Entwicklung der Theologie für Teufelswerk zu erklären und sich auf einem schon längst überholten Standpunkt zu verschanzen. Das ist wahr in bezug auf einige Theologen aus der sächsischen Erweckungszeit, wie es anderseits auch wahr ist, daß viele seelisch Bedrückte durch die Auswanderung eine Befreiung von ihrer inneren Last gesucht haben.

Der Gedanke, daß man um des Glaubens willen auswandern müsse, taucht zum ersten Male in einer Nebenbemerkung einer St.schen Predigt von 1824 auf. Einen Anstoß gab der Besuch des Pastor Benjamin Kurtz aus Hagerstown Md., der 1830 St. auf der Rückreise nach den Staaten besuchte. Kurtz hatte St. einen Auswandererführer von Gottfried Duden empfohlen, der 1824—1827 im Staate Missouri gelebt hatte. Dieses Buch berichtet ebenso wie H. Chr. Gerkes Nordamerikanischer Ratgeber (1833) einladend über die Zustände im Staate Missouri. Schon lange vor St.s Abzug hatten gerade aus Sachsen-Altenburg Auswanderungen nach St. Louis eingesetzt. Zudem lag der Gedanke, um des Glaubens willen auszuwandern, dem Pastor seiner ehemaligen Exulantengemeinde sehr nahe. Schließlich hatte schon damals die Vorflut der großen Völkerwanderung eingesetzt: 1817 die Bäumler-Leute, 1822 die Naffziger, 1834 die Altlutheraner aus Halle, Posen, später aus der Niederlausitz und

Hinterpommern, und schließlich gleichzeitig mit St.s Auswanderung die der schlesischen Altlutheraner. Gerade von Sachsen-Thüringen aus war ja auch schon 1834 die Auswanderung des Pastor Kilian gegangen, der wegen der Gefährdung des lutherischen Bekenntnisses seine Heimat, Elsterberg bei Greiz, mit einigen Hundert Gläubigen verlassen hatte. So allmählich sich bei St. die Überzeugung gefestigt hatte, daß die sächsische Landeskirche rettungslos verloren sei, so ist Klarheit über die unausweichliche Konsequenz erst auf der Freundeskonferenz von Pfingsten 1836 gewonnen worden. Man brauchte noch zwei Jahre bis zur Durchführung des Planes, weil Keyl und die Muldentaler nur mit Mühe von der Notwendigkeit der Auswanderung überzeugt werden konnten. Die Maßregelungen der zwei Jahre 1837 und 1838 gaben St. in der radikal pessimistischen Beurteilung der kirchlichen Lage Sachsens scheinbar recht. Die Gereiztheit, mit der Keyl und St. mit den Behörden verkehrten, ist aus der Überzeugung zu erklären: Gott will uns durch diese Erfahrungen in unserem Entschluß sicher machen, daß es mit einer solchen Kirche keine Gemeinschaft mehr geben kann. Die offenen Feinde des wahren lutherischen Glaubens sind heidnische Glaubensfeinde überhaupt.

Die Verteidiger der Landeskirche hatten vollkommen recht, wenn sie den „Stephanisten" Übertreibungen vorwarfen, denn weder bei Keyl noch bei St. konnte man von Religionsverfolgung reden. Aber die Stephanisten konnten nicht länger in einer Kirche bleiben, die sich so eng mit der allgemeinen Kultur verbunden hatte, daß der Glaube zum religiösen Anhängsel dieser Kultur geworden war. Gegenüber dieser Verweltlichung der Kirche konnte nur Trennung helfen. Daran änderte die liebenswürdige und freundliche Erscheinungsform auch nichts, in der der Rationalismus zur Herrschaft in der sächsischen Landeskirche gekommen war. Da nach St.s Überzeugung die reine Lehre das Kennzeichen der wahren Kirche ist, da die Heilskraft der Kirche in der Predigt des reinen Wortes liegt, so konnte er auch nicht eine altlutherische, separierte Gemeinde gründen, wiewohl die behördliche Anerkennung gerade in dem Lande leicht zu erhalten gewesen wäre, das von der liberalen Sorge erfüllt war, man könne ihm den Vorwurf der religiösen Unduldsamkeit machen. Das Motiv der Auswanderung war nicht pietistisches Heiligungsstreben, nicht der Wille sich zu separieren, sondern der Wille, die Separation des Glaubens von seinen wahren Quellen aufzuhalten. Wenn aber eingewandt wurde, daß ja St. gerade das Land aufsuchte, in dem derselbe Kampf gegen eine ungläubige Kulturreligion durchzufechten war wie in der Heimat, und dieser Kampf nur durch strengste Isolierung vom amerikanischen Kulturleben erreicht werden konnte, so war darauf zu antworten, daß in USA. die Möglichkeit der schriftgemäßen und rechtgläubigen Jugenderziehung bestand. Eine separierte Kirche ist nur sinnvoll innerhalb eines vollkommen liberalen Staates. Bei der in der Reaktions-

zeit herrschenden geistlichen Schulaufsicht war in Sachsen eine separierte Schule nur theoretisch möglich. Bei einfachen Mitgliedern der Gemeinde haben eschatologische Gedanken mitgespielt, vielfach war auch die rührende Anhänglichkeit an den verehrten Seelsorger das Auswanderungsmotiv. Alles in allem ist die Auwanderung aus Gewissensnot heraus erfolgt. Erleichtert wurde der Abzug durch das große Entgegenkommen der Behörden, die an Auswanderung gewöhnt waren (in einem einzigen Dresdner Verlag erschienen in diesen Jahren allein acht Auswanderungsbücher!).

Am 3. November begann die Abfahrt der 700 Auswanderer, unter ihnen sechs Geistliche, 10 Kandidaten, 4 Lehrer, von Bremerhaven. Die Geschichte des in der Missourisynode zusammengefaßten Luthertums der USA. hat bewiesen, welche religiösen Energien die Triebkräfte dieser Auswanderung gewesen sind.

Abgeschlossen am 2. Febr. 1938.

Generalfeldmarschall

Edwin Freiherr von Manteuffel als Domherr von Merseburg

1864—1885.

Mit 24 bisher ungedruckten Briefen und anderen Dokumenten Manteuffels.

Von Otto Lerche,

Berlin-Dahlem, Heiligendammerstr. 23.

Vorbemerkung: In seiner Schrift über die evangelischen Dom- und Kollegiatstifter Preußens (1924) behandelt Johannes Heckel die rechtsgeschichtliche Entwicklung dieser eigentümlichen Institute, die zwischen Staat und Kirche stehend weder der einen noch der anderen Seite, an die sie sich oft widerstrebend anlehnen mußten, von rechtem Nutzen waren. Insbesondere zeigt er, wie sich drei Schichten in ihrem Aufbau unter preußischer Herrschaft unterscheiden lassen: die korporative Zusammensetzung unter Friedrich Wilhelm III., die vermehrte Verwendung der stiftischen Mittel für die Bedürfnisse der evangelischen Landeskirche unter Friedrich Wilhelm IV. und die Heranziehung des stiftischen Vermögens und seiner Erträge für die Ergänzung der im Staatshaushalt eingesetzten Positionen unter Wilhelm I.

Heckel beschränkt sich auf die Darstellung der rechts- und verwaltungsgeschichtlichen Entwicklung; er zitiert eine Fülle von Berichten, Eingaben und Erlassen aus Kabinettsorders mit Datum und Druckangabe und führt auch die entscheidenden Stellen im Wortlaut jeweils an. Aber das ganze reiche Leben, das Kommen und Gehen der oft nicht unbekannten Personen hinter diesem gesetzlichen und verwaltungsmäßigen Gitterwerk bleibt unsichtbar. So nennt der Verfasser die Kabinettsorder vom 2. Juli 1884, mit der bei der Ernennung eines neuen Domherrn in Merseburg statt adeliger Geburt schon die Erhebung in den Adelsstand als genügend bezeichnet wurde (S. 355); wieviel anschaulicher und auch interessanter für uns wird die Sache, wenn wir feststellen, daß es sich dabei um den weitberühmten Generalpostmeister Dr. v. Stephan handelt. Einmal, legt Heckel dar, habe ausnahmsweise der neueintretende Domherr in Merseburg zwar sofort die Dechantenwürde, nicht aber die dem Dechanten zustehende große Präbende erhalten; die große Präbende sei damals, bestätigt durch Kabinettsorder vom 11. Dezember 1894, dem Senior zugefallen. Und

dieser Senior war, so fügen wir hinzu, der Oberkommandierende in den Marken, Generaloberst Alexander von Pape, der Held von St. Privat. In einer Anmerkung lesen wir weiter: eine Kabinettsorder vom 16. November 1864 ernannte zwei hohe Verwaltungsbeamte und einen General zu Domherren. Wieviel lebendiger wird für uns das Bild, wenn wir erfahren, daß es sich um den Regierungspräsidenten von Münchhausen, den Oberpräsidenten von Witzleben, und um den Generalleutnant Edwin Freiherrn von Manteuffel handelte.

Aber nicht, weil wir in einem pedantischen Historismus korrigieren und ergänzen wollen, sondern weil wir ein neues, buntes und vielseitiges Blatt in der ruhmreichen Geschichte des ehrwürdigen Stifts Merseburg aufschlagen wollen, erwähnen wir diese Dinge. Es sind nicht untergeordnete Geister und Menschen kleinen, bürokratischen Formats, die hinter diesen Erlassen stehen, sondern es ist das Beste und Angesehenste, das Zuverlässigste und Tüchtigste, was das alte Preußen aufzuweisen hatte. Wenn wir die einzigartige Persönlichkeit Edwin von Manteuffels in unserer Darstellung in den Mittelpunkt setzen, so liegt das begründet in der Fülle eigenhändiger Briefe des Marschalls, die das kapitularische Archiv enthält. Gut zwei Jahrzehnte war Manteuffel Mitglied des Kapitels, an dessen vielgestaltigem Schicksal er immerfort irgendwie Anteil hatte: er sah den Propst, die Dechanten, die Senioren dahingehen; er durchkostete alle Schwierigkeiten der Auseinandersetzung mit Sachsen; er sah mit grimmem Zorne die Existenz des Stiftes in das parlamentarische Kampffeld hineingezogen; er trug schwer an der Last der nicht durchführbaren Reform und er wurde schließlich durch besondere Fügungen aus nächster Verbundenheit des Stifts gelöst, ohne die Beziehungen seines unruhigen Herzens zu diesem Institut ganz abzubrechen.

Unsere Darstellung gründet sich in erster Linie auf die Akten des kapitularischen Archivs; daneben haben wir einige Aktenfaszikel Topper betreffend im Evangelischen Konsistorium zu Berlin herangezogen. Und schließlich haben wir die im Oberpräsidium zu Magdeburg namentlich von Hartmann von Witzleben, dem langjährigen Dechanten des Stifts, geführten Akten über die Merseburger Stiftsreform eingesehen (jetzt im Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten). Daneben haben wir die gedruckten Quellen, die Veröffentlichungen von Briefen, Erinnerungen und Verhandlungen ausgeschöpft und mit der gesamten überaus weitschichtigen Literatur, auch hinsichtlich der Einzelheiten, ständige Fühlung zu halten gesucht. Im Nachfolgenden geben wir eine von allem gelehrten Beiwerk entlastete Darstellung, in der die eigenartige Gestalt des Generalfeldmarschalls von Manteuffel in ein neues Licht gerückt und damit in bescheidenem Umfange das Unrecht wieder gut gemacht wird, das die Zeitgenossen wie die nachschaffende Historie gegenüber Edwin von Manteuffel auf sich geladen haben.

Einleitung. Edwin von Manteuffel (geb. 24. Februar 1809 in Dresden, gest. als kaiserlicher Statthalter von Elsaß-Lothringen 17. Juni 1885 in Karlsbad) hat Zeit seines Lebens wenig Freunde, überall Feinde und eine schlechte Presse gehabt. Nach verhältnismäßig schneller militärischer Karriere war er bald am Hofe in einflußreiche Stellungen in unmittelbarer Nähe des Königs gelangt, und es ist eigentlich erstaunlich, daß der Prinzregent den Träger des schwerbelasteten Namens Manteuffel weiterhin in seiner nächsten Nähe als verantwortlichen Berater duldete. Manteuffels Hauptwerk war zunächst die Reorganisation des Offizierkorps, die ihm gerade von den Seiten erschwert wurde, auf die er sich hätte stützen sollen. Aber alles, was von liberalem und demokratischem Parlamentarismus gegen ein straffes, schlagfertiges Heer voreingenommen war, das widersetzte sich Manteuffel. Manteuffel selbst griff zur Pistole, um seine persönliche Ehre zu wahren, was ihm im Parlament gerade keine Freunde schuf. Auch als er, wenige Jahre später, 1865 in Schleswig die preußischen Interessen wahrnehmen sollte, trat er in allzu natürlichen Gegensatz zu den Anhängern Österreichs und zu den kleinstaatlich gesinnten Anhängern der Landespartei, die weithin die Presse beherrschte. Auch im Kriege 1866, in dem er den bis dahin durchaus verdienten General Vogel von Falckenstein, der den Befehlen des Königs nicht nachkam, ersetzen mußte, fand er kaum gerechte Beurteilung. Seine großen Leistungen im Kriege gegen Frankreich, sowohl im Norden des Landes wie namentlich im Süden gegen Bourbaki, haben die militärischen Gegner zu verkleinern, ja mit einem gewissen Erfolge in der großen liberalen Presse zu bagatellisieren gesucht. Vollends aber in seiner Stellung als kaiserlicher Oberbefehlshaber der deutschen Besatzungsarmee im besiegten Frankreich (1871—1873) hat sein Verhalten schwere Entrüstung aller dilettierenden Eroberungspolitiker hervorgerufen. Manteuffel hat sich des ihm durch das Vertrauen des Kaisers, seines Königs, gewordenen Auftrages nach dem Rezepte Bismarcks angenommen: Wunden zu heilen, nicht Wunden zu schlagen, war er im Lande des besiegten Feindes, zu dem die preußisch-deutsche Regierung alsbald wieder normale Beziehungen haben wollte. Gar nichts schließlich gilt der Reichsstatthalter

in Straßburg (1879—1885) dem ahnungslosen Besserwisser, der auf sein Blättchen schwört, das jede „Regierungshandlung" des Reichsstatthalters wiegt und als zu leicht befunden verwirft.

Manteuffel hatte zwei Feinde, die er ehrlich und offen überall, wo er konnte, bekämpfte: Liberalismus und Demokratie. Aber diese Feinde hatten zwei Waffen, gegen die der Generaladjutant des Kaisers und Königs, der Generalfeldmarschall wie der Reichsstatthalter machtlos waren: das Parlament und die Presse. Billige Bonmots, die die Tagesschriftstellerei und die Broschürenfabrikation zur Welt bringt, Eintagsfliegen ohne Lebensrecht, werden so sorgfältig konserviert und von den Gesinnungsfreunden weitergegeben, daß sie heute von der geschichtlichen Lehrbücherweisheit übernommen sind. „Der verhängnisvolle Mann in verhängnisvoller Stellung" — so bezeichnete Twesten den General 1861 — tauchte wieder auf in der konfessionellen Polemik, als Friedrich Nippold die versöhnende und erfolgreiche Kirchenpolitik des Reichsstatthalters unter die Lupe des Evangelischen Bundes nahm. Und das Wort, das Alfred Dove gelegentlich der Herausgabe von Manteuffels Briefen an Leopold von Ranke (1896, 1898) geprägt hat: Bayard (chevalier sans peur et sans reproche) mit einem leisen Zug von Don Quichotte — das hat, stärker als alle Taten des Marschall, ein kräftiges Nachleben bis in die letzten Dissertationen der liberalen Historikerschule. Die Presse und die Vulgärgeschichtsschreibung konnte sich in der Bekämpfung und Herabwürdigung des Marschalls Erkleckliches leisten, weil sie von einem Gegensatz von Bismarck zu Manteuffel — mehr ahnte als — wußte. Wer also Bismarck schützen und seine Politik vertreten wollte, der mochte Manteuffel angreifen. Daß in der Tat Spannungen zwischen beiden Männern bestanden, wird niemand bestreiten, der die Quellen kennt. Wer diese aber kennt, der wird nicht die Schuld an dieser Spannung einseitig Manteuffel zuschieben, wie es damals im Kreise der Engsten um Bismarck üblich war: Wenn irgendeine Sache, etwa im Prozeß Harry Arnim, nicht so gehen wollte, wie Bismarck und die Seinen erwarteten, dann witterte man gleich eine „Gemeinheit von Edwin", zu der dieser fast nie in der Lage und wohl überhaupt nicht imstande war. Unzweifelhaft hat die häufige Ausnahmestellung Man-

teuffels in Schleswig, in Frankreich und in Elsaß-Lothringen den Verkehr mit ihm nicht erleichtert und Bismarck zu mancherlei Rücksichtnahme gezwungen, die dem Gewaltigen im Umgang mit seinen Kreaturen nicht anstanden. — Der Hauptgegensatz auf kirchlichem Gebiete zwischen dem Kanzler und dem Marschall, der diesen in der Gesellschaft Kögels auf seiten des Kaisers und Königs fand, der mit Hilfe des Marschall zur Entlassung des Oberkirchenratspräsidenten Herrmann und zum Rücktritt des Ministers der geistlichen usw. Angelegenheiten Falk führte, ist von den Zeitgenossen (1878/79) wohl nicht einmal stark bemerkt und nach konfessionspolitischer Verbiegung durch Fr. Nippold schließlich von Ludwig Dehio und dann von Erich Foerster in das rechte Licht der Geschichte gesetzt. Mögen Bismarck und seine Leute an dem Marschall immer wieder manches auszusetzen gehabt haben, bemerkenswert bleibt zweierlei: Zunächst das warme und vorurteilslose Eintreten einer der engsten Freunde Bismarcks für Edwin Manteuffel. Leopold von Gerlach, der politisch wie kirchlich konservativ auf seiten Ottos von Manteuffel stand, lehnte persönlich das ganze „Pandämonium" der Familie Manteuffel, den Ministerpräsidenten wie den Landwirtschaftsminister mehr oder weniger ab, während er für Edwin, den damaligen Obersten, der vom König in allerlei diplomatischen Missionen und heiklen Sonderaufträgen verwandt wurde, sich begeistert einsetzte. Leopold von Gerlach, der in Manteuffel immer seinen Nachfolger — Bismarck meint: seinen Nebenbuhler — als politischen Berater des Königs sah, schrieb am 3. April 1854 dem preußischen Bundestagsgesandten in Frankfurt a. Main: „E. Manteuffel hat sich in Wien vortrefflich benommen. Das ist ein ebenso zuverlässiger als brauchbarer Mann." Und etwa am 6. Juli 1855 läßt er sich vernehmen: „Von E. Manteuffel habe ich einen vortrefflichen Brief über österreichische Politik. Das ist doch ein ebenso gewandter wie zuverlässiger Mann." In diesem Tone herzlicher und zuversichtlicher Gewogenheit sind alle Äußerungen des alten Generals über den jungen Obersten — den „jungen Schulze", wie er mit Decknamen bezeichnet wird — Bismarck gegenüber gehalten.

Im übrigen begegnen sich Bismarck und Manteuffel in ihrer Abneigung gegenüber Parlamentarismus und Presse. Gerade die souveräne Geringachtung, die Bismarck der Parteienhuberei des Parlaments entgegenbrachte, ist wohl schuld daran, daß wir es in Deutschland trotz vieler und aufreibender Versuche nicht zu einem Parlament von Format gebracht haben, mit dem es sich lohnte, die Waffen zu kreuzen. Manteuffels Erlebnisse mit dem Parlament spielen grotesk hinein in sein Dasein als Domherr. Wir werden darauf zurückkommen, ohne uns allzu lange den Wogen des „Schlamm-Meeres des Parlamentarismus" (Bismarck, G. u. E. I 268) zu widmen.

Wenn Manteuffel am 4. Dezember 1871 an Thiers schreiben konnte:

> La situation n'est pas facile; s'il n'y avait pas de presse, tout irait; mais celle-là, et je parle de la presse Française et Allemande, fait monter les têtes et donne à chaque évènement une teinture de nationalité,

— so brachten ihn unzweifelhaft ernste und trübe Erlebnisse dazu. Gleicher Art sind zwei Äußerungen Manteuffels aus dem besetzten Frankreich 1871 an Leopold von Ranke. Aus Compiegne schreibt er am 2. August:

> Sie erinnern sich, wie nach der Campagne von 1866 in der Presse gegen mich gewüthet wurde, um mich militärisch todt zu machen. Ich that nichts und das Pressgeschrei hat eine öffentliche Meinung über meine Kriegführung in jener Zeit gebildet, die selbst auf Männer, die wußten, wie unrecht mir geschah, reagirte.

Und nach wenigen Tagen schrieb er abermals:

> Das Betrübendste für mich ist, daß es in Preußen wirklich so weit gekommen, daß der König gegen die Zeitung gar nichts mehr thun kann von dem Augenblick, wo ich abgelehnt habe, daß die Staatsanwaltschaft einschreitet.

Daß Manteuffel diese verantwortungslose Presse, die sich darin gefällt, immer wieder die Regierungsmaßnahmen zu kritisieren und ihre Durchführung zu sabotieren, ablehnt: das wird ihm von der liberalen Geschichtsschreibung noch heute schwer verübelt. Und Leopold von Ranke, der Altmeister der geschichtlichen Kunst, der seinem Sohne Otto am 25. Mai 1873 von dem „unübertrefflichen Manne" schreibt, „dessen Freundschaft zu dem Glück meines Lebens gehört" — Leopold Ranke müßte eigentlich wegen

dieser „Entgleisung" noch nachträglich in besondere Strafe genommen werden. — Wenn jemals, dann waren betreffs der Presse Bismarck wie Manteuffel einer Meinung. Die Entrüstung in den Worten des eisernen Kanzlers: „Jeder Pressebengel, der den Mund gegen die Regierung aufreißt, hat Recht" (G u. E. I 270) fanden unzweifelhaft einen lebhaften Widerhall bei Manteuffel.

Bei alledem nimmt es nicht wunder, wenn Manteuffel noch keinen rechten Biographen gehabt hat; er steht in einem gewissen Halbdunkel der Geschichtsschreibung. Wir sehen ihn zu nahe dem Kaiser und König, allzu oft in der Reihe der eigentlich führenden ersten Männer. Aber die ungesuchte Popularität, die Bismarck in seiner vulkanischen Genialität erzwang, ging ihm ab; ihm fehlten Moltkes eisige Tiefe und Roons herbe Urkraft, die — überall, wo sie deutlich erkennbar wurden — das Volk in seiner Tiefe ergriffen. Das Beste, was ihn vor anderen Zeitgenossen auszeichnete, war sein persönliches Treueverhältnis zu seinem König und Kaiser, in dem er den Erben und Nachfahren Friedrich Wilhelms IV. sah. Dieses Treueverhältnis, das er romantisch-feudalistisch auffaßte, war die große Passion seines Lebens: sie steht in eigentümlichem Gegensatz zu der kühlen Schlichtheit Wilhelms I., der gleichwohl die Treue des Ritters lohnte, wie und wo sich nur Gelegenheit bot. So ward Edwin von Manteuffel einer der ersten Domherren von Merseburg königlich-preußischer Ernennung.

I. Die Lage des Kapitels beim Eintritt Manteuffels.

Als mit dem Oberpräsidenten von Sachsen, Hartmann von Witzleben, und mit dem Frankfurter Regierungspräsidenten von Münchhausen am 16. November 1864 Edwin von Manteuffel Domherr von Merseburg wurde, war die Lage des Domkapitels eine in mehrfacher Hinsicht schwierige und unsichere, die dem neuernannten Domherrn den Eintritt nicht gerade erleichterte.

Wohl hätte der Kurfürst von Sachsen entsprechend dem § 35 des Reichsdeputationshauptschlusses das Stift Merseburg 1803 einziehen können; es blieb aber ebenso bestehen wie die anderen sächsischen Stifter in Naumburg, Zeitz, Wurzen und Meißen. Als

aber dann mit Merseburg auch die beiden Stifter Naumburg und Zeitz durch den Friedensvertrag vom 18. Mai 1815 an Preußen fielen, da wäre wohl Gelegenheit gewesen, die preußischen Gesetze vom Oktober 1810 auch auf die sächsischen Stifter anzuwenden. Aber die Sache ging nicht so schnell, wie sie sich der Staatskanzler Hardenberg gedacht hatte. Wohl waren Ende des Jahres 1811 die Stifter Kammin und Kolberg aufgelöst: Dann aber setzte die endgültige Auseinandersetzung mit dem Korsen ein, die der Erledigung innerer Fragen Aufschub gebot. Tatsächlich wurde das Domkapitel in Havelberg erst am 20. April 1819 aufgehoben, während das Brandenburger Kapitel am 25. Oktober 1820 eine Kabinettsorder erhielt, nach der es bestehen bleiben sollte.

Inzwischen war die Angelegenheit der seit 1815 an die Krone Preußens gelangten sächsischen Stifter schon vorläufig geregelt. Es wurde zwar den Stiftern mit der Kabinettsorder vom 24. März 1817 jegliche politische Bedeutung und jede staatliche Selbständigkeit genommen; Stiftsregierung, -Konsistorium und -Kammer verschwanden, und an deren Stelle traten preußische Behörden. Und überdies wurden die Kapitulationen, die der Landesherr als Stiftsherr dem Kapitel gegenüber zu beschwören hatte, aufgehoben. Aber der Bestand der Stifter, zumal der Kapitel als solcher, wurde tatsächlich anerkannt: Die Stifter sollten als achtbare Korporationen, die bedeutendes Vermögen und entsprechende Einkünfte aufwiesen, unter einer neuen Verfassung bestehen bleiben.

Während nun die preußische Regierung zu Merseburg mit dieser Kabinettsorder eine Handhabe zu haben glaubte, die schnell die Stifter beseitigen konnte und aus dem neuen, vielgestaltigen Lande ohne weitere Schwierigkeiten einen in seiner Zusammensetzung homogenen preußischen Regierungsbezirk machen sollte, gab es doch so viel Anstände und Bedenken, daß die Sache stockte. Die Anstände und Bedenken kamen in erster Linie vom Kronprinzen, der sich für den Fortbestand des Kapitels zu Brandenburg einsetzte, sodann aber auch von den in Entwicklung begriffenen provinzialsächsischen Ständen, die auf den Fortbestand der Stifter aus mancherlei Tradition Wert legten.

Noch vor der endgültigen Entscheidung über Brandenburg (27. August 1822) und lange vor dem Gesetz über die Berufung der sächsischen Provinzialstände (27. März 1824), in denen die Stifter Merseburg und Naumburg je eine Virilstimme erhielten, erging am 31. Januar 1822 die Königliche Verordnung, in der im Geiste der Order vom 24. März 1817 die Existenz der sächsischen Stifter gesichert wurde. Der König gestattete, daß bei den vorhandenen und bei den noch entstehenden Vakanzen nicht nur ein Vorrücken und Optieren in den statutenmäßigen Formen, sondern auch das weitere Einrücken nach der Anziennität stattfinden solle. Dagegen verbot der König bis zum Erlaß einer endgültigen Stiftsverfassung die Annahme neuer Anwärter und Resignationen seitens des Kapitels. „Dabei versteht sich von selbst, daß die Kapitel über die Substanz des Vermögens nicht eigenmächtig verfügen, Veräußerungen von Grundstücken und Grundgerechtigkeiten nur mit Zustimmung der vorgesetzten Behörde vornehmen und die Kaufgelder nur in die Vermögenssubstanz verwendet werden können." Der vom Kapitel zu wählende Propst und Dechant unterstanden der Genehmigung des Königs. Die späteren Reformversuche — nur um solche und nicht mehr um die Versuche der Beseitigung handelte es sich hinfort — hatten im wesentlichen die Statuten für das Domkapitel Brandenburg vom 30. November 1826 zum Vorbild.

Das Brandenburger Statut erwähnte die seit uralter Zeit bestehende enge Verbindung des Kapitels mit Ritterschaft und Ständen des Landes und betonte die Absicht, ausgezeichnete Verdienste getreuer Untertanen auf eine besonders würdige Weise zu belohnen, nämlich mit Domherrenstellen in Brandenburg. Von den 22 Artikeln des Statuts handelt der erste von der Anzahl der Domherren — neun weltliche, drei geistliche —, der zweite und dritte von der Besetzung der Stellen, namentlich des ersten (Kurator) und zweiten Direktors der Ritterakademie, Artikel 4 von der Bestätigung des vom Kapitel zu wählenden Domdechanten, Artikel 5 und 6 von den Einnahmen der Domherren, Artikel 7 entsprechend betr. die geistlichen Domherren; Artikel 8 geht auf die Qualifikation der Domherren, Artikel 9 auf den Orden und die kapitularische Kleidung ein; Artikel 10 beschreibt den Hergang einer Introduktion. Die Artikel 11 bis 16 behandeln die laufende Verwaltung, ihre Verteilung auf Dechant, Senior und Personal, die Berechnung der nichtfixierten Pfründeneinkommen und die Nutzung der Kurien. Es folgen Deservitenjahr für die Erben verstorbener Kapitularen

(Art. 17), Stellung unter den Minister des Innern (Art. 18), Anzeige von Todesfällen aus dem Kapitel (Art. 19), Übergangsbestimmungen (Art. 20), Beziehungen zur Ritterakademie (Art. 20) und ausdrücklicher Vorbehalt des Königs, diese Ordnung zu erweitern oder zu beschränken oder das Stift gänzlich aufzuheben (Art. 22).

Wie ein Schwert des Damokles stand also der letzte Artikel, der dem Landesherrn als dem Stiftsherrn alle Rechte auf das Stift vorbehielt, über dem weiteren Leben der Korporation. Im ganzen war das Stift nicht viel mehr als eine Gratifikations- und Pensionsanstalt für königliche Beamte. Mehr konnte und durfte das Merseburger Domkapitel für sich auch nicht erwarten. Aber es durfte damit rechnen, daß entsprechend dem 20. Artikel des Brandenburger Statuts auch für die jetzigen Merseburger Kapitulare jede Härte vermieden wurde — und es durfte schließlich auf eine Reform ähnlicher Art rechnen.

Wohl wurde nun schon reichlich nach einem Jahre den sächsischen Stiftern eine Reform nach dem Brandenburger Muster angekündigt; tatsächlich aber geschah nichts. Und wenn nach etwa weiteren zwei Jahren der König sich veranlaßt sah, seinen Erlaß vom 31. Januar 1822, in dem er Aufnahme von Anwärtern usw. verbietet, Gestattung von Ausnahmen aber sich vorbehält, den Beteiligten ins Gedächtnis zurückzurufen, so mag das in der etwas laxen Handhabung von Ausnahmen seinen Grund haben.

Anders wurde die Sache unter Friedrich Wilhelm IV., der schon als Kronprinz diesen Dingen ein lebhaftes Interesse entgegengebracht hatte. Der König dachte in erster Linie daran, die Stifter mit ihren Möglichkeiten und ihren Mitteln, aber auch mit ihrer Tradition und ihrer Würde für die Ausgestaltung der evangelischen Landeskirche heranzuziehen. Darum wird von nun an entgegen dem Artikel 18 des Brandenburger Statuts neben, ja über dem Minister des Innern der Minister der geistlichen usw. Angelegenheiten zu Rate gezogen. Der König beabsichtigte, die Domkapitel als Provinzialkonsistorien umzugestalten und die Mitglieder des Konsistoriums mit Domherrenpfründen zu besolden (28. Februar 1845). Wenn sich nun auch sowohl der Minister des Innern wie auch der Minister der geistlichen usw. Angelegenheiten in aller Entschiedenheit gegen den königlichen Plan aus-

sprachen, so blieb der König doch bei seinem Verlangen. Die Verleihung von Virilstimmen im Vereinigten Landtag an die Stifter entspricht durchaus dieser unbeirrbaren Haltung des Monarchen, wie sie neuerdings Ernst Lewalter (1938) zeichnet.

Nach 1848 hat Friedrich Wilhelm diesen seinen Standpunkt erneut vertreten und nun wohl bei den Ministern von Raumer und von Westphalen mehr Gegenliebe gefunden. Inzwischen hatten die Stifter das Recht der Präsentation für die Erste Kammer — das Herrenhaus — am 7. Mai erhalten, und in weiterer Durchführung seiner Absichten verfügte dann der König:

Auf den Bericht vom 22. v. Monats bestimme Ich hierdurch, daß bei der durch Meine Erlasse vom 28. Februar 1845 und 15. Januar 1847 angeordneten Zurückführung der evangelischen Domstifter zu Brandenburg, Merseburg und Naumburg, sowie des Collegiatstifts zu Zeitz auf ihren kirchlichen Ursprung zwar die jetzt vorhandenen Mitglieder im Genuß aller ihnen durch die Verfassung ihres Stifts gewährleisteten Rechte erhalten werden, etwa neu zu ernennende Mitglieder aber in diese Stifter nur unter dem Vorbehalt eintreten können, daß ihnen gegen die künftige Umbildung der Stifter kein aus der bisherigen Stiftsverfassung, insonderheit kein aus den Bestimmungen oder Grundsätzen über die Ascension zu entnehmender Widerspruch zusteht, sie sich vielmehr den von Mir in dieser Hinsicht zu treffenden Bestimmungen unbedingt und ohne Anspruch auf weitere Ascension zu unterwerfen haben. Ich ermächtige Sie, den genannten vier Stiftern von der ihnen zugedachten anderweiten Bestimmung und der in Vorstehendem getroffenen Anordnung Mittheilung zu machen und sehe Ihren weiteren Vorschlägen wegen Ausführung Meiner Erlasse vom 28. Februar 1845 und 15. Januar 1847 entgegen.

Jagdschloß Grunewald, den 3. November 1856.

Friedrich Wilhelm.

Wir haben die Worte „von der ihnen zugedachten anderweiten Bestimmung" gesperrt; sie sind ohne den Hinweis auf den Königlichen Erlaß vom 28. Februar 1845 unverständlich, in Verbindung mit diesem aber eindeutig und klar. Obendrein war der Erlaß vom 3. November 1856 an die Minister des Innern und der geistlichen usw. Angelegenheiten gerichtet. Zu Anfang des neuen Jahres wurde diese königliche Willensäußerung auch dem Domkapitel in Merseburg auf dem Dienstwege zugestellt.

Während sich nun in Brandenburg das Statut von 1826 einlebte, die alten bevorrechtigten Domherren ausstarben, aus den

nichtbesetzten Domherrenstellen aber ein königlicher Dispositionsfonds gebildet wurde, geschah in den sächsischen Stiftern in den letzten Jahren Friedrich Wilhelms IV., in der Regentschaft und zunächst unter König Wilhelm I. nichts.

Endlich, im Frühjahr 1864, beginnt das Merseburger Kapitel sich zu regen. Propst Friedrich von Krosigk, vorher Regierungspräsident in Merseburg, nun in hohen Jahren an der Spitze des Domstifts, machte sich über die höchstbedenkliche Lage der Korporation keine Illusionen. Die domkapitularischen Protokolle geben seine Ansicht nur sehr temperiert wieder. Im ordentlichen Frühjahrs-Generalkapitel hatte der Propst „auf die zeitlichen Ereignisse und auf die seit 1815 vorgegangenen territorialen Änderungen hingewiesen; er berührte sodann die Lage der Leipziger Herren Capitularen, welche in neuerer Zeit nach verschiedener Richtung hin eine Besserung erfahren; gedachte ferner der Verwaltung der vakanten Präbenden, und daß aus deren Revenuen in neuerer Zeit 1004 Reichsthalern dem Domgymnasium überwiesen worden wären". Im Herbstgenerale am 17. Oktober 1864 aber machte der Propst „Mitteilung von dem seinerseits entworfenen Immediatgesuche an des Königs Majestät um Ergänzung des Personalbestandes des Domcapitels, welchem die Herren Capitularen sich genehmigend anschlossen, nachdem auf Wunsch der hochwürdigen Herren Lipsienses noch eine ihre besondere Stellung im Domcapitel betreffende Bemerkung hinzugefügt worden".—Neben diesen domkapitularischen Protokollen, die der Stiftssyndikus führte, berichten über diese Dinge die von Krosigk eigenhändig geschriebenen Akten betr. die neuzuberufenden Mitglieder des Kapitels. Da legt der Propst dar, daß auf Grund der Kabinettsorder vom 31. Januar 1822 nun das Stift soweit ausgestorben sei, daß es nur mehr aus fünf Gliedern bestünde, dem Propst Krosigk, dem Dechanten v. Trotha, dem Senior v. Wolffersdorff und den beiden Leipziger Juristen Dr. Schilling und Dr. v. Waechter; da der Senior in Dresden seinen Wohnsitz hat, so sind also von fünf Mitgliedern des Kapitels drei „Ausländer", was bei Wahlen zu Unzuträglichkeiten führen könnte. Wesentlich ist weiter der Hinweis darauf, daß eigentliche Sinekuren nicht vorhanden seien. Bei den wenigen

ortsanwesenden Mitgliedern des Kapitels habe jeder einzelne bestimmte wichtige Aufgaben zu erfüllen. Der König wird gebeten, durch Ernennung einiger geschäftskundiger Männer, die möglichst in Merseburg Wohnung nehmen sollten, das Kapitel zu ergänzen.

Propst v. Krosigk hatte dieses Immediatgesuch am 17. September entworfen, es wohl mit den zuständigen Stellen besprochen und dann im Generalkapitel vorgetragen. Am 20. Oktober wurde es dem König vorgelegt. Der König aber war schon vorher vom Oberpräsidenten Hartmann von Witzleben und vom Minister des Innern, Grafen Friedrich Eulenburg, über die Lage des Stifts Merseburg unterrichtet worden. Eine eigentliche Gefahr lag darin, daß bei dem hohen Alter der Kapitulare ein plötzlicher Todesfall den „Ausländern" das Übergewicht geben würde, daß dann die Wahlen zu Propst und Dechant, zum Provinziallandtag und zum Herrenhaus nicht nach Wunsch des Landesherrn ausfallen würden, und daß schließlich die Geschäftsführung des Kapitels überhaupt Not leiden möchte.

Nicht unerwähnt bleiben darf, daß wohl seitens der Regierungsstellen auch jetzt, sicher in dem Vortrage vom 15. September 1864, dem König gegenüber der Wunsch vertreten wurde, die Leipziger Universitätsprofessoren aus dem Kapitel hinauszukomplimentieren. Zunächst freilich ging es den Leipziger Herren im Merseburger Kapitel gerade darum besonders gut, weil nur wenige Mitglieder da waren, und es war gewiß eine schwer abgerungene Loyalitätserklärung, wenn Dr. v. Waechter am 17. Oktober schrieb: „Was noch insbesondere uns, die mitunterzeichneten Mitglieder der juristischen Facultät der Universität Leipzig, betrifft, so theilen auch wir durchaus die vorstehend ausgedrückten Wünsche und treten der ehrfurchtsvollsten Bitte um Vervollständigung des Capitels besonders im Hinblick auf die uns gegen das Hochstift Merseburg obliegenden Pflichten bei."

II. Manteuffels Eintritt in das Kapitel.

Entsprechend dem ihm seitens des Ministeriums und seitens des Domkapitels vorgetragenen Wunsche ernannte König Wil-

helm I. am 16. November 1864 drei neue Domherren. Die Königliche Verordnung lautet:

Mit Bezug auf Meinen Erlaß vom heutigen Tage, die interimistische Ergänzung des Stiftscapitels zu Merseburg, Naumburg und Zeitz betreffend, ernenne Ich hierdurch 1. den Oberpräsidenten, Wirklichen Geheimen Rath von Witzleben zu Magdeburg, 2. den Regierungspräsidenten Freiherrn von Münchhausen zu Frankfurt a. O., 3. Meinen Generaladjutanten, den Generallieutenant Freiherrn von Manteuffel unter den in obigem Erlaß bestimmten Maßgaben zu Capitularen des Domstifts zu Merseburg, und überlasse Ihnen, das weiter Nöthige dieserhalb zu verfügen. Dem Generallieutnant Freiherrn von Manteuffel habe Ich dies unmittelbar bekannt gemacht.

Berlin, den 16. November 1864.

(gez.) Wilhelm.

An den
Minister des Innern.

In dieser Zuschrift an den Grafen Eulenburg nahm König Wilhelm das Recht, Domherren zu ernennen, auch in Merseburg nach brandenburgischem Muster für sich in Anspruch, ohne daß bisher die Reorganisation des Stiftes soweit gediehen war, daß der König dies von Rechts wegen konnte. Die Ernennung von zwei hohen Verwaltungsbeamten und einem General stand jedenfalls ganz und gar im Gegensatz zu der letzten Verfügung König Friedrich Wilhelms IV., der die Domkapitel zu Provinzialkonsistorien umgestalten wollte.

Alle die Rechte, die der König bisher noch nicht hatte, legte er sich bei in einem Erlaß vom gleichen Tage:

Ich finde unter den in Ihrem Berichte vom 15. September d. Js. Mir vorgetragenen Verhältnissen es erforderlich, daß bis zur definitiven Reorganisation der Domstifter zu Merseburg und Naumburg und des Collegiatstifts zu Zeitz, worüber Ich den näheren Vorschlägen seiner Zeit entgegensehe, die dortigen Capitel in einem ihre Wirksamkeit sowie den Übergang zur neuen Einrichtung sichernden Bestande erhalten werden, und bestimme zu diesem Zweck in Ausübung der Mir zustehenden Befugnis zur Umbildung der Stiftsverfassung, daß, da bei dem Mangel an Einrückungsberechtigten die Capitel sich in statutenmäßiger Weise nicht mehr selbst vervollständigen können, eine interimistische Ergänzung derselben, so oft und so weit es deren bedürfen wird, durch landesherrliche Ernennung neuer Capitelmitglieder erfolge. Diese Ernennungen sollen jedoch, um die beabsichtigte Reform zu fördern, bis auf Weiteres nur unter nachstehenden Maßgaben ergehen:

1. Der in der Ordre vom 3. November 1856 vorgeschriebene Vorbehalt wird bei diesen Berufungen dahin erweitert, daß dem Ernannten gegen die künftige Umbildung des Stifts kein aus der bisherigen Stiftsverfassung, insonderheit kein aus den Grundsätzen über die Ascension und die Vertheilung capitularischer Nachlässe zu entnehmender Widerspruch zustehe, der Ernannte sich vielmehr den in dieser Hinsicht beziehentlich wegen Fixation der Stiftsbezüge der Capitularen zutreffenden landesherrlichen Bestimmungen unbedingt und ohne Anspruch auf weitere Ascension und sonstigen Nachlaß-Erwerb auch ohne Entschädigungsanspruch wegen der durch die künftige Fixierung etwa eintretenden Reduction der bis dahin erworbenen Stiftsbeneficien und Dignitäten aller Art, zu unterwerfen habe. 2. Der neue Capitular hat bei jedem, während der gegenwärtigen Stiftsverfassung noch eintretenden Vacanzfall im Capitel die Rechte der Ascension, Option und Division statutenmäßig auszuüben. Solange die auf diesem Wege ihm zustehenden Stiftsbezüge nicht einen gewissen jährlichen Minimalbetrag — den Ich beim Domstift zu Merseburg fürs Erste auf 300 Thaler vorbehaltlich der besonderen Bestimmung für die anderen beiden Stifter festsetze — erreichen, wird ihm das hieran Fehlende als Zuschuß-Präbende aus dem zu Meiner Disposition aufgesammelten Fonds der vacanten Präbenden bei dem betreffenden Stift gewährt. Der den gedachten Betrag übersteigende Anfall verbleibt bis zum Eintritt der unter 1) vorgesehenen Fixation. 3. Dem vorerwähnten Dispositionsfonds bei jedem der drei Stifter verbleiben im übrigen alle demselben bisher zugefallenen Stiftserträge ohne Unterschied; auch bleibt hinsichts aller derjenigen Dignitäten und Beneficien, welche durch Collatur des Capitels erworben werden, Meinem Ermessen uneingeschränkt vorbehalten, ob einer solchen Collatur die nach der Ordre vom 31. Januar 1822 erforderliche landesherrliche Bestätigung zu ertheilen oder nicht, resp. die betreffenden Beneficien dem Dispositionsfonds zu überweisen sind. — Außerdem setze Ich hierdurch fest, daß bei den neuen Ernennungen weltlicher Capitulare an den Stiftern Merseburg und Naumburg nicht mehr die bisherigen stiftsverfassungsmäßigen Qualifications-Bedingungen, sondern die bei dem Domstift Brandenburg zufolge Artikels VIII des Statuts vom 30. November 1826 in Geltung stehenden maßgebend sein sollen. Ich ermächtige Sie, die Stiftscapitel zu Merseburg. Naumburg und Zeitz, von diesen Anordnungen in Kenntniß zu setzen und das weiter deßhalb Erforderliche zu veranlassen.

Berlin, den 16. November 1864.

(gez.) Wilhelm. (gez.) Graf Eulenburg.

An den
Minister des Innern.

Dieser königliche Erlaß, der abweichend von dem in den letzten Jahren Friedrich Wilhelms IV. geübten Verfahren den Mini-

ster der geistlichen usw. Angelegenheiten völlig überging, die Angelegenheit der Domstifter also ressortmäßig dem Minister des Innern allein überließ, nahm eine Reihe von Reformmaßnahmen vorweg, die im wesentlichen das Stift zu einer königlichen Gratifikations- und Pensionsanstalt machten. Mit der eigenartigen Struktur des kapitularischen Lebens, mit den Pfründen und ihrem Einkommen, zeigte sich der Erlaß recht wenig vertraut. Er fand demgemäß in Merseburg sehr kritische Aufnahme.

Der Dompropst Friedrich v. Krosigk und der Justitiar des Kapitels nahmen in erster Linie Anstoß an der zweiten Bestimmung des Erlasses. In Randbemerkungen wird dazu ausgeführt:

Capitularen, Domherren können ohne Besitz einer Präbende kein capitularisches Vermögen erwerben und sind, bis ihnen der Besitz derselben ausdrücklich verliehen wird, canonici non praebendati; der Besitz einer Präbende ist die nothwendige Bedingung der Vermögenserwerbung; alle später erworbenen Dignitäten, Beneficien pp. sind Accessorien der Präbende des ursprünglichen Stammvermögens eines Capitularen und zwar nicht nothwendige, sondern rein zufällige. — Ferner: Fehlt Alles, denn bevor er nicht im Besitz einer Präbende ist, hat er ja Nichts. Er muß also die vollen 300 Reichsthaler aus dem Dispositionsfonds, sei es unter dem Namen einer Präbende oder einer Zuschußpräbende erhalten. — Der Dispositionsfonds ist aus den bis jetzt vacant gewordenen eilf Präbenden gebildet; außer diesen eilf Präbenden existieren n u r noch die fünf noch übrigen, die sich im Besitz der jetzt noch vorhandenen präbendirten Capitularen befinden.

Die Angelegenheit war so schwierig geworden, ja schließlich auch fehlerhaft eingeleitet, weil der König bereits auf den Ministerialvortrag vom 15. September, nicht aber erst auf das Immediatgesuch des Kapitels vom 17. Oktober, das ihm am 20. Oktober zugeleitet war, verfügt hatte. Mit dem königlichen Erlaß vom 16. November hätte das Kapitel, hätten Propst und Justitiar schlechterdings nichts anfangen können, wenn nicht der Minister des Innern, Graf Eulenburg, ein erklärendes Begleitschreiben gesandt hätte, das den Schlüssel zur Entwicklung bot. Graf Eulenburg schreibt:

Um die Capitel der Domstifter zu Merseburg, Naumburg und des Collegiatstifts zu Zeitz in einem ihre Wirksamkeit, sowie den Übergang zu einer definitiven Reorganisation sichernden Bestande zu erhalten, haben des Königs Majestät geruht, die in dem abschriftlich an-

liegenden Allerhöchsten Erlaß vom 16. November d. Js. festgesetzten Normativbestimmungen zur interimistischen Ergänzung der Stiftsverfassung ergehen zu lassen.

Gleichzeitig haben des Königs Majestät unter den in diesen Normativbestimmungen enthaltenen Maßgaben mittelst der abschriftlich beigefügten Ordre von demselben Tage den Oberpräsidenten Wirklichen Geheimen Rath von Witzleben zu Magdeburg, den Regierungspräsidenten Freiherrn von Münchhausen zu Frankfurt a. O. und den Generaladjutanten, Generallieutenant Freiherrn von Manteuffel zu Capitularen des Domstifts zu Merseburg zu ernennen geruht. Durch diese Ernennung ist den Wünschen, welche das Domcapitel in der unter dem 20. Oktober c. von der Königlichen Regierung eingereichten Immediatvorstellung ausgesprochen hat, und welche einerseits vor den ergangenen Allerhöchsten Entschließungen zur Kenntniß Sr. Majestät gebracht worden sind, insoweit entsprochen worden, als das derzeitige Bedürfnis es erfordert, und andererseits die Rücksicht auf die Sr. Majestät dem Könige vorzubehaltende freie Entschließung über die weitere Umbildung der Stifter es gestattet. Die Bitte des Domcapitels, daß wenigstens bei einigen der neuen Domherren die Ernennung durch die Wohnsitznahme in Merseburg bedingt werden möchte, ist nicht unerwogen geblieben, jedoch hat unter den gegenwärtigen Verhältnissen die Vermehrung der in Merseburg residierenden Mitglieder des Capitels noch nicht, und um so weniger für nöthig erachtet werden können, als der zum Domherrn ernannte Ober-Präsident von Witzleben durch die Nähe seines amtlichen Wohnsitzes in den Stand gesetzt ist, in eintretendem Bedürfnisfalle auch einer dauernden und eingehenden Betheiligung an den Geschäften der Stiftsverwaltung sich zu unterziehen. Im übrigen bleibt vorbehalten, nöthigen Falls bei späterer weitere Ergänzung des Capitels auf das Erforderniß der Residenz die geeignete Rücksicht zu nehmen.

Die Königliche Regierung hat hiernach das Domcapitel mit entsprechender Eröffnung zu versehen und dasselbe aufzufordern, wegen Einführung der neuernannten Domherren und Anweisung der nach Maßgabe der eben zuerst gedachten Allerhöchsten Ordre ihnen zukommenden Einkünfte, welche vom Tage der Königlichen Ernennung ab von ihnen zu beziehen sind, das Nöthige zu verfügen.

Von der die Normativbestimmung enthaltenen Allerhöchsten Ordre ist auch den Capiteln zu Naumburg und Zeitz Kenntniß zu geben.

Berlin, den 28. November 1864.

Der Minister des Innern.
(gez.) Gf. Eulenburg.

An die
Königliche Regierung zu Merseburg.

Nun wußte Probst v. Krosigk wenigstens, an wen er sich bei der Lösung der Schwierigkeiten wenden sollte. Hartmann v. Witz-

leben war wie Friedrich v. Krosigk Regierungspräsident in Merseburg gewesen, ehe er Oberpräsident in Magdeburg wurde; die beiden Männer kannten sich und schätzten sich, wie aus der Korrespondenz hervorgeht, menschlich und kollegial. Witzleben kannte Merseburg und das Stift, seine Möglichkeiten und seine Grenzen. In einem freundlich-höflichen Begrüßungsschreiben stellt er sich dem Propst als neuer Kapitular vor und sagt:

Wenn auch Sie selbst die Verstärkung des Capitels durch neue Kräfte gewünscht haben, so werden Sie, die eigentliche Seele, und der Kopf des alten Capitels doch durch diese neue Art und Weise der Creierung neuer Capitularen und die damit unzertrennlich zusammenhängende Umgestaltung der historischen Verfassung des Capitels nicht angenehm berührt werden.

Im übrigen aber ging Witzleben dem Propst eifrig zur Hand, die Schwierigkeiten, die im zweiten Punkte der königlichen Normativbestimmungen lagen, möglichst schnell zu beseitigen. Nach mehrfachen Besprechungen und Korrespondenzen konnte Krosigk schon am 27. Dezember 1864 die Etatsentwürfe der drei neuen Präbenden der Regierung in Merseburg einreichen. Freilich erhalten diese drei Pfründen die Namen alter Kanoniker, so daß Witzleben die des † Frhrn. v. Eyb, Münchhausen die des † Staatsministers v. Carlowitz, und Manteuffel die des † v. Berbisdorf zugewiesen wurde. Tatsächlich aber mag es sich um ganz neu gestaltete Präbenden, die zwölfte, dreizehnte und vierzehnte, handeln, deren jede mit 300 Talern ausgestattet wurde. Damit waren die neuen Domherren canonici praebendati, sie konnten weiteres kapitularisches Vermögen erwerben und an der Division und Option statutengemäß teilnehmen. Die Einnahmen wuchsen übrigens sehr langsam und betrugen im Oktober 1867 für Witzleben 369,14,1, für Münchhausen 314,13,2 und für Manteuffel 310,5,0 Taler.

Manteuffel hatte Bedenken, die Ernennung zum Domherrn von Merseburg anzunehmen. So schrieb er an den Dompropst:

(Schreiberhand)

Euer Excellenz zeige ich ganz ergebenst an, daß Seine Majestät der König geruht haben, mich zum Capitular des Domstifts in Merseburg zu ernennen.

So dankbar ich jede Huld meines Königs und Herrn anerkenne, so geehrt ich mich fühle in diese alte Corporation einzutreten, so habe

ich doch in meinem Gewissen Bedenken, ob ich es unter den gegebenen Bedingungen thun darf. Seine Excellenz der Herr Minister des Innern hat mir nämlich heute mit der Benachrichtigung, daß er dem hohen Capitel des Domstifts zu Merseburg wegen meiner Einführung die nöthigen Anweisungen gegeben habe, Abschrift einer Allerhöchsten Cabinettsordre vom 16. November des Jahres gesandt, von der ich Euer Excellenz, wenn Sie dieselbe auch bereits kennen, vertraulich Abschrift vorlege. Nach dieser Allerhöchsten Ordre soll ich mich vor Allem verpflichten, bei der künftigen Umbildung des Stifts keinen aus der bisherigen Stiftsverfassung zu entnehmenden Widerspruch zu erheben. Kann ich das thun, ohne den Rechten des Domcapitels etwas zu vergeben? Soll ich die Ehre haben, dem Domstifte anzugehören, so will ich auch seiner würdigen Mitglieder würdig in deren Mitte treten. Ich wende mich daher, da mir alle auf das Domstift bezüglichen Bestimmungen fremd sind, vertrauensvoll mit der Bitte an Euer Excellenz, mir offen auszusprechen, ob die Sache so liegt, daß ich durch die Annahme der gestellten Bedingungen die Gerechtsamen des Domstifts nicht etwa beeinträchtige.

Verstehen Euer Excellenz mich recht: es handelt sich in meiner Auffassung nicht darum, ob ich persönlichen Vortheilen und Einnahmen entsagen solle — die lasse ich alle fallen und da unterschreibe ich, was man haben will —, es handelt sich darum, ob die Annahme der gestellten Bedingungen meinerseits dem Stifte selbst etwas vergeben und dann als Präcedenzfall dienen kann, die alten Gerechtsame desselben gefährdet zu haben. Euer Excellenz bitte ich um eine baldige geneigte Antwort und zeichne mit dem Ausdruck der ausgezeichnetesten und wie es Euer Excellenz bekannt, seit langen Jahren bestehenden Verehrung

(eigenhändige) Euer Excellenz aufrichtig ergebenster Diener
E. Manteuffel.

(Schreiberhand) Berlin, den 1. Dezember 1864.

An den Kgl. Wirkl. Geh. Rat und Dompropst des Hochstifts zu Merseburg Herrn Doctor v. Krosigk, Ritter pp. Excellenz in Merseburg.

Auf diesen Brief voller Bedenken und Skrupel antwortete schon am 4. Dezember 1864 der Dompropst mit einer ausführlichen Darlegung der stiftischen Verfassungsentwicklung seit dem Übergang des Landes an Preußen. Krosigk wies darauf hin, daß Preußen seine Berechtigung auf die Reorganisation, ja auf die Säkularisation der Domstifter, auf den Regensburger Reichsdeputationshauptschluß von 1803 und auf die Wiener Schlußakte von 1815 stütze. Mit der Kabinettsorder vom 31. Januar 1822 sei es dem Kapitel verboten, irgendwie Exspektanzen zu erteilen

oder Resignationen entgegenzunehmen. Einwände des Kapitels gegen diese Vorschriften hätten keinerlei Erfolg gehabt, vielmehr sei das Verbot durch eine neue Kabinettsorder vom 8. Januar 1830 scharf wiederholt. Trotz alledem sei von seiten des Kapitels alles geschehen, was irgendwie dem Fortbestande dienlich sein konnte. Wenn im übrigen auf diesem Gebiete etwas versäumt worden sei, so müsse man sich dann damit beruhigen, daß das die Schuld früherer Generationen gewesen sei. Jetzt aber, wo man die Auflösung fast als ein fait accompli ansehen müsse, seien Bedenken, wie sie Manteuffel äußere, absolut unangebracht. Wenn von dem Reste der Rechte des Domkapitels noch etwas zu retten ist, so kann es nur dadurch geschehen, daß die gelichtete Reihe der Kapitulare durch Männer in einflußreicher sozialer Stellung ergänzt werde, die geschäftliche Gewandtheit und guten Willen mit Charakterfestigkeit verbinden.

Der Oberpräsident von Witzleben hatte Gelegenheit, diesen, wie er sagt, „vortrefflichen" Brief des Dompropstes mit dem General in Berlin zu besprechen; es ist ihm dann in einer zweistündigen Unterredung gelungen, den Zaudernden auf den rechten Standpunkt zu stellen. Sachlich unbegründet waren Manteuffels Bedenken nicht mit Rücksicht auf den vor der Einführung abzulegenden kapitularischen Eid. Inhaltlich war der Eid in den mehrfach angeführten „Normativbestimmungen" vom 16. November 1864 (oben S. 180 ff.) schon mitgeteilt; im übrigen handelte es sich nun um seine Formulierung. Vor allem wurde beachtet, daß der Eid nur eine den Beamten- oder militärischen Diensteid ergänzende Leistung sein würde. Abweichend von dem bisherigen Brauch sollte die Verpflichtung auch in deutscher Sprache erfolgen. Festgelegt wurde die Form des Eides erst zu einer späteren Zeit; inzwischen begnügte man sich mit einer Verpflichtung nach Ziffer 1 der angezogenen Normativbestimmungen, was die Königliche Regierung in Merseburg am 22. Januar 1865 genehmigte.

Eine andere Schwierigkeit, die vor der Einführung der neuernannten Domherren noch zu erledigen war, betraf die sogenannten Statutengelder, d. h. einen gewissen Beitrag zu den Geschäftsbedürfnissen des Kapitels, den die bisher als Anwärter

oder als noch nicht bepfründete Kanoniker geführten Neueintretenden zu zahlen hatten. Die Geldsumme wurde jeweils nach Bedürfnis vom Kapitel festgesetzt und verteilt; ein größerer Teil floß in die Stiftsfabrik und in die Ordenskasse; andere Teile kamen den Beamten des Stifts zu; auch die bei dem Einführungsgottesdienst im Dome tätigen Kirchenbediensteten bekamen ein Geschenk; sodann erhielten die Stiftsbibliothek und das Stiftsgymnasium einen Anteil, und schließlich wurden die Armen der Stadt bedacht. Es war natürlich, daß der Dompropst und die alten Kapitularen Bedenken trugen, die hergebrachten Lasten den wider das Herkommen ernannten neuen Domherren aufzuerlegen. Andererseits waren die Ansprüche der Beamten, der Bibliothek, des Gymnasiums usw. privatrechtlich gegründet; sie konnten nicht mit einem Hinweis auf die neuen Verhältnisse abgetan werden. Die königliche Order, die die neuen Herren von der Zahlung dieser Gelder befreite, kam für die Vorbereitung der Installation zu spät in die Hände des Propstes.

Der T e r m i n der Installation sollte aus verschiedenen Gründen, zumal mit Rücksicht auf das Alter der gegenwärtigen Kapitulare, besonders der Dignitäre, möglichst kurzbefristet angesetzt werden. Witzleben und Manteuffel wünschten aber eine Hinausschiebung bis nach dem Ordensfeste am 18. Januar, während der Propst die feierliche Installation gerne mit dem ordentlichen Generalkapitel im Mai verbunden hätte. Da starb am 27. Januar 1865 hochbetagt der Leipziger Domherr Professor Dr. Schilling, und es war mit einer sofortigen Benennung eines Nachfolgers durch die Universität zu rechnen. Die preußische Staatsregierung aber wollte aus politischen Gründen die neuen preußischen Domherren installiert wissen, ehe der neue Leipziger Professor seinen Platz in Chor und Kapitel eingenommen hatte. So wurde der 6. März 1865 als Tag der feierlichen Einführung festgesetzt und für diesen Tag entsprechend ein außerordentliches Generalkapitel anberaumt. Dazu schrieb Manteuffel am 13. Februar 1865 an Witzleben:

(eigenhändig)

Sehr geliebter und verehrter Gönner,

herzlichen Dank für Ihren soeben eingegangenen Brief vom gestrigen Tage. Ich habe die Einladung von Herrn von Krosigk erhalten

und mir ist der März lieber wie der Mai, da jetzt noch keine Truppenübungen sind, und der 6. März ist mir speziell lieb, da es der Geburtstag meines seligen Vaters ist. Ich habe daher schon Urlaub genommen vom Könige und hätte an Herrn von Krosigk schon geschrieben, wenn ich nicht auch beweisen sollte, daß ich geboren und meine Eltern getraut gewesen sind, was Requisitionen in Lübbenau und dadurch Zeit erfordert.

Herzlichen Dank für die Nachrichten über meinen zweiten Sohn; könnte Ihre Güte ihm nur auch ein bischen Ihres Geistes und Wissens verschaffen.

Manchmal sieht man doch sehr deutlich, daß der liebe Gott mächtiger ist als die Menschen mit all ihrem Fortschritt. Hertha freut sich schon auf den 18.

Ihre Güte, mir Quartier in der Sonne zu bestellen — Schlaf- und Wohnstube und für den Bedienten eine Stube — bestellen lassen zu wollen (!) nehme ich dankbar an und werde, so Gott will am Sonntag dem 5. je nachdem die Züge gehen, mittag oder nachmittag eintreffen. Montag früh kann ich aber doch wieder fortreisen?

In sehr herzlicher aufrichtiger Ergebenheit

E. Manteuffel.

Berlin, den 13. Februar 1865.

Sehr bald darauf schrieb dann Manteuffel auch an den Dompropst:

(Eigenhändig) Euer Excellenz zeige ich im Verfolg des geehrten Schreibens vom 8ten d. M. ganz ergebenst an, daß ich so Gott will mich am 5ten März d. J. in Merseburg rechtzeitig einfinden und die weiteren Bestimmungen für die Feier des 6. März bei Euer Excellenz einholen werde. In der Anlage überreiche ich ganz ergebenst Trauschein meiner Eltern, Taufschein von mir und Bescheinigung des Predigers Seidig.

E. Manteuffel.

Berlin, 16. Februar 1865.

Am 6. März fand also die Einführung der neuen Kapitulare statt. Wir sind über den Hergang der Feier eingehend, aber doch auch recht eigenartig unterrichtet durch die kapitularischen Protokolle. Der Stiftssyndikus hatte wohl schon im Voraus den Hergang und die dabei vom Propst zu verlesenden Ansprachen im Wortlaut festgelegt. Dann kam tatsächlich aber einiges anders als vorgesehen. Das Protokoll bezieht sich auf die Normativbestimmungen und stellt dann fest, daß hinsichtlich der Statutengelder die allerhöchsten Intentionen nicht erkennen lassen, ob

die ernannten Kapitularen zur Erlegung der Statutengelder gehalten sein oder davon entbunden bleiben sollen.

Bereits am 20. Februar 1865 hatte der König die neuernannten Kapitulare von der Zahlung der Statutengelder befreit. Diese Königliche Order war auch schon am Vorabend der Feier in die Hände des Propstes gelangt, nachdem sie auf dem weiten Wege von Berlin nach Merseburg die gehörigen Instanzen passiert hatte. Mittlerweile hatten sich die neuen Herren über die schwierige Frage geeinigt: die den Beamten, den Kirchenbediensteten, den Bedürftigen der Stadt, dem Gymnasium und der Bibliothek des Stifts zustehenden Anteile der Statutengelder wurden bar bezahlt, weil der Rechtsanspruch der Empfänger als unbestritten anerkannt wurde. Diejenigen Teile der Statutengelder aber, die in die Fabrik und in die Ordenskasse fließen sollten, wurden in der vom Kapitel festgesetzten Höhe dem Syndikus zur Aufbewahrung bis zur Entscheidung überantwortet. In letzter Minute hat sich diese Vereinbarung erübrigt, weil die königliche Entschließung über den Fortfall der Statutengelder doch noch eintraf.

Über die schwierige Frage des Eides berichtet das Protokoll: Die neueintretenden Kapitulare werden an ihren Diensteid erinnert; dann haben sie weiter mit Handschlag an Eides Statt zu versichern, daß sie sich den Vorschriften und Bestimmungen der allerhöchsten Königlichen Kabinettsorder vom 16. November v. J., die ihnen ihrem ganzen Inhalt nach wohl bekannt ist, unterwerfen, und daß sie die Statuten des hiesigen Domkapitels alter Verfassung, insoweit und solange sie nicht durch die gedachte Kabinettsorder abgeändert oder aufgehoben sind oder durch anderweite von Sr. Majestät dem Könige zu erlassende Anordnungen in Ausübung allerhöchst demselben zustehende Befugnis zur Umbildung der Stiftsverfassung in Zukunft weiter abgeändert und beschränkt werden, befolgen und aufrecht erhalten, überhaupt aber das Wohl des Kapitels nach ihrem besten Wissen wahren und befördern wollen.

Im Anschluß an die feierliche Einführung, den Gottesdienst im Dom, die Vereidigung und die Zuweisung der Präbenden erfolgte nun ein zweites außerordentliches Generalkapitel, an dem die neuernannten Domherren sofort vollberechtigt teilnahmen, so

daß nunmehr der königlichen Anweisung entsprechend verfahren war. —

Ein groteskes Nachspiel hatte die Ernennung dieser neuen Domherren im Landtage. Die Domkapitel gehörten ressortmäßig zum Ministerium des Innern; daran hat das kurze Zwischenspiel unter Friedrich Wilhelm IV., der den Minister der geistlichen usw. Angelegenheiten beteiligte, nichts geändert. Im Haushaltsplane des Staates aber rangierten die Stifter mit ihren Einnahmen beim Minister der geistlichen usw. Angelegenheiten. Wenn nun diese Dinge im Landtage zur Sprache kamen, dann waren die Sachbearbeiter aus dem Innenministerium nicht zugegen, weil der Kultusetat sie ressortmäßig nichts anging.

So war die Lage auch am 31. Mai 1865 im Abgeordnetenhause, als der Abgeordnete Dr. Eberty (Stadtgerichtsrat in Berlin) mit den Worten: „Sie stehen hier an der Schwelle einer Ungeheuerlichkeit" eine aufrührerische und hetzerische Rede gegen die Einrichtung der Domkapitel und namentlich gegen die Neuernennung von Domherren begann. Kennzeichnend für die Rede dieses Abgeordneten ist die mit der Stirne des Biedermannes vorgetragene Behauptung, der Oberpräsident von Witzleben erhalte in Merseburg eine Pfründe von 6000, der General von Manteuffel eine solche von 5200, und der Regierungspräsident von Münchhausen eine solche von 4000 Talern Jahreseinkommen. Eberty setzte sich bei dieser Gelegenheit für die Aufbesserung der armen Schullehrer ein, während der Abgeordnete Richter (Pfarrer in einem Berliner Vororte) die phantastische Summe für die Landpfarrer und namentlich auch für die Generalsuperintendenten, für die immer kein Geld da sei, verwendet wissen wollte. Der Kultusminister Dr. v. Mühler war dieser entfesselten See der Entrüstung gegenüber ziemlich hilflos. Er mußte sich darauf beschränken festzustellen, daß die Zahlen nicht stimmen, daß sie leere Erfindung und positive Unwahrheit seien, daß die angegebene Summe nicht zum kleinsten Teile erreicht würde. Auf die Zwischenrufe „Zahlen angeben!" hat er sich freilich nicht geäußert, wohl auch nicht äußern können. Nach dem Minister setzte sich der Abgeordnete Ziegler (Berlin) unter besonderer Bezugnahme auf Brandenburg dafür ein, die Revenuen der Stifter

möglichst für die jetzt überall im Lande entstehenden katholischen Gemeinden zur Verfügung zu stellen — während in weiser Mäßigung der Abgeordnete v. Carlowitz, vormals Kgl. sächsischer Staatsminister, darauf hinwies, daß er, zwar selbst durch die in Aussicht stehenden Stiftsreformen benachteiligt, diese ertragen wolle, nicht aber zulassen könne, daß ein alter Mißbrauch durch einen neuen ersetzt werde. Der Abgeordnete Dr. Eberty konnte am Schlusse der Aussprache befriedigt auf die Wirkung seiner Hetzrede zurückblicken und zusammenfassend vor einer derartig ungeheuerlichen Verwendung von Staatsgeldern warnen.

Das war freilich ein Irrtum, hier von Staatsgeldern zu sprechen. Aber dieser Irrtum, der durch einen Blick in die vorgelegte Drucksache hätte beseitigt werden können, gehörte wohl ebenso sehr zum parlamentarischen Handwerkszeug jener Zeit, wie jeglicher Mangel an Sympathie für Manteuffel, der in dieser Aussprache deutlich wird. Die entsprechende Drucksache des Landtags hatte die unveräußerlichen Rechte der Krone auf die Stifter festgelegt und rundweg alle etwaigen entgegengesetzten Beschlüsse des Landtags im voraus abgelehnt. Die Bezüge der neuernannten Domherren waren als mäßig und ihre Rechte als gegen früher eingeschränkt bezeichnet. Deutlich war auch gesagt, daß sich die Kapitulare einer landesherrlichen Umbildung des Kapitels zu fügen hätten. Bedauerlich bleibt, daß Dr. v. Mühler die Zahlen nicht nennen konnte und daß dem Landtage wenigstens in der Zweiten Kammer jedes Verständnis für Wert und Würde der Tradition abging.

III. Die Ausbootung der Leipziger Professoren.

Die Verhandlungen im Abgeordnetenhause waren ein Nachspiel, das die Vorgänge im Kapitel nicht beeinflussen konnte. Ernster zu nehmen waren Schwierigkeiten, die sich aus der Zusammensetzung des Kapitels ergaben, in dem neben einer Reihe adliger Herren immer noch von Amts wegen zwei Leipziger Professoren saßen. Gerade aber dieser Umstand war maßgeblich für die Vorverlegung des Termins zur Einführung Manteuffels und seiner Confratres gewesen. Und die Leipziger Herren, bzw.

der seit Dr. Schillings Tode allein die Universität Leipzig im Merseburger Kapitel vertretende Dr. Karl Georg v. Waechter, waren auch der Anlaß dafür, daß die Fragen betr. den Eid der Kapitulare und die Statutengelder nicht glatt durch eine schnell einzuholende, dem kapitularischen Beschluß entsprechende königliche Willensäußerung beantwortet werden konnten.

Auf jeden Fall aber war der preußischen Staatsregierung die Beteiligung der Ausländer — was ja die Leipziger Professoren waren — am Merseburger Domkapitel unerwünscht. Es ist doch bezeichnend, daß in den Normativbestimmungen des königlichen Erlasses vom 16. November 1864 an den Minister des Innern der Leipziger Professoren überhaupt nicht Erwähnung getan wird, daß überhaupt die ganze Diktion so ist, als ob das Domkapitel in Merseburg in seiner Zusammensetzung total aus wohlverdienten königlich preußischen Staatsdienern und Militärs bestehe. Dabei mußte der verantwortliche Minister des Innern, Graf Friedrich v. Eulenburg, über den wahren Sachverhalt bestens Bescheid wissen.

Als nämlich Dr. Schilling am 27. Januar gestorben war, da veranlaßte Graf Eulenburg den Dompropst am 17. Februar 1865, die Einführung der preußischen Domherren mit allen Mitteln zu beschleunigen, um einer Benennung eines Nachfolgers für Dr. Schilling seitens der Universität Leipzig zuvorzukommen. Obwohl nun die Universität ihrerseits, die diese Absicht merkte, sofort einen neuen Inhaber der Professoralpräbende aus der Juristenfakultät nominierte, der auch am 6. März mit den preußischen Herren hätte eingeführt werden können, so ignorierten der Minister und der Propst diese Nominierung. Daher kam es am 6. März zu einer unerquicklichen Auseinandersetzung zwischen Dr. v. Waechter, der die Rechte der Universität vertrat, und dem Propst: Das ließ Manteuffel in einem für ihn feierlichen Augenblicke einen Blick tun in die geschichtlich gewordenen Bedingtheiten deutschen Verfassungs- und Korporationslebens, die dem Militär gemeinhin unbekannt geblieben sein mußten. So werden auch wir genötigt sein, diese Besonderheit Merseburgischer Stiftsgeschichte hier in großen Zügen zu zeichnen.

Sehr bald, nachdem im Jahre 1409 die Leipziger Universität gegründet war, um den in Prag unterdrückten Deutschen eine neue Stätte freier Forschung und Lehre zu geben, statteten die Päpste Johann XXIII. und Martin V. (1413 ff.) die neue Hochschule mit Pfründen aus den Domstiftern Meißen, Merseburg und Naumburg-Zeitz aus. In allen drei Stiftern handelte es sich um deutsche Bistümer, deren Reichsstandschaft schon im Mittelalter vom Landesherrn bestritten war und deren domkapitularische Sitze nicht von den Gliedern des hohen Adels, sondern mehr von den nachgeborenen Söhnen der landeingesessenen Ritterschaft, die sich nicht selten auch dem gelehrten Studium hingab, erstrebt wurden. Da mag sich wohl hin und wieder unter den geistlichen Herren, die in Naumburg oder in Meißen bepfründet waren, der eine oder der andere gefunden haben, der neben Erfüllung seiner geistlichen Pflichten auch auf der hohen Schule in Leipzig Thesen verteidigen und die Heilige Schrift erklären konnte.

An diesem Verhältnisse änderte sich auch dann nicht viel, als nach dem Ableben Herzog Georgs des Bärtigen in das Land wie in die Universität die neue Lehre Eingang fand und die Domstifter ebenfalls, allerdings unter Wahrung ihrer Rechtspersönlichkeit, evangelisch wurden. Während aber bisher wie etwa in Wittenberg die Kapitulare des Allerheiligenstiftes die Domherren von Meißen, Merseburg und Naumburg-Zeitz nebenbei Universitätsprofessoren waren, trat jetzt das akademische Amt immer mehr in den Vordergrund und der Landesherr konnte um so höhere Anforderungen an seinen Bewerber stellen, je größer die Einnahmen aus der mit diesem Lehramte verbundenen Pfründe waren. So verdankt ohne Zweifel die Leipziger Universität dieser Verkoppelung mit den Stiftern zum guten Teil ihre besondere Stellung im deutschen Geistesleben; die reichen stiftischen Pfründen ermöglichten es dem Landesherrn immer wieder, Gelehrte von Weltruf an die Hochschule heranzuziehen, weil sie ohne Beeinträchtigung des Staatshaushalts weit über die Norm des üblichen Beamtengehalts hinaus zusätzlich besoldet werden konnten.

Auch mit dem Friedensvertrage von 1815 trat hier keine einschneidende Änderung ein. König Friedrich Wilhelm III. wäre wohl der Letzte gewesen, der eine durch ehrwürdiges Alter geheiligte und noch lebendige Tradition, wie die Verbindung der Universität Leipzig mit den als Korporation erhaltenen evangelischen Domstiftern Merseburg, Naumburg und Zeitz, mit rauher Hand gestört hätte. Ihm kam es vielmehr darauf an, wie in Brandenburg, so auch in den sächsischen Stiftern die ehrwürdige Institution, die die Reformation des 16. Jahrhunderts, den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 mit seiner Säkularisation der geistlichen Güter, den Zerfall des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation wie die napoleonischen Wirren überstanden hatte, zu bewahren, neu zu gestalten und mit ihren Mitteln und Möglichkeiten für das Vaterland und damit auch für die evangelische

Kirche und für die Schule einzusetzen. Tatsächlich dachte der König an eine Reform der Stifter, keineswegs aber an irgendeine Aufhebung: Die für den Staat völlig ergebnislose Säkularisation der geistlichen Güter in Preußen von 1810 mochte ihm als warnendes Beispiel dienen. Als durchaus unumschränkter Stiftsherr aber hatte der König nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, die Domkapitel nach seinem Willen zu besetzen und mit diesen seinem Willen gehorsamen Werkzeugen dann diejenigen Maßnahmen zu ergreifen, die zur wirklichen Reform der Stifter führten, zu einer Reform, die im Interesse des Staates und — wie immer stärker und deutlicher betont wurde — auch der evangelischen Kirche lag. Unter Wahrung aller Rechte und Einkünfte der gegenwärtigen Domherren hatte der König 1822 die weitere Annahme von Pfründenanwärtern untersagt. Während er mit dieser Maßnahme in wenigen Jahren in Brandenburg schon die Möglichkeit hatte, das Domkapitel mit verdienten Dienern des Staates, der Krone und der Kirche zu besetzen, so löste doch in den sächsischen Stiftern dieselbe Maßnahme nicht denselben Erfolg, nämlich das Aussterben der alten Kapitulare und das Vakantwerden der Pfründen, aus, weil die Leipziger Professoren, die als Beamte des sächsischen Staates den Kapiteln angehörten, nicht unter das Aufnahmeverbot fielen und die neuen Amtsträger immer wieder die durch Tod, Resignation und Amtswechsel eingetretenen Lücken ausfüllten.

Als Wilhelm I. die Regierung in Preußen antrat, hatte die Universität Leipzig noch vier Pfründen in den seit fast einem halben Jahrhundert zu Preußen gehörenden Stiftern zu besetzen: Der erste wie der zweite Leipziger Professor der Rechte war Domherr in Merseburg, der dritte juristische Ordinarius bezog eine Pfründe aus Naumburg, und der dritte ordentliche Lehrer der Theologie war Mitglied des Kollegiatkapitels in Zeitz.

Leipzig lag im Mittelalter im Gebiet des Bischofs von Merseburg; sowohl Zeitz wie Merseburg waren von Leipzig aus leicht zu erreichen, und die Leipziger Professoren, die in Merseburg und Zeitz Domherren waren, genossen ohne weiteres die Vorzüge der residierenden Prälaten, d. h. der zur Ortsanwesenheit Verpflichteten; ja, die Leipziger Kapitulare konnten grundsätzlich auch zu den großen Würden des Stifts (Propst, Dechant) gelangen. Und dies Recht wurde von der Universität auch immer wieder betont, selbst wenn es praktisch kaum zur Geltung kam.

Als nun nach der Einverleibung der Stiftslande in die preußische Monarchie der König das Aufnahmeverbot erließ, da starben wie in Brandenburg so auch in Merseburg, Naumburg und Zeitz die adeligen Inhaber der Pfründen nach und nach aus. Die hohe Zahl von 16 oder 12 Domherren sank auf 5 und 4 zurück, und es drohte der Zeitpunkt zu kommen, an dem das Kapitel keine kollegiale Korporation mehr darstellen konnte, ja, an dem nur mehr „Ausländer", Beamte eines

„fremden" Staates, Mitglieder der Kapitel in preußischen Landen waren. Daß die Universität Leipzig aber auf das Recht an diesen Domherrenstellen freiwillig verzichten würde, darauf war schon allein aus finanziellen Gründen nicht zu rechnen. Wenn ein Domherr starb, dann hatten die überlebenden Mitglieder des Kapitels das Recht auf den kapitularischen Nachlaß, besonders auf die laufenden Bezüge des Verstorbenen. Der Nachlaß wurde unter die überlebenden Kapitulare verteilt, und je geringer die Anzahl der an der Verteilung Beteiligten war, um so größer wurde die Beute des einzelnen.

Früher hatten die Leipziger Gelehrten mit 14 edlen Herren um den Nachlaß eines verstorbenen Kapitulars raufen müssen; jetzt konnte es dahin kommen, daß sie das große Erbe ganz unter sich teilen würden, da der Propst und der Dechant statutengemäß nicht an der Verteilung teilnahmen. Nun brauchten die Leipziger Professoren auch nicht mehr lange Jahre oder gar Jahrzehnte auf die großen Pfründen zu warten, die ihnen in früheren Jahrhunderten erst im Greisenalter zugekommen waren; kaum waren sie jetzt von der Universität genannt, da erhielten sie auch schon die große reiche Alterspfründe und dazu in Merseburg die Domherrnkurie. Weder die Universität noch die sächsische Staatsregierung konnten wünschen, daß dieser höchst erfreuliche Zustand irgendwie geändert würde. Und doch mußte der Stiftsherr darauf dringen, daß auch hier die Reform einsetzte, daß er wie in Brandenburg so auch in den sächsischen Stiftern seinen Willen zur Geltung brachte und das volle Verfügungsrecht über die Stifter unbeschränkt in die Hand bekam. Dazu aber gehörte nun, nachdem die Kapitel fast völlig ausgestorben waren, die Ablösung der Rechtsansprüche der Universität Leipzig auf ihre stiftischen Pfründen.

Verhältnismäßig leicht war die Ablösung in Naumburg. Der dritte Professor der Rechte aus Leipzig war im Naumburger Kapitel nie ganz voll genommen worden; er hatte nie kapitularischen Rang erreicht. Warum das nicht geschehen war, hat man nachträglich nicht ermitteln können. Wenn ein Amtswechsel eintrat und die Universität einen neuen Professor als Empfänger des Pfründeneinkommens nach Naumburg mitteilte, dann erhielt sie vom Kapitel die lakonische Antwort: Auch dem neuen Herrn solle wie seinem Vorgänger sein Recht werden, zu kommen aber brauche er nicht. Er war nicht Mitglied des Kapitels, hatte im Generalkapitel keinen Sitz und keine Stimme, kein Anrecht auf kapitularische Kleidung, selbstverständlich auch nicht auf Kuriengenuß und passive Wahl zu Propst und Dechant. Da er zu den Generalkapiteln keine Einladung erhielt, so konnte er auch an der Verteilung des kapitularischen Nachlasses verstorbener Domherren nicht teilnehmen. Das Pfründeneinkommen betrug einige 70 Taler jährlich; dazu kamen wenige Korngefälle. Das Ganze ließ sich leicht in eine Rente von etwa 75 Taler jährlich umwandeln, deren

Kapital der preußische Staat dem sächsischen Fiskus auszuzahlen höchstwahrscheinlich bereit gewesen wäre.

Schwieriger war das Verhältnis in Zeitz zu lösen. Hier bezog der dritte Professor der Theologie in Leipzig den Hauptteil seiner akademischen Einnahmen in Kornrenten. Je nach dem Ausfall der Ernte und der allgemeinen Weltmarktlage war diese Einnahme groß oder klein. So hat Professor D. Christian Gottlob Leberecht Großmann, der Gründer des Gustav Adolf-Vereins, ehe er Domherr in Meißen wurde, das Zeitzer Kanonikat besessen und lange Jahre hindurch einen regen Briefwechsel über die Verwendung seiner Korngefälle mit dem Zeitzer Stiftsamtmann führen müssen. Hier hatte die Universität ein besonderes Interesse an dem Fortbestehen des jetzigen Verhältnisses, zumal als durch das Aufnahmeverbot von Pfründenanwärtern auch hier die Zahl der Capitelsmitglieder fiel und die Einnahmen des einzelnen — also auch des Leipziger Professors — erheblich stiegen.

So dachte die Universität schließlich daran, den Orientalisten Professor D. Bernhard Tuch (1806—1867), der in der Reihe der theologischen Professoren die erste Stelle erklommen hatte, in Zeitz bei dem nunmehr recht erheblichen Einkommen des dritten Theologieprofessors sitzen zu lassen und einem neuzuberufenden jüngeren Professor die zur Zeit geringere Pfründe des zweiten Theologieprofessors in Meißen zuzuwenden. Dieses Stückchen aber wollte sich das Stift nicht bieten lassen; es wollte wenigstens kurze Zeit die für die Stiftsgemeinschaft nicht unerheblichen Vorteile einer Vakanz, eines jungen Kapitulars und sodann auch die Gebühren einer Neuaufnahme genießen.

So wurde D. Tuch zur Aufgabe seiner Pfründe vom Zeitzer Kapitel in den Anklagezustand versetzt, und die Universität Leipzig, die ihr Mitglied D. Tuch veranlaßte, diesen Prozeß anzunehmen, mußte sich gefallen lassen, daß ihr vom Zeitzer Kapitel der Streit verkündigt wurde. Es kam jedoch zu einem Vergleich, in dem der Pfründenertrag auf jährlich 600 Taler bar festgesetzt wurde und die Universität die Erlaubnis erhielt, dieses unveränderliche Einkommen einem beliebigen Professor zuzuwenden. Damit war diese Pfründe durchaus ablösungsreif geworden.

Weit verwickelter aber lagen die Verhältnisse in Merseburg. Die beiden ersten Professoren der Leipziger Juristenfakultät waren gemeinhin anerkannte Zierden ihrer Wissenschaft. Das Domkapitel in Merseburg schätzte deren Mitgliedschaft besonders hoch ein als eine große Auszeichnung. Auch hatte die weitverzweigte Wirtschaft und Verwaltung des damals großen domkapitularen Vermögens oft die Inanspruchnahme eines hervorragenden juristischen Rates notwendig gemacht. Aber auch hier waren durch das Aufnahmeverbot die Einnahmen der einzelnen erheblich gestiegen. Zwar hatte man aus der Mehrzahl der nicht wieder besetzten Pfründen einen königlichen Verfügungsfonds gebildet, der jeweils auch an den Verteilungen von kapitu-

larischem Nachlaß teilnahm und dadurch an Kapazität rasch wuchs. Trotzdem aber waren die Einnahmen der professoralen Mitglieder des Kapitels gegenüber Beamtengehältern unverhältnismäßig hoch. Es war nicht leicht, hier auch nur eine Berechnungsgrundlage für eine Abfindungssumme zu ermitteln.

Die letzten Jahrzehnte, in denen nur noch wenige Domherren vorhanden und die Einnahmen der einzelnen besonders hoch waren, konnten nicht zur Berechnung eines Einnahmedurchschnitts dienen. Andererseits verlangte die Universität die Einbeziehung der Propstei- und Dechanei-Einnahmen, um einen wirklich entsprechenden Durchschnitt der jährlichen Professoralpräbenden zu errechnen. Ganz abweichend davon aber dachten die Vertreter des preußischen Fiskus daran, die zehn Jahre von 1809 bis 1819 (also fünf Jahre vor und fünf Jahre nach der Einverleibung in Preußen) als Normaljahre anzusetzen und danach den Durchschnitt zu berechnen. Auf diesen noch strittigen Durchschnitt sollte dann das Abfindungskapital abgestimmt werden.

Diese schwierigen Dinge konnten nicht von den beiderseitigen Ministerien unter Zuhilfenahme der Gesandtschaften erledigt werden. Der Abschluß mußte durch eine in ständiger Fühlungnahme arbeitende Kommission erreicht werden. So beauftragte Bismarck den Dompropst von Merseburg, Wirklichen Geheimen Rat Friedrich v. Krosigk, als preußischen Unterhändler in dieser Angelegenheit mit der sächsischen Regierung, die ihrerseits den Geheimen Rat Dr. Hübel dazu abordnete. Im Sommer 1863 sind dann Krosigk und Hübel in Dresden und später in Merseburg zusammengekommen und haben ihre Ansichten und ihre Zahlen miteinander besprochen und nach einem Wege des Ausgleichs gesucht. Je nachdem, welche Jahre und welche Berechnungsart man annahm, kam ein Jahresdurchschnitt einer jeden Professoralpräbende von 800, 1000 oder 1200 Talern heraus, und fast schien es, als würde man sich auf der mittleren Linie von 1000 Talern einigen können. Diesem Durchschnittseinkommen würde dann für beide Pfründen zusammen etwa eine Kapitalabfindung von 30 000 Talern entsprochen haben, die die preußische Regierung an den sächsischen Fiskus zu zahlen haben würde.

Die Einigung aber kam nicht zustande. Die Verhandlungen schliefen ein oder traten während des Krieges von 1864 ganz und gar in den Hintergrund. Jedoch noch vor dem Kriege von 1866 wurden sie mit einem Male von sächsischer Seite mit besonderer Lebhaftigkeit wieder aufgenommen. Dabei stellte sich dann freilich heraus, daß die sächsische Regierung im Grunde von einer Ablösung nichts wissen wollte. Sie machte Ausflüchte: es käme der Universität Leipzig nicht allein auf eine materielle Entschädigung an, die Abfindung müßte „honorig" sein! Die Ehre der Professoren, Mitglieder des altehrwürdigen Kapitels zu sein, sei zu wertvoll, als daß sie mit einer Rente in Geld abgelöst

werden könne! Die Universität weigere sich dezidiert, die alte Verbindung zwischen Merseburg und Leipzig aufzugeben.

Demgegenüber schlug man von preußischer Seite der sächsischen Regierung vor, die Leipziger Herren durch Aufnahme in die Kapitel von Meißen und Wurzen zu entschädigen. Wenn nun auch dieser preußische Vorschlag von Sachsen keineswegs abgelehnt wurde, so wurde gleich danach, als man sich über die Höhe der Abfindungssumme anscheinend geeinigt hatte, das Verlangen der Universität Leipzig vorgetragen, sie wolle trotz der geldlichen Abfindung durch stimmfähige Mitglieder in den Kapiteln vertreten bleiben, zumal es sich nach den wiederholten preußischen Versicherungen nicht um eine Aufhebung, sondern um eine Reform der Stifter handle. Die sächsische Regierung weigerte sich nun, in dieser Hinsicht auf die Universität Leipzig einen Druck auszuüben, und es scheint so, als ob die Regierung in Dresden der Landesuniversität überhaupt erst diese Weigerung, trotz angemessener Geldabfindung nicht auf Mitgliedschaft in den Kapiteln zu verzichten, nahegelegt hätte. Noch Ende Mai 1866 haben unter den 1863 ernannten Kommissaren Verhandlungen stattgefunden, die allerdings in Anbetracht der politischen Atmosphäre von preußischer Seite nicht sehr energisch betrieben wurden. Der Ausbruch des Krieges hat dann auch diesem offenbar üblen politischen Spiel der Regierung Beust in Dresden ein Ende gemacht.

Mit dem § 20 des Friedensvertrages zwischen Sachsen und Preußen vom 21. Oktober 1866 und seiner unmittelbar anschließenden Ratifikation vom 24. Oktober erledigten sich sofort alle Beziehungen und Verbindungen der Universität Leipzig zu den sächsischen Stiftern in preußischen Landen. Die Pfründeninhaber erhielten Abrechnungen bis zum Tage der Ratifikation und entsprechende Restzahlungen; wegen etwaiger weiterer Forderungen wurden sie mit einem höflichen Abschiedsschreiben an die sächsische Regierung verwiesen. Damit war eine 450 Jahre alte Verbindung, die sich im allgemeinen bewährt hatte, gelöst, weil sie den Bedingungen einer anderen Zeit und den andersgearteten Verhältnissen nicht mehr entsprechend um- und neugestaltet werden konnte.

Nicht so dachte Karl Georg v. Waechter (1797—1880), der Erste der Leipziger Juristenfakultät und weiland vornehmer Prälat und Domherr des Hochstifts zu Merseburg. Waechter, einer angesehenen schwäbischen Beamtenfamilie entstammend, hatte schon, ehe er in den sächsischen Staatsdienst als Lehrer an der Universität Leipzig eintrat, im Beamtenleben wie im politischen und parlamentarischen Kampfe seinen Mann gestanden. Sein hohes Ansehen in der gelehrten Welt war durchaus begründet und wurde ihm durch mancherlei außerordentliche Ehrungen immer wieder bestätigt. An seiner allem partikularistischen Kleinkram — den er gründlich kannte — abholden Grundeinstellung wie an seiner durchaus vaterländischen Gesinnung zu zweifeln,

besteht auch nicht der geringste Anlaß. In der Sache der sächsischen Stifter aber bezeigte er einen geradezu grotesken Eigensinn: da war der bockige Schwabe sächsischer als die sächsische Regierung nach Abgang Beusts, da bestand der weltberühmte Lehrer der Rechte fanatisch auf brüchigen Paragraphen, die im Streit der Waffen ohnehin zerfallen waren.

Zunächst hatte Waechter schon 1864/65 dem Stiftsherrn, dem preußischen Könige, das Recht der Ernennung neuer Domherren bestritten. Als nun die neuernannten Domherren sich zu ihrer kapitularischen Introduktion in Merseburg am 6. März 1865 einfanden, da hielt v. Waechter eine lange Rede, in der er darauf hinwies, daß der neue Eid die Substanz des Stiftes überhaupt in Frage stelle und daß eine wichtige Grundlage, nämlich die Verbindung mit der Universität Leipzig, gelockert würde. Da er aber merkte, daß er mit seiner Rede keinen großen Eindruck gemacht hatte, ließ er sie am 18. März 1865 im Wortlaut dem amtlichen Protokoll des Generalkapitels beifügen. Dann erklärte er, daß er zwar bei seiner grundsätzlichen Stellungnahme an der gottesdienstlichen Feier nicht teilnehmen könne, daß er aber, da der Propst von Krosigk seinen Protest ebenso wie seine Teilnahme oder Nichtteilnahme als völlig bedeutungslos bezeichnet habe, doch teilnehmen wolle.

Noch unangenehmer wirkte Waechter in seiner Opposition, als es sich um die Einführung seines Kollegen, des hochangesehenen Vertreters des römischen Rechts, Dr. Gustav Hänel (1792—1878) in das Kapitel zu Merseburg handelte. Waechter bemühte sich, seinem Confrater die Verweigerung der kapitularischen Eidesleistung plausibel zu machen; denn er war gegen diesen Eid, weil dieser ohne vorherige Befragung des Kapitels vom Stiftsherrn angeordnet war; und er war besonders dagegen, daß sein Kollege Dr. Hänel am 22. Mai und 16. Oktober 1865 diesen Eid leistete, auch deswegen, weil die Einführung Dr. Hänels aus gewissen politischen Gründen erst geraume Zeit nach der Einführung der neuen preußischen Domherren stattfand. Doch schon bei dem zweiten Kapitel, an dem Hänel teilnahm (am 7. Mai 1866), leistete dieser mit Wissen der Universität den geforderten Eid.

Nach dem Frieden vom 21. Oktober 1866 schließlich wollte Waechter seinen Platz im Merseburger Kapitel nicht räumen. Er suchte immer wieder nachzuweisen, daß durch den preußisch-sächsischen Krieg und den nachfolgenden Friedensvertrag seine, des Professors der Rechte K. G. v. Waechter, kapitularischen Rechte nicht beeinträchtigt seien. In diesem Sinn veranlaßte er seinen Kollegen Hänel zur Mitunterzeichnung an mancherlei törichten und völlig aussichtslosen Schreibereien und Protesten, Forderungen und Entschuldigungen, so daß schließlich dem milden und vollendet höflichen Propst v. Krosigk der Geduldsfaden riß. Als v. Waechter gar forderte, das Kapitel möchte ihm bei seinen späteren Pensionsansprüchen gegenüber dem sächsischen Staat

Hilfe leisten; er wollte wissen, wie hoch für alle Jahre seines etwaigen weiteren Lebens seine domkapitularischen Einkünfte einschließlich aller etwaigen Beteiligungen an kapitularischen Nachlässen sein würden, wenn er noch, wie bisher, Mitglied des Kapitels sein würde. Diese gar nicht vorhandene Einnahme sollte dann die sächsische Regierung als Grundlage für die Berechnung seines späteren Ruhegehalts und einer etwaigen Hinterbliebenenversorgung werten. Der Propst v. Krosigk hat darauf dem Antragsteller durch den Justitiar mitteilen lassen, v. Waechter möchte sich an seine Regierung wenden.

Der Fall Waechter steht am Ende einer langen geschichtlichen Entwicklung. Propst v. Krosigk hielt es für nötig, seiner Regierung gegenüber deutlich zu betonen, daß die Verbindung des Stifts mit der Universität sonst immer erfreulich und von großem Segen gewesen sei. Aber die Rechthaberei Waechters zeigt deutlich, daß im Jahre 1866 die Zeit gekommen war, die inhaltlos gewordene Tradition der Beziehungen zwischen Leipzig und Merseburg abzubrechen. Der Stiftsherr mußte völlig freie Hand bekommen, wenn er die Mittel, Möglichkeiten und Kräfte des Stifts richtig und wohlverstanden im Sinne der Gründung und der alten statutarischen Bestimmungen im Rahmen der völlig veränderten territorialen, wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse zur Geltung und zur Auswirkung kommen lassen wollte.

IV. Die Reorganisation des Kapitels.

Nach der Ausbootung der Leipziger Professoren aus den Stiftern, zu der Manteuffel einen besonders wichtigen, freilich nicht im Rahmen der kapitularischen Befugnisse liegenden Beitrag leistete, konnte die mit den Normativbestimmungen vom 16. November 1864 einsetzende Reform zielsicherer fortschreiten. Das Ziel war eine Gratifikations- und Pensionsanstalt für verdiente königliche Staatsdiener des Zivil- und Militärstandes. Diesem Ziel suchte man auch in der Zeit vom 6. März 1865 bis zum 24. Oktober 1866 insofern gerecht zu werden, da man die Leipziger Professoren in allen Punkten nicht schlechter stellte als die preußischen Domherren. Sehr behutsam nahm man auf die Untertanen des fremden Souveräns in der Frage der Erlegung der Statutengelder Rücksicht und ebenso in Sache des kapitularischen Eides. Beide Angelegenheiten waren wichtig für die Fortentwicklung der Ver-

fassung und der Reform des Stifts. Mit der Eidesleistung, wie sie durch die neuen Domherren am 6. März 1865 (siehe oben S. 189 f.) erfolgte, hatte sich die Regierung in Merseburg einverstanden erklärt. Die Befreiung von der Erlegung der Statutengelder geschah für diesmal durch einen besonderen Königlichen Erlaß. Erst nach einem halben Jahre wurde die Angelegenheit abschließend durch Königliche Kabinettsorder geregelt:

Auf den Bericht vom 22. April des Jahres will Ich in weiterer Ergänzung der in Meinem Erlasse vom 16. November v. Js. über die einstweilige Organisation der Domstifter Merseburg und Naumburg und des Collegiatstifts zu Zeitz gegebenen Bestimmungen hierdurch festsetzen, daß gleich den auf Grund dieser Anordnungen von Mir ernannten oder künftig zu ernennenden Capitel-Mitgliedern dieser Stifte auch die auf Grund der Statuten in das Capitel eintretenden Professoren der Universität zu Leipzig Statutengelder nicht zu entrichten haben sollen.

Hinsichtlich der Form der in den Statuten vorgeschriebenen Eidesleistung bestimme ich, daß die neuernannten Capitulare resp. die auf Grund der Statuten eintretenden Leipziger Professoren künftig mittels Handschlags an Eidesstatt das Versprechen abzugeben haben: „Seiner Majestät dem Könige und Allerhöchst dessen Königlichem Hause (bei den Leipziger Professoren mit dem Zusatze: „in ihrer Eigenschaft als Capitulare des hiesigen Hochstifts in allen das Domcapitel angehenden Dingen") treu und gehorsam sein und die Satzungen der Statuten sowie die in deren Abänderung ergangenen oder noch ergehenden Allerhöchsten Bestimmungen befolgen zu wollen."

Sie haben hiernach das Weitere zu veranlassen.

Berlin, den 1. Mai 1865.

(gez.) Wilhelm. (gez.) Graf Eulenburg.

An den
Minister des Innern.

Ausdrücklich hob dann das Begleitscheiben der Regierung in Merseburg noch hervor, daß diese Anordnungen wegen der einstweiligen Organisation und zu weiterem Gebrauche bei der bevorstehenden Installation eines Domherren aus der Zahl der Leipziger Professoren erfolge.

Als dann die Verhandlungen mit der Universität Leipzig wegen des Ausscheidens der Professoren zu einem guten Ende zu kommen schienen, da nahm Oberpräsident v. Witzleben in den von ihm bearbeiteten Reorganisationsentwurf 1865 auf dieses Ziel Bezug: er setzte voraus, daß die Universität Leipzig mit einem Kapital

von 30 000 Talern abgefunden sei. Nach dem Krieg und Frieden von 1866 wurde im Rahmen der Reformerörterungen nur noch gefragt, ob die durch das Ausscheiden der Leipziger Herren tatsächlich vakant gewordenen Pfründen auch im rechtlichen Sinne — zunächst oder gar dauernd — vakant geworden seien. Wenn sie als im rechtlichen Sinne vakant geworden anzusehen seien, dann würden der kapitularische Nachlaß der Division, die Kurien der Option unterliegen müssen, und bis zu einer neuen Besetzung der Pfründen wären die Einnahmen den anderen Pfründeninhabern, vor allen Dingen dem königlichen Dispositionsfonds zugeflossen. Tatsächlich hatte der Dompropst v. Krosigk auch einen entsprechenden Antrag gestellt, gegenüber den vakant gewordenen Leipziger Pfründen mit Division und Option statutengemäß vorzugehen (4. Juni 1867). Aber die Sache war doch durch das Zeitgeschehen so klar, daß es müßig sein sollte, gegen die ministerielle Entscheidung (22. April 1867), daß die Pfründen aufgehoben sind und die Revenuen ausschließlich in den allerhöchsten Dispositionsfonds fließen (27. Januar 1868), weitere Erwägungen anzustellen.

Im Mittelpunkte der weiteren Reform stand zunächst die Abfindung der alten Pfründeninhaber, des Propstes v. Krosigk, des Dechanten v. Trotha und des Seniors v. Wolffersdorff. Erst wenn die Bezüge dieser statutengemäß Berechtigten in freier Vereinbarung fixiert waren, dann konnte über die sonstigen Einnahmen des Stifts nach unbehindertem Ermessen des Königs verfügt werden. Bedeutend einfacher wäre es gewesen, wenn die schon sehr alten Domherren bisheriger Ordnung bereit gewesen wären, möglichst schnell aus dem Leben zu scheiden. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die Initiative der Reform nicht bei der Staatsregierung lag, daß diese sich vielmehr von den Ereignissen treiben ließ, nur das Notwendigste anordnete und den dringendsten Eingaben Krosigks und Witzlebens kaum Beachtung schenkte; sie konnte das um so mehr, als sie hinsichtlich der allerbesten Verwaltung des Stifts durch Krosigk und Witzleben durchaus beruhigt sein durfte.

Außerordentlich stark hat sich Manteuffel an der Fortführung der Reform beteiligt. Als Soldat war er bereit, die notwendige

Verantwortung auf sich zu nehmen; keinesfalls aber konnte er — eben als Soldat — damit einverstanden sein, daß die Dinge ohne plausiblen Grund ungeordnet in der Schwebe blieben. Sehr bald nach dem preußisch-sächsischen Friedensschluß wurde im Kapitel das Reformgespräch aufgenommen. Sehr wahrscheinlich wurde dabei der Reorganisationsentwurf Witzlebens aus dem Jahre 1865 zugrunde gelegt. Eine Kommission, bestehend aus dem Propst v. Krosigk, dem Oberpräsidenten Domherrn v. Witzleben und dem Vertreter des Innenministeriums, Geh. Oberregierungsrat v. Wolff, sollte auf Wunsch des Innenministers Grafen Eulenburg besonders auch die wirtschaftlichen Fragen, die für die Reform von entscheidender Bedeutung waren, klären. Festgestellt wurde eine Reineinnahme des Kapitels — also nach Abzug aller Verwaltungskosten und aller sonstigen Leistungen — von 8000 Talern. Wenn von dieser Summe erhielten: der Propst 1600, der Dechant 800, der Senior 700, der 4. und 5. Domherr je 600, der 6. ebenfalls 600, und der 7. und 8. Domherr je 500 Taler, so blieben bei einer Pfründenausgabe von zusammen 5900 Talern noch 2100 Taler für andere Zwecke bzw. für den allerhöchsten Dispositionsfonds übrig. Diese Finanzgrundlage fand Berücksichtigung bei der Fassung des Statutenentwurfs vom Sommer 1867.

Diese Statuten in 16 Artikeln ähneln hier und da den Brandenburgischen (siehe oben S. 175), nehmen aber auf die besondere Lage Merseburgs doch Rücksicht. Es handelt Art. 1 von der Anzahl der Domherren: Propst, Dechant, Senior und 5 weitere Domherren. Art. 2 handelt von der Ernennung des Propstes, Wahl des Dechanten; der fünfte und sechste Domherr erhalten die Pfründe ad dies muneris: die Pfründen sind für einen hohen Geistlichen und den leitenden Schulmann bei der Regierung bestimmt. Im Art. 3 werden die an die Domherren zu stellenden Anforderungen betr. Alter und Geburt zusammengefaßt; Art. 4 behandelt Talar und Orden, Art. 5 den Hergang einer feierlichen Introduktion, Art. 6 Fixierung der Propsteieinkünfte und Aufhebung der Propstei als selbständiger Körper, Art. 7 Fixierung der anderen Domherrenrevenuen. Weiter enthält Art. 8 Bestimmungen über das Gnadenquartal, Art. 9 Gewährleistung von Rechten und Substanz des Kapitels, Art. 10 Termin des Generalkapitels, Vertretung der Propstes durch den Dechanten, Art. 11 Vertretung des Dechanten, Art. 12 die Kapitelskasse, Art. 13 Patronat am Domgymnasium, und Art. 14 Oberpräsident als Aufsichtsbehörde; mit den Artikeln 15 und 16 werden Übergangsbestimmungen

in Aussicht gestellt und entgegenstehende ältere Bestimmungen aufgehoben. Um dies Statut im Kapitel beraten zu lassen, hatte sich Propst v. Krosigk zuvor mit den altstiftischen Herren über eine Abfindung geeinigt. Wie der Propst so sollten hinfort auch Dechant und Senior auf Aszension, Division und Option verzichten. Der Dechant v. Trotha beansprucht eine Fixierung auf 1300 Taler, die sich im Falle von Krosigks Tod um 250 Taler und im Falle von Wolffersdorffs Tod um 125 Taler erhöhen soll; v. Wolffersdorff verlangt 1000 Taler jährlich. Der Propst bezog eine fixierte Rente von 1725 + 1410 Taler. Dazu hatte jeder der drei Herren eine Kurie zur freien Verfügung. Am anderen Tage (21. Oktober 1867) wurden dann die Statuten und die vorgeschlagenen Abfindungen im Generalkapitel, an dem auch Manteuffel teilnahm, besprochen und gutgeheißen. Es fragte sich also nur noch, wie die Regierung entscheiden würde.

Die Regierung aber tat gar nichts; sie wartete ab und ließ die altstiftischen Kapitulare aussterben. Als erster kam der Dechant v. Trotha diesem Erwarten nach (24. November 1868). Nun handelte es sich um die Verteilung des kapitularischen Nachlasses, um die Neuwahl des Dechanten und um allerlei Entscheidungen, die nach den alten Statuten hätten geregelt werden können, die aber doch in Anbetracht der neuen, soeben vorgelegten, freilich noch nicht angenommenen Statuten mancherlei Rückfragen und Verhandlungen nötig machten. Oberpräsident v. Witzleben wurde im Frühjahrskapitel zum Dechanten gewählt und teilte sich mit dem Propste derartig in die kapitularischen Geschäfte, daß er die Verfassungsfragen selbständig in Magdeburg bearbeitete, v. Krosigk aber die andere Verwaltung in Merseburg führte. Inzwischen hatten sowohl Propst v. Krosigk wie auch Dechant v. Witzleben immer wieder den Minister, ja ab und zu auch den König persönlich um Entscheidungen in der Reformfrage gebeten. Dem Oberpräsidenten war es geradezu peinlich, immerfort zu bitten und zu beantragen, Entschließungen und Entwürfe weiterzugeben, ohne je eine Antwort, eine Entscheidung zu erhalten. Er beklagte sich bitter über diese Gleichgültigkeit, die an Ungezogenheit grenzte, und ihm machte die Verwaltung des Stifts in ihrer vielseitigen Verantwortung große Sorgen. In dieser Stimmung schrieb er vor dem Rogategenerale 1870 an den Propst:

„... General v. Manteuffel habe ich vor etwa 14 Tagen auf das bevorstehende Generalcapitel aufmerksam gemacht; er hat nicht ge-

antwortet, und ich vermuthe, daß er ebenfalls nicht kommt. Und ist es denn von den Herren zu verlangen, daß sie die weiten und kostspieligen Reisen unternehmen trotz der Gleichgültigkeit, mit der man von oben herab die Capitelsangelegenheit behandelt und der mir immer mehr zur Gewißheit werdenden Aussicht auf Auflösung des Capitels? Ich lasse Sie nicht im Stich ... Es bleibt uns nichts übrig, als in stummer Geduld den Ausgang zu erwarten, und mit den gebundenen Händen die Capitelsverwaltung in dem bisherigen Gleise still fortgehen zu lassen."

Da starb nach fast 63jähriger Stiftszugehörigkeit, im 58. Jahre seiner kapitularischen Geschäftsführung, am 7. März 1871 Dompropst Dr. Friedrich v. Krosigk. Damit wurde die Frage der Propstei mit allen anderen notwendigen Entscheidungen aufs neue akut. Witzleben als Dechant konnte zwar sofort die Leitung der Geschäfte übernehmen und den Minister wie den König und die Kapitulare entsprechend in Kenntnis setzen. Aber die Frage der Vertretung des Kapitels im Provinziallandtag und im Herrenhause sowie die Neuwahl des Propstes waren nach statutengemäßer oder nichtstatutengemäßer Verfügung über Krosigks kapitularischen Nachlaß noch nicht beantwortet. Hinsichtlich der Vertretung im Provinziallandtag war die Lage so: Manteuffel stand in Frankreich im Felde, Münchhausen war als Oberpräsident von Pommern unabkömmlich und ebenso uninteressiert wie der alte Wolffersdorff in Dresden. Ob aber Witzleben als königlicher Kommissar des Landtags zugleich dessen Mitglied sein durfte, das mußte erst in diesem Sinne entschieden werden. In Anbetracht der Zeitlage sollte eine schriftliche Wahl stattfinden; auch ein Vertreter zum Herrenhause sollte nach schriftlicher Abstimmung präsentiert werden. Alle anderen Fragen, besonders die Behandlung des kapitularischen Nachlasses v. Krosigks und die Propstwahl, sollten später — nach dem Kriege — ihre Erledigung finden — so meinte der Minister Graf Eulenburg.

Manteuffel, der wie seine Confratres über diese Dinge schriftlich benachrichtigt war, konnte sich mit dieser Hinausschiebung der Entscheidung nicht zufrieden geben. Aus dem Felde suchte er Witzleben zur Entscheidung zu drängen. Er schrieb:

(Schreiberhand) Dijon, den 3. Mai 1871.

Infolge von Ew. Excellenz gefälligem Schreiben vom 26. vor. Mts. habe ich mich zuvörderst beeilt, Ihnen meinen Wahlzettel für den

sächsischen Provinziallandtag zuzusenden und habe dies gethan, ohne Euer Excellenz meinen ergebensten Dank für die mir unter dem 26. gefälligst gemachten Mittheilungen und meine Ansicht über die dabei berührten Fragen auszusprechen, weil es mir heute früh an Zeit hierzu gebrach und ich die Absendung des Wahlzettels nicht verzögern wollte. Ich hole Obiges jetzt nach und danke Euer Excellenz ergebenst für die ausführliche Mittheilung, kann aber auch nach deren Kenntnisnahme nur bei dem Grundsatz verharren, den ich in dem letzten Capitel, dem ich beigewohnt, nach dem Tode des Domdechanten v. Trotha aufgestellt habe. Es ist der, daß die Verfassung des Capitels zu Recht besteht, bis Seine kaiserliche Majestät der König dieselbe abgeändert haben werden. Nach meiner Ansicht ist es das Gebot der Pflicht und der Würde des Domcapitels, hiernach zu handeln. Ich mache daher den Antrag, daß wir sogleich zur Wahl eines Dompropstes aus unserer Mitte und zur Wahl eines Vertreters des Domcapitels im Herrenhause schreiten. Wenn Seine Majestät der Kaiser und König die noch zu Recht bestehenden Privilegien des Stifts dann nicht anzuerkennen geruhen, so ist das eine Allerhöchste Entscheidung, der wir uns unterwerfen müssen und bei der uns keine Verantwortlichkeit trifft.

Wenn wir es aber nicht thun, so weichen wir ohne Kampf oder pactieren gewissermaßen mit den Gegnern unserer alten Gerechtsame und übernehmen mit die Verantwortlichkeit für deren Vernichtung.

Da es jedoch kaum möglich sein wird, daß in nächster Zeit eine Capitelsitzung stattfindet, denn ich z. B. kann den Monat noch nicht bestimmen, in dem es mir erlaubt sein würde, ihr beizuwohnen, so mache ich den ferneren Antrag, daß wir schriftlich unsere Vota zum Dompropst und zum Stellvertreter des Capitels im Herrenhause abgeben, und dann in zwei separierten Berichten Seiner Majestät unsere Präsentationen vorlegen und dabei vortragen, aus welchen Gründen die Wahl schriftlich erfolgt und nicht wie herkömmlich in einer Capitelsitzung hat geschehen können.

Was die Vertheilung der vacanten Capitular-Revenuen anbelangt, so bin ich auch der Ansicht, daß wir zu dieser in der nächsten Capitelsitzung schreiten und dann berichten. Aber das ist neben der Principieneine Geldfrage, und diese kann füglich bis zu einer wirklich stattfindenden Capitelsitzung aufgehoben werden.

Euer Excellenz ersuche ich ergebenst, meine Anträge bei den Herren Domcapitularen circulieren zu lassen und ihnen selbst Ihre geneigte Zustimmung zu ertheilen, worauf ich um so sicherer hoffe, da ich mir schmeichele, in den Grundsätzen mit Euer Excellenz übereinzustimmen; denn zwischen meinen Anträgen und dem Schreiben Euer Excellenz an den Herrn Minister des Innern liegt nur ein scheinbarer Widerspruch, weil Letzteres bloß dazu diente, um den Dechanten des Capitels zu informiren über die Auffassung im Ministerium, meine Anträge aber

von der Stellung des Capitels als Corporation ausgehen, die eine jahrhundertalte Vergangenheit zu vertreten hat.

(eigenhändig) E. Manteuffel,
Domcapitular des Stifts zu Merseburg,
General der Cavallerie.

(Schreiberhand)
An den Domdechanten des Hochstifts Merseburg Wirklichen Geheimrath und Oberpräsidenten der Provinz Sachsen, Herrn v. Witzleben, Großkreuz, Excellenz, Magdeburg.

Der Stimmzettel aber lautete:

(eigenhändig)

Zum Vertreter des Domcapitels zu Merseburg im ersten Stande der Abgeordneten zum Sächsischen Provinziallandtage gebe ich meine Stimme dem Herrn Domdechanten, Wirklichen Geheimen Rath, Oberpräsidenten der Provinz Sachsen, Herrn Hartmann v. Witzleben, Excellenz.

Dijon, den 3. Mai 1871.

E. Manteuffel, G. d. C.
Dom-Capitular oder wie es heißt des Stifts
zu Merseburg.

Nach dem Votum der anderen Domherren entschloß sich Witzleben, die Wahl eines kapitularischen Mitgliedes des Herrenhauses jetzt vorzunehmen, alles andere aber auf den Herbst zu verschieben, zumal die Wahl des Propstes doch mancherlei Erörterungen voraussetzte, die man nur mündlich anstellen könne. Als Manteuffel von dieser Entscheidung Nachricht erhielt, schrieb er:

(Schreiberhand) Nancy, den 8. Juni 1871.

Euer Excellenz übersende ich in Folge des mir erst am 5. Juni zugegangenen gefälligen Schreibens vom 30. vor. Monats in der Anlage ganz ergebenst einen versiegelten Stimmzettel zur Wahl zum Herrenhause. Ich bleibe bei der Ansicht, daß das Capitel Unannehmlichkeiten davon haben wird, wenn es die Wahl zum Dompropste aufschiebt. Mir käme die Verständigung hierüber sehr einfach vor — der Domdechant wird zum Propst gewählt und Seine Majestät gleichfalls gebeten bei der Bestätigung zu genehmigen, daß derselbe auch die Geschäfte des Dechanten bis auf Weiteres fortführt.

Ich bin überzeugt, die Herren Capitularen v. Wolffersdorff und v. Münchhausen würden dem beistimmen.

Da aber sämtliche Herren gegen die schriftliche Wahl sind, so muß ich mich unterwerfen. Je dennoch glaube ich nicht, daß es gut ist, wenn das Capitel stillschweigend abwartet, bis die Verhältnisse wieder einmal eine Sitzung gestatten. Da wir zum Provinziallandtag und zum

Herrenhause schriftlich gewählt haben, und über die Wahl zum Dompropst schweigen, so könnte das leicht ausgelegt werden, als wenn wir dem Privilegium, diese vorzunehmen, freiwillig entsagten und (das) könnte umsomehr zu einer Befürchtung führen, daß dem Capitel plötzlich ein Propst extemporiert wird. Ich bitte Euer Excellenz daher ganz ergebenst, daß Sie entweder als Dechant allein oder ein von uns Capitularen mitzuunterzeichnendes Schreiben einreichen, in dem alle die Gründe vorgetragen werden, welche für die Propstwahl im Capitel sprechen und welche es doch wieder unmöglich machen, daß eine Capitelsitzung jetzt stattfindet, in welchem aber Seine Majestät gleichzeitig darum gebeten wird, diese Verzögerung der Präsentation zum Propste nicht ungnädig zu nehmen und das Capitel nicht in seinem Privilegium, Seiner Majestät aus seiner Mitte den Propst vorzuschlagen, zu beeinträchtigen.

(gez.) E. Manteuffel,
General der Cavallerie,
General-Adjutant Seiner Kaiserlichen Majestät
des Königs.

An den Wirklichen Geheimen Rath, Oberpräsident von Sachsen, Domdechant pp. Herrn v. Witzleben, Großkreuz, Excellenz.

Der beiliegende, versiegelt gewesene Briefumschlag enthält den von Manteuffel eigenhändig geschriebenen Stimmzettel:

Bei der infolge des Ablebens des Dompropstes von Krosigk Excellenz nothwendig gewordenen Präsentationswahl eines Vertreters des Domcapitels zu Merseburg im preußischen Herrenhause gebe ich meine Stimme dem Herrn Dom-Capitular von Münchhausen Excellenz.

Nancy, den 8. Juni 1871.

E. Manteuffel,
Dom-Capitular des Stifts zu Merseburg.

Aber auch zum Herbstgenerale war die Frage noch nicht entschieden. Allem Anschein nach wollte der Minister die hohe Propstpfründe gänzlich für den allerhöchsten Dispositionsfonds einziehen. Es war ihm nicht genug, daß sie nach dem Artikel 6 des Statutenentwurfs von 1867 fixiert und in ihrer Verwaltung in die Gesamtverwaltung des Stifts einbezogen wurde. Eine Entscheidung aber fiel nicht. So schrieb Manteuffel, der aus dem besetzten Frankreich zu einer Badekur beurlaubt war:

(eigenhändig)

Sr. Excellenz und Hochwürden dem Herrn Domdechanten, Wirklichen Geheimen Rath und Oberpräsidenten, Herrn v. Witzleben, Großkreuz hoher Orden in Merseburg.

Euer Excellenz und Hochwürden zeige ich ergebenst an, daß eine Badecur mich verhindert, der Capitelsitzung am dritten Montage dieses Monats beizuwohnen und füge ebenmässig das dies bestätigende ärztliche Attest bei.

Da aber wichtige Gegenstände vorliegen und vielleicht ein Generalcapitel im Laufe dieses Jahres bevorsteht, dem beizuwohnen (ich verhindert bin, da) meine dienstliche Stellung in Frankreich (meine Anwesenheit) erfordert, so überreiche ich Euer Excellenz die drei in der Anlage angeschlossenen Erklärungen zur gefälligen weiteren Veranlassung und spreche hier nochmals die ganz ergebene Bitte aus, daß Euer Excellenz und Hochwürden die Güte haben, mich in den Capitelsitzungen zu vertreten, soweit die ausgestellte Vollmacht geht.

Genehmigen Euer Excellenz und Hochwürden die Versicherung ausgezeichneter Hochachtung.

E. Manteuffel, G. d. C.,

Wildbad Gastein, 11. Oktober 1871. Domherr von Merseburg.

Die Anlagen, alle eigenhändig, lauten:

I. Eine begonnene Badecur hindert mich für diesen Monat, meine dienstliche Stellung in Frankreich für die nächste Zeit, zu Capitelsitzungen nach Merseburg zu kommen. Unter diesen Umständen hoffe ich, daß Seine Kaiserliche Majestät der König es in Gnaden gestatten werden, wenn ich meine Stimme über die vorliegenden Fragen schriftlich oder durch Vollmacht abgebe. Ich ersuche in dieser Gesinnung Seine Excellenz den Herrn Domdechanten v. Witzleben mich in dem nächsten ordentlichen Capitel sowie in eventuellen Generalcapiteln zu vertreten. Ich bevollmächtige demnach den Herrn Domdechanten, Herrn Hartmann von Witzleben hierdurch, in allen Fragen, welche in dem ordentlichen Capitel oder in auszuschreibenden General-Capiteln im Laufe dieses Jahres zur Sprache kommen, mich mit der einzigen Ausnahme zu vertreten, daß derselbe nicht für mich die Stimme zur Wahl des Propstes abzugeben hat. — Sollte in dieser Vollmacht ein Formfehler sein, so bitte ich, darüber fortzusehen und sie als voll und gültig anzuerkennen.

Wildbad Gastein, 10. Oktober 1871.

E. Manteuffel,
Domherr zu Merseburg.

II. Ich bitte Seine Majestät den Deutschen Kaiser und König von Preußen, dem Domcapitel zu Merseburg das alte Privilegium allergnädigst zu belassen, sich seinen Propst selbst zu wählen und Seiner Majestät zur allergnädigsten Bestätigung in Vorschlag zu bringen. Ich bitte Seine Majestät meinen Allergnädigsten Kaiser und König ferner, Allerhöchst zu genehmigen, daß ich, da meine dienstliche Stellung meine Anwesenheit in Frankreich erfordert, meine Stimme zur Wahl des

Propstes schriftlich abgeben und daß diese Stimmabgabe dem Wahlprotocoll angeschlossen werden darf.

Ich wähle zum Propst des Domstifts zu Merseburg den Dechanten desselben, Wirklichen Geheimen Rath und Oberpräsidenten der Provinz Sachsen, Herrn Hartmann von Witzleben.

Wildbad Gastein, 10. Oktober 1871.

E. Manteuffel,
Domherr zu Merseburg.

Die dritte Anlage betrifft Manteuffels Pfründeneinkommen; wir kommen darauf in anderem Zusammenhange zurück. Das diese Schreiben Manteuffels begleitende ärztliche Attest spricht nur davon, daß die Badekur eine längere Erholung in stärkender Alpenluft nötig mache.

Das Generalkapitel vom 25. Oktober 1871 wählte darauf Witzleben zum Provinziallandtag und zum Herrenhaus, Manteuffel aber zum Propst; den kapitularischen Nachlaß von Krosigk in Höhe von 1155,2,11 Talern beschloß man gleichmäßig unter die neuen Domherren zu verteilen. Im übrigen befaßte sich das Kapitel mit einer Fülle laufender Verwaltungsgeschäfte.

Der Dechant berichtete über die Beschlüsse an den Minister und nahm auf Manteuffel dabei mehrfach Bezug. So führt er aus: Herr General Freiherr v. Manteuffel habe am 8. Juni schriftlich seine Stimme dem Herrn pp. v. Münchhausen als zu präsentierendes Mitglied des Herrenhauses gegeben in der Annahme, Herr v. Münchhausen werde zu der Annahme der Wahl zu bestimmen sein — was aber nicht der Fall gewesen sei. Hinsichtlich der Propstwahl glaube das Capitel mit der Nominierung Manteuffels den bisherigen noch geltenden Statuten, sowie den neueren Erlassen zu entsprechen, um dann das Weitere der Allerhöchsten Entschließung anheimstellen zu können, zumal eine Allerhöchste Entscheidung über die Neuen Statuten noch ausstehe. Wörtlich sagt dann der Dechant: „Was die Sache betrifft, so kann ich hier nur dringend und gehorsamst die Bitte wiederholen, daß der von dem Domherrn von Manteuffel ausgesprochene Wunsch, bei Wiederbesetzung der Propststelle die Aufmerksamkeit Sr. Majestät auf den Unterzeichneten hingelenkt zu sehen, nicht berücksichtigt werden möge. Das Capitel hat seinerseits — und darin waren die im Generalcapitel anwesenden Mitglieder einverstanden, den größten Werth darauf zu legen: daß das dem Könige als Nachfolger des Bischofs in der Territorialhoheit dem Capitel gegenüber ausschließlich zustehende jus reformandi anerkannt werde; daß dem Könige das selbständige Recht gewahrt bleibe, alte treue Diener durch Berufung ins Capitel, die insbesondere durch die Ueberweisung einer gesicherten behaglichen Wohnung, eines

anständigen Asyls im Alter einen hohen Werth hat, zu belohnen — und daß das Capitel als Corporation dauernd erhalten werde." — Weiter sagt v. Witzleben: „Nach meiner individuellen Ansicht, von der ich indessen nicht weiß, inwieweit sie von den übrigen Mitgliedern des Capitels getheilt wird, fallen diese Postulate so entscheidend ins Gewicht, daß man, wenn deren Erfüllung nur um den Preis der Einziehung der Propststelle, deren Revenuen (in runder Zahl 1750 Thaler jährlich) dann zu anderen Zwecken verwendbar würden, (zu erreichen wäre), auf die Wiederbesetzung jener Stelle ganz verzichten könnte."

Im übrigen bat der Dechant dringend um Herbeiführung einer allerhöchsten Entscheidung über die künftige Gestaltung der Verhältnisse des Domkapitels. Obwohl die Verwaltungsschwierigkeiten wuchsen, die unsichere Lage auch die Vermögenssubstanz des Kapitels bedrohte und die Verantwortung für den Dechanten schier unerträglich wurde, geschah nichts.

Ein neuer Schritt zur Bereinigung der Verfassungsfrage wurde erst im Jahre 1874 unter maßgeblicher Beteiligung des Feldmarschalls unternommen.

1874 hatte Witzleben sein Amt in Magdeburg niedergelegt und war, um sich möglichst ungestört den Obliegenheiten des Dechanten zu widmen, nach Merseburg gezogen. Am 9. Februar 1874 war der Senior des Kapitels, Wolff v. Wolffersdorff, in Dresden als der letzte der altstiftischen Kapitulare gestorben. Schon am 23. Februar traf sich der Dechant mit den beiden anderen Gliedern des Kapitels — v. Münchhausen und v. Manteuffel — in Berlin zu einer Aussprache. Es handelte sich um die Verfügung über Wolffersdorffs kapitularischen Nachlaß, vor allen Dingen aber um die Lage des Kapitels überhaupt. Was kann von seiten des Kapitels geschehen, um auf die Beschleunigung der endlichen Entscheidung über die Zukunft des Kapitels hinzuwirken? Es erschien deshalb zweckmäßig, das ordentliche Frühjahrskapitel vorzuverlegen. Auf die vom Dechanten zum 14. April ausgehende Einladung teilte der Generalfeldmarschall mit:

Einverstanden, und so Gott will, bin ich auch schon den 13. April gegen Abend in Merseburg. E. Manteuffel, Schloß Lübbenau, den 26. 3. 1874.

In diesem außerordentlichen Generalkapitel am 14. April 1874, bei dem Münchhausen und Manteuffel anwesend waren, wurde

eine eingehende Immediateingabe an den König beraten, formuliert und dann abgefertigt. Es ist unzweifelhaft der Initiative Manteuffels zuzuschreiben, daß man nun mit dem Antichambrieren bei den Ministern ein Ende machte. Witzleben und Münchhausen, beide Oberpräsidenten und von der allein zum Ziele führenden Sicherheit und Richtigkeit des Instanzenweges überzeugt und durchdrungen, hatten sich nicht entschließen können, die Ergebnislosigkeit aller bisherigen Verhandlungen ernst zu nehmen. Immer wieder mal war da in den Vorzimmern der Minister ein fürsorglicher Geheimrat, der den Oberpräsidenten ein paar freundliche Worte sagte und der die Fragesteller wohl auch einen halben Blick tun ließ in das so geheimnisvolle wie für uns heute sinnlose Hin und Her des Aktenkrieges der Dezernate des Ministeriums des Innern und des Ministeriums der geistlichen usw. Angelegenheiten. Manteuffel, als Militär und als Vertrauensmann des Monarchen selbständiger als die Oberpräsidenten, unabhängig, nicht vom Minister, sondern allein vom unveränderten Wohlwollen seines königlichen Herrn getragen, ging über das unentwirrbare Durcheinander der ressortmäßigen Zwirnsfäden hinweg und wandte sich direkt an den König.

Die Reinschrift der Eingabe an König Wilhelm I., die in einer Abschrift auch dem Minister des Innern zur Kenntnis gebracht wurde, hatten die anwesenden drei Domherren unterschrieben. Das Konzept von der Hand des Kapitelsschreibers wurde vom Dechanten mehrfach korrigiert und ergänzt und dann mit einem langen eigenhändigen Zusatz Manteuffels erweitert. Es lautet:

> Allerdurchlauchtigster, großmächtigster Kaiser und König,
> Allergnädigster Kaiser, König und Herr!
>
> Eurer Majestät haben bereits unterm 9. Juni 1868 die damals in der Provinz Sachsen wohnenden Mitglieder des hiesigen Dom-Capitels, Dom-Propst von Krosigk, Dechant von Trotha und Domherr von Witzleben die mannigfachen Verlegenheiten und Nachtheile, welche die Verzögerung der durch die Allerhöchsten Ordres vom 16. November 1864 in Aussicht gestellten Reorganisation der Capitels-Verfassung, der Verwaltung desselben und seines Vermögens bereitete, dargelegt und die allerunterthänigste Bitte vorgetragen:
>
> Ueber die endliche definitive Umgestaltung des Capitels möglichst bald Allerhöchste Entscheidung treffen und zu dem Ende von dem nach den Anordnungen des Ministers des Innern ausgearbeiteten

und im Oktober 1867 von dem versammelten Capitel begutachteten Entwurfe eines neuen Statuts Allerhöchstselbst Kenntniß nehmen zu wollen. —

Seitdem hat der verewigte Dompropst v. Krosigk in Berichten vom 11. Februar, 16. November und 17. Dezember 1868 und vom 30. März 1869, sowie der ehrfurchtsvoll mitunterzeichnete Dechant v. Witzleben in Berichten vom 17. September 1869, 24. März und 30. October 1871 und 20. Januar 1872 Eurer Majestät Minister des Innern dringend auf die Nothwendigkeit einer baldigen definitiven Entscheidung über die Zukunft des Capitels aufmerksam zu machen sich erlaubt.

Hierauf ist in einem Rescripte des Ministers des Innern vom 20. April 1871 die schon früher in einem Rescript vom 6. Juni 1869 ausgedrückte Hoffnung, daß die allerhöchste Bestätigung des neuen Statuts sehr bald erfolgen werde, nochmals bestimmt ausgesprochen, durch Rescript vom 24. September 1872 aber dem Dechanten zu unserem tiefen Bedauern eröffnet worden, daß sich dem Abschluß der Reorganisation des Merseburger Domstifts neue Schwierigkeiten entgegengestellt hätten.

Nachdem inzwischen der Propst des Capitels v. Krosigk am 7. März 1871 dem am 24. November 1868 verschiedenen Dechanten v. Trotha im Tode gefolgt war, hat das Capitel ein neuer Verlust betroffen, indem am 9. Februar d. Js. der Senior v. Wolffersdorff, das letzte auf Grund der Inscription gemäß der alten Verfassung in das Capitel eingetretene Mitglied desselben, verstorben ist. Nur die drei ehrfurchtsvoll unterzeichneten, durch Eurer Majestät allergnädigste Ordre vom 16. November 1864 zu Capitularen des hiesigen Domstifts ernannten Mitglieder sind jetzt noch übrig.

Zur Erledigung einiger dringender Geschäftsangelegenheiten und um uns über die Aufgaben, die wir jetzt allein im Interesse des in eine neue Phase seiner Existenz eingetretenen Capitels zu erfüllen haben, zu berathen und zu verständigen, sind wir heute hier zu einem außerordentlichen General-Capitel zusammengetreten.

Zunächst haben wir diejenigen Theile des capitularischen Nachlasses des Seniors v. Wolffersdorff, welche nach den deßhalb bestehenden ältern und neuern Bestimmungen, Eurer Majestät Allerhöchstem Dispositionsfonds, beziehungsweise dem allgemeinen Fonds des Capitels zu überweisen sind, von dem Reste gesondert, welcher unter die überlebenden Capitulare nach dem Rechte der Option und Division zu vertheilen ist. Wir sind dabei in derselben Weise vorgegangen, wie solche bei der Division über den v. Trothaschen capitularischen Nachlaß durch Allerhöchste Ordre vom 1. Dezember 1869 und bei der Verfügung über den v. Krosigkschen Nachlaß durch Rescript des Ministers des Innern vom 3. Juni 1872 gebilligt worden ist.

Einen Auszug aus dem hiesigen Berathungsprotocolle in beglaubigter Abschrift und den der Berathung zu Grunde liegenden Vertheilungs-

plan haben wir den deßhalb bestehenden Bestimmungen gemäß dem Minister des Innern zur Ueberreichung an Euer Majestät vorgelegt und bitten Allerhöchstdieselben allerunterthänigst:

Darüber den Bericht des Minister des Innern erfordern und die von uns empfohlene Vertheilung huldreichst genehmigen zu wollen.

Die veränderte eigenthümliche Lage, in welcher das Capitel sich gegenwärtig befindet, veranlaßt und ermuthigt uns aber zugleich zu der erneuten ehrfurchtsvollen Bitte:

Allergnädigst bald über die Umgestaltung des hiesigen Domstifts definitiv zu entscheiden,

und wir können und dürfen dabei nicht den sehnlichen Wunsch zurückhalten, daß diese Allerhöchste Entscheidung im Sinne und Geiste jenes auf der Basis der Allerhöchsten Normativ-Bestimmungen vom 16. November 1864 ausgearbeiteten und von uns bereits im Jahre 1867 geprüften und begutachteten Statuts-Entwurfs erfolgen möge. Dieser Entwurf, den wir abschriftlich anzuschließen uns gestatten, ging aus von der in einem Rescripte des Ministeriums des Innern vom 27. April 1867 in Uebereinstimmung mit vielen Lehrern des Kirchenrechts ausdrücklich als richtig anerkannten Auffassung, daß dem Landesherrn und zwar Ihm allein und ausschließlich, das jus reformandi den evangelischen Domstiftern gegenüber zustehe. Er lehnt sich, wie schon in der Immediatvorstellung vom 9. Juni 1868 hervorgehoben worden, an die unterm 30. November 1826 allerhöchst bestätigten Statuten des Domstifts Brandenburg an und will dementsprechend das Capitel als Corporation erhalten und in Ew. Majestät Hände das Recht gelegt wissen, treue, dem König und dem Vaterlande im Heere und in der Civilverwaltung geleistete Dienste durch Gewährung mässiger Leibrenten und eines anständigen Asyls im Alter zu belohnen.

Jene Renten sind so bemessen, daß nicht bloß genügende Mittel zur Erfüllung der auf dem Domcapitel ruhenden Verpflichtungen gegen das Domgymnasium, die Schloß- und Domkirche und die unter dem Patronate des Dom-Capitels stehenden Kirchen-, Pfarr- und Schulstellen u.s.w., sondern auch zur Unterstützung beziehungsweise Gehaltsverbesserung der Inhaber zu gering dotirter Pfarr- und Schullehrerstellen auf dem platten Lande der alten Merseburgschen Stiftslande disponibel bleiben. Es ist dabei die Ansicht leitend gewesen, daß selbst im Falle der Säkularisierung des Domstifts das Vermögen desselben nicht zur allgemeinen Staatskasse eingezogen, sondern nur zum Besten der mit dem Capitel verbundenen Institute und der vormals Merseburgschen Stiftslande verwendet werden dürfe.

Wir verhehlen uns nicht, daß diese der Abfassung des neuen Statutenentwurfs zu Grunde liegenden Anschauungen und Tendenzen keineswegs von allen Organen der Staatsregierung getheilt werden, und es sind uns auch die Angriffe nicht unbekannt geblieben, welche im Hause

der Abgeordneten gegen die Rechte des Landesherrn in Beziehung auf die Domstifter gegen Erhaltung der letzteren in ihrem corporativen Verbande sowie gegen die Mitglieder des hiesigen Capitels gerichtet worden sind. Das Capitel hat diese Angriffe bis jetzt unbeachtet gelassen in der Ueberzeugung, daß die Art und Weise, wie von dem von Ew. Majestät auch den ehrfurchtsvoll Unterzeichneten ausdrücklich zugesprochenen Rechte der Option und Division Gebrauch gemacht worden ist, jene Angriffe in den Augen jedes unbefangenen, mit den Verhältnissen bekannten Beurtheilers als thatsächlich völlig unbegründet erscheinen lassen werde. —

Aber bei dem tiefgefühlten ehrerbietigen Danke, mit dem wir die uns von Ew. Majestät durch Ernennung zu Capitularen des hiesigen Domstifts erwiesene Gnade erkannt haben, sind wir uns auch der ernsten Pflichten stets bewußt geblieben, welche wir dadurch dem Capitel und den an die Fürsorge desselben gewiesenen Instituten und Stiftungen gegenüber übernommen haben.

Eben nur dieses Bewußtsein treibt uns Ew. Majestät Allerhöchste Entscheidung zur Wahrung jener nach unserem unvorgreiflichen Dafürhalten unveräußerlichen landesherrlichen Rechte und zur Erhaltung des hiesigen Dom-Capitels mit einer veränderten Verfassung, welche ohne Berücksichtigung unberechtigter und zu weit greifender Ansprüche nur allein den wahren und begründeten Bedürfnissen der Gegenwart entspricht, ehrfurchtsvoll nochmals unmittelbar anzurufen.

*

(Manteuffels Hand:) Der allerunterthänigst mitunterzeichnete Generalfeldmarschall von Manteuffel trägt hierbei ehrfurchtsvoll vor, daß derselbe vor kurzem genöthigt gewesen ist, den Schutz von Euer Majestät Kriegsminister gegen Verunglimpfungen von der Tribüne des Abgeordnetenhauses anzurufen, und sich, da ihm diese nicht gewährt worden ist, durch persönliches Einschreiten dagegen zu wahren. Unmöglich war es, Aeußerungen wie die:

„Daß es sich wohl mit der Würde eines Feldmarschalls vereinige, die Kutte ganz und gar auszuziehen, daß es sich für einen Feldmarschall nicht gezieme, Dom-Capitular zu sein; daß man entweder tapferer Krieger oder frommer Geistlicher sei u. s. w."

stillschweigend hingehen zu lassen, denn Eure Kaiserliche Majestät hatten den ehrfurchtsvoll unterzeichneten General-Feldmarschall zum Dom-Capitular ernannt und ihn bei der Ernennung zum Feldmarschall in dieser Stellung belassen.

Alle diese Angriffe und persönlichen Verunglimpfungen werden zum Schweigen gebracht, wenn Eure Kaiserliche Majestät geruhen, die Statuten des Dom-Capitels zu bestätigen und die gegenwärtige Unklarheit und Unsicherheit in den Verhältnissen der Dom-Capitulare dadurch zu beenden.

Aus diesem Grunde bittet der allerunterthänigst mitunterzeichnete General-Feldmarschall ehrfurchtsvoll, auch in Allergnädigster Rücksichtnahme auf die falsche Lage, in welche derselbe kürzlich gebracht worden war, und täglich wieder gebracht werden kann, wenn der gegenwärtige Zustand fortdauert, die schleunige Vorlage der Statuten zu befehlen und deren Bestätigung huldreichst eintreten zu lassen. In tiefster Ehrfurcht ersterbend Euer Kaiserlichen und Königlichen Majestät allerunterthänigste Diener

v. Witzleben. v. Münchhausen. v. Manteuffel.

Merseburg, den 14. April 1874.

Zu dem von Manteuffel erwähnten Vorfall im Abgeordnetenhause erwähnen wir hier nur, daß wiederum der Abgeordnete Dr. Eberty der Übeltäter war. Im übrigen erhielt das Kapitel keine Antwort auf die Eingabe. Der Minister des Innern, der wie oben (S. 213) in der Eingabe an den König mitgeteilt, den Divisionsplan über den v. Wolffersdorffschen Nachlaß erhalten hatte, genehmigte am 3. Oktober 1874 den Vorschlag des Kapitels. Es muß als eine ganz besondere Höflichkeit des Kaisers und Königs angesehen werden, wenn er aus alter Anhänglichkeit in dieser schwierigen Lage wenigstens Manteuffel, der — nachdem Monate ohne jede Antwort auf die Immediateingabe verstrichen waren und man bei dem bevorstehenden ordentlichen Herbstgenerale so klug sein würde wie schon seit zehn Jahren — noch einen unmittelbaren Vorstoß in das kaiserliche Kabinett gemacht hatte, persönlich antworten läßt. Am 16. Oktober 1874 erging aus dem Kaiserlichen Zivilkabinett folgendes Schreiben an den Marschall:

Des Kaisers und Königs Majestät hatten über (!) die Immediateingabe, welche unter dem 14. April d. Js. von Ew. Excellenz im Verein mit den Herren von Witzleben und Freiherrn von Münchhausen, in Betreff der Reorganisation des Domcapitels zu Merseburg eingereicht worden war, dem Herrn Minister des Innern zur schleunigen Berichterstattung zugehen zu lassen geruht. Diese Berichterstattung ist nunmehr erfolgt; es geht aus dem Vortrage jedoch hervor, daß über das von dem Herrn Minister des Innern aufgestellte Reformproject eine Einigung zwischen ihm und dem Herrn Minister der geistlichen Angelegenheiten noch nicht hat erzielt werden können, daß vielmehr der Abschluß der diesfälligen Verhandlungen noch in weiter Ferne schwebt. Wenn nun auch von Seiten Sr. Majestät das Thunliche aufgeboten werden wird, um auf die Beschleunigung hinzuwirken, so läßt sich doch Ew. Exzellenz Wunsch, die Allerhöchste Entscheidung schon für das

am 19. d. Monats bevorstehende Capitel in Merseburg zu erhalten, unter den obwaltenden Umständen leider nicht erfüllen. Zu Ew. Excellenz persönlicher Kenntnißnahme habe ich nicht unterlassen wollen, Hochdenselben von dieser Sachlage ganz ergebenst Mittheilung zu machen.

(gez.) v. Wilmowski.

An den Königlichen Generalfeldmarschall Herrn Freiherrn von Manteuffel, Excellenz, zu Topper.

Die letzte Offensive auf die Reorganisation machte das nun ständig aus den drei neuen preußischen Domherren bestehende Kapitel im September 1876 auf den Kaiser, der anläßlich der großen Manöver persönlich in Merseburg weilte. Der Flügeladjutant Graf Arnim hatte sowohl Witzleben wie auch Manteuffel zum 13. September zur Audienz zitiert. Der Domdechant machte für diese Unterredung folgende stark durchkorrigierten Aktenvermerke:

1. Seine Majestät möchten huldreichst geruhen, von dem Entwurfe eines neuen Statuts des Capitels Allerhöchstselbst Kenntniß zu nehmen, welches von dem damaligen Oberpräsidenten der Provinz Sachsen auf Grund der Allerhöchsten Normativbestimmungen vom 16. November 1864 und nach den von dem Minister des Innern vorgezeichneten Grundsätzen mit Benutzung des von des hochseligen Königs Friedrich Wilhelm III. (Majestät) unterm 30. November 1826 bestätigten Statuts für das Domcapitel zu Brandenburg ausgearbeitet und am 25. Oktober 1867 von dem zu diesem Zweck außerordentlich versammelten Capitel eingehend begutachtet worden.

2. Das Capitel habe bereits in den Immediatvorstellungen vom 9. Juni 1868 und vom 14. April 1874 gestützt auf die von den bewährtesten Kirchenrechtslehrern vertheidigte Ansicht, daß der Landesherr als Nachfolger des Bischofs allein und ausschließlich berechtigt sei, selbständig (die) evangelischen Dom-Capitel zu reformieren, gebeten, das hiesige Capitel durch Ausgestaltung und Ausübung des Allerhöchsten Rechts zur Ernennung neuer Mitglieder, denen neben einer mäßigen fixierten Rente der Nießbrauch einer Domherrncurie zu gewähren sein dürfte, als Corporation in einem der Zahl nach bestimmten Personalbestande zu erhalten.

Die beiden oben genannten Capitularen glaubten, diese Bitte heute in tiefster Ehrfurcht inständig erneuern zu sollen; für den Fall jedoch, daß einer solchen schonenden Reform des Capitels unüberwindliche Bedenken und Schwierigkeiten entgegentreten sollten, fühlen sie sich in ihrem Gewissen zu der allerunterthänigsten Vorstellung gedrungen.

3. Daß unter allen Umständen derjenige Theil des capitularischen Vermögens, welchen nach Erfüllung der auf dem Capitel seit unvordenklicher Zeit ruhenden rechtlichen Verpflichtungen (Unterhaltung der Domkirche und des Domgymnasiums zur Hälfte, indem die Staatskasse die andere Hälfte zu tragen hat), übrig bleibt nebst dem nach dem Tode der jetzt noch lebenden, im Alter bereits vorgerückten drei Capitelsmitglieder zu erwartenden Zuwachs an Revenuen weder zur Staatskasse eingezogen noch in seinem ganzen Betrage nur allein für Zwecke der gesamten evangelischen Landeskirche zu verwenden, sondern zu Kirchen- und Schulzwecken ausschließlich in den Merseburger Stiftslanden (dem heutigen Kreise Merseburg), aus dessen Mitteln seinerzeit das Vermögen des Domstifts entnommen und erwachsen sei, als ein besonderer Stiftungsfonds zu überweisen und zu verwenden sein werde.

4. Feldmarschall von Manteuffel gestattete sich außerdem, auf die Schwierigkeiten hinzudeuten, in welche die Verwaltung des Capitels gerathen, seitdem die Reform der Capitelsverfassung begonnen, aber noch nicht definitiv abgeschlossen sei. Die mit der Verwaltung verbundene Schwierigkeit (und) Verantwortung werden noch besonders durch den Umstand vermehrt und verursacht, daß zur Zeit nur allein der Dechant hier seinen Wohnsitz habe, die beiden anderen Domherren aber in weiter Entfernung von Merseburg wohnten. Das geeignetste Mittel zur Beseitigung dieser Verlegenheit dürfte in der baldigen Ernennung zweier neuer Domherren aus den Einsassen der Provinz Sachsen zu finden sein. Seine Majestät der König könnten, so wie jetzt noch die Sache liege, unzweifelhaft das Recht zu einer solchen Ernennung ausüben, und nach seiner — des Feldmarschalls — unvorgreiflichen Ansicht dürfte es sich empfehlen, die Wahl auf zwei hochgestellte Diener Sr. Majestät in der Provinz zu richten.

Auf diese Audienz erfolgte wiederum nichts. So hatte es auch keinen Zweck, im Oktober das ordentliche Herbstkapitel abzuhalten, da nichts geschehen konnte, und alle Dinge, die die Verwaltung des Stifts angingen, vom Dechanten selbständig erledigt werden mochten. Der Marschall zog sich damit endgültig von der Behandlung der Verfassungsfrage zurück.

Der Grund dieses Zustandes lag in der Eifersucht zwischen Innenministerium und Unterrichtsministerium. Beide wollten dem Landtage möglichst zu Willen sein und eine Reform zuwege bringen, die allen Interessenten, vor allen Dingen aber den Radikalen des Abgeordnetenhauses, genehm war. Es war aber nicht möglich, das Kapitel als Korporation zu erhalten und es zugleich völlig aufzulösen; es war nicht möglich, das Kapitel restlos für

die Zwecke der ganzen Landeskirche und zugleich ausschließlich für Kirche und Schule des Kreises Merseburg zu verwenden.

Als am 12. Oktober 1878 der Dechant v. Witzleben starb, war die Verfassungsangelegenheit absolut nicht weiter gekommen. Wohl ergingen immerfort seitens des Ministers Anfragen nach dieser und jener Einzelheit der stiftischen Verwaltung, und neben dem Minister des Innern, der schon seit Jahrzehnten diese Dinge ressortmäßig vertrat, zeichnet nun auch hin und wieder Dr. Adalbert Falk (seit 26. Juni 1879) als Minister der geistlichen usw. Angelegenheiten. Da mit dem Landtag eine Reorganisation nicht zu machen war, wurde ein neues vorläufig-endgültiges Statut vom König am 18. Juni 1879 erlassen, das in der gesamten Vermögensverwaltung das Kapitel unter die Aufsicht des Oberpräsidenten stellte. Weiter sollten den gegenwärtigen Kapitularen — an Stelle v. Witzlebens war inzwischen der Regierungspräsident v. Kotze getreten — die Stellen und die verfassungsmäßigen Emolumente wie bisher verbleiben. In Zukunft sollte das Kapitel aus drei Mitgliedern bestehen, die vom König ernannt werden und neben Nutzung einer Kurie 3000 (Dechant), 2500 (Senior) bzw. 2000 Mark erhalten. Das war das eigentliche Ende der Stiftsreform.

Im Abgeordnetenhause lag die Sache so, daß die Abgeordneten Dr. Eberty, Richter und Schumann seit 1866 schon zu wiederholten Malen den Antrag auf Aufhebung der Stifter gestellt hatten; aber die Regierung nahm von diesen Anträgen im Plenum nicht Notiz. Schließlich — in den Drucksachen — stellte sie sich mit vollem Recht auf den Standpunkt, daß sie dem Abgeordnetenhause nicht gestatten könne, die Befugnisse des Landesherrn als des Stiftsherrn hinsichtlich der Stifter anzugreifen oder zu erörtern. Bezeichnend für das Niveau, auf dem sich schon damals dies Parlament befand, ist die Behandlung der Domkapitel im März 1876. Die Tatsache, daß der hochverdiente (erste) Generalkonservator der Kunstdenkmäler im preußischen Staate, Ferdinand v. Quast (1807—1877), zum Domherrn von Brandenburg ernannt war, wurde zum Anlaß genommen, die Institution des Kapitels und auch des Generalkonservators mit billigen Witzen ins Lächerliche zu ziehen.

V. Manteuffels Leben im Kapitel.

Wir haben die Tätigkeit des Feldmarschalls auf dem wichtigen Gebiete der Reorganisation des Kapitels verfolgt. Manteuffel nahm aber auch sonst an dem Leben des Kapitels, zeitweise sehr regen, Anteil. Allerdings wurde ihm diese tätige Anteilnahme von seinem Lebensschicksal mehr oder weniger diktiert und dann wieder mehr oder weniger unmöglich gemacht.

Als Manteuffel am 16. November 1864 das Ernennungsdekret erhielt, befand er sich, wie aus dem Königl. Erlaß an den Minister hervorgeht, in nächster Nähe des Königs. Es folgten die Ereignisse in Schleswig-Holstein, in die der General verantwortlich einbezogen wurde. Die Auseinandersetzung mit den deutschen Mittelstaaten, mit Österreich, die Nachfolge im Oberkommando der Mainarmee machten ihm neue Feinde. Als er daher zum kommandierenden General des IX. Armeekorps ernannt wurde und sich als solcher dem Zivilgouverneur der Elbherzogtümer unterstellen sollte, da zog er sich überhaupt bis auf weiteres zurück und zwar nach Merseburg. Es schien so, als ob sich der vielseitige Soldat und Diplomat verhältnismäßig frühe, aber endgültig aus dem öffentlichen Leben zurückziehen wollte. In Merseburg bezog er die sehr herrschaftlich anmutende Curia Martini; er richtete sich auf Bleiben ein und kam bald, wie der Regierungspräsident v. Diest in seinen Lebenserinnerungen bemerkt, mit der Polizei in Konflikt: er ritt nämlich auf Promenadenwegen, und das war verboten — zumal im Merseburg der 60er Jahre, wo die „Promenadenwege" ohne Zweifel eine ganz besondere Pflege genossen haben. Es ist immerhin bezeichnend für die Einschätzung, die Manteuffel zuteil wurde, daß ein Mann von der ausgezeichneten Seelengröße und von dem besonders glücklichen Temperament wie der in Merseburg sehr angesehene Diest neben vielen anderen Nichtigkeiten, die er von Manteuffel aus dem Mainfeldzuge berichtet, auch aufzeichnet, daß Manteuffel „mit der Polizei in Konflikt" geraten sei. Es muß sich überhaupt nicht besonders gut als Kapitular in der Stadt des Domstifts gelebt haben. Insbesondere betrachtete die Universitätsstadt Halle mit scharfer Eifersucht alles, was in den Domstiftsstädten vor sich ging. Ganz aus dem Häuschen waren die Hallenser, als das Oberlandes-

gericht in Naumburg endgültig konstituiert wurde und die Universitätsstadt an der Saale einmal wieder leer ausging. Das war freilich erst im Frühjahr 1878. Aber was damals die Saale-Zeitung über Naumburg schrieb, das ist ohne Zweifel auch in höherem Grade maßgeblich für das Merseburger Milieu im Ausgang der 60er Jahre. Die Saale-Zeitung erörtert 1878 die Frage: Ist denn Naumburg schöner als Halle? und kann nur antworten: Nein, gewiß nicht, im Gegenteil! Und dann heißt es weiter:

Ich wäre gar zu gern dabei gewesen, als man zur Feier der denkwürdigen Abstimmung im Herrenhause, wonach Naumburg der Sitz des Oberlandesgerichts werden soll, dankerfüllt und jubelnd einen Fackelzug darbrachte, — wem wohl? wird doch der Leser fragen, da doch das Herrenhaus nicht auch schon nach Naumburg verlegt ist? Man höre: Dem Dompropst (E. v. Rabenau), dem Präsidenten des Appellationsgerichts und einem Stadtrath, der sich zu Gunsten seines Wohnorts angestrengt haben soll. Der gute alte Dompropst (er war damals 82 Jahre alt)! Das war ihm auch nicht an der Wiege gesungen, daß er in seinem Leben noch einen Fackelzug erhalten würde, — er, eine der unpopulärsten Persönlichkeiten, der das Odium, welches auf dem nun glücklich am Ende seiner Laufbahn stehenden Domcapitel seit langen Jahren lastete, fast allein zu tragen hat, da sein noch lebender Kollege im Domcapitel nicht selbst in Naumburg anwesend ist, sondern nur zu bestimmten Zeiten erscheint, wenn die Gelder vertheilt werden. Und jenes Odium wird jedem begreiflich, sogar ergreiflich erscheinen, wenn man erwägt, daß das schöne Geld, für Kirchen- und Schulzwecke bestimmt, hier zwei bevorzugten Menschen zugute kommt, die keine Verdienste um den Staat, keine sonstigen Vorzüge haben, und viele Tausende einnehmen, während Kirche und Schule Mangel leiden. Die eigentlichen Domgeistlichen, welche das Officium der Stelle auf sich haben, müssen sich mit dem kärglichen Gehalt begnügen; bei berechtigten Desiderien der Kirche oder der Schule hat das hochwürdige Domcapitel nie etwas übrig — und hier verzehren zwei zum Glück auf den Aussterbeetat gesetzte Männer das für Kirchen- und Schulzwecke bestimmte Geld! Ja, ich hätte ihn sehen mögen, den alten Dompropst, wie er, plötzlich populär geworden, als Gegenstand einer Ovation durch einen Fackelzug seiner minder günstig situirten Mitbürger gefeiert wurde, und dies nachdem kurz vorher von der Tribüne des Abgeordnetenhauses bei Beratung des die Domcapitelfrage regelnden Gesetzentwurfs das scharfe, aber gerechte Wort über den domcapitularischen Egoismus gesprochen war: Die Herren müßten sich noch im Inland schämen! Wie wird jener Meistbegünstigte sich nun erst recht behaglich im Besitz seiner jährlichen 16 000 Thaler fühlen und bei sich denken: après nous le déluge! —

Manteuffel lebte als General z. D. in diesem Milieu bald nach seiner Rückkehr aus Petersburg, wo er im Auftrage des Königs dem Zaren die Notwendigkeit der in Deutschland erfolgten territorialen Änderungen plausibel gemacht hatte, bis in das Frühjahr 1868, gut anderthalb Jahre. Dann wurde er Kommandierender General des I. Armeekorps in Königsberg und zog mit diesem 1870 auch ins Feld gegen Frankreich, ohne in allen diesen Jahren die möglichst rege Verbindung mit dem Stift aufzugeben. Auch als Oberkommandierender der deutschen Besatzungsarmee in Frankreich nimmt Manteuffel an dem Leben des Stiftes regen Anteil. Als er dann, Generalfeldmarschall geworden, in Berlin wohnend oder auf seinem Gute Topper im Sternberger Land, dem Kaiser, seinem König, jederzeit zu besonderer Verfügung stand, widmete er seine lebhafte Aufmerksamkeit den kapitularischen Angelegenheiten. Erst als er 1879, zum Kaiserlichen Statthalter in den Reichslanden ernannt, nach Straßburg abreiste, da wurde der Zusammenhang mit dem Kapitel ein wenig gelockert, nachdem die persönlichen Bindungen und Beziehungen gefallen waren.

Als Manteuffel 1864 in das Kapitel eintrat, waren die Mitglieder aus alter Zeit schon in hohen Jahren; der Propst v. Krosigk war ihm persönlich gut bekannt. Lange Jahre hat er dann in der Korporation neben dem Oberpräsidenten v. Witzleben gesessen, mit dem ihn schon mancherlei persönliche Beziehungen verknüpften. Er sah aber sowohl die altstiftischen Herren v. Krosigk, v. Trotha und v. Wolffersdorff ins Grab sinken, wie auch seine speziellen Confratres vor ihm starben, nämlich Witzleben (1878) und Münchhausen (1882). Witzleben wurde durch den Regierungspräsidenten a. D. v. Kotze ersetzt, der nach dem Tode Münchhausens zum Dechanten gewählt, das Kapitel im Herrenhause vertrat und die Geschäfte von Hannover aus bis zu seinem Tode (1884) führte. Kurze Zeit war dann der Kösliner Regierungspräsident v. Auerswald Mitglied des Kapitels († 1883), während bei Manteuffels Tode (17. Juni 1885) neben ihm der Naumburger Senatspräsident Frhr. v. Brandenstein und der Wiesbadener Regierungspräsident v. Wurmb das Kapitel vertraten. Mit den nach ihm ernannten Kapitularen hat Manteuffel nur gelegentlich Berührung gehabt. Die großen personellen Veränderungen der

80er Jahre erfolgten zudem in einer Zeit, in der der Feldmarschall räumlich und mit seinen Interessen schon weit entrückt war.

Wie ernst Manteuffel die Mitgliedschaft im Kapitel nahm, geht aus dem Eifer hervor, mit dem er die Generalkapitel besuchte. Beachtenswert ist ein Zusatz, den er zu den Statuten von 1867 gebracht wissen will: ein Kapitular, welcher in Merseburg wohnt und es ablehnt, die Wahl zum Dechanten oder zu dessen Stellvertreter anzunehmen, soll seine Kurie und seine Präbende verlieren und nur als Ehrendomherr Sitz und Stimme im Domkapitel behalten. Manteuffel bemerkte dazu ausdrücklich, daß er für seine Person unter keinen Umständen imstande und bereit sein würde, die dem Dechanten obliegende Geschäftsführung zu übernehmen. Über sein Pfründeneinkommen hat der General schon anderweitig bestimmt. Jede Wahl dieser Art lehnte er auch später, als er nicht mehr in Merseburg wohnte, ab. Insbesondere konnte er sich auch nicht entschließen, die Stimme des Kapitels im Herrenhause zu führen, da er die Mitgliedschaft jeder irgendwie politischen, parlamentarischen Körperschaft grundsätzlich ablehnte.

Nicht verhindern konnte er es, daß die Kapitulare ihn in seiner Abwesenheit in Frankreich im Oktober 1871 dem König durch den Minister als Propst vorschlugen. Daß diesem Vorschlage damals nicht stattgegeben wurde, liegt wohl daran, daß der definitive Fortfall der Propstei nach v. Krosigks Tode zwischen dem Minister und dem König schon beschlossene Sache war. Als aber der Dechant v. Witzleben gestorben war, da bestand das Kapitel nur aus zwei Männern; es hatte also damals gar nicht die Möglichkeit, Korporationsrechte in Anspruch zu nehmen oder auszuüben. Aus dieser Situation richtete der Senior v. Münchhausen an den König das Immediatgesuch (5. Dezember 1878), einen neuen Kapitular zu ernennen und zwar auch zum Dechanten und Herrenhaus-Mitgliede, da die beiden allein vorhandenen Kapitulare das „aus ihrer Mitte" nicht könnten. Manteuffel setzte hinzu:

Ew. Kaiserl. und Königl. Majestät wage ich, der mitunterzeichnete Generalfeldmarschall Freiherr von Manteuffel, hierbei allerunterthänigst zu melden, daß ich bereits nach dem Tode des Dompropstes

von Krosigk meine Confratres ersucht habe, mich von jeder Wahl zum Domdechanten und zum Mitgliede des Herrenhauses auszuschließen, weil ich zu diesen Stellungen nicht geeignet bin. Diese Bitte trage ich jetzt Ew. Kaiserlichen und Königlichen Majestät auch allerunterthänigst vor und Ew. Kaiserliche und Königliche Majestät geruhen Allerhöchst sich meiner früheren Bitte huldreichst zu erinnern, daß, solange Ew. Kaiserliche und Königliche Majestät mich in Allerhöchst dero Armee behalten, Ew. Kaiserliche und Königliche Majestät mich nicht als Mitglied einer politischen Versammlung an deren Berathungen Theil nehmen lassen.

Sehr bedauerte es der General, daß er den Ehrentag des Propstes v. Krosigk, an dem dieser sechzig Jahre dem Kapitel angehörte, nicht mitbegehen konnte. Wenn es sich darum handelte, einen Confrater zu ehren oder den Beamten und Angestellten der Stiftsverwaltung eine Zuwendung zu machen, dann konnte sicher auf die Zustimmung Manteuffels gerechnet werden. Mit besonderem Interesse dachte er auch an die Förderung des Domgymnasiums. So nahm er im Frühjahr 1867 an der Abiturientenprüfung teil, und später haben die Wünsche und Bedürfnisse der Schule wie der Lehrer in ihm einen besonders warmen Fürsprecher gefunden. Da wirkte sich seine Freundschaft mit dem Husumer, später Schleswiger Gymnasialdirektor K e c k — seinem Biographen — und namentlich die mit Leopold v. R a n k e aus.

Vor allen Dingen aber fand er sich zu den Sitzungen des Kapitels ein, wenn er das irgendwie mit seinen sonstigen Verpflichtungen vereinbaren konnte. Freilich war er zur Zeit des Herbstgenerales oft zur Kur in Bad Gastein, und die unterbrach er nicht, wenn es sich um eine Geldfrage oder Nachlaßdivision im Kapitel handelte. Die Rundschreiben, die ein Generalkapitel absagen oder verlegen, versah er meist nur mit der schlichten Notiz der Kenntnisnahme; seine Zusage gab er aber fast immer mit einem kurzen besonderen Briefe. Erwähnt sei immerhin, daß nach den alten Statuten das Fernbleiben vom Generalkapitel mit einer Geldstrafe belegt wurde, und daß der Nichtanwesende keinen Anteil an einer etwaigen Division hatte. Manteuffels Fernbleiben wurde indessen immer als voll entschuldigt angesehen. Ja, zweimal tagte das Kapitel seinetwegen in Berlin, im Februar 1874 und im März 1875, diesmal sogar in der Berliner Wohnung des Generalfeldmarschalls, wie der Dechant v. Witzleben aus-

drücklich in seinem eigenhändigen Protokoll bemerkte. — Manteuffel schreibt etwa:

(An Propst v. Krosigk eigenhändig)

Euer Excellenz zeige ich ganz ergebenst an, daß ich Urlaub zum Montag-Capitel von Sr. Majestät erhalten habe und Sonntag Nachmittag hier fort, Dienstag nachmittag aber wieder hierher zurückkehren will. Da der Zug nun erst Montag früh 9 Uhr in Merseburg eintrifft, so appelliere ich an Euer Excellenz Güte und bitte mich zu entschuldigen, wenn ich nicht pünktlich 9 Uhr in Merseburg eintreffe. Sehr von Herzen habe ich mich gefreut, daß Se. Majestät der König Euer Excellenz einen erneuten Beweis seiner Gnade durch Verleihung des Rothen Adler-Ordens gegeben hat und hätte Ihnen gerne gleich meine glückwünschende Theilnahme ausgesprochen, wenn ich nicht zu gequält mit Sprechen, Festen, Reisen und Schreibereien wäre. In aufrichtiger Verehrung und Ergebenheit

Schloß Gottorff, 13. October 1865.

E. Manteuffel.

(An denselben, eigenhändig)

Euer Excellenz, gestern hoffte ich noch, mich am 7. d. Mts. in Merseburg einfinden zu können. Heute erachte ich die Reise nicht mehr als zulässig. Gründe führe ich nicht an. Euer Excellenz wissen, daß, wenn sie nicht gewichtig wären, ich meiner Pflicht in Merseburg nachkommen würde. Ebenso wissen Euer Excellenz, wie aufrichtig ich es bedaure, Euer Excellenz nicht persönlich die Versicherung meiner Verehrung aussprechen zu können. Ich kann nicht mehr schreiben und schließe in aufrichtiger herzlicher und unwandelbarer Verehrung

Flensburg, 4. Mai 1866.

E. Manteuffel.

(An denselben, eigenhändig)

Euer Excellenz zeige ich ganz ergebenst an, daß meine Inspectionsreise leider zum 19. d. Mts. noch nicht beendigt ist und ich dadurch verhindert werde, an diesem Tage der Capitelssitzung in Merseburg beizuwohnen. Gerade diesmal bedauere ich diese dienstliche Abhaltung, da sie mich des Vorzugs beraubt, Euer Excellenz auch persönlich meine aufrichtigsten Glückwünsche aussprechen zu können.

In ausgezeichneter Hochachtung und Verehrung

Riesenburg, 14. October 1868.

E. Manteuffel.

(An denselben, eigenhändig)

Euer Excellenz spreche ich meinen ganz ergebensten Dank für die gefällige Mittheilung aus, daß die Capitelssitzung in diesem Jahre bereits am 3. Mai stattfindet. Das 1. Armeecorps hat im Herbst Königsrevue, und ich muß meine Gasteiner Cur dafür in diesem Jahre beson-

ders früh beginnen. Die Herren v. Witzleben und v. Münchhausen haben mir aber geschrieben, daß es sich um die Dechantenwahl handelt, und daß hierbei ein Princip zu vertreten ist, und so wird mir mein Erscheinen im Capitel Pflicht und Euer Excellenz zeige ich demgemäß ganz ergebenst an, daß so Gott mir Leben schenkt, ich der Capitelssitzung am 3. Mai d. J. beiwohnen werde.

Genehmigen Euer Excellenz den Ausdruck ausgezeichneter Hochachtung

Königsberg, 24. April 1869.

E. Manteuffel.

(An denselben, eigenhändig)

Euer Excellenz spreche ich meinen ganz ergebensten Dank für die Güte aus, mich noch besonders auf die Wichtigkeit des bevorstehenden Generalcapitels aufmerksam gemacht zu haben. Aber zu meinem Bedauern kann ich demselben nicht beiwohnen. In diesem Frühjahr kürzte ich meine Badecour ab, weil es sich im Maicapitel um die Aufrechterhaltung des Princips — die Wahl des Dechanten — handelte; in diesem Octobercapitel kommen, wie Euer Excellenz in dem geehrten Schreiben vom 1. d. Mts. sagen, nur Privatrechte der Capitularen in Betreff der Theilung des Nachlasses des verstorbenen Dechanten in Frage, und des eigenen Interesses halber halte ich mich nicht berechtigt, eine Badecour, welche meine Gesundheit zum Fortwirken in Allerhöchstem Dienste kräftigen soll, zu unterbrechen. Ich zeige Euer Excellenz daher ganz ergebenst an, daß mein Gesundheitszustand mir nicht gestattet, dem nächsten Generalcapitel beizuwohnen, und um auch der Form in jeder Beziehung zu genügen, füge ich das anliegende Attest (des Badearztes) ganz ergebenst bei.

In ausgezeichneter Hochachtung und Verehrung

Gastein, 7. October 1869.

E. Manteuffel.

Mit einem ähnlichen Entschuldigungsschreiben, dem gleichfalls ein Attest beiliegt, motiviert dann der Feldmarschall seine Abwesenheit im Herbstgenerale 1874; zugleich bedankt er sich bei dem Dechanten v. Witzleben für das Geschenk eines Hahnes, der nun auf dem Hofe in Topper ganz besonders geehrt werden soll. Dem Feldmarschall war das Schreiben verboten, und seine gichtische Hand ist fast unleserlich.

Als der Dechant v. Kotze wegen Erkrankung auch von Hannover aus die Geschäfte nicht mehr führen konnte, mußte ihn in Merseburg mit Genehmigung des Oberpräsidenten v. Wolff der Syndikus des Kapitels, Geheimrat Helmke, vertreten. Manteuffel war damit einverstanden (Karlsbad, 6. Juni 1883) „mit dem Hin-

zufügen, daß ich dasselbe im vollsten Vertrauen gebe, so aufrichtig (ich) auch die Erkrankung des verehrten Herrn Dechanten bedaure".

Da Manteuffel von Straßburg aus selten in die Stiftslande kam, überhaupt nur noch das Reichsland verließ, um ins Bad oder nach Topper zu fahren, so starb bei dem schnellen Wechsel der Kapitulare die kapitularische Tradition schnell aus. Insbesondere verzichtete das nie versammelte und eigentlich nie vollzählige Kapitel auf die feierliche Verpflichtung und Introduktion der neuernannten Domherren. Alle diese Dinge wurden schriftlich nach einem schnell eingelaufenen Schema erledigt. So schreibt Manteuffel an den Dechanten v. Kotze:

(Schreiberhand) Straßburg, 23. Februar 1884.

Euer Hochwürden Hochwohlgeboren benachrichtige ich auf das geehrte Schreiben vom 21. d. Mts. ganz ergebenst, daß ich mit der von dem neuernannten Dom-Capitular des Hochstifts zu Merseburg, Regierungspräsidenten v. Wurmb, unterm 20. d. Mts. abgegebenen, anbei zurückfolgenden Erklärung einverstanden bin und dieselbe für ausreichend zum Eintritt in das Capitel unseres Collegiums erachte.

Zu einer Capitelssitzung werde ich jedoch zu meinem Bedauern voraussichtlich keine Zeit erübrigen können, und ersuche ich daher Euer Hochwürden Hochwohlgeboren ebenmäßig die Einführung des Herrn v. Wurmb sehr gefälligst in derselben Weise herbeiführen zu wollen, wie dies seinerzeit bezüglich des Herrn v. Auerswald geschehen ist. (eigenhändig) E. Manteuffel, GFM.

Nachdem Dechant v. Kotze gestorben, schrieb der Feldmarschall den letzten Brief an das Kapitel, und zwar an den Syndikus, Geheimrat Helmke:

(Schreiberhand) Straßburg, den 5. März 1885.

Euer Hochwohlgeboren danke ich sehr für das gefällige Schreiben vom 3. d. Mts. und die aus Anlaß des Hinscheidens des bisherigen Herrn Domdechanten von Merseburg Regierungspräsident a. D. v. Kotze getroffenen Anordnungen.

Da es mir meine vielfachen Dienstgeschäfte aber auch jetzt nicht gestatten, die Leitung des Domcapitels zu übernehmen, so habe ich den Domherrn, Regierungspräsidenten v. Wurmb, gebeten, dies zu thun und ersuche ich Euer Hochwohlgeboren ganz ergebenst, diesem Herrn baldgefälligst diejenigen Vorlagen im Entwurf zugehen zu lassen, welche zur Ergänzung des Domcapitels erforderlich (eigenhändig)

E. Manteuffel.

Sehr richtig ist es, daß Sie einen Kranz nach Hannover geschickt haben. —

Nach der Ernennung des Domherrn Frhrn. v. Brandenstein erfolgte eine Zettelwahl für den Dechantenposten und zum Herrenhause mit Rundschreiben des die Dechantengeschäfte führenden Domherrn v. Wurmb. Am 1. Juni sandte Manteuffel seine Zettel ein. Am 17. Juni 1885 starb er in Karlsbad. Als die Nachricht in Merseburg eintraf, fand am 19. Juni die feierliche Abdankung in der Domkirche statt und am Grabe des Feldmarschalls unter den alten Eichen in Topper ließ das Domkapitel einen Kranz niederlegen.

VI. Manteuffels Pfründeneinnahmen und deren Verwendung.

Die Teilnahme des Generals, zumal des Generalfeldmarschalls, an den domkapitularischen Geschäften war in der Öffentlichkeit mehr oder weniger bekannt. Jedenfalls wußte man wohl in Merseburg davon; man sah den General, man sprach von seiner Haltung, zumal dann, wenn das Abgeordnetenhaus sich mit ihm beschäftigt hatte. Wenig oder gar nichts bekannt war der Öffentlichkeit von seinen Pfründeneinnahmen. Was Dr. Eberty an phantastischen Summen im Abgeordnetenhause gefaselt hatte (oben S. 190), war zwar absolut unwahr und nicht annähernd richtig: Aber der Minister Dr. von Mühler hatte nicht die richtigen Zahlen genannt, und so war die kleine Pfründe nicht bekannt geworden (vgl. oben S. 184). Und gar nicht bekannt war, wie Manteuffel diese Einnahmen zu verwenden gedachte.

Andererseits war in der Öffentlichkeit mancherlei über die immer schlechten Geldverhältnisse des Generals bekannt, und wenn solche Gerüchte erst einmal nicht ganz ohne Grund verbreitet werden, dann schwellen sie an; und die finanzielle Lage des Marschalls mag oft schlechter geschildert sein als sie war. Bei seinen vielfachen diplomatischen Sendungen hatte Manteuffel als Vertreter des Königs die Neigung, prächtig und geradezu verschwenderisch aufzutreten. Da er aber seine Verachtung gegenüber Geld und Geldeswert nicht nur allzu oft deutlich äußerte, sondern auch immer wieder mit der Tat dokumentierte, so war

es einfach nicht möglich, diese Affären in Ordnung zu bringen. Gewiß dachte der König bei der Ernennung Manteuffels zum Domherrn in Merseburg daran, einem in vielen und delikaten Angelegenheiten des königlichen Hauses überaus treubewährten Diener eine besondere Gunstbezeigung mit einer laufenden finanziellen Hilfe zu gewähren. Aber Manteuffel lehnte dies ab.

Manteuffels kapitularische Einnahmen bestanden in der Pfründe von rund 300 Talern, dazu in der Kurie oder ihrem Miet-ertrag. Das Einkommen erhöhte sich durch Beteiligung des Kapitulars an den Nachlässen des Dechanten v. Trotha, des Propstes v. Krosigk und des Seniors v. Wolffersdorff. Für die Etatsjahre 1874/76 hatte Manteuffel eine kapitularische Einnahme von jährlich 3786,88 Mark erreicht; sie bestand in dem Etatsansatz von damals 1860 Mark, dem Nutzwert der Curia Praepositurae mit 1200 Mark und dem Divisionsbetrag aus dem Nachlaß Wolffersdorff mit 726,88 Mark. Demgegenüber hatten Münchhausen 3815,12 Mark und Witzleben 4088,24 Mark.

Manteuffel hatte damals nicht die Absicht, diese Jahressumme für sich oder für seine Familie zu verwenden; er hatte schon bei seinem Eintritt in das Kapital ganz bestimmte eindeutige Verfügungen über seine kapitularischen Einnahmen getroffen, die die Selbstlosigkeit und Uneigennützigkeit des Feldmarschalls in hellstem Lichte erscheinen lassen. Einen Einblick in diese Dinge erhalten wir aber erst dann, als der Feldmarschall tief verärgert über die immer wieder hinausgeschobene Reform und die von keiner Stelle ausreichend parierten Angriffe im Abgeordnetenhause, in schwerer Sorge wegen Topper war.

Als nach den vier Großangriffen auf die Reform 1876 auch die Audienz ergebnislos geblieben war, als das Jahr zu Ende ging, ohne daß etwas geschah, da schrieb der Feldmarschall an seinen alten Freund, den Dechanten, einen feierlichen Absagebrief:

(eigenhändig)

An den
Hochwürdigen Herrn Domdechanten
Wirklichen Geheimen Rath Herrn Hartmann von Witzleben,
Großkreuz, Excellenz in Merseburg.

Euer Excellenz als unserem hochverehrten Domdechanten erlaube ich mir, den nachstehenden Vortrag zu halten.

Vor mehreren Jahren habe ich dem verewigten Herrn Dompropst v. Krosigk die Urkunde zu einer Stiftung eingereicht, die nach meinem Tode ins Leben treten sollte und habe von dem hohen Capitel die Genehmigung erhalten, daß der Procurator Kühn die zu dieser projectirten Stiftung ersparten Revenuen vorläufig verwalten dürfe. Nun ist aber auch dieses Jahr vorübergegangen, ohne daß die Zukunft des Domstifts gesichert worden, und immer mehr gewinnt es den Anschein, daß es in der Absicht liege, die Stifter Merseburg und Naumburg aussterben zu lassen und das Stiftsvermögen allein zu Kirchen- und Schulzwecken zu verwenden. Meine projectirte Stiftung hatte aber nur Bedeutung bei dem Fortbestehen des Stifts, wo sie sich den Handlungen vieler unserer Vorgänger anschloß, die ein Beispiel von Opferwilligkeit zum besten der Kirche und Schule gegeben hatten. Nimmt die Regierung das Ideelle in Institutionen, so wird gar vieles mit totgeschlagen, und andere Auffassungen gelangen zur Herrschaft. Und unmotiviert selbst wird meine Stiftung, sobald in Zukunft die Gesamteinkünfte des Stifts zu Kirchen- und Schulzwecken verwandt werden. Außerdem hat die Vermehrung von Schulstipendien mir an und für sich schon Bedenken erregt, da ich das Überhandnehmen der Berechtigungsertheilung zum Einjährigen-Freiwilligen Dienste in der Armee nicht zu deren Nutzen erachte. Ich habe daher in diesem Jahre bereits eine andere Verwendung meiner Domherrnrevenuen eintreten lassen, in dem ich der Kirche von Topper einen Thurm gebaut und ihr jetzt auch einen Kronleuchter schenke, dessen sie bedarf. Mein Topper steht mir jetzt am nächsten. —

So habe ich denn den Entschluß gefaßt, jene Stiftungsurkunde wieder aufzuheben, behalte mir aber vor, Bestimmungen zu hinterlassen, welche die Verwendung des noch ersparten Fonds in obigem Sinne sichern.

Euer Excellenz und Excellenz v. Münchhausen, meinen allein noch lebenden Herren Confratres, glaubte ich die Motivierung meines Entschlusses schuldig zu sein, und indem ich Euer Excellenz ganz ergebenst ersuche, dem Herrn Confrater Münchhausen vertraulich Kenntniß davon zu geben, spreche ich zugleich die ebenmäßige Bitte aus, mir meine Stiftungsurkunde zurückzusenden und den Procurator Kühn anzuweisen, mir den ersparten Fonds zuzuschicken und mir meine Domherrnrevenuen zu den Terminen, wie dies bei Euer Excellenz und Excellenz v. Münchhausen geschieht, direct zugehen zu lassen. Euer Excellenz würden mich verpflichten, wenn sie die Güte hätten, dieses Schreiben den Acten einzuverleiben, damit die Gründe, aus denen ich die projectirte Stiftung aufhebe, in dem Stiftsarchiv niedergelegt sind, und die Absicht, nach meinem Tode den ersparten Fonds in obigem Sinne verwenden zu lassen, actenmäßig festgestellt ist.

Genehmigen Euer Excellenz den Ausdruck aufrichtigster und ausgezeichnetester Hochachtung und Ergebenheit

Topper, 23. December 1876.

E. Manteuffel.

Genau nach den Vorschriften des Feldmarschalls gab der Dechant die Anweisungen: die Stiftungsurkunde wurde dem Feldmarschall wieder ausgehändigt, dieser Brief dagegen dem Stiftsarchiv einverleibt. Der Prokurator Kühn erhielt am 29. Dezember 1876 die Anweisung, die Revenuen dem Generalfeldmarschall auszuzahlen wie den anderen Kapitularen. —

Von der Stiftung Manteuffels ist an wenigen anderen Stellen der Akten, die ohne diesen Schlußbrief nicht recht verständlich sind, die Rede. So heißt es in dem Protokoll des Frühjahrsgenerale vom 23. Mai 1870: „Ferner brachte der Herr Dompropst die von ihm mit dem Herrn General, Domcapitular von Manteuffel geführte Correspondenz wegen einer von dem letzteren beabsichtigten Stipendienstiftung zur Sprache. Nach Durchsicht der bezüglichen Acten einigte sich das Capitel in der Ansicht, den im letzten Schreiben des Herrn v. Manteuffel vom 22. März cr. ausgesprochenen Wünschen unter folgenden Maßnahmen entsprechen zu können: Herr von Manteuffel hat über alle ihm aus den domcapitularischen Fonds zufließenden Revenuen einschließlich der ihm durch allerhöchste Ordre vom 1. December c. J. zugewiesenen Rente von 160 Thalern jetzt eigenhändig zu quittieren, bevollmächtigt aber den Procurator Kühn zur Erhebung der gesamten Gelder für seine des Herrn v. Manteuffel Rechnung und versieht den p. Kühn nach seinem Ermessen ein für alle Mal oder alljährlich mit Instruction, wie er die von ihm, dem Herrn v. Manteuffel, für diese Stipendienstiftung bestimmten Gelder anlegen solle — ob in zinstragenden Papieren, event. in welcher Gattung von Papieren, in Hypotheken, bei einer Sparkasse u.s.w. — Die auf diese Weise im Laufe eines Jahres erworbenen Capitalien werden, nachdem die darunter befindlichen lettres au porteur seitens des Domcapituls außer Cours gesetzt worden, in dem Tresor des Capituls als ein abgesondertes Depositum, ähnlich wie die Fonds der Goldsteinschen, von Tümplingschen etc. Stiftungen verwahrlich niedergelegt. Das Domcapitel übernimmt die

Vertretung nur für die in das Tresor aufgenommenen Gelder, insoweit es nach den bestehenden gesetzlichen Vorschriften überhaupt dafür haftbar gemacht werden kann."

Weiter ergibt sich eine Korrespondenz im Rahmen der Stiftung, als Manteuffel wegen seiner militärischen Inanspruchnahme in Frankreich nicht auf den Generalkapiteln in Merseburg erscheinen kann. Im Frühjahr 1871 war der Dompropst v. Krosigk gestorben und nun fiel statutengemäß den Domherren der kapitularische Nachlaß des Verstorbenen zur Verteilung anheim. In dieser Erwartung hatte Manteuffel seinem oben (S. 209) wiedergegebenen Schreiben vom 11. Oktober 1871 eine d r i t t e Anlage beigefügt, die lautete:

(eigenhändig)

Ich bestimme hierdurch, daß der Antheil, welcher mir bei der Theilung des capitularischen Nachlasses des verstorbenen Dompropstes v. Krosigk — sei es durch Option oder Division — zufällt, zu der von mir errichteten Stiftung fällt und zwar unter denselben Bedingungen, welche in dieser festgesetzt sind, und füge die specielle Bestimmung hinzu, daß wenn die aus jener Theilung auf mich fallende Summe mehr als einhundert Thaler jährlicher Einkünfte beträgt, dem Procurator des Capitels für seine Mühewaltung jährlich noch zwölf Thaler gezahlt werden zu der Remuneration, welche ihm bereits in der Stiftung selbst ausgesetzt ist.

Wildbad Gastein, 10. October 1871. E. Manteuffel,
Domherr zu Merseburg.

Manteuffel war bescheiden in seinen Ansprüchen wie in seinen Erwartungen. Nachdem endlich der Minister des Innern Graf Eulenburg am 3. Juni 1872 den vom Herbstgenerale 1871 aufgestellten Divisionsplan gebilligt hatte, erhielt jeder der drei neuen Domherren — der Senior v. Wolffersdorff war vorher endgültig abgefunden — eine fixierte Jahresrente von 385 Talern. Darauf schrieb der General:

(eigenhändig)

An den
königlichen Wirklichen Geheimrath, Oberpräsident, Dechanten des hohen Dom-Capitels von Merseburg, Herrn von Witzleben, Großkreutz pp., Excellenz in Magdeburg.

Euer Excellenz zeige ich ganz ergebenst den gestern hierselbst erfolgten Eingang des geehrten Schreibens vom 27. v. Mts. an, aus dessen Anlage ich ersehen habe, daß Euer Excellenz und Excellenz

von Münchhausen zugunsten ihres jüngeren Confraters auf die Option des Nachlasses des verstorbenen Dompropstes entsagt und nur eine Division zu gleichen Theilen haben eintreten lassen. Indem ich diesen Beweis der Interessenlosigkeit voll anerkenne, danke ich im Namen der von mir gegründeten Stiftung dafür und ersuche Euer Excellenz ganz ergebenst, den Herrn Procurator Kühn mit der nöthigen Anweisung zu versehen, den Betrag meines Antheils aus der Hinterlassenschaft des Dompropstes von Krosigk unter den festgesetzten Stipulationen dieser Stiftung zuzuführen.

Ich schreibe zwar an den hohen Stellvertreter des hochwürdigen Dompropstes, aber ich schreibe doch auch an Excellenz von Witzleben und so drängt es mich, Euer Excellenz herzlichst zu grüßen und Sie zu bitten, mich Ihrer Frau Gemahlin zu empfehlen und den Filius, dessen Geburtstag ich noch nicht weiß, zu grüßen.

Heidelberg, 22. Juli 1872.

E. Manteuffel.

Aus diesen Mitteilungen über die Stiftung ergibt sich, daß eine rege Verhandlung und auch ein Briefwechsel mit dem Propst v. Krosigk stattgefunden hatte. Die einzelnen Eingänge werden vermutlich mit der Stiftungsurkunde dem Stifter im Winter 1876/77 wieder zugegangen sein. Weiter aber steht fest, daß es dem General mit dieser Stiftung durchaus ernst war, und daß die anderen Domherren die Stiftung als solche ernsthaft gelten ließen. Da aber von diesen Dingen wenig oder gar nichts an die Öffentlichkeit kam, so kann auch nicht nachträglich behauptet werden, diese ganze Stiftung sei nur aus Popularitätshascherei erfolgt. Übrigens muß gelegentlich ein Wort von diesen Dingen an die Öffentlichkeit gedrungen sein, denn der Abgeordnete Dr. Eberty, der den Feldmarschall bei jeder Gelegenheit aufs Korn nahm, behauptete am 29. Januar 1874 im Abgeordnetenhause, Manteuffel habe neulich die ihm zugefallenen Akkreszenzen in Höhe von 800 Talern sich nicht angeeignet. Wie alles, was Dr. Eberty auf diesem Gebiete im Landtage sagte, mehr falsch als richtig war, so war auch dies eigentlich Unsinn. Wenn sich die Nichtaneignung einer Akkreszenz auf den Nachlaß v. Krosigk bezog, so war die Summe falsch. Wenn aber von Nichtaneignung die Rede war, so sollte man doch auch davon wissen, daß Manteuffel bis dahin sich vermutlich keinen Pfennig aus seinen kapitularischen Revenuen angeeignet hatte. Einen weiteren Zu-

wachs an kapitularischen Einnahmen erhielt Manteuffel erst aus dem Nachlaß v. Wolffersdorffs. Wolffersdorff aber starb erst zehn Tage nach Ebertys Rede, und Manteuffels Anteil wurde 1874/76 mit 726,88 Mark — nicht Taler — in den Etat eingestellt. Man mag die Sache drehen und wenden wie man will: Manteuffel war auch in diesem Falle ganz uneigennützig.

Aber welchen Zwecken sollte die Stiftung dienen? Auch darüber können wir nicht viel vermuten. Was in der Korrespondenz steht, muß genügen: Schulstipendien. Und wir wissen, daß Manteuffel der Schule dauernd ein besonderes Interesse entgegenbrachte. Wir haben oben (S. 224) auf Manteuffels langjährige Freundschaft mit dem Schleswig-Husumer Gymnasialdirektor Keck hingewiesen; wir haben mehrfach seine engen Beziehungen zu Leopold v. Ranke betont (S. 172 u. 224). Daß der General, der überhaupt solche Beziehungen pflegte, nun auch dem Schulwesen, vor allen Dingen aber der höheren Schule und ihrem für den Staat besonders wichtigen Bildungsziel ein reges Interesse entgegenbrachte, ist nicht zu verwundern. Besonders angeregt wurde diese Anteilnahme am höheren Schulwesen bei dem Generalfeldmarschall, als er 1879 an die Spitze des Reichslandes trat und als ersten Gesetzentwurf eine Schulverordnung vorfand. Es lag ihm außerordentlich am Herzen, den höheren Schulen des Reichslandes dieselben Berechtigungen zu geben, wie sie die Schulen der Bundesstaaten hatten. Darum war er bemüht, die elsaß-lothringischen Schulen in ihrem Aufbau und in ihrem Ziele denen Preußens anzugleichen. Jedoch, das waren Gedanken und Anlässe, die erst später in den Gesichtskreis des Generalfeldmarschalls traten. Immerhin fanden sie bei ihm, wie die Stiftung zeigt, wohlvorbereiteten Boden.

VII. Neue Bindungen. Topper. Schluß.

Die Ernennung zum kaiserlichen Statthalter in Elsaß-Lothringen im Juni 1879 brachte für den im 71. Lebensjahre stehenden Marschall außergewöhnliche Veränderungen mit sich. Politisch war er hart angegriffen und heftig bekämpft, jetzt mehr als je zuvor. Nachdem sein Vetter, der Ministerpräsident a. D. Otto v. Manteuffel, sich immer mehr zurückgezogen hatte, richtete

sich alles, was diesem Namen feindlich gesinnt war, gegen den Marschall. Mit Kögel, dem Oberhofprediger, und Hegel, dem Berliner Konsistorialpräsidenten, stand er in scharfer Opposition dem Minister der geistlichen usw. Angelegenheiten gegenüber. Da Bismarck zunächst einer Trennung von Falk abgeneigt war, so straffte sich aufs neue die Spannung zwischen dem Kanzler und dem Marschall.

Kaum war die Übersiedlung nach Straßburg bewerkstelligt, da ward dem Statthalter die Gattin nach langer schwerer Krankheit entrissen. Die Familienverhältnisse waren keineswegs beglückend; von den Söhnen hatte bis dahin keiner eine Stellung erreicht, die dem Ruhm und dem berechtigten Anspruch des Vaters entsprach. Die wirtschaftliche Lage der Familie war in jeder Hinsicht bedenklich. Einigermaßen objektiv und unter möglichster Schonung des Feldmarschalls berichten über diese Dinge Prinz Alexander Hohenlohe, der Sohn des Reichskanzlers, und der vor kurzem verstorbene Adjutant des Statthalters, Bogdan Graf Hutten Czapski. —

Aber es war nicht nur die neue wichtige Stellung in Straßburg, die Manteuffel dem Kapitel von Merseburg entzog. In einem Brief vom 23. 12. 1876 heißt es: Mein Topper steht mir jetzt am nächsten. In der Tat hat Topper in allen diesen Jahren Ansprüche an den Marschall gestellt, die weit über seine und seiner Familie wirtschaftliche Kräfte hinaus gingen. Gerade weil der Kaiser wußte, daß die finanzielle Lage der Familie seines Generaladjutanten nicht gut war, gerade weil er sie sichern wollte gegen Verschwendung, Spekulation und unzuverlässige Wirtschaft, gerade darum wollte er die Gründung eines Manteuffelschen Fideikommisses, eines möglichst gesicherten Grundbesitzes als Kapitalanlage. Manteuffel dachte wohl daran, die ihm bewilligte Dotation von 300 000 Talern in einem großen Gut in Schleswig anzulegen, wo er 1865 so gute und herzliche Aufnahme gefunden hatte. Aber die Verhandlungen in Schleswig zerschlugen sich. So kam es 1874 zum Ankauf der schwer zu bewirtschaftenden Herrschaft Topper im Sternberger Lande. Die Herrschaft hatte in den letzten Jahren mehrfach den Besitzer gewechselt. Besondere „Verdienste" erwarb sich dabei als Krawattenmacher

wie als Makler der Berliner Händler Selig Böhm: für das Gut, das der Besitzer für nicht ganz 50 000 Taler verkaufen mußte, durfte der Feldmarschall 200 000 Taler zahlen. Topper war für seinen neuen Besitzer kein Tuskulum, sondern die Quelle von Sorgen und schließlich eine schwere Last. Auch der Rest der Dotation ging für Verbesserungen in Topper dahin. Am 1. März 1876 schrieb der Marschall an seinen Freund Ranke, der ihn auch in Topper besucht hatte, daß er seinem Vetter, dem Ministerpräsidenten, die vielen Verbesserungen hier gezeigt habe. „Wenn der liebe Gott gnädig weiter hilft, so komme ich doch durch." Und Keck meint in seiner Biographie Manteuffels, daß das Gut, nachdem es die ganze Dotation des Marschalls verschlungen habe, sich später doch gut gemacht habe, und es sei nun (1890) anderthalb Millionen Mark wert. 1891 aber mußten es die Erben des Marschalls nicht freiwillig und nicht gerade günstig verkaufen.

Zu der Kirche in Topper hielt Manteuffel, wie man das von ihm erwarten konnte, allerbeste Beziehungen; er übte das Patronatsrecht mit innerer Bindung aus: Mein Topper steht mir jetzt am nächsten. Im Januar 1878 meldete der Superintendent Reichert in Reppen als Geschenke für Topper: „Ein sechsarmiger Kronenleuchter aus Erz, zwei große Altarleuchter aus Erz, zu den Leuchtern zwei sehr dicke werthvolle Kerzen, mit Blumengewinde kunstvoll geziert; eine massive hohe Turmspitze mit Knopf und schön durchbrochenem und vergoldetem Kreuz." Als Geschenkgeber war verzeichnet: Ungenannt. Am 28. Januar 1884 meldete derselbe an die Behörde Geschenke für Topper: einen gestickten Altarteppich von seiten der Frau Baronin v. Manteuffel, der Schwiegertochter des Feldmarschalls; am 11. Februar 1888 desgleichen eine neue Altar- und Kanzelbekleidung von rotem Tuch mit silbernen Franzen von Herrn Freiherrn v. Manteuffel, Rittmeister a. D. und Generalbevollmächtigtem der Freiherrl. v. Manteuffelschen Familiengüter zu Topper, und dessen Gemahlin Freifrau Valeska v. Manteuffel, geb. Gräfin Schmettow. Am 17. Juni 1888 — am Todestage des Vaters — schenkte die Patronin, die Ehrenstiftsdame Isabella Freiin v. Manteuffel, der Kirche einen Kelch und eine Patene, von denen man in der Empfangsfreudig-

keit annahm und berichtete, sie seien aus Silber; später stellte sich dann heraus, daß es Alfenide war.

Was nun den Turmbau in Topper anlangt, von dem auch Manteuffel in seinem Briefe vom 23. Dezember 1876 Erwähnung tut, so ist es absolut albernes Gerede von den „Freunden" des Marschalls, wenn sie ihm nachsagten, er habe sich an dem Bau des Kirchturmes in Topper bankrott gebaut, aus Eitelkeit und aus religiöser Romantik: er habe gewollt, daß der Turm der Kirche das Herrenhaus überrage. Die Kirche in Topper war ein Neubau, Weihnachten 1870 eingeweiht. Die Beschaffung des Baugeldes war damals nicht leicht gewesen, weil der immer wieder wechselnde Patron schlecht zur Erfüllung seiner Pflichten heranzuziehen war. Selig. Böhm und Genossen hatten freilich kein Interesse am Kirchbau. Nachdem der Kirchbau mit Unterstützung der Regierung in Frankfurt schließlich fertig geworden war, fehlte immer noch dieses und jenes. So entstand ein langer Streit über die Glocken, ihren Transport, ihre Aufhängung und ihre Bedienung; so verweigerte z. B. der Patron dem Pfarrer die Herausgabe der Glockenseile. Alles dies wurde erst anders, als Manteuffel 1874 das Rittergut Topper übernahm.

Im August 1876 legte der Feldmarschall dem Konsistorium einen Plan zur Aufspitzung des Kirchturms vor, der umgehend genehmigt wurde; am 30. November 1876 bereits berichtete der Landrat in Crossen, daß der Bau vollendet sei. Es konnte sich also in jeder Hinsicht nur um eine Kleinigkeit handeln. Bei einer Gesamthöhe von 33,50 m, wovon 2 m auf Knopf und Kreuz, 14 m aber auf das spitze Dach und etwa 10 m auf den massiven Unterbau abgehen, kommen wir zu einem massiven Turmbau von 6 bis 8 m. Damit aber konnte der Feldmarschall weder romantisch-kirchlicher Eitelkeit frönen, noch sich bankrott bauen. Allerdings ist der Turm das Symbol freundlicher Fürsorge des Patrons für die ihm anvertraute Kirche, und diesem Symbol hat die Familie v. Manteuffel, solange sie in Topper saß, immer entsprochen.

Auf jeden Fall aber war die Herrschaft im Sternbergschen Lande schon Ende 1876 für den Marschall eine schwere Sorge geworden: er mußte, um seinen drückenden Verpflichtungen zu

entsprechen, jeden Pfennig zu Rate ziehen, und so kam es auch aus diesem Grunde zur Aufhebung der Merseburger Stiftung.

*

Wir stehen am Ende unserer Darstellung, mit der wir ein nicht uninteressantes kulturgeschichtliches Bild gegeben zu haben glauben. Darüber hinaus aber dürften unsere Mitteilungen auch als Beitrag zur Biographie Manteuffels zu werten sein. Für den, der den Generalfeldmarschall nicht mit der Brille seiner Gegner betrachtet, ergibt sich freilich nichts Neues: die markanten Charakterzüge sind deutlicher und einprägsamer geworden. Widerspruch im Charakter, sowie restlose Hingabe an den König, politischer Militarismus, Verschwendungssucht, Mangel an Unterordnung, überspanntes Selbstgefühl, Empfindlichkeit und Sensibilität, Selbstüberschätzung, krankhafter Ehrgeiz, Mangel an Zurückhaltung und Selbstverleugnung, Moral als Religionsersatz, mittelalterlicher Romantiker — das ist nur eine kleine Auswahl der Beurteilungen, die die Geschichtsschreibung des Liberalismus für Manteuffel auf Lager hatte. Passen diese Beurteilungen auf das Bild des Generals, das sich in den hier wiedergegebenen Dokumenten und Briefen spiegelt? Nur ein übelwollender Kritiker, der hinter allen Aussagen die entgegengesetzte, aber eigentlich vorherrschende Meinung vermutet, wird das behaupten können. Greifen wir nur wenige Punkte heraus:

Manteuffels Haltung dem König gegenüber in allen Stiftsfragen, so sehr sie von Königstreue und soldatischer Gehorsamspflicht getragen war, ist vom ersten Tage ab selbständig. Er ist königlicher als der König, den er in der Hand konstitutioneller Minister nicht ganz frei sieht. Ganz richtig hatte Manteuffel erkannt, daß die Verfügung über das Stift nicht dem Landtag, sondern nur dem durch eine Konstitution nicht behinderten Monarchen zukommt. Daß das Domkapitel in seiner Tradition und in seiner Existenz nicht in das Prokrustesbett eines konstitutionellen Staates paßte, war nicht Manteuffels Schuld, aber ihm vor Andern klare Erkenntnis. In allen Dingen des Kapitels hielt er sich an Vereinbarungen mit den übrigen Mitgliedern der Korporation, und selbstlos setzte er seine Möglichkeiten und Verbindungen ein, wenn die Korporation sich davon Vorteile versprach.

Verschwendungssucht kann man einem Manne nicht vorwerfen, der eine Einnahme von schließlich rund 4000 Mark jährlich einem hohen, idealen Zwecke zueignet, ohne selbst den geringsten Vorteil zu haben. Ein Ehrgeiziger, ein Mann, der unter Mangel an Zurückhaltung und Selbstverleugnung leidet, hätte wenigstens dafür gesorgt, daß die breite Öffentlichkeit von allen Einzelheiten der Stiftung genau unterrichtet wurde.

Am meisten ist dem Feldmarschall seine Haltung Falk gegenüber, sein Festhalten auf der Seite von Kögel und Hegel übelgenommen. Wir zweifeln nicht daran, daß der Feldmarschall innerlich und wahrhaftig auf der Seite Kögels und des Kaisers stand. Aber die Haltung Falks war ihm auch aus dem Kampf um die Reform des Kapitels bekannt. Mit dem Minister des Innern, Grafen Eulenburg, der bereits über ein Jahrzehnt die Sache der Domstifter vertrat und wirklich kannte, hätte sich vermutlich so oder so ein Abkommen über die Reform der Stifter finden lassen, bei der die Rechte des Souveräns völlig oder doch jedenfalls formell gewahrt wären. Falk aber war es darum zu tun, wichtige Parteien des Landtags für seine Schulreform hinter sich zu bringen. Ihm wäre es lieb gewesen, wenn er die Domstifter gelegentlich den Volksvertretern als Morgengabe hätte opfern können. So hätte Manteuffel doch recht, wenn er in dem Streit um die Stiftsreform zwischen Ministerium des Innern und Minister der geistlichen usw. Angelegenheiten die Gegnerschaft Falks herausspürte — und wenn er diese Abneigung in den Apostolikumsstreit hineintrug und sich für die Entlassung Falks einsetzte?

Von Manteuffel als mittelalterlichem Romantiker zu sprechen, ist sehr leicht. Er fühlte sich seinem König als dem Herrn so ganz und gar verbunden, wie das dem mittelalterlichen Lehensverhältnis entsprach. Aber ein Mensch, der in einem entscheidenden Schriftsatz sagt: Nimmt die Regierung das Ideelle in Institutionen, so wird gar vieles mit totgeschlagen, und andere Auffassungen gelangen zur Herrschaft — der ist kein Romantiker, sondern ein nüchterner Tatsachenmensch. Dazu noch einmal Leopold v. Ranke: „Das Einzige ist, die Dinge nehmen wie sie sind." Und da ist ein Verfahren, wie es Manteuffel einschlug, das einzige, das ein-

geschlagen werden kann. Es entspricht der Idee der Humanität, in der wir leben und weben.

Und Moral als Religionsersatz? Manteuffel hat seinen letzten Willen nach den immer wieder anderen Verhältnissen in Wirtschaft und Familie mehrfach geändert. Doch in einem Punkte blieb er unerbittlich, in der Ablehnung jedes Leichenpomps. Ein Geistlicher, der an die Gottheit Jesu Christi glaubt, sollte an seinem Sarge ein schlichtes Gebet sprechen. Und in solchen Dingen würde man falsches Pathos merken, wenn es da ist.

Sogar von seinen Gegnern wurde ihm zugebilligt, daß er ein frommer Mann sein möchte. Der Abgeordnete Dr. Eberty, über dessen Rede vom 29. Januar 1874 (vgl. oben S. 215 ff.) Manteuffel sich schwer erbitterte, der den Wunsch aussprach, der Generalfeldmarschall möchte die Kutte ganz ausziehen, denn man könne nur eines sein, tapferer Krieger oder frommer Geistlicher, mußte in derselben Rede seine Behauptung einschränken, um zuzugeben, daß Manteuffel wohl den tapferen Soldaten und den frommen Beter in sich vereinigen könne.

Als Otto v. Ranke, der Sohn des Historikers, dem Höchstkommandierenden der deutschen Besatzungsarmee in Frankreich als Feldprediger beigegeben war, machte sich der General oft Gedanken über die Entwicklung des ihm sehr liebgewordenen jungen Geistlichen. Aus diesem Gefühl heraus schrieb er an den Vater: „Mein Sentiment ist: Vermeidung widerstreitender Pflichten in den Zeiten der Krisen!" An dieses schöne Rezept für den bürgerlichen Mittelstand hielt sich freilich der „arme epaulettierte Domherr von Merseburg" nicht, denn er war tapferer Soldat und frommer Beter — und kannte keine widerstreitenden Pflichten.

Abgeschlossen am 29. 4. 1939.

Literarische Berichte und Anzeigen

Ethik — der Bereich des Vorläufigen.

Von Hans Michael Müller, Königsberg/Pr., Cäcilienallee 13a.

Die beiden neuesten, umfassend gearbeiteten Ethiken der protestantischen Theologie zwingen ebenso sehr zu einer Betrachtung über das Wesen der Ethik im Sinne der hier gegebenen Überschrift, wie von anderer Seite her die neueste Darlegung der christlichen Versöhnungslehre zu der Beobachtung hinführt, daß Ethik die Behandlung des menschlich Vorläufigen im Unterschied zum göttlich Endgültigen ist.

Die übliche Darstellung der Ethik innerhalb des Protestantismus besteht in der Ableitung der einzelnen Forderungen aus dem Evangelium. Auch in den Ethiken von Reinhold Seeberg und Alfred Dedo Müller ist dieses Verfahren wenn nicht grundlegend, so doch immer wieder ausschlaggebend. Allerdings muß die Einschränkung gemacht werden, daß Reinhold Seeberg mit großer Energie das lutherische Erbe zur Geltung bringt: daß die Gemeinschaftsordnungen als solche weder sittlich noch widersittlich, sondern natürlich sind. Von hier aus ergibt sich der eigentümliche Sachverhalt, daß Seeberg oft viel wirklichkeitsnäher sprechen kann als Dedo Müller, der sich gerade die Behandlung des evangelischen Wegs der „Verwirklichung" des Guten vorgenommen hat und mit einer bewundernswerten Stoffülle und Übersichtlichkeit in Einzelfragen einen Querschnitt durch die jüngste Literatur auf allen Gebieten des Gemeinschaftslebens konkret vorführt. Dagegen gibt Seeberg ein Lehrbuch dessen, was von der letzten Generation erarbeitet ist und informiert vor allem darüber, wie die durchgehende Tradition sich mit der Gegenwart lebendig verknüpfen kann. Trotz dieses Sachverhaltes ist es so, daß die mehr traditionsgebundene Behandlung der Ethik deren eigentliche Gegenwartsfrage offen hält, während die auf Wirklichkeitsnähe bedachte, von Konkretheit strotzende Darstellung die entscheidende Frage verstopft — und zwar gerade durch die Überfülle des Dargebotenen. In beiden Fällen ist ausschlaggebend das Verhältnis zum lutherischen Erbe. Bei Seeberg ist es entschieden bestimmend, bei Dedo Müller wird es überschwemmt und verschüttet. Daraus folgt, daß Seeberg auf die prägenden Kräfte unserer Gegenwart positiv einzugehen weiß, während Dedo Müller nach Art des hinhaltenden Widerstandes, militärisch ausgedrückt, sich ihnen gegenüber verhält.

Worum es sich bei diesem lutherischen Erbe handelt, zeigt am besten ein Blick auf eine bedeutsame dogmatische Erscheinung der letzten Jahre: Karl Heim, Jesus, der Weltvollender. Heim führt zuletzt darauf hinaus, daß sich für den evangelischen Christen die Ethik erübrigt; er bedarf keiner neuen Gesetzlichkeit, denn er lebt durch den Kontakt mit dem ewigen Kraftstrom Gottes. Gerade diese Betonung eines lutherischen Moments macht die totale Verschiebung bei Heim in anderer Hinsicht um so deutlicher. Denn für Luthers Betrachtung der irdischen Dinge unter dem Gesichtspunkte des „Reiches Gottes zur linken Hand" hat Heim kein Verständnis. An die Stelle des Neben-

einander und Füreinander der beiden Reiche Gottes, wie Luther von ihnen spricht (irdische Notordnung und evangelische Heilsordnung), rückt Heim faktisch das Gegeneinander der Gottlosigkeit (des Satans) und der Christusherrschaft. So hat zwar Heim den Gesichtspunkt bewahrt, daß durch die Erfüllung des Glaubens sich Ethik erübrigt, er hat aber zugleich den anderen lutherischen Gedanken vom tragenden Fundament aller Ethik in der gesamten Menschenwelt (Reich Gottes zur Linken) preisgegeben. Dies wirkt um so befremdlicher, als hierdurch die starken Elemente der natürlichen Theologie, von denen Heims ganzes Denken durchzogen und getragen wird, gänzlich ungeklärt unter den Tisch fallen. Denn Heim betont ja ständig, daß „jeder echte Gottesglaube" z. B. eine Enderwartung in sich schließt, den Menschen „über Wasser" hält, ihn unwiderstehlich macht usw. Dies dürfte doch in der ganzen Welt, für alle Religionen und urwüchsigen Weltanschauungen gelten. Zum mindesten die ethische Auswirkung gilt überall. Indem wir das beobachten, stehen wir mitten in dem, was Ethik als das gottgewollt Vorläufige ist.

Ehe die theologische Frage zum Abschluß gebracht werden kann, wie sich das gottgewollt Vorläufige zum evangelisch Endgültigen verhält, muß zunächst einmal die Tatsache dieses Unterschieds gesehen werden.

Vom Vorläufigen, als der allgemeinen Bestimmung, führt kein zwingend sicherer Weg zum Endgültigen, zur Erfüllung.

Etwas Vorläufiges ist die Bestimmung jedes reifen Mädchens zur Mutterschaft. Etwas ganz anderes ist die Frage, ob und wem die endgültige Erfüllung des Mädchentums geschenkt wird oder nicht.

So spricht Luther von einer vorläufigen und einer endgültigen Herrschaft Gottes.

Heim streicht den ungeheuren Bereich des gottgewollt Vorläufigen und macht daraus ein Reich des satanisch Verworfenen.

Luther erklärt, Christus sei Herr über die beiden Reiche Gottes, über das endgültige und über das vorläufige; er sei dem Glaubenden der „Allestuer" (Fac totum) in Wirtschaft, Familie und Politik. Aber Luther leugnet deshalb nicht, daß es auch, abgesehen von Christus, im Reich der Vorläufigkeit die irdisch wichtigsten Entscheidungen für oder gegen Gott gibt.

Wir werden nicht umhin können, als Christen unsere Ethik auf diesen Sachverhalt zu begründen, wenn anders wir sie glaubwürdig und sachlich überzeugend vorbringen wollen. Dazu verpflichtet uns gerade die lutherische Einsicht — im Unterschied zur katholischen und calvinistischen Gesetzlichkeit —, daß der starke Glaube die Ethik hinfällig werden läßt, daß also der Christ, solange er der Ethik bedarf, nichts besseres darstellt als der natürliche Mensch, der er ja auch selbst zeitlebens bleibt. Wenn es keine doppelte Moral geben soll, muß es eine sachlich überzeugende, glaubwürdige Ethik für alle Glieder ein und desselben Kulturkreises geben. Die Aufgabe, die uns hiermit gestellt ist, führt sofort in die Frage hinein, ob und inwiefern eine spezifisch christliche Ethik möglich sei Wenn man die genannte Aufgabe anfaßt, wird man sehr bald merken, daß die ethischen Erkenntnisse, wenn sie etwas taugen, auch dem natürlichen Menschen einleuchten. Das muß so sein; denn sie gehören in den Bereich der Herrschaft Gottes „zur linken Hand". Der Bereich des Ethischen ist ein allgemein-menschlicher, kein spezifisch christlicher. Diesem Umstand tragen auch tatsächlich alle christlichen Ethiken Rechnung, sofern sie nicht eine höhere Moral für

die Auserwählten und eine niedere für die Weltkinder (die nebenbei auch Christen sein mögen) vorbringen wollen. Eine Ethik der moralisch Auserwählten wäre aber lutherisch geurteilt ein Widerspruch in sich selbst; denn der sogenannte dritte Gebrauch des Gesetzes bringt inhaltlich nichts anderes als genau eben das, was der „natürliche, rechtliche und politische" Gebrauch des Gesetzes in sich schließt. So fundamental wie die Rechtfertigungslehre (ja ein Teil ihrer selbst) ist Luthers Lehre, daß das Doppelgebot der Liebe, daß man Gott über alles und seinen Nächsten wie sich selbst lieben soll, „die alte Lehre" ist, die Lehre nämlich des Gesetzes, dessen Grund und Ziel die Forderung der Liebe ist, während die Frohbotschaft des Evangeliums von einer dem gewöhnlichen Menschen unerschwinglichen Erfüllung und Ausbreitung der Liebe handelt. Eben diese im „alten Wesen" unerschwingliche Vollendung der Schöpfung aber kann — gemäß der Rechtfertigungslehre — schlechterdings nie als Gegenstand und Anlaß einer moralischen Ordnung und ethischen Bemühung bezeichnet werden. Das Endgültige kommt ganz anders zustande als das Vorläufige, so gewiß Gottes Schaffen etwas absolut anderes ist als das menschliche Machen. Und doch ist das Vorläufige, „die alte Lehre", die Ausbreitung des ethisch Möglichen und Nötigen unerläßlich und bleibt für den jetzigen Zustand der Welt unwiderruflich in den Plan Gottes eingeschlossen, wie er allumfassend Christen und Nichtchristen, „Türken und Heiden", Japaner, Europäer und Amerikaner übergreift.

Zu dieser Betrachtung und Behandlung gibt es von Reinhold Seeberg her einen Zugang, von Alfred Dedo Müller her nicht.

Man vergleiche etwa bei Seeberg die folgenden Ausführungen:

„Dies ist die lutherische Auffassung des menschlichen Gemeinschaftslebens und der in ihm sich bewährenden christlichen Sittlichkeit:

Nicht sollen christliche Gesetze für Industrie und Handel oder eine christliche Politik gefunden werden, was nur zu unnatürlichem und daher sittlich kraftlosem Scheinwesen führt. Vielmehr sollen sich diese Vereinigungen und Verbände nach der ihnen immanenten natürlichen oder vernunftgemäßen Notwendigkeit, d. h. eigengesetzlich oder in ihrer national und geschichtlich bedingten Eigenart entfalten. Je mehr das geschieht, desto gesünder und nützlicher werden sie sich gestalten und sich erweisen. Dem Christen kommt es also von seinem Standpunkt her darauf an, daß die naturgemäße Entwicklung dieser Gemeinschaften erkannt, Veraltetes abgetan und der sich eröffnende Fortschritt durch eine vernünftige oder zweckmäßige Gesetzgebung gefördert werde. Zu der vernunftgemäßen Zweckmäßigkeit eines Gesetzes gehört aber, daß es Ausdruck des reinen sozialen Wollens ist und niemanden in die Lage setzt, die übrigen als bloße Mittel seines egoistischen Zweckes zu mißbrauchen. In dem Grade, als dies erstrebt wird, wird es dem Christen möglich sein, in freier Überzeugung als sittlicher Mensch in diesen Gemeinschaften mitzuarbeiten und sie als Mittel für das Reich Gottes zu schätzen. Aber der Wille hierzu faßt die Absicht fortgesetzter Bekämpfung des Bösen in sich. Der Christ wird also auch dann und dort, wo dies ideale Verhältnis noch nicht erreicht ist oder auch noch ganz fern zu liegen scheint, gerade durch seinen sittlichen Willen angetrieben werden, sich in diesen Gemeinschaften zu betätigen und sie nach dem Maß seiner Kräfte aus den Fesseln sündhafter Tendenzen zu befreien" (S. 190).

„Der sittliche Mensch muß eben selbst in der natürlichen Gemeinschaft leben und nicht nur ihr

Kritiker sein wollen. Nur so vermag er sie zu verstehen und sie wirklich zu fördern" (S. 189).

„Wir werden uns auch etwa neuen, für die Gemeinschaft notwendig gewordenen Formen und Ordnungen zu unterwerfen haben, obwohl wir persönlich ihrer nicht bedürfen und die gewohnten uns einleuchtender und bequemer sind. Das kann von den Gewohnheiten des täglichen Lebens gelten, aber ebenso auch von den großen Wandlungen des öffentlichen Lebens, wie von neuen Lebensformen, Gesetzen oder einer neuen Verfassung. Hierdurch wird der persönliche und freie Charakter des sittlichen Lebens in keiner Weise beschränkt, da wir uns ja freiwillig den Lebensformen und -ordnungen fügen, die in der Gemeinschaft zu dieser Zeit als leitend angesehen werden.

Nicht ein Wandel der persönlichen Überzeugung braucht also dabei eingetreten zu sein, sondern es genügt die Überzeugung, daß in den gegebenen Verhältnissen die neue Ordnung der Gesamtheit am besten dient" (S. 194).

Es darf andererseits nicht verschwiegen werden, daß die Beleuchtung dieser Fragen dann wieder schwankend wird, wenn wir an das Reich Gottes als das „oberste Ideal" (S. 17, 41 f.), als Grundlage des „Lebensideals" (S. 171), an die Auswirkung des Evangeliums „in der Form des gebietenden Sittengesetzes" (S. 103) denken. Ebenso wird als fraglich zu bezeichnen sein, und zwar im Blick auf Luthers Lehre von den beiden Reichen, wenn es heißt: „daß erst die christlich-sittliche Weltanschauung den Völkern die Beziehung zu den das Dasein beherrschenden Idealen sichert und dadurch die Möglichkeit zu dem höchsten Kulturfortschritt bringt" (S. 208). Wenn Seeberg sagt: „Das Miterleben der sozialen Not und die frohe Bereitschaft, ihr abzuhelfen, ist ein Grundzug des Evangeliums" (S. 207), so gehört dieser Impuls und diese Pflicht für Luther zur „alten Lehre", ins Gesetz. Dieser Sachverhalt kommt bei Seeberg wiederum zur Geltung in dem, was er etwa über das Kirchenrecht und über das Verhältnis von Kultur und Religion sagt: „Nicht also, sofern die Kirche das werdende Gottesreich ist, tritt sie mit dem Staat in ein Rechtsverhältnis; sondern sofern sie eine menschliche Gemeinschaft ist, die der Formen einer solchen bedarf. Indem aber der Staat diese Ordnungen anerkennt, erhält die Kirche ein rechtsgültiges Bekenntnis und eine rechtsgültige Verfassung, rechtlich befugte Behörden, rechtsverantwortliche Beamte und mit alledem das Kirchenrecht" (S. 226). „Religion und Sittlichkeit sind allerdings persönliches Erleben; aber trotzdem ist der Satz „Religion ist Privatsache" falsch. Wie etwa die Stillung meines Hungers Privatsache ist und ich doch durch meine Naturanlage dazu genötigt bin und auch zur Fürsorge für den Hunger anderer verpflichtet bin, ähnlich liegt es auch hier. Persönliche Religion verpflichtet, wie zur Erhaltung des objektiven Bestandes der Religion, so auch zur Mitteilung an die Gemeinschaft. Religion ist Sache der Volksgemeinschaft. Der geistige Niedergang der Völker ist stets durch Irreligiosität gekennzeichnet. Daher ist es Pflicht des Volkes, an der sein Innenleben auf das tiefste bestimmenden Religion festzuhalten und sie der jungen Generation mitzuteilen" (S. 292) ...

Ein quälender Zug, die Verkoppelung empirischer Erörterung und dogmatischer Behauptung, zieht sich durch Dedo Müllers Ethik. Es soll hier nicht die Gefahr der Kasuistik erörtert werden. Es muß aber einmal gesagt werden, daß es über kurz oder lang schwer erträglich

ist, wenn bei der Erarbeitung sachlicher Tatbestände ständig im Interesse des christlichen Ethikers auch die Stimmen der Nichtchristen, der Juristen, Politiker und anderer zitiert werden, und aber ebenso unentwegt die These vom „Realismus des Glaubens" durchgepaukt werden soll; daß der „objektive Sinn der Unmittelbarkeit" nur „theologisch" entdeckt werden könne — „er lernt sich, dürfen wir sagen, nur am Altar, nur im Stehen vor Gott" (S. 178). Das mag der Katholik sagen und der Calvinist, lutherisch geurteilt ist es das heillose „Ineinanderkäuen und Zusammenbräuen" der „beiden Reiche", die alte jüdische Vermengung von irdischer Lohnordnung und erfolgsunabhängiger Gnadenordnung. Im Unterschied zu Augustin hat Luther niemals dazu aufgefordert, daß man den Kulturerfolg durch Reich-Gottes-Arbeit garantieren möge. Das Erschreckende an der Dedo Müllerschen Ethik ist ihre universale Kraftleistung im Dienste dieser Bemühung, die wesenhaft in Rom und in Canterbury am Platze ist —, die dort aber auch viel überzeugender und praktisch einleuchtender durchgeführt werden kann, weil der Katholizismus und das Angelsachsentum bewußt auf der Basis der natürlichen Theologie und des natürlichen Sittengesetzes aufbauen. Dedo Müller dagegen ist in der Zwangslage, bei jeder ethischen Realisierung die dogmatische Behauptung: ihr Sinn ergebe sich aus dem Evangelium! vorschalten zu müssen. Ganz abgesehen davon, daß hierdurch das Evangelium methodisch ins Gesetz verkehrt wird, ergibt sich an so und so vielen Stellen eine geradezu peinliche Entwürdigung des Evangeliums dadurch, daß es nun als Potenz für eine ethische Banalität erscheint. Jede große ethische Einsicht, hinter die man nicht mehr zurück kann, ist in gewisser Weise eine heilige Banalität. Darum betont ja auch Luther, wenn das Gesetz einem Menschen verdeutlicht werde, so müsse er zugeben: Ja, es ist also, wie du sagst! Auch der natürliche Mensch muß das einräumen, ganz unabhängig davon, ob er von den „guten Werken des Glaubens" etwas gehört hat oder nicht. Bei Luther ist es ein himmelweiter Unterschied, ob er Ethik treibt, wie in den entsprechenden Abschnitten der Schrift „An die Pfarrherren wider den Wucher zu predigen", oder ob er die Wunderart der Glaubenserfüllung beschreibt, wie an den vielen, vielen Höhepunkten im „Sermon von den guten Werken". Dieser schlechthin entscheidende Unterschied ist bei Dedo Müller getilgt und wird von ihm, das ist das schlimme, methodisch verwischt. Achtet man darauf, so wird seine Ethik geradezu ein Schulbeispiel der Belehrung darüber, welche Folgen es hat, wenn man die ethischen Fragen nicht in den Bereich des Vorläufigen einordnet, in ihm stehen und gelten läßt, sondern sie um jeden Preis aus der Sphäre des Endgültigen ableiten und von daher mit einer Weihe versehen will, die ihnen nun einmal nicht zukommt. Denn die Weihe der Ethik gehört zum Reich „der linken Hand". Die Weihe des Evangeliums, die endgültige Erfüllung, sofern sie geschieht, macht Ethik überflüssig. Wo sie aber nicht geschieht, da bleibt die Weihe des Vorläufigen unangetastet und unmittelbar zu Gott — bei Christen und bei Nichtchristen.

Wir vergegenwärtigen uns einige Beispiele. Bei der Erörterung der Persönlichkeitsidee wird auf das Evangelium verwiesen, das die gesunde Entfaltung menschlichen Wesens dadurch verbürge, daß der Mensch verhindert werde, sich an die Stelle Gottes zu setzen. „Selbstübersteigerung irdischer Werte — und sei es auch der höchsten — bedeutet immer Selbstzerstörung. Wer sich an die Stelle Gottes setzt, zerstört die Grundlagen seiner eigenen Existenz" (S. 195). Diese ethische Erkenntnis folgt aus dem „Gesetz der Natur", aus der „alten Lehre". Sie ist einsichtig für jeden vernünftigen Menschen. Denn das Licht der

Vernunft ist von Gott. Das Evangelium als kritisches Prinzip eingeführt, ist gar nicht Evangelium, sondern Gesetz. Und was man hier „Evangelium" nennt, banalisiert im schlechten Sinne das ungeheuer Neuartige der Reich-Gottes-Botschaft, der gegenüber die Rede von der „Selbstübersteigerung" als Angstbotschaft und nicht als Frohbotschaft wirkt. Wenn dann von „alarmierenden" Zuständen im Verkehrsleben gesprochen wird, daß aus der nicht evangelischen Glaubenshaltung die großen Verkehrsverluste zu erklären seien, weil der Kilometerrausch der individualistischen Verkehrssitten nur durch die Beseitigung jeder Ichgläubigkeit überwunden werden könne, wenn das Lebensrecht des Du in der heiligen Inbrunst der Liebe verankert und gesichert sei (S. 199), so sehen wir, wo man hinkommt, wenn das Evangelium in die Sachen der Verkehrsordnung hineingezogen wird, womit es noch viel weniger zu tun hat als mit der Eheordnung, für welche es nach Luther auch nicht da ist. Denn Evangelium ist nicht Gesetz, und die endgültige Erfüllung, die es bringt, regiert nicht nach Art einer neuen Gesetzlichkeit in den Bereich des Vorläufigen hinein, zu dem alle moralischen und rechtlichen Fragen der Ehe gehören.

Ein weiteres Beispiel: Dedo Müller will „einen neuen, nur theologisch beschreibbaren Sinn" für die Tugend der Selbstbeherrschung gewinnen (S. 218). Und was kommt dabei heraus? Eine Einsicht, die jeder unverbogene, natürliche Mensch einsieht — oder er ist ethisch minderwertig! „In einer Arbeit ausharren, obwohl der Magen knurrt, die Gedanken zusammennehmen, obwohl einem vor Müdigkeit die Augen zufallen, einer sinnlichen Regung Widerstand leisten, obwohl der Sirenengesang der Begehrlichkeit alle Seelenräume füllt und alle höchsten Erfüllungen vorgaukelt, der Aufgeregtheit der Nerven und den Einflüsterungen der Furcht Widerstand leisten, wo eine klare Pflicht ruft — das sind die Notwendigkeiten, an denen der Lebenssinn der Selbstbeherrschung ohne weiteres deutlich wird" (S. 219).

Genau wie dieses Verständnis der Selbstbeherrschung in das Gebiet des „Gesetzes der Natur" und des „Rechts der Natur" gehört, so das über die Keuschheit Gesagte. „Keusch sein heißt die Quelle des Lebens rein halten, und die Naturkraft des Geschlechtlichen mit dem göttlichen Sinn des Menschseins überhaupt verbinden." Wie tief dieser Sachverhalt im Wesen des Menschen begründet ist, wissen nicht nur die Seelenforscher darzulegen, sondern alle höheren Religionen der Erde haben eine Ahnung davon und ein Wissen darum. Wenn dann der protestantische Ethiker den Satz anschließt (um nämlich den Primat des Evangeliums zu sichern): „So will die Tugend der Keuschheit nicht als Gesetz, das den Menschen zerbrechen, unfroh und arm machen will, sondern als frohe Botschaft, als Entfaltungsmöglichkeit und als Ausdrucksgebärde verstanden sein, die von der Größe und dem Reichtum der Verheißungen Kunde geben will, die Gott in verschwenderischer Fülle dem Menschen zugedacht hat" — so klingt das vielleicht sehr überzeugend, aber ist nur um so verhängnisvoller. Das Wesentliche wird n i c h t gesagt. Hier muß man sich an das Lutherwort erinnern: „Stellet Regel und Ordnung, haltet Keuschheit, werdet ehelich, wie ihr wollet. Allein sehet zu, daß ihr nicht meinet, damit Christen zu sein. Denkt nur nicht, daß solches heiße Christenheit oder Christlich Wesen. Denn solche Stücke kann alles die Vernunft erdenken und stiften und bedarf keines Christus dazu. Es ist euer Ding, bei euch und von euch selbst aus der Vernunft vorgenommen und zuvor in die Natur gepflanzt und geschaffen."

Dedo Müllers grundsätzlicher Irrtum wird auf S. 240 (vgl. S. 352) eindeutig faßbar. Eben dort, wo nach Luther das Neue Testament den

Inbegriff des natürlichen Sittengesetzes gibt, „enthüllt sich" für den, der Gesetz und Evangelium vermengt, „der christliche Sinn der Gerechtigkeit". Für Luther ist Matth. 7, 12 „Alles, was ihr wollt, das euch die Leute tun, das tut ihr ihnen auch" das Grundgebot der lex naturae. Dies zu belegen, dürfte überflüssig sein. Kaum etwas liegt bei Luther so offen zutage wie dieser Tatbestand. Wenn Dedo Müller an Hand einer Katechismusformulierung (wie Gottes Wort uns reizen und treiben will zu rechten edlen, hohen Werken) fortfährt: „Hier ist der Gerechtigkeitsforderung der tiefste Sinn gegeben, den sie haben kann: sie verliert ihren bloß formalen Charakter, sie wird zum Gefäß der Liebe" (S. 241), so sieht man aufs neue, was das Ergebnis ist, wenn man es nicht ernst nimmt, daß das Gebot und die Forderung der Liebe zur „alten Lehre" gehört, die auch von Gott her ist und bleibt und für immer in Geltung steht! Es ist ein Unding, daß der Protestantismus sich daran gewöhnt hat, wenn man „Wort Gottes" hört, sofort an „Evangelium" zu denken. Es gibt immer schon zuvor und danach noch „das andere Wort", die Gotteswirklichkeit und -wirksamkeit gesetzlicher Ordnung und Verpflichtung. Und überdies ist für Luther die Mannigfaltigkeit des gesamten Seins, Pflanzen und Tiere, Gestirne und Menschen, Atome und Wachstumsvorgänge getragen von dem ewigen Hauch und Willen, dem ständig wirkenden Schöpferwort. Hier in der untersten Schichtung alles Daseins, wo es hervorgeht aus dem ewigen Walten Gottes, dem verborgenen Geheimnis, wurzelt schon das Gebot der Liebe, sofern es nicht nur formalen Charakter, sondern den Zug zum Konkreten hat. Liebe, von der das Licht der Vernunft überströmt, wenn es gesund ist, ist „die Fasserin und Lasserin" aller Gesetze.

Unheilvoll und verwirrend ist der übliche Kampf gegen die „Vergötzung irdischer Gegebenheiten", wenn er im Namen des Evangeliums auftritt. Die immanente Strafe ist, verglichen mit dem Evangelium in Kraft, das Pathos der Banalität. Denn die Erkenntnisse mögen zwar recht und gut sein, nützlich und unerläßlich, aber sie leuchten eben jedem gesunden Menschen ein, und einem Kranken helfen sie nichts. Die Ethik aber soll helfen und einleuchten. Wo es sich um Naturgegebenheiten handelt, soll man nicht mit dem „übernatürlichen" Stehen vor dem Altar kommen. Geschieht das doch, so macht es sich nicht sachlich fördernd bemerkbar, sondern es tritt nur eine Zugabe an Pathos ein. Das unsachliche Pathos bringt Dinge, die an sich richtig sein mögen, in eine Sphäre, die für den gewöhnlichen Menschen, welcher der Ethik bedarf, den Beigeschmack des Befremdlichen hat. Überdies rächt sich diese Art von „theologischem Realismus" durch das unbeabsichtigte Zustandekommen gänzlich wirklichkeitsferner Ideen und Vorschläge. So z. B., wenn die Situation der Arbeiter in kriegswichtigen Betrieben erörtert wird: „Hier wird ein wachsames Auge für die Glaubenshintergründe recht eigentlich zu einem Gebot für die innerste Gesundheit des völkischen Lebens. Es ist ein sehr realer Unterschied, ob solche Arbeit aus einer religiös gegründeten Liebe zur Existenz und zum geschichtlichen Beruf des eigenen Volkes kommt, die um alle Dämonien der Selbstliebe weiß und deshalb auch alle Schmerzen mit zu tragen bereit ist, die in jedem Einbruch in fremdes Lebensrecht und in jedem Zerstörungswerk liegen, — oder einem ungemessenen Machthunger, der nur sich selber kennt und im Rausch eigenen Lebenswillens eine plastische Vorstellung von fremdem Lebensrecht und fremden Lebensmöglichkeiten nicht mehr zu gewinnen vermag" (S. 251 f.). Hier wird vollständig verkannt, daß es für die Situation eines Arbeiters gänzlich belanglos ist, ob er im Leunawerk oder

in einer Spielwarenfabrik arbeitet. Die menschliche Dämonie kann auf einem Gutshof oder in der Haushaltungsführung genau ebenso groß sein wie in der Granatenfabrik, und es wirkt doch wohl grotesk, wenn man verlangt, daß der Arbeiter am fließenden Band statt auf die Schrauben zu achten, nebenbei ein Innenleben des ständigen Protestes gegen etwelche Vergötzungen pflegen soll! Wenn der Ethiker hinzusetzt: „Alle falsche, sich im Irdischen verlierende Gläubigkeit wird bei aller Größe ihrer Augenblicksleistung auf die Dauer die innersten Quellen schöpferischer Kraft immer zerstören" (S. 252) — so ist gerade dies ein grundlegendes Gesetz für die Fruchtbarkeit aller Kultur: zu Gottes Herrschaft „mit der linken Hand" gehörig. Denn die Zehn Gebote sind Gottes „canones in unserm Fleisch und Blut: Was du dir willst getan haben, das tue andern wieder! Mit d e r Richtschnur und Winkelmaß hat er die ganze Welt gezeichnet". „Wohl denen, die darin bleiben", sagt Luther, „denn Gott belohnt" alles Gesunde, wie er allem Ungesunden das Verderben nachfolgen läßt. „Und dieser Belohnung kann ein Türke und Heide sowohl teilhaftig werden als ein Christe, doch mit dem ewigen Leben hat es eine andere Meinung."

Die Ethik entwickelt die Gesetze des Gesunden. Die vorläufige Herrschaft Gottes spiegelt sich darin für unser menschliches Verständnis. Darum gehören auch alle Erbgutsfragen hierher. Dedo Müller meint, „daß gerade gewissenhafte Menschen durch das nachdrückliche Reden von der Vererbung ängstlich werden" könnten, und setzt hinzu: „Auch dieser Gefahr kann nur vom lebendig verstandenen Evangelium aus gewehrt werden" (S. 290). Gewiß überwindet der Glaube an das Evangelium jede Art von Furcht, aber die ängstliche Haltung, die man als „kopfscheu" bezeichnet, kann in allen Bereichen der Ethik durch die Kräfte des Elementaren überwunden werden. Wäre das nicht der Fall, so wäre mit dem baldigen inneren Zusammenbruch der Menschheit zu rechnen. Denn alle ethischen Aufgaben sind Sofortaufgaben, wie überhaupt dies das Wesen der vorläufigen Gottesherrschaft im bisherigen Weltzustand ist, daß Gottes Gaben und Gebote unangesehen der bewußten religiösen Bekenntnisse wirken und ständige Sofortwirkungen hervorrufen. Weil Luther das sah, konnte er mit ruhigem Blut feststellen, daß die rechten Christen „dünn gesät" sind, „fern voneinander wohnen" und nur als „seltenes Wildbret" vorkommen. Wollte sich Ethik, die eine Allgemeinhilfe und Sofortunterstützung sein soll, auf diese wenigen Reichgotteskinder stützen (die übrigens der Ethik ja nicht mehr bedürfen), so kümmerte man sich gerade nicht um den Wirklichkeitsbestand der Menschheit, um die von Gott her gegebenen vorläufigen Möglichkeiten, die Sofortmöglichkeiten. Zehntausenden, die kopfscheu geworden sind, kann man den Kopf zurechtrücken durch einen vernünftigen, gemeinverständlichen Zuspruch; wie überall so auch in den Erbgesundheitsfragen.

Dieser Sachverhalt wirkt bis in den intimsten Bereich der menschlichen Gemeinschaft hinein: die Ehe. Der protestantischen Ethik ist zwar der Begriff der Agape hier eine sehr bequeme Beweisführung, um etwas spezifisch Christliches zu behaupten. Wieder ist zunächst daran festzuhalten: der starke Glaube ist jenseits aller Ethik. „Ein Christenmensch in diesem Glauben lebend, nit bedarf eines Lehrers guter Werk." Die „durch den Geist und Glauben g e n a t u r t e n Christen bedürfen für sich selbst keines Gesetzes noch Rechtes", am allerwenigsten gewißlich in der Ehe. Wo die Agape wirkt, schließt sie eine Problematik der Agape aus. Die neutestamentlichen Paränesen der Agape richten sich an die Gemeinden der Geistträger und der

Geistwirkungen. Da war ein von selbst hervorspringendes Ethos des Wunders wirksam. Wo nicht die Kräfte des Wunders sind, ist Agape-Ethik eine Illusion, eine Verführung zu fadem Ersatz, ein Ablenken von demjenigen, was in der gesamten Natur der Schöpfung, wie sie ist und geworden ist, an Möglichkeiten ständig vorliegt, zu Gebote steht und von der Ethik genutzt werden soll. Sieht man nun bei Dedo Müller näher zu, so kommt auch die angeblich spezifisch christliche Ethik auf das hinaus, was offenbar eine gemein menschliche, auch außerchristliche Lebensvollmacht ist: daß der Eros zwischen den Menschen durch eine höhere Macht — der christliche Agapebegriff ist hier und insofern nur eine Etikette — in Treue und Beständigkeit verwandelt werden kann. Schildern wir diesen Tatbestand durchaus in den von Dedo Müller geprägten Worten: „Dauer, Unabhängigkeit von körperlichem Vergehen kann Eros nur durch die Agape gewinnen. Dann kann es eine wunderbare Beschwingtheit geben bis in das hohe Alter hinein. Der Eros ergreift ja im Geliebten das Ebenbild Gottes, das Abbild göttlicher Schönheit. Sein tiefstes Wesen ist das Ergriffensein vom Zauber des göttlichen Schöpfungswunders im Menschen. Er vermag es dann auch hinter der durch Alter und Schicksal unscheinbar werdenden Hülle mit immer tiefer dringender Spürkraft zu ertasten. Er vermag in aller Unvollkommenheit der Nachbildung in immer neuer Inbrunst und Freudigkeit das Urbild der Schöpfung im Geliebten liebend zu umfangen, bis der Tod es in die neue Gestalt wandelt" (S. 301 f.). Dieses Werden, dieses Geheimnis und diese Innigkeit ist — Gott sei es gedankt — auch außerhalb des Christentums möglich. Erinnern wir uns nur an Philemon und Baucis, die nach der Sage der Antike in hohem Alter, weil sie einen gleichzeitigen Tod von den Göttern sich hatten erwünschen dürfen, der eine in eine Eiche, die andere in eine Linde verwandelt wurden. Und wieder gilt hier: „Haltet Keuschheit, werdet ehelich, wie ihr wollet. Allein sehet zu, daß ihr nicht meinet, damit Christen zu sein."

Das Gesunde ist überall eine Begrenzung, Niederhaltung und relative Überwindung dessen, was heute mit Vorliebe „Dämonie" heißt und hauptsächlich im Bereiche des Staates gewittert und gebrandmarkt wird, wobei man regelmäßig die theoretisch unterstrichene Einsicht, daß das Dämonische hauptsächlich in den religiös-kirchlichen Bezirken seine unangreifbarsten Orgien feiern kann — faktisch hintangestellt und praktisch nunmehr außer Betracht läßt. Wer immer sich nicht in Titanismus überschlägt, muß einsehen, ob er Luthers Rechtfertigungslehre anerkennt oder nicht: „Völkisches Ehrgefühl haben, heißt Sprache, Blutzusammenhang, Boden, Geschichte, Volkstum nicht vergöttern, sondern auf Gott hin ausrichten, mit göttlichem Leben erfüllen, heiligen, zum Tempel des göttlichen Geistes bestimmt wissen. Volksdünkel ist immer nur das Zerrbild der Volksehre (S. 327). Alles, was hiermit zusammenhängt, wird vom Boden des „Gesetzes der Natur" aus verständlich, auf welchem Boden allein Kirche und Staat sich positiv begegnen können. Eine „streng theologische Grundhaltung" (S. 328) im Sinne der Botschaft von Auferstehung und Sündenvergebung ist hierzu schon deshalb nicht verwendungsfähig, weil die Organe des Staates als solche mit dieser Botschaft nichts anfangen können noch sollen und großenteils persönlich sie gar nicht verstehen. Ethik ist aber für alle Glieder des Volks da, und was man ethisch bringt, muß seinen Zweck erfüllen können.

Statt wie Dedo Müller zu sagen: „Das Verhältnis zwischen Staat und Mensch theologisch ansehen", müßte man sagen: „Dieses Verhältnis vernünftig ansehen heißt also das göttliche Nein hören,

das im Staat gegen jede Verabsolutierung der Selbstmächtigkeit des Menschen ergeht. Es heißt aber zugleich das göttliche Ja hören, das im Staate der wahren Freiheit des Menschen gegenüber ergeht" (S. 339). Es bedarf wahrhaftig nicht des Evangeliums, um „das politische Anliegen der Persönlichkeitsphilosophie bis auf den Grund" zu sehen: „es gibt einen persönlichen Bereich persönlicher Freiheit, der nicht vom Staat getragen wird, sondern der den Staat trägt" (S. 338). Dies Bewußtsein ist ein Bestand des mittelalterlichen Naturrechts, in dessen Tradition auch Luther steht, das zum größten Teil aus der Antike herkommt und zum gottgewollt Vorläufigen gehört.

Infolgedessen ist es ganz abwegig, so zu tun, als ob man für die deutsche Reichsidee eine „christliche Begründung" brauche, damit sie erfolgreich und kulturell fruchtbar sich auswirken könne. „In der Idee des Reiches meint der deutsche Mensch diejenige politische Lebensordnung, die Gleichnis für das Reich Gottes ist" (S. 362). Die meisten deutschen Menschen wissen heute vom Reich Gottes, wie Jesus es verkündigte, nichts, weil die Botschaft sie gar nicht erreicht hat. Und doch haben sie allesamt in ihrer Obrigkeit (dieselbe achte das Christentum oder nicht) ein vorläufiges „Abbild und Widerspiel" jener endgültigen Herrschaft Gottes. Denn bei allen Völkern und in allen irdischen Machtordnungen handelt es sich um Gottes Reich „zur linken Hand". Auf diesem Grunde muß sich die Gemeinschaftsethik erheben; als Ethik und Gesetzlichkeit hat sie keinen andern Grund. Es wirkt wie ein Schlag ins Wasser, wenn man hört: „Vom Evangelium her gesehen wird der Bedarfsgestaltung zunächst das individualistische Gepräge genommen werden müssen" (S. 399). Jesus lehnte es ab, Erbschlichter zu sein. Er ist kein Bedarfsgestalter derjenigen Bedürfnisse, die der gesunde Menschenverstand gestalten soll. Vom gesamten Bereich der irdissen Sofortmöglichkeiten gilt gegenüber dem Evangelium, daß es der Bereich des Vorläufigen ist: Es ist unser Ding, bei uns und von uns selbst aus der Vernunft vorgenommen und zuvor — von Gott! — in die Natur gepflanzt und geschaffen. Diese Grundlage ist Würde und Zweck, Möglichkeit und Ziel der Ethik. Derjenigen Ethik nämlich, mit der man praktisch etwas wird anfangen können.

Blickt man von all den gegebenen Beispielen aus zurück und fragt sich: wie konnte es nur zu solchen erschütternden Verirrungen kommen?, so wird man vor allem e i n e n Punkt ins Auge fassen müssen, der von Reinhold Seeberg mit seltener Klarheit ausgesprochen worden ist. Seeberg kann nicht auf praktische Abwege, wie die angedeuteten, kommen, weil eine einfache, tatsachenmäßige Beobachtung ihn davor bewahrt, die „streng theologische Grundhaltung" und den „Realismus des Glaubens" zu überfordern, zu übersteigern und ins Unmögliche hinaus zu pressen: „Es ist nämlich klar, daß die seelischen A k t e des Glaubens oder der Liebe bestimmte Zeitmomente ausfüllen und nicht immerfort von der Seele vollzogen werden können. Es kann z. B. jemand nicht eine schwere geistige oder technische Arbeit leisten und zu gleicher Zeit einen Glaubensakt erleben. Das ist nicht tadelnswert, sondern eine psychologische Notwendigkeit, die ebenso auf allen sonstigen Lebensgebieten sich kundgibt. Man kann nicht immer bewußte Glaubens- und Liebesakte vollziehen; denn dadurch würde alle sonstige Tätigkeit des Geistes aufgehoben und die notwendige Berufsarbeit interesselos und nachlässig geleistet werden, da sie die volle Aufmerksamkeit und Tätigkeit des Geistes erfordern. Macht man demgegenüber geltend, man müsse „immer wieder an Gott denken", so ist das nicht falsch, aber ungenau und daher irreführend. Aber trotz-

dem soll und kann die Seele immer Glauben und Liebe haben" (S. 123).

Hier ist die Begrenztheit der Ethik auf die Sphäre des Bewußten und des Gesetzeswesens durchgeführt, und andererseits dem Rechnung getragen, daß Glaube und Liebe ihre Wirkungen als Früchte haben, die man nicht zu befehlen braucht, ja gar nicht „ethisch" erzielen kann, weil sie von selbst geschehen, sponte fiunt. Ein echter Baum muß nicht gute Früchte tragen, er trägt sie von selbst. Der Gärtner bedarf der Ethik, nicht der Baum. Der Gärtner macht das Vorläufige. Alles, was beim Baum mit zum endgültigen Fruchtbringen gehört, geschieht von selbst.

* * *

Es ist ganz sicher, daß das Wirksamwerden der Kräfte des Evangeliums das Angesicht der Erde und der Menschheit im Einzelnen und im Ganzen total verändern wird. Aber dem dienen keine ethischen Erörterungen, keine Polemiken gegen Sebstvergötterung und Dämonie, keine Behauptungen, Zusicherungen und Phantasiegemälde. Wie es in Wirklichkeit sein wird, ist gänzlich unausdenkbar. Denn das Evangelium vollendet nicht in der Weise die Schöpfung, wie das die christlichen Ethiker uns weismachen wollen, wenn sie meinen, angeben zu können, welche unerhörten Nützlichkeiten und reichlichen Kulturerträge sich hier erzielen lassen. Das Evangelium verwandelt das alte Wesen, nicht steigert es dasselbe in der alten Art!

Ethik in jeder Form, auch die von Christen vorgetragene, ist Berechnung und Planung nach Maßgabe des Vorläufigen. Die Kraft des Evangeliums, sofern sie wirksam wird, ist ein Heraufkommen des Endgültigen, dessen Auswirkungen in die Breite für uns noch durchaus unvorstellbar und unabsehbar sind. Die Breitenwirkung des Vorläufigen kann einigermaßen geregelt und festgelegt werden, die des Endgültigen nicht.

Vielleicht zwingt diese Einsicht zur Bescheidenheit. Jedenfalls wird Ethik dann wieder das bescheidene Geschäft einer lutherischen Gesetzespredigt. Diese ist nicht am Durchschnittsmenschen, der sich gehen läßt, normiert, sondern sie bringt die Normen für den natürlichen Menschen, wie auch der Christ immer ein solcher bleibt. Die elementare Bescheidenheit in Sachen der Ethik ist in der Christenheit ein Prüfstein dafür, ob der Rede von der Demut eine Wirklichkeit entspricht oder nicht.

Allgemeines

Bibliographie der Breviere 1501—1850 von Hanns Bohatta. Leipzig: Hiersemann 1937. VII, 349 S. Lwd. RM. 32.—.

Im fünften Band des Gesamtkatalogs der Wiegendrucke (1932) umfaßt der Titel Breviarium 527 Spalten und er verzeichnet nach Ausscheidung alles dessen, was nur Teile des Breviers enthält, 419 Nummern. Bohatta, von dem wir eine ganze Anzahl geschätzter Bibliographien liturgischer Bücher kennen, der 1928 den Catalogus Missalium von Weale (1886) in einer neuen, reichlich ergänzten Auflage herausgegeben hat, der selbst schon 1911 in seiner „Liturgischen Bibliographie des 15. Jahrhunderts" in der Hauptsache die Brevier-Inkunabeln verzeichnet hatte, bringt nun die Fortsetzung für die auf die drei

Inkunabeljahrzehnte folgenden drei, ja fast vier Jahrhunderte. „Soweit ein einzelner dies vermag," betont der Verfasser mit Recht; denn eine wirkliche Bestandsaufnahme ist ohne ein so umfassendes Vorgehen, wie es für die Inkunabeln geschehen ist, kaum denkbar. Und noch weniger kann es die Arbeitskraft eines einzelnen leisten, bibliographische Beschreibungen von der Genauigkeit der Inkunabelverzeichnung zu liefern. Die 2891 Nummern der neuen Bibliographie verlangen allerdings ein etwas beweglicheres Verfahren, als es bei den Beschreibungen für die Wiegendruckzeit üblich und nötig ist und sich auch für das 16. Jahrhundert noch empfiehlt. Niemand wird für Drucke des 18. und 19. Jahrhunderts Kollation der Druckbogen verlangen, von weiteren Finessen ganz abgesehen. So erscheint das Bild der bibliographischen Aufnahmen (die übrigens das Grenzjahr 1850 — warum? — in zahlreichen Fällen noch um Jahrzehnte überschreiten) recht ungleichartig. Selbst das 16. Jahrhundert muß sich oft mit sehr kurzen Beschreibungen begnügen. Aber es ist natürlich schwer, ohne Einsichtnahme jeden Druck in allen Einzelheiten nach einheitlichen Plan zu beschreiben. Auch durften Titel, die zunächst nur aus der Literatur bekannt sind und sich augenblicklich noch nicht belegen lassen, nicht ohne weiteres wegbleiben, da es sich ja um einen Versuch handelt, zu dessen Aufgaben es mitgehört, noch Verborgenes ans Licht zu ziehen und damit für eine vervollständigte Verzeichnung zu sichern. Daß solche Vervollständigung möglich ist, will man diesem grundlegenden Verzeichnis, an das sich jede weitere bibliographische Arbeit dieser Art wird halten müssen, nicht etwa zum Vorwurf machen, eher den Mut begrüßen, mit dem dieser Schritt in die Öffentlichkeit getan worden ist, und wünschen, daß nun die Mitarbeit derer einsetzt, die noch etwas hinzufügen können. Die Literatur hat der Verfasser in ganz umfassender Weise herangezogen; dazu konnte er Weales Notizen benutzen; manche Quelle, die im Verzeichnis der Abkürzungen noch fehlt, ist ausgeschöpft, wie besonders eine Reihe Kataloge von Privatbibliotheken; und was Bohatta in den öffentlichen und privaten Sammlungen seiner Heimat gesehen hat, ist mehr, als irgend einem anderen Bearbeiter mitzuteilen möglich gewesen wäre. Aber die Exemplare sind zu sehr in der Welt zerstreut, als daß alles hätte erfaßt werden können, was oft nicht einmal ein Katalog nachweist. Fast jede größere Bibliothek wird die oder jene Ergänzung beitragen können; und wäre Leipzig gefragt worden (die Stadtbibliothek tritt gelegentlich bei den Exemplarnachweisen auf, aber die Univ.-Bibl. fehlt, wie viele andere große und alte Bibliotheken), so wären wenigstens noch Drucke des Brev. Romanum von Venedig 1695 und von Madrid 1788 nachgewiesen worden und der Venetianer Druck von 1504 wäre nicht nur durch ein defektes Exemplar belegt. Die Einteilung des Stoffes lehnt sich an die Dreiteilung des Gesamtkatalogs der Wiegendrucke an, nicht ohne Beibehaltung der von Weale gewählten Zusammenstellung aller Ordensausgaben in dem dafür bestimmten Abschnitt (während der Gesamtkatalog der Wiegendrucke die Orden, welche das römische Brevier benutzen, in den ersten Abschnitt nimmt. In der Gestaltung des Satzbildes ist die Angleichung an die bewährten Formen ähnlicher Bibliographien nur mangelhaft. Alles ist in einer einzigen Type wiedergegeben (für die eine Reihe Zeichen ergänzend geschnitten sind): aber Frakturdruck ist auch bei den frühesten Drucken nicht einmal angedeutet. Die Hinweise auf die erhaltenen Stücke und die Literatur folgen, von der Kollation kaum abgesetzt, ohne Trennung dieser beiden Nachweisgruppen, die Weale deutlich geschieden hatte. Die Bibliotheksbezeichnungen sind verständlich abgekürzt; für die literari-

schen Nachweise ist nicht stets eine genügende Auflösung der Kurzzitate möglich. Einem Bibliothekskenner wie Bohatta wäre es außerdem ein Leichtes gewesen, die auf einzelne Stücke bezügliche Literatur mit der Angabe der Bibliothek in Zusammenhang zu bringen (wie etwa Kopenhagen und Katalog Thott). Die Rosenthalschen Kataloge erscheinen öfters ohne Vornamen. Eine kurze Charakterisierung aus Bäumer muß manchmal die genauere Beschreibung ersetzen. Aufgenommen sind auch Übersetzungen und Teilausgaben (Diurnale), ohne daß eine grundsätzliche Äußerung darüber zu finden wäre. Gute druckgeschichtliche Register erleichtern die Benützung wesentlich; sie ermöglichen eine lehrreiche Statistik.

Leipzig. *H. Schreiber.*

Archiv der deutschen Dominikaner. Bd. I. ed. Laurentius Siemer; Albertus Magnus-Verlag, Vechta i. Oldenburg 1937.

Der Herausgeber des „Archivs" geht davon aus, daß die Bearbeitung der Geschichte des Ordens in Anbetracht der Eigenart und Eigenständigkeit der Ordensprovinzen aus nationalen Gründen wünschenswert ist. Denn „die Dominikaner oder Predigerbrüder haben und hatten Bedeutung nicht nur für die Gesamtkirche und die gesamte abendländische Kultur, sie sind auch aus dem Leben der einzelnen Völker in Mittelalter und Neuzeit nicht wegzudenken".

Das „Archiv der deutschen Dominikaner" hat es sich nun zur Aufgabe gemacht, „die Geschichte der beiden alten Ordensprovinzen Saxonia und Teutonia im deutschen Sprachgebiet zu erforschen". Das „Archiv" unterscheidet sich also von den Arbeiten des vom Generalmeister des Ordens, Gillet, ins Leben gerufenen historischen Instituts bei St. Sabina in Rom dadurch, daß es nicht der Erforschung des gesamten Ordens dienen will; sondern, daß es die deutschen Predigerkonvente in ihrem Wesen und Wirken bestimmen will.

Gegenüber den von Paul von Loë begründeten „Quellen und Forschungen zur Geschichte der Dominikaner in Deutschland" wird das „Archiv" in erster Linie für die Bibliotheks- und Archivarbeit offenstehen sowie für kleinere Untersuchungen, während die „Quellen" größere Arbeiten, „die über den Rahmen eines Zeitschriftenartikels hinausgehen", aufnimmt. Die Quellen der Arbeiten für das „Archiv" werden Urkunden, Kopiarien, Chroniken, Nekrologien, Protokollbücher, Wirtschaftsbücher und Studienregesten sein.

Der Band I des „Archivs" bringt zunächst von Laurentius Siemer den: „Liber obituum et anniversariorum" der Predigerbrüder in Osnabrück aus der Handschrift Fd/49 des Gymnasium Carolinum in Osnabrück aus der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts. Eine weitere Datierung der Handschrift ist nicht möglich, weil der Schreiber flüchtig arbeitete, so daß er nicht die Gewähr bietet, alle damaligen Feste des Kalendariums angeführt zu haben, die dann wieder verglichen mit den Akten des Generalkapitels, in denen die Einführung neuer Feste enthalten ist, einen festen zeitlichen Anhaltspunkt ergeben würden. Das Kalendarium enthält Eintragungen über den Tod von Predigerbrüdern und Laien sowie über Anniversarien von der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts bis ins 17. Jahrhundert hinein. Die Handschrift vereinigt über den „Liber obituum et anniversariorum" hinaus noch die „Constitutiones ordinis praedicatorum" und das Martyrologium. Das „Kalendarium" nebst „Liber obituum et anniversariorum" gibt nun reichlich Gelegenheit zu familiengeschichtlichen Studien, sowohl, was das Alter

bestimmter Familien betrifft, als auch nach der genetischen Seite der Namensbildung hin. Sinnvoll hat der Herausgeber noch die „Nomina sepultorum in ecclesia fratrum praedicatorum Osnaburgiensium" (1629—1705), die sich handschriftlich im Archiv des Generalvikariates in Osnabrück mit der „Historia conventus Osnabrugiensis" befindet, wegen ihres inneren Zusammenhanges mit dem „Liber obituum" mit herangezogen.

So finden wir unter dem 11. Mai 1668 eine Eintragung, die die trostlosen sozialen Zustände der damaligen Zeit kennzeichnet: „Anno 1668, die 11. Maii, sepultus est in choro a parte sinistra in sepulchro emurato clarissimus ac consultissimus dominus Theodorus Morrien, iuris utriusque licentiatus, quondam syndicus capituli cathedralis Osnabrugensis et iudex Quackenbrugensis, qui conventum hunc, ob iniurias temporum et belli, flammas et persecutiones omnino depauperatum et evisceratum, instituit haeredem omnium suorum bonorum, quae se extendunt in litteris capitalibus, domibus venditis, suppellectilibus domesticis, libris etc." Daß dieses Totenverzeichnis aber auch recht finanzielle Erwägungen zuläßt, zeigt die Eintragung unter dem 16. Februar 1678: „Sepulta est in medio ecclesiae filia syndici Schorlemmers, uxor domini Brugelen; promiserunt praecise pro hoc cadavere sepeliendo 80 imperiales; sed nondum omnia solverunt, nam anno 1685 vidua syndici Schorlemmer solvit ad computum nin fuder gersten weniger 2 sceffel, das malter ad 4 Rlr. (Reichstaler), faciunt 24 Rlr.; faciunt in universum 44 imperiales, restant proinde solvendi 36 imperiales."

Im folgenden Teil des ersten Bandes des „Archivs" veröffentlicht P. Wehbrink die Urkunden und Akten der Abteilung „Dominikaner" im Preußischen Staatsarchiv zu Osnabrück I. Es handelt sich hier meist um Vidimationen bzw. Transsumptionen päpstlicher Bullen oder bischöflicher Erlasse oder Beurkundungen von Kaufverträgen. Auf einige Urkunden lohnt es sich näher einzugehen. Unter Nr. 6 findet sich der Regest einer Grenzziehungsurkunde (1295) zwischen den Konventsbezirken von Zutphen und Osnabrück, die aber durch Intervention des Provinzialkapitels in Basel aufgehoben und neuen Limitatoren unterworfen wird. Die Urkunden 17—22 (1312—1319) enthalten die Erledigung eines sehr interessanten Streitfalles zwischen dem Osnabrücker Domkapitel und dem dortigen Predigerkonvent wegen des Beerdigungsprivileges, das die Dominikaner für ihre Kirche hinsichtlich der Gläubigen haben, die dort beerdigt zu werden wünschen. Der Streit geht bis hin zum Papst, das Kapitel, das die Ordensleute exkommuniziert hatte, wird an die Kurie zitiert. Schließlich kommt eine Übereinkunft zustande. Der Streit wirft ein bezeichnendes Licht auf den Gegensatz von Welt- und Ordensklerus und die Fragen der Exemption überhaupt. Bemerkenswert ist immerhin, daß zu damaliger Zeit (1319) der Generalprokurator des Ordens dem päpstlichen Vermittlungsbreve in öffentlicher Audienz widerspricht. Urkunde Nr. 25 (1342) beweist, daß die Osnabrücker Dominikaner nicht immer sehr beliebt waren, so daß Johann XXII schreibt: „dignum esse conspicimus eos congruis praesidiis communiri..." ... „eisdem magistro et fratribus efficacis defensionis praesidio assistentes non permittatis ipsos a praedictis vel quibusdam aliis indebite molestari... etiamsi pontificali praefulgeant dignitate." Urkunde 33 (1370) enthält die Transsumierung einer Urkunde Alberts von Braunschweig, Erzbischofs von Bremen (1360—1395), durch die dieser als Konservator der Predigerbücher Subdelegierte einsetzt, in der er seine Amtsbrüder („archiepiscopi" etc.) mit großen Kirchenstrafen bedroht, wenn sie

seinen Anordnungen nicht Folge leisten. Es ist noch auf die Urkunde 35 (1379) hinzuweisen, in der der Iquisitor Lambert von Schepen die anscheinend hierin nicht sehr rührigen Seelsorgspriester der Diözesen Köln und Paderborn anweist, unverzüglich das Volk über die Verurteilung gewisser Glaubensirrtümer aufzuklären (1379!): „nonnulli tamen ecclesiarum ipsarum rectores articulos praedictos sic damnatos et reprobatos et contenta in eisdem subditorum suorum auribus inculcare et mentibus eorundem imprimere minime satagunt cum effectu." Nr. 43 (1414) bringt die Übereinkunft der Predigerkonvente von Groningen und Osnabrück betreffs der Überlassung von fünf Pfarreien „pro usu mendicationis"; als Gegenleistung gibt der Osnabrücker Konvent: „centum florenos Renenses..." Nr. 50 (1431) bringt eine Aufforderung des Bischofs Diepholz von Münster an die Gläubigen, das demnächst stattfindende Provinzialkapitel der Predigerbrüder in Osnabrück durch Gaben zu unterstützen; so würden sie all der Ablässe und Sündenvergebungen teilhaftig, die die Päpste denen verhießen hätten, die in wahrer Buße die Tagungskirche des Kapitels besuchten und dann dem Kapitel wirtschaftliche Hilfe zuwendeten.

Im dritten Teil des Bandes beschäftigt sich Heribert Chr. Scheeben zunächst mit dem Codex 519 der Universitätsbibliothek in Münster, dessen Einband aus dem 15. Jahrhundert stammt. Er enthält u. a. das „Privilegium Clementis papae, quod fratres praedicatores licite possint habere eleemosinas perpetuas" und einen „tractatus de modo correctionis fratrum in ordine delinquentium" wie eine „littera episcopi Parisiensis commendantis vitam et doctrinam S. Thomae" und endlich eine „epistala diaboli ad clericos". Der „Tractatus de correctione fratrum..." etc. ist eine Niederschrift der Kapitelsbeschlüsse von Narbonne bzw. Clairmont, die juristisch technisch gut ausgefeilt das bezeichnende Leitmotiv enthalten: „...procedere rimulis iuris et apicibus postpositis... ne ad apices et subtiles vias iuris, ex quibus oriri possunt correctionum fugae et declinationes ac pacis et tranquillitatis perturbationes..." Ecclesia caritatis kämpft gegen die Ecclesia iuris!

Vielsagend für die damaligen Verhältnisse ist auch der „Brief Luzifers an die Kleriker", in dem er alle seine Genossen grüßt „... praecipue modernae ecclesiae principibus, de qua noster adversarius Jesus Christus per prophetam praedixit: Odivi ecclesiam malignantium..." Zum Schluß ist noch der Sermo des englischen Dominikaners Thomas Waleys gegen die Meinung Johann XXII. über die Möglichkeit, einem Bruder das Eremitenleben unter Verbleib im Orden zu gestatten, aufzuzählen.

Den Abschluß des Bandes bildet die Bearbeitung der Hss. 107/8 und 203 aus dem Stadtarchiv in Freiburg/Breisgau, die aus dem Kloster Adelhausen in Freiburg stammen und der Ms germ. 4° 195 der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin. Sehr stark von der Hand des Ordenshistorikers Johann Meyer mitgestaltet enthalten sie neben liturgischen Texten Briefabschriften und historische Abhandlungen, die hauptsächlich das Kloster Adelhausen betreffen; außerdem enthalten sie interessante Angaben über das Wesen der Dominikanerinnenklöster damals und beziehen sich oft auf die Ordensreform. — Es folgen dann noch von Scheeben die „Untersuchungen über einige mittelalterliche Chroniken des Predigerordens". Hier wird die „Brevis historia ordinis fratrum praedicatorum auctore anonymo" untersucht und der Chronik Heinrich von Herfords und dem Stamser Katalog wechselseitig gegenübergestellt und verglichen.

Nach diesem kurzen Überblick stellen wir abschließend fest, daß der erste Band des „Archivs der deutschen Dominikaner" einen wertvollen Ausschnitt aus der Geschichte des Dominikanerordens auf deutschem Sprachgebiet im Sinne der Zielsetzung des „Archivs" überhaupt gibt, so daß man auf die Veröffentlichung der weiteren Bände gespannt sein darf. Über diese engere Zielsetzung hinaus gibt der vorliegende Band wertvolle Anregungen zu kirchengeschichtlichen Forschungen allgemein gesehen, sodann aber auch Möglichkeiten für sozialpolitische und familiengeschichtliche Untersuchungen.

Berlin-Steglitz. *Heinz Erley.*

Hermann Güntert, Altgermanischer Glaube nach Wesen und Grundlage. Sammlung „Kultur und Sprache", 10. Bd. Verlag Carl Winter, Heidelberg 1937. Mit 36 Abb. 141 S.

Der Verf. will aus den bildlichen Darstellungen im Grabe von Kivik (Schonen), als deren Entstehungszeit er etwa 1400 v. Chr. annimmt, erweisen, daß die Stätte unter dem Schutze der Götterdreiheit Thor, Odhin, Freyr gestanden habe. Diese dem Kenner von vornherein recht überraschende Hypothese gründet er auf die einzige (!) von ihm gebotene, aus der Hand des sehr gewissenhaften Zeichners Hilfeling stammende Zeichnung des seit langem verschollenen Steines Nr. 1, auf der Axt, Speerspitze (?) und Kegel (phallisch gedeutet) gesehen werden, während er dem Leser eine andere Zeichnung von Broocman leider vorenthält. Gerade letztere Skizze, die übrigens einen weniger stilisierten Eindruck macht als erstere, widerspricht Günterts Behauptungen, denn die angebliche Speerspitze (nach Almgren schon wegen ihrer Abstraktheit unwahrscheinlich — vgl. Nordische Felszeichnungen, Frankfurt 1934, S. 179—186, dazu S. 350) ist hier Beilstiel, und der Kegel ist ebensowenig Fruchtbarkeitssymbol wie sonst, und es wäre deshalb wissenschaftliche Pflicht des Verfassers gewesen, auch die ihm natürlich bekannte Broocmansche Arbeit beizubringen und wenigstens sich mit ihr auseinanderzusetzen. Dagegen wird mehrfach akzeptiert, was Hans F. K. Günther „lehrt". Günterts andere kühne Ansicht geht dahin, daß die kreuzförmige Kirche in ihrer baulichen Anlage „religionsgeschichtlich betrachtet", eine kultische Gräberanlage gewesen sei, deren „leitende Grundgedanken" aus der alten Megalithzeit hervorgingen, daß also unsere christlichen Gotteshäuser und die Heiligenverehrung letzte Ausläufer des westmegalithischen Totenkultus und der alteuropäischen Ahnen- bzw. Heroenverehrung wären. Eine merkwürdige Verwirrung der Maßstäbe! Basilika, Querhaus, Lettner, Krypta, Reliquien verschwinden vor ein paar nordischen Grabanlagen; die Baugeschichte von St. Gallen, die für die Entstehung des lateinischen (!) Kreuzes als Grundform der Kirche einigen Aufschluß gibt, bleibt vergessen. — Im übrigen soll auf den Bildern „die vollzogene Aufnahme des Toten in den Kreis seiner Ahnen" dargestellt werden. Es muß jedoch dahingestellt sein, ob man über Almgren a. a. O. hinausgehen kann. Daß auch Darstellung von Vegetationsriten angenommen wurde, sei beiläufig erwähnt (vgl. Cnattingius, Kivik, Eberts Reallexikon der Vorgeschichte VI. 1926). — Vermag also Güntert über schon Erörtertes hinaus nichts Sicheres zu bieten, so befremdet um so mehr die Tendenz seines Buches, die mutmaßlich durch die Ausführungen über das Grab mit wissenschaftlichem Nimbus umgeben werden soll; sie beherrscht alles Folgende über den germanischen Götterglauben (S. 36—77!) und über Sein und Werden (S. 78—137!), — vom Grab zu Kivik ausgehend — schließlich bis zur Abkanzlung eines

Plato und Descartes vordringend. Tendenziös ist schon die nachgerade zum Überdruß gehörte Wehklage über den unduldsamen Übereifer der christlichen Glaubenskünder, der in unserem Vaterlande die Überlieferung der vorchristlichen Religion unterdrückt und wertvollste Stoffe vernichtet habe. Demgegenüber muß immer wieder verwiesen werden auf die Stellungnahme Jacob Grimms (Verfasser erwähnt ihn S. 40 als „Altmeister..."), der in seiner Deutschen Mythologie, I, [3], Göttingen 1854, S. 5 schreibt: „Anderntheils zerstörte die frömmigkeit christlicher priester eine menge heidnischer denkmale, gedichte und meinungen, deren vernichtung historisch schwer zu verschmerzen ist; allein die gesinnung ist tadellos, welche uns ihrer beraubt hat. an der reinen übung des christenthums, an der tilgung aller heidnischen spuren war unendlich mehr gelegen, als an dem vortheil, der später einmal, wären sie länger stehen geblieben, für die geschichte hätte aus ihnen hervorgehen können." Niemand, der gerecht urteilt, wird einem Jacob Grimm wärmste Gefühle für Deutschland und deutsches Wesen absprechen können! — Umgekehrt aber darf man fragen, ob das, was oft gerade als Synthese zwischen deutschem Wesen und Christentum angesprochen wird, das Gemüt, dort einer rechten „Wertesetzung" unterzogen wird, wo sich eine „Philosophie" über „Sein" und „Werden" auf die Tatsache gründet, daß „der Magen jedes Lebewesens ein grauenhafter Totenacker voll zerstückelter Leichenteile" ist (S. 115). Wenn dann gar die germanische Wurd dem „südlichen" Logos (NB.: Heraklit sei nordisch gewesen — S. 124!!!) als höherwertig gegenübergestellt wird, kann man besorgt sein um die unbedingte Anerkennung einer Ethik, die eine sittliche Überhöhung empirischer Befunde zum Ziele hat, wie es bei der christlichen der Fall ist. Allerdings betont Güntert erfreulicherweise auch dies, daß wir auf „sehr viele Höchstwerte der christlichen Religion nicht verzichten können und brauchen" (S. 133), und er spricht von „kulturellen Segnungen des Christentums" (S. 74). Nicht die Einführung des Christentums an sich, sondern die Art derselben, erscheint ihm an einer Stelle als „verbrecherische Vergewaltigung am Germanentum", — und doch erfolgt der Angriff auf Dinge wie Demut, Kreuz, Martyrologien = Sadismus! Nichts von der Entfaltung des Begriffes: „litillaeti", jenem echten „Klein-Sein", das doch Größe ist, wie wir sie kennen lernen in den Versionen der Legende von Hrolf Kraki in Skald-Skaparmal XLIV! Nichts davon, daß gerade Beda und Alcuin (Hom. Fer. II in Quadr. VII, col. 254, Hom. in nat. dec. Joh. Bapt. tem. VII, col. 130; — de div. off. 18; de feria VI s. Par. II, 6, 478 etc.) es sind, die eine ganz besonders feinsinnige Deutung des Kreuzes kennen, die sie dann an Otfried (IV 27. V 1) weitergeben! Nichts davon, daß die Martyrologien Grausamkeiten erzählen, wie sie auch auf altgermanischem Gebiet mindestens ähnlich — wenn auch freilich urwüchsiger und weniger pervers — vorliegen! Wenn dies alles vorurteilsfrei gewürdigt wird, dann sieht man die Ursache der „seelischen Kämpfe", die mit dem Glaubenswechsel der Germanen verbunden waren, anders verursacht als der Verfasser. Es hat schon Ehrismann gegen Ende seiner Heidelberger Zeit nachgewiesen, daß die christliche Verkündigung die altgermanischen Hörer gerade von dem Drucke des an „Wurd" gebundenen Schicksalsglaubens befreite und einer Sehnsucht entgegenkam (Religionsgeschichtliche Beiträge zum germanischen Frühchristentum; Braunes Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Lit., XXXV, 209 ff., 1909). Das sollte als geschichtliche Wahrheit nie un-

gesagt bleiben, obschon schlimme Dinge bei der Christianisierung weder geleugnet noch beschönigt werden dürfen. Neben der „Krisis", die man sich nach Güntert „nicht schwer genug vorstellen kann", steht eben doch der Fortschritt, erkennbar an vielen Gestalten der Übergangszeit, leuchtend an Späteren wie etwa an Hrafnsveinbjanarson in der Sturlunga-Saga! — Zusammenfassend sei gesagt: Eine Bereicherung unserer historischen Erkenntnisse (auf manche Einzelheiten konnte nicht erwidert werden) bringt Güntert kaum, aber als Symptom gegenwärtiger „Krise" ist sein Buch ein kirchengeschichtlich nicht unbeachtliches Dokument.

Flöha (Sachs.). *Dr. Krönert.*

Karl Helm, Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. II. Die nachrömische Zeit. 1.: Die Ostgermanen. (Germanische Bibliothek I, V, 2.) Verlag Carl Winter, Heidelberg 1937.

Unwillkürlich fragt man sich, welche Bedeutung eine neue Bearbeitung der altgermanischen Religionsgeschichte haben könne, nachdem Jan de Vries den ersten Band seiner im Rahmen des Paulschen Grundrisses der Germanischen Philologie erschienenen „Altgermanischen Religionsgeschichte" veröffentlicht hat. Neben diesem Standwerk scheinen fürs erste andere Darstellungen höchstens als Ableger, etwa als kompendiarische Zusammenfassungen, in Betracht zu kommen, — es sei denn, daß ein Verfasser ganz erheblich Selbsteigenes vorzulegen vermöchte. In dem vorliegenden, bescheiden auftretenden Büchlein von 76 Seiten (Oktavformat) bietet Helm nun tatsächlich etwas, was über Jan de Vries bedeutend hinausgeht, indem er uns viel weiter in die christliche Ära hineinführt, als es nach dem Titel zu vermuten ist. Besonders ist es auch Wulfila, der für die Gewinnung bedeutsamer Erkenntnisse herangezogen wird, und es ist erstaunlich, wie sich aus Wulfilas Wortschatz Schlüsse ziehen lassen auf Elemente vorchristlichen Glaubens und Handelns, namentlich bei den Goten. Andererseits aber weiß Helm um ernste Schwierigkeiten und ungelöste Probleme auf diesem Gebiete und wehrt jener von F. R. Schröder und H. Naumann vertretenen Meinung, es habe die germanische Religion bei den Goten unter iranistisch-hellenistischem Einfluß ihre höchste Gestaltung erfahren, der gegenüber alles andere Germanische oder Nordische nur „Abglanz" und „Echo" sei, und es gäbe für die Beeinflussung des Nordens durch den Süden vor allem den „Gotenweg". Helm nennt dies ein „Trugbild". Die Berührung der Goten mit dem Süden führt vielmehr zu ihrer Verchristlichung, — und über die Bekehrung der Ostgermanen erbringt Helm eine knappe Berichterstattung, deren Objektivität ebenso wohltuend wirkt wie die vorsichtige Zurückhaltung des Verfassers und sein nüchternes Erwägen in Zweifelsfällen, wie das offen zugestandene non liquet in vielen Punkten. Gern folgt man ihm dann auch in seinen gewissen Überzeugungen. — Alles in allem: ein tüchtiges Buch, für das auch der Kirchenhistoriker sehr dankbar sein muß!

Flöha (Sachs.) *Dr. Krönert.*

Ernst Schlee, Die Ikonographie der Paradiesesflüsse. (Studien über christliche Denkmäler, her. von Johannes Ficker, N. F., Heft 24.) Dieterich, Leipzig 1937. 234 S., 31 Abbildungen. RM. 16.—.

Gegenstand des Buches ist eine „Ikonographie des Vierstromsystems des Paradieses im christlichen Bilderkreis" (S. 2). Der Ver-

fasser untersucht zuerst (Kap. II) die Paradiesflüsse in der Genesisillustration, skizziert darauf (III) die Behandlung der Paradiesflüsse in der Literatur der alten und der mittelalterlichen Kirche, gibt dann eine Untersuchung der Darstellung der Paradiesflüsse in der altchristlichen (IV) und in der karolingischen Kunst (V). Diese hat die altchristliche Darstellung der Paradiesflüsse übernommen, ist dagegen mit der in den folgenden Jahrhunderten nachweisbaren Gestaltung des Themas noch unbekannt. Es folgt das umfangreichste Kapitel (VI), das die mittelalterlichen Darstellungen behandelt. Das Buch zeugt von ausdauerndem Fleiß und sehr beachtlicher Denkmälerkenntnis, die auch teilweise sehr entlegene Werke, wie z. B. niederdeutsche, aber auch italienische, französische usw. umfaßt. Auch religionsgeschichtliches Material wird zum Vergleich herangezogen, es begegnen Namen wie Usener, Reitzenstein, Dölger; doch liegt gerade hier weniger das Interesse des Verfassers. Seine kunstgeschichtlichen Ergebnisse sind nicht immer zwingend. So lehnt der Verf. für den Bereich der altchristlichen Kunst jede symbolische Beziehung der vier Paradiesesströme auf die vier Evangelien ab; die Ströme seien ein reines Lokalrequisit des Paradieses, nur die Refrigeriumsvorstellung könne diese Bedeutung modifizieren (S. 52). Aber wenn nun doch Paulinus von Nola, wie der Verf. selber anführt (S. 49), diese Beziehung auf die vier Evangelien bietet! Ich sehe nicht, wie sich der Gedanke durchführen lassen soll, daß dieses „reine Lokalrequisit des Paradieses", nachdem es einmal eingeführt war, nicht doch allerlei gedankliche Beziehungen auslöste, die sich mit ihm untrennbar verbanden. Und wer kann entscheiden, welche Gedanken bei der allerersten Darstellung des Motives der Paradiesesflüsse mitgeschwungen haben mögen! Dagegen dürfte es richtig sein, wenn eine symbolische Beziehung der Paradiesesflüsse auf die Taufe für die altchristliche Zeit im allgemeinen abgelehnt wird (S. 128). Ganz unmöglich erscheint mir der Versuch (S. 40), die Gruppe Christus zwischen Petrus und Paulus durch „Schrumpfung" einer Darstellung, die Christus und die Zwölf darstellte, zu erklären. Die Entstehung der Dreiergruppe ist kirchengeschichtlich ohne Schwierigkeit zu verstehen, die der Dreizehnergruppe ebenfalls; beide entstanden und bestanden ganz unabhängig voneinander. Besser als in der altchristlichen scheint der Verf. in der mittelalterlichen Kunst zu Hause zu sein. Was er hier an Stoff zusammengetragen hat, ist nicht nur für die Kunstgeschichte, sondern auch für das scholastisch-mittelalterliche Denken zum Teil sehr aufschlußreich. Von der Mannigfaltigkeit des Inhalts dieses Abschnittes, von der Darstellung der Paradiesflüsse etwa an Taufbecken oder in Miniaturen, läßt sich mit wenigen Worten keine Vorstellung geben. Ebenso wäre eine kritische Auseinandersetzung nur durch Eingehen auf lauter Einzelheiten möglich. Als sehr aufschlußreich erwähne ich die vorsichtig abwägende Erörterung über die mittelalterliche Bezeichnung des Atriums als Paradies (S. 133 ff.). Während manche mittelalterliche Denkmäler ganz unzweifelhaft die Deutung auf die Paradiesflüsse fordern, ist in zahlreichen Fällen eine bestimmte Deutung unmöglich. Damit sind freilich der Ergiebigkeit des Themas, das der Verf. behandelt, sehr enge Grenzen gezogen; niemand wird ihn um sein Thema beneiden. Im ganzen hätte die Studie noch besser durchgearbeitet, das Material weit stärker gesichtet werden müssen; Kapitel wie das über die Paradiesesflüsse in der Genesisillustration bieten eine quälende Lektüre. Vielfach hat der Verf. schon die Fäden abgeschnitten, weil ihre weitere Verfolgung sich nicht lohnte; er hätte dies Verfahren getrost weit häufiger anwenden dürfen.

Jena. *Karl Heussi.*

Alte Kirche

Hans Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche. 2. Ecclesia catholica. Berlin und Leipzig, de Gruyter & Co. 1936. VIII u. 339 S. 4,80 RM.

Der zweite Band des Werkes, dessen ersten Band ich in dieser Zeitschrift 1934 (S. 624 ff.) besprochen habe, trägt den Untertitel Ecclesia catholica und bezeichnet damit sein Thema: wie ist es von den „Anfängen", die der erste Band dargestellt hatte, zu der einheitlichen, über das ganze Imperium sich erstreckenden Kirche gekommen, die dann (wie der inzwischen erschienene dritte Band erzählt) von Konstantin zur Reichskirche erhoben wird? Bedeutet der zweite Band im Verhältnis zum ersten eine Art von Abschluß, so für den folgenden die Vorbereitung, so daß vom zweiten Band wie vom ersten gilt, daß er den Leser mit Spannung entläßt, — mit Spannung ebenso auf die unvermeidliche Auseinandersetzung der innerkirchlichen Gegensätze wie auf diejenige zwischen Kirche und Staat.

Der doppelte Charakter der hier dargestellten Epoche — sie umfaßt das zweite Jahrhundert und das dritte bis zum Toleranzedikt des Gallienus — prägt sich schon im Aufbau der Darstellung aus. Nachdem das 1. Kapitel („Das römische Weltreich im zweiten und dritten Jahrhundert") in großen Zügen den weltgeschichtlichen Rahmen gezeichnet hat — sowohl hinsichtlich der politisch-wirtschaftlichen wie der geistigen und speziell religiösen Lage —, behandeln die Kapitel 2 bis 5 sachliche Themata und beschreiben damit den vorläufigen Abschluß der ältesten Entwicklung; die Themen lauten: „Die Kirche. Das Neue Testament. Glaubensregel und Theologie. Der Kultus." Aus der Urkirche, die sich als überirdische Größe weiß, getragen und geleitet durch das freie Walten des Geistes, erwächst die institutionelle Kirche, die im Kampf gegen die Gefahren des Pneumatikertumes und der Gnosis ihre festen Formen herausbildet: das bischöfliche Amt, den Kanon der neutestamentlichen Schriften und das kirchliche Bekenntnis. Ich erwähne, daß die Entstehung des neutestamentlichen Kanons im Zusammenhang einer Darstellung der ur- und altchristlichen Literaturgeschichte gegeben ist, und daß das 4. Kapitel ein sehr anschauliches Bild von der ursprünglichen Mannigfaltigkeit der bekenntnishaften Formulierungen gibt und zugleich von den formalen und sachlichen Motiven, die zu einer weitgehenden Einheit der Bekenntnisse führen, in denen „ein Kompendium der Gemeindetheologie" vorliegt, und zwar so, daß verschiedene christologische Gedanken unausgeglichen nebeneinander stehen, die später zu erbitterten Auseinandersetzungen führen müssen. Das 5. Kapitel gibt ein lebendiges Bild von den gottesdienstlichen Feiern; hier wird auch die Entstehung des Märtyrerkultes aufgezeigt und über die Katakomben und ihre Kunst und Symbolik gehandelt.

Nun aber wird dem Leser zum Bewußtsein gebracht, daß diese Kirche nicht in abgeschlossenem Raume lebt und ihre Geschichte nicht nur in der Gestaltung ihrer eigenen Lebensformen hat, sondern daß sie in der Welt steht, in der sie sich zu behaupten hat; die Geschichte drängt weiter. Das 6. Kapitel („Das Christentum und die Welt") handelt über die Mission, ihre Möglichkeiten und Schwierigkeiten, über die Reaktion der Welt, speziell des Staates, über Verfolgungen und Martyrien bis zur dezianischen Verfolgung und dem Toleranzedikt des Gallienus. Im Anschluß daran werden im 7. Kapitel die Apolo-

geten charakterisiert. (Im 5. Kapitel könnte man vermissen, daß der Verf. nicht auf die Frage eingeht, wieweit der Kirche allmählich wirtschaftliche Mittel in größerem Umfang zuwachsen, so daß sie zu einer wirtschaftlichen Macht wird.)

Diese beiden Kapitel geben den Rahmen, innerhalb dessen sich die fernere Entwicklung abspielt. Und zwar wird diese in den Kapiteln 7 bis 13 nicht unter sachlichen Themen, sondern geordnet nach den geographischen Schauplätzen dargestellt, und dabei werden jeweils an dem Ort ihres Ursprungs oder ihrer Wirkung die geschichtlichen Phänomene und die bedeutsamen Personen charakterisiert: Kleinasien und der Montanismus; Gallien und die Gestalt des Irenäus; Afrika und die Problematik, die aus den Verfolgungen und aus dem Eindringen des Montanismus erwächst mit den Konsequenzen für die Theologie und für die Ausbildung der kirchlichen Institutionen, repräsentiert durch die Gestalten des Tertullian und des Cyprian; Rom mit der gleichen Problematik, die zu den Kämpfen zwischen Kallist und Hippolyt und zwischen Novatian und Cornelius führt; Syrien und die Gestalt des Bardesanes und dazu Mani und seine Lehre; endlich Ägypten, d. h. im wesentlichen Alexandrien mit seiner Katechetenschule, vor allem die Gestalten des Clemens und Origenes.

Der Verf. hat, wie man sieht, für die Gestaltung und Gliederung seines Bildes nicht einen einzigen Gesichtspunkt beherrschend sein lassen. Die Freiheit, die er sich damit gewahrt hat, macht sich in der Darstellung vorteilhaft geltend; und wie sichtlich der Verf., so hat auch der Leser seine Freude an der anschaulichen Schilderung der geschichtlichen Vorgänge und Gestalten. Der Anschaulichkeit kommt eben die Verteilung des Stoffes in der zweiten Hälfte auf die geographischen Schauplätze sehr zu statten. Und es ist sehr reizvoll, das Auftauchen der gleichen Probleme hier und dort in verschiedener Gestalt immer wieder aufs neue zu sehen und z. B. den Kampf um die Buße und die Ketzertaufe sowohl vom Blickpunkt Karthagos wie von dem Roms aus mitzuerleben. Daß dem Leser das Bild nicht zerfließt, davor ist er durch die sachlich orientierten Kapitel 2 bis 5 geschützt; zumal Kapitel 4 hat ihm einen gewissen Leitfaden gegeben, um die ständig erwachenden theologischen Streitfragen zu verstehen. Es kommt dazu, daß die Kraft des Verf.s, zu erzählen und zusammenfassende Darstellung durch Mitteilung charakteristischer Einzelheiten lebendig zu machen, nie erlahmt; und so bleibt auch das Interesse des Lesers stets lebendig.

Man kann freilich nicht leugnen, daß die Vorzüge einer solchen Darstellung um einen Preis erkauft sind. Da die Darstellung möglichst in der Form der Erzählung gehalten ist, muß der chronologischen Reihenfolge eine beherrschende Stellung gegenüber einer sachlichen Gliederung eingeräumt werden. Und da — wie der dritte Band noch deutlicher zeigt — die Kirche als ein Phänomen der Weltgeschichte begriffen werden soll, so muß die Chronologie der Reichsgeschichte bzw. die Folge der politischen Ereignisse den allgemeinsten Rahmen hergeben. Nun aber ist in der Epoche einer reifen und differenzierten Kultur wie der der Kaiserzeit die Entwicklung des geistigen Geschehens der des politisch-wirtschaftlichen Geschehens nicht mehr so fest gleichgeordnet, wie etwa zur Zeit des klassischen Griechentums. Die Welt des Geistes hat sich weithin gegenüber der Welt des politisch-wirtschaftlichen Geschehens verselbständigt und folgt dem Gesetz ihrer eigenen Tradition. Das gilt weithin auch für die Sphäre der Kirche. Indessen liegt für sie die Sache noch komplizierter: denn die Kirche ist ja nicht einfach als ein Phänomen der Welt des Geistes zu bezeich-

nen. Sie gehört freilich auch dieser an, indem sie teils am allgemeinen Geistesleben teilhat, teils sich innerhalb seiner Welt als besondere Provinz abgrenzt. Sie führt ihr eigenes Leben jedoch nicht in gleicher Weise wie etwa die literarischen und philosophischen Schulen, die ihre Selbständigeit gegenüber dem politischen Geschehen viel unangefochtener wahren können. Da sich in der Kirche das negative oder neutrale Weltverhältnis zu einer radikalen Negation ausgestaltet, oder wenigstens auszugestalten die Tendenz hat, gerät sie in Konflikt mit dem Staat, und ihre Geschichte verflicht sich mit der Weltgeschichte in ganz anderer Weise als die der Philosophie und der anderen Religionen. Die Spannungen und Lösungen ihrer Entwicklung sind nicht allein vom Gesetz ihrer eigenen Tradition diktiert, sondern auch von ihrem Verhältnis zur politischen Geschichte. Und das gilt nicht nur für die Ausbildung ihrer Verfassung, sondern auch für die Geschichte des Dogmas.

Wie also soll der Kirchengeschichtsschreiber verfahren? Es wird sich, wenn die Geschichte der Kirche in ihrer Gesamtheit geschrieben werden soll, schwerlich anders eine Darstellung geben lassen, als so, daß der Blick wechselnd vom einen zum anderen hinübergeht, von der inneren Geschichte der Kirche zu ihrer äußeren Geschichte und umgekehrt. Nur darin werden sich die Darstellungen unterscheiden, und danach wird sich auch die Gliederung im einzelnen dann richten, welcher Gesichtspunkt, welche Fragestellung zur beherrschenden gemacht wird. Lietzmann hat die eine Möglichkeit gewählt; im Vordergrund des Interesses steht die äußere, mit der Weltgeschichte verflochtene Geschichte der Kirche, so daß die Sphäre, die etwa durch den Titel „Dogmengeschichte" bezeichnet wird, eine untergeordnete Stellung erhält. Besonders deutlich zeigt sich das im dritten Bande, in dem die Darstellung der trinitarischen Kämpfe wesentlich vom Gesichtspunkt der Kirchenpolitik aus gegeben ist.

Damit, daß die Dogmengeschichte, sofern sie innere Geschichte der Kirche ist, zurücktritt, hängt ein Verfahren des Verf.s zusammen, kraft dessen er die Anschaulichkeit der Darstellung zu steigern vermag. Eine eingehendere Schilderung der theologischen Probleme wird nämlich im wesentlichen so gegeben, daß die Theologie einzelner Kirchenmänner dargestellt wird. So heben sich heraus Justin, Irenäus, Tertullian, Clemens, und vor allem der mit besonderer Liebe gezeichnete Origenes. Die Folge ist freilich, daß die Theologien gar zu sehr als die privaten Lehrsysteme der einzelnen Theologen erscheinen, und daß der über die Personen und die Schauplätze übergreifende Zusammenhang der theologischen Diskussion nicht durchweg klar wird.

Vor allem aber tritt nicht stets deutlich hervor, wieweit die theologische Entwicklung dadurch ihre Bewegung ebenso wie ihre Bedeutung erhält, daß es ihre Aufgabe ist, die Wahrheit des christlichen Glaubens in den Denkformen einer Zeit zum Ausdruck zu bringen, die durch alte philosophische Tradition geprägt sind, und die in dieser Zeit auch ihrerseits im Ringen mit den Denkformen stehen, in denen ein neues Weltverständnis aufgebrochen ist. So nämlich ist doch die neuplatonische Bewegung zu verstehen, nämlich als der Versuch, das gnostische Weltverständnis mit der Tradition der griechischen Philosophie in Einklang zu bringen. Neuplatonismus und christlich-alexandrinische Theologie sind Parallelerscheinungen wie Gnosis und Christentum. Das kommt in Lietzmanns Darstellung schon deshalb nicht zur Geltung, weil er eine Darstellung des Neuplatonismus erst im dritten Bande gibt, obwohl doch Plotin und Porphyrius in der Darstellung des Origenes — selbstverständlich — erwähnt werden. Das eigentüm-

liche Verhältnis der christlichen Theologie zur philosophischen Tradition und Diskussion kann ja damit noch genügend charakterisiert werden, daß hin und wieder darauf hingewiesen wird, wie von den Theologen dieses und jenes philosophische Motiv rezipiert wird, etwa die Logoslehre, die Stoische Ethik und dgl.

Solche Erwägungen bedeuten noch keine kritischen Einwendungen gegen Lietzmanns Darstellung; unter den verschiedenen Möglichkeiten mußte eine gewählt werden, und jede Wahl hat ihr Recht. Der Leser wird sich dankbar zum Bewußtsein bringen, was er gerade dieser Wahl verdankt; aber auch, worauf er gerade bei dieser Wahl verzichten muß. Jede Wahl hat aber auch ihre eigentümlichen Gefahren. Und damit komme ich nun zu einem kritischen Bedenken, wie ich es auch in meiner Besprechung des ersten Bandes geäußert habe. Wird die Geschichte der Kirche im Rahmen der Weltgeschichte dargestellt, so ist die Gefahr, daß Kritik und Wertung, wie sie eine Geschichtsdarstellung ja immer — bewußt oder unbewußt — begleiten, ihre Maßstäbe nicht aus dem Begriff der Kirche, sondern aus einer allgemeinen Anschauung von geschichtlicher Leistung gewinnen. Dieser Gefahr nun scheint mir Lietzmann allerdings weithin erlegen zu sein. Seine Darstellung ist nicht — so kann ich es auch formulieren — von der Wahrheitsfrage beherrscht, und der Sinn einer solchen Darstellung der Kirchengeschichte im Rahmen der Theologie wird nicht deutlich. Es wird nicht gefragt: wie hat sich das Depositum der christlichen Wahrheit in der wechselvollen Geschichte der Kirche gehalten und durchgesetzt? Aber als Historiker — um nicht den Anschein zu erwecken, als wolle ich die Geschichte schematisch an einem gegebenen Dogma messen — frage ich lieber so: Was darf angesichts der wechselvollen Geschichte der Kirche als das Wesen der christlichen Kirche gelten? was angesichts der wirren theologischen Kämpfe um das Verständnis des christlichen Glaubens als dessen eigentlicher Sinn? Ich meine nicht, daß man solche Fragen gelegentlich nebenbei und hinterher zu stellen hätte; daß Lietzmann dergleichen dem Leser erspart, dafür bin ich ihm nur dankbar. Aber ich meine, daß eine durch solche Fragen geleitete Darstellung die Dinge manchmal anders sehen würde.

Wie das Neue Testament in seinen vielfältigen Äußerungen ja nicht einfach ein Dogma reiner Lehre darbietet, sondern vielfältiger Interpretation offensteht, so ist in der mit der Zeit der neutestamentlichen Schriften anhebenden Geschichte der Kirche zunächst nicht eindeutig festgelegt, welches die wahre christliche Lehre, die sachgemäße Lebensform, die dem Wesen des Glaubens entsprechende Gestalt der kirchlichen Organisation sei. Es ist das Verdienst Walter Bauers (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1934), die alte Vorstellung zerstört zu haben: Rechtgläubigkeit sei überall das Primäre, Ketzerei etwas Sekundäres, nachträglich in die Gemeinden Eingedrungenes; und gezeigt zu haben: der Unterschied von Rechtgläubigkeit und Ketzerei entsteht überhaupt erst im Laufe der Geschichte. Mir scheint, daß bei Lietzmann Bauers Fragestellung nicht hinreichend zur Geltung kommt, wenngleich er hin und wieder (für Syrien und Ägypten) auf seine Ergebnisse Bezug nimmt. Ist z. B. die Formulierung wirklich treffend, daß im zweiten Jahrhundert der Kirche mehr denn je die Gefahr drohte, in mehr oder weniger synkretistische Konventikel aufgelöst zu werden (S. 47)? Oder bestand diese Gefahr nicht von vornherein und im Ursprung am allermeisten? Die eigentliche Frage wäre dann gar nicht die, wie sich die Kirche vor der drohenden Auflösung schützen konnte; sondern die, wie aus der bunten Fülle

der reich differenzierten Gemeinden, wie angesichts des Ringens zentripetaler und zentrifugaler Kräfte, überhaupt so etwas wie eine einheitliche Kirche emporwachsen konnte. Ein energisches Eingehen auf diese Fragestellung würde aber dem Kirchenhistoriker auch das Urteil, wo und wie sich christliche Wahrheit in den Bildungen der Geschichte zeigt, unausweislich machen. Hier finde ich bei Lietzmann keine deutliche Linie. Im 4. Kapitel über Glaubensregel und Theologie macht sich die Wahrheitsfrage nicht bemerkbar. Im 7. Kapitel über die Apologeten findet sich der Satz: „sie haben den Geist griechischer Wissenschaft für die Botschaft der Kirche gewonnen", — ohne daß die mit dieser Tatsache gegebene Problematik gekennzeichnet würde, und bedacht würde, daß, wenn damit der „letzte und entscheidende Schritt zur Eroberung der Welt durch das Christentum" getan war (S. 176), dann doch das „victus victori legem dat" auftaucht. Nachher freilich heißt es in der Charakteristik Justins: „So sehen wir das Christentum Justins in zwei Hälften auseinanderklaffen. Die eine ist eine philosophische Religion, die griechische Vorstellungen und Begriffe in ein loses biblisches Gewand kleidet und am Ende auf die Selbsterlösung des Menschen durch sittliche Entscheidung hinausläuft; die andere ist der irrationale Gemeindeglaube, in dem sich Jesusworte, Sakramentsmystik und Kirchentum zu einer wirksamen Einheit verbinden. Der jüdisch begründete Moralismus der Frühzeit ist überwunden, die Gnosis liegt abseits, aber auch Paulus und Johannes sind dem Verständnis entrückt. Und die Aufgabe einer Vereinigung der beiden Teile ist noch nicht erfaßt" (S. 185 f.). In der Tat: hier liegt die kritische Fragestellung vor, wie sie mir als notwendig erscheint. Aber ist sie nicht hier wie auch sonst oft durch die Antithesen: Philosophie und Gemeindeglaube, rational und irrational, eigentümlich gehemmt? Durchweg meint man der Darstellung der christologischen bzw. trinitarischen Kämpfe die Sympathie des Verf.s für den „volkstümlichen" Monarchianismus im Gegensatz zur Logosspekulation anzumerken; jener gilt als angemesener theologischer Ausdruck der „naiven Frömmigkeit eines sakramentalen Erlösungsglaubens" (S. 192). Aber ist diese naive Frömmigkeit wirklich christlicher Glaube? Die Erlösungslehre des Irenäus wird so charakterisiert: sie gehe (im Gegensatz zu den philosophischen Konstruktionen der Apologeten) von dem Wesen der kirchlich bestimmten (und zwar spezifisch griechischen) Frömmigkeit aus; „diesem Gemeindebewußtsein hat Irenäus einen klassischen Ausdruck gegeben" (S. 217 f.). Auch wird die positive wie negative Beziehung zu Paulus hervorgehoben und so ein gewisser Maßstab angelegt. Ähnlich wird die Anschauung Tertullians als eine Verkürzung des Christentums charakterisiert, jedoch ohne daß ein klarer Maßstab angelegt würde. Von Clemens Al. behauptet Lietzmann, daß er in einer Person beides gewesen sei, Philosoph und Gnostiker, beides aber als Christ (S. 287). Worin aber besteht das Eigentümliche seines Christentums darüber hinaus, daß aus seinem Werk ein überlegenes „christliches Lebensgefühl" spürbar wird? (S. 289); Clemens verwischt doch absichtlich die Grenze zwischen hellenischem und biblischem Schrifttum (S. 289); er lebt in der unausgesprochenen Überzeugung von der Einheitlichkeit der göttlichen Offenbarung in der ganzen Welt (S. 289); christliche und stoische Ethik fließen für ihn in eins zusammen (S. 293); besteht denn der Unterschied des Christentums von der Stoa nur darin, daß jenem im Gegensatz zu dieser „warmherzige Liebe und Hilfsbereitschaft im Dienste Gottes" eigen ist (S. 296)? Ist Christus für Clemens mehr als der Lehrer des rechten Lebens? ist er als Logos mehr als das Prinzip der Weltvernunft

(S. 293)? Und wenn dieses Mehr darin liegen sollte, daß der Logos „Führer und Spender geistiger Gaben" (S. 305), daß er die „wirkende Kraft" ist, die den sittlichen Willen zur Gnosis als zu der Gott gleichmachenden Gottesschau führt (S. 302 f.), — ist das christlicher Glaube?

Und sollte nicht vor allem an Origenes die kritische Frage energisch gestellt werden müssen? Ist doch sein Werk περὶ ἀρχῶν „die erste christliche Dogmatik, der erste kühne Versuch, die Aussagen des Christentums über Gott, Welt und Mensch in einem geschlossenen Lehrgebäude von streng wissenschaftlicher Art zu vereinigen" (S. 312)! Wie ist über das „Ineinanderfließen von Philosophie und Bibel", aus dem das System erwachsen ist (S. 316) zu urteilen? Daß für Origenes die paulinische Lehre von der Heilsbedeutung des Kreuzes keine wesentliche Bedeutung hat, wird kritisch vermerkt (S. 321); auch wird zugestanden, daß er weder den ganzen Paulus noch den ganzen Johannes noch das ganze Evangelium hat (S. 328). Aber — zugegeben, daß sich dessen bis auf den heutigen Tag kein Theologe rühmen kann (S. 328) — es müßte, wenn Origenes nicht als platonisierender Gnostiker, sondern als christlicher Theologe gelten soll, doch mindestens klar werden, worin denn die Bibel — abgesehen davon, daß er ihr seinen ganzen Gelehrtenfleiß gewidmet hat — für ihn Entscheidendes bedeutet hat. Das aber vermag ich aus Lietzmanns Darstellung nicht zu ersehen.

Ähnlich wäre im Blick auf die Ausbildung der kirchlichen Institutionen und die Formung des christlichen Lebens zu fragen: sind diese Institutionen und Formen, die das Ergebnis der Entwicklung sind, sachgemäße Gestalt der Kirche? — gemessen an dem, was Kirche ihrem eigentlichen Sinne nach bedeutet! Mir scheint, daß so zu fragen und also dann auch zu antworten, zur historischen Arbeit selbst gehört, und daß der Historiker als Historiker deshalb auch „konfessionelle" Urteile fällen muß. Solche Urteile werden doch herausgefordert durch das Phänomen des Montanismus, durch die Kämpfe um das Bußinstitut, durch die asketischen Strömungen überhaupt und besonders durch das Phänomen des Mönchtums. Es ist charakteristisch, daß dieses im zweiten Bande überhaupt noch nicht sichtbar wird und im dritten erst am Rande auftaucht, d. h. in gelegentlichen Hinweisen, nicht thematisch, obwohl doch seine Anfänge in die vorkonstantinische Zeit zurückgehen. Charakteristisch ist das deshalb, weil bezeichnend dafür, daß eine das Wesen der Kirche zentral angehende Problematik nicht thematisch behandelt wird. Freilich muß der Leser abwarten, wieweit im vierten Bande nachgeholt werden wird, was man in den früheren vermißt. Ebenso sei das Folgende mit einem gewissen Vorbehalt gesagt, es soll aber doch nicht verschwiegen werden.

In dem als solchem höchst instruktiven 2. Kapitel „Die Kirche" erscheint die bischöflich verfaßte Kirche als eine geschichtliche Notwendigkeit, begründet in der Gefahr der pneumatischen und gnostischen Bewegung, in der Gefahr der Auflösung der Kirche in synkretistische Konventikel (siehe oben). Aber die Frage wird nicht aufgeworfen, welcher Preis für die Einheit der Kirche gezahlt wurde. Die Frage nach der Entstehung des katholischen Kirchenrechtes war im ersten Band (S. 204) gestreift worden, und der Kundige spürte hinter der Formulierung den Bezug auf die Diskussion Sohm-Harnack. Aber mußte diese Problematik nicht jetzt im 2. Kapitel des zweiten Bandes aufgedeckt werden, mußte nicht (wie die Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften, so vor allem) die Entstehung des kirchlichen Priestertums damit in Zusammenhang gebracht werden? Es erscheint mir als charakteristisch, daß man von der Rezeption des Priester-

begriffes durch die Kirche eigentlich nur beiläufig, im Zusammenhang der Darstellung des Kults (S. 125) etwas hört. Der Kultus aber wird nicht nach seiner ekklesiastischen Bedeutung gewürdigt, sondern teils als ästhetisches Phänomen, teils unter dem Gesichtspunkt der „Frömmigkeit", — wie denn überhaupt die Kapitel über den Kultus im zweiten wie im dritten Bande ein wenig wie Inseln der Seligen anmuten. Man erfährt also im Grunde doch gar nicht, wie, wann und wo die Kirche als „katholische Kirche" entsteht, im Unterschied sowohl zum urchristlich-paulinischen Kirchengedanken, wie zu antiken Kultusgemeinschaften. Müßte nicht deutlich werden, daß die katholische Kirche dann entsteht, wenn einerseits die Kirche (im Gegensatz zum Neuen Testament) auf Priestertum und Opferkult gegründet wird, und wenn andrerseits (im Gegensatz zu heidnischen Kulten) der urchristliche Totalitätsanspruch der Kirche festgehalten wird? Denn wo dieses zusammengeht, da ist die Folge, daß alle Lebensordnungen als kirchliche Ordnungen an dem sakramentalen Charakter des Kultus teilbekommen, und daß damit eben jene Institutionen und jenes Recht entstehen, die die Kirche zur katholischen machen. —

Einer so reichen, so geschlossenen und so glänzend geformten Darstellung gegenüber, wie Lietzmann sie gegeben hat, sind, wie mich dünkt, kritische Fragen die angemessene Form des Dankes.

Marburg/Lahn. *Rudolf Bultmann.*

Mittelalter

Hilde Mühlner, Die Sachsenkriege Karls des Großen in der Geschichtsschreibung der Karolinger- und Ottonenzeit. (Historische Studien, hrsg. von Ebering, Heft 308.) E. Ebering, Berlin 1937. 126 S. RM. 5.—.

Die Arbeit stellt einen Versuch dar, aus einer weitgespannten Untersuchung der Quellen zu den Sachsenkriegen die Meinung des Mittelalters über die Unterwerfung und Bekehrung durch Karl den Großen zu ermitteln. Einleitend betont Verf. einerseits die Wichtigkeit der zeitgenössischen Beurteilung, besonders durch die Sachsen selbst, für unser eigenes historisches Urteil, muß aber andererseits den gänzlichen Mangel gleichzeitiger sächsischer Quellen zugeben (S. 7). Verf. beginnt mit den Äußerungen einiger zeitgenössischer Politiker. Mit sehr allgemeinen Charakteristiken, wie „subjektive Meinung" oder „kirchliches Interesse", ist wenig gedient. Das Carmen de conversione Saxonum Angilberts müßte in seinen Angaben und Anspielungen genau mit den Vorschriften und Verboten der Kapitularien und der Konzilien verglichen werden, bevor es als unhistorisch oder als „Phantasie und Wunschbild" bezeichnet wird. Tieropfer der Sachsen z. B. sind uns doch durch die Gesetzgebung bezeugt. Eine Betrachtung der Briefe Alkuins (S. 12 f.) läßt es offen, ob den Schreiber persönliche Friedensliebe, Neigung zu angelsächsischer Bekehrungstradition oder „Einsicht in die Seele der Heiden" auszeichnet. Die Interpretation der Papstbriefe an Karl von 786 will eine Kritik des Papstes an den Maßnahmen des Kaisers aus den Angaben über die kirchliche Betreuung der Sachsen herauslesen (S. 16). Man vgl. besser die treffenden Ausführungen Erich Caspars, die posthum veröffentlicht sind, über die Rolle Hadrians I. in der Sachsenbekehrung in dieser Zeitschrift, 54. Band, S. 181 f. Die wichtigsten Quellen für die Kriege Karls des Großen

sind die fränkischen Annalen, die auch von der Verf. entsprechend ausführlich besprochen werden. Leider gibt sie nicht einmal einen kurzen Überblick über den Stand der Forschung, die trotz eifrigster Bemühung noch nicht zu eindeutigen Ergebnissen geführt hat; Verf. verwendet lediglich die z. B. bei den kleinen Annalen ermittelte Gruppenverwandtschaft, ohne die Herkunft ihrer übernommenen Resultate im einzelnen anzugeben. Bei der Eigenart der Annalistik ist es nicht verwunderlich, wenn es auch in der vorliegenden Arbeit nicht gelingen will, „einzelne Verfasserindividualitäten herauszuarbeiten". Die festgestellten Unterschiede gehen über die durch Wattenbach bzw. Kurze mitgeteilten Beobachtungen kaum hinaus. Das schwierig zu erkennende Verhältnis zwischen Annales regni Francorum und Ann. q. d. Einhardi wird verwischt (S. 29 f.). Bei den Einhard-Annalen wird allgemein eine Verschärfung des Tones gegen die Sachsen und „tendenziös-einseitige" Darstellung angemerkt (S. 40), auch die Unterdrückung der Wundererzählungen wird hervorgehoben (S. 41). Ein drittes Kapitel behandelt Eigils Vita Sturmi und Einhards Vita Karoli. Ob Einhard Kap. 7 interpretiert werden kann, als lasse der Kaiser den Sachsen „das Recht, ihren Einspruch (gegen die Friedensbedingungen) zu erheben" (S. 47), erscheint mir als sehr fraglich. Der zweite Abschnitt handelt zunächst von den späteren abhängigen Annalen, die lediglich der Vollständigkeit halber anzuführen sind. Daran schließt sich eine Besprechung der Heiligenviten, die Verf. in sachsenfeindliche und sachsenfreundliche scheidet. Die bekannten Eigentümlichkeiten der ottonischen Quellen in ihrer Berichterstattung über die Unterwerfung und Bekehrung (Verf. zieht noch Thietmar in ihre Darstellung mit ein) bilden den letzten Teil der Arbeit, wenn man von dem Exkurs über die Sagen des späteren Mittelalters absieht. Dieser Exkurs bietet eine hübsche Zusammenstellung der volkstümlichen Überlieferung, die durch das immer stärkere Hervortreten der Gestalt Widukinds charakterisiert wird. Das gleiche Thema handelt Verf. in einem Aufsatz in der Thüringisch-Sächsischen Zeitschrift, 24. Band ab. — Thietmar ist seit 1935 in der Ausgabe R. Holtzmanns (Script. rer. Germ., Nova series IX) und Widukind von Korvei in derjenigen von P. Hirsch und H.-E. Lohmann (Script. rer. Germ. in usum schol. 5. Aufl.) zu benutzen.

Berlin-Lichterfelde. *Fritz Geisthardt.*

Ruth Hildebrand, Der sächsische „Staat" Heinrichs des Löwen. (Historische Studien, hrsg. von Ebering, Heft 302.) E. Ebering, Berlin 1937. 429 S. RM. 16.80.

Die Forschung hat mehrfach ihr Augenmerk darauf gerichtet, daß die deutschen Fürsten im 12. Jahrhundert bereits versucht haben, in einzelnen Gebieten ihrer Länder eine Güter- und Burgenpolitik zu treiben, die ähnliche Züge wie die spätere eigentliche Territorialpolitik aufzuweisen scheint, in ihren Grundlagen und Möglichkeiten jedoch sich wesentlich von dieser unterscheidet. Verf. hat in ihrer Dissertation „Studien über die Monarchie Heinrichs des Löwen" (1931) dessen Ziele im bayerischen Herzogtum, besonders die Wirtschaftspolitik um die Salzstraßen, dargestellt. Sie wendet sich jetzt mit umfangreicheren Untersuchungen dem Herzogtum Sachsen zu. Während sie für Bayern eine herzogliche Oberhoheit über das ganze Land zwar anerkennt, aber in ihrer Bedeutung unter Heinrich dem Löwen gering einschätzt, verneint sie das Bestehen eines Stammesherzogtums Sachsen seit den Billungern überhaupt. Es habe in diesem Lande weder eine über die Grafengewalt hinausgehende Gerichtsgewalt noch irgendein anderes

verfassungsmäßig spezifisch herzogliches Recht gegeben; vielmehr habe immer nur eine Summe einzelner Territorialrechte, in erster Linie Grafschaften und Vogteien, den Welfen wie ihren Vorgängern zugestanden. Bisher pflegte man den Forschungen zu folgen, die Weiland eingeleitet hatte; in ihnen wird die allmähliche Ausbildung des neuen Herzogtums Sachsen aus dem Markgrafentum der Billunger — nach dem Erlöschen des alten Stammesherzogtums unter Heinrich I. — verfolgt und vor allem unter den Welfen das Bestehen einer Art Stammesherzogtum festgestellt. Neuerdings ist z. B. wieder auf den Anfang dieser Entwicklung hingewiesen worden: die Vertretung des Königs in ganz Sachsen durch Hermann Billung, mit der er mehrfach betraut wurde. (R. Holtzmann, Kaiser Otto der Große, S. 89). Jene Nachrichten, die Weiland seinerzeit dafür anführte, daß Heinrich der Löwe eine herzogliche Oberhoheit ausgeübt habe, sucht Verf. anders zu interpretieren: sie leitet dessen Befugnisse durchweg aus gräflicher o. ä. Gewalt ab. Inzwischen sind aber die Beweisstücke Weilands und ihre Umdeutung durch Hildebrand erneut kritisch untersucht worden, mit dem Ergebnis, daß sie tatsächlich die These Weilands auch ferner stützen (Lotte Hüttebräuker in ihrer Besprechung des vorliegenden Buches, Ztschr. d. Sav.-Stift. f. Rechtsgesch., Germ. Abt., 57. Bd., S. 576 ff.). Den Herzogstitel erklärt Verf. rein territorial: seine Wurzel sei zweifacher Art, nämlich einmal habe Otto der Große die Mark als „Kolonialherzogtum" verliehen, außerdem sei noch ein „Weserdukat" aus dem Erbe Widukinds übertragen worden, was Verf. aus späten, durchaus dunklen Chroniknachrichten erschließt (S. 38 ff.). Außerdem sei die Zusammensetzung des Herzogtums wechselnd gewesen, es habe jeweils aus den einzelnen Rechten und Hoheiten bestanden, die als Besitzungen in der Hand des Fürsten vereinigt waren. Grafschaften und Vogteien, Geleitsrechte, Land- und Lehnsbesitz — all das, was man bisher als Pertinenzen des Herzogtums ansah —, soll dessen eigentlichen Inhalt ausgemacht haben, wobei eine neue Interpretation der Gelnhäuser Urkunde, nämlich die Umdeutung der Pertinenzformel, als Beweis vorgetragen wird (S. 28 ff.). Unter diesen Voraussetzungen wird die territoriale Zusammensetzung des sächsischen „Staates" unter Heranziehung der umfangreichen landesgeschichtlichen Literatur untersucht. Zunächst wird das seit 1180 kölnische Westfalen in seine Grafschaften und Vogteien gegliedert, in ständigem Vergleich von Gau-, Diözesan- und späteren Territorialgrenzen, wobei die Geschichte der einzelnen Teile von den Billungern bis zu den Erzbischöfen von Köln berücksichtigt wird. Danach gehörten zum Herrschaftsbereich Heinrichs des Löwen die Bezirke der Paderborner Diözese und von der Kölner Diözese nur die spätere Grafschaft Mark. Diese Gebietsteile verschmolzen 1180 mit schon den Erzbischöfen gehörigen Grundbesitz und bereits vorher erworbenen Vogteien und Grafschaften, über die Verf. allerdings nichts Sicheres auszusagen vermag (S. 105). In gleicher Weise wird der 1180 den Askaniern übertragene Besitz behandelt: es sind Grafschaften, vorzugsweise im alten Engern, dazu das Kolonialland, die alte Mark, von der die Macht der Billunger ihren Ausgang nahm. Gerade für diese Gebiete erscheint die Methode, die herzogliche Hoheit in rein gräfliche Befugnisse aufzulösen, sehr bedenklich; denn den Markgrafen, und besonders den Billungern, waren vom Könige Rechte übertragen worden, die ein Graf niemals besessen hat. In diesen Zusammenhang gehört das Recht der Bischofsinvestitur über Mecklenburg, Ratzeburg und Oldenburg, das Heinrich früh bestätigt erhielt (S. 414). Ostfalen sei bei der Teilung von 1180 nicht berücksichtigt worden; zwar habe dort der starke, teils von den Supplingenburgern,

teils von den Brunonen ererbte welfische Allodialbesitz gelegen, doch gehörten die gräflichen Reichslehen nicht den Welfen direkt, sondern nur als Afterlehen der Bischöfe von Halberstadt und von Hildesheim. Die Hoheitsansprüche dieser geistlichen Fürsten seien nach dem Sturze Heinrichs politisch wirksam geworden. So erkläre es sich, daß Ostfalen weder in der Gelnhäuser Urkunde noch jemals im Titel der Askanier erscheine (S. 180). — Die Anschauung, die H. vermitteln möchte, kann nur dann zu Recht bestehen, wenn die alten Grafschaften bis in das hohe Mittelalter hinein nichts von ihrer ursprünglichen Bedeutung eingebüßt hatten. Sie müßten damals noch die Träger aller staatlichen Macht gewesen sein. Doch hebt weder die Pertinenzformel der Gelnhäuser Urkunde die alten Gerichtsbezirke entsprechend heraus, noch wird das z. B. durch die Forschungen, die in den „Studien und Vorarbeiten zum Historischen Atlas Niedersachsens" veröffentlicht sind, bestätigt. Eine Untersuchung, ob Heinrich der Löwe Kriegsherr über das ganze Land war, ob er gegen Friedensbrecher vorzugehen hatte und ob er befugt war, Landtage abzuhalten, braucht nach den Forschungen Fickers kaum geführt zu werden. Tatsächlich ist schon die Politik Lothars in Sachsen, auch seine „Territorialpolitik" (S. 197), nur aus seiner herzoglichen Stellung im alten Sinne zu erklären.

Selbständigen Wert besitzt der zweite Teil der Arbeit, der von der Territorialpolitik Heinrichs des Löwen handelt. Freilich ist diese nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob erst durch sie der „Staat" aufgebaut wurde. Die überterritoriale Einheit war gegeben. Dabei war es die dauernde Aufgabe der Reichsfürsten, über ihre Oberhoheit hinaus Besitzrechte in ihre Hand zu bekommen, sich Stützpunkte zu schaffen, um ihre Herrschaft in den großen Gebieten zu realisieren. Es ist das Verdienst von H. — trotz der grundsätzlichen Verzeichnungen — die Eroberungspolitik Heinrichs des Löwen in ihrer ganzen Breite und Zielsicherheit zu zeigen. Das Bild gewinnt dadurch an Schärfe, daß die politische Geschichte unter den Billungern wie unter Lothar eingehend berücksichtigt wird. Des Herzogs kriegerische Ausdauer und seine kluge Personalpolitik treten bei dem Kampf um die Grafschaft Stade gegen den Erzbischof von Bremen und den Propst Hartwich in Erscheinung. Überzeugend ist das gegenseitige Verhältnis von Dänenpolitik und Slavenkriegen herausgearbeitet. Die Sicherung und Ausbreitung der sächsischen Macht gegen die östliche Front, gegen die Askanier, die Magdeburger, die Sömmerschenburger, die Thüringer, ist kompliziert gewesen. Im Süden gewann Heinrich das Erbe der Katlenburger, das er durch ein dauerndes Bündnis mit Mainz sicherte. Im Westen drohte die dauernde Gegnerschaft Kölns. Halberstadt und Hildesheim sind jene Bistümer, von denen die Welfen ostfälische Reichslehen besaßen; daneben hatten die geistlichen Herren reiches Allod und Burgenbesitz, die dem welfischen Einfluß entzogen waren. Das Mittel, das Heinrich hier anwandte, um eine Feindschaft innerhalb seines Landes nicht aufkommen zu lassen, war die Schaffung eines willfährigen Klerus. Hildesheim behauptete seine Unabhängigkeit übrigens besser als Halberstadt. Zu Minden unterhielt der Herzog gute persönliche Beziehungen, während er von Verden reiche Besitzungen zu Lehen trug. Einzig das Reichsstift Gandersheim und die Reichsstadt Goslar wußten im ganzen ihre Freiheit zu wahren, wenn auch in ihnen mannigfache Einflüsse herzoglicher Gewalt nachzuweisen sind.

Ein weiteres Mittel, sein Herzogtum mit seiner Macht zu durchdringen, war für Heinrich den Löwen die Wirtschaftspolitik, die wohl nicht nur im Sinne der Sicherung von Einkünften verstanden werden darf, wozu ein Teil der Forschung, im Gegensatz zu H., neigt. Seine

Initiative ist durch H. schon am Beispiel Bayerns betont worden; entsprechend behandelt sie die Städte- und Straßenpolitik in Sachsen (vgl. a. A. Brackmann, Magdeburg als Hauptstadt des deutschen Ostens im frühen Mittelalter, S. 59). Das Bündnis des Herzogs mit dem aufstrebenden Bürgertum seiner Zeit, das besonders im Seehandel reiche Früchte trug, ist bekannt. Wer dabei eigentlich führend war, der Fürst mit seiner mächtigen Energie und seiner Klugheit oder die Kaufleute mit ihrer Erfahrung und ihrem Unternehmungsgeist, ist heiß umstritten. Jedenfalls macht es Verf. wahrscheinlich, daß der Fernhandel Heinrich dem Löwen nicht nur Förderung, sondern auch Zielsetzung verdanke (doch vgl. den scharfen Widerspruch Rörigs im Deutschen Archiv für Geschichte des Mittelalters, Bd. 1).

Unsicherer ist der Abschnitt über die „Verwaltung" des Herzogtums, weil die Zeugnisse über das Lehnssystem der Billunger und Lothars zu spärlich sind, um genauere Vergleiche anstellen zu können. Wichtig sind die Hinweise auf die Entstehung einer welfischen Ministerialität, die vor allem im Koloniallande eingesetzt wurde. Auf kirchlichem Gebiet wird Heinrichs Klosterfeindlichkeit von H. durch die territoriale Eigenart der Immunitätsbezirke erklärt. Kein Kloster verdankt dem Herzog seine Entstehung, mit Landschenkungen war er sehr zurückhaltend. Seine Frömmigkeit bewies er, indem er Kostbarkeiten für den Schatz und Geldspenden überwies. Zusammenhängend wird dann noch einmal über die Besetzung der kirchlichen Stellen gehandelt. Manche Beobachtung ist auch hier interessant, und alle Mittel der Politik, die dieser Persönlichkeit zur Verfügung standen, treten gerade bei diesem Thema in die Erscheinung. Besondere Beachtung verdienen die Bemerkungen über den Verwaltungsklerus. — Trotz der notwendigen Einschränkungen haben wir in dem Buche einen wichtigen Beitrag zur Biographie Heinrichs des Löwen.

Berlin-Lichterfelde. *Fritz Geisthardt.*

Bibel und deutsche Kultur 7: Alttestamentliche Texte zur Bibelverdeutschung des Mittelalters nebst einem Festartikel zum Jubiläum der niederländischen Staatenbibel und dem Glossar zu Band 4—7 hrsg. in Gemeinschaft mit C. C. de Bruin, F. Jülicher, W. Lüdtke und E. Zimmermann von Hans Vollmer. VIII, 222 S. Potsdam, Akad. Verlagsgesellschaft Athenaion 1937.

Das Kernstück des neuen Bandes sind in Tabellen zusammengefaßte Textabschnitte aus dem Alten Testament; sie waren im letzten Jahresband zugunsten zusammenhängender Texte zurückgestellt worden. Die Reihe der Proben aus der gesamten Bibel, die in Band 2/3 die Psalmen, 4 die Paulinischen Briefe, 5 die Evangelien gebracht hatte, wird mit dieser Auswahl alttestamentlicher Stücke im Großen beendet. Auch das mit Band 2/3 für die Psalmen begonnene Glossar wird diesmal für die übrigen Bände zusammen hier beigegeben, eine willkommene und wichtige Vorarbeit für das mittelhochdeutsche und das mittelniederdeutsche Wörterbuch. Ausgewählt sind die folgenden Stellen: Genesis 1, 1—7 und 1, 20—2, 2 (mit 43 Bibelfassungen; Exodus 20, 12—20 (36 Fassungen), Proverbien 31, 10. 14. 18. 22. 24. 25 (28 Fassungen); Jesaias 9, 2. 6. 7 (49 Fassungen); Jes. 11, 1—5 (50 Fassungen); Jes. 60, 1—6 (46 Fassungen); Joel 2, 12. 13 (46 Fassungen); Maleachi 3, 1—5 (56 Fassungen). Die Fülle von Material zur Geschichte der Bibelübersetzung wie auch zur deutschen Sprachgeschichte ist damit erneut bedeutsam vermehrt.

Die „Bemerkungen zu den Tabellen" und der kurze Abschnitt „Von Zusammenhängen unter den Texten" versuchen bereits in Einzelheiten eine Auswertung.

Im übrigen bietet der Band drei Erstabdrucke von Bibelstücken: Ein Ezechielstück der Zeit um 1300 („Fragment Ehrismann"); 21 Bruchstücke einer Bibelverdeutschung des 15. Jahrhunderts („Fragment Golde"); Proben aus dem Auszug, den der Karthäuser Heinrich Dissen im 15. Jahrhundert aus den Proverbien übersetzt hat. An die Spitze des Bandes ist ein Aufsatz von de Bruin über „Die ältesten niederländischen Übersetzungen von Luthers Neuem Testament" gestellt (der „Festartikel zum Jubiläum der niederländ. Staatenbibel"). Der inhaltreiche Band verdient wieder vollen Dank.

Freiburg i. Br. *F. Maurer.*

Dasselbe, Band 8: Neue Beiträge zur Geschichte der deutschen Bibel im Mittelalter, hrsg. in Gemeinschaft mit O. Grüters und E. Zimmermann von Hans Vollmer. X, 176 S., 1938.

Mit besonderer Freude zeige ich hier gleich auch den inzwischen erschienenen neuen Band von „Bibel und deutsche Kultur" an. Gibt er doch zum erstenmal durch eine Arbeit ein Bild davon, wie die reichen Stoffsammlungen des Hamburger Bibelarchivs ausgewertet werden und welch große Bedeutung sie für die Erarbeitung der mittelalterlichen Geistesgeschichte haben. Diese Abhandlung Erich Zimmermanns über „Die deutsche Bibel im religiösen Leben des Spätmittelalters" nimmt etwa die Hälfte des neuen Bandes ein. Sie erörtert, indem sie sich, dank den Sammlungen des Bibelarchivs, auf viel reicheres Material stützt als ihre Vorgänger, Stellung und Verbreitung der deutschen Bibel vor Luther, ihre Entstehung, ihre Formen und Absichten. Im übrigen druckt in diesem Band H. Vollmer die schon früher versprochene Übersicht über die Bibeldichtung des Mittelalters ab, und er gibt ferner Mitteilungen über 19 Berliner und 3 Wiener Bibelhandschriften; aus den meisten von ihnen druckt er auch Proben ab. Außer einigen kleineren Beiträgen sind dem Band sorgfältige Register der Hss. und Drucke sowie der Personen und Sachen beigegeben, die ein eindrucksvolles Bild von den beigezogenen Stoffmassen vermitteln.

Freiburg i. Br. *F. Maurer.*

Reformation und Gegenreformation

Helmut Gollwitzer, Coena Domini. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus, dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie. München 1937. Chr. Kaiser. XII, 328 S. RM. 9.50, geb. RM. 11.—.

Es bedürfte nicht dieser Anpreisung des Verlags, um einem so bedeutsamen Buch freudigste Beachtung zu sichern. Mit einer bisher ungewohnten Fülle der Quellenausnützung (190 Quellenschriften, dazu 184 Nummern der Literatur!) wird das Ringen um das Abendmahl in der Frühorthodoxie dargestellt. Und dies Ringen erschließt sich mit seinem Ernst, mit der Größe und Verwickeltheit seiner Problematik einem theologischen Mit-, Nach-, Überdenken, das von dem Anspruch der Wahrheitsfrage geleitet ist. Das Buch greift so ein in das Bemühen um eine theologische Neubegründung der Dogmengeschichte des Protestantismus, aber will mit der Klärung der geschichtlichen Aus-

einandersetzung eben der dogmatischen Arbeit der Gegenwart dienen. Der Verfasser kann nicht den Einfluß K. Barths verleugnen (vgl. 148 die vermeintliche Abschwächung der eschatologischen Spannung in der lutherischen Abendmahlslehre, 296 das „eindeutige Haben", 171 die Freiheit Gottes, 181, 251 u. a. m.). Aber der lutherische Schüler weiß seinem lutherischen Erbe auch gegen Kritik des Meisters sein Recht zu wahren (vgl. z. B. 162, 185). Nur sieht er eben seine Aufgabe darin, aus der Aufdeckung der Problematik die Aufgabe neu erstehen zu lassen. Er sucht das Verständnis aus dem Anliegen der lutherischen Abendmahlslehre, die, in der Anfechtung des Glaubens entstanden, ihren „Ruhm" daran hat, daß „in ihr wirklich das angefochtene Gewissen in der Leidenschaft der eigenen Frage die Bibel las und zugleich sich von dieser Leidenschaft nicht wollte betrügen lassen, sondern gerade um der Stillung der Anfechtung willen nichts anderes finden wollte, als nun dastand", bei der darum „das Zentrum des Anliegens" da ruht, „wo die Begriffe des Pfandes, des Testamentes, des Siegels und des Bundes auftauchen" (304 f). Aber das Anliegen wird nun nicht zu einer konstruktiv-spekulativen Wertung der Lehre aus dem „Prinzip" verwandt, bei der so oft nur Verschiebung, Umdeutung, ja auch Auflösung der altlutherischen Lehre das Ende ist. Vielmehr werden mit dem wirklichen Anliegen die wirklichen Sätze durchgedacht und durchgeprüft. So eben kann aus der Problematik die Aufgabe erstehen. Dies Ziel hat das Buch glänzend erreicht.

Es entspricht der Meinung der altlutherischen Lehre und ganz besonders der Gruppe, die als ihre Trägerin vor allem gehört ist, der Chemnitz und Flacius und Gen., daß zuerst die biblische Begründung der lutherischen Abendmahlslehre sorgsam untersucht wird (I). Nach einem kürzeren zweiten Teil über die Väter der lutherischen Abendmahlslehre, der bei Luther schon die offene Problematik von Wort und Sakrament und Leib als Pfand und als Gabe, und bei Melanchthon die Konzentration auf die Handlung (nicht das Element) heraushebt, legt der Hauptteil „die lutherische Abendmahlslehre" die ganze Problematik mit großem Scharfsinn und überlegen-sicherer Handhabung des reichen Materials in theologischem Durchdringen auseinander: das Wesen des Abendmahls (substantia und usus, Elemente, uni sacramentalis, Wort), die Manducatio, der Sinn des Abendmahls (S. 97—311).

Zu fragen, d. i. zu verhandeln, wäre m. E., ob Melanchthon und Calvin (121) unter dem ihnen gemeinsamen Gesichtspunkt der „Aktualität" nicht doch vielleicht zu nahe zusammengerückt sind (vgl. A. Ebrard), und ob Butzer nicht durch die Christusanschauung Melanchthon näher steht, ob das Abgleiten von Calvins Versuch, die Mitteilung der substantia des Leibes Christi zu bewahren, bei den Genossen nicht doch einen Mangel im Ansatz enthüllt, ob eben nicht die christologische Anschauung entscheidend die Abendmahlslehre gestaltet und auch die Exegese der Worte bedingt, ob darum aber nicht auch die Schwaben, die doch auch Erben Luthers sind, mit ihrer christologischen Durchführung doch stärker zu berücksichtigen sind, d. i. ob diese Deutung nicht zu sehr eingestellt ist auf den einen, klassisch durch Flacius ausgebildeten Typ, bei dem die lutherische Abendmahlslehre mit der Verstrickung in den werdenden juristischen Rationalismus schon sichtlich vereinseitigt wird, und — im Zusammenhang mit dem allen — schließlich auch, ob die exegetische Erschütterung der altlutherischen Auslegung (309 f.), die durchaus nicht die Rechtfertigung der einfachen Gleichnisfassung bedeutet, wirklich für die „Realpräsenz" solche Tragweite hat, da die Gewißheit nur die wahrhafte Gegenwart und Selbstmitteilung nicht bloß von dieser Fassung des „Das ist", sondern auch

von der Christusanschauung und der Zusage der bleibenden Verbundenheit getragen ist. Aber diese Fragen wollen auch bezeugen, wie dieses Werk in die historisch-theologische Arbeit hineinzieht. Es ist zu beachten, daß dem Verf. das Eingehen auf die exegetische Grundlage mit Recht ein besonderes Anliegen für die Auseinandersetzung ist und daß er die Behandlung der christologischen Frage einer besonderen Arbeit vorbehalten hat. Von den vielen bedeutsamen Einzelheiten sei die Herausstellung Marbachs (265 ff.) hervorgehoben, der — vielleicht etwas isoliert — als der einzige Vorläufer der neulutherischen Theorie von der sakramentalen Wirkung auf den Leib erscheint.

Geilenkirchen bei Aachen. *H. E. Weber.*

Arnold Schleiff, Selbstkritik der lutherischen Kirchen im 17. Jahrhundert. Berlin 1937, 216 S. Oktav. Junker und Dünnhaupt Verlag. RM. 9.50.

Die Jenaer Dissertation, gearbeitet mit den Schätzen der Hauptbibliothek der Franckeschen Stiftungen, erscheinend als 6. Heft der Abt. Religions- und Kirchengeschichte in den Neuen Deutschen Forschungen, geht auf Anregung von E. Benz zurück. So fällt das Gewicht, obwohl der Titel der „Kritik innerhalb der lutherischen Orthodoxie" und der „Kritik des sogenannten Synkretismus" die Führung zuweist, auf die pansophische Kritik (S. 59 ff.) (Ratke, Comenius usw., vgl. Peuckert) und besonders die „spiritualistische" (98—172). Hier liegt der Forschungsbeitrag; aus einer Fülle mosaikartig zusammengestellter Zeugnisse entsteht ein schimmerndes, gelegentlich fast flimmerndes Bild. Gegenüber den „himmelstürmenden" Geistern, den „Riesendenkern" (?) des 17. Jahrhunderts kann Spener mit seinem „herzlichen Pietismus" als der Mann der „Resignation" erscheinen, der in „nüchterner Mittelmäßigkeit" mit bewußter Beschränkung auf die ihm gegebene Aufgabe die Vergangenheit „liquidiert" (178). „Geistesgeschichtliche" Betrachtung muß solchen Geistern ihre besondere Aufmerksamkeit schenken, aber gerät dadurch auch immer in Gefahr einseitiger Geschichtsbilder. Jedenfalls bleibt es auch „geistesgeschichtlich" wichtig, von der theologisch-kirchlichen Problematik her die geschichtliche Notwendigkeit und Tragik der inneren Entwicklung der reformatorischen Kirche zu verfolgen. — Die Heranziehung von Quellen und Forschungsliteratur ist — begreiflich — auf Vielseitigkeit gegenüber „Vollständigkeit" im einzelnen aus (vgl. zu Boehme, Arndt, Spener — Tholucks Arbeiten). Daß Chr. Scheibler durch sein Opus metaphysicum den „thomistischen" Anschauungen des spanischen Jesuiten Suarez in den protestantischen Ländern „Eingang verschafft" habe (!) (25), kann nach den Forschungen von Troeltsch, Weber, Petersen, Eschweiler, Lewalter wirklich nicht mehr behauptet werden.

Geilenkirchen bei Aachen. *H. E. Weber.*

Neuzeit

Otto Schiff, Zur Literaturgeschichte der kirchlichen Einigungsbestrebungen; eine Bibliographie von 1628. (In: Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis, Deel XXX, Afl. 1 S. 35—39).

Es war anzunehmen, daß der Syllabus autorum irenicorum, von dem in den Briefen Berneggers und Lingelsheims oftmals die Rede ist, in der Tat für die kirchengeschichtliche Forschung eine Fundgrube

sei. Otto Schiff hat diesen Syllabus, der bisher unbekannt war, entdeckt und mehrere Exemplare festgestellt.

Die Vorrede des Syllabus ist Theodosius Irenäus unterzeichnet; daß Bernegger dieses Pseudonym gebraucht, ist bekannt. Der Umfang des Syllabus beträgt 18 Blätter; die verzeichneten Schriften (von denen einzelne „non imprimé" sind) sind eingeteilt in 1. Catholici Romani und 2. Protestantes. Sie stammen meist aus Frankreich (französisch), den Niederlanden oder Deutschland. Einen relativ großen Raum nehmen Franzosen und Verfasser des Straßburger Gelehrtenkreises ein (Hotmann, Latomus, Sturm u. a.). Unter den Protestantes sind Lutheraner und Reformierte durcheinander aufgezählt (z. B. Chytraeus, Bucer, Scaliger, Viretus, Grotius u. a.). Über die restlose Zuverlässigkeit der Angaben des Syllabus hege ich Zweifel. Der unter den Protestantes angeführte Franciscus Titelmanus ist Katholik, OFM. und später Kapuziner; vgl. Jöcher IV (Leipz. 1751), S. 1222. Das von Michalonis angeführte Buch (de moribus et religione Tartarorum, Lituanorum et Moscorum ...) ist im wesentlichen profan-historischen und ethnographischen Inhalts.

Auch auf Vollständigkeit kann der Syllabus nicht annähernd Anspruch machen; neben Acontius, Junius und Pareus hätten noch andere Synkretisten genannt werden können (vgl. zur Bibliographie des Synkretismus: Calov, Historia Synkretistica, 1682; Seckendorff, Commentarius Historicus et apologeticus de Lutheranismo, 1692; Historische und Theol. Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten, zu Franc. Buddei Collegio herausgegeben von Joh. Georg Walch, 1728, S. 212 ff., 493 ff.). Die Brandenburger und preußischen Unionsfreunde, deren Wirksamkeit freilich vor 1628 erst in den Anfängen steht, sind gar nicht berührt. Über Bergius vgl. O. Ritschl, Dogm.Gesch. d. Prot. III. 1926, S. 395 ff., IV. 1927, S. 261 ff.; Hunnius, Consultatio oder wohlmeinendes Bedencken ... 1632, S. 18 ff. Über Garcaeus vgl. Tholuck, Geist der luth. Theologen Wittenbergs ... 1852, S. 122 ff. Über Ostpreußen vgl. Hartknoch, Preußische Kirchenhistorie, Frankfurt u. Leipz. 1696, S. 533 ff.; Dan. Heinr. Arnoldt, Kurzgefaßte Kirchengeschichte des Königreiches Preußen, 1769, S. 491 ff.) Gänzlich fehlen auch die Bestrebungen der Pansophen (vgl. über Ratke: H. A. Niemeyer, Wolfg. Ratichius, Berichte üb. d. königl. Pädag. zu Halle, 1840—1843), der den Pansophen nahestehenden Kreise (Andreae) und der Spiritualisten.

Dies ist um so erstaunlicher, da Berneggers Beziehungen zu den christlich-pansophischen Kreisen (Andreae) bekannt sind; man vergleiche auch den Briefwechsel Berneggers mit Keppler in den Jahren 1627/29, also gerade in den Jahren, in die die Herausgabe dieses Syllabus fällt (Epistolae J. Keppleri et M. Berneggeri mutuae, Argentorati 1672). Berneggers Kenntnis von Wallensteins kulturpolitischen Plänen, über die ihn Keppler laufend informierte, läßt annehmen, daß er die überkonfessionellen Bestrebungen der Kreise um Wallenstein kannte; und daß Bernegger für einen Lehrstuhl der Universität Rostock, die Wallenstein abseits des Religionskampfes als überkonfessionelle Hochschule neu schaffen wollte, im Jahre 1629 in Aussicht genommen wurde, zeigt, daß er diesen Bestrebungen zuneigte. Er muß also auch mit dem Schrifttum dieser Bestrebungen vertraut gewesen sein.

Der Syllabus läßt dieses nicht erkennen. Es ist also anzunehmen, daß Bernegger tatsächlich nicht der Verfasser oder Zusammensteller des Syllabus ist, sondern daß er nur die Herausgabe besorgte; diese Ansicht vertritt auch Otto Schiff. Daß Bernegger nicht nach seiner

besseren Kenntnis des in Frage kommenden Schrifttums den Syllabus ergänzte, läßt auch hieran Zweifel zu; vielleicht hat irgendein anderer aus dem Straßburger Gelehrtenkreise die Herausgabe besorgt und dann mit dem sonst von Bernegger gebrauchten Decknamen Theodosius Irenäus gezeichnet. Als Verfasser des Syllabus kommt Hotman in Frage. Daß es zumindest ein Franzose war, zeigt die große Zahl ungedruckter französischer Schriften, die mit angeführt wird.

Otto Schiff hat das Verdienst, diesen Syllabus, dessen Angaben im einzelnen noch nachzuprüfen und auszuwerten wären, wieder entdeckt zu haben. Freilich glaube ich, daß die Bedeutung dieses Syllabus nicht überschätzt werden darf.

Halle/S. *Arnold Schleiff.*

Ghesquière, Dom Théodore. Mathieu de Castro premier vicaire apostolique aux Indes / Une création de la Propagande à ses débuts / Convain 1937. 151 S. (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiatique fasc. 20.)

Matthäus de Castro, Brahmane, wurde unter schwierigen Verhältnissen Priester und war von 1631 bis 1658 zunächst Missionär der im Jahre 1622 gegründeten Congregatio de propaganda fide für Ostindien und dann deren apostolischer Vikar für verschiedene Gebiete und zuletzt für das kleine, unabhängige, in der Nähe von Goa liegende Königreich Idalcan. Die Schicksale dieses Mannes sind sehr eigenartig. Er hat große Verdienste, die von der Propaganda trotz heftigster Angriffe stets anerkannt wurden, und er hat sich vieler Mißgriffe schuldig gemacht, die oft äußerst schwierige Lagen geschaffen haben.

Unter Heranziehung von umfangreichen ungedruckten und gedruckten Quellen, deren Verzeichnis auf den Seiten 14 bis 18 steht, sowie einer sehr umfangreichen Literatur (Seite 18 bis 23) hat der Verfasser den Lebenslauf dieses höchst eigenartigen Brahmanen erforscht und seine verschiedenen Beauftragungen durch die Propaganda-Kongregation endgültig klargestellt, deren Ergebnis in die folgenden Worte zusammengefaßt ist (120): La carrière de Mathieu de Castro marque le passage à un nouveau régime des missions; elle obéit à des consignes nouvelles qui commandent l'avenir, c'est ce qui constitue le principal de son intérêt.

Es handelt sich bei der Untersuchung der Schicksale dieses Mannes um nichts weniger, als um die genaue zeitliche Festlegung der Ernennung des ersten apostolischen Vikars für die Missionen, der dann schier ungezählte Nachfolger in den Missionsgebieten der ganzen Welt gefunden hat. Das eigenartige daran ist, wie der Verfasser ausgeführt hat, daß die Kongregation bei der Ernennung de Castros und bei Umschreibung seiner Fakultäten sich vielleicht gar nicht bewußt gewesen ist, daß sie eine ganz neue, bis dahin unbekannte Regierungsform handlichster Art geschaffen hatte.

Freilich, es hat auch vor de Castro apostolische Vikare gegeben. Solche waren für Holland und England ernannt worden. Aber der Verfasser weist nach, daß ihre Jurisdiktion, ihr ganzes Sein, eine ganz verschiedene Grundlage gehabt hat; sie waren wegen der jeweils vorliegenden Verhältnisse auch untereinander ganz verschieden; und zudem wirkten sie nicht in den Missionen.

On assiste ici, en 1637, à l'érection du premier vicariat apostolique en pays de mission. Evêque in partibus, Mathieu de Castro est nommé, par la Propagande, vicaire apostolique du royaume d'Idalcan, avce

des pouvoirs équivalents en étendue à ceux d'un évêque dans son diocèse. On est à l'origine de la hiérarchie missionnaire qui subsiste encore de nos jours. Dieses richtige Ergebnis ist das Kernstück der ungemein fleißigen, besonnenen, mit sehr umfangreichen Sprachkenntnissen (portugiesisch, spanisch, italienisch, französisch, englisch, holländisch, deutsch, lateinisch) durchgeführten Untersuchung. Die gewählte Sprache erfreut den Leser, der dem Verfasser gerne wieder in weiteren Schriften begegnen möchte. Für den Abdruck von 24 Urkunden der verschiedensten Art (Seite 121 bis 150) muß man besonders dankbar sein.

Neuötting (Obb.). *Paul Maria Baumgarten.*

Brunhilt Hartmann, Jean Pierre Camus. Erziehung und Erbauung in seinen Unterhaltungsschriften. München 1938. Verlag Fritz & Joseph Voglrieder, München und Leipzig. 250 S.

Henri Bremond erst hat uns von der religiösen Bewegung des französischen 17. Jahrhunderts und der ganzen Fülle ihrer literarischen Erscheinungen eine einigermaßen klare Vorstellung vermittelt. Er ist es auch gewesen, der in seiner weitausholenden Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Bd. I, Paris 1929, von der menschlichen Erscheinung des Bischofs von Belley, Jean Pierre Camus, 1584 bis 1652, eines Freundes des Franz von Sales, zuerst ein Bild von einiger Prägnanz und vielleicht zu großer Liebenswürdigkeit gezeichnet hat. Auch seine Werke hat Bremond zuerst in den großen geschichtlichen Zusammenhang eingeordnet. Bremond sieht in Camus einen ganz persönlichen Schüler von Franz von Sales und einen Propagandisten seiner Lehre. Von seinen geistlichen Traktaten meint er, sie hätten eine segensreiche Wirkung ausgeübt. Als dem Verfasser von Unterhaltungsschriften und Romanen mit erzieherischer oder seelsorgerlicher Absicht billigt er dem Bischof von Belley beträchtliche schriftstellerische Fähigkeiten zu. Er ordnet Camus mit Recht in jenen großen Zusammenhang des „humanisme dévot" ein, der sich nach den furchtbaren Wirren der Religionskriege innerhalb des französischen Katholizismus herausbildete und dessen Geschichte — soweit sie aus literarischen Quellen zu entnehmen ist — er eben im ersten Band seiner Histoire schreibt. Vor Bremonds Charakteristik war man in Deutschland auf die Leipziger Dissertation von Albert Bayer, Jean Pierre Camus, Sein Leben und seine Romane, 1906, und auf die keineswegs zu verachtenden Bemerkungen Körtings über den „religiösen Roman" in seiner Geschichte des französischen Romans im 17. Jahrhundert, Bd. 1, 1885, S. 174 ff. angewiesen. Jetzt hat es Brunhilt Hartmann in der umfänglichen Arbeit, die hier zur Besprechung steht — ursprünglich Diss. München —, unternommen, eine neue Darstellung der Werke, speziell der Unterhaltungsschriften des Camus, zu bieten. Sie hat diese Darstellung mit einer recht umständlichen philologischen Untersuchung verquickt, wo sie die Voraussetzungen der literarischen Erbauungs- und Erziehungstätigkeit des Camus und deren Auswirkungen, speziell in literarischer Hinsicht, zu erforschen versucht. Es sei gleich vorausgeschickt, worin wir die Bedeutung der fleißigen Arbeit sehen. Darin, daß sich die Verf. der Mühe unterzogen hat, die zum großen Teil verschollenen und schwer zugänglichen Unterhaltungsschriften des Camus durchzulesen, ihren Inhalt mitzuteilen und, soweit darüber etwas auszumachen ist, stoffgeschichtliche und andere Angaben über die Entstehung der Romane, auch über ihre ganze

literarische Art und ihre religiöse Absicht zu machen [1]). Für unseren Geschmack hätte die Verf. ruhig diesen Abschnitt ihrer Arbeit auf Kosten der z. T. mit übertriebener Akribie betriebenen philologischen Untersuchung ausdehnen dürfen.

Die Entstehung der Romane des Camus ist äußerlich auf eine Anregung von Franz von Sales zurückzuführen. Im tieferen Sinne freilich sind sie einer ganz bestimmten literarischen und religiösen Situation entsprungen. „Die frivole Gesinnung der Unterhaltungsschriften und das altfränkische Aussehen der Erbauungsliteratur legen [sc. in der damaligen Zeit] eine Kreuzung mit Beibehaltung der Eigenschaften beider nahe. Der Gedanke der Verdrängung [sc. der frivolen Unterhaltungsschriften] führt zur Förderung der Masse, der zunächst mehr durch Umfang, dann immer mehr durch die Zahl der Einzelwerke entsprochen wird; der Gedanke der ‚Unterhaltung' fordert formale und inhaltliche Angleichung, die aber trotz vieler und heftiger Rechtfertigungen allmählich vernachlässigt wird" (S. 16 f.). Erzieherisch sucht Camus zu wirken durch Tugendvorbild und Abschreckung, bei der Erbauung hat er es abgesehen auf die Schaffung einer frommen Rührung, letzten Endes freilich auch hier mit einer moralischen Absicht. Literarisch ist er ein Kind seiner Zeit. In dem letzten Hauptabschnitt der Arbeit, der im wesentlichen dem literarischen Charakter und den literarischen Bezügen der Unterhaltungsliteratur des Camus gewidmet ist, hat besonders das umfangreiche Kapitel über die „sachlichen Inhalte" beträchtliche kulturhistorische Bedeutung, insoferne es zeigt, welches die Haltung des Autors zu den Menschen, den verschiedenen Ständen, zum christlichen Leben in der Welt und im Kloster, zu Frömmigkeit und Seelsorge, zum kirchlichen, politischen und sozialen Leben seiner Zeit gewesen ist.

B. Hartmann hat an dem Bild, das Bremond von Camus entwirft, einige Korrekturen vorgenommen. Nicht nur, daß ihr das menschliche Bild, das Bremond von Camus entwirft, reichlich idealisiert erscheint, sie hat vor allem den stark bürgerlichen Zug in Camus' Moral und Auffassung vom Christentum herausgestellt. Ohne es wahrscheinlich selbst zu wissen und zu wollen, ist Camus ein Vorläufer derer, die später jene „bürgerliche Welt- und Lebensauffassung" in Frankreich ausbilden, deren Entstehung Groethuysen gezeichnet hat. Camus ist schließlich auch stärker von Franz von Sales unabhängig gewesen als Bremond wahr haben will. Gewiß setzt Camus den Bischof von Genf in der Theorie des frommen Lebens fort, er ist aber nicht imstande, diese Theorie in seinem Werk frei und schöpferisch zu gestalten. Weder finden sich in den Romanen von Camus Exemplifizierungen der salesianischen Frömmigkeit, noch hat sich Camus die besondere Seelenkenntnis des Bischofs von Genf zunutze gemacht.

Was man bei der besprochenen Arbeit am stärksten vermißt, ist ein Versuch ihrer eigenen Rechtfertigung. Mit anderen Worten: Man erkennt nicht recht den wissenschaftlichen Antrieb, der zu dieser Untersuchung geführt hat. Weshalb ein solcher Aufwand an philologi-

1) Bedenkt man, daß Camus, obwohl er die Schriftstellerei nur in seinen Mußestunden, gewissermaßen zu seiner Erholung, betrieb, etwa 200 Bände hinterlassen hat und daß die Verf. weit über 30 Romane, nämlich alle, die sich in der Pariser Nationalbibliothek befinden, gelesen und herangezogen hat, so kann man sich eine Vorstellung von dem Umfang und der Schwierigkeit ihrer Arbeit machen.

schem Scharfsinn für einen Schriftsteller, dessen Bedeutung doch wohl in erster Linie im Kulturhistorischen und Religiösen liegen dürfte?

Greifswald. *Edmund Schramm.*

Ulrich Kühne, Preußen und die römische Kurie. Pläne für ein Generalvikariat in den brandenburg-preußischen Landen. Abhandlung in den Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, herausgegeben vom Preußischen Historischen Institut in Rom. Band 27, Rom 1937.

Durch die Aktenveröffentlichung von Hiltebrandt: Preußen und die römische Kurie (Band 1, 1910) ist die Publikation der preußischen Staatsarchive (Max Lehmann, Preußen und die katholische Kirche seit 1640) sehr wesentlich ergänzt worden. In der vorliegenden Abhandlung werden die neuerworbenen Kenntnisse unter dem Gesichtspunkt des „Planes eines Generalvikariates für Preußen" verarbeitet. Solche sachkundigen Aufsätze sind die notwendige Ergänzung zu den Aktenveröffentlichungen. In der Abhandlung handelt es sich um das frühere Bistum Halberstadt, das nach dem Westfälischen Frieden unter preußische Verwaltung kam und nach den Grundsätzen des preußischen Staates durch seine Beamten geleitet wurde. Die katholischen Untertanen wurden einem vom Kurfürsten eingesetzten Generalvikar Herrn v. Deutsch unterstellt, und da dieser vom Erzbischof von Mainz eine Reihe von Vollmachten erhalten hatte, so kam es zu einem erträglichen Zusammenarbeiten zwischen dem vom Staat eingesetzten katholischen Generalvikar und den katholischen Kirchen in diesem Gebiet. Diese Ernennung, über die eine schriftliche Bestallung nicht vorliegt und auch wohl niemals ausgestellt ist, entsprach zwar den Grundsätzen des preußischen Staates, aber nicht dem kanonischen Recht. Bei den Nachfolgern kam es zu stärkeren Spannungen. Leider konnten Nachrichten darüber nicht mitgeteilt werden, inwieweit Herr v. Deutsch sein Amt katholischen Laien oder Klerikern gegenüber wahrgenommen hat. Die Klöster unterstanden nach katholischem Recht ihm jedenfalls nicht und suchten auch, sich seinem Einfluß zu entziehen. Gerade eine Reform des Klosterwesens wäre sehr nötig gewesen, denn auch einsichtige Katholiken haben damals betont, daß das Leben der Kleriker das Ansehen der Kirche in den protestantischen Ländern stark schädige.

In dem zweiten Abschnitt wird hauptsächlich von dem Wirken des neu eingesetzten apostolischen Vikars des Nordens, Agostino Steffani, berichtet, der durch seine Betriebsamkeit seinen Namen dem Gedächtnis der Nachwelt stark eingeschrieben hat und der auch biographisch durch Woker (1880) dargestellt worden ist. Wir hören, wie er sich den Klerikern gegenüber durchzusetzen suchte und wie er die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten selbst in die Hand nehmen wollte, um schließlich als Nuntius in Berlin eingesetzt zu werden. Er hat kein Interesse daran gehabt, daß wiederum in Halberstadt ein katholischer Vikar vom Staat eingesetzt wurde, der ihm dann seine Oberherrschaft beschränkte. Er hat nichts Wesentliches erreicht, denn gerade nach Beendigung der Pfälzischen Religionswirren, über die soeben Karl Borgmann (Der deutsche Religionsstreit der Jahre 1719/20, 1937) ausführlich berichtet hat, wurde Friedrich Wilhelm I. wieder mißtrauisch gegen die katholische Kirche und entzog sich den vorgetragenen Wünschen.

Im dritten Abschnitt wird dargelegt, wie der Versuch der preußischen Regierung, Hempelmann zum Generalvikar zu ernennen, scheiterte.

Noch einmal tauchte die Frage der Errichtung eines Generalvikariats in den Jahren auf, da der neue Aufbau des preußischen Beamtenstaates unter Friedrich Wilhelm I. sich vollzog. Die straffe Organisation Preußens drängte gleichsam dahin, daß auch die kirchlichen Obrigkeiten in den Verwaltungsaufbau einbezogen wurden. Abt Martin von Neu-Zelle war in Aussicht genommen und man neigte auf katholischer Seite dazu, der Ernennung zuzustimmen. Durch das Thorner Blutbad entstanden neue Spannungen, man blieb auf Seite Preußens auf dem Standpunkt des alleinigen Herrscherrechtes über die Kirche stehen. Die Verhandlungen wurden abgebrochen.

Berlin. *Walter Wendland.*

E. Pfeiffer, Vom Judentum zum Christentum. Biblische Geschichte für Völkische (= Völkisches Erwachen, H. 12). Adolf Klein Verl. 1937. 63 S.

H. Hauptmann, Bolschewismus in der Bibel (= Deutsche Aktion, H. 5). Adolf Klein Verl. 1937. 118 S.

B. Agnar, Der Zerfall des Christentums und die deutschgläubige Hoffnung (= Völkisches Erwachen, H. 11). Adolf Klein Verl. 1937. 69 S.

Es werden hier Streitschriften, nicht wissenschaftliche Abhandlungen angekündigt. Das soll heißen, daß nicht das Maß „objektiver" Zurückhaltung, sondern die Frage zu prüfen ist, inwieweit diese Schriften stoßkräftige Werkzeuge im Kampf der Geister darstellen. Die Bedeutung und Gefährlichkeit der hier bekämpften Mächte steht ohnehin außer Frage.

Man kann sich nun beim Lesen der beiden erstgenannten Schriften (und das gilt für viele ihrer Gattung) des Eindrucks nicht erwehren, daß sie im wesentlichen mit überholten Mitteln arbeiten.

Das gilt einmal für ihre Geschichtsauffassung: Sie ist Geist vom Geiste der Aufklärung, reinstes 18. Jahrhundert. Einer maßlos gerissenen, weltumspannenden Priesterkaste steht die erstaunlich stumpfe Masse der Völker gegenüber, um sich willenlos, Jahrhundert um Jahrhundert in die Irre führen zu lassen. Jeder, der die Geschichte unseres Volkes auch nur in gröbsten Zügen kennt, wird es sich verbitten, in der deutschen Vergangenheit lediglich Priesterbetrug am Werke zu sehen. Die letzte der oben angeführten Schriften hält sich von dieser erstaunlichen Verkennung des wahren Tiefenganges der Geschichte durchaus fern, doch hat man hier öfter den Eindruck, daß der manche kluge Formulierung findende Verfasser sich mit heiterer Gewißheit — neben seine Zeit stellt. Zu dem überholten Geschichtsbild kommt nun die Wahl ungeeigneter Kampfmittel: Es ist fruchtlos, den Kampf gegen das Priestertum mit dessen eigenen Waffen zu führen. Ungefähr seit dem 12. Jahrhundert ist das abendländische theologische Denken zu einem derart raffinierten System verfestigt, daß es, abgesehen von augenblicklichen Erschütterungen, niemals in sich selbst ad absurdum geführt werden kann. Vor allem nicht, wenn man es — wie nicht selten der Fall — mit den recht stumpfen Waffen wissenschaftlicher Außenseiter des 19. Jahrhunderts zu Fall zu bringen sucht.

Die Entscheidung über die zukünftige geistige Gestaltwerdung unseres Volkes ist heute schon auf eine unendlich weitere und höhere

Ebene gerückt, als sie theologische Streitigkeiten je erreichen können. Unsere geistige Zukunft wird durch unser gesamtvölkisches Dasein im weitesten Sinne geformt. Nur wenn wir vermögen, uns wieder zu einer festen Tat- und Lebensgemeinschaft zusammenzuschließen, wird unser Volk auch gegenüber den hier bekämpften Mächten unverwundbar sein.

Z. Zt. Schwedt a. O. *Arnold Reinke.*

Ernst Seraphim, Baltische Schicksale im Spiegel der Geschichte einer kurländischen Familie (1756 bis 1919). Verlag Grenze und Ausland 1935. 256 S. mit Abb. und Federzeichnungen.

Der Verf., ein bekannter baltischer Journalist, entstammt einer deutschen kleinbürgerlichen Handwerker- und Kaufmannsfamilie, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts in Kurland eingewandert ist. Es gelang seinen Vorfahren, sich durch Fleiß und Tüchtigkeit emporzuarbeiten und als Beamte und Juristen in bescheidener Weise an der Landesverwaltung mitzuwirken. In dem Buch wird nicht nur das Leben schlichter Bürgerkreise früherer Zeiten, sondern auch die politischen und kirchlichen Fragen, vor allem die allmähliche Russifizierung des Justizwesens und der Schule und die Beseitigung der deutschbaltischen Landesverwaltung mit viel Temperament geschildert. Über die Hälfte des Buches besteht aus den persönlichen Erinnerungen des Verf. Die Revolution von 1905 fand ihn auf dem exponierten Posten des politischen Redakteurs einer konservativen deutschen Tageszeitung in Riga. Hier wie auch überall späterhin ist er unerschrocken für Recht und Ordnung eingetreten, ohne sich dabei der Notwendigkeit grundlegender Reformen zu verschließen. Während des Weltkrieges wurde er „wegen offener Hinneigung zum Deutschtum, schroffer Germanophilie und Agitation für die Abtrennung des baltischen Gebiets von Rußland" nach Sibirien verbannt. (Sein ältester Sohn diente im deutschen Heer, er selbst war Alldeutscher.) Wesentlich schlimmer gestaltete sich seine zweite Verschickung unter dem Bolschewismus. Erst der Friede von Brest-Litowsk gab ihm und vielen seiner Landsleute die Freiheit wieder. Nach dem Scheitern der deutschen Politik im Baltikum ließ sich der Verf. im Reich nieder. Der kulturgeschichtliche Wert des Buches ist nicht gering und könnte noch größer sein, wenn der Verf. einem schlichteren und sachlicheren Stil den Vorzug gegeben hätte.

Berlin-Grunewald. *C. v. Stamati.*

Territorialkirchengeschichtliche Forschungen

1. Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte, i. Auftrag d. Ver. f. bayr. Kirchengesch., hrsg. von D. Dr. Karl Schornbaum, 13. Jahrg. 1938, 252 S. Verlag Chr. Kaiser, München. (Mit Orts- und Namensregister.)

Inhalt: Christian Beck, eine fränk. schulgeschichtl. Handschrift des Merkantilismus, S. 1—34, 175—193; Otto Clemen, Ansbacher Epithalamia und Analecta Tettelbachiana, S. 106—113; Ders., Johann Moninger, Poet, Historiker, Arzt, Apotheker und Archivar, S. 215—223; Friedrich Grießbach, Die Gegenreformation im hiltpoltsteini-

schen Gebiet i. J. 1628, S. 194—215; Joh. Kist, Heinrich Vigilis, ein Franziskanerprediger am Vorabend der Reformation, S. 144—150; Josef Link, ein interessantes Kalendarium des Deutschen Ritterordens a. d. 13. Jahrh., S. 57—68; Paul Schattenmann, Briefwechsel des Konrad Dieterich, S. 54—55; Ders., Joh. Teuschlein und die Rothenburger Judenaustreibung 1519/20, S. 113—115; Paul Schöffel, Die Großpfarrei Altenbanz, S. 129—142; Karl Schornbaum, Miszelle zur Kirchengeschichte des ausgehenden Mittelalters, S. 55—56; Ders., Zum Briefwechsel Phil. Melanchthons, S. 102—106; Ders., Ein Bucheintrag von der Hand Melanchthons, S. 223—224; Simbeck, Kurfürst Friedrich III. und die Nabburger, S. 46—54; M. Simon, Der Fall Händel, S. 68—102; Maximilian Weigel, Beiträge zur Geschichte des Lebens und Wirkens des Hieronymus Rauscher, S. 151—175; Wilhelm Wiswedel, Die Nikolsburger Artikel, S. 34—46; Theodor Wotschke, Süddeutsche Mitarbeiter an den Acta historico-ecclesiastica, S. 224—230.

2. Archiv für elsässische Kirchengeschichte, hrsg. von Joseph Brauner, 12. Jahrgang, 1937, Kommissionsverlag Herder, Freiburg i. Br. 406 S., 13 Abb. 60.— Franken.

Inhalt: Medard Barth, Beerdigungstarif und Beerdigungsweise in Straßburg 1389, S. 72; Ders., Die Einführung des Fronleichnamsfestes in der Stiftskirche zu Rheinau 1308 bzw. 1314, S. 391—393; Alph. Bernard, Der Reliquienschatz der ehemaligen Abtei Weißenburg, S. 73—82; Marcel Burg, Das St. Adelphi-Stift zu Neuweiler 1328—1353, S. 57—71; Charles Haaby, Die Kanzel der Stiftskirche von Lautenbach, S. 371—382; Hans Molz, Die publizistische Abwehr der Revolution durch die Katholiken im Bereich des Unter-Elsaß 1789—1793, S. 285—326; Luzian Pfleger, Die Stadt- und Ratsgottesdienste im Straßburger Münster, S. 1—55; Ders., Zur Vorgeschichte der Ernennung von Andreas Raess zum Koadjutor des Bischofs von Straßburg, S. 339—356; Ders., Der Personalstand Straßburger Klöster 1442, S. 72; Ders., Zur Bestattung der Selbstmörder im mittelalterlichen Straßburg, S. 82; Ders., Zur Geschichte der Bußrute, S. 283—284; Ferdinand Reibel, Der Straßburger Weihbischof Gabriel Haug 1602—1691, S. 159—183; Ewald Reinhard, Die Beziehungen des „Restaurators" Karl Ludwig v. Haller zum Elsaß, S. 327—338; Hans Reinhardt, Der Bischofsstuhl des Straßburger Münsters, S. 357 bis 370; Archangelus Sieffert, Der Stettmeister Bartholomäus Bildstein und die Erneuerung des kath. Lebens in Hagenau 1615—1633, S. 91—158; Paulus Volk, Der Aufbau der Straßburger Benediktinerkongregation 1621—1728, S. 185—283; Richard Wirtz, Der Bär als Gottheit in der elsässischen und rheinischen Sage, S. 383—388; Florent Zuber, Die vergessene Wallfahrt zum hl. Gerinus am Karlssprung bei Zabern, S. 83—90.

3. Blätter für pfälzische Kirchengeschichte, hrsg. vom Verein für pfälzische Kirchengeschichte, Schriftleiter: Georg Biundo, 14. Jahrg., 1938, Heft 1—5. 128 S. Druck und Versand: Emil Sommer, Buchdruckerei, Grünstadt.

Inhalt: Otto Jung, Die pfälzische Kirchengeschichte und die franz. Herrschaft (Fortsetzg.), S. 1—18, 33—83, 97—111; Karl Pöhlmann, Schweden und die Karlskirche in Zweibrücken, S. 19—23.

4. Monatshefte für rheinische Kirchengeschichte, hrsg. von Wilhelm Rotscheidt, 32. Jahrg., 1938. Verlag des Evang. Preßverbandes f. Rheinland, Essen. Hefte 4, 9—12 (= S. 65—96, 225—352).

Inhalt: Hans Josten, Anton Hermann Nournay, ein Elberfelder Pfarrjubilar vor hundert Jahren, S. 257—297; R. Löhr, Geschichte der Kirchengemeinde Niederbieber [Gegend von Neuwied], S. 65—92; H. Müllers, Der Urdenbacher Pastor Jakob Kühler über seine Duisburger Universitätsjahre (1800—1802), S. 310—316; A. Rosenkranz, Pfarrer Joh. Rulman in Kreuznach, S. 297—309; W. Rotscheidt, Essener Pfarrer des Dreißigjährigen Krieges, S. 246—255; Theodor Wotschke, Positive Entscheide der Religionskommission (1667?), S. 225—246; Ders., Aus meiner Sammelmappe, S. 321—340.

5. Beiträge zur thüringischen Kirchengeschichte, Heft 9, 1938. Verlag der Fromannschen Buchhandlung Jena, S. 177—320.

Inhalt: Heinrich Berthold Auerbach, Zur Geschichte des landesherrlichen Kirchenregiments in Reuß j. L., S. 286—306; Rudolf Herrmann, Nachtrag zu dem Aufsatz „Zur Kirchenkunde der Diözese Weida im 16. Jahrh.", S. 255—276; Reinhold Jauernig, Einige Ergänzungen zu Löbe, Geschichte der Kirchen und Schulen des Herzogtums Sachsen-Altenburg, S. 307—318; Paul Scherffig, Briefe des Friedrich Myconius an Justus Menius, S. 177—254; Hans Gg. Prinz zu Schoenaich-Carolath, Eine Reuß-Greizer Kirchenordnung aus der Frühzeit des Flacianismus, S. 277—285.

In zwei Arbeiten klingt die religiöse Volkskunde an. Wirtz (2) behandelt das Nachklingen der keltischen Löwengottheit in der Volkssage, der christlichen Legende und dem kirchlichen Bildwerk des Elsässer Landes. Die interessante Zusammenstellung Pflegers (2) über das Vorkommen der Bußrute in mittelalterlichen Rechnungen und Gemälden erinnert unmittelbar an die bis in die Neuzeit hinein gebräuchliche mitteldeutsche Volkssitte des „Frische-Grüne-Schlagens".

In das frühe Mittelalter führt die sorgfältige Untersuchung von Schöffel (1) über die Großpfarrei Altenbanz (westlich Lichtenfels in Oberfranken), die unter Verwertung zahlreicher Einzelangaben ihren ursprünglichen Umfang festlegt und einen deutlichen Eindruck von der Größe einer Urpfarrei gibt. Wie eine aufstrebende Bürgerschaft eine ursprüngliche Bischofskirche allmählich in ihre Hand bekommt, sie zu ihrem kirchlichen Mittelpunkt macht, einen Stadtaltar, eine Kapelle und Ratsmessen darin einrichtet, die vom Rat angeordneten Prozessionen von ihr den Ausgang nehmen läßt und durch ihre kirchlichen Anordnungen die Volksverbundenheit des mittelalterlichen Kirchenwesens zum Ausdruck bringt, zeigt Pfleger (2) sehr anschaulich am Beispiel des Straßburger Münsters. Der Ausschnitt aus der Geschichte des St. Adelphi-Stifts zu Neuweiler im Elsaß, den Burg (2) darbietet, läßt Einblicke tun in die Organisation, die finanziellen, gottesdienstlichen und religiös-sittlichen Verhältnisse eines Chorherrenstiftes im 14. Jahrhundert, das in sehr enger Abhängigkeit von einer Benediktinerabtei sein Dasein führte. Nicht ohne Interesse sind die Zahlen, die Pfleger (2) über den Personalbestand einiger Straßburger Klöster i. J. 1442 gibt: 109 männliche, 143 weibliche Insassen. Schornbaum, Miszelle (1) bringt eine Notiz, die die tiefgehende Wirkung des Bußpredigers Joh. v. Capistrano beleuchtet: ein Nürnberger Kartenmaler gibt aus Gewissensgründen sein Handwerk auf. Kist (1) behandelt zwei Handschriften, die Predigten des Nürnberger Franziskaners Heinrich Vigilis († 1499) enthalten; sie wurden von seinen begeisterten Zuhörerinnen (Klarissinnen) nachgeschrieben. Mehrere Aufsätze sind der Heiligenverehrung und dem Reliquienkult gewidmet. Link (1) behandelt eingehend ein Deutsch-Ordens-Kalendarium aus der Mitte des 13. Jahrhunderts und

erläutert die diesem Orden eigentümlichen Feste und Heiligen. Bernard (2) stellt zusammen, was über die Reliquienschätze der sehr alten Benediktinerabtei Weißenburg i. Elsaß bekannt ist. Dabei ist besonders beachtenswert, daß die Basilika und ihr Hauptaltar dem hl. Petrus und Paulus geweiht, daß aber in dem letzteren Gebeine des hl. Sergius und Bacchus beigesetzt waren, und daß die Namen dieser auch auf der großen Glocke von 1466 standen. Zuber (2) erneuert die Erinnerung an die Wallfahrt zu einer Kapelle des ziemlich unbekannten hl. Gerinus bei Zabern i. Elsaß; er erscheint als Patron des Viehes und von „unreinen" Spitälern. Die Ausführungen Reinhardts (2) über Stelle und Form der mittelalterlichen Bischofsstühle im Straßburger Münster sind liturgiegeschichtlich von Interesse, indem sehr anschaulich wird, wie im frühen Mittelalter auch in den Basiliken nördlich der Alpen der handelnde Priester, also auch der Bischof, von hinten an den Altar trat und auch hinter ihm stehen blieb, mit dem Gesicht nach der Gemeinde zugewendet. Einen Beitrag zur Zeit der Einführung des Fronleichnamsfestes gibt Barth (2); in der Kirche des Stifts Rheinau (später nach Straßburg verlegt) wurde durch je eine Stiftung die Feier in der Kirche 1308, die Prozession 1314 eingeführt. Für den Kirchenbrauch von Interesse sind die Notizen von Barth (2) über Bestattungsgebräuche in Straßburg 1398 und von Pfleger (2) über die Bestattung von Selbstmördern in derselben Stadt 1487. Recht interessant ist, daß 1398 ein Selbstmörder kirchlich beerdigt werden durfte, weil er die Tat im Zustand geistiger Störung vollbracht hatte.

Reformationszeit. Schornbaum, Briefwechsel (1) beschreibt ein Faszikel von Originalen Melanchthons und Veit Diedrichs, das sich in Schloß Grünsberg bei Altdorf befindet; die Melanchthonbriefe sind von Strobel, dann im corpus Reformatorum gedruckt, bis auf zwei Schriftstücke, die bisher unbekannt waren und hier abgedruckt werden; zu den übrigen gibt Sch. die nötigen Ergänzungen; den Abdruck der Schreiben Dietrichs behält er sich für später vor. Scherffig (1), der 1909 in Berbigs „Quellen und Darstellungen" eine gute Biographie des Gothaer Reformators Friedrich Myconius herausgegeben hat, wertet 86 Briefe des F. M. an Justus Menius, die in einem Band der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek abschriftlich erhalten und nur zum Teil gedruckt sind, nach den verschiedensten Richtungen hin aus. Wir erfahren viel Interessantes zur Biographie des Myconius wie des Menius, über den besonders von dem letzteren geführten Kampf mit den Täufern im westlichen Thüringen, über die kirchenregimentliche Tätigkeit beider Männer (Ehesachen, Stellenbesetzungen, Streit- und Disziplinarfälle von Pfarrern, Fürsorge für Schulen und Studenten, kirchliches Finanzwesen), zur allgemeinen Zeit- und Kirchengeschichte, in der der Briefschreiber wie der Empfänger eine bedeutende Rolle spielten. Schattenmann (1) vervollständigt durch einige Bemerkungen das Bild des frühesten Reformators von Rothenburg a. d. Tauber, Joh. Teuschlein, und faßt sein Urteil dahin zusammen, daß dieser erste Reformationsversuch „'zuviel des Menschlichen, Schwärmerischen und Falschen in sich trug', eben weil er in einer verhängnisvollen Verquickung der religiösen Frage mit weltlichen Forderungen wurzelte". Wiswedel (1) behandelt, die bisherige Forschung zusammenfassend, die Nikolsburger Artikel und kommt zu dem Ergebnis, daß es jetzt nicht mehr möglich ist, sie „noch aus täuferischer Quelle herleiten zu wollen, und ebensowenig, sie als Lehrsätze hinzustellen, die anno 1527 in Nikolsburg durch Täuferführer zur Disputation gestellt worden sind". Jauernig (5) bringt einige Ergänzungen zu dem Werk von

Löbe, Geschichte der Kirchen und Schulen des Herzogtums S.-Altenburg, 1884, und zwar zu den Altenburger Pfarrern. Erwähnt werden von bekannten Persönlichkeiten der Reformationszeit: Gabriel Didymus, Wenzeslaus Linck, Spalatin, Augustin Himmel, Alexius Bresnitzer (Haltung in den flacianischen Streitigkeiten). Herrmann (5) bietet Nachträge zu seinem in Heft 7 derselben Beiträge erschienenen Aufsatz „Zur Kirchenkunde der Diözese Weida im 16. Jahrh.“; von allgemeinem Interesse ist die ausführliche Darstellung vom Lebensausgang des aus mehreren Lutherbriefen bekannten Joh. Gülden, der einzigen Persönlichkeit „mit zwiespältigem und brüchigem Charakter“ unter den Wegbereitern der Reformation in Thüringen. Weigel (1) stellt zusammen, was über Hieronymus Rauscher († 1564/5) bekannt ist. Er war Diakonus in Schweinfurt und Nürnberg, wich hier wegen des Interims, war Hofprediger des Pfalzgrafen Wolfgang von Zweibrücken in Amberg und später in Neuburg, war auch an der Kirchenordnung für Zweibrücken beteiligt und betätigte sich als fruchtbarer Schriftsteller. Clemen (1) handelt über den Dichter, Arzt und Archivar Joh. Moninger († 1584 in Kulmbach), hauptsächlich auf Grund mehrerer, in der Zwickauer Ratsschulbibliothek vorhandener Drucke. Derselbe Verfasser (1) beschreibt mehrere Hochzeitsgedichte, die sich an demselben Orte finden; sie behandeln hauptsächlich Ansbacher Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts und werden durch biographische Hinweise ergänzt; dazu einen Sammelband derselben Bibliothek, der mit der fränkischen Familie Tettelbach in Beziehung steht. Simbeck (1) berichtet von dem Druck, den 1575 Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz auf die Stadt Nabburg (östlich Amberg i. d. Oberpfalz) ausübte, um sie zur Annahme des „Kalvinismus“ zu bewegen.

Die Gegenreformation kommt zu Wort in dem Aufsatz von Sieffert (2) über Bartholomäus Bildstein, einen einflußreichen Bürger von Hagenau im Elsaß. Diese freie Reichsstadt war seit 1565 konfessionell gemischt; doch scheinen die Protestanten niemals die Mehrheit gehabt zu haben. Seit 1585 erstarkte das katholische Leben, bald zogen Jesuiten ein; seit 1625 wurde die Alleinherrschaft des Katholizismus hergestellt und 1628 die letzten Protestanten gezwungen, katholisch zu werden oder auszuwandern. Bildstein wirkte seit 1615 lebhaft in dieser Richtung mit; später, 43 Jahre alt, trat er in den Kapuzinerorden ein und wurde Priester. In die Herrschaft Hiltpoltstein, südlich Nürnberg in Mittelfranken, im 17. Jahrh. zu Pfalz-Neuburg gehörig, versetzt uns die Arbeit von Grießbach (1). Das Herrscherhaus war lutherisch; 1615 trat der Erbprinz Wolfgang Wilhelm zum Katholizismus über und führte 1628 gegen den Willen seiner beiden jüngeren Brüder in der Herrschaft zwangsweise den Katholizismus ein. Von den evangelischen Pfarrern der Stadt Essen im Dreißigjährigen Krieg handelt Rotscheidt (4). Wir erfahren, daß 1624—29, als die Spanier die Stadt besetzt hielten, die evangelischen Pfarrer vertrieben und die Gottesdienste verboten wurden, daß aber die Gemeinde sich nicht zum Katholizismus zwingen ließ und nach auswärts zu evangelischen Gottesdiensten ging. Wotschkes „Entscheidungen“ und „Aus meiner Sammelmappe“ (4) lassen uns Einblick tun in die Leiden der Evangelischen in den Herzogtümern Jülich und Berg, hauptsächlich in den beiden Jahrzehnten nach dem Westfälischen Frieden.

In die Zeit der Lehrstreitigkeiten führt die flacianische Kirchenordnung für Reuß-Obergreiz, wahrscheinlich von 1565, die Prinz v. Schönaich-Carolath (5) veröffentlicht; sie enthält eine ausführliche

Beichtordnung und zeigt die aus dem Interim erwachsene flacianische Abneigung gegen Lichter, Bilder usw.

Die Art und Entwicklung des landesherrlichen Kirchenregimentes in Reuß j. L. von der Reformation bis zur Gegenwart stellt Auerbach (5) dar. Die praktische Schrankenlosigkeit dieses Kirchenregiments zeigt der Fall des Generalsuperintendenten und markgräflichen Beichtvaters Christoph Christian Händel, der von Simon (1) sehr ausführlich dargestellt wird. Markgraf Wilhelm Friedrich von Ansbach hatte 1709 statt Händels einen anderen Beichtvater gewählt, ohne Angabe von Gründen; daraus entstand ein langjähriger Streit, der weite Wellen schlug; Händel endete im Gefängnis.

Schattenmann (1) gibt ein Verzeichnis der für die bayrische und schwäbische Kirchengeschichte während des Dreißigjährigen Krieges wichtigen Briefe, die von fränkischen und schwäbischen Theologen in den Jahren 1617—39 an den Ulmer Superintendenten Konrad Dieterich geschrieben wurden und in der Münchener Staatsbibliothek erhalten sind. Volk (2) schildert den hundertjährigen (1612—1728) Kampf der Benediktinerklöster der Diözese Straßburg gegen den Bischof um ihre Unabhängigkeit; in der letzten Zeit spielte dabei eine Rolle, daß Frankreich den Straßburger Bischofsstuhl als Werkzeug seiner Französierungspolitik benutzte. Pöhlmann (3) erinnert daran, daß in dem kalvinistischen Zweibrücken, als das Herzogtum auf dem Wege des Erbganges an König Karl XII. von Schweden gefallen war, eine lutherische Kirche entstand (geweiht 1711).

Die von Beck (1) abgedruckte, um 1733 in Ansbach entstandene Abhandlung über Verbesserung der deutschen Schule und des Wirtschaftslebens steuert zur Geschichte der Aufklärung die Tatsache bei, daß es schon damals in Franken entschiedene Vertreter der theologischen Aufklärung gab. Wotschke (1) druckt einige Briefe ab, die von Mitarbeitern an den Weimarer Acta historico- ecclesiastica in Nürnberg und Augsburg an deren Herausgeber in den Jahren 1736 ff. gerichtet wurden (Herzogl. Bibliothek Gotha chart. A 934). Die Zusammenstellung von Molz (2) gibt einen Eindruck davon, wie energisch die Katholiken des Elsaß sich gegen die antikirchliche Politik der französischen Revolution 1788 ff. gewehrt haben. Was Jung über die Leiden der pfälzischen Kirche unter der französischen Herrschaft 1793—1814 berichtet, ist teilweise erschütternd und läßt sehr anschaulich werden, wie radikal in diesen Gegenden unter dem Einfluß der Revolution das überlieferte Kirchenwesen umgestaltet wurde.

Zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts bringt Reinhard (2) einen Beitrag zu den weitreichenden Beziehungen des einflußreichen Konvertiten Karl Ludwig v. Haller. Josten (4) schildert das Leben von Anton Hermann Nourney (1762—1834), der 32 Jahre lang in Elberfeld Pfarrer war und die kirchliche Eigenart des Wuppertales mitgestalten half. Der Straßburger Bischof Andreas Raess (1794—1884) war einer der Führer des aufsteigenden Ultramontanismus in Deutschland. Die interessante Vorgeschichte seiner Ernennung zum Koadjutor (1840) schildert Pfleger (2); dabei spielte der Gegensatz zwischen dem alten französischen Bischof und der deutschen Geistlichkeit eine Rolle. Bemerkenswert ist, daß der evangelische (französische) Präfekt energisch für die Ernennung des Raess eintrat, weil er von ihm Toleranz erhoffte; er hat sich darin schwer getäuscht.

Weimar. *R. Herrmann.*

Thüringische Geschichtsquellen. Neue Folge. Drei Bände. Urkundenbuch der Stadt Jena und ihrer geistlichen Anstalten. III. Band. Nachtrag (etwa 890—1525) und 1526—1580 mit 2 Bildtafeln — namens des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde herausgegeben von Dr. Ernst Devrient. Verlag von Gustav Fischer, Jena 1936. Preis brosch. 18.— RM. X, 498 S. Gr.-8°.

Den ersten Band dieses umfangreichen Werkes hat der Sekretär der Jenaer Universitätsbibliothek, Dr. J. E. A. Martin im Jahre 1880 herausgegeben, den zweiten Band Dr. Devrient unter Benutzung von Martins hinterlassenen Aufzeichnungen im Jahre 1903. Band I umfaßt die Urkunden von 1182—1405; Band II von 1406—1525. Der 1936 erschienene dritte Band bringt einen Nachtrag zu diesen zwei Bänden mit 550 Urkunden, von denen Nr. 1 und 2 vor dem Jahr 1182 liegen. Aus dem neugeordneten Stadtarchiv Jena, dem Thüringischen Staatsarchiv zu Weimar, aus anderen Staats- und Kirchenarchiven, aus dem Germanischen Museum zu Nürnberg und aus der Universitätsbibliothek Jena konnten neue wertvolle Schätze aus dem Mittelalter gehoben und verarbeitet werden, die die Kenntnis namentlich der kirchlich-klösterlichen Zustände vor der Reformation sehr bereichert haben. Dahin gehören vor allem die „Totenbücher des Dominikanerklosters", die in der Universitätsbibliothek aufbewahrt sind. Sie bestehen aus einem „Kalendarium oder alten Martyriologum", Nachrichten über Sterbefälle von 1380—1525 von Personen, die mit dem Kloster zusammenhängen, die Vermächtnisse gemacht haben für Seelenmessen an den Sterbetagen; nur wenige Tage des Jahres tragen keine Namen; der Abdruck dieses Kalendariums, das ein Ordensbruder Johannes zum Gedächtnis seines mit dem Kloster befreundeten Vaters Heinrich Johannes von Kahla 1380 gestiftet und begonnen hat, nimmt 30 Seiten in Anspruch. Angeschlossen ist das „Verzeichnis der Jahrtage und Seelenmessen 1509", das die Familien, deren Gedächtnis festgehalten werden soll, nach Monaten geordnet, aufzählt. Beide Register sind für Einzelforschungen auf kirchlichem wie familiengeschichtlichem Gebiete sehr wertvoll.

Die dann folgenden „Akten und Urkunden zur kirchlichen Umwälzung", 58 für den Abbau (1526—1549) und 58 für den „Aufbau" (1526—1580), bringen das Material — nicht über den geistigen Umschwung jener Zeit, sondern, wie der Verfasser im Vorwort sagt, über die Folgen der Umwälzung in der Verwaltung. Der Verfasser hat sich mit dieser Auswahl eine Beschränkung auferlegt, die bei der Fülle des vorhandenen Urkundenmaterials notwendig war; er hat „nicht eine Stadtgeschichte" für Jena schreiben wollen. Der zweite Band der Urkundensammlung hatte genaue Angaben gebracht über die Klöster und Kirchen beim Beginn der Reformation, Urkunden, Berichte, Verhandlungen wegen Plünderung des Karmeliter- und Predigerklosters (Mai bis August 1525) sowie Vergleichsverhandlungen wegen Bestellung der Pfarrer an der Kloster(Michaelis-)kirche. Aufschlußreiche Ergänzungen bringt nun der dritte Band mit den Verzeichnissen über das gesamte wertvolle Inventar einschl. der Gold- und Silbersachen in den Klöstern, das der Rat der Stadt unter Rechenschaftslegung gegenüber den Herzögen an sich nimmt, mit den Verzeichnissen des kirchlichen und klösterlichen Einkommens, der vorhandenen Altäre in den beiden Kirchen, der dazu gehörenden Lehen und ihrer Lehnsträger.

Ein Bild jener Zeit erhalten wir auch durch die Unterstützungsgesuche und -bewilligungen der zurückbleibenden Mönche und Nonnen, Berichte der Visitatoren und Kloster-Sequestoren an die Herzöge von

Sachsen. Die zwei letzten Urkunden im Abschnitt „Abbau" bringen die Bitte der nach Leipzig übergesiedelten Dominikaner an die Herzöge zu Sachsen, ihnen das Jenaer Kloster wieder einzuräumen, „weil ja der Religionsstreit durch gemeinen Beschluß des Reichs abgeschafft und die Sachen zum Vergleich gerichtet sind".

Die Urkunden zum „Aufbau" betreffen die Neuregelung des gemeinen Kastens beim Rat der Stadt Jena sowie des Pfarreinkommens aus den vorhandenen geistlichen Lehen und den angeschlossenen Ämtern, Überlassung von Klostergebäuden zur Pfarrwohnung, aber auch Verhandlungen mit dem Rat über Überlassung der Kirche des Predigerklosters zum Schüttboden für Getreide und andre interessante Mitteilungen aus der Zeit des Übergangs. Einen großen Raum nehmen die Stiftungen der Bürger für die Kirche bzw. den gemeinen Kasten ein.

Ein sehr sorgfältig zusammengestelltes Namen- (Orts- und Personen-)Verzeichnis neben einem Glossarium erleichtert die Benutzung der Urkundensammlung sehr und erhöht den Wert des verdienstvollen Werkes, das für die Erforschungen der thüringischen Klostergeschichte außerordentlich viel wertvolles Material bietet.

Jena. *Alfred Resch.*

Pius Dirr, Denkmäler des Münchner Stadtrechts. Erster Band 1158—1403, Register und Erläuterungen. Bayrische Rechtsquellen, hrsg. von d. Komm. f. Bayerische Landesgeschichte b. d. Bayerischen Akad. d. Wissensch., Bd. I, München 1936. Verlag der Kommission für Bayerische Landesgeschichte, in Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung. 368 S. 16.— RM.

Die „Register und Erläuterungen" sind ein als „Beiband" bezeichneter Teil des „Ersten Bandes" der Denkmäler des Münchner Stadtrechts, dessen 1934 erschienene Einleitung und Urkundentexte von mir bereits in Bd. 55 (1936) der ZKG. (S. 685 ff.) besprochen worden sind. Sie erscheinen aus buchtechnischen Gründen, weil sonst der „Erste Band" zu unhandlich geworden wäre, äußerlich als gesonderter Band, schließen sich aber in der Paginierung an den Urkundentext des „Ersten Bandes" unmittelbar an. Dieser liegt nunmehr mit den Seiten 641 bis 1008 vollständig vor.

Der Registerband ist ein Werk für sich und ergänzt den Textband, hinsichtlich dessen Inhalt auf die oben erwähnte Besprechung verwiesen wird, auf eine recht glückliche Weise. Verf. hat sich, wie er in einer kurzen Einleitung hervorhebt, die Arbeit am Register weitgehend mit seinem Amtsgenossen am Stadtarchiv München, Dr. Hornschuch, geteilt, dem er den „weitaus größten Anteil an der Bewältigung des überreichen Stoffes" zuschreibt. Daneben haben der Herausgeber des Deutschen Rechtswörterbuches, Freiherr von Künßberg, und der Münchner Sprachforscher von Krauß durch Durchsicht des Bandes und Ratschläge mitgearbeitet.

Das Register zerfällt in zwei Teile, ein „Namen- und Ortsregister" und einen „Sachen- und Wortweiser". Das erstere ist für kirchengeschichtliche Arbeit vor allem durch die Namen der Päpste, Kardinäle, Bischöfe, Heiligen, sowie die Bezeichnung der Festtage, Klöster, Äbte, Orden von Bedeutung. Der „Sachen- und Wortweiser" geht in seiner Anlage über ein bloßes Register weit hinaus. Es handelt sich bei ihm tatsächlich um ein vollständiges Lexikon des Münchner Stadtrechts. Verf. schreibt in der Einleitung über die Anlage des Registers: „Eingedenk der heute wohl allgemein anerkannten Forderung nach geistiger und wissenschaftlicher Zusammenfassung versucht es, allen Seiten

der stadtgeschichtlichen Forschung im Rahmen seiner Zweckbestimmung gerecht zu werden. Recht, Verfassung, Wirtschaft, politische und soziale Verhältnisse, Topographie, Sippen- und Rasseforschung, Volkstum, Sprache und Mundart sind nach Möglichkeit berücksichtigt." Man darf wohl sagen, daß der mit diesen Worten angekündigte Versuch voll gelungen ist. Der reiche Inhalt des ersten Bandes ist lexikographisch vollständig ausgeschöpft. Darüber hinaus sind aber auch noch „an zahlreichen Stellen ergänzende Hinweise auf Quellen" vorhanden, „die im Textband nach dem Plane des ganzen Werkes nicht enthalten sein können, oder erst im zweiten Band erscheinen werden". (Einleitung.) Auf diese Weise ist das Werk zu einem Wörterbuch geworden, das über die unmittelbar am Münchner Stadtrecht interessierten Kreise hinaus als Nachschlagewerk bleibende Bedeutung hat. Der Rechtshistoriker kann es z. B. in einem gewissen Umfang als Wörterbuch der oberdeutschen, insbesondere natürlich der bayerischen Rechtssprache benutzen. Daneben findet sich reiches rechtsgeschichtliches Material unter einzelnen Stichworten wie z. B. Rechtsgang, Stadtrichter, Strafrecht. Das Stichwort „gast" enthält alles Fremdenrecht des mittelalterlichen Münchner Gemeinwesens usw. Der Sprachforscher wird beispielsweise in den eingehend behandelten Abschnitten über „die Fachsprache", die jeweils unter dem Stichwort der einzelnen Gewerbe stehen, manches für ihn Interessante finden.

Auf Einzelheiten kann selbstverständlich im Rahmen dieser Besprechung nicht eingegangen werden. Es sei nur darauf hingewiesen, daß zahlreiche Stichwörter auch von besonderem Interesse für Kirchengeschichte und kirchliche Rechtsgeschichte sind. Als solche seien, ohne Anspruch auf irgendwelche Vollständigkeit hervorgehoben: Abt, Altar, Papst, Begräbnis, Beichte, pfaf, Pfarrei, Pfarrer, plebs, Präsentationsrechte, Buße, Dekan, Eid, fronaltar, Kapelle, Kapitel, Kaplan, Kardinal, Kirche, chirchgewaet (Kirchenkleidung), leich, messe, obedientia, Spital, Weihwasser, Wucher, Zins.

Im ganzen handelt es sich in dem Zusammenklang von Einleitung, Urkundentext und Register um eine vorbildliche Ausgabe mittelalterlichen Stadtrechts unter vollständiger Ausschöpfung der Quellen für alle daran irgendwie beteiligten Wissenszweige.

Erlangen. *Hans Liermann.*

Pius Dirr, Grundlagen der Münchner Stadtgeschichte. Mit 19 Bildtafeln und 1 Stadtplan. München 1937. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. VII und 167 S., 4.80 RM.

Die „Grundlagen der Münchner Stadtgeschichte" stellen eine Erweiterung der Einleitung dar, welche Verf. den von ihm herausgegebenen „Denkmälern des Münchner Stadtrechts" (Bd. 1, 1934) vorausgeschickt hat. Die Abschnitte I bis IV sind mit wenigen Änderungen von dort wörtlich übernommen. Es kann also insoweit auf meine Besprechung dieses Werkes in Band 55 (1936) S. 683 ff. der ZKG. verwiesen werden. Dagegen sind die Abschnitte V bis VII neu hinzugefügt.

Abschnitt V stellt die Münchner Stadtgeschichte über den ortsgeschichtlichen Rahmen weit hinausgreifend in den Zusammenhang der großen Politik der Staufer. Entgegen einer vielfach vertretenen Anschauung wird angenommen, daß Heinrich der Löwe Bayern nicht nur fiskalisch ausnutzen wollte, um ein norddeutsches Großreich mit dem Gesicht nach Osten zu gründen, sondern daß er bewußt auch seine bayerische Staatsmacht in die welfischen Großmachtpläne einbezog. Denn nur so sei es ihm möglich gewesen, mit der Macht

der Staufer in Wettbewerb zu treten. Die älteste Stadtgeschichte Münchens bietet eine Stütze für die letztere vom Verf. vertretene Ansicht. Der Kampf zwischen dem Herzog und dem Bischof von Freising um München läßt ahnen, daß es sich um ganz andere als rein fiskalische Interessen gehandelt haben muß. Wenn der Streit nach dem Zusammenbruch der Macht Heinrichs im Jahre 1180 zunächst mit einem Siege der Freisinger Bischofskirche endete, so kann daraus auf eine den geistlichen Fürsten günstige Politik Barbarossas geschlossen werden. Sie sollte, wie es schon Otto der Große vorgezeichnet hatte, der Bildung von Dynastien entgegenwirken, welche der zentralen Königsmacht gefährlich werden konnten. Bei den zölibatären Bischöfen war diese Gefahr gebannt, wenn auch eine andere, vielleicht noch größere, aus dem Streit um die Investitur erwachsen war.

Jedenfalls nimmt München in der ersten Zeit seiner Geschichte, über der manches Dunkel schwebt, eine eigentümliche Stellung zwischen Kaiser, Herzog und Bischof ein. Das veranlaßt Verf. zu der Frage, ob es nicht ursprünglich ein Reichslehen gewesen sein könnte, mit dem der Herzog getrennt vom Herzogtum zu belehnen war. Er vermutet es, ohne die Frage mit absoluter Sicherheit zu bejahen. Tatsächlich hat seine Vermutung manches für sich. Die eigentümliche, aus der Urkunde von 1239 hervorgehende, beinahe reichsstädtisch anmutende Selbständigkeit der Münchner Bürger als Gerichtsgemeinde spricht ebenso dafür wie die ältesten Siegel der Stadt, welche noch nicht das berühmte „Münchner Kindl", sondern einen Adler (Reichsadler) zeigen. Gerade auch an der Urkunde von 1239 hängt ein derartiges Adler-Siegel. Demnach wäre München ursprünglich eine kaiserliche Stadt gewesen und erst etwa um 1240 zur Herzogsstadt geworden. Die erste Urkunde, welche einen Wittelsbacher als Stadtherrn erkennen läßt, stammt aus dem Jahre 1244.

Der VI. Abschnitt befaßt sich mit drei Fragen der Siedlungsgeschichte. Manche Anzeichen deuten darauf hin, daß die Vorstadt „Altheim" ursprünglich den Namen „Munichen" getragen und ihn dann an die neugegründete Stadtsiedlung abgetreten hat. Verf. vermutet einen Herrenhof mit Huben für Hintersassen an dieser Stelle und zieht auch die Ortsbezeichnung „Unter der Linde" als Stütze dafür heran, daß hier eine dörfliche Siedlung bestanden haben kann.

Ferner wird die Frage aufgeworfen, ob in München — etwa in der Nähe von St. Peter — eine Burg Heinrichs des Löwen gewesen sein kann. Verf. verneint sie; denn der stolze Welfe habe wohl kaum an einem Orte, wo er sich mit einem anderen, dem Bischof von Freising, in Macht und Recht habe teilen müssen, länger seine Residenz aufschlagen mögen. Die immer wieder in der Literatur auftauchende Erzählung von einer alten Welfenburg auf dem Petersplatz ist also wohl Legende.

Eine Legende ist auch die nachweisbar erst im Jahre 1821 durch einen romantisch eingestellten Schriftsteller auftretende Erzählung, daß eine Reliquie des seligen Onophrius, eines Einsiedlers in der abessinischen Wüste, von Heinrich dem Löwen von seiner Palästinafahrt nach München verbracht und dort in der „Burgkapelle" aufbewahrt worden sei. Die alte Urkunde, deren Text dieser Schriftsteller (Alois von Hofmann) wiedergibt und die er in der Bibliothek zu Braunschweig gefunden haben will, ist dort gänzlich unbekannt. Sie ist auch ihrem Inhalt nach verdächtig. Wahrscheinlich ist das Onophriusbild am Hause Marienplatz Nr. 17 aus einem älteren Christophorus entstanden.

Im VII. Abschnitt geht Verf. auf das seit 1934 erschienene einschlägige Schrifttum ein. Am Schlusse folgen 19 Bildtafeln und ein für den Leser sehr nützlicher Stadtgrundriß mit Beschriftungen nach dem Stand um 1403. Die Abbildungen (vgl. Besprechung Bd. 55 [1936], S. 685 f. dieser Zeitschrift) sind um drei wertvolle Tafeln vermehrt.

Erlangen. *Hans Liermann.*

Karl Lennarz, Propstei und Pröpste des St. Peterstifts in Fritzlar. Nebst einem Anhange: Vom Scholaster und der Stiftsschule zu Fritzlar. Fulda, Druck d. Fuld. Actiendruckerei, 1936. II, 118 S. RM. 4.—. (Quellen u. Abhandlungen zur Gesch. d. Abtei u. d. Diözese Fulda, hrsg. von G. Richter. XV.)

Das Hauptstück dieses Heftes ist eine bereits 1928 erschienene Dissertation der Bonner philosophischen Fakultät, deren Verf. 1933 als Studienrat in Fritzlar gestorben ist. Die Arbeit ist unverändert wieder abgedruckt ohne Hinweise auf die inzwischen neu veröffentlichten Arbeiten, wie etwa W. Classen, Die kirchliche Organisation Althessens im Mittelalter samt einem Umriß der neuzeitlichen Entwicklung (Marburg 1929). Der Propst als „Haupt des Stifts" und der von ihm ernannte Kustos waren ursprünglich für die inneren Angelegenheiten des Stifts und die Pfründenbesetzung zuständig. Da aber der Propst zugleich Archidiakon des alten Büraberger Bischofsprengels war, lebte er meist außerhalb des Propsteisitzes, und sein Amt wurde ein begehrtes Ziel der Versorgung. Die Kommissare des Mainzer Erzbischofs beseitigten vollends jede Amtshandlung des Archidiakons. Sehr willkommen sind die urkundlich belegten Listen der Pröpste, Offiziale und Kustoden. Die verschiedenartige Entwicklung in den einzelnen Diözesen bedarf immer neuer Sonderuntersuchungen. Die Beilagen über das Alter des Stifts und des Archidiakonats sind wertvoll durch kritische Beobachtungen. Wie bei Hersfeld gestattet auch hier die Überlieferung keine einwandfreie Klärung. Da die Jubelfeiern vorüber sind, kann der Scharfsinn späterer Geschlechter sich erproben. — Die im Fritzlarer Pfarrarchiv noch vorhandenen reichen Quellen haben den Verf. auch veranlaßt, zur Geschichte der Stiftsschule beachtenswerte Aufzeichnungen zu machen, die im Anhang mitgeteilt werden und die bekannten Ausführungen von K. Heldmann, Das akademische Fritzlar im Mittelalter, in der Ztschr. f. hess. Gesch. 56 (Kassel 1927), 347 ff. glücklich ergänzen, soweit das 15. und 16. Jahrhundert in Frage kommen.

Darmstadt. *Wilhelm Dersch.*

Urkundenbuch der Reichsabtei Hersfeld. I. Mit Verwertung der Vorarbeiten Karl Hörgers (†) bearb. von Hans Weirich. I. Hälfte. Marburg, N. G. Elwert, 1936. IV, 208 S. RM. 8.50. (Veröffentlichungen d. Historischen Kommission f. Hessen u. Waldeck XIX, 1.)

Philipp Hafner, Die Reichsabtei Hersfeld bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. VIII, 155 S. RM. 2.—. Neu bearbeitete Aufl. Hersfeld, Hans Ott Verlag, 1936. (Zweite Veröffentlichung des Hersfelder Geschichtsvereins.)

Aus Anlaß der für 1936 angesetzten 1200-Jahrfeier sind diese beiden Werke erschienen, die über die Bedeutung einer Klostergeschichte hinaus für die deutsche Reichsgeschichte die größte Beachtung verdienen.

K. Hörger hatte dank der opferbereiten Unterstützung der Stadt Hersfeld den alten Plan der kurhessischen Historischen Kommission mit unermüdlichem Eifer der Verwirklichung nahe gebracht, als ein allzu früher Tod ihn dahinraffte. H. Weirich sprang in die Bresche und formte den hinterlassenen Stoff zur Vollendung. Das erste Heft umfaßt 119 Nummern aus den Jahren 771—1100. Das älteste Original stammt aus dem Jahre 775. Die Editionstechnik schließt sich der von E. E. Stengel im Fuldaer Urkundenbuch bestens bewährten Methode an. Die Angaben über die gesamte Überlieferung und die Vorbemerkungen zu den einzelnen Stücken stellen eine außergewöhnliche Arbeitsleistung dar. Abweichend von Stengel sind die schwierigen topographischen Feststellungen noch nicht durchgeführt, sondern dem noch ausstehenden Register vorbehalten worden. Die Einreihung zahlreicher Fälschungen, namentlich der im Zusammenhang mit den Zehntkämpfen entstandenen, wird endgültig bleiben, wenn auch Nr. 26 (815 Juni 16) von Hafner a. a. O. 18 dem Jahre 842 (wie schon Rommel, Gesch. v. Hessen I, Anm. S. 110 annimmt) zugewiesen wird. Die Unklarheit über die Notare Ernust in Nr. 39 ist inzwischen durch P. Kehr, Die Kanzlei Karls III., S. 12 f. behoben. Nr. 37 und 38 bieten jetzt einen einwandfreien Abdruck des Zehntregisters und des sog. Breviarium S. Lulli. Bisher ungedruckt waren die Privilegien Benedikts VII. für Memleben von 981 (Nr. 65) und Leos IX. für Hersfeld von 1054 (Nr. 101). Ersteres ist gleichzeitig von W. in ‚Sachsen und Anhalt' 12 (1936), S. 83—94 abgedruckt. Das Privileg Leos IX. hat er in den MOeIG 50 (1936), S. 199—204 veröffentlicht (erwähnt auch von R. Bloch, Die Klosterpolitik Leos IX. in Deutschland, Burgund und Italien, im Archiv f. Urkundenforschung XI. 1930. S. 215). Zu der Fälschung Nr. 39 (Otto I. vor 973 Mai 7) ist jetzt heranzuziehen: Eilh. Zickgraf, Beiträge zur Geschichte d. Abtei Herrenbreitungen, in d. Ztschr. f. hess. Gesch. 61 (1936), 17 ff. Das bekannte Schreiben der Mönche von Monte Cassino (Nr. 113) fällt nach El. Häfner, Die Wormser Briefsammlung des 11. Jahrhunderts (Erlangen 1935), 65 f. in die Zeit Abt Udalrichs von Lorsch (1072—1075). H. Feierabend, Die politische Stellung der deutschen Reichsabteien während des Investiturstreites, S. 20 glaubt das Jahr 1073 annehmen zu können.

Hafners Arbeit stellt eine erweiterte Neuauflage seines vor 47 Jahren erschienenen Büchleins dar. Es ist erfreulich, daß die seitdem erschlossenen neuen Quellen und Erkenntnisse sorgfältig berücksichtigt und in selbständiger Forschung vertieft worden sind. Leider ist der in den Beilagen der ersten Auflage gedruckte Abschnitt über die Quellen zur Hersfelder Geschichte nicht wieder aufgenommen. Die in der zweiten Bearbeitung gebotene Literaturübersicht stellt eine Auswahl in kürzester Fassung dar, die nicht einmal Rommels Geschichte von Hessen nennt. Es hätte ein Hinweis auf das ‚Hessische Klosterbuch' (1915), S. 64—68 genügt. Für die Frühzeit, auch die Frage der Gründung, bietet Frz. Flaskamp, Das hessische Missionswerk des hl. Bonifatius (1926) erschöpfende Angaben. In den Anmerkungen stecken mancherlei richtige Beobachtungen zur Kritik Lamberts, den jedoch H. gegen den Vorwurf der Fälschung in Schutz nimmt. Neuerdings hat Lotte Tradelius, Die größeren Hildesheimer Jahrbücher und ihre Ableitung (Berliner phil. Dissertation 1936) wiederum das Verhältnis der Hildesheimer, Quedlinburger und Hersfelder Annalen untersucht und sich gegen J. R. Dieterichs ‚Streitfragen' für Hildesheim als Entstehungsort ausgesprochen. H.s Ansichten über die Bedeutung von Hufe und Mansus werden jetzt in zwei Aufsätzen von Fr. Lütge bekämpft: „Hufe und Mansus in den miteldeutschen Quel-

len der Karolingerzeit, im besonderen in dem Breviarium St. Lulli", in der Vjschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. 30 (1937), S. 105 ff. und „Die Hufe in der thüringisch-hessischen Agrarverfassung der Karolingerzeit", in Schmollers Jahrbuch 61 (1937). Die Ausführungen H.s „Über das Jahr 736" im Anhang S. 134 ff. werden, wie H. selbst zugibt, nicht beweiskräftig sein können. Die Literaturangaben lassen leider oft die bibliographische Genauigkeit vermissen. Das beigegebene Namenverzeichnis wird dankbar begrüßt.

Ergänzend sei noch auf den von Weirich in der Hersfeld-Nummer der Zeitschrift „Hessenland" 47 (1936), S. 101—104 veröffentlichten Aufsatz „Hersfeld in der deutschen Geschichte" hingewiesen, in dem er vor allem Hersfeld als Missionskloster für Thüringen und seit 775 als königliches Eigenkloster herausstellt.

Darmstadt. *Wilhelm Dersch.*

Johannes Hafinger, S. J.: Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart. Mit Berücksichtigung der gleichzeitigen gesamtdeutschen Katechismusgeschichte (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens, hrsg. von Dr. Hugo Rahner S. J. 5./6. Heft) 1937 Verlag Felizian Rauch, Innsbruck/Leipzig, XV, 393 S. 8°.

Diese fleißige und tüchtige, auf Benutzung von mehr als 150 Bibliotheken sich stützende Arbeit stößt in ein bisher unbebautes Gebiet vor. Der erste Teil (1—28) führt die Geschichte der Katechismen in Österreich bis zur Theresianischen Schulreform. Der 1555 erschienene canisianische Katechismus behauptete seine Monopolstellung bis zur Gründung der katechet. Bibliotkek 1696, von deren Büchergaben S. 10 erstmalig ein Verzeichnis gegeben wird. Die Barockkatechismen zeigen neben Stofffülle den Abklatsch einer entarteten Predigtweise. Den ersten erfolgreichen Versuch, einen zeitgemäßen Katechismus zu schaffen, machte Felbiger. H. weist darauf hin, daß eine ausreichende Biographie dieses Mannes, ja eine Sammlung von dessen Briefwechsel fehle. In dem zweiten Teil (29—60) werden die auf Felbiger zurückgehenden schlesischen Katechismen besprochen. Der dritte von diesen stellt den ersten deutschen Katechismus in zusammenhängenden Lehrstücken dar. Die Verbreitung ging rasch und gewaltig vor sich; die Katechismen drangen auch in Österreich ein (Teil III 62—98). Der vierte Teil (99—277) handelt über den österreichischen Normalkatechismus von 1777, seine Ausarbeitung und Einführung, sein Äußeres, seinen Inhalt (besonders ausführlich und interessant), die katechet. Gesänge und Spruchsammlungen, Verbreitung der österreichischen Felbigerkatechismen, über Kommentare zu dem von 1777 und dessen Weiterentwicklung. Im Anhang (279—368) finden wir das Quellen- und Literaturverzeichnis, den kleinen schlesischen Katechismus von 1763, ein Verzeichnis der benützten Archive und Bibliotheken und schließlich (381—393) das Sach- und Personenregister.

Krefeld. *G. Buschbell.*

Die Kirchenpolitik des Herzogs Karl Alexander von Württemberg (1733—1737) von Dr. Hermann Tüchle, mit 1 Abb. 208 S. 1937. Verlag Konrad Triltsch, Würzburg. Preis kart. RM. 4.—.

Über Herzog Karl Alexander von Württemberg, der durch Schillers „Geisterseher" und Hauffs „Jud Süß" der Nachwelt auch außer-

halb seines Landes bekannt geworden ist, legt Tüchle seine sehr gründliche und kenntnisreiche Dissertation vor, mit der er bei der Tübinger kath.-theol. Fakultät promoviert hat. Der von Hause aus lutherische Fürst war schon als Prinz im Jahre 1712, als er auf dem südöstlichen Kriegsschauplatze unter der österreichischen Fahne kämpfte, zur katholischen Kirche übergetreten, weshalb die Württemberger, seitdem seine Thronfolge in Frage kam, befürchteten, er werde als Herzog auch sein Land katholisch machen. Daß es dazu dann doch nicht gekommen ist, führt T. darauf zurück, daß es seit der Fixierung des Normaljahres 1624 durch den Westfälischen Frieden nicht mehr möglich gewesen sei, die Gegenreformation in der früheren gewaltsamen Weise zu betreiben. Worin er die kirchliche Bedeutung der Regierung Karl Alexanders statt dessen erblickt, besagt seine These (S. 168): „Die Spannungspole sind nicht mehr, wie sie ein Jahrhundert früher noch gewesen wären, katholische und protestantische Kirche, sondern fürstlicher Absolutismus und ständische Volksvertretung... Die politische Zeitkrise, Absolutismus mit Verkennung der naturgegebenen Begrenztheit der Kräfte des kleinen Landes und Staatskirchentum, hatte auch den Herzog in ihren Bann gezogen." Über die Linie, die die Religions- und Kirchenpolitik des Herzogs gerade nach dieser Seite inne hielt, und zwar auch gegenüber dem katholischen Kirchenwesen seines Landes, erhalten wir denn auch mancherlei aufschlußreiche Beiträge.

Daneben sind aber doch wohl die Ziele und Aussichten einer katholischen Reaktion unter diesem absolutistischen Regiment einigermaßen unterschätzt. T. zieht zur Erläuterung der Verhältnisse in Württemberg die Pfalz heran (S. 33 Anm. 2). Aber es ist ein Irrtum, wenn er meint, hier hätten die Bestrebungen, die auf eine Rekatholisierung zielten, mit der Religionsdeklaration von 1705 ein Ende genommen. Denn ganz abgesehen davon, daß man während des ganzen 18. Jahrhunderts darüber stritt, ob diese Deklaration überhaupt rechtsgültig sei, ist sie tatsächlich von den katholischen Kurfürsten nicht gehalten worden. Schon 1719 versuchte Karl Philipp, die Reformierten mit Gewalt aus der Heiliggeistkirche in Heidelberg zu verjagen, deren Chor ihnen bereits früher entzogen worden war. Die „kirchlichen Regierungsgrundsätze" aber, von denen sich sein Nachfolger Karl Theodor (1743—1799) leiten ließ (vgl. über sie die Dissertation von H. Bauer, 1868), begleitete ihr erster Herausgeber mit dem Seufzer: „Gott walte über Deutschland, wenn es solcher jesuitischen Prinzeninstructoren selbst jetzt noch mehrere geben sollte!" Ihre Auswirkung aber schuf in der Kurpfalz jenen Zustand, bei dem in dem ganzen Land überhaupt kein Protestant mehr eine Anstellung fand, einzig die protestantischen Kirchenräte, Pfarrer und Schullehrer ausgenommen. Die öffentlichen Ämter in Stadt und Land bis herunter zum Schweinehirten durften nur mit Katholiken besetzt werden, selbst wenn man solche in den ungemischt reformierten Orten erst importieren mußte. Die Jesuiten, die bereits 1686 nach Heidelberg gerufen worden waren, brachten es jetzt hier in ihrem Kolleg auf die stattliche Zahl von 45 Patres, und ihrem Orden gehörten viele Professoren der Universität an. Auf der anderen Seite war jeder 19. Einwohner des Landes ein Bettler.

Nach diesen Konfessionsverschiebungen, die sich unter ihren Augen in ihrer unmittelbarsten Nachbarschaft vollzogen, dürften die Besorgnisse der Württemberger, daß die Dinge bei ihnen langsam in dasselbe Fahrwasser gesteuert werden sollten, doch nicht so unbegründet gewesen sein, wie T. annimmt. Dahin zielende Gedanken dürften auch

dem Herzog bei seiner auf Selbstherrlichkeit angelegten Natur, die durch eine lange Feldherrntätigkeit sich gewöhnt hatte, nur in den Kategorien des Kommandierens und Orderparierens zu denken, nicht allzu ferne gelegen haben. Hinzu kam bei ihm der oft beobachtete Renegateneifer, mit dem ehemalige Protestanten in der Wahrnehmung kirchlicher Belange geborene Katholiken im Durchschnitt erheblich übertreffen. Bei alledem kam jedoch die eigentliche Initiative nicht von ihm selbst. Die Sachwalter der katholischen Propaganda kostete es aber, da er (S. 29) fremden Einflüssen unverantwortlicher Ratgeber leicht erlag, keine allzu große Mühe, ihn für ihre Zwecke zu gewinnen. Als erster unter ihnen erschien (S. 28 f.) der Kapuzinersuperior Pater Fulgentius von Weil der Stadt auf dem Plan, indem er sich schon bald nach dem Übertritt Karl Alexanders dessen Unterstützung für die Vermehrung seiner Patres von fünf oder sechs auf acht sicherte. Daß es sich dabei um mehr als bloß die „ausgedehnte Seelsorge in den benachbarten ritterschaftlichen Orten wie vor allem im Württembergischen" handelte, erhellt einmal daraus, daß das dahin zielende Gesuch ausgerechnet an die Propaganda in Rom ging. sodann aber auch daraus, daß der fürstliche Fürsprecher seinen Namen nicht genannt wünschte, weil seine protestantischen Brüder und der Herzog Eberhard Ludwig „es ihm übel nehmen würden, wenn er sich in solche Sachen einmische".

Als dann mit dem Tode Eberhard Ludwigs (31. Oktober 1733) die Regierung an Karl Alexander überging, beeilte sich (S. 50 ff.) der Wiener Nuntius Passionei, unter dessen Einfluß inzwischen ein Bruder (Friedrich Ludwig) des neuen Herzogs katholisch geworden war, dem neuen Landesvater mit Erfolg einleuchtend zu machen, wie er das Direktorium des Schwäbischen Bundes in die Hand bekommen könne: er brauche dazu nur seinen Bruder in den Dienst der Kirche zu stellen, wo derselbe mit Leichtigkeit Bischof von Konstanz, also der für Württemberg zuständige Kirchenfürst werden könne. In Rom aber gab man um dieselbe Zeit der Erwartung Ausdruck, „daß durch die weisen Bemühungen des Herzogs das Land den Irrtum abschwören und das Licht des katholischen Glaubens erkennen würde", und versprach dabei jede mögliche Unterstützung. Bezeichnend war auch die Wahl der Geistlichen, denen die katholische Seelsorge in Stuttgart übertragen wurde. Sie waren Kapuziner, also gerade dem Orden entnommen, der in der Propaganda seine Hauptkraft an die Bearbeitung der unteren Volksschichten, auf die es in Württemberg wesentlich ankam, ganz ebenso setzte, wie die Jesuiten, in deren Profeßhaus in Wien Karl Alexander einst seinen Konvertitenunterricht empfangen hatte, unter den oberen Zehntausend zu arbeiten pflegten. Was von diesen Kapuzinern zu erwarten stand, lehrt das Beispiel ihrer Brüder in der vorderösterreichischen Provinz, die sich um jene Zeit rühmten, sie hätten seit dem Jahre 1674 (d. h. seit dem Einfall der Franzosen) 10 745 Lutheraner für die katholische Kirche zurückgewonnen. Daß man sie in Stuttgart jetzt anfangs sich ihren Lebensunterhalt von Haus zu Haus zusammenbetteln ließ, war vielleicht weniger Bummelei der leitenden Persönlichkeiten, als ein bißchen kluge Berechnung. Denn wenn sie bei ihrem Terminieren „recht oft an den unrechten Türen angeklopft haben mögen" (S. 59 Anm. 41), so war das ein ziemlich einfaches Mittel, sie mit den Lutheranern der Landeshauptstadt in persönliche Berührung zu bringen, wobei sich aus deren Mitleid, wenn man es nur geschickt anfing, wertvolle Fäden für eine künftige Propaganda spinnen ließen. Bei alledem war man am Hofe klug genug, um

alles zu vermeiden, was irgendwie nach Druck oder Zwang hätte aussehen können. Zu fest haftete noch allenthalben in den Gemütern der schlechte Eindruck, den erst kürzlich die Vertreibung der Salzburger Protestanten hinterlassen hatte. Auch in Württemberg waren ganze Züge von ihnen erschienen, und ein Spezialbefehl Eberhard Ludwigs vom 14. Januar 1732 hatte diese armen Leute, „welche um des Evangelii und der wahren, allein selig machenden Religion willen" in Elend umherziehen müßten, der besonderen Fürsorge der Oberämter empfohlen. Auch schützten mehrere Religionsreversalien das Land vor einem groben Bruch der kirchlichen Verfassung. Allerdings war es in dieser Hinsicht noch in aller Erinnerung, mit welchen Auslegungskünsten die Jesuiten im vorigen Jahrhundert die Hugenotten in Frankreich um ihre beschworenen Rechte gebracht und wie skrupellos sich damals der Mainzer Erzbischof Johann Philipp von Schönborn bei der Gegenreformation auf dem Eichsfeld trotz klarster Rechtslage über die maßgebenden Bestimmungen des Westfälischen Friedens hinweggesetzt hatte. Ein Neffe dieses Schönborn aber, der Speyerer Bischof Damian Hugo von Schönborn, in der Kunstgeschichte bekannt als Erbauer des Bruchsaler Schlosses, ein Bruder einerseits des Kurfürsten von Trier, andrerseits des Reichsvizekanzlers, der zugleich Bischof von Bamberg und Würzburg war, bedeutete als Koadjutor von Konstanz (seit 1725) für das zur Konstanzer Diözese gehörige Herzogtum Württemberg eine sehr einflußreiche Persönlichkeit. Als dann der Jude Süß Oppenheimer im Bunde mit den Kapuzinern und Feldpatres auf einen Umsturz der Verfassung hinarbeitete und die Herzogin vom Papst „das Kreuz des Glaubens" (den Malteserorden) erhielt, war die Zeit gekommen, in der die verwitwete Erbprinzessin schreiben konnte: „Jetzt wird es wohl brav über die Ketzer hergehen". Vielleicht hätte sich zu diesen Beiträgen zu einer stillen Gegenreformation in Württemberg im einzelnen noch manches bezeichnende Material beibringen lassen, wenn der Verfasser außer den Akten des Remchingenprozesses und den Beschwerden des Konsistoriums an den Geheimen Rat und den Regierungsrat auch die Akten des Konsistoriums selbst eingesehen hätte. Denn bekanntlich verfügen kirchliche Zentralbehörden keineswegs bloß über solche Berichte aus den Gemeinden, die sie an die Staatsstellen weiterleiten. Jedenfalls war, unbekümmert um das Testament Eberhard Ludwigs von 1732 (daß alles in dem Zustand, wie solcher seit der Reformation gewesen, gelassen werden solle, weil jeder Regent, der anders verfahren würde, große Verwirrung im Regiment zu seinem und des Landes Ruin erfahren würde), die Rekatholisierung Württembergs in die Wege geleitet.

Aber wie einst in der ersten Zeit der Reformation das ähnliche, nur viel umfassendere Programm Hadrians VI. trotz des Regensburger Sonderbundes infolge des frühen Todes des Papstes in den Anfängen stecken blieb, so hatte es nun auch in Württemberg, da der Herzog schon nach wenig Jahren starb, bei dem bloßen Ansatz sein Bewenden. Das Volk aber dankte Gott, daß er es „so gnädig und in einer Schnelle errettet" habe.

Hiernach kann ich nicht finden, daß die Dinge richtig gesehen sind, wenn T. (S. 168) schreibt: „Die Gegenreformation war in ihrer Kraft gebrochen; ein neues Jahrhundert nahm die Glaubenstrennung als etwas Unabänderliches an und ein neuer Geist predigte Toleranz". So weit war man in den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts auch in Württemberg noch keineswegs. Die Gegenreformation hatte sich neuerdings nur zeitgemäß umgestellt und arbeitete mit anderen, aber

durchaus nicht unwirksameren Mitteln. Erst unter Joseph II. brach die neue Zeit von Vorderösterreich aus für den deutschen Südwesten überhaupt an.

Münster (Westf.). *Karl Bauer.*

Hans Lehmann, Johann Wilhelm Rautenberg. Hamburg 1936. (Beitr. u. Forsch. z. Kircheng. Hbgs. III.) Hans Christians Druckerei. 120 S. Kasch. RM. 3.60.

Rautenberg (1791—1865) ist dadurch über Hamburgs Grenzen bekannt geworden, daß er als Prediger in der Vorstadt St. Georg im Jan. 1825 die erste Sonntagsschule „methodistischer" Art einrichtete, und zwar auf Anregung und unter Mithilfe von J. G. Oncken, dem späteren Begründer der ersten Baptistengemeinde auf dem Kontinent. Die Beziehungen zu Amalie Sieveking, Elise Averdieck und Joh. Wichern kommen hinzu, so daß die Bedeutung R.s für die Anfänge der Inneren Mission unbestritten ist.

Im Jahre 1866 ist bereits eine Biographie über R. aus der Feder eines Friedr. Anton Löwe erschienen. In Zürich wurde sie geschrieben: aber sie geht auf ein gutes Quellenmaterial zurück, da Loewe, anscheinend mit R. verwandt, über den Nachlaß R.s verfügen konnte. Im ganzen hat man den Eindruck, daß Loewe eine innere Beziehung oder gar eine geistige Gemeinsamkeit mit R. gefehlt hat.

Damit deuten wir schon die Aufgaben an, vor die Lehmann sich gestellt sah: Er mußte 1. das Geistesgeschichtliche und Zeitgenössische beachten und 2. den religiösen Menschen und seine Kämpfe schildern. Lehmann wird dem allen vollauf gerecht. Gerne hätte man über R.s Berliner Zeit und seinen Verkehr im Haus der Hofrätin Herz mehr erfahren. Rationalismus und Erweckungsbewegung sind richtig, d. h. nicht einseitig beurteilt. Der Stil des Verfassers ist anschaulich, lebendig.

Hans Luckey.

Der Urmensch als Androgyn.

Von Ernst Ludwig Dietrich,
Wiesbaden, Adolfsallee 45.

Vorbemerkung.

Die Anregung zu vorliegender religionsgeschichtlicher Untersuchung verdanke ich Ernst Benz (in Marburg a. d. Lahn), der mich bei Gelegenheit seiner Beschäftigung mit Jakob Böhme nach den religionsgeschichtlichen Zusammenhängen des androgynen Urmenschen fragte. Er hat mir sein auf die Urkirche und teilweise auch auf den Gnostizismus bezügliches Material überlassen, wofür ich ihm an dieser Stelle herzlich danke. Ich habe es auf S. 9 und 25 meiner Arbeit verwertet, wie ich mich auch für Jakob Böhme (S. 30) ausdrücklich auf ihn beziehe, Alles übrige beruht auf eigener Forschung. Die Literatur ist am entsprechenden Orte angegeben. Das Buch von Halley des Fontaines, La notion d'androgynie, Paris 1938, konnte ich mir wegen des Devisengesetzes noch nicht beschaffen und nenne es hier als Ergänzung zum Literaturverzeichnis.

Wiesbaden, im April 1939.

Ernst Ludwig Dietrich.

I.

Plato läßt in seinem Symposion[1]) den Sokrates halb im Ernst, halb im Scherz davon sprechen, daß es vor alters drei Geschlechter der Menschen, τρία ... γένη τῶν ἀνθρώπων, gegeben habe: das männliche, das weibliche „und das dritte, das an diesen beiden gemeinsam teilhatte, von dem jetzt (nur noch) der Name geblieben, während es selber verschwunden ist". Es ist das mannweibliche Geschlecht, ἀνδρόγυνον γένος, eine Bezeichnung, die man zur Zeit des Sokrates nur noch als Schimpfwort gebraucht. Sokrates beschreibt die Gestalt dieses urzeitlichen Doppelwesens genauer: „es war rund, mit einem Rücken und Rippen ringsum, vier Händen und den Händen entsprechenden

1) 189 e, ed. Hermann (1866) II, 160.

Beinen, zwei Gesichtern auf kreisförmigem Hals, überall gleich — mit einem Kopf, bei zwei entgegengesetzt befindlichen Gesichtern, vier Ohren, zwei Geschlechtsteilen und allem übrigen, wie es wohl einer aus dem Vorstehenden vergleichsweise schließen kann." Seine Fortbewegung besteht im Purzelbaum oder Radschlagen, κυβιστᾶν κύκλῳ: will es rasch von der Stelle kommen, so überschlägt es sich mit seinen acht Gliedmaßen. Dieser Androgyn des Symposion ist also kein Einzelwesen, er bevölkert als eine sonderbare Spezies Mensch, besser Übermensch, die urzeitliche Welt. Die Androgyne der Urzeit, heißt es dort weiter, waren von großer Stärke, hatten hohe Gedanken (τὰ φρονήματα μεγάλα) und griffen sogar die Götter an. Die Giganten Otos und Ephialtes, die Söhne der Iphimedeia und des Poseidon [2]), waren Androgyne. Zeus schnitt schließlich die Androgyne — offenbar aus Abwehr — in zwei Teile [3]). Nur einige ließ er übrig, um an den einstigen Zustand zu erinnern — womit Sokrates die Abnormitäten der Geschlechtsbildung in der gegenwärtigen Welt meint.

Aus der sokratischen Beschreibung geht hervor, daß wir es hier mit einem Mythos zu tun haben. Die Androgyne leben in der Urzeit, in der Nähe der Weltschöpfung oder noch mitten in ihr, sie zeichnen sich vor den normalen Geschlechtern durch besondere Kraft und geistigen Hochflug aus, sie wagen es, die Götter anzugreifen: das deutet darauf hin, daß sie Halbgötter sind. Dies geht auch noch aus einem anderen Umstand hervor: Sokrates setzt in jenem Dialog das männliche Geschlecht in Beziehung zur Sonne, das weibliche in Beziehung zur Erde, das androgyne aber in Beziehung zum Monde [4]), mit dessen Gangart (πορεία) der Androgyn Ähnlichkeit hat. Diese Verwandtschaft des urzeitlichen Androgyn mit dem Monde werden wir anderswo wiederfinden. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der androgyne Urmensch mit seiner kugeligen Gestalt ursprünglich der Mond selbst ist [5]). Das Doppelantlitz des Urandrogyn ist der zu- und

2) Homer, Odyssee XI, 305 ff., ed. Dindorf-Hentze (1908) I, 178 f.

3) Plato, Symposion 190 c, ed. Hermann II, 160.

4) a. a. O. 189 e.

5) Dies erweist auch die lateinische Doppelform lunus und luna, der Zwillingscharakter des Mondes bei den Babyloniern, Zimmern,

abnehmende Mond, die Zerschneidung in zwei Teile läßt sich aus der Erscheinung der beiden Mondhälften verstehen. Jedenfalls erweist sich auch von hier aus der Androgyn der Urzeit als eine Art Gottheit.

In ganz ähnlicher Form kennt diesen Mythos der ältere Zeitgenosse des Sokrates, Empedokles aus Agrigent[6]). In seiner Zoogonie (Lehre von der Entstehung der Lebewesen) nimmt er an, daß in der Urzeit „viele Geschöpfe heranwuchsen mit doppeltem Antlitz und doppelter Brust, mit dem Rumpfe eines Rindes, aber mit dem Antlitz eines Menschen", und daß „umgekehrt andere zum Vorschein kamen, Menschenleiber mit Kuhhäuptern, Mischwesen, die teils Männer-, teils Frauengestalten hatten und mit beschatteten αἰδοῖα ausgestattet waren"[7]). Die Darstellung des Empedokles von den urzeitlichen Mischwesen gleitet ins Märchenhafte, denn zunächst sind es für ihn Phantasiegestalten aller Art, halb Mensch, halb Tier, unter denen auch Androgyne gewesen sein mögen. Aber auch er kennt einen androgynen Gott, dessen Beschaffenheit dem sokratisch-platonischen in mancher Beziehung ähnlich ist:

„Gleich nach sämtlichen Seiten war der und ringsum ohn' Ende,
Noch nicht herrschte verwerflicher Streit und Zwist in den Gliedern;
Denn nicht schwingen vom Rücken sich ihm zweigartig zwei Arme,
Noch hat er Füße noch hurtige Kniee noch zeugende Glieder[8]),
Sondern er war eine Kugel (σφαῖρος), ganz gleich nach sämtlichen Seiten.
Aber nachdem in den Gliedern der Haß ihm groß war geworden,
Und sich zu Ehren erhob, dieweil sich die Zeit ihm erfüllte,
Dran durch mächtige Eide sie wechselnd waren gebunden:
Da erbebten die Glieder des Gottes der Reihe nach alle[9])."

KAT[3] 363 f., 413, der androgyne Charakter des Mondes bei den Primitiven, Windhuis 52, 55 N., 107 ff. u. ö. Bertholet, Das Geschlecht der Gottheit (1934) 4, 17.

6) Um 465 v. Chr.

7) Bei Diels, Fragmente d. Vorsokratiker (1922), Fr. 61; Capelle, Vorsokratiker (1935), 217.

8) Nestle, Vorsokratiker (1908), 143.

9) Bei Ammonius Hermiae in Arist. de interpret. f. VII (Nestle, a. a. O., 155) wird hier eingefügt: ... φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος, φροντίσι κόσμου ἅπαντα καταΐσσουσα θοῆσιν. Doch ist es sehr zweifelhaft, ob man schon Empedokles eine derartig spiritualisierte Denkweise zuschreiben darf.

Dieser Urandrogyn des Empedokles zeigt eine ältere Gestalt als derjenige des Symposion: in seinem Urzustand ist er ein σφαῖρος, was dem στρογγύλος bei Plato entspricht. Hat er zuerst noch nicht die eigenartigen Doppelglieder, so ist doch angedeutet, daß sie ihm nachher gewachsen sind, nämlich durch das Erwachen des typisch empedokleischen „Haß"-Prinzips. Ist hier auch nichts ausdrücklich von Beziehungen zum Monde gesagt, sondern erscheint der σφαῖρος philosophisch als Gegenpol der ἀκοσμία, als das alles in sich befassende Weltwesen, in dem die Liebe über den Haß die Vorherrschaft behauptet, so gehört doch dieser „Gott" des Empedokles an den Anfang der Schöpfung als Ausgangspunkt des empedokleischen Weltdramas. Empedokles lehrte, daß die Pflanzen die ältesten Geschöpfe seien [10]). Daraus kann man schließen, daß ihm die Vorstellung androgyner Wesen in der Urzeit nahe gelegen hat [11]). Man könnte auch umgekehrt sagen: da er ein androgynes Wesen in den Anfang der Schöpfung setzt, läßt er das organische Leben mit den Pflanzen beginnen, unter denen es ja zweigeschlechtliche Typen gibt. Besonders beachtenswert scheint mir hier, daß der σφαῖρος des Empedokles weder ein Kollektivum wie die Androgyne des Sokrates-Plato noch eigentlich ein Individuum ist, sondern ein Urtypus, d. h. aber ein mythologisches Wesen. Es ergibt sich, daß in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. in der griechisch-süditalischen Welt die Vorstellung von einem androgynen göttlichen oder halbgöttlichen Wesen zum Mythos von der Weltentstehung gehörte, und daß in loser Verbindung mit dieser Vorstellung allerhand Märchen- und Fabelmotive von Mischwesen der Urzeit im Umlauf waren.

Gibt es noch ältere Stufen dieser Vorstellung? Empedokles stand unter pythagoreischem Einfluß [12]). Das macht wahrscheinlich, daß auch die Idee von einem androgynen Urwesen aus pythagoreischen Kreisen zu ihm gekommen ist. Herodot behauptet, daß Pythagoras auf ägyptischen Lehren fuße [13]).

10) Empedokles bei Aristoteles, de Coelo III, 2, ed. Prantl (1881).
11) Wir werden der religionsgeschichtlichen Verbindung von Pflanze und Urandrogyn im Laufe der Untersuchung noch öfter begegnen.
12) Diels, Der antike Pessimismus (1921), 14.
13) Herodot IV, 95, ed. Kallenberg (1911)I, 365.

Wir kennen nun zwar aus dem alten Ägypten die Darstellungen und Schilderungen von Fabelwesen und Mischwesen. Doch es sind Märchentypen, ohne Beziehung zur Urzeit und zum Schöpfungsmythos. Sie bevölkern in der Gegenwart die Wüste als Schreckgestalten aller Art [14]). Von einem androgynen Urmenschen oder Halbgott findet sich im alten Ägypten keine Spur. Die doppelgeschlechtlichen Götter der ägyptischen Spätzeit gehören dem Hellenismus an [15]). Bachofen wollte in dem ἱερὸς γάμος der Isis und der Osiris ein androgynes Motiv entdecken, denn beide stoßen sich im Leibe ihrer Mutter Rhea; es handelt sich aber hier um eine ganz gewöhnliche Geschwisterehe [16]).

Eher dürfte die empedokleisch-platonische Androgynspekulation mit jener Linie verwandt sein, die uns in der Orphik begegnet, jenem in seinen letzten Ursprüngen und in seiner religionsgeschichtlichen Zugehörigkeit so dunklen Gebilde griechischer Mysterienreligion, das sich bis ins 6. oder gar 7. Jahrhundert v. Chr. hinauf verfolgen läßt. Freilich entfaltet die Orphik ihre theologische Rolle erst spät [17]), so spät, daß man auch die Möglichkeit ihrer Verkoppelung mit der Gnosis in Betracht ziehen muß. Erst in dieser späten Ausprägung weiß sie von

---

14) Ehrmann-Ranke, Ägypten (1923), 272.

15) Dies gilt z. B. für die Gestalt des Serapis, vgl. Bachofen, ed. Bernoulli (1926) I, 271, als auch für die Androgyne, die bei den ägyptischen Nilfesten verehrt worden sein sollen, nach Eudocia Makrembolitissa (um 1070 n. Chr.) in ihrem Violarium, ed. Villoison, Anecd. graec., Vol. 1, Vened. 1781, s. v. Νεῖλος. In einem späteren Osiris-Ritual sagt Isis zu dem toten Osiris: „Ich mache mich zum Mann, obwohl ich eine Frau war, um deinen Namen auf Erden leben zu lassen." H. Kees, Ägypten (1928), 30. Die archaisch-rohe Selbstbegattung des Atum, wodurch er das erste Götterpaar zeugt — später durch „Aushusten" und „Ausspeien" ersetzt — (H. Kees, Ägypten 1933, 323) ist kein Androgynismus im Sinne des platonisch-empedokleischen. Die in der älteren ägyptischen Mythologie auftretenden Mischgottheiten sind nur scheinbar androgyn, in Wirklichkeit Synthesen und Identifikationen männlicher und weiblicher Gottheiten verschiedenster Herkunft, vgl. Greßmann in RGG. IV, 476; so sind auch die bei H. Brugsch, Rel. u. Mythol. d. alt. Äg. (1891), 113 ff. aufgezählten mannweiblichen Figuren zu werten. Vgl. H. Kees, Ägypten (1933), 324 f., der diese Synthesen teilweise auf politische Propaganda zurückführt.

16) Vgl. dazu Burel, Isis et les Isiaques sous l'empire romain (Paris 1911), Drexler bei Roscher II 373 ff.

17) Vgl. Roscher III 2250.

einem mannweiblichen Gott Phanes[18]), der aus einem gänzlich gestalt- und eigenschaftslosen Chaos geboren wird[19]), oder der aus dem von Chronos erschaffenen silbernen Weltei[20]) als die erste Form des Dionysos hervorbricht[21]). Er trägt viele Köpfe und goldene Flügel[22]). Diesem Phanes haften Züge an, die wir bei dem empedokleisch-plantonischen Urandrogyn gefunden haben[23]), zumal die Beziehung zum Monde, der hier, im Sinne einer anderen Erde, das Werk des Phanes ist[24]). Phanes ist der Herrscher dieser Welt[25]) im goldenen Zeitalter[26]). Sein Charakter als Gottessohn weist auf seine sekundär-göttliche oder halbgöttliche Art hin[27]). Seine Untertanen sind ebenfalls mannweiblich. Mit seiner Tochter Nyx, der Nacht[28]), zeugt er in einer Höhle die Titanen. Die orphischen Hymnen nennen ihn „Vater, Mutter

---

18) Lübker, Reallex. d. klass. Altertums (1914) s. v. Phanes; K. Beth, Einf. i. d. vgl. Relgesch. 115. — Der Name „Phanes" wird abgeleitet von φαίνεσθαι Vgl. Rufinus, recogn. X, 17—20, ebd. Kern, Orpheus (1922), 135: „... ab apparendo, quia cum apparuisset, inquiunt tunc etiam lux effulsit." Apion bei Clemens Romanus Hom. VI, 5—12. Kern, a. a. O.: ... ὅτι αὐτοῦ φανέντος τὸ πᾶν ἐξ αὐτοῦ ἔλαμψεν.

19) Noch bei Rufinus (410 n. Chr.), Recogn. X, 30 (ebd. Kern 133): „... Chaos ... peperisse ac protulisse se dupicem quandam speciem, quam illi masculo feminam vocant ... et hoc esse principium omnium." Vgl. auch Recogn. X, 17—20 (Kern 135): „... hunc etiam Phaneta(m) nominarunt ..."

20) Orphica ed. Abel fr. 53 (Kern, a. a. O., 134) (aus Clemens Romanus): Ὠιὸν τὸν πάντα περιέχοντα σφαιροειδῆ οὐρανόν ... ἔνδοθεν γὰρ τῆς περιφερείας ζῷόν τι ἀρρευόθηλυ εἰδοποιεῖται ...

21) Hymn. 42, 4 ed. Abel. Der Ausdruck διφυής ist offenbar sehr beliebt gewesen, denn er findet sich hier häufig gerade von der Gottheit, a. a. O., 6, 1. 30, 2. 39, 3. 38, 4 und, andersartig gebraucht, Orph. Argonautica 14.

22) Orph. ed. Abel fr. 65.

23) ... τὸν Φάνητα εἰσφέρει ἀδοῖον ἔχοντα ὀπίσω περὶ τὴν πυγήν. λέγουσι δὲ αὐτὸν ἔφορον εἶναι τῆς ζωογόνου δυνάμεως ... bei Kern, a. a. O., 154 fr. 80; zwei Augen vorne, zwei hinten: τετρὰς δὲ Φάνης, ὡς καὶ Ὀρφεύς φησι· „τετράσιν ὀφθαλμοῖσιν ὁρώμενος ἔνθα καί ἔνθα", bei Kern, a. a. O., 152 fr. 76. Zeus muß Phanes verschlingen, um allmächtig zu werden. RGG.² IV, 790 ff.

24) a. a. O.

25) Orph. ed. Abel, fr. 78 f.

26) a. a. O., Kern 186, fr. 146 (Prael. in rem publ. II, 74. 26): Ὁ μὲν θεολόγος Ὀρφεὺς τρία γένη παραδέδωκεν ἀνθρώπων· πρώτιστον τὸ χρυσοῦν, ὅπερ ὑποστῆσαι τὸν Φάνητά φησιν κτλ.

27) ... τὸν μονογενῆ, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, bei Kern, a. a. O., 144, fr. 61.

28) Abel, a. a. O. 73.

aller Dinge“ [29]). Es sind also, trotz des Überwucherns einer bewußten systematischen und sicher synkretistischen Spekulation späterer Zeit, die bis in den Neuplatonismus hinein immer neue Bearbeitung erfährt, Elemente in dem Bilde des Phanes vorhanden, die recht gut als alt angesehen werden können.

Freilich ist die orphisch-pythagoreische bzw. empedokleisch-sokratische Linie nicht die einzige, auf der sich die Vorstellung von androgynen Halbgöttern oder Göttern findet. Da ist z. B. noch der Hermaphrodit. Aber er hat nichts mit dem androgynen Halbgott-Typus der Urzeit zu tun. Er ist auch nicht, wie Pauly-Wissowa bemerkt [30]), einfach Übertragung eines orientalischen androgynen Kultus. Man kann hinzufügen, er ist nicht einmal aus Märchen- und Fabelmotiven wie im alten Ägypten entstanden. Verschiedene Quellen fließen da nebeneinander: kultisches Transvestitentum in Sparta, in Argos, auf Kos, in Elis usw., dem man höchstens Beziehung zu primitiven Kulten verleihen könnte, Verehrung einer bärtigen mannweiblichen Aphrodite auf Kypros [31]), des Zeus Labrandos in Tegea im 4. Jahrhundert v. Chr. oder der ephesinischen Artemis [32]), was höchstens beweist, daß man an manchen Orten in einer mannweiblichen Gottheit ein Ideal sah. Auch im alten Germanien scheinen solche Fälle vorzuliegen [33]). Der Hermaphrodit speziell ist schon als Kind des Hermes und der Aphrodite [34]) nicht mit dem androgynen Ur-

29) Hymn. 10, 18 (bei Abel): πάντων μὲν σὺ πατήρ, μήτηρ. Er heißt θῆλυς τε καὶ ἄρσην Hymn. 9, 4. Zu der μήτηρ sagt man: ἄρσην μὲν καὶ θῆλυς ἔφυς Hymn. 32, 10, ἄρσενα καὶ θῆλυν, διφυῆ (= „doppelwüchsig“, vgl. Anm. 21), Hymn. 42, 4. — Ὁ δὲ Φάνης μόνος τε πρόεισι, καὶ αὐτὸς ἀνυμνεῖται θῆλυς καὶ γενέτωρ, Kern, a. a. O., 164, fr. 98; Proclus (gest. 485 n. Chr.) zu Platos Tim. 31 a (ed. Diehl I, 450, 22). — ... marem et feminam, quod aliter generare non quievit nisi haberet eius sexus utriusque, quasi aut ipse secum coierit aut sine coitu nun potuerit procreare. Lactantius, Divina instit. IV, 84 (ed. Brandt-Laubmann).

30) RE s. v. Hermaphroditos.

31) Hesychius ed. Schmidt (1867), s. v. Aphroditos. — Makrobios (Neuplatoniker um 400 n. Chr.), Saturnalia III, VIII, 1 ff., ed. Eyssenhardt (1893), 184 weiß, daß Venus deus, nicht dea genannt wird, und bemerkt dazu: „Signum etiam eius est Cypri barbatum corpore, sed verte muliebri, cum sceptro ac natura virili, et putant eandam marem ac feminam esse. Aristophanes eam appellat.“ Vgl. Beth, Einf. i. d. vgl. Relg. (1920), 87.

32) Bertholet, Geschlecht d. Gottheit 18.

33) Tac. Germania c. 43.

34) Diodor IV, 6, 5, ed. Dindorf (1878).

wesen verwandt, auch wenn Diodor weiß, daß ihn manche als Gott betrachten. Er gehört zu den Lieblingen des Dionysos, was seine Unselbständigkeit beweist [35]). Daß Dionysos selbst androgynen Charakter trägt, verdankt er vielleicht erst seiner Verbindung mit der Orphik. Auch künstlerische Kombination trägt ihr Teil zu androgynen Gestalten bei: Beispiel dafür ist eine Figur der Nike mit dem Kopfe Alexanders [36]). Diese Wucherungen der Popularreligion und ihre Auswertung durch Dichter und Künstler stehen also der Spekulation vom Urandrogyn ferne, wenn auch zuweilen Übertragungen des Urandrogyn auf die höchste Gottheit vorzukommen scheinen, wie bei dem römischen Dichter Valerius Soranus [37]), wenn er von Juppiter sagt:

„Iuppiter omnipotens regnum rerumque deumque
Progenitor genitrixque deum [38])."

Um so mehr nehmen sich des Motivs vom Urandrogyn zwei Größen an, die überhaupt von der Geschichte berufen waren, den alten Mythos zu verarbeiten: die nachsokratische Philosophie und die Gnosis.

Die Philosophie verflüchtigt die Gestalt des Urandrogyn intellektuell oder mystisch. In der Gnosis erwacht durch irgendwelche Einflüsse aus der Vermählung vorderasiatischer und hellenistischer Spekulationen mit dem platonischen Symposion-Androgyn ein Streben nach systematisch durchgeführter Lehre über den Urandrogyn von sozusagen zentraler Bedeutung.

Chrysippos, der Hauptvertreter des Stoizismus [39]), Schüler des Zenon und erster Systematiker der Stoa, lehrt von der Gottheit: sie ist alldurchdringender Verstand in körperlicher, wenngleich der menschlichen weit überlegener Natur. Dies Wesen hält

35) Pauly-Wissowa, RE X, a. a. O., 720. Clement. Hom. ed. Dressel (1853), V, 15.

36) Bertholet, a. a. O. H. Greßmann, Die orient. Rel. im hell.-röm. Zeitalter (1930), 148.

37) 82 v. Chr., vgl. Lübker, Reallex. d. kl. Altert. (1914), s. v.

38) Zitat bei Augustinus, De civ. Dei XII, 11 ed. Dombart: „Cogito enim posse responderi, et ipsam Iunonem nihil aliud esse quam Iovem, secundum illos Valerii Sorani versus, ubi dictum est ... (folgen die genannten Verse)."

39) 282—209 v. Chr.

er für androgyn [40]). Prophyrius [41]), der Neuplatoniker, ruft die höchste Gottheit mit folgenden Worten an:

Γυνὴ δ'ἐσσὶ πατὴρ καὶ μητέρος ἁγλαὸν εἶδος,
Καὶ τεκέων τέρεν ἄνθος, ἐν εἴδεσιν εἶδος ὑπάρχων,
Καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα καὶ ἁρμονίη καὶ ἀριθμός [42]).

Auch der etwas später lebende Neuplatoniker Firmicus Maternus huldigt am Schlusse des von ihm überlieferten ersten Hymnus, dem androgynen Weltgott:

„Tu omnium pater pariter ac mater,
tu tibi pater ac filius uno vinculo necessitudinis obligatus [43])."

Und der derselben Schule angehörige Synesios [44]) singt:

Σὺ πατήρ, σὺ δ'ἔσσὶ μήτηρ,
Σὺ δ'ἄρρην, σὺ δὲ θῆλυς [45]).

In der Vita des Apollonius von Tyana, die eine Veherrlichung der pythagoreischen Philosophie in der kaiserlichen Zeit Roms bezweckt, läßt Flavius Philostratus der Ältere [46]) den Apollonius an Jarchas die Frage richten: Soll ich die Welt für ein lebendiges Wesen halten? ... sollen wir sie (weil sie lebendig ist) also weiblich nennen oder männlich und entgegengesetzter Natur? Jarchas antwortet: Beides, denn indem der Kosmos sich selbst beiwohnt, besorgt er die Geschäfte sowohl der Mutter als des Vaters zur Lebenszeugung und verlangt nach sich selbst mit heißerem Drange als ein anderes zu einem andern [47]). Im Poimandres, dem ersten Abschnitt des Corpus Hermeticum, dem religiösen Doku-

40) Diels, Doxogr. graeci (1929), 546, 549.
41) Eigentlich Malchus, geb. 232 v. Chr. in Balanea in Syrien, Schüler des Plotinus, Lehrer des Jamblichus, † 304 in Rom, vf. 15 Bücher gegen die Christen und pflegte eine asket. Ethik.
42) Bei G. Wolff, Porphyrii reliquiae (1856), 144 f. — Norden, Agnostos Theos 228.
43) Matheseos libri II, 2, 20, ed. Kroll-Skutsch-Ziegler. — Vgl. Skutsch in ARW XIII, 291 ff.
44) geb. 375 n. Chr. in Kyrene, studierte in Alexandrien, 408 Christ, 410 Bischof v. Ptolemais, † 412 n. Chr.
45) Hymnen ed. Flach (1875).
46) Ende des 2. Jahrh. n. Chr.
47) Flavius Philostr., Opera omnia ed. Kayser (1870/71), 3, 34.

ment eines reinen Hellenismus [48]), der sowohl von den gnostischen Sekten wie vom Christentum unabhängig zu sein scheint, ist der Mensch die letzte Emanation der höchsten Gottheit, des Νοῦς. Dieser Urmensch erzeugt seinerseits sieben mannweibliche Menschen [49]), nachdem schon der mannweibliche Νοῦς den Anthropos als ein ihm gleiches Wesen hervorgebracht hat [51]). Mit Flavius Philostratus und seinem Apollonius von Tyana hat der Poimandres das Motiv des Narzißmus gemeinsam [50]), das αὑτῷ ξυγγίγνεσθαι, das hier — keineswegs überall! — die praktische Folgerung aus dem Androgynismus der Gottheit ist: Sie selbst ist teils zum Kosmos verblaßt wie bei Apollonius von Tyana, teils hat sie, wie bei Poimandres, konkreten Charakter bewahrt und setzt sich deutlich von der höchsten, freilich selbst schon androgyn gewordenen Gottheit ab.

II.

Die Gnosis haben wir als den anderen Zweig bezeichnet, auf dem die Spekulation vom Urandrogyn im Griechentum weiterwuchert. Die Gnosis ist aber gleichzeitig eine derartig von östlichen Einflüssen durchdrungene Größe und besitzt gerade in der Vorstellung vom Urandrogyn eine derartige Fülle von Formen, daß ihr im Zusammenhang unseres Themas ein besonderer Abschnitt gebührt. Nirgends fließen die Quellen reichlicher, und nirgends wird auch unverhüllter darüber gesprochen. Es ist die soteriologische Bedeutung des androgynen Urmenschen, die ihn in der Gnosis so stark in den Mittelpunkt rückt, nachdem er sich innerhalb des griechisch-römischen Mythos nur mit einer kosmologischen Rolle hat begnügen müssen. So tritt diese Spekulation plötzlich in das Zentrum des religiösen Interesses und verbreitet sich dementsprechend. An Stelle bloßer kümmerlicher Reminiszenzen beobachten wir nun eine systematische Verwertung des Androgyn-Motivs. Freilich handelt es sich auch hier

48) Bousset, Hauptprobl. d. Gnosis 182 f, 204 f. — Reitzenstein, Poimandres 328 ff.

49) C. Clemen, Relg. Erkl. d. NT. 121.

50) Vgl. Bousset u. Reitzenstein, a. a. O., v. Wesendonk, Urmensch u. Seele 104, N. 1.

51) So nennt es Bousset, a. a. O., 205; es gehört mit dem oben Anm. 29 erwähnten „ipse secum. coierit" des Lactantius zusammen.

manchmal nicht mehr nur um den Urmenschen, sondern es entstehen Bedarfskonstruktionen phantastischer Art, abgeleitete oder auch erfundene, von Zwittergottheiten und -geistern, wie man es bei den gnostischen Systemen mit ihrer teilweisen Entartung und Wucherung und vor allem ihrem synkretistischen Charakter, der Altes und Neues vermischt, voraussetzen muß.

Die Hauptzeugen sind hier Irenäus und Hippolytos. Schon bei dem ersteren tut sich die Verworrenheit der gnostischen Lehren bezüglich des Androgyn kund, falls sie Irenäus nicht selbst mißverstanden hat; einmal geht das Urwesen, der „Vater" oder Βυθός, eine Ehe mit der Σιγή ein, das andere Mal ist das Urwesen selbst ὑπέραρρεν und ὑπέρθηλυ, d. h. entweder androgyn, weil über das einfach Männliche und Weibliche hinausgehend [52]), oder überhaupt jenseits von männlich und weiblich, also geschlechtslos [53]).

Der früheste, aber auch dunkelste Vertreter der Gnosis ist Simon Magus. Sein System stellt sich uns als monistisch dar. Das Weltprinzip, aus dem nach seiner Lehre alle Dinge hervorgehen, die Dynamis, ist Feuer. Dies Feuer aber hat, ebenso wie der Geist, eine doppelte Natur, sozusagen eine natura naturans und eine natura naturata, die eine sichtbar, die andere unsichtbar. Das Dritte aber, das aus dem sichtbaren Feuer geboren wird, ist die Luft oder das Pneuma, als Element oder als mannweiblicher Schöpfergott zugleich gedacht. „Das ist der Vater im mittleren Raum, der da steht, stand und stehen wird — eine mannweibliche Kraft, die weder Anfang noch Ende hat und in Einzigkeit besteht [54])." Es erhebt sich die Frage, ob das System des Simon Magus von den Orphikern beeinflußt ist, von denen wir oben sahen, daß ihre an sich späte Lehre von der Entstehung des Phanes aus dem Weltei möglicherweise einen alten Androgynglauben voraussetzt, oder ob die Orphiker ihrerseits von Simon Magus oder seinem Kreise diese Spekulation übernommen haben. Das erstere scheint mir eher der Fall zu sein, da der orphische Phanes konkreter, die Auffassung des Simon Magus abstrakter

52) Irenus, adv. haeres. c. 1 § 3, ed. Harvey 18.
53) a. a. O., c. 5, § 3, ed. Harvey 105.
54) Leisegang, Gnosis 97.

ist [55]). Deuten doch auch im Anschluß an die Orphiker die Ophiten den Okeanos, unter Zugrundelegung eines homerischen Verses [56]), als den in allen vorhandenen mannweiblichen Urmenschen, den die Unwissenden den dreiteiligen Geryones nennen, das Trinkhorn, in dem alles miteinander vermengt und vermischt ist, den Becher des Anakreon usw. [57]). Hier findet sich auch die erste bezeugte, wenn auch verdeckte Beziehung des Ur-Androgyn auf Jesus, die, wie wir sehen werden, noch in den fernsten Zeiten der christlichen Kirchengeschichte ihr Wesen treibt: „Sie (die Orphiten) verehren als Prinzip aller Dinge nach ihrer Lehre einen Menschen und Menschensohn. Dieser Mensch aber ist mannweiblich und wird von ihnen Adamas genannt ... Dies alles aber, das Geistige, Seelische und Irdische (des Adamas) machte sich auf und kam herab in einen einzigen Menschen zugleich, in Jesus, den von Maria geborenen [58])." Einen besonderen Fall von Androgynismus des Urmenschen bildet bei dieser gnostischen Sekte das Wirken des weiblich gedachten Pneuma. Die Pneumatiker der Naassener (d. i. der Ophiten) suchten dem von ihnen proklamierten mannweiblichen Urwesen Adamas dadurch ähnlich zu werden, daß sie „unter Abwerfung der Gewänder sämtlich in den Stand eines Bräutigams zu treten streben, der Menschheit entzogen durch den jungfräulichen Geist" [59]). Hier besteht also der Androgynismus, wenn man den Text noch richtig zu deuten vermag, in einer Rückverwandlung pneumatischer Gläubiger männlichen Geschlechts in geschlechtliche Doppelwesen, die noch nicht zur Entfaltung ihres Geschlechtslebens gekommen sind, also in Androgyne v o r dem eigentlichen αὐτῷ ξυγγίγνεσθαι, wie wir es bei den Orphikern und bei dem Pythagoräer Appolonius von Tyana kennengelernt haben. Der Sinn davon kann nur sein, daß auch die Pneumatiker der ophitischen Sekte, analog ihrem Urbild, dem androgynen Urwesen, hier sogar noch deutlich dem Urmenschen, instand gesetzt werden, nunmehr die Laufbahn der

55) Gegen Leisegang, a. a. O., 94.
56) Odyssee XXIV, 11 f.
57) Hippolytos, Elench. V, 7, 3 ff. — Orphica ed. Abel fr. 39. Hymn. orph. 83, 2.
58) Hippolytos, a. a. O., V, 6, 4—7, 1.
59) Hippolytos, a. a. O., V, 7.

Seele zu beschreiten und das Erlösungsmysterium von Anfang an zu durchleben. Ist umgekehrt der Geist männlich — was auch vorkommt —, der Stoff als Chaos weiblich, so ist der Logos als Vereinigung beider natürlich mannweiblich [60]). Dieser Logos entzweit sich innerhalb der Schöpfung mit sich selbst und fällt auf Erden durch Berührung mit der Materie in männliches und weibliches Geschlecht auseinander, um dann bei der Erlösung allein den männlichen Teil in den Himmel zurückzuretten, worauf die Selbstentmannung des Attis gedeutet wird [61]). Ein andermal heißt es bei den Naassenern: „Die Kraft, die aus dem Weibe überfloß, ... stürzte hinunter vom Orte der Väter ... sie ist es, die die Linke oder Pruneikos [62]) oder Mannweib heißt [63])." Auch der große Gnostiker Valentinus [64]) hat Gott, die unergründliche Tiefe (Bythos) des Seins und der Vollkommenheit, unter der mythologischen Form des Mannweiblichen aufgefaßt. Der Bythos (oder Autopater), der „überall das All umfängt, selbst aber nicht mit darin umfangen wird", ist „der nie alternde, ewig junge mannweibliche Äon" [65]). Auch die Gesamtheit der ewigen Geister, die nach dem Willen des Bythos aus seinen Enkeln Anthropos und Ekklesia hervorgehen, das Pleroma, das durch eine Tetras, Ogdoas, Dekas und Dodekas gebildet wird, trägt wenigstens in der Dodekas das Abbild ihres Urvaters, denn diese besteht aus den „zeugungslustigen männlich-weiblichen Wesen" [66]). Aber schon der Schüler des Valentinus, Markos, oder wenigstens die von ihm ausgegangene Sekte der Markosier, zeigt in der Auffassung des Urwesens eine bemerkenswerte Unsicherheit. Es heißt dort der „Vaterlose, w e d e r männlich n o c h weiblich". M. a. W. hier ist die (enkratitische) Entsexualisierung des Göttlichen im Gange, wie sie Christentum und Parsismus kennen, vielleicht unter beider Einfluß [67]). Daß Markos oder seine Schule sich irgendwie um diesen Punkt gemüht und die valentinianische Auf-

60) Leisegang, a. a. O., 132.
61) a. a. O., 134.
62) προῦνεικος „wollüstig", vielleicht zu lesen πορνικός „buhlerisch".
63) Irenäus, a. a. O., 30.
64) † um 160 n. Chr.
65) Nach Epiphanius Panar. haer. 31, 5. 6, ed. Holl.
66) Leisegang, a. a. O., 290 f.
67) Hippolytos, Elench. VI, 42, 3 ff. = Irenäus 14, 1 ff.

fassung gekannt haben, zeigt die Lehre vom sog. Buchstaben-Äon: Er ist ein Weib mit Haupt, Leib und Gliedern, denn die Menschen könnten die männliche Seite des beide Geschlechter in sich vereinenden Urbildes nicht ertragen [68]). Jedenfalls sind hier noch die verschiedenen nacheinander emanierenden Äonen bestimmt androgyn; so betet man bei den Markosiern: „Ich rufe die unvergängliche Sophia an, die in dem Vater ruht, die Mutter unserer Mutter, die keinen Vater noch Gatten hat, sondern mannweiblich vom Weibe geboren euch hervorbrachte [69]) "

Hinsichtlich der Fülle und Vielfältigkeit der Erscheinungen auf diesem Gebiet erreicht die Gnosis ihren Höhepunkt jedenfalls im Manichäismus. Der Androgynismus betrifft dort zwar, wie es bei den Markosiern schon der Fall gewesen zu sein scheint, nicht den Urmenschen, wohl aber den „Gesandten", der nach dem „Urmenschen" und dem „lebenden Geist" zur Erlösung in den Kosmos gesandt wird. Er ist zwiefacher Natur, männlich und weiblich. Seine beiden Naturen nehmen ihren Sitz in der Sonne und im Monde und setzen von hier aus den bis dahin ruhenden Kosmos in Bewegung [70]). Es ist schwer zu entscheiden, wie weit hier der orphische Phanes hereinspielt. Die Wucherungen der Phantasie und die Sucht des Kombinierens haben hier ganzen Reihen von Wesen den Androgynismus verliehen, dessen Herkunft im einzelnen kaum nachweisbar sein dürfte: so ist auch die manichäische Παρθένος τοῦ φωτός, die in den Mond versetzte Jungfrau des Lichtes, eigentlich an sich mannweiblich — die androgyne Beschaffenheit des Mondes ist uns ja schon begegnet — [71]), ferner sind die zwölf Gestalten, in denen der „Dritte Gesandte" auftritt, von wechselndem Geschlecht und erscheinen den weiblichen Dämonen als Jünglinge, den männlichen aber als Jungfrauen [72]). Der Manichäismus verarbeitet eben alles ihm Vorhergegangene in einer neuen und nicht wenig komplizierten Synthese, andererseits scheint er den Einflüssen des ihm nächst

68) Leisegang, a. a. O., 331.
69) Irenäus I, 21, 3. — Leisegang, a. a. O., 349.
70) H. H. Schaeder in RGG² III, 1966.
71) v. Wesendonk, Urmensch u. Seele 201, N. 2, identifiziert diese Παρθένος (Barbelo) mit Istar. Vgl. Reitzenstein, Das iran. Erlösungsmysterium, 178. — Zum Androgynismus des Mondes vgl. Anm. 5.
72) Vgl. W. Lentz in ZDMG (1928), VII (N. F.) 181.

gelegenen östlichen Religionssystems unterlegen zu sein, des Parsismus, dessen kosmologisch gefaßten Urmenschen Gayomart er zu einem soteriologisch empfundenen erhebt. Er verwandelt also das mythische Urwesen in einen Erlösergott, den Urmenschen überhaupt in die Weltseele, in deren Rang Mani schließlich selbst einrückt, bis er als „Urmensch" verehrt wird.

III.

Dies führt uns zu dem schwierigsten Punkte des Themas vom Ur-Androgyn, zur Frage seines Vorhandenseins im iranischen Kreise.

Zarathustra und die altiranische Frömmigkeit kennen offenbar keine eigentliche Urmenschspekulation von der Art, wie wir sie bisher in unserer Untersuchung festgestellt haben. Die spürbaren Gründe der Abneigung gegen eine solche Spekulation sind wohl in der Neigung der zarathustrischen Weltbetrachtung zu erblicken, mythische Wesen zu abstrahieren. Der Mythos vom Urmenschen unterwirft sich solcher Abstrahierung wohl in philosophischen oder mystischen Systemen, nicht aber in ausgesprochen prophetisch-religiösen. Die altiranische Mythologie erzählt uns nur von einem Urriesen und einem Urstier, sowie von der Bildung der Welt aus dem Leib des getöteten Urriesen. Wir hören nichts davon, daß der Urriese oder der Urstier androgyn aufgefaßt worden sind. Die bloße Tatsache der Teilung des Urwesens und der Verwendung seiner Teile zum Bau der Welt ist nicht ohne weiteres mit dem Motiv der Spaltung des Androgyn bei Plato und anderen identifizierbar, wo sie ausdrücklich erklären soll, weshalb es nunmehr zwei Geschlechter anstatt des einen in der Urzeit gibt. Hingegen ist nicht ausgeschlossen, daß der mittelpersische Vorstellungskreis einen androgynen Urmenschen gekannt hat. Windischmann hält die Gestalt des parsischen Adam, die im jüngeren Avesta und im Bundahišn bezeugt ist und dort den Namen Gayō maretan (Sterbliches Leben) [73] trägt, für ein androgynes Wesen [74]. „Dunkel bleibt", so schreibt er, „warum Gayomart stirbt, und wie Ahriman und Ǵahi seinen

73) Mittelpersisch Gayō(k)mard, arab. Kajūmarṯ.
74) Windischmann, Mithra (1857), 76.

Tod bewirken. Es scheint mir hier eine theosophische Vorstellung zugrunde zu liegen. Der Urmensch wurde androgyn gedacht[75]; die Teilung in Geschlechter geht aus dem Verlangen des Urmenschen nach einem sich gleichen Gegenstand hervor." Aber er fügt vorsichtig hinzu: „Es ist wahr, daß Einiges in diesem Bilde von mir ergänzt ist; allein ich wüßte nicht, wie anders die Räthsel des Bundahesh gelöst werden könnten." Windischmann hat also den parsischen Mythos aufgefüllt, und zwar aus der rabbinischen Fassung vom Ur-Androgyn.

Eine gewisse Unklarheit des alttestamentlichen Textes in Gen. 1, 27 und 2, 21, auf die wir noch ausführlich zu sprechen kommen, hatte den Rabbinen Gelegenheit gegeben, ihre Spekulation über den Androgynismus Adams an jene Bibelstellen zu knüpfen. In der ersten Hälfte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts diskutieren die Rabbinen Arīkhā und Šemū'ēl über die Frage, was der androgyne Adam wohl paarweise an Gliedern oder Körperteilen besessen habe. Daran schließen sich etwas später bezeugte rabbinische Äußerungen: „R. Nachmān bar Rab Chisdā[76] trug die Auslegung vor: Was bedeutet die Schriftstelle ‚Und es bildete (waj-jīṣer) Gott den Menschen' — (nämlich) mit zwei Jod? (Es bedeutet), mit zwei Trieben (jeṣārīm)[77] bildete der Heilige (den Menschen). Der eine ist der gute Trieb, der andere der böse...[78]). — R. Jirmejā b. El'āzār[79]) hat (als weitere Auslegung zu den zwei Jod in waj-jīṣer) gesagt: Zwei Gesichter (du-proṣopīn, d. i. δύο πρόσωπα) hatte der Heilige an dem ersten Menschen erschaffen, wie es heißt[80]): ‚Hinten und vorne hast du mich gebildet.' — ‚Und Gott der Herr baute die Rippe...'[81]). — Rab[82]) und Šemū'ēl[83]) (stritten hierüber), der

75) Bousset, Gnosis 204, sagt: „als geschlechtlich ungespalten gedacht" und erweist damit die Unsicherheit der Auffassung in diesem Zusammenhang.

76) † um 320 n. Chr.

77) So zu lesen statt jeṣīrōt „Schöpfungen", was hier keinen Sinn ergibt und aus einer von 2 Schöpfungen erzählenden Variante eingedrungen ist, vgl. bKetubbōt 8 a und Jalqūṭ Šim'ōnī z. St.

78) bBerākhōt 61 a.

79) Um 300 n. Chr.

80) Psalm 39, 5.

81) Gen. 2, 21.

82) R. Arīkhā, † 247 n. Chr.

83) † 254 n. Chr.

eine sagte: (Es war) ein Gesicht, der andere: (Es war) ein Schwanz . . .[84])." — „In der Stunde, da der Heilige den ersten Menschen schuf, schuf er ihn als Androgyn (andrōginos); das (bedeutet) das Schriftwort: ‚Männlich und weiblich schuf er sie.' — R. Šemū'ēl b. Nachmān[85]) hat gesagt: In der Stunde, da der Heilige den ersten Menschen schuf, schuf er ihn zweigesichtig (duproṣopīn), dann sägte er ihn entzwei und machte zwei Rücken aus ihm, einen hier und einen dort. Man entgegnete R. Šemū'ēl: Es steht aber doch geschrieben: ‚Und er nahm eine von seinen Rippen.' Er sagte zu ihnen: (Jawohl), von seinen beiden Seiten, wie du sagst[86]): ‚Und an der Seite (wörtlich: Rippe, ṣela') des Stiftzeltes', was der Targumist übersetzt: we-liseṭar miškena usw. = an der Seite der Hütte[87])."

In dieser rabbinischen Fassung variiert die Zweigesichtigkeit des ersten Menschen mit der bloßen Anlage zweier entgegengesetzter Triebe. Das Motiv des Entzweisägens hat nur der Midraš. Die Terminologie für den doppelgesichtigen Adam wie für den mannweiblichen Urmenschen ist bezeichnenderweise griechisch: δύο πρόσωπα, ἀνδρόγυνος. Dies ist sicher kein Zufall. Es deutet darauf hin, daß die Androgyn-Fabel der Rabbinen aus der Welt des Hellenismus, höchstwahrscheinlich der griechischen Gnosis, zu ihnen gekommen ist. Auf diesen Zusammenhang weist auch der Gesamtcharakter der rabbinischen Urmensch-Lehre. Wir hören, daß der erste Mensch als gōlem, eine gestaltlose Masse[88]) erschaffen worden ist; er reichte von einem Ende der Welt bis zum andern[89]); der Stoff, aus dem er gemacht war, war aus der ganzen Welt zusammengehäuft worden (huṣbar); sein Aussehen glich dem Glanz der Sonne, seine beiden Fersen waren wie zwei Sonnenbälle[90]); seine Gestalt war so hoch, daß sie nach der Aussage des R. Eliẽzer von der Erde bis zum Himmel reichte; als er gesündigt hatte, legte der Heilige seine Hand auf ihn und ließ

84) bBerākhōt 61 a, b'Ērūbīn 18 a, Jalqūṭ Šim'ōnī zu Tehillīm § 20, § 887. Midrāš Tanchumā, Tazrīa' § 1.
85) † um 300 n. Chr. Die Parallele hat: Rēš Laqīš, † um 280 n. Chr.
86) Exod. 26, 20.
87) Berēšīt Rabbā s. 8; Wajjiqrā Rabbā s. 14.
88) In Anlehnung an Psalm 139, 16.
89) Ber. Rabbā c. 8, 1; Pesīqtā 54 b.
90) bBabā Batrā 58 a.

ihn zusammenschrumpfen [91]). Selbst die Tiere, die den ersten Menschen umgaben, waren andersartig als die heutigen, und der Ochse, den der erste Mensch darbrachte, hatte nach R. Jehūdā nur ein Horn auf seiner Stirn [92]). Wie im Qoran [93]), fordert auch im Midraš Gott die Anbetung Adams durch die Engel [94]). Das alles beweist die ursprünglich mythologische Beschaffenheit dieser rabbinischen Aussagen. Sie sind an den biblischen Adam von woandersher erst nachträglich herangebracht worden. Es beweist ferner, daß man sich im Judentum mit der Urandrogyn-Spekulation im 3. Jahrhundert nach Chr., also in der Spätzeit des Gnostizismus und ungefähr gleichzeitig mit dem Manichäismus, in den Kreisen um Rabbi Arīkhā befaßt hat. Das Motiv von der Opferung eines Einhorns durch den ersten Menschen weist auf Persien; aber doch kommen diese Kreise, nüchterner als die Gnosis, weil unter der Begrenzung durch die Bibel stehend, in ihren Ausführungen und namentlich in ihrer Terminologie dem griechischen Urandrogyn näher und neigen deutlich zu der Überlieferung, die wir im Symposion des Plato angetroffen haben, dessen Urandrogyn ja auch zwei Gesichter hat und von Zeus gespalten wird, weil er zum Geschlecht der Giganten gehört [95]).

Man kann also zweifeln, ob Windischmanns Ergänzung des persischen Urmensch-Mythos aus der rabbinischen Fabel am Platze ist. Dagegen spricht auch, daß die Entstehung des ersten Menschenpaares aus Gayomarts Samen mit dem Wachstum einer Pflanze verglichen wird: „Nach Art einer Rāva-Pflanze, die nur einen Stamm hat, wuchs es derart aus der Erde empor, "that their armes rested behind on their shoulders and one joined to the other they were connected together and both alike. And the waists of both of them were brought close and so connected together that it was not clear which is the male and which

91) bChag. 12 a; bSanh. 38 b.

92) bŠabbāt 28 b; bChullīn 60 a. Gemeint ist R. Jehūdā, Schüler des R. Arīkhā, † 299.

93) Qoran 38, 73 ff.

94) Pesīqtā 36 b; bBābā Batrā; Ber. Rabbā c. XII, 2.

95) Vgl. oben S. 298; hier hat Scheftelowitz, Die altpers. Rel. u. das Judentum 217, Nr. 1, im wesentlichen recht, wenn er die Legende vom doppelgesichtigen Adam im Judentum auf griechische Vorbilder zurückführt, mit der Einschränkung, daß auch Persien zu diesem Bilde beigesteuert hat.

the female [96])." Also die Motive sind andere als die platonisch-westlichen: Zwillingsmotiv statt Spaltungsmotiv (bzw. Zersägungsmotiv), Wachstum, nicht Erschaffung. Sowohl Windischmann als Scheftelowitz haben Unrecht, wenn sie den Mythos von Gayomart mit dem Urandrogyn in Beziehung setzen oder, wie der letztere, gar aus dem rabbinischen Androgyn ableiten [97]). Erst andere Varianten des Urmensch-Mythos im Mitteliranischen zeigen westliche Einschläge. Man könnte sie aus der hellenistischen Gnosis im allgemeinsten Sinne herleiten: Zrvan, der durch ein tausendjähriges Opfer Ohrmuzd erschuf, ist nach der Pehlewi-Tradition mannweiblich, und so auch zuweilen Ohrmuzd selbst [98]), und es ist wahrscheinlich, daß die biblischen Gestalten von Adam und Eva auf die mittelpersischen von Māšya und Māšyōī eingewirkt haben [99]). Was aber den iranischen Mythos von dem gnostischen trennt und mit dem rabbinischen verbindet, ist seine rein kosmologische Funktion. Er ist Faktor im Drama der Schöpfung. Diese Verbindung ist freilich keine Verwandtschaft; denn beidemal sind hier zwei Religionen grundsätzlich dem soteriologischen Mythos abgeneigt.

Wie sekundär alle Androgyn-Spekulation in der iranischen Urmensch-Idee dasteht, zeigt uns ein Blick auf die Alt-Iran am nächsten stehenden Religionsgebiete. Dem Veda ist der Ur-Androgyn ebenfalls fremd. Der kosmische Urmensch des Veda, Puruṣa, ist tausendköpfig, tausendäugig, tausendfüßig, ein riesenhaftes Urwesen. Seine Opferung durch die Götter bewirkt die Entstehung der Welt [100]). Aus seinen Teilen entstehen die Wesen. Das Motiv der Opferung ist wohl priesterliche Zutat, aber die Zerstückelung seines Leibes und die Erschaffung der Welt aus seinen Teilen ist ursprünglich und primitiv [101]). Verschiedene Exemplare dieses Urtypus erscheinen nebeneinander: Yama und

96) Scheftelowitz, a. a. O., 217. — Windischmann, Zoroastr. Studien (1863), 213, deutet diese Stelle auf den Zwillingscharakter der ersten Menschen. v. Wesendonk, Urmensch u. Seele, 201, setzt die Stelle in eine spätere Schicht der iran. Tradition.

97) Scheftelowitz, Entstehung der manich. Rel. 60.

98) Noeldeke, Festgruß f. Roth 47; Güntert, Der arische Weltkönig (sehr unzuverlässig!) 347.

99) Scheftelowitz, Die altpers. Rel. u. das Judentum, 217, N. 1.

100) Rgveda X, 90.

101) H. Oldenburg, Rel. d. Veda (1917), 277 ff.

sein Vater Vivasvant, und Manu. Yama hat sein weibliches Gegenstück Yami[102]). Die beiden Namen bedeuten den männlichen und den weiblichen Zwilling. Oldenburg zeigt, daß der indo-iranische Mythos die sterblichen Menschen ursprünglich aus dem Inzest eines Zwillingspaares hervorgehen läßt: „Der letzte Anfang muß e i n Anfang sein, die beiden als Zwillinge zueinander gehören[103])." Himmel und Erde gelten zuweilen als das große Elternpaar alles Seienden, als Vater und Mutter der Menschen[104]). Gelegentlich wird wohl Brahman, seinen eigenen Körper teilend, halb Mann, halb Weib[105]). Aber von einem Urandrogyn ist weder bei Puruṣa noch bei Yama noch bei Brahman die Rede[106]). Auch in Indien ist eben das letzte Wort der Entwicklung, daß die Gottheit geschlechtslos ist[107]). Und wie die indo-iranische Spekulation, so scheint mir die gesamt-arische, Griechen und Römer ausgenommen, den Urandrogyn nicht zu kennen. Zwar wird auch bei den Nordgermanen aus dem Körper des Urriesen Ymir (oder Fornjótr, Aurgelmir) die Welt geschaffen; zwischen Göttern und Riesen besteht kein scharfer Gegensatz, die Götter sind sogar Nachkommen der Riesen[108]). Aber auch aus Ymir w a c h s e n während seines Schlafes ein Mann und ein Weib, und seine Füße zeugen zusammen einen Sohn. Die neu Entstandenen töten den Urriesen und bauen aus seinen Teilen den Kosmos. Erst danach schaffen die Götter aus zwei Baumstämmen

---

102) Rgveda X, 90.

103) O l d e n b u r g, a. a. O., 280. S c h e f t e l o w i t z, Die altpers. Rel. 217, N. 1, weist noch auf Brhadaranyaka Up. I, 4, hin und hebt die völlige Unabhängigkeit dieser Zwillingstheorie von dem Androgyn des platon. Symposion hervor.

104) Oldenburg, a. a. O., 284.

105) M. W i n t e r n i t z, Gesch. d. ind. Lit. (1908), 477, N. 2.

106) R u d. O t t o, Reich Gottes und Menschensohn (1934) bestreitet überhaupt, daß paruṣa der Urmensch sei: „Niemals heißt es „Mensch", sondern eben purusha. purusha ist Zusammensetzung aus pums und vrisha, und beide Stämme heißen nicht Mensch, sondern mas und masculus, ἄρρην im Kontraste gegen θῆλυ, nicht aber Mensch im Kontraste etwa zu Tier oder sonstiger Lebensart und -gattung ... übernatürliche numinose Geistwesen." — Derselbe, a. a. O., 337: „Der Allgott hat hier riesige übermenschliche Menschengestalt, aber das heißt gar nicht, daß er ein Mensch oder der Urmensch ist." Dies würde das Fehlen jedes Zusammenhangs des indischen Komplexes mit dem Urandrogyn bestätigen.

107) B e r t h o l e t, Das Geschlecht der Gottheit (1934), 21.

108) J a n d e V r i e s, Altgerm. Relgesch. (1937) II, § 296.

das erste Menschenpaar[109]). Dunkle Erinnerungen an heidnische Schöpfungsmythen sind in dieser Darstellung des Isländers Snorri mit halbverstandenen mittelalterlichen Spekulationen über die Urmaterie verquickt, und die Polarität von Hitze und Kälte, der der Urriese sein Dasein verdankt, entstammt wohl dem iranischen Dualismus[110]). Die Tatsache, daß Ymir aus sich selbst zwei verschiedengeschlechtliche Wesen hervorbringt, ist noch kein Beweis dafür, daß Ymir als Androgyn gedacht war[111]). De Vries erklärt den Gott Tuisto[112]) der drei germanischen Hauptstämme für androgyn, weil er die Bedeutung „Zwitter" für wahrscheinlich hält[113]); dem widerspricht B. Kummer, wie mir scheint, mit Recht[114]).

Die Untersuchung des Mythos vom Urmenschen bezüglich seines androgynen Charakters auf iranischem und indogermanischem Boden — außerhalb Griechenlands und Roms — dürfte ergeben, daß der Urandrogyn dort n i c h t zu Hause ist. Sein Ursprung scheint vielmehr in den Ländern um das Mittelmeer zu liegen. Da wir gesehen haben, daß das alte Ägypten ausscheidet, daß auch nach Osten mit Manichäismus und Judentum die Verbreitung plötzlich abbricht, daß also Hellas, Süditalien und Gnostizismus im wesentlichen an dieser merkwürdigen Spekulation beteiligt sind, und daß die letzten Spuren auf Pythagoras und Orphik hinweisen, dürfte die letzte historisch nachweisbare Wurzel der Lehre vom androgynen Urmenschen, so wie er sich in Europa und Vorderasien ausgewirkt hat, in orphischen Kreisen zu suchen sein, wobei selbstverständlich der große

---

109) a. a. O. § 316.

110) a. a. O. § 317; Snorri's Gylfaginning stellt eine Verarbeitung von 3 Eddaliedern dar.

111) a. a. O. 9, 318.

112) bei Tacitus, Germania (rec. Müller 1900), 2, 6; Variante: Tuisco.

113) Die Deutung „Zwilling" hält de Vries für möglich, a. a. O. I, § 12; über Zwillingskult bei den Germanen vgl. Tacitus, Germania c. 43, de Vries, a. a. O. I, § 125 f. Er gibt der Deutung „Zwitter" jedoch den Vorzug, „weil nur von einem Wesen die Rede ist", das „beide Geschlechter in sich vereinigt haben muß". Die Doppelgeschlechtlichkeit der Göttin Nerthus (de Vries, a. a. O. I, S. 217) steht m. E. auf derselben Stufe wie diejenige der Aphrodite, vgl. oben S. 303 u. Anm. 31.

114) in B ä c h t o l d - S t ä u b l i, HW des Deutschen Abergl. (1927 ff.) III, 725.

Anteil primitiver Denkweise überhaupt noch in Rechnung gezogen werden muß.

IV.

Die Idee des androgynen Urmenschen hat, seitdem der Gnostizismus ihr eine solche Bedeutung verliehen hatte, eine nicht zu unterschätzende Rolle in den darauffolgenden Jahrhunderten gespielt. Vor allem ist es die Kabbala, die jüdische Gnosis des Mittelalters, die auch hier das Erbe des alten Gnostizismus aufnimmt und es in die fernsten Zeiten abendländischer Geistesgeschichte weiterleitet. Nicht nur die Terminologie, sondern auch die Zügellosigkeit der spekulativen Ideenbildung der Gnosis wird von der Kabbala übernommen und fortgesetzt. Der androgyne Urmensch ist im Ganzen des Systems hier fast noch wichtiger als in der Gnosis, denn er dient dazu, den von der göttlichen Einheit über die Entzweiung der Welt bis hin zu ihrer Wiedervereinigung in sich selbst verlaufenden Prozeß zu verdeutlichen. In der Verwertung pythagoreischen Gedankengutes ist die Kabbala hie und da sogar relativ älter und primitiver als die Gnosis. Nur ein fundamentaler Unterschied besteht: der soteriologische Wert, den der Urandrogyn in der alten Gnosis besitzt, ist hier unter dem Druck des jüdischen Monotheismus zurückgedrängt.

Für die kabbalistische Systematik ist der Androgyn geradezu das Ordnungsprinzip, durch das ihre spekulativen Ideen Symmentrie erhalten: „Komm und sieh: In der Stunde, da der Alte, der Heilige, der Allerverborgenste, sich einzurichten [115]) wünschte, ordnete er alles unter der Gestalt [116]) des Androgyn, an einem Orte, wo Männliches und Weibliches (gemeinsam) umfaßt wurden“ [117]). Der Urmensch, Ādām qadmōn, Adam ʿillāʾī, ist ein ganz kosmisches Wesen [118]). Der rabbinisch-talmudische Androgyn ist ihm nur äußerlich angehängt: „Es erhoben sich alle Gelehrten (chabrajjā) und sprachen (zu Jochānān b. Zakkai): Meister,

115) le-ittaqānā; möglich wäre auch die Lesung le-atqānā (als inf. afʿēl): „Ordnung zu schaffen“.

116) ke-ʿēn kann auch heißen: „nach der Weise“; gemeint ist: nach dem Formprinzip.

117) Idrā Zūṭā s. VIII, 218 ff., bei Knorr v. Rosenroth, Kabbala denudata (1677 ff.) II, 534.

118) Frank-Gelinek, Die Kabbala 117, 126, 130 u. ö.

Meister, ist denn etwa eine Trennung (pērūdā) zwischen VATER und MUTTER (den parallelen Emanationen der ersten Sefirā), wenn (die Entstehung der Welt) von seiten des VATERS mittels der Emanation (aṣīlūt) (vor sich geht), von seiten der MUTTER aber mittels der Schöpfung (berī'ā)? Er antwortete ihnen: Gelehrte! Gelehrte! wenn es (am Ende) so wäre, daß dieser Mensch der Emanation von seiten des VATERS und der MUTTER männlich und weiblich zugleich gewesen wäre? Und das bedeutet die Stelle ‚Und Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht', (nämlich) ‚es werde Licht' von seiten des VATERS, ‚und es ward Licht' von seiten der MUTTER, und das ist (der in der Haggada erwähnte) Adam der Doppelgesichtige (Adam dū-proṣopīn). Aber dieser hat kein Bild noch Gleichnis in sich außer die OBERE MUTTER; er hat (nur) e i n e n Beinamen, der zum Sinne Gottes aufsteigt, und dieser Beiname ist LICHT UND FINSTERNIS (woraus aufs neue seine androgyne Beschaffenheit hervorgeht[119])." — Zu den biblischen Worten „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch"[120]) wird bemerkt: „... um ihm zu zeigen, daß sie (Adam und Eva) eins sind, und daß es überhaupt keine Trennung (lā ... īth ... pērūdā be-khullā) zwischen ihnen gibt[121])." — Zu „Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde, nach unserer Ähnlichkeit" heißt es im Zohar: „‚Lasset uns Menschen machen': Das ist das Geheimnis des Androgyn, das ganz in der Weisheit besteht, das heilige obere. ‚Nach unserem Bilde, nach unserer Ähnlichkeit': daß der eine sich durch den andern vervollkommne, einzigartig (jechīdā'i) in der Welt zu sein, mächtig über alles[122])." — Eine Variante des Androgynismus ist die Darstellung des Verhältnisses von Adam und Eva unter dem Bilde von Zwillingen[123]), das uns schon öfter begegnet ist und mit dem Androgyn — wie wir z. B. am Parsismus sahen — ursprünglich nichts zu tun hat: „Et ipsa adhaeret lateri musculi; quapropter etiam vocatur[124]) ‚columba mea, per-

119) Zōhar z. Gen. fol. 22 ed. Bendet (5686 = 1926) I, 39a.
120) Gen. 2, 23.
121) Zōhar z. Gen. fol. 49 b (Bendet I, 87 a).
122) a. a. O. fol. 47 a (Bend. I, 82 b).
123) Siehe oben S. 315 u. Anm. 96.
124) Cant. 5, 2.

fecta mea', Ne leges *tammati,* perfecta mea, sed *te'ōmātī,* g e m e l l a mea proprie loquendo[125])." Unter kabbalistischem Einfluß schreibt der jüdische Pentateuchkommentar Ibn Ezra zu Gen. 1, 27: „Der Leib des Menschen ist gleichsam ein Mikrokosmos ('ōlām qāṭān). Gott sei gepriesen, der mit dem Makrokosmos begonnen und mit dem Mikrokosmos aufgehört hat. Auch der Prophet (Ezechiel) sagt, daß er die Herrlichkeit Gottes menschengestaltig gesehen habe[126]). Gott aber ist der Eine... Adam ist anfangs mit zwei Gesichtern geschaffen, dabei ist er Einer und (doch) auch Zwei[127])." Raši kennt in Anlehnung an haggadische Ausführungen über Adams Erschaffung eine Doppelheit des menschlichen Wesens seiner Herkunft nach, zwar nicht mann-weiblich, aber makro-mikrokosmisch, in der Art, daß daraus deutlich die Gestalt eines doppelgeschlechtlichen Urwesens darin sichtbar wird; nichts anderes besagt ja schließlich die Spekulation vom Einssein des Himmels und der Erde im Urmenschen: „Er (Gott) machte Adam aus den oberen und unteren (Elementen): den Leib aus den unteren, die Seele aus den oberen, dem entsprechend, daß am ersten Tage Himmel und Erde erschaffen worden sind." Diese Gedanken setzt Raši fort, indem er die sechs Schöpfungstage der Genesis abwechselnd auf das Oben und das Unten deutet[128]). Nachmanides zu Gen. 2, 18 deutet das 'ēzer ke-negdō (eine Hilfe, ihm entsprechend) darauf, daß der Gehilfe des ersten Menschen ursprünglich mit dem Manne e i n Wesen war (dū-proṣōpīn nibrā'ū), wobei der zweite proṣōp dem ersten bei der Fortpflanzung half; freilich befand es dann Gott für besser, daß der Gehilfe Adam objektiv gegenüber trete ('ōmēd le-negdō), ihn sehe, sich von ihm trenne und sich wieder mit ihm vereinige nach seinem Wohlgefallen; er machte daher aus dem Androgyn z w e i Wesen[129]).

Wie bei der alten Gnosis kommt auch in der Kabbala der ursprüngliche mythologische Hintergrund des Urandrogyn dadurch

125) Idrā Zūṭā s. XXI 713 bei Knorr v. Rosenroth, Kabb. den. II, 590.
126) Ez. 1, 26.
127) Ibn 'Ezrā z. Gen. 1, 27 (nach Chamišša chumšē tōrā (1927), fol. 9 a).
128) Raši zu Gen. 2, 7 (nach dems., fol. 10 b).
129) Nachmanides z. Gen. 2, 18 (nach dems., fol. 12 b).

wieder zum Vorschein, daß der androgyne Urmensch einerseits nach oben, d. h. auf Gott selbst transponiert wird, andererseits nach unten, auf die Geister. Gott ist DER BAUMEISTER OBEN (ummānā le-'illā) mit dem Attribut der OBERSTEN MUTTER (immā 'illā'ā), und gleichzeitig DER BAUMEISTER UNTEN, identisch mit der Šekhina, der göttlichen Gegenwart. Wie nun nach der gesetzlichen Bestimmung die Frau nur mit Einwilligung ihres Gatten handeln darf, so sind alle mittels Emanation entstandenen Schöpfungswerke durch Befehl des VATERS (der Sefirā der WEISHEIT) an die MUTTER (die Sefirā der EINSICHT), also vermittelst eines innergöttlichen Prozesses, zustandegekommen [130]). „Das Wort na'asé (lasset uns [Menschen] machen) ist sicherlich von z w e i e n gesagt, denn es spricht dieser zu jenem, der über ihm ist, und jener über ihm tut nichts, bevor er (nicht) Rat von seinem Gefährten eingeholt hat [131]). Aber „der über ihm" (di-le-'illā minnēh) ist keineswegs die höchste Sphäre (keter), „denn die höchste Ursache hat keinen zweiten, der Rat von ihr einholte, weil sie allein vor allen steht und keinen Gefährten noch Überlegung nötig hat..." [132]). „... denn es gibt ein Eins in der Gemeinschaft, z. B. männlich und weiblich, wovon es heißt [133]): ‚Denn als den Einen habe ich ihn gerufen.' Aber er ist Eins ohne Berechnungsmöglichkeit und ohne Beifügung [134])." Um den Androgyn in der Gottheit zu erweisen, muß auch die Buchstabenspekulation herhalten: „Gott sprach: ‚Lasset uns Menschen machen' — es heißt nicht hā-ādām, d e n Menschen, sondern schlechthin ādām, Menschen, um den oben erwähnten (Adam) herauszunehmen, der im Namen des Herrn gemacht ist. Als dieser vollendet ward, ward auch jener vollendet. Es wurde nämlich männlich und weiblich vollendet, um alles zu vollenden. JHWH bedeutet die männliche Seite, ELŌHĪM die weibliche. Das Männliche breitete sich aus und formte sich mittels seiner Formungen gleichsam wie ein membrum (ammā)... Das Jōd (des Gottesnamens JHW) ist das Männliche, das Hē das Weibliche,

130) Zōhar z. Gen. fol. 22 a (Bend. I, 38 b f.)
131) Zōhar z. Gen. fol. 22 b (Bend. I, 39 b).
132) a. a. O.
133) Jes. 51, 2.
134) be-lā chušbān we-lā šittūf, a. a. O.

das Wāu (aber), wie geschrieben steht: ‚Männlich und weiblich schuf er sie und nannte ihren Namen Adam (m. a. W. dieser Name bedeutet also Androgyn)‘ [135]).“

Der androgyne Urmensch beeinflußt aber auch die unter ihm stehenden Wesen mit seinem Charakter, schon weil sie ihrerseits aus ihm emanieren: „Das ist es, was geschrieben steht [136]): ‚Dies ist die Entstehungsgeschichte des Himmels und der Erde, als sie geschaffen wurden (be-hibbāre'ām)‘: Mittels des Hē (das in dem vorgenannten hebr. Wort als Minuskel geschrieben wird) hat er sie erschaffen. Daher: ‚Die Erde ist voll deiner Geschöpfe‘ [137]). Komm und sieh: Sogleich kommt der Mensch, um verlobt und verheiratet zu werden mit seinem Weibe (nuqbēh) (mittels der Hinneigung) [138]) durch Gottes heiligen Willen. Es erwachte über ihm der Geist [139]), der heilige, umfassend männlich und weiblich...[140]).“ — „Omnia conformabat per modum maris et foeminae“ (atqēn kullā ke-'ēn dekhar we-nuqbā). Die zweite Sefirā, die Weisheit, geht von Gott aus, ebenfalls mit der Natur eines Androgyn begabt. Beweis dafür ist der Buchstabe Jōd, der nach vorne und unten verlängert ein Dālet ergibt [141]). Die alles umfassende Weisheit leuchtet vom Heiligen her in Gestalt des VATERS, mit ihr innerlich verwachsen ist die EINSICHT (bīnā), die MUTTER. „Um ihrer (beider) willen besteht alles in Männlichem und Weiblichem, denn wenn es nicht so wäre, würde das All nicht bestehen“ [142]). Die fünfte Sefirā, die MACHT (gebūrā), hat das weibliche Element „in ihrer Seite“, es haftet dem Männlichen an, bis es sich lostrennt und mit dem Männlichen „Angesicht in Angesicht“, d. h. objektiviert und selbständig, verbunden wird; nach dieser neuen Verbindung erscheinen beide Ge-

135) Sifrā di-ṣeni'ūtā III, 32 ff., bei Knorr v. Rosenroth, a. a. O., II, 369 ff.
136) Gen. 2, 4.
137) Ps. 104, 24.
138) be-khawwānā; fehlt in and. Hss.
139) rūchā; Variante: uchrā „ein anderer“.
140) Zōhar z. Lev. fol. 43 a (Bend. III, 47 b).
141) wohl wegen seiner zwei Balken, die von einem Punkte ausgehen; vgl. Komm. des R. Jiṣchāq Lūrjā zum Sifrā di-ṣenī'ūtā § 6, bei Knorr v. Rosenroth, a. a. O. III, 4.
142) Idrā Zūṭā s. VIII, 218 ff., bei Knorr v. Rosenroth, a. a. O., II, 543.

schlechter als ein Leib, der bāsār echād der Genesis. „Daraus lernen wir: Das Männliche allein erscheint als die Hälfte eines Leibes und besteht (daher) ganz aus Liebe[143]), weil es geteilt ist, und ebenso das Weibliche, und wenn sie sich miteinander verbinden, erscheint das Ganze real in einem Körper, und alle Welten sind in Freude, weil sie alle von einem vollkommenen Körper gesegnet werden. Das aber ist ein Geheimnis. Daher ‚segnete Gott den Tag des Sabbats und heiligte ihn', weil sich da alles in einem Körper befand ... und daher kommt es, daß wer nicht androgyn befunden wird, ein halber Körper (pelag gūfā) heißt — aber keinerlei Segen ruht auf einer verstümmelten und mangelhaften Sache"[144]). Hier bricht also noch das soteriologische Prinzip des Gnostizismus durch, die Sehnsucht nach Erlösung fordert die Wiederherstellung des vollkommenen Leibes des Urmenschen, in dem sich die Welt manifestiert. Auch das Licht und die Finsternis werden auf den Urandrogyn bezogen: „denn das Licht bedeutet das Männliche, die Finsternis das Weibliche"[145]), auf das Licht bezieht sich das „nach unserem Bilde" der Schöpfungsgeschichte, auf die Finsternis das „in unserer Ähnlichkeit" ebendort, und die Finsternis „umhüllt das Licht nach Art eines Körpers" (ke-gaunā de-gūfā)[146]).

Die Kabbala hat noch ein Empfinden dafür, daß der androgyne Urmensch und der biblische Adam, d. h. der erste Mensch, nicht dasselbe sind. Nach ihrer Auffassung spricht der BAUMEISTER (d. i. die bīnā, auch MUTTER genannt, die erste weibliche Emanation aus dem Urwesen) zu dem „Eigentümer des Gebäudes" (mārē binjānā): ‚Lasset uns Menschen machen'. Der Eigentümer verweist jedoch auf die Möglichkeit des Menschen zu sündigen. Darauf entgegnet die MUTTER: Nach seiner Versündigung hängt er der MUTTER, nicht dem VATER an; ich will ihn nach meinem Bilde schaffen. Der VATER sollte sich also an der Schöpfung nicht beteiligen. Nach dem Sündenfall beruft sich der VATER darauf, daß er den Fall Adams voraus-

143) Variante: „.... stammt (daher) ganz aus seiner Mutter."
144) Idrā Zūṭā s. XXI, 715 ff., bei Knorr v. Rosenroth, a. a. O., 590 ff.
145) Zōhar z. Gen. fol. 23 a (Bend. I, 40 b).
146) Zōhar z. Lev. fol. 43 a (Bend. III, 74 b); Zōhar z. Gen. fol. 22 b (Bend. I, 39 a).

gewußt habe, und verläßt daher den Menschen und seine MUTTER. Der „brave Sohn" (bēn chākhām) [147]) ist der durch Emanation geschaffene Adam, der „törichte Sohn" (bēn kesīl) [147]) ist der Adam der Schöpfung (ādām (schel) hab-berijjā) [148]).

Daß die zehn Sefirōt zum Teil paarweise oder androgyn erscheinen, beruht darauf, daß sie in ihrer Gesamtheit eben den Urmenschen darstellen. Er ist in ihnen allen, und sie in ihm. Er ist eine kosmogonische Potenz, das obere Universum, der obere Mensch, die Figur oder Form Gottes [149]). Daher die Vorstellung von der Paarung (ziwwūg) und Schwängerung ('ibbūr) der zehn Sefirōt untereinander, deren eine Hälfte männlich, deren andere weiblich ist. Das alte Bild des Midrāš [150]), daß Gott die Welt zuerst durch die Eigenschaft des Rechts (middat had-dīn) habe schaffen wollen, dann aber, als er sah, daß die Welt hierdurch allein nicht werde bestehen können, die Eigenschaft des Erbarmens (middat hā-rachamīm) hinzugefügt habe, wird benutzt, um den kabbalistischen Satz zu begründen: Gott selbst ist das Geheimnis der Paarung [151]).

Zuweilen ist, wie wohl auch in der alten Gnosis, der Gnostiker selbst zum Androgyn geworden, d. h. eins mit dem Urmenschen und damit mit der Weltseele. Es ist dabei charakteristisch, daß dann das auch anderwärts bekannte Bild der zweigeschlechtlichen Pflanze auf ihn angewandt wird, wie sie uns bei Empedokles bereits entgegentritt; so heißt es im Zohar zu Psalm 92, 13 („Der Gerechte wird wie eine Palme blühen, wie eine Zeder des Libanon wachsen"): „Palme (tāmār) bedeutet (hier) nichts anderes als Androgyn (dekhar we-nuqbā), (weil die Palme eine zweigeschlechtliche Pflanze ist). Ebenso bedeutet „Gerechter" (ṣaddīq) hier nichts anderes als Androgyn; männlich, das ist d e r Gerechte, und weiblich, das ist d i e Gerechte ... ‚Wie eine Zeder im Libanon wachsen' — Zeder im Libanon bedeutet den Obersten über alles, und daß alle unter ihm wohnen; so ist auch der Gerechte der Oberste über alle, und alle wohnen unter ihm.

147) Prov. 10, 1.
148) Zōhar z. Gen. fol. 22 a (Bend. I, 39 a).
149) Vgl. Bousset, Hauptprobl. d. Gnosis 201.
150) Ber. Rabbā s. XII ed. Romm, Warschau 1921, 63 a.
151) R. Ergās, Šomēr emūnīm fol. 11 a (ed. Amsterdam 1736).

Und die Welt besteht nur auf einem Gerechten, wie geschrieben steht[152]): ‚Der Gerechte ist die Grundlage der Welt'[153])."

Die Kabbala zeigt uns bezüglich des Urandrogyn die gnostische Spekulation gewissermaßen in vollendeter Durchführung; das Androgyn-Motiv ist zur Form des Denkens selbst geworden.

V.

Wir kommen zu den dem Mythos vom Urandrogyn feindlichen Tendenzen: den Geisteserscheinungen, innerhalb deren er nicht existieren kann und daher aufgelöst wird.

Schon in der alten Gnosis, bei Markos, dem Schüler des Valentinus, trafen wir auf die Tendenz der Entsexualisierung der Gottheit, ihres „weder-männlich-noch-weiblich"-Seins[154]). Diese Tendenz vollendet sich in den Hochreligionen des Christentums und des Islam. Ihnen bleibt vorbehalten, was selbst die antike Philosophie im Stoizismus und Neuplatonismus nicht ganz fertig gebracht hatte[155]): den Urandrogyn als Gegenstand religiöser Verehrung oder als soteriologisches, die Welt erlösendes Prinzip aufzulösen und in sein Gegenteil, die vollkommene Geschlechtslosigkeit der Gottheit, zu verwandeln.

Das gilt schon für das Alte Testament, das die Rabbinen und Kabbalisten, wie in so vielen Beziehungen, auch in dieser nicht verstanden haben. Wesen und Dinge verwandter Gattung, aber verschiedener Art miteinander irgendwie zu vermischen gilt der alttestamentlichen Gesetzlichkeit von Haus aus als widernatürlich und gefährlich[156]). Der Fromme darf seinen Weinberg nicht mit zweierlei Samen (kil'ajim) besäen, andernfalls fällt Saat und Ertrag an das Heiligtum. Er darf nicht mit Ochsen und Esel zusammen pflügen und keinen durcheinandergewebten Stoff (ša'atnēz, aus Wolle und Leinen, also aus Tier- und Pflanzenreich zugleich) auf dem Leibe tragen[157]). Die Not-

152) Prov. 10, 25.
153) Zōhar z. Gen. fol. 82 a (Bend. I, 147 a). Die Bibelstelle ist natürlich umgedeutet: „Grundlage der Welt" statt „dauernde Grundlage".
154) Siehe oben S. 309.
155) Siehe oben S. 304 f.
156) Ein Mann darf z. B. nicht Frauenkleider anziehen, und umgekehrt, Deut. 22, 5.
157) Lev. 19, 19; schon das Wort ša'aṭnēz scheint mir auf eine ausländische Gewerbsart hinzudeuten, also auch auf heidnischen Brauch.

wendigkeit, ein solches Verbot zu erlassen, mag auf eine Zeit deuten, in der solche „Vermischung" oder Substituierung einer Art durch die andere innerhalb einer heidnischen Religion zauberhafte oder kultische Bedeutung hatte. Lange Zeit später führt ja noch der Talmud im Traktat 'Erūbīn die Fälle verbotener Vermischungen bis ins einzelnste aus. Wie die Zweigeschlechtlichkeit, so gilt freilich auch die Geschlechtslosigkeit eines Geschöpfes als etwas Minderwertiges und Gott Mißfälliges: die Kastration von Mensch und Vieh ist im alten Israel wie im Judentum verboten [158]), Eunuchen sind, wenigstens in der älteren Zeit, aus der Gemeinde Jahwes ausgeschlossen [159]).

Der konzentrierte Monotheismus des Alten Testaments verdunkelt den mythologischen Hintergrund seiner religiösen Überlieferung oder beseitigt ihn meistens völlig. Nur Spuren davon lassen sich zuweilen noch feststellen. Das gilt auch vom androgynen Urmenschen. Friedrich Schwally hat vermutet [160]), daß Gen. 1, 27 ursprünglich von Adams androgyner Beschaffenheit berichtet habe. Er nimmt Anstoß an dem Wechsel von ōtō und ōtām in jenem einen Verse und hält unter Hinweis auf die schon erwähnten, von uns auf platonischen Einfluß zurückgeführten rabbinischen Aussprüche [161]) für möglich, daß das ōtām aus einem zweiten ōtō korrigiert worden sei. In diesem Falle hätte der Vers einst gelautet:

„Gott schuf den Menschen in seinem Bilde,
im Bilde Gottes schuf er ihn,
männlich und weiblich schuf er i h n."

Zwar wird das ōtām „sie", wie es heute dasteht, als sehr alt bestätigt. Jesus kennt keine andere Fassung des Textes, als wir heute, denn er führt diesen Vers ja gerade zum Erweis der Unmöglichkeit der Scheidung an [162]). Auch liegt Gen. 5, 1 f. derselbe

158) Deut. 17, 66 ff., 23, 2—9; Sifra Lev. 32, 24; Mišna Jebāmōt VIII, 4—6.

159) Erst der universale Tritojesaja Jes. 56, 3, und der „liberale" Josephus, Bel. 11, I 488, Ant. VI 492, lehren anders.

160) Schawlly, Die bibl. Schöpfungsgeschichte. in ARW IX (1906), 171 ff.

161) Siehe oben S. 312 f.

162) Ev. Matth. 19, 4.

Wechsel vor[163]). Doch spricht für Schwallys Auffassung — wenn auch die Berufung auf die Rabbinen, wie wir gesehen haben, verfehlt ist —, daß beide Genesisstellen zu P gehören, der Mythologisches mit besonderem Fleiße unterdrückt, und dem eine Abänderung b e i d e r Stellen — aus dem Singularischen ins Pluralische — schon zuzutrauen ist. Der Terminus zākhār u-neqēbā ist ja nicht bloß, wie Gunkel unter Bezugnahme auf seine aramäische Form dekhar we-nuqbā in den jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan meint[164]), juristisch, sondern ursprünglich, wie unsere ganze bisherige Untersuchung zeigt, mythologisch. Selbst Gunkel hält es für wahrscheinlich, daß Adam auch einmal im Alten Testament als „der kleine Gott der Welt", als Mikrokosmos gegolten habe, was durch Psalm 8, 6 f. nahegelegt wird:

„Du machtest ihn (nur) wenig geringer als (die) Gott(heit),
Und mit Herrlichkeit und Schönheit kröntest du ihn,
Du machtest ihn zum Herrscher über das Werk deiner Hände,
Alles legtest du ihm unter seine Füße"[165]).

In der Tat hat die alte Kirche den Psalm nicht ganz unrichtig verstanden, wenn sie hier den Messias (Christus) findet, dessen Würde, wie Rudolf Otto[166]) nachweist, teilweise auf den halbgöttlichen Charakter des Urmenschen zurückgeht.

Es ist also der Gedanke nicht von der Hand zu weisen, daß Gen. 1, 27 und 5, 1 f. in ihrer jetzigen Textgestalt nicht ursprünglich sind und immerhin die Möglichkeit einer älteren Fassung und Auffassung zulassen, wenn wir uns hierbei auch nicht, wie Schwally, auf die rabbinische Tradition berufen, die aus Plato herrührt und mit dem AT nichts zu tun hat. Diese ältere Fassung müßte freilich schon sehr frühe getilgt worden sein[167]); denn schon der Umstand, daß bei dem viel älteren Jahwisten Eva aus der Rippe Adams erschaffen wird, widerspricht einer

163) Gunkel, Genesis[3] 113 z. St.
164) a. a. O.
165) a. a. O. 11.
166) R. O t t o, Reich Gottes u. Menschensohn, 150 ff.
167) So urteilt auch Bertholet, Das Geschlecht der Gottheit (1934) 18: „... höchstens ... h i n t e r der Zeit der Abfassung unseres Schöpfungsberichts."

Übernahme des Mythos vom Urandrogyn ins AT, und die Makro-Mikrokosmoslehre ist schon ihrem Geiste nach dem AT als Ganzem zuwider[168]). Die Unklarheit im Wechsel der singularischen und pluralischen Form hat es dann späteren Auslegern, zunächst den Rabbinen, leicht gemacht, zeitgenössische Spekulationen über diesen Androgyn daran anzuknüpfen.

Noch weniger als das AT ist das Neue Testament mythologischen Spekulationen geneigt, obwohl die hellenistische Umwelt davon voll ist. Im Ev. Matth. 19, 11 erklärt Jesus freiwilligen Verzicht auf sexuelles Leben und auf die Ehe um der Gottesherrschaft willen für möglich. Die neue Schöpfung — eine solche ist schließlich die Gottesherrschaft — kann die alte, zu deren Ordnung das Geschlechtsleben gehört, unter Umständen aufheben. Er hat dabei wohl sich selbst und den Täufer im Auge[169]). Aber mit keinem Wort ist angedeutet, daß das εὐνουχίζειν ἑαυτόν irgendwie dem Zustande eines πρῶτος Ἀδάμ analog wäre[170]). Das Ideal der Geschlechtslosigkeit derjenigen, die Gott ähnlich geworden sind, feiert auch Ev. Mc. 13, 24 ff. (u. Par.): die Auferstandenen heiraten nicht und lassen sich nicht heiraten, sondern sind wie die Engel im Himmel (Luc. 20, 35 f.: engelgleich). Bei Jesus ist also kein Boden für den androgynen Urmenschen. Was sich vielleicht an Spuren davon im NT findet, hat Paulus in seinen Lehren von dem Einen Leibe Christi und vom neuen Menschen verarbeitet. Aber auch hier steht die völlige Geschlechtslosigkeit von vornherein fest, sowohl für Christi Gestalt als für seine Gläubigen, sobald sie mit ihm mystisch verbunden sind. Das bekannte „weder Jude noch Grieche, weder Knecht noch Freier" schließt ab mit der stärksten Aufhebung aller Unterschiede, derjenigen des Geschlechtes: „Es

168) Vorstellungen von androgynen Gottheiten waren in der alttestamentlichen Zeit auf semit. Boden vorhanden, wenn auch synkretistisch und nicht auf den Urmenschen bezogen; man denke an die Theophanien des männl. Ba'al bei den Karthagern: der Göttin Ta'anît als „penē ba'al", der Astarte als „šēm ba'al", vgl. Bertholet, Götterspaltung und Göttervereinigung (1933), 31 N. 110 u. NT, Röm. 11, 4.

169) Vgl. Kittel, Theol. Wb. z. NT, s. v. εὐνουχίζειν.

170) Wenn ein relgesch. Hintergrund bei dem εὐνουχίζειν ἑαυτόν vorhanden ist, dann „wahrscheinlich das Streben, sich der Gottheit nicht nur geistig, sondern auch physisch anzugleichen", Kittel, a. a. O.

gibt weder männlich noch weiblich — denn ihr seid alle Einer in Christus Jesus“ [171]). Höchstens noch in der Lehre des Paulus von dem Einen Leibe Christi, der die Glieder der Kirche umfaßt, und von der dem himmlischen Christus zugeschriebenen Tat der Vereinigung von Juden und Heiden könnte die Idee vom Leibe des Urmenschen, aus dem die Welt erschaffen ist, nachklingen: „... der die beiden Dinge zu Einem macht ... damit er die zwei in sich selber zu Einem neuen Menschen schaffe ... und die beiden (Größen) in Einem Leibe versöhne“ [172]). Das bei Clemens Alexandrinus [173]) und im 2. Klemensbrief [174]) sowie von dem Doketisten Julius Cassianus [175]) aus dem Ägypterevangelium zitierte apokryphe Jesuswort von dem eschatologischen Einswerden des Männlichen und des Weiblichen trägt zu sehr den Charakter des Gnostizismus an der Stirn, als daß man es Jesus zuschreiben könnte. Überdies ist auch dieses Wort unter christlichem Einfluß und durch gnostisch-enkratistische Anschauungen unter das Ideal der Geschlechtslosigkeit gerückt, selbst wenn es vor seiner Beziehung auf Jesus den Sinn gehabt haben sollte, daß in der Endzeit das androgyne Element in der Welt und im Menschen nach dem Schema Urzeit = Endzeit wiederkehren wird; denn es schließt jetzt mit der Fassung: „... (wenn dies alles eingetreten sein wird), wird es weder Männliches noch Weibliches geben.“

In diesen Zusammenhang gehört auch Philo, von dem v. Wesendonk [176]) feststellt: „Die Geschlechtslosigkeit des himmlischen Urmenschen ist (bei Philo) ein besonders bemerkenswerter Zug.“ Philo hat die Gestalt des himmlischen Urmenschen an-

171) Gal. 3, 28.
172) Eph. 2, 14—16.
173) Clemens Alex., Strom. III 6, 45; 9, 63—66; ed. O. Stählin 1905 ff.
174) II. Clem. 12, 12. — Die gnostische Tendenz ist trotz der moralisierenden Deutung des Überlieferers klar. Mit dem Aufhören der Scham ist offenbar an die Wiederkehr des paradiesischen Zustandes gedacht, das „lo jitbošašu“ Gen. 2, 25; das Reich Gottes entspricht hier dem urzeitlichen Paradies.
175) Bei Clemens Alex. III 13, 92; vgl. Hennecke, Handb. z. d. neutestl. Apokr. 28: ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρην οὔτε θῆλυ.
176) v. Wesendonk, Urmensch u. Seele 95.

scheinend sehr genau gekannt. Er unterscheidet scharf zwischen dem erstgeschaffenen Menschen nach Gen. 1 und dem zweiten Menschen, der als Mann und Weib erschaffen wird laut Gen. 2[177]). Er hat also diese Unterscheidung von anderswoher mitgebracht und in den biblischen Text hineingelesen[178]). Es hätte ihm demgemäß von dieser Unterscheidung her, schon aus dem Gegensatz des erstgeschaffenen Menschen gegen den zweiten Menschen, aber auch aus dem Stoizismus, wie wir oben gesehen haben[179]), nahegelegen, den erstgeschaffenen Menschen als Androgyn anzusehen. Dieser Erstgeschaffene ist ihm ja genau wie dem Mythos eine himmlische Potenz[180]). Es ist daher der vereinigte Einfluß des Geistigkeitsideals des Stoizismus und des Monotheismus der Bibel, der Philo veranlaßt, den ersten Menschen ausdrücklich als geschlechtslos zu betrachten:

. . . ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις, ἢ γένος, ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ' ἄρρην οὔτε θῆλυς, ἄφθαρτος φύσει[181]).

Auch die Kirchenväter kennen keinen androgynen Adam, obwohl ihnen aus der sie umgebenden heidnischen Welt davon reichlich Kunde geworden ist, wie Irenäus und Hippolytos zeigen, die wir oben bei der Gnosis behandelt haben. Während die Synagoge den platonischen Androgyn in ihre Haggada aufnimmt, verhindert die Denkweise Jesu, der Gegensatz gegen den Gnostizismus und das heraufziehende Mönchtum die junge christliche Kirche, androgynen Gottheiten und Geistern Raum zu gönnen. Im Jenseits „ist nicht unterschieden Mann und Weib", sagt im Anschluß an Ev. Luc. 20, 35 f. und Gal. 3, 28 der Syrer Afrahat; oder: „In jener Welt gibt es kein Weib, wie es auch im Himmel kein Weib gibt und keine Geburt und keinen Gebrauch der Lust"[182]). Augustinus kennt die Auslegung von

177) Philo, Legis alleg. I § 16 (ed. Richter I, 73): ὁ κατὰ τὴν ἰδέαν γεγονώς und ὁ πλαστός; § 19 (Richter I, 84): ὁ γὰρ κατ' εἰκόνα, οὐ γήϊνος, ἀλλ' οὐράνιος II § 2 (Richter I, 93); De opif. mundi § 23 (Richter I, 23) und § 24 (Richter I 25).

178) Philo, De opif. mundi §§ 134—144, 148—150.

179) S. 6.

180) Bousset, Hauptprobl. d. Gnosis, 194 ff,; Philo, Legis alleg. I § 31 (Richter I, 85).

181) Philo, De opif. mundi, § 46 (Richter I, 43 f.).

182) Aphrahat, Homilien, ed. W. Wright 429, 1.

Gen. 1, 27 im Sinne des urzeitlichen Androgyn, in seiner Umgebung anscheinend von Manichäern vertreten, aber er verwirft sie: „Masculinum et femininum fecit eos. Quidam enim timuerunt dicere: Fecit eum masculum et feminam, ne quasi monstruosum aliquid intelligeretur, sicuti sunt, quos hermaphroditos vocant: cum etiam sic non mendaciter possit intelligi utrumque in numero singulari, propter id quod dictum est: Duo in carne una“ [183]). Wir haben bereits gesehen, daß ihm der Vers des Valerius Soranus über den Androgynismus Juppiters geläufig war; aber für das Christentum ist ihm eine derartige Vorstellung von der Gottheit unvollziehbar [184]). — Eusebius Pamphili hat zum ersten Male die Stelle aus Platos Symposion als Analogie zu Gen. 2, 21 f. zitiert [185]), so freilich, als ob Plato unbewußt auf die biblische Schöpfungsgeschichte habe verweisen wollen. Er weiß auch von einer Tradition des Babyloniers Berosos und des Alexander Polyhistor [186]), die freilich eher aus Empedokleischer Zoogonie [187]) als aus Babylonien zu stammen scheint: „Es war, [sagt Berosos], einstens, da durch das (Welt-)All hin Finsternis und Wasser war. Und es waren daselbst gewisse andere Untiere, von denen ein Teil selbst erzeugt war, und mit lebenerzeugenden Formen ausgestattete — und sie hätten (so sagt er) Menschen erzeugt, doppelgeflügelte, dazu auch andere mit vier Flügeln und zwei Gesichtern und einem Leib und zwei Köpfen, Frauen- und Männer(köpfen) und zwei Naturen, männlichen und weiblichen; weiter noch andere Menschen, mit Schenkeln von Ziegen

183) Augustinus, De trin. XII, c. 6 § 8 (BL 42, 1102).

184) Siehe oben S. 304 u. Anm. 37.

185) Eusebius, Praep. Ev. XII, 12 (ed. Heinichen [1843] II, 185): Μὴ συνεὶς ὁ Πλάτων ὁποίᾳ εἴρηται διανοίᾳ, δῆλος μέν ἐστιν οὐκ ἀγνοήσας τὸν λόγον, Ἀριστοφανεῖ δ' αὐτὸν, οἷα κομῳδῷ χλευάζειν εἰωθότι, καὶ τὰ σεμνὰ τῶν πραγμάτων, ἀνατίθησιν ἐν συμποσίῳ τάδε λέγοντα αὐτὸν εἰσάγων . . . (folgt das Zitat über den Androgyn aus dem Symposion).

186) Bei Eusebius, Chronic. liber prior (ed. Schoene 14 f.): Ἀνθρώπους γὰρ διπτέρους γεννηθῆναι, ἐνίους δὲ καὶ τετραπτέρους καὶ διπροσώπους καὶ σῶμα μὲν ἔχοντας ἕν, κεφαλὰς δὲ δύο, ἀνδρείαν τε καὶ γυναικείαν, καὶ αἰδοῖα δὲ δίσσα, ἄρρεν καὶ θῆλυ. (Deutsch aus dem Armen, übers. v. Josef Karst (1911), Die Chronik des Eusebius, 7). — Daß babylonisch-sumerische Gottheiten androgyn gedacht seien, bemüht sich H. Radau, Sumerian Hymns and Prayers, Philad. 1911, S. 4 f., vergeblich nachzuweisen. Seine Folgerung ist geradezu falsch.

187) Siehe oben S. 2 f.

und Hörnern am Kopfe; noch andere, pferdefüßige" usw. Diese Zitate beweisen freilich, daß Eusebius, wenn er es auch nicht direkt ausspricht, den Urandrogyn für die biblische Schöpfungsgeschichte irgendwie bedeutsam findet; daß er darüber schweigt und nicht, wie später Augustin, seine offene Ablehnung kundtut, paßt zu seiner sonstigen Charakterschwäche[188]). Direkt Stellung gegen den Mythos, wie er in der Gnosis vertreten wird, nehmen die Pseudoklementinen in den Recognitionen: „Nolite putare nos duos ingenitos dicere deos, aut unum divisum esse in duos, vel, sicut impii dicunt, eundem masculum et feminam sui effectum, sed filium dei unigenitum dicimus"[189]). — „Periclitantur enim filii impiorum, pie se putantes intelligere, magnam blasphemiam Ingenito ingerendo, masculofeminam eum existimantes." Möglicherweise läßt sich aus diesen Stellen entnehmen, daß der Titel des Sohnes Gottes, μονογενής, unigenitus, zum mindesten in der späteren Zeit, während der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus, den Nebenbegriff des „Eingeschlechtlichen" bekommt, der neben der Bedeutung des „Einzigartigen" mitschwingt und einen Protest gegen den „Zweigeschlechtlichen", etwa den διφυής der orphischen Hymnen, enthält[190]).

Wo der Mythos vom androgynen Urmenschen auf die altchristliche Mentalität positiv gewirkt hat, da ist er unbewußt übernommen und theologisch allegorisiert. So spricht Ambrosius in einer Homilie[191]) über den zwölfjährigen Jesus im Tempel von zwei in Christus vereinigten „Zeugungen": „Duae sunt in Christo generationes: una est paterna, materna altera. Paterna illa divinior; materna vero, quae in nostrum laborem usumque descendit. Et ideo, quae supra naturam, supra aetatem, supra consuetudinem fiunt, non humanis assignanda virtutibus, sed divinis referenda sunt potestatibus. Alibi cum ad ministerium mater impellit, hic mater arguitur, quia adhuc quae humana

188) Vgl. B. Altaner, Patrologie (1938), 142.

189) Pseudoclem. (ed. Migne, Patr. ser. graec. 1), Recogn. I, 69.

190) a. a. O. III, 9. Zum orphischen διφυής vgl. oben Anm. 21. Daß μονογενής auch antignostisch gemeint sein kann, dazu vgl. Weinel, Bibl. Theol. d. NT 572; μονογενής in der Bedeutung „von einem Geschlecht" kennen die griech. Grammatiker, Pape HW II, 202 b.

191) Ambrosius, Hom. (in: Euch. Patrist. Coll. Rouët de Journal [1937] 1301 ff.), Lib. 2 in Luc. 2 s. f.

sunt exigat." Damit ist nicht gesagt, daß die Zweinaturenlehre etwas mit dem Androgyn-Mythos zu tun habe; wohl aber, daß der hier von Ambrosius gebrauchte Komplex der väterlichen und mütterlichen generatio irgendwie auf ihn zurückgeht. — Hingegen entspricht die Vorstellung vom Heiligen Geiste als Mutter, wie sie im Hebräerevangelium[192]), bei den Elkesaiten, Ophiten, Afrahat[193]) und im Qoran[194]) belegt ist, nicht von vornherein dem weiblichen Prinzip in der Gottheit als einem Bestandteil ihres angeblich ursprünglich androgynen Charakters[195]).

Wie das Christentum, ist auch der Islam der Spekulation vom Urandrogyn nicht günstig. Zwar ist die iranisch-gnostisch-hellenistische Urmenschspekulation im Islam an beachtenswerter Stelle hervorgebrochen. Sie ist dort mit der Lehre vom (oder auch von den) Propheten und von den Heiligen (aulijā') in Beziehung gesetzt und von den Mystikern als der „Vollkommene Mensch" zu einem ausgesprochen kosmischen Prinzip erhoben worden. Der „Vollkommene Mensch" ist der Pol (quṭb), um den sich die Sphären des Daseins (aflāk alwuǧūd) drehen, er ist Einer von Beginn des Daseins bis in alle Ewigkeit[196]). Der Mystiker Ibn al-'Arabī hat diese Spekulation dialektisch verarbeitet[197]).

---

192) Bei Hennecke, Apokryphen 19. Vgl. auch oben S. 308 die Rolle des weibl. gedachten πνεῦμα b. d. Ophiten u. bes. S. 309.

193) RGG.[2] II, 949.

194) Qoran 5, 79, 116.

195) Gegen Brinton, Rel. of. primit. peoples (1897), 169 N. 2.

196) So 'Abd al-Karīm al-Gīlī (1365—1406/17) in Al-insān al-kāmil fī ma'rifat al-awāḫir wa'l-awā'il (Kairo 1304 H., 2 Tle.) II, 48 f.

197) Dargestellt bei H. H. Schaeder, Die islam. Lehre vom vollkommenen Menschen, in ZDMG Bd. 79 (1925), und bei R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921. — Ibn al-'Arabī starb 1240 n. Chr. Schon vor ihm befaßte sich 'Abd al-Masīḥ b. 'Abdallāh Nā'ima aus Emesa in der arab. Übers. d. Theol. d. Aristoteles mit dem „ersten Menschen" (al-insān al-auwal). Die gnostische Lehre von der Prophetie, im Islam erneuert, zunächst einmal von Mohammed selbst durch die Aufstellung der Reihe seiner Vorgänger, deren „Siegel" er ist, ohne daß die gnostische Anthropos-Lehre auf sein Bewußtsein gewirkt hätte, führt in der Šī'a zu der Lehre von dem seit Adam über Mohammed zu den 'alidischen Imamen gelangenden Licht-Charisma der göttlichen Weisheit. Zugleich wird das orthodoxe Mohammed-Bild in der sūfischen Spekulation an die Imām-Auffassung der Šī'a angeglichen; vgl. Tor Andrae, Die Person Moh.s in Leben und Glauben seiner Gemeinde (1917), c. VI. Bei M. Horten, Philos. d. Islam, 154—171, wird der insān al-kāmil fälschlich aus Astralmythos und Brahmanismus abgeleitet; vgl. Nicholson in Enzykl. d. Islam II, 544 f.

Die wenigen Spuren des Androgynismus dieses Urwesens sind im Islam unter dem Druck des Monotheismus und der Mystik entweder spiritualisiert oder zu reinen Symbolen herabgesunken, die lediglich noch zur Veranschaulichung der Polarität der Wesen dienen. Dabei ist es noch fraglich, ob man alles, was irgendwie an Androgynismus erinnern könnte, hierher rechnen darf. So sagt Ibn al-'Arabī, wie die alte Makro-Mikrokosmoslehre, daß der Mensch die Wirklichkeiten der ganzen Welt in sich vereinige, nämlich „diejenigen der Herrschaft, der Sphäre, des Geistes, des Leibes, der Natur, der Mineralien, der Pflanzen und der Tiere einschließlich des Wissens der göttlichen Namen, trotz der Kleinheit seines Umfanges und seines Körpers — dies alles, weil der Mensch aus Himmel und Erde hervorgebracht ist, so daß sie für ihn gleichsam seine Eltern sind“ [198]). Dahinter steht — dem Autor selbst nicht mehr bewußt — der Mythos von dem Urwesen, das Himmel und Erde, männliches und weibliches Prinzip, in sich vereinigte, was freilich für den Monotheismus ein unvollziehbarer Gedanke ist. Oder Ǧalāl ad-Dīn Rūmī singt von der mystischen unio:

“Happy the moment when we are seated in the palace, thou and I,
With two formes [199]) and with two figures, buth with one soul, thou and I [200]).“

Auch da könnte hinter dem Bilde des mit der Gottheit einsgewordenen Menschen, der e i n e Seele, aber zwei Gestalten hat, die einstige androgyne Halbgottheit stehen. Ebenso erinnert an die Vereinigung zweier Geschlechter in e i n e m Wesen die Darstellung des 'Abd al-Karīm al-Ǧīlī [201]) vom „Vollkommenen Menschen“: „Wisse, daß dem vollkommenen Menschen alle Namen und Eigenschaften zugeteilt werden, in zwei Teilen: und (zwar)

198) „li-kauni 'l-insāni mutawallidan mina 's-samā'i wa'l-arḍi fahuma lahu ka'l-abawaini“ — Ibn al'Arabī, Futūḥāt I, 123 f. (Kairo 1302 H.).

199) D. i. mit menschlicher Natur (nāsūt) und göttlicher (lāhūt), wie auch Ḥallāǧ sie lehrt.

200) Im Dīvānī Šamsī, zitiert bei R. A. N i c h o l s o n, Studies in Islamic Mysticism, 80.

201) 1365—1406/17 n. Chr.

befindet sich ein Teil zu seiner Rechten, wie Leben und Wissen und Allmacht und Wollen und Hören und Sehen u. dgl., und ein Teil zu seiner Linken, wie anfangslose Ewigkeit und endlose Ewigkeit und Erstheit und Letztheit u. dgl." [202]). Es sind die δύο πρόσωπα Platos und der Rabbinen, die hier wiederkehren, wenn auch in spiritualisierter Art.

Die einzige konkrete Anspielung auf Adams Androgynismus bringt Ibn al-'Arabī; sie erinnert an eine oben erwähnte Stelle der Kabbala [203]) von dem Gerechten, dessen Sinnbild die Palme ist: „Wisse, daß Gott der Erhabene, als er Adam, auf ihm sei der Friede, schuf, der der erste menschliche Körper war, der ins Dasein trat, ihn zum Ursprung des Daseins der menschlichen Körper (überhaupt) machte und daß (dabei) ein Rest von dem Teig seines Lehms übrig blieb, aus dem Gott die Palme schuf. Die Palme ist also eine Schwester Adams und eine Tante von uns, weshalb sie das Gesetz „Tante" genannt und sie den Gläubigen verglichen hat, denn sie hat wunderbare Geheimnisse vor den anderen Pflanzen voraus" [204]). Es handelt sich hier um eine jüngere Tradition [205]), in der wie in der entsprechenden kabbalistischen des Zōhar die Palme selbst als zweigeschlechtliche Pflanze ursprünglich eine Allegorie des androgynen Urmenschen darstellt, der seinerseits von den Mystikern mit dem vollkommenen Gerechten oder Gläubigen identifiziert wird. Aber auch hier hat der offizielle Islam den alten Mythos nicht innerlich verarbeitet. Nur im inoffiziellen Islam, nämlich in der Sekte

202) 'Abd al-Karīm al-Ǧīlī in Al-insān al-kāmil, zit. b. M. Horten, Philos. d. Isl., 159 f.

203) Siehe oben S. 324 f.: Die zweihäusige Dattelpalme als Bild des Androgyn im Zōhar.

204) „i'lam anna 'llāha ta'āla lammā ḫalaqa Ādama 'alaihi 's-salāmu alladī huwa auwalu ǧismin insānijjin takauwana wa-ǧa'alahu aṣlan li-wuǧūdi 'l-aǧsāmi 'l-insānijjati wa-faḍulat min ḫamīrati ṭīnatihi faḍlatun ḫalaqa 'llahu minhā 'n-naḫlata fa-hija uḫtun li-Ādama 'alaihi '-salāmu wa-hija lanā 'ammatun wa-sammāha 's-šar'u 'ammatan wa-šabbahahā bi'l-mu'mini wa-lahā asrārun 'aǧībatun dūna sā'iri 'n-nabāti" Ibn al-'Arabī, Futūḥāt I 126.

205) Bei Sujūṭī, Kitāb al-la'ālī al-maṣnū'a fi'l-aḥādīt al-manḍū'a (Brockelmann, Arab. Litgesch. II, 146, 26) Kairo 1317, I, 81. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Taqī ad-dīn aus Kairo, arab. Lektor am oriental. Seminar in Bonn, durch Vermittlung meines Lehrers Prof. D Dr. Kahle-Bonn. Vgl. oben S. 324.

der Jazīden, wird diese Spekulation, wohl als Nachhall gnostischen Denkens, ernsthaft verwertet: die Jazīden beanspruchen, von Adam allein (nicht auch von Eva) abzustammen, schreiben ihm also Androgynismus zu[206]).

VI.

Die alte Spekulation vom androgynen Urmenschen taucht, vermittelt durch den Gnostizismus und seine Nachwirkungen, hauptsächlich durch die Kabbala, im späteren abendländischen Schrifttum der Mystiker und Theosophen, einerlei welcher Artung, immer wieder gelegentlich auf. Dies ist ein Beweis dafür, wie verlockend diese Spekulation auf alle anschaulich denkenden und praktisch-religiös interessierten Geister wirkt. Sie erscheint sogar im theosophisch beeinflußten protestantischen Pietismus wieder, und ihre letzten Ausläufer hat sie in der romantischen Philosophie des 19. Jahrhunderts.

Zwei Menschen sind in uns, lehrt Meister Eckhart[207]), der äußere und der innere. Dem äußeren und über ihm dem inneren lauert beständig der böse Geist auf, wie die Schlange dem Adam auf dem Wege über Eva. „Der innere Mensch ist Adam, der Mann in der Seele“[208]). Das bedeutet zum mindesten, daß es für Eckhart auch ein weibliches Element in der Seele gibt, und daß die Seele, genau genommen, ein androgynes Wesen darstellt, ursprünglich aber den Urmenschen selbst. Eckhart steht hier un-

206) Th. Menzel in RGG² III, 171.

207) Bei Th. Strauch, Meister Eckharts Buch d. göttl. Tröstung (Lietzm. Kl. Texte 55, 1910) im Traktat „Vom edlen Menschen“. Die mystische Lehre von der Einheit, die sich in die Vielheit auflöst, bietet Anknüpfungspunkte. Von ferne erinnern an den Urandrogyn Stellen wie die folgende (deren Echtheit freilich nicht auszumachen ist!): „Es trat die Scheidung ein in der obersten Kraft von Gott, und damit fielen alle seine (Adams) Kräfte. Davon kam Trennung in die Kreaturen. Sie sind zwiespältig geworden untereinander, so daß sie auseinanderstreben, die andere dahin, die andere dorthin... Das ist der Stand des Menschen unter der Herrschaft der Sünde.“ (Fr. Pfeiffer, Meister E. (1857, Neudr. 1906) 496. — Oder die allegorische Schriftdeutung läßt ihn die sinnlich-geistige Doppelheit des Menschen in Doppelheiten biblische Gestalten schauen: in Abel-Kain, in den zwei Völkern im Schoße Rebekkas, in der Frau am Jakobsbrunnen und ihrem Manne, den sie rufen soll, vgl. O. Karrer, Meister E. (1926), 256, N. 523.

208) Vgl. in diesem Zusammenhang den sicher nicht zufälligen Hinweis auf die Urmensch-Idee bei Eckhart in E. Seebergs Vortrag „Eckhart und Luther“ („Die Tatwelt“ 12. Jg. Heft 1 [1936], S. 8).

bewußt im Strome der alten Überlieferung des Gnostizismus vom doppelgeschlechtlichen Adam.

Aus dem Pentateuchkommentar des Rabbi Šelōmō Jiṣchāqī (Raši) hat Nikolaus von Lyra die Deutung von Gen. 2, 21 auf den androgynen Urmenschen übernommen[209]). Auf ihn bezieht sich Martin Luther in seiner Genesisvorlesung zur selben Stelle: „Lyra quoque recitat Judaicam fabulam, cuius in Platone etiam alicubi fit mentio: Hominem principio creatum cum utroque sexu et postea virtute divina quasi discissum ceu dissectum, sicut dorsi et spinae forma videntur testari. Haec alii obscurioribus nugis auxere. Sed secundum caput hos nugatores redarguit. Nam hoc si verum est, quomodo constabit sumpsisse Deum unam de costis Adae et ex ea aedificasse mulierem? Talmudica haec sunt, et tamen attingenda fuere, ut videamus Diaboli malitiam, qui tam absurda suggerit hominibus." Luther lehnt also den androgynen Adam ab, und zwar wegen seines Biblizismus, der ihn ganz auf dieselbe antimythologische Linie führt, die der Redaktor des Alten Testaments, wie wir oben gesehen haben, aus monotheistischer Haltung einnimmt[210]).

Am ausführlichsten von allen Theosophen und Mystikern des christlichen Abendlandes befaßt sich Jakob Böhme mit dem androgynen Adam. Hier liegt der Einfluß des Gnostizismus und der Kabbala auf der Hand, da er diese Größen gekannt hat. Es erübrigt sich, die zahlreichen Stellen über den androgynen Urmenschen bei Jakob Böhme im einzelnen aufzuzählen. Es sei dafür auf Ernst Benz, „Der vollkommene Mensch nach Jakob Böhme" (1937) verwiesen. Benz zieht Jakob Böhme heran als Anschauungsbeispiel für einen Mystiker, der in seinem Entwurf des Menschenbildes auch eine Antwort auf die grundlegende Tatsache der Gespaltenheit des Menschen zu geben versucht hat, auf die Tatsache des Geschlechts[211]). Böhme ist „der erste deutsche Mystiker, der die Tatsache des Geschlechts in seine Theologie von der Einheit und vom Gegensatz einbezogen und gedeutet hat in seiner Verkündigung von der anfänglichen und zukünftigen

209) Um 1300, in den Postillae perpetuae.
210) Luther, Genesis-Vorlesung (Weim. 42 [1911], 33), zu Gen. 1, 27.
211) Ernst Benz, Der vollk. Mensch nach Jak. Böhme, VIII.

androgynen Natur des Menschen“ [212]). Er versteht diese Tatsache „von der Ursprünglichkeit und Unversehrtheit des Gottebenbildes im Menschen her“ [213]). An der von Böhme dargestellten göttlichen Weisheit (Sophia), einem weiblichen Prinzip in der Gottheit, erweist sich die Böhmesche Gottesidee als mit androgynen Zügen ausgestattet [214]), wenn auch Böhme in der Anwendung der androgynen Idee auf Gott selbst in den meisten seiner Schriften sehr zurückhaltend bleibt, weil er sich hier der Abweichung von der Orthodoxie am meisten bewußt ist [215]). „Deutlicher als in der Entwicklung der Gottesidee tritt... bei der Entfaltung des Menschenbildes der androgyne Grundgedanke dieser Spekulation hervor... Es ist die Unterscheidung der Lichtnatur als des weiblichen und der Feuernatur als des männlichen Prinzips, das diese androgyne Einheit in der Ehe des Menschen mit der Sophia verdeutlicht“ [216]). „Die Vermählung der himmlischen Sophia mit der Feuerseele des Menschen — das ist der eigentliche Hintergrund der androgynen Menschenidee. Der Urmensch ist eine androgyne Einheit, weil sich in ihm das männliche, feurige Prinzip der Gottheit und das weibliche Lichtprinzip in einer einzigen Gestalt in Harmonie und innerer Ausgeglichenheit — ‚Temperatur‘ — paart und das Leben des Menschen in dieser Ehe seine ständige Entfachung erhält“ [217]). Auch der Halbgott-Charakter dieses Urmenschen ist Jakob Böhme noch geläufig: hierzu gehört die „Penetrabilität“ Adams, die ihn den Engeln annähert [218]), sein überkosmisches Wesen — er ist der Herr der Welt, dem alle Wesen des Universums gehorchen — [219]), und die Liebe des androgynen Urbildes zu sich selbst, die uns im Altertum als „Narzißmus“ begegnet ist [220]) und von Böhme mit dem trinitarischen Dogma verknüpft wird: mit der Zeugung des Sohnes aus dem Vater [221]). Der Schlaf Adams, während dessen das Weib von ihm getrennt,

212) a. a. O.
213) a. a. O. IX.
214) a. a. O. 23.
215) a. a. O.
216) a. a. O. 38 (nach Böhmes Myst. Magnum c. 25 § 14).
217) a. a. O. 39.
218) a. a. O. 47.
219) a. a. O.
220) Siehe oben S. 306 u. Anm. 51.
221) a. a. O. 53.

also die androgyne Einheit zerstört wird, ist Adams eigentlicher Sündenfall, der ihn aus der Einheit in die Vielheit versetzt [222]). „Das ist die Größe und Tragik des irdischen Eros: er ist Gleichnis der verlorenen himmlischen Einheit und enthält doch in sich selbst die Lust, welche die Illusion der Einheit zuschanden macht und zur Vermehrung der Vielheit führt" [223]). Bedeutsam ist bei Böhme die schon bemerkte Tatsache, daß der Androgynismus nicht nur der Urzustand, sondern auch das Ziel des Menschen am Ende der Welt ist; er hat damit auch das uralte Schema Urzeit = Endzeit übernommen [224]).

Als einen pietistischen Vertreter der Androgyn-Spekulation bemerken wir Gottfried Arnold [225]), den berühmten Verfasser der „Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie", in seinem während seiner Schwärmerperiode verfaßten Traktat „Geheimnis der göttlichen Sophia oder Weisheit" [226]). Seine Theorie ist interessant, weil in ihr — ähnlich wie bei den Ophiten im Gnostizismus [227]) — Jesus eine besondere Rolle spielt. Der erste Mensch, ein Mannweib, fiel als Adam, die himmlische Sophia schied sich von ihm. Nun ist ihm das Weib aus den Rippen gebaut, die weiblichen Eigenschaften hat er verloren, und allein die männlichen behalten. Das bedeutet Unvollkommenheit. Um ihm die paradiesische Vollkommenheit wiederzuschenken, ist Christus im weiblichen Geschlecht, in Maria, Mann geworden und hat das männliche Teil wieder in den Leib des jungfräulichen Teiles eingeführt, so daß seit Christus die neue wiedergeborene Kreatur als eine „männliche Jungfrau" vor Gott vollkommen dasteht. Auf die androgyne Natur Jesu deutet Arnold die Stelle Matth. 19, 12, von der wir oben [228]) gesehen haben, daß

---

222) a. a. O. 60.
223) a. a. O. 69.
224) Vgl. E. L. Dietrich, Die endzeitl. Wiederherstellung b. d. Propheten (Gießen 1925), 60 ff. u. oben S. 34.
225) 1666—1714.
226) Erschien in Leipzig 1700 bei Thomas Pritsch.
227) Siehe oben S. 8. — In Betracht kommt hauptsächl. c. VI, 14, 16, wo Gottfried Arnold die Valentinianische Gnosis zitiert, die Christus zweierlei Geschlecht zuschreibe, nach Cyrillus, Hieros. Catech. VI de monarch. Dei ca. med. und Tertullian, Lib. adv. Valent. c. 10, 11. Vgl. auch Benz, a. a. O., 165 ff.
228) Siehe oben S. 328.

sie so ziemlich das Gegenteil besagen will. Auch hier erscheint der Androgynismus Adams, den Christus und seine Erlösten repräsentieren, in seltsamer Spiritualisierung, die durch den Pietismus noch verstärkt wird. Für die Wiedergeborenen gibt es keine fleischliche Liebe mehr, denn sie würde sie ja sofort der reinen Vereinigung mit der göttlichen Sophia berauben.

Ähnlichen Auffassungen huldigt noch Franz v. Baader, wie die bei Benz [229]) angeführten Stellen erweisen.

Als seltsamer Versuch der jüngsten Zeit, die Androgynspekulation zu verwenden, sei der georgische Schriftsteller Grigor Robakidse genannt, der sich den Kampf gegen die Entseelung Rußlands durch den Bolschewismus zum Ziel gesetzt hat. In seinem Buche „Die gemordete Seele“ [230]) stellt er die These auf, daß in jedem Lebewesen das männliche und weibliche Element zusammen vorhanden sei. Je nach dem Vorherrschen des einen oder des anderen Elements bestimmen wir den Menschen als Mann oder Weib. Wo diese Elemente einander die Waage halten, da gibt es weder Mann noch Weib, da ist das Androgyne. In der arabischen Ziffer 8 findet Robakidse diese Art Mensch graphisch dargestellt. Und was soll diese Spekulation? Robakidse setzt sie als Typus organischen Denkens und beseelter Weltauffassung gegen den Mechanismus der bolschewistischen Doktrin, die beide Geschlechter schematisch auseinanderschneidet und völlig auf dieselbe Stufe der Lebenshaltung stellt. Seine Theorie ist ein lehrreiches Beispiel dafür, wie gnostische Spekulationen mit ihrem bildhaften Denken als Gegengewicht gegen blutleere Abstraktionen rationalistischer Systeme geschätzt werden. Freilich übersieht Robakidse dabei (wie Gottfried Arnold und noch andere vor ihnen, die sich des Androgyn-Mythos als soteriologischen Prinzips bedient haben), daß der Androgyn ursprünglich eigentlich nicht geschlechtslos, sondern gerade doppelgeschlechtlich ist, also nicht weder Mann noch Weib, sondern sowohl Mann als auch Weib, und daß er durch seine vom Christentum her unbewußt eingetragene Idee von der Aufhebung der

229) Benz, a. a. O. 88. Franz v. Baader lebte v. 1765—1841.
230) Jena 1933, S. 113.

Geschlechter in einer höheren Einheit den alten Mythos praktisch ad absurdum geführt hat.

VII.

Die in historischer Zeit überlieferte Spekulation vom Urandrogyn ist ebenso gegen Osten wie gegen Westen bestimmt abgegrenzt. Nach Osten hin bildet ihre Grenze Iran, nach Westen Hellas-Rom. Die Heimat der Vorstellung von androgynen Urmenschen waren also die Randgebiete östlich und nördlich des Mittelmeers. Die ältesten historischen Spuren weisen, wie wir sahen, auf den Pythagoreismus und vielleicht die Orphik. Indien, Alt-Babylonien, Alt-Ägypten und die indo-iranische Welt bis nach Germanien scheinen hier auszuscheiden; die hier behandelte Idee spielt bei ihnen, soweit wir es feststellen konnten, keine wesentliche Rolle. Es ist selbstverständlich denkbar, daß ein Gedanke, der die antike Menschheit und auch die spätere so stark beschäftigt hat, an verschiedenen Orten zugleich ausgebildet werden konnte. Seine Wurzel liegt freilich viel weiter zurück, als wir historisch verfolgen können.

Woher kommt es, daß die Idee vom androgynen Urmenschen die Menschheit immer wieder beschäftigt hat? „Um dem Menschen seine paradiesische Vollkommenheit wieder zu schenken...", schreibt Gottfried Arnold in seiner schwärmerischen Periode, mußte der androgyne Urmensch in Christus erscheinen. Damit hat er ausgesprochen, was im Grunde der Sinn dieses Mythos gewesen sein dürfte: der androgyne Urmensch ist der Ausdruck höchster Vollkommenheit, je nach der Stufe derer, die von ihm fabulieren: Und zwar ist er dies schon in seiner ältesten Gestalt, nicht nur im kosmologischen Sinne, sondern gerade auch im soteriologischen. Was uns heute als fast pathologisch anwidert und nur exaltierten Seelen gefallen kann, ist in seiner allerältesten und derbsten Form primitiven Seelen ein inbrünstig ersehntes Ideal gewesen. Nach Winthuis [231]) besteht das Kultgeheimnis primitiver Völker darin, sie zu lehren, auf welche Weise der Mensch die ehemalige Doppelgeschlechtlichkeit, die er durch

231) J. Winthuis, Einf. in d. Vorstellungswelt primitiver Völker (1931), 41. 92. 108; und derselbe, Das Zweigeschlechterwesen (1928).

irgendeinen Umstand verloren zu haben wähnt, wieder erlangen kann, und damit die Ähnlichkeit mit der Gottheit, die an sich im Besitz dieser Doppelgeschlechtlichkeit ist. Das ist nach der Ansicht von Winthuis der tiefe religiöse Gedanke, der den primitiven Kulten zugrunde liegt [232]). Die Primitiven möchten das Recht und die Freiheit erlangen, „sich immerfort als doppelgeschlechtliche Wesen zu betätigen, die höchste Glückseligkeit immerwährender Sinnenlust zu genießen". Ich möchte dies genauer dahin präzisieren: jede mögliche Art von Sinnenlust. Ich halte dieses primitive Verlangen zur Erklärung der Entstehung dieser Vorstellung für wesentlicher als den von Bertholet [233]) angenommenen Umstand, der als Ursprung der Androgyn-Idee die Verbindung männlicher und weiblicher Götter zu Paaren in besonders enger Form annimmt, oder als die Theorie Otto Weinreichs [234]) aus schizophrenen Erlebnissen der Zweigeschlechtlichkeit — ohne die Mitwirkung derartiger Momente ganz ausschalten zu wollen. Auch was Heiler [235]) darüber sagt, ist zu wenig: „In ihrem (der Götter) doppelgeschlechtlichen Charakter sieht man (bei den Primitiven) das Geheimnis ihrer Entstehung und schöpferischen Zeugungskraft. Sie besitzen dieselbe Sinnesorganisation wie der Mensch, nur noch gesteigert und verfeinert..." Sicher hat auch die von Brinton [236]) angenommene Nötigung, die Urzeugung z. B. der Rasse, des Stammes, auch der Götter selbst zu erklären, ein rein natürliches Vaterverhältnis des Gottes zum Stamme zu begründen, zur Annahme androgyner Gottheiten geführt. Aber dies alles reicht nicht bis in die letzte Leidenschaftlichkeit hinein, mit der dieser Mythos offen erzählt und geglaubt worden ist und bei Primitiven heute noch geglaubt wird. Winthuis erklärt aus dem Androgynglauben der Primitiven und dem damit verbundenen Kult fast alle primitiven Bräuche und alles primitive Denken und findet darin den Schlüssel für alle uns bisher unerklärlichen primitiven Vorstellungen: „Schon in der Quartärzeit hat der Zweigeschlechtergedanke eine überragende

232) a. a. O. 133.
233) Bertholet, das Geschlecht der Gottheit N. 90.
234) Weinreich, Zeus und Salmoneus (1933).
235) F. Heiler, Das Gebet (1921), 133.
236) D. G. Brinton, Rel. of primit. peoples (1897), 169.

Rolle bei manchen Völkern auf dem weiten Erdenrund gespielt. Denn wir finden ihn ... in allen Weltteilen“ [237]). Wie weit diese kühne, sicher übertriebene Behauptung zutrifft, die Winthuis mit starker Überzeugung vorträgt, muß der Anthropologe von Fach entscheiden [238]). Auch steht fest, daß der Mythos, selbst wenn einst überall verbreitet, sich doch in vielen Ländern nicht hat halten können und im ganzen im Laufe der historischen Zeit stark von seiner Höhe gesunken ist, von seinem Höhepunkt in der Gnosis abgesehen.

Aber das dürfen wir zum Abschluß dieser Untersuchung sagen: Sicher war die Vorstellung, daß die Gottheit, die die Urform des Menschen, den Makrokosmos repräsentierte, androgynen Charakter trage, einmal etwas Großes in der Geschichte der Religion. Menschen fühlten sich unvollkommen und halb, weil sie sich in zwei Geschlechter geteilt sahen, während die Gottheit oder der halbgöttlich gedachte Mensch des Anfangs selber als Ganzes erschien. Die Trauer des Primitiven über diese Halbheit dürfen wir als mindestens ebenso tragisch annehmen wie etwa diejenige eines gläubigen Christen über seine Sündhaftigkeit vor Gott. Die namentlich im Gnostizismus und in der Mystik ausgeprägte soteriologische Bedeutung des Urandrogyn dürfen wir daher in gewissem Sinne als eine Reduktion des Mythos auf seine primitive praktische Bedeutung ansehen. Die androgyne Gottheit garantierte dem Primitiven, daß er die verlorene Geschlechtsvollkommenheit und damit die für ihn als Höchstes vorgestellte und ersehnte Lebensfülle einst wiedererlangen werde.

Aber die primitiven Zeiten sind vorüber. Begegnen wir Heutigen dieser Idee, dann fühlen wir jedesmal den ungeheuren Weg, den die Frömmigkeit seitdem zurückgelegt hat. Die Religionen, in denen der Gottheit ein Geschlecht zugeschrieben werden konnte — und damit auch die Zweigeschlechtlichkeit —, haben denjenigen das Feld räumen müssen, in denen der Androgynismus höchstens noch spiritualisiert, gar oft in sein Gegenteil, die absolute Geschlechtslosigkeit, verwandelt, Platz hat, oder gar

237) Winthuis, a. a. O. 30.
238) Dessen krit. Stellung bietet Winthuis selbst, a. a. O. 90. 95 f. 100. 115.

ganz aufgehoben ist, weil jede Beziehung der Geschlechtssphäre auf Gott abgelehnt wird. Dieser Prozeß zeigt sich schon an Indien[239]). Mystik und Philosophie haben überall das ihrige getan, um ihn zu sublimieren, wobei sie ihn meistens verdünnten und verflüchtigten. Den ungünstigsten Boden aber bieten für ihn die großen monotheistischen Religionen, in denen der Absolutheitscharakter der Gottheit die Anwendung des Androgyn-Mythos erschwert. Wenn er auch in diesen ihm inadäquaten Systemen hie und da wieder auftaucht, z. B. in der Mystik dieser Religionen meist in Gestalt einer coincidentia oppositorum, so ist er doch bis jetzt dort nicht zu praktischer Vertiefung gelangt[240]). Die Theosophen des Abendlandes haben ihn vom 17. bis zum 19. Jahrhundert als eine Art Anknüpfungspunkt an die Natur, als ein Mittel zur Erfassung der verklärten Natur benutzt; am besten ist dies bisher Jakob Böhme gelungen, aber was er mittels dieses Mythos geschaut hat, blieb andern nach ihm versagt. Das offizielle Christentum vermag immer noch nicht den fraglos bei ihm vorhandenen Mangel der religiösen Geltung der Natur und insbesondere der Beziehung der Geschlechter zueinander, den bekanntlich Nietzsche an ihm getadelt hat[241]), mit derartigen Mitteln auszugleichen, da es gegenwärtig mehr denn je, in Verkennung der sich selbst tragenden Absolutheit Gottes, die Region zwischen Gott und Mensch durch nichts anderes als durch das Dogma der Menschwerdung, aber auch dies nur in dialektischer Dürre, auszufüllen wagt; während wir in seiner Vergangenheit bedeutende Geister geschäftig sehen, gerade die uralten Beziehungen der Menschwerdung zur Gestalt des Urmenschen und dementsprechend auch zu dem ihm zugeschriebenen Androgynismus aufzuzeigen und farbiger und reicher, d. h. aber auch lebensunmittelbar zu gestalten. Gewiß gibt es ein Leben jenseits von Geburt und Tod, außerhalb des „Rades des Geschehens"[242]), und die Verklärung des Sexus und der Natur überhaupt ist aus

239) Siehe oben S. 13 f. u. Bertholet, a. a. O. 21.

240) Dies und die folgende als Ergänzung zu den Betrachtungen von Benz, a. a. O. 40.

241) Nietzsche, Werke (Taschenausgabe Kröner) IX, 130 f. 148. 164 f. X, 261, 404 ff. u. ö.

242) Jac. 3, 6; vgl. Arthur Titius, Natur und Gott (1926), 229.

seiner allzuirdischen Sphäre an sich, etwa durch bloße Sublimierung, nicht möglich; das hindert aber nicht, daß gerade in der vom Christentum gelehrten „Menschwerdung", also von oben nach unten, eine positivere Erfassung dieser Sphäre möglich ist. So könnte auch dem alten Gedanken des androgynen Urmenschen auf einer dem heutigen Empfinden angemessenen Stufe Tiefe und Zukunft beschieden sein. Voraussetzung dazu ist freilich, daß die vorhandenen religiösen Kräfte der Ausgestaltung einer sog. natürlichen Theologie und einer naturverbundenen Mystik fähig sind; nur eine solche kann ja primitives Religionsgut neu verwerten und die Paradoxie des Androgyn-Gedankens zur Geltung bringen. Die moderne Theologie müßte das in der Schöpfung schon vorhandene Erlösungsmoment sachlich zugeben. Ein moderner Schriftsteller wie Hermann Hesse hat diesen möglichen Gehalt des Androgynismus, als die Sehnsucht nach Überwindung der geschlechtlich bedingten Einseitigkeit und nach höchster Erfüllung des einen Geschlechts im andern in einem seiner Romane[243]) recht glücklich formuliert: „Es schien alles Dasein auf der Zweiheit, auf den Gegensätzen zu beruhen; man war entweder Frau oder Mann, entweder Landfahrer oder Spießbürger, entweder verständig oder gefühlig — nirgends war ein Atmen und Ausatmen, Mannsein und Weibsein, Freiheit und Ordnung, Trieb und Geist gleichzeitig zu erleben, immer mußte man das eine mit dem Verlust des andern bezahlen, und immer war das eine so wichtig und so begehrenswert wie das andere!"

Abgeschlossen im August 1939.

243) H. Hesse, Narziß u. Goldmund (1932), 330. Vgl. auch 228, wo Hesse von dem „gefährlichen ... Doppelgesicht", dem „mannweiblichen Charakter" echter Kunstwerke u. insbes. der „Eva-Mutter" (des mütterlichen Prinzips) redet.

Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam.

Von Gerhard Klinge,
Berlin-Rudow, Bendastr. 70.

Die arabisch schreibende Philosophie des Islams stellt eine der interessantesten und zugleich folgereichsten Erscheinungen der abendländisch-morgenländischen Kulturentwicklung dar. Wenn wir die frühesten islamischen Denker vornehmen, dann zeigt sich bereits allerorts der Einfluß des griechischen Denkens in mancherlei Formen, der Naturphilosophen, der Stoiker, des Platon, des Aristoteles und des Neuplatonismus. Charakteristisch ist dabei, daß der Einfluß der ersteren in steigendem Maße nur episodenhaft ist, während der Platons und Aristoteles im Laufe der Entwicklung immer mehr das Feld beherrscht. Der Neuplatonismus, abgesehen von des Porphyrius Isagoge, die dazu noch gelegentlich[1]) als Schrift des Aristoteles erscheint, wird so stark mit Aristoteles identifiziert, daß die Enneaden im Auszug aus der Theologie des Aristoteles und die Stoicheiosis theologike des Proklus als liber de causis de Aristoteles gehen können. Überhaupt, die Gleichheit der Ansicht beider Denker, des Plato und des Aristoteles, ist gleichsam ein Glaubenssatz. Kindi will die Lehre vom Intellekt nach Meinung des Plato und des Aristoteles auseinandersetzen[2]). Alfarabi hat der Identität beider eine eigene

1) Klamroth, Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 41, S. 420. Arabisch sind diese Auszüge zu finden bei Houtsma, Ibn Wadhih, qui dicitur al-Iaqubi historiae, Bd. 1, Leiden 1883.

2) Nagy, Die philosophischen Abhandlungen des Jakobi ben Ishaq al-Kindi, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. II, Heft II, Münster 1897, S. 1. — Ferner: Dieterici, Alfarabis philosophische Abhandlungen, hrsg. Leiden 1890, S. 1 ff., übersetzt Leiden 1892, S. 1 ff.

Schrift gewidmet, und Jakubi hat in dem Schriftenverzeichnis des Aristoteles Schriften, die diesem sicher nicht zugehören, und Begriffe, die wohl neuplatonisch, aber sicher nicht aristotelisch sind [3]).

Aber bereits früher machen sich innerhalb der muslimischen Theologie die Lehren des Aristoteles und des Neuplatonismus bemerkbar, und zwar bemerkenswerterweise in der Gotteslehre. Hier wird eine Einheit beider auch besonders möglich, da die Definition von Gottes Wissen und Wollen in der Metaphysik [4]) gleichsam vorbereitend für die Bestimmung des neuplatonischen Urwesens [5]) wirken konnte, vornehmlich in der weiteren Entwicklung des Neuplatonismus. Die so gewonnene philosophische Bestimmung Gottes mußte dann auch der naiven islamischen Orthodoxie recht gefährlich werden, und so war die Frage nach der Einheit Gottes, nach seinen Eigenschaften, nach seinem Wissen der Dinge, nach seiner Unveränderlichkeit, nach der Definition seines Wesens bald eine Frage von schwerster und entscheidender Bedeutung [6]). Das gleiche gilt von der menschlichen Seele. Die Willensfreiheit, ihre doppelte Ausrichtung, ihr Verhältnis zur Weltseele [7]) usw. werden allmählich gefährliche Probleme, an denen der Islam sehr zu arbeiten hatte.

---

3) Die beiden Schriften über die geistige Wissenschaft und über die Einheit, bei Klamroth S. 431, bei Houtsma S. 150. Außerdem vergleiche bei Klamroth S. 421 die Angabe des Inhaltes der Isagoge, insbesondere dazu Anm. 1 bei Klamroth.

4) Dazu Metaphysik des Aristoteles, Buch 12 cap. 7 und 8.

5) Dazu Plotin, VI. Enneade 8, 7—8.

6) Besonders aufschlußreich dafür ist Horten, Die philosophischen Systeme der spekulativen Philosophen im Islam, Bonn 1912. Abgesehen von der Atomistik (dazu Pines, Beiträge zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1936) wird der Neuplatonismus wichtig bei dem Problem der Einheit Gottes S. 10, 36, 132. Die hier vorgetragene These Schahrastanis, der sich auch Horten anschließt, daß erst die spätere Ausprägung dieser Gotteslehre durch die griechische Philosophie bestimmt wird, wird am besten dadurch widerlegt, daß Wasil gegen das Christentum polemisiert und dabei von dem christlichen Gottesbegriff, der auf das stärkste durch die spätgriechische Philosophie bestimmt war, ausgeht. S. 136 (Samarkandi), 140 (Dirar), 144 (Naggai), 159 (Futi) usw. Das genaue Material bei Schahrastani, Religionsparteien und Philosophenschulen, ed. Cureton, London 1846, und übersetzt von Haarbrücker, Halle 1850.

7) Horten, a. a. O. S. 13, 19 f., 67 ff. usw.

Demgegenüber verblüfft, wie wenig der frühe Islam die griechischen Denker direkt gekannt hat. Wir haben bei Jakubi [8]) eine Aufstellung der bekannten griechischen Philosophen. Sokrates ist dem Namen nach bekannt. Sehr entfernte und dürftige und durch vielfache Vermittlung an den Phädon gemahnende Sätze stehen neben Falschem [9]), Platon ist kaum bekannt [10]). Von Aristoteles haben wir eine Schriftentafel, die neben Richtigem sehr viel Falsches enthält [11]). Wirklich bekannt sind nur die logischen Schriften. Die Isagoge wird inhaltlich geradezu falsch angegeben [12]). Aber wie schon gesagt, auch hier macht sich das neuplatonische Denken bemerkbar.

Demgegenüber ist es nicht überraschend, bei Alfarabi [13]) und Jahja ben Adi in seinen Disputationen und Meditationen [14]) ein entwickeltes, neuplatonisches Denken vorzufinden. Wir müssen annehmen, wenn wir dazu noch das anfangs Gesagte berücksichtigen, daß eine starke, mündliche Schultradition bestand, die entscheidend das philosophische Denken im Islam bestimmte. Welcher Art war sie, und woher kam sie?

Wir wissen, daß den muslimischen Philosophen der Frühzeit die Kenntnis der griechischen Philosophie durch die Syrer vermittelt worden ist [15]). Indessen zeigt bereits eine oberflächliche

---

8) Jacubis historiae (siehe Anm. 1) sind entstanden im 9. Jahrhundert. Der Verfasser selbst ist Schiite.

9) Klamroth, a. a. O. S. 417; Houtsma, a. a. O. S. 134.

10) Ebenda S. 420 bzw. S. 135.

11) Ebenda S. 420 ff. bzw. 144 ff.

12) Ebenda S. 420/422 bzw. S. 144. Vgl. hier besonders bei Klamroth, Anm. 12.

13) de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901, S. 98 ff. — Gilson, Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant, Archives de l'Histoire doctrinale et litteraire du moyen age, Paris 1930, S. 27. Dazu die Schriften von Dieterici, vgl. Anm. 2.

14) Augustin Perier, Yahya ben Adi, Paris 1920, S. 83. Die Meinung Periers erscheint mir richtiger als die von Graf, Die Philosophie und Gotteslehre Jahja ibn Adis und späterer Autoren, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Münster 1910, S. 8, vor allem hinsichtlich der Bedeutung der Philosophie bei diesem Theologen. Auch aus der Grafschen Darstellung geht einwandfrei hervor, daß J. nicht Aristoteliker in eigentlichem Sinne des Wortes ist, sondern seinen Aristotelismus in den Neuplatonismus einbaut. Dies geht besonders aus seinen antimuslimischen Disputationen hervor: Périer, Petits Traités apologétiques de Yahya ben Adi, Paris 1920.

15) Dazu Sauter, Die peripatetische Philosophie bei Syrern und Arabern, in „Archiv für Geschichte der Philosophie" Bd. 17, 1904,

Zusammenstellung der frühesten, übersetzten oder kommentierten Schriften, wie wir im folgenden noch sehen werden, nur geringe Anhaltspunkte, die ein so starkes Vorhandensein neuplatonischer Gedanken rechtfertigen können. Denn die wirklich bekannte, neuplatonische Schrift, die Isagoge des Prophyrius, kann nicht ohne weiteres als Einführung in wirklich neuplatonisches Denken gewertet werden. Ehe wir indessen versuchen, diese Frage aus der Gesamthaltung des syrischen Denkens zu beantworten, müssen wir eine andere Möglichkeit in Betracht ziehen. Kann nicht das in den Islam eindringende Persertum dieser Entwicklung entscheidende Antriebe gegeben haben? Dabei ist zu beachten, daß eine Untersuchung dieser Frage uns schließlich doch wieder nach Syrien zurückführen wird, da die Syrer auch die Lehrmeister der Perser im Sassanidenzeitalter gewesen sind. Indessen ist nicht die Möglichkeit von der Hand zu weisen, daß ein gewisses neuplatonisierendes Persertum [16]) dieser islamischen

S. 516 ff. — de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901, S. 18 ff. Jacob von Edessa erwähnt, daß es christlichen Theologen erlaubt sei, muslimische Schüler zu haben. Wie stark übrigens damals über die Religionen hinweg das Gefühl philosophischer Gemeinschaft gewesen sein muß, zeigt nicht nur die Fülle der Versuche, von philosophischer Grundlage zu einer Klärung der religiösen Gegensätze zu kommen (darüber noch später, vgl. Becker, Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung in Islamstudien, 1924 Bd. 1 S. 432, der allerdings zu wenig das Bewußtsein dieser Gemeinschaft heraushebt und meinen Aufsatz in Zeitschrift für Kirchengeschichte 3. Folge VI, LVI. Bd. Heft 1 1937 S. 43 ff.: Die Beziehungen zwischen christlicher und islamischer Theologie im Mittelalter) oder die Behauptungen insbesondere monophysistischer Kreise, daß ihnen der Islam näher stünde als die orthodoxe Kirche, sondern vor allem die Tatsache, daß Alfarabi Schüler eines christlichen Lehrers und Lehrer von Jahja ben Adi ist.

16) Die Bedeutung Persiens für die Übermittlung griechischer Philosophie an den Islam ist schwer zu beurteilen, solange die mittelpersischen Quellen so spärlich fließen. Hans Heinrich Schäder in seinem Aufsatz: Der Orient und das griechische Erbe (Die Antike 1928 S. 254) weist darauf hin, daß bereits im Sassanidenreiche eine Tradition griechischer Naturwissenschaften bestand, die hernach zur Lehrerin der Araber wurde und diesen weithin die Terminologie vermittelte. Wir stoßen aber auch in der philosophischen Sprache auf persische Tradition. So haben wir für das griechische οὐσία eine persische Bezeichnung *(ǧauhar)*, ferner zeigt die persische Übersetzung des Buches vom Apfel (The Book of the Apple ascribed to Aristotle, edited in Persican and English by D. S. Margoliouth, Journal of the Asiatic Society 1892) persische philosophische termini neben den arabischen (z. B. *ḫird* und *rewān)*. Ferner zeigt die mittelpersische theologische Spekulation gelegentlich Anklänge an griechisches Denken

der neuplatonischen Philosophie (dazu bei Casartelli, La philosophie religieuse sous les Sassanides, Paris 1884 S. 4, die Aussagen über das „Urwesen" Zrvan). Ferner berichtet Christensen, L'Iran sous les Sassanides, Paris 1936 S. 414 ff., neben dem Hinweis auf die Medizin über Auszüge aus den theologischen Schriften (427 ff.). Danach ist Wissen und Vernunft Anfang aller menschlichen Tugend (vgl. ferner Casartelli S. 37 ff.) und Güte. Edelmut ist der Tugenden höchste. Ungerechtigkeit und Habgier ziehen den Menschen herunter. Er muß innerlich frei sein von Dingen dieser Welt. Gewiß sind dies Gedanken, die dem Zarathustrianismus urtümlich und nicht aus der griechischen Philosophie etwa entlehnt sind (Casartelli S. 3). Aber daß in dieser Problemstellung griechisches Denken leicht Eingang gewinnen konnte, liegt ebenso auf der Hand. Überhaupt wird man wohl gut tun angesichts der Tatsachen, daß in Persien der Mazdakismus und der Manichäismus aufkommen konnten, und daß ferner trotz der Verfolgungen und blutigen Unterdrückung das Christentum unter den Persern Bedeutung erlangen konnte, die Gefestigtheit der zarathustrischen Staatskirche und der Priestertumes nicht allzu hoch einzuschätzen. Auf jeden Fall war es innerlich so stark unterhöhlt, daß an den verschiedensten Punkten Opposition und neues religiöses Fragen auftreten konnte. Dabei hatte die griechische Philosophie ihre Bedeutung.

Wir sind aber auch in der glücklichen Lage nachweisen zu können, daß wirklich außer auf medizinischem und naturwissenschaftlichem Gebiete griechische Philosophie, und zwar über die Logik hinaus, in Persien Eingang gefunden hat. Die Tatsache, daß Chosrou Anurschivan den im oströmischen Reiche verfolgten neuplatonischen Philosophen sein Land geöffnet hat und ihnen im Frieden mit Justinian ungehinderte Rückkehr ausbedang, mag noch als Politik gewertet werden. Bedeutsamer ist, daß die nestorianischen Schulen von Nisibis und Gandisapur Vermittlerinnen griechischer Wissenschaft und Philosophie wurden (Schäder S. 253). Außerdem berichtet Agathias (Historiae, ed. Niebuhr, Bonn 1288, II, 28, S. 126)), daß Chosrou Anurschivan die Schriften des Platon und Aristoteles habe ins Persische übersetzen lassen, gelesen habe und an seinem Hofe philosophische Disputationen veranstaltet habe: ὑμνοῦσιν γὰρ αὐτὸν καὶ ἄγανται πάρα τῆς ἀξίας, μὴ ὅτι οἱ Πέρσαι, ἀλλὰ καὶ ἔνιοι τῶν Ῥωμαίων, ὡς λέγων ἐραστὴν, καὶ φιλοσοφίας τῆς παρ' ἡμῶν ἐρ ἄκρον ἐλθόντα, μεταβεβλημένων αὐτῷ ὑπό του ἐς τὴν Περσίδα φωνὴν τῶν Ἑλληνικῶν ξυγγραμμάτων. καὶ τοίνυν φασὶν, ὅτι δὴ ὅλον τὸν Σταγειρίτην καταπιὼν εἴη μᾶλλον ἢ ὁ ῥήτωρ ὁ Παιανιεὺς τὸν Ὀλόρου, τῶν τε Πλάτωνος τοῦ Ἀρίστωνος, ἀναπέπλησται δογμάτων, καὶ οὔτε ὁ Τίμαιος αὐτὸν ἀποδράσειεν ἄν, εἰ καὶ σφόδρα γραμμικῇ θεωρίᾳ πεποίκιλται, καὶ τὰς τῆς φύσεως ἀνιχνεύει κίνησεις, οὔτε ὁ Φαίδων, οὔτε ὁ Γοργίας, οὐμενοῦν οὐδὲ ἄλλος τις τῶν γλαφυρῶν καὶ ἀγκυλωτέρων διαλόγων, ὁποῖας, οἶμαι, ὁ Παρμενίδης·

Wenn dieser Bericht auch der einzige direkte über die Übersetzungen griechischer Philosophen ins Persische ist, so liegt doch kein Grund vor, ihn anzuzweifeln. Einmal zeigt Agathias in seinem Berichte so viel Haß gegen den großen Perserkönig, daß er diese Nachricht nicht bringen würde, wenn sie ihm nicht verbürgt überliefert wäre. Zum anderen wissen durch Paulus Persa, über den sogleich Näheres gesagt werden wird, daß tatsächlich für Chosrou zum mindesten eine philosophische Lehrschrift über die Logik des Aristoteles, die uns syrisch erhalten ist, verfaßt worden ist. Außerdem müssen wir mit der Möglichkeit sehr stark rechnen, daß tatsächlich später griechische

philosophische Schriften ins Arabische aus dem Pehlewi übersetzt worden sind. Schließlich ist doch auffällig, daß die christlichen Bischöfe, die von den Großkönigen als Gesandte nach Konstantinopel gesandt werden, Männer sind, denen philosophische Bildung als besondere Eigenschaft nachgesagt wird (vgl. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922: Abha von Kaschkar S. 123 und Katholikos Iso'jabh S. 126, beide Gesandte bei Kaiser Maurikios).

Wie stark aber das philosophische Interesse zum mindesten in der nächsten Umgebung des Chosrou gewesen sein muß, zeigen zwei Schriften, die insbesondere ein bezeichnendes Licht darauf werfen, wie sehr die spätere religionsphilosophische Entwicklung bereits im Sassanidenreiche vorbereitet war: Die Einleitung zur Übersetzung von Kalila wa Dimna von dem persischen Arzte Burzoe (hrsg. von Cheiko, übersetzt von Noeldeke, Burzoes Vorrede zu dem Buche Kalila wa Dimna, Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg 1912) und der Aufriß der Logik von Paulus Persa (hrsg. von Land, Anecdota Syriaca, Leiden 1875, und übersetzt S. 1 ff. Auf die Wichtigkeit dieser Schrift hat Renan aufmerksam gemacht: De philosophia peripatetica apud Syros, Paris 1852, S. 19 ff.). Nach Baumstark, a. a. O. S. 246, ist sie ursprünglich persisch abgefaßt gewesen und ebenso wie ein persischer Kommentar des gleichen Verfassers zu Aristoteles peri hermeneias durch Severus Sebokht ins Syrische übersetzt worden (vgl. dazu auch die von Baumstark mehrfach festgestellte Tatsache, daß die syrische Literatur erst in dem Augenblicke eine wirkliche eigene wird, da durch das Persertum und die Christianisierung vieler Perser ihr wirklich begabte Menschen anderer Rasse geschenkt werden). Mit Rücksicht auf die Wichtigkeit dieser Texte seien sie im folgenden in Übersetzung wiedergegeben, soweit sie für unser Problem von Bedeutung sind. Beide Schriften zeigen deutlich zweierlei, einmal daß gegenüber der Religion, bei dem einen Christentum, beim anderen Zarathustrianismus, der Vernunft und ihrer Erkenntnis entscheidende Bedeutung zugemessen wird — (am weitesten geht dabei Burzoe mit seiner Verwerfung alles blinden Glaubens in der Geschichte mit dem Diebe, in der der blind Glaubende mit einem Manne verglichen wird, der versucht, sich an einem Mondstrahle in ein Zimmer herabzulassen auf die Autorität eines anderen hin, der ihn hereinlegen will, (Nöldeke S. 16/17) —, zum anderen, welches die Probleme sind, die zu dieser Stellung gegenüber der hergebrachten Religion und jeder fest gefügten Religion überhaupt geführt haben. (Gegenüber den Einwänden Nöldekes gegen die Echtheit dieses Abschnittes Kraus in Rivista degli Studi Orientali, Roma S, 1934, S. 14 ff.: Zu ibn Muqaffa II.) Zunächst seien die Worte Burzoes angeführt (Nöldecke S. 15): Während ich also nicht wußte, wie ich eine vollkommene Heilung schaffen könne, sicher vor Rückkehr der Krankheit, sah ich ein, daß dagegen das Wissen vom Jenseits sicher für immer gründlich vor allen Krankheiten bewahrt. Ich faßte daher Geringschätzung vor der Arzneiwissenschaft und Sehnsucht nach Religionserkenntnis. Aber als mir dies in den Sinn gekommen war, war mir doch unklar, wie es mit der Religion steht. In den medizinischen Schriften fand ich nichts, was mich darauf hinweisen konnte, welche Religion die allerrichtigste sei. Wie ich sah, gibt es viele Religionen und Bekenntnisse, und ihre Anhänger sind wieder verschiedenartig. Einige haben ihre Religion von den Vätern geerbt. Andere sind zu ihrer durch Furcht und Zwang genötigt worden, andere trachten durch ihre nach weltlichen Ge-

nüssen, Vorteilen und Ansehen; jeder aber behauptet, daß er das Wahre und Rechte habe, die Andersgläubigen nur Irrtum und Falsches. Über den Schöpfer und seine Schöpfung (vgl. später die Bedeutung dieses Problemes als des Ausganges aller Religionserkenntnis bei Abu Kurra und in dem Buche causa causarum), den Anfang der Welt und ihr Ende und noch anderes sind sie ganz verschiedener Ansicht, aber jeder verachtet, befeindet und tadelt jedes anderen Glauben. Da beschloß ich, mich an die Gelehrten und Führer jeder Religionspartei zu wenden, zu betrachten, was sie lehren und vorschreiben, ob ich vielleicht dadurch lernte, das Wahre vom Nichtrichtigen zu unterscheiden, und mich jenem durchaus vertrauensvoll anschließen könnte, ohne ganz unselbständig als richtig anzunehmen, was ich nicht verstehe. (Dahinter steht der Anspruch der Offenbarungstheologien jener Zeit, daß bei Annahme der betreffenden Religion der Mensch imstande sei, die Wahrheit dieser Religion nachträglich mit seiner Vernunft einzusehen.) So machte ich es denn auch, forschte und beobachtete. Aber ich fand, daß alle diese Leute mir nur überlieferte Einbildungen vortrugen. Jeder lobte seine Religion und schimpfte auf die anderen. So wurde mir deutlich, daß ihre Schlüsse eben nur auf Einbildungen beruhen und sie nicht aus Billigkeit reden. Bei keinem traf ich so viel Billigkeit und Aufrichtigkeit, daß verständige Leute ihre Worte anerkennen und sich damit zufrieden geben könnten. Als ich das sah, fand ich keine Möglichkeit, einem von ihnen zu folgen und erkannte, daß ich, wenn ich einem das glaubte, wovon ich nichts weiß, es mir gehen könnte wie einem betrogenen Glaubenden in folgender Geschichte. Es folgt dann die bereits vorhin erwähnte Diebesgeschichte.

Dieser Text zeigt uns deutlich, wie innerlich zersetzt die herkömmliche Religion im Sassanidenreiche war. Daß dieses so rasch dem Islam zur Beute fiel, kann hierin seine Begründung haben. Es ist ja auch charakteristisch, daß der Mann, der diesen Text ins Arabische übersetzt hat, selbst ähnlichen Gedanken anhing, ibn Muqaffa, so daß Nöldeke gemeint hat, ihm diese Worte Burzoes zuschreiben zu müssen. Es wäre außerordentlich wichtig für die gesamte weitere Entwicklung der vorderasiatischen Religionsgeschichte in Islam und Christentum, den gesamten Text eingehend zu untersuchen und insbesondere die verschiedenen religiösen Systeme und asketischen Tendenzen, die Burzoe noch weiterhin erwähnt, auf ihre Herkunft zu prüfen. Wir stehen späterhin im Buche causa causarum und teilweise in der islamischen Mystik vor ähnlichen Problemen. Nun ist hier die griechische Philosophie nicht erwähnt. Ihren Einfluß können wir nur in dem Versuche sehen, die Religionen irgendwie rational zu begründen und in der schließlichen Skepsis gegenüber jeder historischen Religion.

Klarer wird uns dieser Einfluß aus dem Buche des Paulus Persa. Dieser Mann ist Christ. Nichtsdestoweniger verlangt er, daß sich alle Erkenntnis vor der Vernunft ausweise. Er schildert dabei die Problematik des damaligen iranischen Menschen. Es paßt zu diesem von ihm durch seine eigenen Äußerungen trotz aller eingefügten Bibelsprüche erzeugten Bilde, daß eine Überlieferung von ihm aussagt, er sei später Magier geworden (Kraus, a. a. O. S. 16). Die aus Barhebräus stammende Behauptung, daß dies daher geschehen sei, weil sein Ehrgeiz, Metropolit der Persis zu werden, nicht erfüllt worden sei, ist durchaus nicht stichhaltig, wenn man bedenkt, daß kirchlicherseits Apostaten kaum einmal die mindeste Gerechtigkeit zugebilligt worden ist.

Wenn man die von Agathias berichtete Begeisterung neuplatonischer Philosophen für Persien bedenkt, dann liegt vielmehr der Schluß nahe, daß hier die Gründe für seinen Übertritt zu suchen sind. Indessen müssen zur Klärung dieser Frage erst einmal die Einzelheiten seiner Schrift untersucht werden (vgl. Kraus, a. a. O. S. 16, der dort besonders auf die vorkommenden mittelpersischen Worte hinweist). Im übrigen lassen wir ihn selbst reden (ich zitiere nach Kraus, der mir S. 17/18 eine wesentlich bessere Übersetzung als Land und Renau zu geben scheint): „Entweder sucht und findet der Mensch selbst das Wissen, oder es wird durch die Lehre erworben. Die Lehre aber wird entweder einfach von einem Menschen dem anderen übermittelt, oder aber teilen sie Menschen auf Grund des Apostolates mit, als rühre sie von geistigen Wesen her (vgl. hierzu die neuplatonische Definition des Propheten, die späterhin in der islamischen Peripatetik solch große Bedeutung gehabt hat). Es zeigt sich aber, daß sie sich gegenseitig bekämpfen und ein jeder dem anderen widerspricht (dazu Burzoe und später das Buch causa causarum). Denn die einen unter ihnen sagen, es gäbe nur einen Gott, andere aber behaupten, er sei nicht einzig (das kann sowohl auf den Zarathustrianismus gehen wie auf die neuplatonische Lehre oder den Timäus). Wiederum andere sagen, daß ihm Gegensätzliches zukomme, andere verneinen es. Die einen sagen, daß er zu allem fähig ist, andere behaupten, daß er nicht die Fähigkeit zu allem besitzt. Die einen sagen, er sei der Schöpfer der Welt und alles dessen, was in ihr ist, andere erklären, daß es nicht stimme, ihn für alles als Schöpfer anzugeben (hier berührt er einen der wesentlichen Punkte christlicher Polemik gegen den Zarathusthrianismus). Die einen sagen, daß die Welt aus dem Nichts geschaffen sei, andere sagen, er habe sie aus Materie gemacht (hier geht er auf den wesentlichen Gegensatz zwischen Neuplatonismus in seiner ursprünglichen Form und das Christentum ein). Die einen lehren, die Welt sei ohne Anfang und ebenfalls ohne Ende (hierzu vgl. die ähnliche Stelle bei Burzoe, die hierauf gehen kann, aber nicht notwendig braucht), andere lehren es anders. Die einen sagen, die Menschen hätten einen freien Willen, die anderen widersprechen dem. ... Deswegen ist uns nicht möglich, alle diese Dogmen anzunehmen und an sie zu glauben, noch können wir ja eins von ihnen annehmen und das andere aufgeben, oder eins von ihnen wählen und das andere verachten. Wir brauchen demnach eine deutliche Erkenntnis, um derentwillen wir alles übrige aufgeben und an das Eine glauben. ... Das Wissen hat zum Objekt das, was nahe, offenbar und bekannt ist, der Glaube dagegen, was unsichtbar, fern und durch Forschung nicht erfahrbar ist. Dieser ist an den Zweifel gebunden, jenes aber ist ohne Zweifel. ... Demnach ist das Wissen mächtiger als der Glaube, und jenes ist eher vorzuziehen als dieses.

Die Parallelen zu Burzoe fallen in die Augen. Sie zeigen deutlich die religiöse und philosophische Problematik, die aus einer eigentümlichen Mischung griechisch-philosophischer Momente und zarathusthrischer Theologie sich zusammensetzt (dazu bei Casartelli, a. a. O. S. 1/2). Zur Charakterisierung dieses Denkens sei die Definition der Seele angeführt, die er gibt, und die durchaus im Zusammenhange mit dem noch später zu besprechenden christlich-neuplatonischen Denken, wie es in Syrien zuhause war, entspricht: Der Mensch nämlich ist wegen seiner Seele ein vernünftiges Lebewesen. Pflege aber und Ausschmückung der Seele ist das Wissen. Und vom Wissen geht sie aus.

Haltung den Weg geebnet hat. Einmal sind es außerordentlich viel Perser, die in arabischer Sprache in diesem Sinne philosophiert haben. Ferner wissen wir, daß griechische Schriften aus dem Pehlewi ins Arabische übersetzt worden sind[17]). Indessen reicht vorläufig das Material zur endgültigen Formulierung dieser Möglichkeit nicht aus. Wir müssen dabei bleiben, daß entscheidende Bedeutung das syrische Denken gehabt hat.

Diese Worte im Zusammenhange mit dem von Christensen (siehe oben) wiedergegebenen Inhalt zarathustrischer Schriften aus der Sassanidenzeit zeigen, wie deutlich hier griechisches Denken und iranische Vorstellungen zusammengekommen sind.

Damit haben wir die Möglichkeit, zu sehen, wie sich griechisches und persisches Denken berührten. Dabei mag der Umstand eine Rolle mitgespielt haben, daß eine innere Verwandtschaft zwischen spätgriechischem und persischem Denken besteht.

Der syrische Text ist hierfür ein außerordentlich interessantes Dokument der religionsphilosophischen Sprache jener Menschen. Kraus weist (S. 16) auf die vorkommenden mittelpersischen Wörter hin. Im Zusammenhange mit der Einleitung des Burzoe sind wir wohl berechtigt anzunehmen, daß diese Schrift ein charakteristisches Beispiel für das persische geistige Leben ist. Angesichts der späteren synkretistischen religionsphilosophischen Problematik sowohl in Islam wie im Christentum wird man mit Rücksicht auf diese beiden Quellen wohl sagen können, daß hier das Persertum für die Zukunft bestimmend gewesen ist.

17) Neben dem in der vorigen Anm. vgl. dazu das über ibn Moqaffa Gesagte bei Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, 1. Supplementbd. S. 225, desgleichen den Artikel über ibn Moqaffa von Huart in der Realenzyklopädie des Islams 2. Bd., S. 430, ferner de Boer, a. a. O. S. 23. Dagegen allerdings Kraus in Rivista degli Studi Orientali, Vol. XIV, Roma 1934: Zu ibn Al-Muqaffa, der nachzuweisen sucht, daß die Annahme arabischer Übersetzungen griechischer Werke aus dem Pehlewi auf einem Mißverständnis beruht (S. 13 f.). Die Gegengründe von Kraus sind gewiß gewichtig. Dagegen spricht, daß von M. andere Übersetzungen aus dem Pehlewi feststehen. Selbst wenn alle von Kraus angeführten Tatsachen zurecht bestehen, genügt die Tatsache, daß für Substanz nicht das übliche persische Lehnwort *(ǧauhar)*, sondern das arabische *('ain)* steht, nicht zu diesem Schlusse, zumal Kraus ausdrücklich darauf hinweist, daß dieser terminus charakteristisch für den kalam und insbesondere für die islamische Gnosis ist. Die Person des M. würde dann selbst — auch, wenn nicht er, sondern sein Sohn der eigentliche Übersetzer wäre — den Grund dafür liefern, warum dieser terminus gewählt worden ist. Damit ist aber der Haupteinwand von Kraus abgewiesen. Völlig abwegig ist aber der Schlußsatz von Kraus: „Aber Übersetzungen griechischer Philosophen ins Arabische durch Vermittlung des Persischen hat es nie gegeben" (S. 14). Einmal ist mit der Fraglichkeit M.s als solch eines Übersetzers nichts über derartige Übersetzungen überhaupt gesagt. Zum anderen wissen wir (Baumstark, a. a. O. S. 246, siehe auch vorige Anm.), daß solche Übersetzungen in Syrische vorhanden waren. Wenn dies schon möglich ist, dann muß das für das arabische um so mehr gelten. Die Gegengründe von Kraus sind also nicht ausschlaggebend.

Zunächst sei eine Darstellung des bei den Syrern vorhandenen Materials gegeben [18]). Dabei ist aber immer zu berücksichtigen, daß eine solche Zusammenstellung der ins Syrische übersetzten Schriften aus dem Bereiche der griechischen Philosophie nur einen recht bedingten Eindruck von der inneren philosophischen Haltung geben kann, da alle Übersetzer selbstverständlich weit mehr griechische Schriften im Urtext gelesen haben, als sie übersetzten. Indessen zeigt eine Zusammenstellung der Übersetzungen, auf welchen philosophischen Gebieten das Hauptinteresse lag. Den gleichen Eindruck vermitteln uns die originalen Kommentare und wenig selbständigen Schriften.

Die ältesten Übersetzungen im 5. Jahrhundert liefert uns Probha (Probus) [19]), und zwar stammt von ihm eine Übersetzung der 1. Analytik A 1—7 [20]), vielleicht auch eine zu de interpretatione. Er hat außerdem Kommentare zu den beiden genannten Schriften [21]) und zur Isagoge des Porphyrius geschrieben. Er war ebenso wie die Folgenden Nestorianer.

Eine bedeutende Persönlichkeit am Hofe Khosraus II. war Abha von Kaschkar [22]). Er wurde als Gesandter zu Kaiser Maurikios gesandt. Er war mit der griechischen Philosophie wohl vertraut und schrieb eine Erklärung zur Logik des Aristoteles.

Zur gleichen Zeit schrieb Budh eine Erklärung zum 1. Buch der Metaphysik des Aristoteles und Michael eine Schrift über den Menschen als Mikrokosmus. Hier treten zum erstenmal Gedanken aus dem Bereiche des späteren Neuplatonismus entgegen.

---

18) Die Quelle für die folgende Zusammenstellung ist außer älteren Arbeiten (etwa Renan und Sauter) vor allem auf Baumstark, a. a. O., Da er alles Material, was gegenwärtig erreichbar ist, enthält, habe ich mich darauf beschränkt, bei den einzelnen Personen im wesentlichen nur ihn zu zitieren.

19) Ebenda S. 102. Reste pagan-philosophischer Arbeit in Syrien bei Baumstark. Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus in Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde 22, 1908, S. 32/33. B. erwähnt hier einen Brief eines Stoikers Mara aus samosata und Übersetzungen aus Demokrit nach Qifti.

20) Die Gründe hierfür bei Sauter, a. a. O. S. 525.

21) Hoonacker, Le traité du philosophe syrien Probus sur les premiers Analytik d'Aristote, in Journal Asiatique 9. Serie Tome XVI S. 70 ff.

22) Baumstark, a. a. O. S. 124.

Diese nestorianische Arbeit sollte weiterhin von großer Bedeutung sein.

Gleichzeitig mit diesen Nestorianern arbeiten Jakobiten. Die ältesten hierhergehörigen Arbeiten sind Übersetzungen der Kommentare von Johannes Philoponus zur Eisagoge und des Olympiodorus zum Organon [23]). Die Übersetzung dieser Kommentare zeigt auch hier die starke, neuplatonische Tendenz. Es handelt sich klar um alexandrinischen Einfluß.

Zur gleichen Zeit stammt von Barlaha [24]) eine Predigt über die Trennung von Leib und Seele, die den Einfluß von Nemesius von Emesa verrät.

Die „Fundamente" des Johann von Apameia verraten einen nur äußerlich christianisierten Neuplatonismus. Vielleicht ist dieser Mann auch der Verfasser der „Theologie des Aristoteles" [25]). Ebenso gehört hierher Stephanos von Sudhaile, der an Origines und den Areopagiten genährt ist.

Und schließlich gehört hierher der bedeutendste Philosoph und Übersetzer der Jakobiten: Sargis (Sergius) von Risaine († 536) [26]). Seine philosophische Stellung ist charakterisiert durch die begeisterte, im Sinne des Neuplatonismus gehaltenen Vorrede zur Übersetzung der Schriften der Areopagiten.

Diese Tatsache muß beachtet werden, wenn man die übrigen Schriften, Übersetzungen und Kommentare betrachtet, die alle mehr oder weniger um Aristoteles kreisen. Wir finden so 7 Bücher Logik im Anschluß an Aristoteles Organon, Übersetzungen über peri kosmu pros Alexandron, eine Abhandlung über Genus, Art und Individuum, ein Sendschreiben über die interpretatione III, eine Abhandlung über das Verhältnis der 1. Analytik zu den übrigen Schriften des Aristoteles, eine Abhandlung über Begriff schema in der 1. Analytik cap. 7, einen Traktat über den Begriff usia und eine Übersetzung der Isagoge und der Kategorien.

---

23) Ebenda, S. 163.
24) Ebenda, S. 164.
25) Ebenda, S. 166/167.
26) Ebenda, S. 168 ff.

Eigentümlich ist eine Schrift über das All nach Ansicht des Aristoteles [27]) und eine Übersetzung einer angeblichen aristotelischen Schrift über die Seele, die aber mit der bekannten Schrift nichts zu tun hat [28]).

---

27) Renan, a. a. O. S. 26. Es ist auffällig, wie oft dieser Titel in syrischen Schriften vorkommt (siehe im folgenden). Renan gibt als Inhalt an: Liber de causis universi iuxta mentem Aristotelis, in quo demonstratur universum circulum efficere. Was damit gemeint ist, bleibt unklar. Man könnte zunächst an eine syrische Vorlage des für das arabische und im christlichen Mittelalter später so bedeutsamen Buches: liber de causis, das auch dem Aristoteles zugeschrieben wurde, denken. Indessen hat Bardenhewer (die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen liber de causis, Freiburg 1882, S. 39 ff.), der alles erreichbare Material untersucht hat, mit Recht darauf hingewiesen, daß der bloße Titel kein Argument dafür ist, da die Bezeichnung liber de causis diesem Buche erst im Abendlande gegeben worden ist. Indessen kann man wohl annehmen, daß der Problemkreis, aus dem dann später die pseudoaristotelische Schrift liber de causis entstanden ist als Auszug aus Proklus, bereits in diesem syrischen Denken vorgezeichnet gewesen ist. Darüber wie über das nächste Problem wird allerdings erst eine Erforschung des in London liegenden und mir leider nicht zugänglichen Handschrift Genaues sagen können. Denn zweitens könnte man ebenso an das später noch eingehend zu behandelnde Buch über die causa Causarum denken (hrsg. von Kayser, Von der Erkenntnis der Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen, Leipzig 1889, übers. Straßburg 1893). Indessen scheinen mir die Gründe, mit denen Kayser (Übersetzung S. XIX) eine solche Beziehung insbesondere zu der ähnlich betitelten Schrift des Jakob von Edessa und damit auch zu den übrigen ähnlichen Schriften ablehnt, richtig. Ferner will die lateinische kurze Inhaltsangabe des Renan zu dem Inhalte dieses Buches wenig passen.

28) Auch diese angebliche aristotelische Schrift gibt uns mancherlei Rätsel auf. Denn, wie die Inhaltsangabe bei Renan S. 28 zeigt, hat sie mit der bekannten Schrift des Aristotelis nur den Titel gemeinsam. Renan sagt: Liber Aristotelis de anima, quod tituli promissa mentiens omnino diversum est a tractatu περὶ ψυχῆς Aristotelis. In quinque quaestiones dividitur: 1. An sit anima; 2. an sit anima οὐσία 3. an illud quod non est corpus, sit anima; 4. an sit anima simplex; 5. an sit anima intelligibilis. Diese Inhaltsangabe weist vielmehr auf die Behandlung dieses Themas durch Nemesius und Mose bar Kepha, über die unten noch näher gesprochen werden wird. Interessant in diesem Zusammenhange ist ferner, daß Jaqubi (siehe oben) ebenfalls eine Schrift des Aristoteles de anima erwähnt, die zu der bekannten Schrift nicht passen will. Seine Worte seien hier in Übersetzung wiedergegeben (Honstma S. 149/150):

„An Büchern über die Seele sind zwei vorhanden, von denen das erste das Buch über die Seele ist. Er stellt in ihm klar das Wesen der Seele, ihre Substanz, die Teile der Empfindung, die Zahl ihrer Arten, ihre Vorzüge und Gewohnheiten, ihre lobenswerten und tadelnswerten Eigenschaften. Die lobenswerten sind: Vernunft, Gerechtigkeit, Weisheit, Urteilskraft, Milde, Tapferkeit, Kraft, Mut, Seelenadel, Selbstbeherrschung, ihre tadelnswerten aber sind: Gewalttat, Frevel, Heuchelei, Unrecht, Lüge, Verleumdung und Betrug.“ Mög-

Daneben gehen unter dem Namen des Sergius eine Fülle popularphilosophischer Schriften des Plutarch, Lukianos, Themistius und eine Sammlung von Sprüchen der Pythagoras-Schülerin Theona sowie platonische Horoi [29]). Diese sind dadurch interessant, als wir sehen, wie weit bei den Syrern die philosophischen Kenntnisse gingen. Wir sehen daraus, daß sie keineswegs bei der Isagoge und den Analytiken stehen blieben.

Als letzter Jakobit dieser Periode sei Julianus genannt, von dem eine Schrift über den Menschen als Mikrokosmos überliefert wird. Damit ordnet er sich in das gesamte, grundsätzlich neuplatonische Denken ein, das für Jakobiten und Nestorianer gleichmäßig charakteristisch war.

Mit den nächsten Philosophen befinden wir uns bereits in der islamischen Periode. Baumstark folgend seien zunächst wieder die Nestorianer behandelt.

Am Anfang steht Silvanus von Qardu [30]) mit einer Schrift über die griechische Philosophie, die den Inhalt der Isagoge und den der Kategorien mit den aus dem neuplatonischen Schulbetrieb zu beiden hervorgegangenen Prolegomena zusammenfaßt.

Es folgt Enanisô mit einer Sammlung philosophischer Horoi und Diaireseis.

Dann schreibt der Katholikos Henanisô († 700) [31]) einen Kommentar zu den Analytiken uns ein Buch über die Ursachen des Existierenden [32]). Der Katholikos Timotheos I († 823) [33]) zeigt in seinen Briefen Verständnis und Kenntnis der griechischen, aristotelischen Philosophie.

Gleichzeitig gibt Theodor bar Koni eine Übersicht über die griechische Philosophie [34]), über die noch des weiteren zu reden sein wird.

---

licherweise gehen sowohl Sergius wie Jaqubi auf die gleiche Tradition zurück. Auf jeden Fall scheint damals eine Schrift unter dem Namen des Aristoteles umgelaufen zu sein, die die damals wesentlichen Probleme der Psychologie (wie die Fragestellung bei Sergius deutlich zeigt) mit einer psychologischen Abteilung der Ethik verbindet.

29) Baumstark, a. a. O. S. 169/170.

30) Ebenda, S. 197. 31) Ebenda, S. 209. 32) Dazu Anm. 27.

33) Baumstark, a. a. O. S. 218.

34) Veröffentlicht von Baumstark, Griechische Philosophen und ihre Lehren in syrischer Überlieferung, Oriens christianus V, Rom 1905.

Nun folgen die großen Übersetzer Abu Zaid Hunain ibn Ishaq († 876) und sein Neffe Ishaq ibn Hunain († 911) [35]), deren Hauptarbeit bereits in der Übersetzung ins Arabische liegt. Ins Syrische hat der erstere übersetzt: Aristoteles: de interpretatione, über Werden und Vergehen, über die Seele, Buch 11 der Metaphysik, Buch 2 der Physik mit Kommentar des Alexander von Aphrodisias, Analytika Apodeiktia und die Schrift des Nikolaus von Damaskus: „über die Philosophie des Aristoteles". Sein Neffe vervollständigte die Analytika und Apodeiktia und fügte die Topika hinzu. Ferner übersetzte er die Politeia und die Nomoi.

Gleichzeitig finden wir von unbekannten Übersetzern [36]) die Kommentare des Themistios zur Ethik, von Simplikios und Olympiodorus zu de anima, die des Johannes Philoponus zu: Über Werden und Vergehen sowie eine pseudo-aristotelische Schrift über die Tugend.

Von den Jakobiten ist der erste Severus Sebokht († 666/7) [37]), der aus dem Pehlewi einen Kommentar des Paulus Persa zu de interpretatione und wahrscheinlich auch dessen Logik übersetzte, die bereits an anderer Stelle erwähnt wurde. Ferner verfaßte er eine Schrift über die Syllogismen in der 1. Analytik.

Es folgt der bedeutsame Jakob von Edessa († 708) [38]), dem wir eine Übersetzung der Kategorien und ein Handbuch über philosophische Begriffe verdanken.

Weiter hat Athanasius von Balad [39]) die Isagoge übersetzt und eine Einleitung in die aristotelische Logik geschrieben hat.

Georgios, Bischof der Araber († 724) [40]), hat die Kategorien, de interpretatione und die 1. Analytik vollständig mit eigenem Kommentar übersetzt.

Die gleiche Zeit liefert eine anonyme Übersetzung der Schriften des Areopagiten [41]).

---

35) Baumstark, a. a. O. S. 227/230.
36) Ebenda, S. 231.
37) Ebenda, S. 246.
38) Ebenda, S. 251.
39) Ebenda, S. 256.
40) Ebenda, S. 257.
41) Ebenda, S. 261.

Im 8. Jahrhundert schreibt David ben Paulus [42]) wiederum einen Kommentar zu den Kategorien.

Gleichzeitig schreibt Mose bar Kepha († 903) [43]) einen Kommentar über die aristotelische Logik, im Fragment erhaltene Prolegomena zu den Kategorien sowie ein Buch über die Seele [44]), das uns noch näher beschäftigen wird.

Bemerkenswert ist noch im Hinblick auf den Islam die gleichzeitig entstehende Frage- und Antwortliteratur (Körperlichkeit Gottes, Verbindung von Leib und Seele) [45]) sowie das an den Islam gerichtete Buch der Ursachen [46]).

Das hier angeführte Material zeigt in überwiegendem Maße das Vorherrschen der 1. Analytica und der Kategorien des Aristoteles. Fast ebenso häufig ist die Isagoge des Porphyrius vertreten. Das stimmt ungefähr zu dem Bilde, das wir von den Arabern gewonnen haben. Aber wir sahen ebenso, daß der Neuplatonismus gleichsam die geistige Welt abgab, in die diese Schriften des Aristoteles eingebaut waren, von der aus sie verstanden und angewandt wurden. Die neuplatonischen Kommentare des Stagiriten, sei es Themistius, sei es schon früher Alexander von Aphrodisias, seien es die Alexandriner, die, wie wir sahen, ebenfalls übersetzt und mehr noch studiert worden waren, sorgten schon dafür, daß eine Spannung zwischen Aristoteles und dem Neuplatonismus — mit Ausnahme der Seelenlehre, — wie wir noch sehen werden, nicht empfunden wurde. Dabei konnte es auch vorkommen, daß auch Pythagoras zum Gewährsmann für neuplatonische Gedanken werden konnte.

Eine interessante Zusammenstellung griechischer Philosophen finden wir bei Theodor bar Koni. Baumstark hat am Beispiel von Pythagoras nachgewiesen, daß seine Kenntnisse z. T. aus der Philosophos Historia des Porphyrius stammen [47]). In der Darstellung der anderen Philosophen, aber auch schon bei Pytha-

42) Ebenda, S. 272.
43) Ebenda, S. 281.
44) Oskar Braun, Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele, Freiburg i. B. 1891, gibt eine Übersetzung dieser Schrift. Der syrische Text war mir leider nicht erreichbar.
45) Baumstark, a. a. O. S. 279.
46) Ebenda S. 280, hrsg. von Kayser, siehe Anm. 27.
47) Baumstark in Oriens christianus S. 6.

goras zeigt er genügend eigenes Gut, so daß er für die Beurteilung der geistigen Haltung des Syrertums charakteristisch ist. Wir wollen also den Inhalt dieser Aufzeichnung darstellen.

Von Pythagoras weiß er aus der griechischen Überlieferung mancherlei, was sicherlich nichts mit diesem Denker zu tun hat. Er tadelt an ihm, daß er, obwohl er 40 Jahre nach dem Exil gelebt hätte, von den Lehren des Alten Testamentes keine Kenntnis genommen hätte. Obwohl er sonst richtig über Gott gelehrt hätte, hätte er doch die Natur Gottes zur Natur der Geschöpfe und der Menschenseelen erklärt. Hier spielen anscheinend neuplatonische Gedanken aus dritter Hand bereits eine gewisse Rolle. Außerdem habe er die Auferstehung des Leibes geleugnet. Dieser letzte Satz weist auf irgendeine bereits christliche Tradition über Pythagoras hin[48]).

Wesentlich wichtiger sind die Angaben über Platon[49]) und Aristoteles. Platon kennt er nur sehr oberflächlich. Die Ideenlehre wird zur Leugnung der Körperwelt. Die Seelenlehre des Plato ist bereits neuplatonisch verstanden, mit schwacher Erinnerung an Phädon.

Scharf polemisiert er — im Zusammenhang der syrischen Tradition[50]) — gegen die Lehre, daß auch die Tiere eine Seele hätten, bzw. gegen die Seelenwanderungslehre. Eine schwache Erinnerung an den Inhalt des Timäus bildet der Aufriß der Platonischen Schöpfungslehre.

Über Aristoteles weiß Theodor leidlich Bescheid[51]). Aber besonders im Schluß schiebt er ihm rein neuplatonische Gedanken unter. Er kennt die Gotteslehre des Aristoteles und seine Lehre von der Seele. Auffällig ist aber, daß er dabei gerade das Stück, das überhaupt erst den Sinn der aristotelischen Seelenlehre und ihre größten Schwierigkeiten zugleich enthält, nämlich die Nuslehre, n i c h t erwähnt[52]). Es folgt daraus, daß Theodor ohne

48) Einzelheiten darüber ebenda S. 4 ff.
49) S. 7 ff., S. 21.
50) Siehe Nemesius und Moses bar Kepha im folgenden.
51) S. 10 ff., S. 21.
52) Dazu vergleiche die Polemik des Nemesius und des Moses bar Kepha gegen die Seelenlehre des Aristoteles, die zwar besser orientiert sind, aber auch wesentliche Stücke der Seelenlehre des Aristoteles nicht kennen.

eigentliche Kenntnis an diese Lehre unseres Philosophen herangegangen ist, zeigt zugleich aber, wie wenig diese Gedanken gegenüber der allgemein herrschenden, verchristlichten neuplatonischen Seelenlehre Geltung haben. Dann geht er auf jenen aristotelischen Gedanken ein, der weiterhin bei den Arabern zum Grundgedanken der philosophischen Arbeit werden sollte, das Verhältnis von Materie und Form, denen er die Privation beifügt. Auffällig ist dabei, daß er die sonst bei den Syrern und Arabern wohlbekannte Lehre von den drei Usiai nicht erwähnt. Dann kommt aber ein Satz, der zeigt, wie wenig Theodor selbst die syrischen Übersetzungen aristotelischer Schriften kennt, wenn er die 4 Weltelemente und 10 Kategorien zusammenwirft. Schließlich überträgt er auf Aristoteles einen Neuplatonismus späterer, wohl bereits christlicher Form, in dem er Gott als das Eine [53]) bezeichnet und erklärt, er verdoppele sich und erzeuge damit Form und Materie, das tätige und das leidende, aus denen die Welt werde. Hier zeigt sich besonders deutlich das Durcheinander philosophischer Ideen, daß sich bereits bei den Syrern unter dem Namen des Aristoteles anzubahnen begann.

Scharf wendet er sich gegen die Stoa [54]). Er weiß hier aus dritter Hand recht oberflächlich Bescheid. Das, was er an ihr besonders anstößig findet, ist ihr „Materialismus". Recht oberflächlich ist die materialistische Ausdeutung des Gottesbegriffes. Eine gewisse Ahnung hat er von der stoischen Lehre vom Weltäther. Übrigens hat später gelegentlich diese Lehre in Verbindung mit dem Materialismus dazu geführt, daß die Stoiker mit den ionischen Naturphilosophen zusammengeworfen wurden [55]), mit denen sie ja auch zweifelsohne zusammenhängen. Einigermaßen, aber auch nur schwach, hat er Kenntnisse von der stoischen Physik und Psychologie.

Eine nur wenig bessere Kenntnis hat er von den Atomisten, d. h. von Epikur und Demokrit [56]). Hier kennt er die Lehre vom

---

53) S. 22 Z. 14:
54) S. 12 f., S. 23 f. Zu dieser Kenntnis der Stoa vgl. Anm. 19.
55) Das ist z. B. der Fall bei Nemesius und Mose bar Kepha oder bei den lauteren Brüdern.
56) S. 14 f., S. 25. Ferner Anm. 19 über paganphilosophische Reste von materialistischer Philosophie.

Wesen der Atome und die Leugnung Gottes. Ebenso weiß er, daß über die Seele bei ihnen Unklarheit besteht.

Ganz schwache Kenntnisse hat er von den Naturphilosophen[57]), die die Erde, das Meer, die Luft oder das Feuer zum Prinzip erklären. Mit wenig Worten deutet er Theologien an, die diese Elemente und ihre Mischung vergöttlichen.

Im folgenden soll nun versucht werden, diesen Überblick über die Kenntnis und Beurteilung der griechischen Philosophie durch eine Darstellung der wichtigsten philosophischen Probleme zu behandeln. An sich müßten wir diesen Teil damit beginnen, daß wir die Kommentare zu den logischen Schriften des Aristoteles, die das bei weitem am stärksten vertretene Material darstellen, untersuchen. Indessen sind diese Kommentare, so zahlreich sie sein mögen, von einer geradezu erschreckenden Eintönigkeit in der Wiederholung alexandrinischer Gedanken. Wie weit dies geht, zeigt die bereits erwähnte Schrift des Probus. Wahllos werden Gesichtspunkte, die ganz anderen Schriften angehören, zusammengestellt, miteinander verbunden, so daß, wie das Beispiel von Jakubi zeigt, mitunter sogar der Inhalt alexandrinischer Schriften und Scholien als Inhalt der Schriften selbst angegeben werden konnte. So wichtig die Übermittlung dieser Schriften an den Islam für die philosophische Methodik geworden sein mag, die eigentlichen philosophischen Probleme des syrischen Denkens zeigen sie nicht auf. Diese Probleme, die dann weit über den engen Kreis Syriens bis in das Abendland gewirkt haben, liegen im Bereiche der Psychologie und Religionsphilosophie. Wir sind hier überdies in der glücklichen Lage, wie teilweise bereits in der Übersicht der syrisch geschriebenen Literatur dargestellt, vorliegende Schriften gedruckt und teilweise sogar übersetzt zur Verfügung zu haben.

Fangen wir mit der Psychologie an. Wir wollen sie behandeln am Beispiel des Nemesius und des Mose bar Kepha[58]). Nun ist die Schrift des Nemesius zwar griechisch geschrieben. Nemesius

57) S. 16, S. 25.

58) Nemesius in Migne Patrologia Graeca — latina XL S. 503. Übersetzt von Orth. Zu Mose bar Kepha vgl. Anm. 44. Nemesius ist übrigens mehrfach im Mittelalter übersetzt worden und hat auf die mittelalterliche Psychologie eine bedeutsame Wirkung ausgeübt.

selbst stammt aber aus Syrien und ist charakteristisch für die syrische Haltung seiner Zeit, weiterhin aber von allergrößter Bedeutung für die Behandlung dieses Problemes in seiner engeren Heimat und späterhin für das christliche Abendland durch mehrfache Übersetzungen. Besonders wichtig ist er deswegen, weil er sich eingehend mit der griechischen Philosophie auseinandersetzt und sie zu diesem Zwecke darstellt, so daß er für uns eine wichtige Quelle für die Kenntnis der griechischen Philosophie in christlichen Kreisen jener Zeit ist. Übrigens fällt in vielen die Parallele zu Augustin in die Augen. Nun hat Nemesius nicht die Absicht, eine philosophische Theorie über die Seele vorzutragen, sondern die christliche Seelenlehre unter Benutzung philosophischer Gedanken zu verteidigen, bzw. diese, sofern sie für christliches Denken unerträglich sind, zu widerlegen. Damit ist er für die Verwendung der Philosophie durch christliche Kreise zu systematischen und apologetischen Zwecken bedeutsam.

Gleich im Anfang zeigt sich, daß er die zwischen Neuplatonismus und Aristoteles bestehenden Spannungen sehr wohl sieht, erkennt und sie auch nicht nach der Art der neuplatonischen Kommentatoren zu verwischen sucht, wie er auch späterhin, wie wir noch sehen werden, gegenüber der üblichen Terminologie der Kommentatoren gern ursprünglich aristotelische termini anwendet. Er fragt: Gehört die Vernunft zur Seele oder nicht? Plotin trennt nach Nemesius die Vernunft von der Seele grundsätzlich, Aristoteles erkennt ihr den potentiellen Intellekt zu, während er den tätigen von außen in sie hereintreten läßt[59]). Diese Auffassung der Lehre vom tätigen Intellekt beweist, daß Nemesius den Aristoteles nur aus der Hand der Kommentatoren kennt. Indessen ist er nicht von einer Aristotelesauslegung abhängig, die die Einheit von Aristoteles und Platon (bzw. den Neu-

59) Migne, a. a. O. S. 505. Interessant ist die griechische Terminologie: ὁ δυνάμει νοῦς; ὁ ἐνεργείᾳ νοῦς (nicht νοῦς ποιητικός). Hier haben wir eine Terminologie, die ursprüngliche aristotelische Formulierung aus de anima Γ, 5 gegenüber den späteren, gebräuchlicheren Formulierungen aufnimmt. Diese Terminologie ist bei den Arabern übernommen, die den νοῦς ποιητικός als al'aql alfa"āl, den νοῦς δυνάμει als al'aql bi'lquvati bezeichnet. Bei Nemesius kommt der νοῦς ἐνεργείᾳ von außen (θύραθεν) in den Menschen, hier übereinstimmend mit Alexander von Aphrodisias.

platonismus) vertritt. Einmal zeigt die Terminologie das Gegenteil, zum anderen ist es gegenüber der späteren Entwicklung überhaupt bedeutsam, daß zwischen beiden Denken Spannungen zugegeben werden und zum letzten ist tatsächlich auch bei Aristoteles diese Frage schon nicht klar und längst vor Einbruch des Neuplatonismus strittig gewesen. Es ist dabei interessant zu sehen, wie in der Aufzeigung dieses Problemes sich bereits die spätere Entwicklung des psychologischen Denkens abzeichnet.

Fast begeistert schildert dann Nemesius die Größe des Menschen im Unterschiede zu allen beseelten und unbeseelten Wesen, die alle nur um des Menschen willen da sind[60]), auch dies in bemerkenswerter Parallele zum späteren abendländischen Denken.

Die späte neuplatonische Lehre vom Menschen als Mikrokosmos, der alle sonstigen Erscheinungsformen der Welt in sich zusammenfaßt, die vernünftige und unvernünftige, die beseelte und unbeseelte (letzteres ist überhaupt für den christlichen Neuplatonismus kennzeichnend), fehlt bei ihm auch nicht[61]). Wir sahen bereits in der Zusammenstellung der syrischen philosophischen Literatur, wie häufig dort Schriften sind, die sich mit diesem Problem befassen.

Dann gibt er eine Zusammenstellung der griechischen philosophischen Lehrmeinungen zu diesem Problem, die er zwar meist wohl von zweiter Hand übernommen hat, die aber aufs Ganze gesehen, eine verhältnismäßig gute Kenntnis der griechischen Philosophie verraten[62]).

Er teilt zunächst die Philosophen in zwei Gruppen ein: die erste aus denen bestehend, die die Seele als körperlich auffassen. Hierzu rechnet er die Stoa, Kritias, Hippon und Heraklit. Dann folgt die Lehre derer, die die Seele als körperlos auffassen. Von diesen meint die eine Gruppe, sie sei wesenhaft, die andere, be-

60) Migne, a. a. O. S. 526: τίς οὖν ἑτέρα τοιαύτη φανείη, παραλιπόντων ἡμῶν τὸν ἄνθρωπον; Οὐκοῦν συνάγεται διὰ τοῦτον τάτε ἄλογα καὶ τὰ ἄψυχα γεγενῆσθαι. Ἐπειδὴ τοίνυν δι' αὐτὸν, ὡς ἐδείχθη, γίγονεν, διὰ τοῦτο καὶ ἄρχων αὐτῶν κατέστη.

61) Migne, a. a. O. S. 532/534: τίς οὖν ἀξίως θαυμάσειε τὴν εὐγένειαν τούτου τοῦ ζῴου, τοῦ συνδέοντος ἐν ἑαυτῷ τὰ θνητὰ τοῖς ἀθανάτοις, καὶ τὰ λογικὰ τοῖς ἀλόγοις συναπτοῦντος, τοῦ φέροντος ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν, φύσει τῆς πόσης κτίσεως τὴν εἰκόνα, δι' ἃ καὶ μικρὸς κόσμος εἴρηται·

62) Migne, a. a. O. S. 555 ff.

stehend aus Aristoteles — er folgert dies aus der Definition der Seele als der ersten Wirksamkeit (ἐντελεχεία) des physischen Körpers, der δυνάμει Leben hat — und Dikäarch, der sie als Harmonie des Feuchten und Trockenen, Warmen und Kalten bezeichnet, dagegen lehre, sie sei wesenlos.

Dann erwähnt er die Lehre von der einen Weltseele, die neben sich keine Einzelseelen hat, und die Lehre von der Weltseele neben vielen Einzelseelen. Diese Meinung sei die Lehre der Manichäer.

Hernach verteidigt er die Wesenheit der Seele mit Berufung auf Numenius und Ammonius Sakkas, den Lehrer Plotins. Sie folgt daraus, daß die Körper auseinanderstreben und sich bis ins Unendliche teilen lassen. Es müsse daher etwas vorhanden sein, was sie zusammenhält. Dies kann kein Körper sein [63]).

Gerade diese Darlegungen über die griechische Philosophie zeigen, daß, abgesehen davon, daß er gelegentlich die Stoa mit den jonischen Naturphilosophen durcheinanderbringt oder er Aristoteles im Sinne Alexanders von Aphrodisias auslegt, Nemesius gute Kenntnisse der griechischen Philosophie hat.

Der Hauptpunkt ist für ihn der Nachweis der Einheit der Seele, wiederum parallel zum christlichen, augustinischen Neuplatonismus des Abendlandes [64]). Entschieden lehnt er die Definition der Seele als Entelechie des Körpers ab. Dies beweist er eingehend. Die Seele ist deshalb eine Einheit, weil sie die Gegensätze miteinander in sich aufnehmen kann. Sie ist die Bewegerin des Körpers. Dabei ist sie selbst in dauernder Bewegung. Ihr Stillstand würde Tod bedeuten [65]).

Gegen Pythagoras, Platon und die Manichäer polemisiert er sodann auf das heftigste und greift insbesondere ihre Seelenwanderungslehre an [66]). Hieran schließt sich wiederum eine scharfe Ablehnung des Satzes, daß auch die Tiere eine der Menschenseele

63) Migne, a. a. O. S. 557/559: Τὰ σώματα τῇ οἰκείᾳ φύσει τρεπτὰ ὄντα καὶ σκεδεστὰ δίολον εἰς ἄπειρον τμητά, μηδένος ἐν αὐτοῖς ἀμεταβλήτου ὑπολειπομένου δεῖται τοῦ συντιθέντος καὶ συνάγοντος καὶ ὥσπερ συσφίγγοντος καὶ συγκρατοῦντος αὐτά, ὅπερ ψυχὴν λέγομεν.

64) Migne, a. a. O. S. 565.

65) Migne, a. a. O. S. 568.

66) Migne, a. a. O. S. 577 ff.

ähnliche Seele hätten[67]). Auch diese Polemik liegt ganz im Sinne des mittelalterlichen Augustinismus.

Dann betont Nemesius echt neuplatonisch die Selbständigkeit der Seele gegenüber dem Leibe mit Berufung auf die Träume und die übersinnliche Erkenntnis[68]). Diese Gedanken werden noch einmal wiederholt, indem Nemesius später das Wesen der Vernunfterkenntnis, also des eigensten Vermögens der menschlichen Seele, untersucht[69]). Die Bedeutung der Träume und des Übersinnlichen ist bereits im paganen späten Neuplatonismus ein besonderes Kennzeichen der geistigen Gesamthaltung, sie kehrt dann insbesondere auf syrischem Boden immer wieder und hat auch in der islamischen Welt Widerhall gefunden.

Die übrigen Eigenschaften der Seele und ebenso die Bestimmung des Verhältnisses von Körper und Seele, der Zusammensetzung des Körpers und der Beziehungen der vier Grundstoffe sind völlig im Rahmen der üblichen Anschauungen der antiken Physik und Physiologie gehalten, sie sind im allgemeinen, trotz gelegentlicher scharfer Polemik aus Aristoteles, bisweilen auch aus Platon entnommen.

Besonders eigenartig ist, daß Nemesius auf das Problem, das bereits in der antiken Aristoteles-Kommentierung und hernach bei den Arabern eine solche Bedeutung spielen sollte, auf das Problem des νοῦς gar nicht mit Ausnahme der bereits erwähnten anfänglichen Darlegung der verschiedenen Lehrmeinungen eingeht. Das gleiche werden wir im folgenden bei Moses bar Kepha sehen. Das ist kein Zufall. Der christliche Neuplatonismus des Abendlandes tut dies auch nicht und weiß sogar (z. B. in der Schule von Chartres) beim ersten Auftauchen dieses Wortes nichts Rechtes damit anzufangen. Es liegt dies ja auch völlig im Rahmen des gesamten Denkens. Wenn die Seele als Einheit eine vernünftige Seele ihrem Wesen nach ist, dann ist kein Raum für einen besonderen Intellekt. Dann haben schon die augustini-

67) Migne, a. a. O. S. 584: Ἐξ ὧν δῆλον, ὡς οὐ μέτεστι λογικῆς ψυχῆς αὐτοῖς· καὶ γὰρ ἄτοπον, λέγειν τὰ ἄλογα λογικά. Εἰ γὰρ καὶ κομιδῇ νεοῖς οὖσιν τοῖς βρέφασιν ἡ ἄλογος μονὴ κίνησις πρόσεστιν, ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν φάμεν ἔχειν αὐτά, ἐπειδήπερ αὐξανόμενα τὴν λογικὴν ἀποδείκνυεν ἐνεργείαν·

68) Migne, a. a. O. S. 597.

69) Migne, a. a. O. S. 660.

schen Denker des abendländischen Mittelalters Recht, wenn diese die verschiedenen Teile der Seele nicht als Teile anerkennen, sondern in ihnen lediglich verschiedene Ausdrucksformen der mannigfachen Tätigkeiten ein und derselben Seele sehen.

Vergleichen wir nun mit diesen Lehren des Nemesius die Gedanken des Mose bar Kepha so müssen wir feststellen, daß über einen Zeitraum von 400—500 Jahren hinweg die Problematik und die Lösung dieser Problematik im syrischen Denken die gleiche geblieben ist. Gewiß die Kenntnis der griechischen Philosophie hat sich vermindert, die Kenntnisse im einzelnen sind gröber. Man kann unschwer feststellen, daß die Originalschriften der Philosophen unbekannt sind und an ihre Stelle allgemeine Schulbücher getreten oder mündliche Lehrtradition. Aber das Gedankengut des Nemesius [70]) oder vielleicht besser gesagt die geistige Haltung des Nemesius und seiner Tradition ist die gleiche geblieben. Man kann wohl sagen, daß sie die Quelle dieses Denkens überhaupt bildet. Denn die eigentlichen psychologischen Schriften des Aristoteles wie de anima sind nicht ins Syrische übersetzt worden. Das was unter diesem Namen lief, hatte mit Aristoteles, wie wir schon sahen, nichts zu tun.

Mose bar Kepha († 903) versucht in seiner Schrift über die Seele zunächst eine Bestimmung der Seele. Er stellt fest, daß der Begriff Seele verschieden gebraucht wird, eine Feststellung, die übrigens auch die griechischen Philosophen und später die Araber gern in bezug auf die Seele und noch mehr in bezug auf den Intellekt gemacht haben. Er stellt fest, daß das Wort Seele sieben Bedeutungen hat, von denen allerdings nur drei für uns wichtig sind. Die anderen vier sind lediglich deswegen angeführt, um die Schrift im Einklange mit der Heiligen Schrift zu halten [71]). Die drei Bestimmungen, die wesentlich sind, entsprechen den Seelenteilen des Aristoteles und dem Seelenvermögen des christlichen abendländischen Mittelalters: die vegetative Seele, die sensitive Seele und die vernünftige Seele.

In längeren Ausführungen erweist nun Mose die selbständige Existenz der Seele. Dies scheint für die Syrer aller Zeiten ein

70) Braun, a. a. O. Vor allem S. 39 ff.
71) Ebenda, cap. 1.

besonderes, wichtiges Problem gewesen zu sein, dessen Vorbedingungen im einzelnen uns unbekannt sind. Indessen sahen wir auch bei Nemesius, daß dieser sowohl eingehend gegen diejenigen polemisiert, die anderer Meinung sind, wie er mehrfach gründlich die selbständige Existenz der Seele nachweist. Ferner sahen wir, daß die bei Sergius erwähnte angeblich aristotelische Schrift über die Seele [72]) nach der von Renan angegebenen Einleitung sich im wesentlichen mit dieser Frage beschäftigte. Mose erweist das Wesen der Seele z. T. selbständig mit folgenden Argumenten.

Zunächst beweist Moses in eigentümlicher Auslegung einer Stelle der Hermeneutik die Realität der Seele aus dem Bestehen einer Bezeichnung für sie [73]). Diese Folgerung ist eigentümlich syrisch und sonst nicht feststellbar.

Hernach beweist er unter Widerlegung des Atomismus, daß die Seele Realität besitzt, damit, daß sie den Körper bewegt, ein Beweis, der ähnlich bei Nemesius geführt wird und dem griechischen Denken entstammt. Diese Polemik gegen den Atomismus, steht in Parallele zu der Polemik des abendländischen Augustinismus gegen der stoischen Lehre von der Körperlichkeit der Seele, wie sie ihr Urbild in Augustins Schrift de quantitate animae hat. Moses wehrt dabei den möglichen Gedanken ab, daß jeder von einer Seele bewegte Körper nun auch eine vernünftige Seele haben müsse, indem er mit Hinweis auf das früher Gesagte die Andersartigkeit der Tierseele betont. Wir sahen bei Nemesius den gleichen Gedanken und wiesen dort schon auf die parallele Entwicklung im Abendlande hin. Wir haben eine wichtige christliche Abwandlung des ursprünglichen paganen Neuplatonismus. Wie sehr dabei die syrische Überlieferung von der griechischen Philosophie gegenüber Nemesius verwirrt ist, zeigt die Tatsache, daß sich Moses mehrfach auf einen Philosophen Philtos beruft, ein Name, der offenkundig die Verballhornung eines uns nicht mehr feststellbaren griechischen Philosophennamen ist. Möglicherweise liegt an unserer Stelle eine reichlich unklare Erinnerung an jene Stelle in de anima vor, wo Aristoteles von der

72) Vgl. dazu Anm. 28.
73) Braun, a. a. O. S. 72, ferner S. 133 Anm. II.

Seele sagt, daß sie teilweise vom Leibe getrennt, teilweise mit dem Leibe verbunden und daher vergänglich ist [74]).

Der nächste Beweis geht von der Priorität des Gedankens vor seiner Realisierung aus und ist im letzten Grunde eine Erinnerung an die Ideenlehre Platons.

Charakteristisch für die spätantike, neuplatonische und christliche Asketik ist der folgende Beweis, der davon ausgeht, daß die Seele Herrin der Triebe sei und die böse Triebhaftigkeit des Körpers hemmen könne. Auch dieser Gedanke ist spezifisch syrisch. Er wird uns noch in einer eigentümlichen Abwandlung im Buch causa causarum begegnen.

Mit diesem Beweise in Zusammenhang steht der Erweis der Seele aus der menschlichen Fähigkeit zu schließen und zu unterscheiden. Ferner hängt damit die Unterscheidung zwischen Sinnen und Seele zusammen, die bereits auf die spätere arabische Entwicklung hinweist und irgendwie mit der Unterscheidung zwischen Intellekt und Seele in der späten Aristotelesauslegung in Verbindung steht.

Die Polemik gegen die griechische Philosophie, die nunmehr folgt, stammt aus der gleichen geistigen Haltung wie der bei Nemesius und wiederholt dessen Gedanken mitunter fast wörtlich. Auch hier fällt gelegentlich die Parallelität zu Augustin auf und weist auf eine gemeinsame neuplatonische populärphilosophische Quelle hin.

Dabei wendet sich Moses ebenso wie schon Nemesius besonders scharf gegen Aristoteles und seine Definition der Seele als der Entelechie des Körpers [75]) und gegen Platon, der den Tieren auch eine vernünftige Seele zuerkenne [76]).

Dann folgen wiederum Beweise für die Wesenheit der Seele nach Nemesius. Sie vermag die Gegensätze in sich aufzunehmen [77]). Sie ist als Wesenheit unkörperlich [78]). Sie ist einfach [79]). Die Behandlung dieser Frage in dieser Reihenfolge erinnert uns wiederum an die Disposition der Schrift des Sergius.

74) De anima B. 2, 413 b.
75) Braun, a. a. O. S. 47 ff.
76) Ebenda, S. 49.
77) Ebenda, S. 51.
78) Ebenda, S. 52.
79) Ebenda, S. 53.

Dann folgt die Bestimmung der Seele als Leben, das als Leben der vernünftigen Seele und als Logos mit Berufung auf ein nicht mehr feststellbares Wort von Gregor von Nazianz bezeichnet wird [80]).

Im folgenden Abschnitt wird die Seele in ihren vernünftigen Fähigkeiten [81]) auf das schärfste von den sinnlichen Fähigkeiten geschieden, die nur akzidentell sind und infolge der Berührung der Seele mit dem Körper entstehen. Dieser Gedanke nimmt fast spätere Lehren arabischer Philosophen z. B. Avicennas vorweg [82]). Er hat übrigens in gewisser Begrenzung auch seine Parallelen im abendländischen Augustinismus.

Im folgenden werden nun, abgesehen von spezifisch und hier nicht weiter interessierenden christlichen, d. h. biblischen Gedanken und Lehren wie der des Seelenschlafes usw. Konsequenzen der oben vorgetragenen Gedanken gezogen und immer wieder repetiert.

Nochmals wird dabei der Gedanke vorgetragen, daß die Rationalität aus ihrer Fähigkeit, zwischen Wahrem und Falschem zu unterscheiden, folge [83]).

Scharf wird ferner der in der Aristotelesauslegung seit Alexander von Aphrodisias wichtige und bei den Arabern eingehend behandelte Gedanke zurückgewiesen, daß eine Identität des Denkenden und des Gedachten besteht [84]).

Das Problem der Bewegung der Seele wird analog Nemesius dargestellt [85]).

Dann folgt eine Definition der Seele, die wiederum im Vergleich mit dem abendländischen Augustinismus außerordentlich interessant ist, da sie gerade die spezifisch orientalischen Momente enthält, die im Abendlande fehlen: „Die Seele ist eine lebende, unsterbliche, unsichtbare, rationable, intelligierende, mit

80) Ebenda, S. 55.
81) Ebenda, S. 56. Zur Abstufung der intellektuellen Fähigkeiten der Seele im späteren Neuplatonismus vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung Bd. 3, 2 S. 745 ff.
82) Dazu Avicenna bei Landauer, Die Psychologie des ibn Sina, ZDMG. 29 S. 417/418.
83) Braun, a. a. O. S. 59.
84) Ebenda, S. 60/61.
85) Ebenda, S. 62.

Erinnerung begabte, sich selbst bewegende, leuchtende, dünne, reine, mit Urteil begabte, unsichtbare Substanz, die mit dem Körper verbunden, einmal von ihm getrennt und dann unzertrennlich mit ihm geeint wird[86])."

Diese Definition zeigt in sich verschiedenartigste und sogar sich widersprechende Elemente. Ihre Schwerfälligkeit ist charakteristischer Ausdruck für ein Denken, das es versucht, in sich griechische, orientalische Gedanken verschiedenster Herkunft mit christlichem Auferstehungsglauben zu vereinen.

Im folgenden werden dann diese Sätze noch näher ausgeführt und wiederholt. Uns interessiert hier vor allem die im Anschluß an Nemesius vorgetragene Betonung der Vielheit der Einzelseelen[87]), die Ablehnung der Göttlichkeit der Seele — die auch ihre abendländische Parallelen hat — und das Hervorheben ihres Geschaffenseins aus dem Nichts. Ferner ist auch hier die Lehre vertreten, daß die Seelen der Kinder nur deshalb unfertig erscheinen, weil ihr Leib unfertig ist[88]).

Schließlich versucht Moses noch, die aus dem antiken und christlichen Denken geläufigen Begriffe νοῦς, πνεῦμα, ψυχή zu verbinden und zu erweisen, daß sie im Grunde das gleiche bezeichnen[89]).

Diese an Nemesius und Mose bar Kepha dargestellte Psychologie der Syrer ist auf der einen Seite eigentümlich anders als die islamische, deutet aber bereits oft deren Probleme an. Sie zeigt die große Bedeutung der syrischen Denker für die Vermittlung und Umwandlung der spätantiken Philosophie für die systematischen und apologetischen Zwecke der großen Religionen. Hier ist dem Islam und späterhin dem Abendlande jene neuplatonische Grundhaltung vermittelt worden[90]), die stärker sein

86) Ebenda, S. 64.
87) Ebenda, S. 73/74.
88) Ebenda, S. 95.
89) Ebenda, S. 99.
90) Die Schrift des Nemesius wurde im Mittelalter ins Lateinische übersetzt im 11. Jahrhundert durch Alfanus von Salerno und im 12. Jahrhundert durch Joh. Burgundio von Pisa. Sie wird dann oftmals durch die Theologen und Philosophen der Hochscholastik zitiert. Die Möglichkeit für diese Aufnahme des Nemesius lag in seiner Ähnlichkeit mit Augustin. Gewiß waren die Probleme, vor denen Augustin stand, mitunter andere. Aber dessen Schrift de quantitate animae ist

sollte als späterhin die Wiederentdeckung des Aristoteles im Islam. Schließlich sind wir durch diese Schriften in der Lage, die Probleme zu erkennen, mit denen sich die damalige, unberühmte und unbedeutende, aber in den Köpfen der Allgemeinheit vorhandene Popularphilosophie sich beschäftigte.

Gerade diese letzte Tatsache ermöglicht uns nun, eine Beurteilung der syrischen Religionsphilosophie nach ihren philosophie- und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen zu erhalten. Denn in dieser Religionsphilosophie, ähnlich wie im Seelenbegriff Mose bar Kephas, schwingen die mannigfachsten Momente mit. Syrien ist ja von jeher das klassische Land für Religionsphilosophie gewesen, d. h. das Land, in dem die geschichtlichen Voraussetzungen für Religionsphilosophie in selten starker Weise vorhanden waren. Bis zum heutigen Tage liegen hier die verschiedensten Religionsformen, zum Teil mit einer Tradition bis in älteste Zeit nebeneinander. Jede dieser Religionsformen beanspruchte absolute Wahrheit. Jede mußte diese Wahrheit irgendwie verteidigen, nicht nur durch äußere Machtmittel verteidigen, sondern durch systematische und apologetische Arbeit. So mußte auf diesem Boden die Ketzer- und Sektenbekämpfung einerseits besonders entwickelt werden, deren Voraussetzung zum mindesten eine gewisse Kenntnis des Gegners erforderte, andererseits mußte hier der Boden für einen Synkretismus und sogar Skeptizismus gegeben sein, der irgendwie jeder historisch gewordenen Religion kritisch gegenüberstand. Wir sahen schon, daß in Persien zur Sassanidenzeit [91]) diese Probleme sehr scharf gesehen und erkannt wurden. In dem Maße als die Perser durch ihre Christianisierung in den Bereich des syrisch antiken Denkens eintraten, mußte sich dies noch steigern.

Vollends mußte das Eindringen des Islams in jeder Hinsicht für diese Problemstellung von allergrößter Bedeutung sein. Einesteils war der Islam selbst noch systematisch unfertig, als

letzten Endes aus dem gleichen Denken entstanden wie das Buch des Nemesius. Wir stoßen hier letzten Endes auf die neuplatonische Schulphilosophie, die ihre letzte Vollendung im Christentum schuf. Vgl. dazu Benz, Marius Viktorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 1, 1932.

91) Dazu siehe Anm. 16.

er sich mit dieser alten Kulturwelt auseinandersetzen mußte, andererseits mußten die Christen ihre eigene Religion verteidigen [92]). Jede religiöse Gruppe brauchte eine Instanz, vor der sie sich als zurecht bestehend ausweisen konnte. Das Christentum war dabei in einer wesentlich günstigeren Lage. Die geistige und philosophische Entwicklung von Jahrhunderten hatten im Morgenland und Abendland das Christentum als die Vollendung des neuplatonischen Denkens erscheinen lassen. Im Morgenlande konnte ein Hierokles vom neuplatonischen Philosophen zum christlichen Bischof herüberwechseln, ohne Bekehrung, sondern allein aus dem Glauben an die Zusammengehörigkeit beider, im Abendlande hatte ein Marius Viktorinus durch seine Taufe die gleiche Einstellung bekundet, hatte Augustin ebenfalls den Weg zum Christentum durch den Neuplatonismus gefunden. Die Voraussetzung dafür war eine doppelte: einmal war der Neuplatonismus bereits irgendwie christianisiert, zum anderen war das Christentum bereits wesentlich neuplatonisiert. Der Erfolg beider war, daß die neuplatonische Philosophie in ihrer späteren Entwicklung eben die Instanz bildete, vor der sich die Religion auszuweisen hatte [93]).

Nun gibt diese Tatsache aber noch in anderer Hinsicht wesentlich zu denken. Handelt es sich eigentlich bei allen diesen Auseinandersetzungen zutiefst wirklich um das Christentum als solches? Ebenso: Ist der Islam, der in den Auseinandersetzungen der islamischen Philosophen sowohl des Kalam wie des Aristotelismus zur Diskussion steht, wirklich der Islam? Volksreligion sind die großen Religionen trotz ihrer zahlenmäßig erfaßbaren

92) Dazu Becker, Islamstudien Bd. 1, 1924, Christentum und Islam und Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung, ferner Klinge, a. a. O. Die Beziehungen zwischen christlicher und islamischer Theologie im Mittelalter, a. a. O. S. 43 ff. Johannes von Damaskus hat sich eingehend mit diesem Problem befaßt. In Armenien hat sich Eznik von Kolb schon vor dem Islam mit diesen Fragen beschäftigt. Bei Perier, Petits Traites apologetiques de Yahja ben Adi, Paris 1920, haben wir Beispiele für diese Polemik. Assemani weiß sowohl in seiner Aufzählung der vatikanischen Handschriften wie in den Handschriften der Palatina Laurentiana sowohl syrische wie arabische Handschriften solcher Disputationen. Ferner haben wir solche Auseinandersetzungen bei Abu Kurra, über den noch Näheres gesagt wird.

93) Dazu bei Yahya ben Adi bes. die Schrift gegen Kindi, a. a. O. S. 118.

Anhängerschaften und trotz gelegentlichen Fanatismus der Anhänger in jenen Gegenden nie gewesen und sind es auch heute nicht. Vielmehr wird diese über Religionen und Kulturformen hinweg durch einen primitiven gemeinorientalischen Aberglauben dargestellt, in den der jeweilige Gottesdienst und Kult eingeordnet wird. Theologie und systematische Durcharbeitung eines religiösen Problemes ist auch noch keine Religion, wenn man unter Religion das zentrale Anliegen des persönlichen frommen Lebens versteht. Aber man kann erkennen, wo das eigentliche Interesse liegt, wenn man die Stoffe genauer betrachtet, an denen das innere Hauptinteresse haftet.

Nun ist es unmöglich, im Rahmen dieser Abhandlung das hier zugrunde liegende religionsgeschichtliche Problem auch nur andeutungsweise zu behandeln. Es sei dies einer späteren Arbeit vorbehalten. Es soll hier genügen, es aufzuzeigen und zur Erläuterung des Folgenden die Fragen darzustellen, um die es im wesentlichen geht. Wir werden irgendwie zu der Feststellung kommen, daß es ein im Sinne eines Gott-Schöpfer-Glaubens umgewandelter Neuplatonismus ist, in dem der Mensch als Krone der Schöpfung vermittels seiner vernünftigen Seele in einer besonders engen Beziehung zu diesem Gott-Schöpfer steht. Das letztere sahen wir bereits bei Nemesius und Mose bar Kepha. Wir konnten es feststellen an den zahlreichen syrischen Schriften über den Menschen als Mikrokosmos, an der Begeisterung für den Areopagiten, der ganz besonders Ausdruck dieses Denkens ist. Ferner war die neuplatonische Begeisterung für die Schönheit der Welt der Formen [94]) hier zu einer Begeisterung für die Schönheit der Schöpfung geworden, und zwar gleichmäßig in allen großen Religionen. Die neuplatonische Lehre von dem Einen wurde zur Grundlage der Gotteslehre, die Lehre vom νοῦς zur Grundlage der Lehre von der Offenbarung, im Christentum sogar zur Grundlage des Erweises der Christologie, der Trinität [95]) und auch der Inkarnation [96]). Dazu will es durchaus passen, daß im Abendland gelegentlich die Weltseele mit dem Heiligen

94) Dazu Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907, S. 292 ff.
95) Dazu siehe Yahya ben Adi, a. a. O. S. 27 ff.
96) Ebenda, S. 69 ff.

Geiste identifiziert wurde. Im Islam wurde so von Kindi die Einheit Gottes gegen die christliche Trinität philosophisch bewiesen [97]), versuchten so islamische Philosophen das Problem Glauben und Wissen zu meistern [98]), versuchte so Tofail in seinem Hayy ibn Yaqdhan den Neuplatonismus islamischer Färbung, den er mit dem Islam identifizierte, als die natürliche Religion schlechthin zu erweisen.

Im Bereiche des christlichen Syrien haben wir Dokumente dieses Denkens in der Gestalt des griechisch und arabisch schreibenden Bischofs von Harran, Theodor abu Kurra [99]) und in dem am Ende der von uns behandelten Periode stehenden Buche causa causarum [100]).

Abu Kurras diesbezügliche Schriften, insbesonders die Schriften über den Schöpfer und über die wahre Religion sind zwar arabisch geschrieben. Dieses Arabisch zeigt indessen so viel Anlehnungen an das Syrische, daß die Verbindung mit dem syrischen Denken schon durch diese äußere Form sichergestellt ist. Ferner steht das hierher gehörige Schrifttum des Abu Kurra — in eigentümlichem Gegensatze zu seinen anderen Schriften, wie unten eingehend dargetan werden wird — inhaltlich und methodisch dem späteren, syrisch geschriebenen Buche von der causa causarum sowohl inhaltlich wie methodisch so nahe, daß die Schriften des Bischofs von Harran [101]) ebenso wie die griechisch

97) Dazu ebenda die Erwiderungen von Kindi S. 108 ff. Ferner de Bow, Kindi, wider die Trinität, Orient. Stud. zum 70. Geburtstag von Y. Höldecke I, 1906, S. 270 ff.

98) Dazu Horten, Zum Streite von Glauben und Wissen im Islam, Bonn 1913. Ferner Manser, Das Verhältnis von Glauben und Wissen bei Averroes, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XXIV, XXV.

99) Les oeuvres arabes de Téodore Abucara von P. Constantin Bacha, Bayreuth 1904, deutsch von Graf, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Kurra, Paderborn 1910, in Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte Bd. X, beides zitiert als „Schriften", und Cheiko, Mimar von Theodor Abu Kurra, Bischof von Harran am Ende des 9. und Anfang des 10. Jahrhunderts, über die Existenz des Schöpfers und die wahre Religion, in al Mašriq XV, 1912, S. 757 bis 774, deutsch von Graf, Des Theodor Abu Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion, Münster 1913, in Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIV, Heft 1. Zu den Syriazismen: Schriften S. 21.

100) Siehe Anm. 27. Daselbst Literatur dazu.

101) Harran mußte gerade zu religionsphilosophischen Arbeiten herausfordern, da dies der Sitz einer besonderen gnostischen Schule,

geschriebene Schrift des Nemesius sehr wohl zur Charakterisierung syrischer Religionsphilosophie herangezogen werden können.

Kennzeichnend für diese Religionsphilosophie Abu Kurras und in eindeutigstem Gegensatze zu sonstigen Ausführungen dieses Mannes ist der Grundsatz in der Schrift über die wahre Religion, von dem er immer wieder ausgeht: „Unsere Absicht mit diesem Buche ist diese, die Wahrheit unserer Religion aus der Vernunft zu beweisen und nicht aus den Schriften“ [102]). In der Polemik gegen das Judentum führt dieser Satz, auch wieder im Gegensatz zu der im 1. Mimar vorgetragenen Lehre, zu der These, daß Moses vor der Vernunft nicht als Prophet bewiesen

der sogenannten Sabier, war. Dazu außer den Bemerkungen bei Schahrastani, a a. O., bei Horten, Philosophische Systeme, a. a. O. S. 87. Sie erkennen keine geoffenbarte Religion an, ebenso wie die Dahriten. Ohne hier im einzelnen auf das System der Sabier einzugehen, sei hier nur gesagt, daß für ihre Philosophie ein gnostisierender Neuplatonismus anscheinend Grundlage war (vgl. ferner Horten, Die Philosophie des Islam, München 1924, S. 110). Im übrigen scheinen sie die letzten Vertreter des antiken Heidentums, getarnt durch den im Koran gestatteten Namen zu sein. Die Unersuchung des syrischen vorislamischen und islamischen Synkretismus auf Grund der heute noch bestehenden Sekten wie Nosairiten usw. wäre überhaupt eine außerordentlich wichtige Aufgabe für die Erforschung der Religionsgeschichte sowohl des Christentums wie des Islams. Vielleicht liegen hier die Wurzeln dafür, daß der Neuplatonismus gern zur Diskussionsgrundlage gemacht wurde.

102) Wahre Religion S. 56. Arabisch war mir diese Stelle leider nicht erreichbar, da die Veröffentlichung in Masriq nicht soweit reicht und die Separatausgabe nicht erhalten war. Im Gegensatz dazu argumentiert Abu Kurra in seinem ersten Mimar (siehe Schriften) von den Wundern und erklärt sogar S. 99: Wenn du sagst, diejenigen, welche Christus folgen, seien von Verstand mittelmäßig gewesen, so behauptest du etwas, was nicht der Fall ist. Denn die von mittelmäßigem Verstande gehen auf das sichere Wissen der offen daliegenden Dinge der Welt aus und nehmen nur das an, was ihren vorher gemachten Erfahrungen, welche Versuche und die Sinne darbieten, entspricht.

Die Stellung des Abu Kurra ist verwunderlich, indessen muß man bedenken, daß hier dieser Theologe zu Christen spricht und keine Missionspropaganda treibt. Indessen erklärt dies den Wandel seiner Anschauungen noch nicht genügend. In seinen Schriften kommt (z. B. auch im 2. Mimar) er immer wieder darauf zurück, daß nur durch Wunder die Wahrheit einer Religion bestätigt wird und daß die Christliche Religion es vor der jüdischen voraus hat, daß Jesus wesentlich größere Wunder als Moses getan hat und gegenüber diesem die Fähigkeit gehabt hat, seine Wundertätigkeit auf andere zu übertragen. Offenkundig ringen in Abu Kurra zwei verschiedene Welten gemäß seiner theologischen und philosophischen Vorbildung. Denn in seinem 4. Mimar kommt er in der Behandlung der Frage der Schöpfung wieder auf die Methode seiner religionsphilosophischen Schriften.

werden könne, sondern nur deshalb einer sei, weil das Evangelium ihn und die anderen alttestamentlichen Propheten als solchen legitimiert.

Dieser Satz und seine Konsequenzen sind nun besonders bedeutsam innerhalb der gesamten Behandlung der Frage nach der wahren Religion durch den Rahmen, in den sie hineingestellt sind. Abu Kurra nimmt zunächst an, daß der Mensch, der Erforscher der Wahrheit sein will, aus der Einsamkeit zu den Menschen kommt [103]). Dort trifft er auf die mannigfaltigen Religionen [104]). Er zählt auf: Sabäer, Perser, Samariter, Juden, Christen, Manichäer, Markioniten, Bardesanes, Muslime. Dann stellt er fest, worin alle diese übereinstimmen und worin sie voneinander abweichen: „Was ihre Übereinstimmung betrifft, so gibt ein jeder von ihnen vor, einen Gott zu haben, sei es freilich wer immer, oder sei es einer oder zwei, und Erlaubtes und Verbotenes und auch Belohnung und Strafe. Bezüglich des Gegensatzes aber sind sie verschieden in den Aussagen über ihre Götter und in den erlaubten und verbotenen Dingen, in ihrer Belohnung und Bestrafung“ [105]). Mit anderen Worten, nach Abu Kurra stimmen die Religionen formal in bezug auf den metaphysischen Grund alles Dasein, in bezug auf die Notwendigkeit einer Ethik und

103) Hier scheint mir ein Stil solcher Abhandlungen vorzuliegen, der noch genauer untersucht werden muß. Jedenfalls ist es beliebt, wie das Buch von der causa causarum und Tofail zeigen, daß der völlig unvoreingenommene Mensch Christ oder Muslim oder neuplatonischer Philosoph sein muß. Auch im Abendland findet sich der Satz, daß der Mensch von Natur Christ sei, ebenso wie vom Islam dies von muslimischer Seite erklärt wird.

104) Abu Kurra befindet sich bei seiner Aufzählung der Religionen durchaus in den Bahnen von Vorgängern, die hier auch anscheinend einen eigenen Stil geschaffen haben. Material dafür liefern insbesondere christliche antihäretische und polemische Schriften. Der Lehrer Abu Kurras, Johannes von Damaskus, hat sich ja auch in dieser Hinsicht betätigt. Interessant ist hier besonders die armenische Schrift des Eznik von Kolb, Wider die Sekten, übersetzt von Joh. Michael Schmid, Wien 1900. Auch der Islam hat bald gern solche Aufzählungen philosophischer und religiöser Richtungen gegeben, die bekannteste und bedeutendste ist die von Schahrastani. Die syrische philosophische Zusammenstellung von Theodor bar Kori ist bereits erwähnt. Später hat Bar Hebräus dies auf syrischen Boden ganz eingehend getan. Die syrische Literaturgeschichte kennt auch eine Anzahl syrischer Schriften gegen Häretiker und fremde Religionen. Bei Abu Kurra fällt auf, daß er in seiner Aufzählung nicht die Philosophen mit anführt.

105) Wahre Religion S. 31. Arabischer Text S. 770.

in bezug auf die Notwendigkeit einer Eschatologie überein, sie weichen aber ab in der inhaltlichen Bestimmung. Er versucht nun, darzustellen, welche Religion den unwiderlegbarsten Inhalt gibt.

Er will dann das bestehende Problem klar machen mit Hilfe eines Gleichnisses, das an die Ringparabel erinnert. Ein König sendet seinem kranken Sohn durch einen ihm unbekannten Vezir eine Anweisung zur Gesundung. Seine Höflinge senden im Namen des Vaters ebenso solche Boten mit Anweisungen. Um aus dem nunmehr entstehenden Chaos herauszufinden, werden durch den Arzt des Sohnes, der den Vater kennt und durch seine Vernachlässigung die Krankheit des Sohnes verursacht hat, erst alle Boten herausgewiesen und hernach alle Anweisungen geprüft. Die wird als richtig befunden, von der der Arzt erkennt, daß sie nach seiner Kenntnis des Königs und des Wesens der Krankheit richtig ist[106]). Dieses Gleichnis deutet nun Abu Kurra folgendermaßen aus: Der König ist Gott, der Sohn der Mensch und der Arzt ist die Vernunft[107]). Die Höflinge sind die Satane, die durch falsche Religionen den Menschen, der von seiner Vernunft vernachlässigt worden ist und daher krank ist, in um so größeren Irrtum zu stürzen versuchen. So ist es die Vernunft, deren Nichtanwendung den Menschen falschen Religionen erliegen läßt und deren rechter Gebrauch den Menschen auch wiederum zur Erkenntnis der rechten Religion bringt. Ihr Urteil ist dadurch bedingt, daß in ihr ein Wissen über Gott vorhanden ist und daß sie imstande ist, das der menschlichen Natur Notwendige zu erkennen.

So untersucht nun Abu Kurra, ausgehend von der Natur der Menschen die vernunftgemäßen Voraussetzungen, die für die Erfüllung der genannten drei gemeinsamen Anliegen notwendig sind, und ihre Konsequenz. Immer wieder wird dabei von ihm betont, daß oberstes Kriterium für die Feststellung der Wahrheit in allen seinen Untersuchungen sei, daß diese Wahrheit der menschlichen Natur entsprechen muß[108]). Daher geht Abu Kurra auch von der menschlichen Natur aus, folgert daraus die Eigen-

106) S. 32 ff., arabisch S. 771 ff.
107) Ebenda, S. 34 ff., arabisch S. 772.
108) Ebenda, S. 48. Der arabische Text reicht nicht soweit.

schaften Gottes, sieht in Gott den Urgrund der menschlichen Sehnsucht nach Leidlosigkeit und Unsterblichkeit [109]) und folgert schließlich so die Gesichtspunkte für die Beurteilung von Gut und Böse. Ebenso folgt ihm daraus die Notwendigkeit einer Vergeltung sowohl als Belohnung, als Bestrafung. Bei der Feststellung des Gottesbegriffes verwahrt er sich dabei entschieden gegen eine Vermenschlichung Gottes, die nach seinen Voraussetzungen leicht möglich wäre [110]). Er stellt fest, daß Gottes Eigenschaften nicht durch menschliche Eigenschaften hinreichend beschrieben werden können [111]), und betont schließlich den Abstand zwischen Gott und Mensch [112]). Ebenso energisch weist er den Gedanken einer Vergottung des Menschen — der aus dem Neuplatonismus stammt [113]) — zurück [114]). Um aber seine Gedanken und Voraussetzungen doch konsequent weiterführen zu können, kommt er zu der These, daß wir uns mit Gottes Natur umhüllen und Gott uns mit seiner Natur umhüllt und uns so Unsterblichkeit gibt [115]). Damit folgt er Gedanken der griechischen Theologie. Aber gerade diese Ausführungen zeigen, wie schwer es Abu Kurra ist, gegenüber den anderen Schriften dort, wo er sich auf

109) Ebenda, S. 49.

110) Ebenda, S. 38, S. 36 hat er vorher die Sätze formuliert, die eigentlich in bezug auf die Vergottung Adams die Grenze dessen überschreiten, die im Bezirke des Christentumes möglich ist und den Verfasser wiederum sehr im Gegensatze zu seinen anderen Schriften weithin dem Paganneuplatonismus nähern, und deren Bedeutung er hier abschwächen will. Wir lassen diese charakteristischen Sätze deutsch und arabisch folgen. S. 6: Wenn wir mit unserer Vernunft die Natur Adams prüfen und ihre Vorzüge sehen, so sehen wir aus ihnen Gott und erkennen ihn in Wahrheit, denn er ist sein Abbild, nur daß sich Gott über die Vorzüge des Menschen erhebt wie das Gesicht des Mannes gegenüber seinem Spiegelbilde. Bei Abu Kurras Lehrer Johannes von Damaskus finden sich übrigens ähnliche Sätze mit ähnlichen Abbiegungen.

111) S. 38.

112) S. 40/41.

113) Dazu siehe Zeller, a. a. O. 3, 2 S. 668 ff.

114) S. 46/47. Hier ist besonders bedauerlich, daß der arabische Text nicht zugänglich war. Nach der Grafschen Übersetzung sagt Abu Kurra, bevor er die neuplatonische Vergottungslehre zurückweist: Also besteht die höchste Seligkeit unserer Natur, daß wir Götter werden und in Gott glücklich sind. Auf jeden Fall ist diese Formulierung doch gefährlich, auch wenn Abu Kurra sofort anfügt: Wir sagen nicht, daß wir aus unserer menschlichen Natur verändert und so der Natur nach Götter werden.

115) S. 47.

den Boden des Neuplatonismus stellt, christliche Voraussetzungen zu wahren.

Nach diesen Darlegungen kommt Abu Kurra zu dem Schlusse, daß allein das Evangelium diesen Forderungen genügt. Er weist dies mit Hilfe von Schriftworten und einer entsprechenden Umdeutung dieser Worte nach. Von diesen Gedanken sind dann die Folgerungen des Buches von der causa causarum und der islamische Synkretismus und Irenismus nicht mehr weit entfernt. Man ist gerade im Hinblick auf die übrigen Schriften dieses Mannes und im Hinblick auf seine Disputationen gegen den Islam sehr erstaunt, bei ihm diese Gedanken zu finden, denen man anmerkt, daß sie sein persönlichstes Anliegen enthalten.

Bevor wir indessen diese Frage im Buche von der causa causarum näher behandeln, wollen wir im Hinblick auf dieses kurz den Inhalt von seiner kleinen Schrift über den Schöpfer, die der eben besprochenen Schrift vorangestellt ist, besprechen. Hier wie in seinem 4. Mimar, das von den übrigen außerordentlich absticht, geht Abu Kurra zunächst von der durch sinnliche Erfahrung vermittelten Erkenntnis aus, um dann zu folgern, daß es noch etwas anderes geben müsse als die Welt der sinnlichen Erfahrung. Das Mittel dazu ist der Schluß[116]). Er folgert den Schöpfer daraus, daß die Welt von etwas getragen sein muß[117]), aus der Harmonie der Elemente[118]) usw. In diesen Ausführungen

116) S. 14 f., arabisch S. 761. Erstaunlich ist, daß Graf das arabische Wort *'aql* mit Natur übersetzt. Interessant ist diese Beweisführung gegenüber seiner bereits erwähnten anderweitigen Äußerung von der Minderwertigkeit der Erkenntnis, die von den Sinnen ausgeht. Die gleiche Methode des Schlusses als Grund des Gottesbeweises — hier übrigens nach vorsichtiger Deckung durch Berufung auf die Offenbarung durch Mose, die Propheten und Christus — wird dann auch im 4. Mimar S. 161, arabisch S. 76, angewandt: Denn wir wissen von jedem Ding, daß, wenn wir es nach einer anderen Beziehung als nach der äußeren Beziehung unserer Natur betrachten, wir einen Beweis dafür finden, daß ein außerhalb ihm Stehender jene Beziehung verursacht hat. In seiner Schrift über die Existenz des Schöpfers spricht er von der Erkenntnis der inneren Dinge, deren Spuren in den sichtbaren Dingen enthalten liegen. Diese Lehre, die charakteristisch für den christlichen Neuplatonismus ist, findet sich auch im Abendlande. Man kann füglich darüber sehr zweifelhaft sein, ob nicht das eigentliche Interesse Abu Kurras eben an diesen Gedanken und nicht an seinen gedanklichen Konstruktionen der ersten Mimar über die Begründung der Religion durch das Wunder liegt.

117) S. 17, Schriften S. 162, Arabisch S. 72 bzw. S. 76.

118) Ebenda in der Schrift über den Schöpfer.

haben wir auch die Begeisterung für die Schöpfung, die wir bereits als Charakteristikum des christianisierten Neuplatonismus bezeichneten. Weiter folgert Abu Kurra hieraus die Güte und Weisheit und Gerechtigkeit des Schöpfers, der zugleich gestalten und vernichten kann [119]). Abgelehnt werden von ihm geschaffene Wesen, die zugleich schaffen können und so als Mittelursachen wirken [120]), eine klare Ablehnung der mannigfachen gnostischen Lehren dieser Art, die gerade auch in Syrien sehr heimisch waren und zum Teil bis heute noch vorhanden sind. So ist diese kleine Schrift die Voraussetzung für die zweite, vorher behandelte.

Am Schlusse dieser Untersuchung behandeln wir nun das bereits mehrfach erwähnte Buch von der causa causarum. Es ist eine wahre Fundgrube für die Durchtränkung des syrischen Denkens mit dem Neuplatonismus und für die Bedeutung der neuplatonischen Frömmigkeit für die religiöse Haltung des vorderen Orientes in jener Zeit. Außerdem ist es eine Zusammenstellung der Philosophie, Naturwissenschaft, Physiologie, Psychologie und Geschichtsbetrachtung dieser Menschen [121]).

In seiner Langatmigkeit und Weitläufigkeit, seiner Umständlichkeit und seinen dauernden Wiederholungen ist seine Lektüre keine reine Freude. Man begreift schon, daß es nicht allzu große Wirkung ausgeübt hat. Für uns ist es aber wichtig zum Verständnis jener Kulturepoche, da die Frage nach der Wahrheit entscheidend war und andererseits die Vielheit der religiösen Bekenntnisse alle überkommene Wahrheit, die sich nur auf die Autorität der Überlieferung stützen konnte, fraglich machen mußte. Es handelt sich im Grunde dabei um die gleichen Probleme, die Burzoe und Paulus Persa bewegt hatten. Der Verfasser unseres Buches und seine Abfassungszeit ist fraglich. Aber auch, wenn es später entstanden sein sollte als aus der von uns geschilderten Zeit, gibt es uns doch einen so guten Eindruck von der geistigen Haltung jenes neuplatonisch orientierten Synkretismus und Irenismus, daß wir es zur Charakterisierung der syrischen Religionsphilosophie heranziehen können.

---

119) S. 18—20, arabisch S. 63 f.
120) S. 21, arabisch S. 764 f.
121) Insbesondere in Buch 5—7.

Der Verfasser will mit seiner Schrift ein persönliches Bekenntnis ablegen. Seine Gedanken persönlichster Art ebenso wie die oft eingestreuten Gebete erinnern oftmals direkt an Augustin. Er gibt von sich an, daß er Bischof gewesen sei und auf sein Amt verzichtet habe, um in die Einsamkeit zu gehen und die Wahrheit zu erkennen.

So geht der Verfasser bewußt darauf aus, festzustellen, ob eine Einheit der Bekenntnisse möglich ist. Er lehnt es daher ab, daß eine solche Untersuchung wie die seine von den Bekenntnissen selbst ausgehe[122]). Später nach Auseinandersetzung des Wesens Gottes als Schöpfer nimmt er als allen Religionen gemeinsame Grundlage das 1. Buch Mose[123]) an. Dabei ist er bemüht, unter bewußter Vermeidung christlicher Termini christliche Lehren wie die Trinitätslehre[124]) oder die Lehre von der Erschaffung der Menschen um der Auffüllung der durch den Engelfall verminderten vernünftigen Wesen willen zu erweisen[125]).

Wie Abu Kurra geht er vom Menschen aus, der als Bild Gottes nach Ausgang aller Gotteserkenntnis[126]) ist. Seine Bestimmung des Menschen ist verwandt mit der, die wir bei Nemesius und bei Mose bar Kepha sahen, insbesondere in bezug auf die Definition der menschlichen Seele, die „lebendig, vernünftig, lauter, hell und darum beständig und ohne Ende für Vernunft und Erkennt-

122) Deutsch S. 23, syrisch S. 17. Dort ist auch eine an den Nathan und an die Fabel vom kranken Königssohn bei Abu Kurra erinnernde Formulierung der entstehenden Religionen. Nach Feststellung des immer wiederkehrenden Satzes, daß alle Menschen Kinder eines Gottes seien, sagt der Verfasser unseres Buches: Jeder für sich wich von der Wahrheit ab und machte sich eine eigene Schrift, Bekenntnis, Gesetze und Gebräuche, in denen sie bis heute leben, in einigen voneinander abweichend, in anderen miteinander übereinstimmend.

123) S. 203 und S. 156/157.

124) S. 62, aber später noch oft wiederholt.

125) S. 230/231.

126) S. 17. Die Definition der menschlichen Seele erinnert an Nemesius und Mose bar Kepha, wenn er sagt von der „lebendigen vernünftigen Seele, die ihrer Natur nach lauter und hell und darum beständig und ohne Ende, für Vernunft und Erkenntnis empfänglich ist. Die Übersetzung bei Kayser ist anscheinend hier etwas unklar, indem die Worte miteinander vertauscht sind. Im Anschluß daran erweist der Verfasser unserer Schrift die hohe Bedeutung der menschlichen Seele, die imstande ist, bis zu den höchsten Höhen sich emporzuheben.

nis empfänglich ist." Das Böse in der menschlichen Natur ist die Aufhebung dieser Natur und daher kein Widerspruch gegen die Setzung seines Ausgangspunktes[127]). Im Einklang mit den bereits erwähnten Schriften betont er als besonderes Kennzeichen des Menschen seine Willensfreiheit[128]).

Dieser Mensch soll nun bei dem Verfasser wie bei Abu Kurra und später auch bei Tofail der Mensch sein, der ohne irgendwelche Voraussetzung von Anfang an, wie wenn er eben auf die Welt gekommen sei, mit der Erkenntnis der Welt beginnt[129]).

Das Vornehmste in ihm ist trotz aller Hemmungen[130]), die echt neuplatonisch bestimmt werden, die Wahrheitserkenntnis und das Streben nach Wahrheit[131]), ein Satz, der ebenso für die islamische Philosophie wie für die christliche abendländische Theologie des Mittelalters gilt. Von hier aus folgert er dann Gott als den Unvergänglichen[132]), indem er ihn als Konsequenz des menschlichen Daseins[133]) und aus der Harmonie der Welt[134]) ableitet. Dabei bezeichnet er den Menschen als Mikrokosmos im Verhältnis zum Makrokosmos und folgert hieraus wiederum die Existenz Gottes[135]). Gegen die Güte und Weisheit Gottes, die er nicht müde wird zu betonen[136]), ist ihm die Existenz des Bösen wie schon beim Menschen kein Widerspruch. Vielmehr ist es ein Zuchtmittel Gottes[137]) und hat seinen Grund in der freien Entschließung des Menschen[138]).

---

127) S. 18/19. Übrigens ist dieser Gedanke auch bei den griechischen Patristikern und Eznik, ebenso wie im Mittelalter vorhanden. Es würde sich verlohnen, die Umwandlung der Prinzipes des Bösen im Neuplatonismus in der Materie zu dieser Auffassung einmal auf seine Entwicklung zu untersuchen.

128) S. 19, syrisch S. 14/15.

129) S. 20, syrisch S. 15/16.

130) S. 27, syrisch S. 21.

131) S. 29: Die, welche die Wahrheit gefunden haben, werden mit ihr vereinigt und durch sie erleuchtet und herrschen über Himmel und Erde. ... Sie gleichen ihrem Schöpfer.

132) S. 33/34, syrisch S. 26.

133) S. 43, syrisch S. 33.

134) S. 50/51, syrisch S. 36/37.

135) S. 35, syrisch S. 26.

136) S. 73 ff., S. 52/53.

137) S. 55, syrisch S. 44/45.

138) S. 57/58, syrisch S. 45.

So bezeichnet er Gott als die große Vernunft[139]), deren Abbild die menschliche Vernunft[140]) ist. Daher ist Gott Schöpfer und causa causarum[141]). Der Beweis wird echt neuplatonisch geführt, wobei er wohl darauf bedacht ist, nicht durch die Tatsache der Schöpfung die Unveränderlichkeit Gottes zu gefährden. Immer wieder schließt sich daran die Betonung des großen Wertes der menschlichen Vernunft, deren Vervollkommnung zur Vereinigung des Menschen mit Gott führt[142]). Dabei gebraucht er zur Bezeichnung Gottes rein neuplatonische Worte wie Urwesen, das den Geschöpfen spendet[143]), oder sogar Ursein[144]). Echt neuplatonisch ist bei ihm wie auch bei anderen Syrern die Betonung der geistigen Welt, die für den Menschen aus der Tatsache der Seele und der Träume folgt und einfach und unvergänglich ist[145]). Über die Ordnung der Geisterwelt weiß er nach Analogie des späteren und insbesondere des christlichen Neuplatonismus viel zu sagen[146]). Hierbei finden wir Gedanken, die man geradezu als Emanationslehre ansprechen kann[147]).

Besonders scharf wendet er sich gegen jede Anerkennung des Leibes. Er ist ihm Ausdruck des Schlechten und Gefahr für die Seele[148]). Hierbei spricht er sogar von einer Doppelheit der Seele[149]). Ihr bester Teil, die Vernunft, ist die Ordnerin der Gesamtseele[150]) und die Zähmerin des Leibes[151]). Als besonders gefährlich erscheint ihm Habgier und Geschlechtstrieb[152]). Er versteigt sich dabei zu dem Satze, daß die Menschen sich auch ohne diesen fortpflanzen könnten, wenn sie nur ihrer geistigen Natur folgen würden. Unter diesen Einschränkungen preist er die Größe des Menschen gegenüber dem Tiere[153]).

139) S. 79, syrisch S. 62.
140) S. 64/65, syrisch S. 50.
141) S. 79 f., ferner S. 211 und 218/219 usw., syrisch S. 62 usw.
142) S. 109, syrisch S. 86.
143) S. 120, syrisch S. 94.
144) S. 184, syrisch S. 144/145.
145) S. 115 ff., S. 90 ff.
146) S. 123 und an anderen Stellen, syrisch S. 97.
147) S. 149, syrisch S. 116.
148) S. 127, syrisch S. 99 ff.
149) S. 158/159, syrisch S. 125 f.
150) S. 150/160, syrisch S. 26/127.
151) S. 164/165, syrisch S. 128/129.
152) S. 165/166, syrisch S. 129.
153) S. 175/176, syrisch S. 136/137.

Diese Lehre, die die Einheit der Bekenntnisse darstellen soll, die wahre Religion, deren Befolgung dem Menschen Glück und Frieden und Vollkommenheit bringen soll, ist durch die Propheten geoffenbart[154]) worden. Die dabei zugrundeliegende Bestimmung des Prophetentums ist ebenfalls neuplatonisch.

Wie wir sehen, führt von Abu Kurra, aber auch in gewissem Sinne von Nemesius her ein gerader Weg bis zu dieser letzten religionsphilosophischen Leistung des syrischen Denkens. Es ist dies, wie wir gezeigt haben, die Stätte gewesen, da die Antike im Orient eine letzte Heimstätte außerhalb des Griechentumes fand. Von hier ging diese geistige Welt weiter in den Islam, sogar nach China und Indien, um schließlich abzusterben, nicht ohne das Abendland maßgebend befruchtet zu haben. Wie wir sahen, ist manches der Probleme, die hier durchdacht wurden, bis in unsere Tage lebendig geblieben. So weist uns die Geschichte des syrischen Denkens an den Punkt, von dem aus die Antike nach ihrem scheinbaren Untergange neue Gebiete erobert, verloren und wieder gewonnen hat, um schließlich unüberwindbar zu bleiben.

Abgeschlossen im August 1939.

---

154) S. 189, syrisch S. 145.

Hans von Ungnad und die Reformation unter den Südslawen.

(Über die religiösen und sprachtheologischen Motive der südslawischen Übersetzungen und Drucke der Reformationszeit)

Von Prof. Dr. Ernst Benz,
Marburg (Lahn), Bismarckstr. 22.

Die schicksalhafte Auseinandersetzung zwischen West und Ost, welche die politische und geistige Geschichte Deutschlands durch die Jahrhunderte hindurch beherrscht und geformt hat, ist immer aufs stärkste durch die religiösen Gegensätze zwischen West und Ost bestimmt gewesen. Dies gilt vor allem für die Zeit der Reformation, in der das christliche Abendland im Südosten einen erneuten Einbruch des vordringenden Islam erlebte. Der Invasion des türkischen „Erbfeindes" gegenüber hat im Südosten die Reformation einen grenzkämpferischen Charakter entfaltet, der den dortigen kirchlichen und kulturellen Ereignissen eine besondere und von den kirchlichen Vorgängen in den deutschen Territorien und Städten in auffälliger Weise sich unterscheidende Bedeutung verleiht. Diese Tatsache ist erst durch die in den letzten Jahren sich vollziehende Erweiterung des Deutschen Reiches zum Großdeutschen Reich und in Verbindung mit dem Durchbruch eines großdeutschen Geschichtsbewußtseins wieder in den Gesichtskreis der deutschen Geschichtsschreibung getreten. Es fehlt aber bislang noch eine zusammenhängende Darstellung der Gesamtauswirkung der Reformation im Ostraum und ihrer besonderen kirchlichen, religiösen und politischen Bedeutung für den Grenzkampf im Osten. Die vorliegende Untersuchung ist ein Versuch, an einem einzelnen Punkt diese grenzkämpferische Bedeutung der Reformation im Südosten zu skizzieren. Sie richtet sich gegen eine Reihe von Geschichtslegenden, die sich innerhalb der

vorwiegend kleindeutsch orientierten Darstellung der Reformationsgeschichte der letzten Jahrzehnte festgesetzt haben, die heute noch durchweg die Lehrbücher beherrschen und die der deutschen Reformation Luthers und Melanchthons den missionarischen und grenzkämpferischen Charakter sowie die Auswirkung auf den Boden der östlich-orthodoxen Kirche absprechen.

Der Hauptgegenstand dieser Untersuchung ist die Gestalt, von der die wichtigste reformatorische Tat und die wirksamste Beeinflussung der südslawischen Stämme im reformatorischen Sinne ausgegangen ist, Freiherr Hans Ungnad von Sonneck, der Begründer des südslawischen Übersetzungswerkes und der südslawischen Druckerei in Urach.

Das Werk Ungnads und seiner südslawischen Mitarbeiter ist bereits in zahlreichen Arbeiten untersucht worden. Eine Reihe südslawischer und deutscher Gelehrter hat die Edition der zahlreichen Briefe und Urkunden besorgt, die von Ungnad und seinen Mitarbeitern in den Archiven von Tübingen, Stuttgart, Wien und Königsberg erhalten sind. Vor allem die slawistische Sprachforschung hat sich gründlich mit den slowenischen und kroatischen Übersetzungen reformatorischer Schriften aus der Ungnadschen Druckerei beschäftigt[1]). Dagegen sind bisher die religiösen, theologischen und kirchenpolitischen Motive dieser Verbreitung der Reformation im Südosten noch kaum zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht worden[2]). Gerade in ihnen kommt aber das genannte missionarische und ökumenische Grundanliegen der Reformation zum Ausdruck, dessen Vorhandensein und dessen Dynamik von einer kleindeutsch orientierten Kirchengeschichtsschreibung bislang übersehen, ja überhaupt abgestritten wurde. Auf diese religiösen Motive richtet sich daher die folgende Untersuchung vor allem.

Hans von Ungnad hat in seiner Person in einer seltenen, ja für seine Zeit einzigartigen Weise eine praktische Kenntnis der politischen, religiösen und geistigen Lage an der Südostgrenze des Reiches gegen den Türken hin mit einem Überblick über

1) Vgl. die Bibliographie am Schluß, die die Angaben Schottenlohers wesentlich ergänzt.

2) Einige Hinweise finden sich in den jüngst erschienenen Arbeiten von B. H. Zimmermann; vgl. Bibliographie.

die religiöse und kirchenpolitische Gesamtentwicklung der Reformation und über die internen Verbindungen und Bündnispläne der evangelischen Stände vereinigt. Diese Sachkenntnis verbindet sich bei ihm in einer fast genialen Weise mit einer Erkenntnis des religiösen Grundanliegens der Reformation selbst. Er hat in der Reformation die Möglichkeit einer geistigen Erneuerung und inneren Vereinheitlichung des auseinanderfallenden Reiches gesehen und hat sich von Anfang bemüht, die Entwicklung der Reformation in diesem Sinne zu fördern. Er gehört hinein in die Reihe der religiös wie politisch gleichermaßen begabten Köpfe, die, — wie Landgraf Philipp von Hessen und, wenigstens eine Zeitlang, d. h. bis zu seiner Kaiserwahl, auch Maximilian II. — von der Reformation eine neue geistige Zusammenfassung des Reiches im Abwehrkampf gegen die türkische Gefahr und eine Beseitigung aller Momente einer durch das römische Papsttum und die „Verwelschung" der kirchlichen und politischen Führung herbeigeführten Schwächung des Reiches erwarteten.

Die Bedeutung und Gefährlichkeit der türkischen Macht kannte Ungnad auf Grund seiner reichen Erfahrungen, die er als Kriegsmann in offener Feldschlacht mit den Türken gemacht hatte. Als Türkenkämpfer war er schon während seiner militärischen Tätigkeit unter König Ludwig II. von Ungarn berühmt geworden. In einer an den Kaiser Ferdinand I. gerichteten Eingabe kann er darauf hinweisen, daß er nie einen Platz an einen türkischen Pascha verloren, niemals eine Niederlage erlitten, dagegen den Feind mehr als einmal, vor allem vor Neustadt „habe erlegen helfen". An der Expedition des Kurfürsten von Brandenburg und des Kurfürsten Moritz von Sachsen gegen die Türken hat er sich erfolgreich beteiligt. Aber auch nach der Ernennung zum Landeshauptmann und Viztum der Grafschaft Cilli wird er im Grenzkampf gegen die Türken immer wieder als Berater für die strategischen Unternehmungen herangezogen. 1529 sendet ihn die steirische Landschaft in den Kriegsrat, den Ferdinand I. bildete. 1540 wird er oberster Feldhauptmann der niederösterreichischen Erblande und der windischen und kroatischen Länder.

Der selbe Mann wird durch die führende politische Stellung, die ihm durch seine Ernennung zum Landeshauptmann von Steir im Jahr 1530 zufällt, auch in die wichtigsten Ereignisse der Reformation mit hereingezogen. Ein genaues Datum seiner persönlichen Hinwendung zur Reformation läßt sich nicht angeben. Sie wird sich unter dem Eindruck der geschichtlichen Ereignisse, denen er zum Teil persönlich beiwohnte, wie bei vielen Zeitgenossen allmählich vollzogen haben. 1530 ist er bei dem Reichstag von Augsburg anwesend und hört hier das Bekenntnis der evangelischen Stände an. Das Jahr 1541 zeigt ihn schon als öffentlichen Fürsprecher der evangelischen Sache vor dem Kaiser. Auf dem Ausschußtage der niederösterreichischen Lande zu Prag am 13. November 1541 überreicht er dem Landesherrn, Ferdinand I., eine Bittschrift. In ihr wird als Wunsch der Landschaft ausgesprochen, daß das heilige Evangelium nach rechtem christlichem Verstand verbreitet, die Predigt vom rechtfertigenden Glauben freigegeben und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt ausgeteilt werden möge. In der Schlußrede Ungnads, die er der von Justus Jonas verfaßten Bittschrift beifügte, wird bereits das römische Kirchenwesen als „Abgötterei" bezeichnet. Seit dieser Zeit zeigen seine brieflichen und gutachtlichen Äußerungen und seine Regierungsmaßnahmen als Landeshauptmann von Steir immer deutlicher, daß er in dem „römischen Unwesen" den Grund alles Verfalls auf dem Gebiet der Religion, der Gesellschaft und der Politik erblickte. Diese Haltung hat sich bei ihm zu einer immer radikaleren Ablehnung des „antichristlichen Papsttums" entwickelt.

Es ist kein Zweifel, daß seiner evangelischen Einstellung ein stark politischer Charakter anhaftet. Nur die Ausbreitung des Evangeliums und der reinen Lehre, so behauptet er öfters in seinen Schreiben, mache die deutschen und vor allem die zunächst bedrohten habsburgischen Lande stark genug, den Ansturm des Erbfeindes, des Türken, aufzuhalten und zu brechen. Aber auch seine nationale Haltung, der Kampf gegen die „Welschen" und gegen die „Spanier", die den habsburgischen Hof überlaufen und sich immer mehr der führenden kirchlichen und Hof-Stellen bemächtigen, ist von reformatorischen Ideen

bestimmt. Diese Erwartung einer inneren Erneuerung des Reichs durch die Reformation wird allerdings aufs heftigste enttäuscht durch den Streit der theologischen Führer der Reformation selbst und durch die Absonderung der konfessionellen Gruppen, die eine politische Einigung aus dogmatischen Gründen ablehnen. Der Briefwechsel Ungnads mit dem Landgrafen Philipp von Hessen[3]) und mit dem Herzog Albrecht von Preußen, den beiden politisch regsten Führern der Evangelischen, zeigt immer wieder sein Bemühen, nach dem Scheitern der verschiedenen Einigungsversuche, wie sie seit dem verunglückten Religionsgespräch in Marburg 1529 noch öfters unternommen wurden, neue Unionsverhandlungen der evangelischen Fürsten und Theologen zustande zu bringen.

Der Zusammenbruch des Schmalkaldischen Bundes, die Ereignisse auf dem Reichstag zu Augsburg, wohin er Kaiser Ferdinand 1547 begleitet hatte, konnten ihn nicht entmutigen. Wohl aber brachte ihn die antievangelische Politik Ferdinands in immer größere Konflikte zwischen den kaiserlichen Befehlen, mit deren Durchführung er von Amts wegen beauftragt war, und seiner eigenen Gesinnung und Politik, die diesen Plänen entgegengesetzt war. Nach mehreren mit aller Zähigkeit durchgekämpften Versuchen, die Religionsfreiheit der Evangelischen entgegen den kaiserlichen Erlassen zu wahren, sah er sich schließlich genötigt, seine Stelle als Landeshauptmann niederzulegen.

Dieser Akt ist der Ausdruck seiner echt lutherischen und evangelischen Obrigkeitsgesinnung. Es wäre ihm ein leichtes gewesen, als Haupt des Luthertums in Innerösterreich die größtenteils evangelisch gesonnenen Landstände in den offenen Widerstand gegen das Herrscherhaus hineinzuführen. An Anregungen dazu hat es nicht gefehlt. Allein Hans von Ungnad lehnte diesen Weg einer revolutionären Durchführung der Reformation in den österreichischen Landen ab und zog freiwillig in das Exil.

---

3) Meine Publikation der zwischen Ungnad und Landgraf Philipp gewechselten Briefe, die den Uracher Bücherdruck betreffen und die ich in dem Preuß. Staatsarchiv in Marburg entdeckt habe, wird in den Südostdeutschen Forschungen, Jg. 1940, erscheinen.

Die freiwillige Verbannung bedeutete für diesen tätigen Geist eine schwere Prüfung. Er hatte eine einflußreiche Stellung geopfert, um persönlich frei dem Evangelium leben zu können. So wandte er sich 1556 zunächst nach dem Ursprungsort der deutschen Reformation, nach Wittenberg. Was er dort erlebte, bereitete ihm eine heftige Enttäuschung, die er auch in seinen Briefen an den Landgrafen Philipp unverhohlen ausspricht. Er sah die Führer der Reformation im Kampf um die Definition der reinen Lehre in einer Weise verzankt, die ihm eine Versöhnung als unmöglich erscheinen ließ. Es kam zu einem offenen Konflikt mit dem alten Melanchthon, der den Plänen einer neuen politischen Einigung der evangelischen Fürsten, wie sie Ungnad betrieb, die Unmöglichkeit einer theologischen Verständigung unter den verschiedenen Theologenschulen aus Gründen der „reinen Lehre" entgegenhielt. Weder in Wittenberg noch am sächsischen Hof, den er nach seiner Abreise aus Wittenberg aufsuchte, fand Ungnad eine neue Lebensaufgabe.

Einen neuen Inhalt erhält sein Leben erst nach seiner Übersiedlung nach Urach, wo ihn Herzog Christoph von Württemberg, einer der eifrigsten Förderer der Reformation, zum fürstlichen Rat mit einer angemessenen Besoldung ernannte und ihm das Kappenhaus als Wohnsitz überließ. In Urach hat Ungnad die Verbindung mit den beiden Männern aufgenommen, deren Pläne ihn zu seinem „Werk" begeisterten, Primus Trubar und Stephan Consul. Was den slowenischen und den kroatischen Geistlichen mit Ungnad innerlich zusammenführte, war die Tatsache, daß sie ein gemeinsamer Feind um ihres evangelischen Glaubens willen aus ihrer Heimat vertrieben hatte: zu den Hauptfeinden Ungnads hatte der Bischof Urban Textor von Laibach gehört, der ihn bei Ferdinand I. als Erzketzer verdächtigt hatte, und auch Primus Trubar und Stephan Consul hatten auf Grund der antireformatorischen Maßnahmen des Laibacher Bischofs, dem sie als Geistliche unterstanden, ihre Heimat und ihren Beruf aufgeben müssen.

Trubar hatte nach seiner Ausweisung bereits seit 1550 begonnen, biblische und reformatorische Schriften in slowenischer Sprache drucken zu lassen, um, nachdem ihm die persönliche

Ausübung seiner Predigertätigkeit im Sinne der Reformation in seiner slowenischen Heimat unmöglich gemacht worden war, durch Druckschriften aus der Fremde auf sein Volk einzuwirken. Seit Ende 1557 hatte sich ihm Stephan Consul angeschlossen, der Trubars slowenische Übersetzungen ins Kroatische übertrug. Hans von Ungnad erkannte sofort die große Bedeutung dieser Anfänge eines reformatorischen Schrifttums in kroatischer und slowenischer Sprache und regte die Gründung einer Druckerei in Urach an, auf Grund deren die reformatorischen Bemühungen um den Südosten mit vereinten Kräften durchgeführt werden sollten. Er erklärte sich bereit, die beiden slawischen Mitarbeiter in Urach aufzunehmen, für die Bezahlung der Kosten und für die Herstellung der notwendigen Lettern aufzukommen und auch für den Lebensunterhalt der Mitarbeiter und der erforderlichen Drucker und Setzer zu sorgen. Auf die Gründung und den Ausbau dieser südslawischen Druckerei hat Hans von Ungnad von dem Jahre 1560 an seine ganze Energie, seine ganze Glaubensfreudigkeit und sein ganzes Vermögen verwendet. Seine Druckerei hat er auf seinem Sterbebette in Wintritz in Böhmen als sein einziges Erbe bezeichnet, das er hinterlasse.

Welches waren die religiösen, theologischen und kirchenpolitischen Motive, die ihn zu der Gründung und Durchführung dieses südslawischen Übersetzungs- und Druck-Werkes veranlaßt haben?

I.

Zahlreiche Äußerungen Hans von Ungnads über das von ihm geleitete Werk der südslawischen Drucke lassen erkennen, daß er selbst diesem Unternehmen eine besondere heilsgeschichtliche Bedeutung beigemessen hat. Schon die ständig in seinen Briefen wiederkehrende Bezeichnung ‘das Werk’, die sich auch bei seinen Mitarbeitern und Gönnern eingebürgert hat, hat einen besonderen Klang — den Klang des Einzigartigen, Einmaligen und Ungewöhnlichen. Tatsächlich hat auch die Durchführung dieses Werkes für Ungnad eine bestimmte Heilsbedeutung gehabt, und es zeigt sich allenthalben, daß es ein klar begrenztes Berufungs- und Erwählungsbewußtsein ist, das die Tatkraft und die Energie Ungnads immer

wieder anfacht und auch in verzweifelten Situationen, in denen die Mitarbeiter sich aufs heftigste verfeinden oder das Geld ausgeht, stets aufs neue zum Durchhalten angefeuert hat. Man muß sich dabei vergegenwärtigen, daß Ungnad die Druckerei in seinem eigenen Hause in Urach hatte, daß zeitweilig neun Personen bei ihm wohnten, Setzer, Buchstabenschneider, Buchdrucker und Buchbinder, vor allem aber die slawischen Mitarbeiter an der Übersetzung selber, und daß er den größten Teil seines Privatvermögens, soweit er darüber nach seiner Auswanderung aus Österreich noch darüber verfügen konnte, dem 'Werk' geopfert hat.

Auffällig sind weiter die näheren Bezeichnungen des 'Werkes'. Eine bestimmte Terminologie für die Benennung des Übersetzungswerkes kehrt bei ihm immer wieder. „Ein neu erfunden werkh", „ein hochtreffenlichs vnd gott seligs werkh", „ein löbliches christliches werkh", „ein hoches vnnd zuuor vnerhörtes christlichenliches werkh", „ein newerfunden vnnd vnerhörts werkh", „dieses hoche gottselige wergkh, welches dem sathan, ob gott will, einen grossen abbruch thun würdet" — das sind die geläufigsten Bezeichnungen, die sich in den Briefen Ungnads verstreut finden und die zeigen, mit welchen Augen er seine eigene Leistung betrachtet hat.

An verschiedenen Stellen finden sich auch längere Ausführungen, welche verraten, wo eigentlich für ihn der Akzent in dem „Christlichen", „Unerhörten" und „Newerfundenen" liegt. Das „Christenliche' ist für ihn durch das missionarische Grundanliegen der Reformation selbst gegeben, das dazu drängt, das Evangelium, das Wort vom Heil und der Erlösung, in allen Zungen zu verkündigen. Er weiß sich damit als Mitarbeiter an der Aufrichtung des Gottesreiches, die mit dieser Übersetzung der Bibel und der reformatorischen Schriften in das Slowenische und Kroatische unternommen wird. Das kommt in zahlreichen Definitionen des Werkes zum Ausdruck. „Dises ein solch hochnutzlich, löblich vnnd christenlich werkh, dardurch *die ehr gottes befürdert* vnnd sein ware liebe christenheit erweitert", heißt es in dem Sendschreiben an die deutschen Kurfürsten und

Fürsten[4]), und in dem selben Brief nennt Ungnad seine slawischen Drucke ein „hochnutzlich, hochruemlich, christenlich vnnd unerhörtes werkh, welchs ich *als ein einfeltig christ* gueter christlicher befürderung hochwürdig achte“[5]). Ähnlich nennt auch der Sendbrief an die evangelischen Städte den slawischen Bibeldruck „ein vnerhörttes christliches werkh, das sie nemblich *zu befurderung der ehren vnnd lobs gottes vnnd den negsten zu guten* die heylig göttlich schriefft vnnd die furnembsten haubtbucher christlicher lehr inn die windisch vnnd crabatische sprach vbertragen lassen“[6]).

Das „Ungewöhnliche“, „Unerhörte“ und „Newerfundene“ des Werkes aber liegt darin, daß es sich um eine Übertragung in Sprachen handelt, die bisher entweder noch gar nicht oder nur zu einem geringen Teil Literatursprachen waren und bisher noch nicht gewürdigt wurden, als Werkzeug der Verkündigung des göttlichen Wortes in Dienst genommen zu werden. Unerhört ist es, denn *„sider die weldt gestanndenn nie dermassen gesehen,* das gottes wortt inn denen sprachen rein vnnd vnuorfelscht getruckht where wordenn“[7]). Obwohl Ungnad weiß, daß bereits vor ihm Bibelübersetzungen und liturgische Schriften in cyrillischer und glagolitischer Schrift existiert haben[8]), versteht er doch die sprachschöpferische Leistung Trubars und seiner Mitarbeiter als eine einzigartige Tat zu schätzen und zu preisen. Das ‘Werk’ selbst erscheint ihm unter diesem Gesichtspunkt als eine von Gott selbst ins Leben gerufene Heilstat, als ein *„von den gnaden gottes angefangen christenliches werckh“*[9]), „ein hohes werckh, welches nit den menschen, sondern *Gott zugehört“*[10]).

Von dieser heilsgeschichtlichen Betrachtung aus, von der nachher noch auszuführen ist, wie sie mit einem bestimmten Endzeitbewußtsein und einer bestimmten eschatologischen Erwartung zusammenhängt, erscheinen Ungnad auch die Personen, die dieses Werk durchführen, vor allem Trubar selbst,

4) Kostr. S. 49.
5) Kostr. S. 51.
6) Kostr. S. 174.
7) Daselbst S. 47; 173.
8) Daselbst S. 174; vgl. S. 48.
9) Siehe unten S. 400 Anm. 23.
10) Vgl. S. 178 und S. 177: Gott, des wergkh es ist.

als berufene Apostel, welche zu einem besonderen Heilszweck durch die göttliche Vorsehung selbst ausgewählt und mit den notwendigen geistigen Gaben vom Heiligen Geist ausgerüstet sind. Es finden sich zahlreiche Äußerungen Ungnads, die diese Beurteilung seiner Mitarbeiter verraten und die eben so echt empfunden sind wie die preisenden Erhebungen des 'Werkes' selber. So erscheint schon in dem Brief an den König Maximilian Trubar als „der teure christliche man", der von Gott „darumb vnd darzue *erschaffen* vnd *mit der crafft seines hailligen gaists gantz vatterlich begnadet vnd erleucht*" ist, „das er durch ine, als durch ein *instrument vnd werckhzeug*, den sammen seines göttlichen worts auch vnder dieselben völckher auswerfen vnd das gedeyen gnedigelich dartzue gebn werde" [11]). In dem Brief an die deutschen Kurfürsten und Fürsten werden die Mitarbeiter den evangelischen Ständen vorgestellt als Beauftragte Gottes „zu welchem werkh er etliche frome menner *geschickht vnnd erleucht*, durch welche er vnzweifflig als durch ein instrument sein göttliche, almechtige gnad vnnd barmhertzigkheit will erzeigen vnnd beweisen, aus denen ire drey ... *aus sonderlicher schickhung gottes* sich eines hohen vnnd grossen christlichen wercks vnndterstanden" [12]). Auch in dem Brief an die evangelischen Reichsstädte erscheinen die drei südslawischen Mitarbeiter als „etliche frhomme vnnd *erleuchte* menner, vnnter denen die furnembsten seindt herr *Primus Truber* Crainer, Herr *Anthonius Dalmata* ab Alexandro vnnd her *Stephanus Consul* Histrianus, .. welche .. sampt iren trewen mitgehulffen *auss sonderer schickung* gottes vnnd mit deselben hulff vnnd gnadenn sich eines gahr hohen vnerhörten christlichenn wergks vnterstandenn" [13]).

Es ist nun aber nicht so, daß dieses Sendungsbewußtsein erst durch Ungnad an die eigentlichen Übersetzer des südslawischen Werkes herangetragen worden wäre, vielmehr ist diese Überzeugung in der innersten Einstellung der Übersetzer zu ihrem Werk selbst begründet. Dies läßt sich noch deutlich für Trubar [14]) nachweisen.

11) Kostr. S. 16.
12) Kostr. S. 48.
13) Kostr. S. 174.
14) Vgl. über ihn die Bibliographie.

Trubar selbst ist zuerst Kaplan in S. Maximilian bei Cilli und später Vikar zu Tüffer in Untersteier gewesen, hat schon 1530 in der Grafschaft Cilli gegen den Aberglauben der Landbevölkerung an der Sann und Save zu predigen begonnen und hat seine evangelische Verkündigung 1531 im Dome zu Laibach fortgesetzt. Als ihm seine Predigten durch den Bischof Christoph Rauber verboten wurden, hat er in der städtischen Spitalskirche zur heiligen Elisabeth, durch Pellicans und Bullingers neutestamentliche Kommentare in seinen evangelischen Ansichten befestigt, fortgefahren, im reformatorischen Sinne zu predigen. 1540 mußte er sich auf Grund heftiger Anfeindungen durch seine römisch gesinnten Gegner auf die Landpfarrei zu Lack bei Ratschach in Untersteier zurückziehen und hat seine evangelische Verkündigung von 1542 an zu Tüffer fortgesetzt, wo er Pfarrer wurde. Seine spätere Tätigkeit als Pfarrer in Bartholomäimfeld in Unterkrain hat ihn dann noch mehr mit den Nöten des Landes vertraut gemacht. 1548 mußte er flüchten und auf eine weitere reformatorische Wirksamkeit in seinem Vaterland verzichten. Aber auch in Rothenburg ob der Tauber, wo er 1548 als Frühprediger angestellt wurde und wo die Reformation bereits seit 1544 eingeführt war, hat er nicht aufgehört, seinen eigentlichen Beruf in der Verkündigung des Evangeliums für seine Landsleute zu erblicken. Er hat von dort aus seine ersten slowenischen Schriften, einen Katechismus und ein Abecedarium bei Ulrich Morhart in Tübingen herausgebracht, die beiden ersten Druckschriften der slowenischen Literatur überhaupt. In dieser Tätigkeit für sein Vaterland erblickte er die Fortsetzung seines theologischen Lehr- und Predigtamtes und auf diesen 'Beruf' im Sinne einer göttlichen Bestimmung und Erwählung, die ihm durch sein Amt auferlegt war, hat er auch später immer wieder als Legitimation dieser Seite seiner Tätigkeit hingewiesen. So schreibt er in einem Brief an König Maximilian aus Kempten vom 2. Januar 1560: „Ich hab annderst wöllen, *wie ain jeder christ schuldig,* die ehr gottes und deß armen windischen und crobatischen volckhs, e. khön. mt. unterthanen, wollfart und iren seelen heyl recht bedenckhen und nach vermugen befurdern, der warheit beystehn, *auch mei-*

nem beruff, ampt und zusagen außwartten und ein genuegen thon, so hab ich dise beyligende geschrifften und buechern alle ewer khön. mt. muessen zuschicken und dediciern“ [15]). Er beruft sich hier also auf seine allgemeine Schuldigkeit als Christ und auf seinen besonderen ‘Beruf’ und ‘Ampt’, versteht also seine neue literarische Tätigkeit als unmittelbare Fortführung seines Predigtamtes in seinem Vaterlande, dessen Ausübung an Ort und Stelle ihm durch seine Ausweisung unmöglich gemacht worden ist. Sein jetziges literarisches Unternehmen schildert er anschließend als „ein groß und gott gefällig werk, deßgleichen bei disen unsern zeitten khaum ains möchte volnbracht werden, zu wöllichem ein jeder christ, er sey hoches oder nidern standes helffen soll“, unter nochmaligem Hinweis darauf, daß ihm dies *„von berueffs und ampts halben* gepueren will“ [16]).

Auch den Landständen in Krain gegenüber hat Trubar auf seine Berufung hingewiesen und den größten Wert darauf gelegt, die Tatsache seiner gewaltsamen Amtsenthebung und Landesverweisung könne ihm seinen eigentlichen Beruf nicht rauben. So schreibt er am 12. Januar 1560 an Jakob Freiherrn von Lamberg, Landeshauptmann in Krain, und Herrn Jobst von Gallenberg, Landesverweser, und die Verordneten in Krain: „Unnd dieweil dißer handel nicht mein person allain, sondern *die ehr deß sones gottes* unnd die außbraitung seines evangelii, auch die wolfart des crainerischen, vindischen unnd crobatischen volcks belangt, will sich derhalben gepueren ew. gn. herr. und ainer ganzen ersamen landtschafft in Crain und allen christen mir in dißer sachen ratsam und behilflich zu sein“ [17]). Noch dringlicher ist diese Berufung auf seine persönliche Verpflichtung zur Ausbreitung des Evangeliums in seinem Vaterlande in seinem Brief an den ständischen Ausschuß in Krain aus Kempten vom 25. Juli 1560, in dem er schreibt: „Ich lob und dank gott unserm himmlischen vater, das er auch in meinem lieben vaterlande, in dem ich erstlich nach dem fleisch, nachmals aus dem geist und wasser geboren bin, durch die

15) Elze, Briefe S. 35.
16) Daselbst S. 39 u. 40.
17) Daselbst S. 53.

mundliche und geschrieben predig des evangelii aus allerlei statt ime ein kirchen, die in recht anruft und bekennt, offenlich versammlet hat und dieselbig so wunderbarlich wider alle pforten der hellen erhelt, je lenger je mehr erweitert und befestigt. Und ich bitt ime one unterlass, das er um seines sons willen solchen seinen himmlischen segen .. meinem lieben vaterland von wegen etlicher unglaubens, heuchlerei, abfall, undankbarkeit und unbußfertigkeit nicht wöll entziehen, noch untergehen lassen, sondern von tag zu tag lenger jhe mehr zu sein selbst und seines lieben sones erkenntnis und bekenntnis bringen und sie ewig sälig machen. Amen. Amen"[18]). Gerade der innige und herzliche Ton dieser Stelle verrät die innersten Motive seines Berufungs- und Sendungsbewußtseins, das in ihm schon lebendig war, bevor es Hans von Ungnad durch das Feuer seines eigenen reformatorischen Eifers und Sendungsbewußtseins zu helleren Flammen entfachte.

Daß es Ungnad selber gewesen ist, welcher den Berufungsgedanken Trubars in den Gedanken einer unmittelbaren göttlichen Erwählung und Salbung zu dem 'Werk' vertieft hat, läßt sich noch deutlich nachweisen.

Ungnads Auffassung des 'Werkes' tritt wohl am deutlichsten und literarisch am frühesten faßbar in dem Schreiben hervor, in dem er auf die Rechtfertigungsschriften der beiden Mitarbeiter, Primus Trubar und Stephan Consul eingeht. Beide hatten sich, wie es unter wissenschaftlichen Mitarbeitern an einem gemeinsamen Werk mitunter der Fall zu sein pflegt, miteinander verzankt. Stephan Consul hatte nach Trubars Empfinden zuviel in dessen Druckbogen herumkorrigiert, Stephan Consuls Frau hatte in ihrem Bekanntenkreis erzählt, die Hauptleistung der Übersetzungen und Drucke falle nicht Trubar, sondern ihrem Mann zu. So hatten sich viele Unverträglichkeiten in einer Weise angehäuft, daß es Trubar für gut gefunden hatte, Ungnad darüber zu unterrichten[19]), und Stephan Consul hatte daraufhin

18) Daselbst S. 85.
19) Daselbst S. 146: Herr Primus' beschwerdeschrifften gegen Stephanum Consulun.

seinerseits ein Rechtfertigungsschreiben an Ungnad eingereicht [20]). Ungnad versucht nun 1561 in Form eines 'Abschieds' einen Vergleich zwischen den beiden Mitarbeitern herbeizuführen, in dem er auf die hohe göttliche Verantwortung ihres Werkes hinweist [21]). Beide Teile sollen „irer vergleichung nach *zu befürderung der ehre gottes* unnd disses hohen christlichen werckhs, ouch zu verhüettung allerlei nachtailiger ergernus ainig, fridlich, christenlich mit ainannder gelebt haben" [22]). Ungnad führt weiter aus, die vorgebrachten Klagepunkte erschienen ihm nicht wichtig genug, als daß durch sie die angefangene Arbeit eine Störung erfahren sollte. Die beiden sollen sich miteinander versöhnen und bedenken, „das der lieb gnedig gott *innen unnd nit anndern dies werckh* freundlich, fridlich vnnd brüderlich mit ainander *zu verrichten bevolchen, wie hoch sie ouch gegen gott verantworten müessen,* so sie daz mit dem wenigsten verhindern, geschweigen gar verlassen würden; dessen sich doch der herr zu inen alls zu *erleuchten, christenlichen männern,* khaines wegs thet versehen, sonnder vil mer, sie werden sich umb die trew christenliche befürderung, so der herr an inen unnd dem werck bisshер guettwillig unnd onverdrossen gethon, dannckbarlich erzaigen, sich christenlich unnd brüederlich mit ain annder vergleichen, unnd diß *von den gnaden gottes angefanngen christenliches werckh,* wie bisshер, zu dem lob und ehr gottes christenlich befürdern unnd zu glückseeligen ennde brinngen helffen". So sollen sich „baide herren alls *hocherleuchte christenliche menner*", dem 'hohen werckh' in friedlichem Vergleich aufs neue widmen und „hierinnen *den gnedigen willen gottes unnd iren berueff* ansehen und christenlich bedennckhen" [23]).

Der selbe Standpunkt kehrt in seiner späteren Auseinandersetzung mit Trubar wieder. Dieser hatte sich darüber aufgeregt, daß bei der Beurteilung seiner glagolitischen Drucke das Wört-

20) Daselbst S. 152: Herrn Steffanus antwort uff herrn Primußen übergebene beschwerdeschrift.

21) Daselbst S. 159: Abschied, den herr Hanns Ungnad etc. herrn Primussen Trubar unnd Stephano Consuli uff ire eingelegten supplicationen gegeben.

22) Daselbst S. 159.

23) Daselbst S. 160. Daselbst heißt es, das Werk sei ihnen „von der ewigen allerhöchsten dreifaltikait vertraut unnd bevolhen".

chen gefallen war, es sei 'viel falsch' darin, und hatte darüber einen langen Briefwechsel mit Ungnad zu seiner Verteidigung geführt. Auch hier weist Ungnad in seiner Antwort an die Verordneten in Krain vom 24. November 1562 darauf hin: „Herr Primus laß die alten, vorlängst verglichenen zänk, die allein vom leidigen satan, dieses göttliche werk damit zu betrüben, herkommen, fahren, declarier den „falsch" der bücher und laß den emendieren ... Nun der herr aller herren sieht's: er will nun ruhige beförderliche, emsige und treue diener haben. Wird nun solches vorgenommen, dadurch das gottselige werk möcht beständig fortgefördert und einig um hilf angesucht werden, da möcht man wider den teufel und seine gehilfen bestehen. *Dies hohe werk kommt allein von gott und nit aus menschlichen kräften, vernunft oder weisheit*" [24]).

Es ist kein Wunder, daß dieses Erwählungsbewußtsein und Sendungsbewußtsein auch auf die anderen Mitarbeiter Trubars übergriff, und daß diese selbst gleich Trubar in ihrer Heimat als Gottesmänner mit einem besonderen göttlichen Auftrag erschienen. Das auffälligste Zeugnis, wie stark die kroatischen Drucke auf die kroatische Geistlichkeit im Lande selbst wirkten, ist ein Brief des Pfarrers von Antinane in Istrien, Vincenz Vernkowič, den er an Mathias Pomazanič zum Ausdruck seines Dankes für die Übersetzung der kroatischen Postille richtet, in dem die beiden Mitarbeiter Ungnads, Antonius Dalmatinus und Stephan Consul mit den alten Slavenaposteln Cyrill und Method verglichen werden und in dem es unter anderem heißt: „Gelobet sey gott vatter vnnsers herr Jesu Christi ... welicher seinen glaubigen und ausserwellten das verporgen offenbaret vnnd die in der finsternuss erleuchtet, auch die irrigen Crabatten .. vnnd durch den wol gepornen herren herren *Johan Vngnaden* etc.... sambt den getreuen herren *Anthonien Dalmatin* vnnd *Stephanus Consul* Ysterreicher, *welliche die andern Cirillus vnnd Metodeus,* die warheit der heilligen schrifft in vnser crabatischer sprach eröffnet vnnd an das licht pracht .. für welliche wir Crabatten täglich gott den herren

24) Daselbst S. 281—282; 283; 287.

demuttigelich pitten, das sie mit gesunthait dis göttlich crabatisch werkh vollenden muegen“ [25]). Die evangelischen Slavenapostel, die „andern Cirillus vnnd Metodeus“, — ein höherer Titel der göttlichen Sendung und Erwählung konnte den Übersetzern von ihren Landsleuten kaum zugedacht werden.

II.

Wie begründet nun Trubar die Notwendigkeit einer slawischen Bibelübersetzung? Welches sind die religiösen und theologischen Motive des slowenischen und kroatischen „Werkes“?

In der Geschichtsschreibung der Reformation gilt es als selbstverständlich, daß die Reformatoren für eine Verkündigung der Bibel und der evangelischen Lehre in der Muttersprache eingetreten sind. Die Tatsache der sprachschöpferischen Leistung Luthers und die Frage nach ihrer sprachgeschichtlichen Auswirkung hat bisher die Frage nach den Motiven dieser Leistung zurücktreten lassen. So ist die Begründung dieser ‚Selbstverständlichkeit‘ bisher noch nicht zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht worden [26]), vielmehr haben sich einige häufig wiederholte allgemeine Anschauungen festgesetzt, die die Sache aber nicht restlos klären.

Das gewöhnliche Argument für die Verwendung der Muttersprache im Gottesdienst, d. h. vor allem in der Predigt und im Lied, ist der Gedanke: der Gottesdienst muß für das Volk verständlich sein. Diese Begründung hat einen rationalen und pädagogischen Charakter und liegt auf der Linie des pädagogi-

25) Kostr. S. 132.

26) Während der Drucklegung weist mich Herr Prof. Weißgerber darauf hin, daß eine demnächst erscheinende Arbeit von A. Daube: Der Aufstieg der Muttersprache im deutschen Denken des 15. u. 16. Jahrh. sich zum Teil mit dieser Frage beschäftigt. Einige Hinweise enthalten auch die Arbeiten von O. Albrecht: Hist.-theol. Einleitung zu Luthers Übersetzung des Neuen Testamentes, Weimarer Ausgabe S. LXX ff. Ders.: Studien zu Luthers Schrift: „An die Ratsherren aller Städte deutschen Lands...“ Theol. Stud. u. Krit., 1897, Heft 4, S. 687 ff. K. Burdach: Die nationale Aneignung der Bibel und die Anfänge der german. Philologie, Festschrift Mogh, Halle 1924. P. Hankammer: Die Sprache, ihr Begriff und ihre Bedeutung im 16. und 17. Jahrh. Bonn 1927. O. Scheel: Luthers Stellung zur Hl. Schrift, Tübingen 1902. K. Thimme: Luthers Stellung zur Hl. Schrift, Gütersloh 1903.

schen Grundanliegens des Humanismus, mit dem die Reformation ja an vielen Stellen verknüpft ist. Da die Schrift der alleinige Weg zu Gott und ihrem Inhalt nach die reine Lehre ist, die sich an das Verständnis des Menschen wendet und als Glaubenslehre verstanden werden muß, so ist es für ihre allgemeine Verbreitung notwendig, sie in der Muttersprache vorzutragen. Dieser Hinweis auf die Notwendigkeit der Verständlichkeit der Verkündigung findet sich bei den Reformatoren unzählige Male. Er wird dort traditionellerweise nicht nur mit allgemein pädagogischen Gesichtspunkten, sondern auch mit dem Hinweis auf eine biblische Autorität begründet: auf I. Kor. 14, das Kapitel, in dem Paulus seine Einwände gegen die Glossolalie vorbringt und sehr entschieden für die verständige Rede gegenüber dem ekstatischen Gestammel des Zungenredens eintritt[27]). So haben sich alle Versuche einer Übertragung reformatorischer oder biblischer Schriften in eine Volkssprache immer wieder auf die Worte bezogen, in denen Paulus sagt: „So die Posaune einen undeutlichen Ton gibt, wer wird sich zum Streite rüsten? Also auch ihr, wenn ihr mit Zungen redet, *so ihr nicht eine deutliche Rede gebet,* wie kann man wissen, was geredet ist? Denn ihr werdet in den Wind reden ... Ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit meinen Sinnen, auf daß ich auch andere unterweise, denn zehntausend Worte mit Zungen."

Dieser Gesichtspunkt ist auch für Trubar selbstverständlich. Er spricht deshalb kaum darüber; wohl aber zeigt seine ganze Bemühung um die Übersetzung dieses Grundanliegen, sich 'dem gemainen volk' verständlich zu machen. Mag ihm das auch nicht immer gelungen sein, so hat er sich doch in seinem mühsamen Übersetzungswerk durch diesen Gesichtspunkt der Verständlichkeit leiten lassen. Da „die Macht des heiligen Evangeliums und unsere Seligkeit, *nicht in schönen, hoffärtigen Wörtern,* sondern im Geiste, in der Wahrheit, im rechten Glauben und in einem heiligen, christlichen Leben bestehen", nimmt er sich vor, *„keine schönen, glatten, hohen, künstlichen, neuen oder unbekannten Wörter zu suchen"*, „ungewohnliche vnd Crobatische wörter darain nicht zu mengen, auch newe nicht zu ertihten", sondern

27) Auch bei Trubar und Georg Dalmatin, siehe z. B. unten S. 421.

schlechthin bei der „krainischen Sprache" oder, richtiger gesagt, „bei der *Bevrischer* windischer Sprach, vnd wie mans auf der Rastzhitz redet", zu bleiben [28]). Er hat sich damit ganz nach der lutherischen Anweisung gerichtet, die nach dem bekannten Sendbrief vom Dolmetschen den Übersetzer veranlaßt, den Leuten „aufs Maul zu schauen".

Neben diesen allgemeinen pädagogisch-humanistischen Erwägungen treten nun bei Trubar auch eine Reihe nationaler Motive hervor, die ihn zu seinem Übersetzungswerk veranlaßt haben und die ohne Zweifel auch seinem Sendungsbewußtsein und Berufsgedanken eine nationale Färbung gegeben haben. Dieses nationale Moment kommt in einer doppelten Erwägung zum Ausdruck. Einmal sind die Südslawen unter allen übrigen europäischen Völkern in der Ausbildung einer eigenen volkssprachlichen Literatur besonders weit zurück; weiter ist gerade ihnen durch ihre geopolitische Lage eine besondere Aufgabe zugefallen. Beides ist von Trubar gerade in seinen programmatischen Briefen über das 'Werk' und in den Vorreden zu seinen Drucken öfters deutlich ausgesprochen worden. So schreibt er am 12. Januar 1560 an Jakob Freiherrn von Lamberg, Landeshauptmann in Krain, Herrn Jobst von Gallenberg, Landesverweser daselbst, und die Krainer Verordneten, dieser 'Handel' belange nicht seine Person allein, sondern auch „die wolfart des crainerischen, windischen vnnd crobatischen volcks". Er erbittet von den Verordneten die Bescheinigung, daß seine Schriften „guett, verstendig vnnd nützlich dem armen windischen volck sind". Am Schluß wiederholt er, die Beurkundung seines Werkes durch die Krainer Verordneten werde „dem ganzen windischen und crobatischen landt zum guetten kumen und dienen" [29]). Die Bezeichnung: 'das *arme* windische Volck' kehrt bei ihm in

28) Kidrič, Fr.: Die protest. Kirchenordnung der Slovenen im 16. Jahrh. Heidelberg 1919. S. 124. Vgl. Evang. Matevsha fol. A 3 a: Sakai ta muzh suetiga Euangelia inu nashe Isuelizhane, ne stoy vlepih ofertnih bessedah, Temuzt vtim duhei vti risnici vti praui veri inu venim suetim kershanskim lebnu. Daselbst: Inu mi ne smo vletimu nashimu obrazhanu, oli Tolmazhuanu lepih, glatkih, vissokih, kunstnih, nouih oli nesnanih bessed iskali; weiter Slov. N. Testament I, Vorrede.

29) Elze, Briefe S. 53—54.

den späteren Briefen und Vorreden ständig wieder. Sie ist zunächst einmal religiös, nicht sozial zu verstehen. 'Arm' ist das Volk, weil ihm das Evangelium vorenthalten und ihm der eigentliche Reichtum der göttlichen Gnade dadurch entzogen ist. Aber in diesem 'arm' schwingt auch die Anspielung auf die politische Not dieser Länder mit, die an der Grenze der Christenheit liegen, dem dauernden Ansturm des Türken ausgesetzt sind, und deren geistige und leibliche Widerstandskraft eben deswegen zu erlahmen droht, weil sie sich selber überlassen sind und sich niemand um die geistige Stärkung des Volkes kümmert. Gerade „wegen der *armen* betrübten christen, die in den windischen und crabatischen Landen an der türkischen grenze wohnen, welche vom türken grausamlich ohne unterlaß geplagt werden", bittet er den Herzog von Württemberg um seine Unterstützung des Werkes in seinem Brief vom 13. Juli 1560 [30]).

Dieser Gesichtspunkt einer Stärkung der nationalen Widerstandskräfte der südslawischen Grenzvölker gegen den Türken durch die Verbreitung der evangelischen Verkündigung in der Volkssprache hat Trubar vor allem König Maximilian II. vorgetragen und dabei mit klaren Worten darauf hingewiesen, daß die Durchführung der Reformation im Südosten einen stärkeren Grenzschutz gegen den Türken darstelle, als dies die Spieße und Büchsen der Söldnerheere vermöchten. Er bittet Maximilian in seinem Schreiben vom 15. Juli 1560 [31]), eine Unterstützung seines Werkes durch die ungarischen und crabatischen Grafen, Herren und Landleute zu veranlassen mit dem Hinweis auf ihre nationale Verpflichtung zu diesem Werk angesichts der Lage an der Grenze der Christenheit, *„dann daß sein sie für anndern nationen schuldig,* darumb daß ire unnderthonen dise beede sprach (das Windische und Kroatische) darzu die Türckhen, ire nachpaurn, geprauchen".

Im Vorwort zum ersten Halbteil des Neuen Testamentes in kroatischer Sprache mit cyrillischen Buchstaben, Tübingen 1563, ist dieser nationale Gesichtspunkt besonders stark unterstrichen. Dort wird gerade die geistige und materielle Bedrohung der süd-

30) Daselbst S. 80.
31) Daselbst S. 83.

slawischen Grenzvölker durch den Türken beschrieben. „Solcher jamer besonders an den Crobaten vnd Windischen Volck mit grossem nutzlichen vnd christlichen mitleiden zu bedencken / so noch mit Namen der Christenheit zugezölet / vnd *auff der Grentz gegen den Ertzfeind christlichs Namens dem Türcken* wohnen / wölche ... leichtlich hernach zu dem Türckischen Mahometischen vnglauben gebracht werden mögen / weil sie des rechten / wahren Christlichen Glaubens bestendigen grund nicht gelernet haben [32])."

Dieser nationale Gesichtspunkt macht sich auch darin bemerkbar, daß Trubar nicht nur an eine Verbreitung evangelischer Predigt in slowenischer und kroatischer Sprache gedacht hat, sondern auch an eine slowenische Volkskirche mit einer eigenen Kirchenordnung und mit slowenischer Kirchensprache. So hat er auch nicht einfach eine der vorhandenen evangelischen Kirchenordnungen übersetzt, sondern auf Grund verschiedener Vorlagen eine neue, auf die slowenischen Verhältnisse zugeschnittene Kirchenordnung verfaßt. In dieser ist das Slowenische ausdrücklich als die Liturgiesprache bestimmt [33]). Da Trubar sogar das 'Examen ordinandorum' übersetzte, muß ihm eine rein slowenische Kirche, auch mit einem theologischen Examen in slowenischer Sprache und mit einem eigensprachlichen Schulwesen vor Augen gestanden haben [34]). Über dieses slowenische Schulwesen finden sich in seiner Kirchenordnung selbst eine Menge aufschlußreicher Ausführungen. Grundsatz ist: „Jeder Prediger und Pfarrer soll bei seiner Pfarre einen Schulmeister oder Meßner halten, damit er die jungen Knaben und Mädchen, sowohl die Bürger als auch die Bauern, in der slowenischen Sprache lesen und schreiben und den Katechismus auswendig hersagen lehre [35])."

32) Vgl. die Ausführungen über den „geistlichen Grenzschutz" gegen die Türken unten S. 459.

33) Vgl. Trubar, Cerkovna ordninga 128 b—129 a und Kidrič S.104: Obtu mi hozhmo de vshe naprei uti nashi Cranski Desheli, de se ty Psalmi, peismi, inu use druge shlushbe Boshye, ty S. Sacramenti utim Slouenskim Cranskim Jesyku se dopernashaio inu dile.

34) Das Examen Ordinandorum in der Cerk. Ordn. 71 b—74 b.

35) Kidrič S. 117. Cerk. ordn. 100 a: Rauen tiga en vsaki Pridigar inu Farmohster ,ima tudi per suie Farry eniga Shulmoistra oli Meshnaria imeiti inu dershati. De te mlade Hlapzhyzhe inu Deklyce, Purgarske inu kmetishke Otroke vuzhi Slouenski Brati inu Pissati, ta Catehismus sred sto kratko Islago isuuna poueidati.

Slowenisch lesen, slowenisch schreiben und slowenisch singen und den slowenischen Katechismus lernen, sind als die Hauptunterrichtsgegenstände in diesen Schulen gedacht. Durch diese Einrichtung soll dem nationalen Übelstand der fehlenden Bildung und der fehlenden Literatur abgeholfen werden.

Wie aber bereits die Ausführungen über die nationalen Motive zeigen, sind mit ihnen die religiösen Motive unzertrennlich verschmolzen und diese religiösen Motive stellen, mit der Dynamik der übrigen verglichen, die stärksten Triebkräfte zur Durchführung des 'Werkes' dar.

Der eigentliche religiöse Impuls ist auch hier, wie bei jeder echten und spontanen christlichen Mission, das Endzeitbewußtsein, das allgemein für die religiöse Haltung und die geschichtliche Einstellung der Reformatoren bezeichnend ist. Die Reformation hat ihre gewaltige Dynamik durch das in allen Reformatoren lebendige gläubige Bewußtsein erhalten: wir leben in der Endzeit. Das heißt: das Ende der Welt ist nahe herbeigekommen, die Zeit der Vollendung der Dinge steht vor der Tür. Uns als der vermutlich letzten Menschheitsgeneration ist die Pflicht aufgelegt, bevor der jüngste Tag hereinbricht, die Fehlentwicklung der Kirche wieder gutzumachen und den göttlichen Auftrag nach Kräften zur Vollendung zu bringen, die Kirche Gottes aufzubauen und für ihre Verbreitung unter allen Völkern der Erde zu sorgen. Dieses Endzeitbewußtsein erweckt die Verpflichtung zu einer ökumenischen wie zu einer missionarischen Tätigkeit: zu dem Zusammenschluß und der Begründung der wahren Kirche unter den Völkern, die unter der entarteten Herrschaft des römischen Christentums leiden, und zur Mission unter den Völkern, die bisher die christliche Verkündigung überhaupt noch nicht erfahren haben.

Diese endzeitliche Einstellung bewirkt also nicht ein fatalistisches und stumpfes Warten auf einen unvermeidlichen Weltuntergang, sondern erweckt im Gegenteil die höchste Aktivität und treibt die Gläubigen zu der verantwortlichen Tätigkeit, in letzter Stunde, „solange es Tag ist" (Joh. 9, 4), mit brennenden Sohlen all das durchzuführen und zu vollenden, was die frühere Zeit in trägem Unglauben versäumt und verhindert hat. Nur

aus diesem endzeitlichen Verantwortungsbewußtsein heraus — aus diesem ständig wachen Gedanken an den vor der Tür stehenden Richter, der von dem Menschen Rechenschaft darüber fordern wird, wie er die letzte Zeit dazu benutzt hat, um das Gottesreich auszubreiten — ist die ungeheure und auch als physische Leistung erstaunliche Aktivität der Reformatoren zu verstehen. Dies gilt auch für Trubar. Es ist bei ihm wirklich ernst gemeint und ganz realistisch empfunden, wenn er dem Herzog von Württemberg und dem König Maximilian verspricht, Christus werde bei seiner baldigen Ankunft sie für ihre Unterstützung des 'Werkes' reichlich belohnen [36]). Ebenso kann er in einer Relation im Landhaus zu Laibach vor den Herren und Landleuten des Fürstentums Crain und einem ehrsamen Magistrat der Stadt Laibach von der „Freude mit dem höchsten" reden, „daß gott der allmächtige in diese christlichen lande sein heiliges alleinseligmachendes wort *zu diesen letzten zeiten* väterlich auch kommen und erscheinen lassen".

Bei Trubar ist diese endzeitliche Einstellung nicht nur für die Beurteilung der zeitgenössischen Ereignisse maßgebend gewesen, sondern hat auch sein ganzes Geschichtsbild bestimmt. Wie bei Luther ist seine Geschichtsanschauung durch den Verfallsgedanken [37]) charakterisiert. Am Anfang steht die Urkirche des reinen Evangeliums, die die Reinheit der Lehre und der Verkündigung noch einige Zeit hindurch erhalten hat. Dann setzt die Verkehrung der geistlichen Gewalt in weltliche Macht und die Einführung der Menschensatzungen, der Beginn der Herrschaft des Antichrists im Tempel des Herrn ein. Diese Heimsuchung steigert sich in der Endzeit durch die gemeinsame Aktion des inneren Antichrists, des Papstes, und des äußeren Antichrists, des Türken. Inmitten dieser endzeitlichen Wehen tritt dann die Reformation als die Wiedergeburt der wahren Kirche und als der Anbruch der endzeitlichen Aufrichtung des Gottesreiches hervor. So ist das Geschichtsbild in der Vorrede zu der kroatischen Über-

36) Der Gedanke des Lohnes ist vor allem von Ungnad regelmäßig in seinen Briefen an die Fürsten und Städte, die das „Werk" unterstützten, ausgesprochen worden.

37) Zur Geschichtsanschauung Luthers vgl. E. Seeberg; Luthers Theologie Bd. II, Stuttgart 1937, S. 444 ff.

setzung der 'Kurzen Auslegung über die Sonntags- und Festtags-Epistel in ciryllischer Schrift', Tübingen 1563 dargestellt. Dort heißt es in der an Herzog Albrecht von Preußen gerichteten Vorrede:

„Ein Liecht so es angezündet würdt / flammet es am ersten hell / vnnd weit vmb sich / biß es ein gleichmessigen steten schein gibt / letstlich aber / *wen es schier verloschen vnd außgehn will* / gibt es augenblicklich / einen grossen hellen glast vnd schein vmb sich / vnnd alßdenn erst würdt es gar außgelescht / etc.

Gleicher gestalt hat es gar nahendt / mit dem Liecht vnnd lauff des heiligen Evangelii / wöllichs nach dem ewigen / vnwandelbaren Rhat Gottes in der finstern Welt / leichten solt / wie geschriben steht.

Dises Liecht / so von anfang der Welt her geleüchtet / als es sonderlich durch Christum den Herren / das war ewig Liecht / zur zeit der Apostell / in der Welt angezündet / hat es gleich anfangs / durch mancherley Zeichen vnd wunder / ein hellen schein in die gantze weitte Welt geben / dardurch der Juden vnd Heyden Finsternussen abgetriben / vnnd beide völcker im Hertzen vnd Gemüt / zu dem rechten warhafftigen vnnd lebendigen erkanntnus Gottes sind erleüchet worden.

Als aber nachgends / die gewaltigen Künig vnd Potentaten der Welt / sich auff vil vnd manicherley weg vnderstanden / sollich Liecht außzuleschen vnnd verdilgen / auch darüber vnzalbar vil vnschuldigs Blut vergossen worden / ist es doch wider jren willen / biß auff disen tag in der Welt gebliben / *ob es gleich zu einer zeyt dunckler dann zu der andern / gebrunnen / vnd geleüchtet* / die sich aber dem selben widersetzt / vmbkommen sein / vnd zu grundt gangen.

Vnd nach dem es seinen lauff / biß schier zum endt gebracht (dann sich alles das jenig nahendt verloffen / dauon Christus vnd seine Apostel weißgesagt / das sich vor dem jüngsten tag / nach dem geoffenbarten Evangelio zutragen solle) *hat es in einem augenblick / ein solchen grossen glast von sich geben / der nahent durch die gantze Welt getrungen.*

Dann nach dem nun ettlich vil hundert jar / durch menschen Satzungen vnd Aberglaubigen vermeinten Gottesdienst / die Lehr

des heiligen Evangelii / vom verdienst Christi / nicht allein durch die jrdische Fabeln / vnd *Türckischen Alcoran* / sondern auch durch die *Bäpstische Decret* / Gewohnheit vnd Breüch / dermassen verdunckelt / vnd vnder die Banck geschoben / das wenig oder gar kein rechte erkanntnus Christi / außerhalb den 7000. die jm der Herr jeder zeit vorbehalten / gefunden worden. Vnd also ein ansehen gehabt / als sey es gleich mit der Lehr / des heiligen Evangelii auß.

Sihe in einem augenblick / on alles / ja wider alles menschlich versehen / bricht das Liecht / des heiligen Evangelii / mit solchem gwalt herfür / das es seinen schein / nicht nur in einem kleinen vnachtsamen Winckel / da es erstlich wider angezündet / sonder in die gantze weitte Welt / seinen klaren hellen schein / daruon alle Menschen den Willen Gottes vnnd rechten vnfählbaren Weg / zum ewigen leben sehen mögen / außbreit.

Denn wer solt jemal gedacht haben / das / nach dem der thewr Held / vnd Mann Gottes / *D. Martinus Luther* / seliger gedächtnus / auß trib des heiligen Geistes / den Bäpstischen jrrthumben / vnd mißbreüchen / widersprochen / die sach so weit wider den Gewalt / der gantzen Welt gebracht haben solte?

Es hat wol der Fürst diser Welt / sein Blaßbalg starck angericht / vnd verhoffet / diß Liecht abzublasen / aber durch schickung Gottes / ist es weit anders / vnd das widerspil geschehen.

Dann das zuuor ein glüent dächtlin ward / ist es hernach zu einem grossen Fewerflammen worden / vnd das zuuor an einem ort / eines Churfürstenthumbs *Sachssen* gebrunnen / das hat sich nun in die gantze weitte Welt / in die möchtigiste Königreich / nemlich gantz *Teütschland / Franckreich / Engellandt / Schotten / Dänemarck / Nortwegen / Schweden / Poln / in Hispanien vnd Italien / ja biß in die Türckey* / seinen grossen vnd herrlichen schein geben . .

Demnach wir nun nichts anderst vnd gewissers warten sollen / dann das auch / vnuersehens / an das Liecht diser Predig / *der Herr Christus mit seiner schnellen zukunfft zum Gericht / vnnd also auch diser Wellt ein end machen werde* / darumb wir stets sollen lassen vnsere Lenden vmbgürtet sein / vnd unsere Lichter

brennen / auff das / wenn der Herr kompt / vnd anklopfet / wir je bald auffthun / vnd würdig seyen / zustehn für des Menschen Sone. Dieweil aber den tag vnd die stund / der Herr jme in seiner Gewalt heimlich vnnd verborgen gehalten / sollen wir hierzwischen / vnserm beruff trewlich warten / vnnd jme für solche erzeugte Gnad vnd gutthaten dankbar sein. *Wölches dann wir Winnden vnd Crobaten / sonderlich zuthun schuld* ... so in der warheit / einem Künigreich grösserer Segen volfart vnd Gnad / nicht widerfahren mag / denn eben die Lehr / des heiligen Evangelii."

Derselbe endzeitliche Entwurf der Geschichte findet sich in der Vorrede des ersten Halbteils des Neuen Testamentes in kroatischer Sprache in glagolitischen Buchstaben, Tübingen 1562. Auch hier erscheint die Gegenwart unter dem Zeichen der Heimsuchung durch den doppelten Antichrist und im Zeichen der endzeitlichen Wehen, die dem Kommen des Gottesreiches und der Zeit der Vollendung unmittelbar vorangehen.

„Vnnd dieweil der Sohn Gottes .. *auch bey disen vnsern Letsten vnnd gefehrlichen zeiten* / durch die Predigt seines Evangelii vnnd dolmetschung der Bibel bey so vielen völckern vnnd Nationen / gegen dem Nidergang vnnd Mitternacht / in wenig jaren souil hatt auß gericht / das sie jn jhren Kirchen / alle Mißbreüch vnnd abgötterey abgethon vnd die alte ware / Christliche Religion widerumb haben angericht. Vnnd nun auch der Allmechtig durch die newlich angefangene *windische* dolmetschung vnd Truckerey bey vielen *Windischen* / vnnd ettlichen *Crobaten* Hohen vnnd Niders stands / schon alberait souil gewürckt / das sie etlich Evangelische Prediger auffgestellt / vnnd die Augspurgische Confession angenommen haben: auff sollichs nun ist kein zweiffel, der Ewiggüttig Gott werde dem offtgemelten guthertzigen volck / das jn der *Türckey* vnnd *an den Türkischen Greintzen* wohnet / Durch dise vnsere andere zwo newe angefangne dollmetschung vnnd Truckereyen sein hailigs Krefftigs wort / in dem Rechten lauttern verstandt vergeblich vnnd ohne frucht / nit lassen Predigen / Sonder auß jnen ir vil erleüchten / vnnd zu der rechten erkentnus des göttlichen wesens vnnd willens bringen."

Diese endzeitlichen Züge, in denen sich die Erwartung einer baldigen Aufrichtung der wahren Kirche der letzten Tage mit der Erwartung einer Verbreitung des Evangeliums über die ganze Welt und einer letzten Sichtung der Gläubigen und Ungläubigen verbindet, sind nun nicht eine private Ansicht Trubars, sondern finden sich ebenso bei Hans von Ungnad. Ja es scheint, als ob gerade er von diesen Gedanken besonders heftig ergriffen war, denn seine Briefe an die evangelischen Fürsten, Städte und Stände verraten gerade diese endzeitliche Einstellung als den eigentlichen Ansporn für seine ökumenische und missionarische Tätigkeit. Sein Brief an König Maximilian vom 12. April 1561 [38]), sein Brief an die deutschen Kurfürsten und Fürsten vom 4. September 1561 [39]) und sein Brief an die deutschen evangelischen Städte vom 4. April 1563 [40]) sind ganz ähnlich aufgebaut.

Zuerst wird die Not der kroatischen und windischen Länder geschildert und der Zerfall ihres kirchlichen und geistlichen Lebens dargestellt" [41]). Im Brief an die Kurfürsten wird der religiöse Verfall des Volks dahin charakterisiert, daß sie „hernach und zuvor jhe vnnd alwegen ein roch, gottloss, baptistisch vnnd solch lebenn vnnd wesen gefuert, das sy weder gott noch seine gebot, heiliges wort, uillen vnnd befelih, ja auch (wie wol zu glauben) den listigen teuffl selbs nie erkhendt vnnd nachendt in die tausent jar niemandt gehabt, der sy desselben christenlich vnnderwissen, sonnder seind immer also inn ihre gottlosen irthumb fortgefahren" [42]). Eben dieser Zustand muß im Hinblick auf die gegenwärtige Zeit, die die letzte Zeit ist, beseitigt werden. Denn die Verheißung Gottes von der allgemeinen Ausbreitung des Evangeliums und von der Verkündigung des Wortes bei allen Völkern muß zuvor sich erfüllen. Der Hinweis auf diese Verheißung findet sich in allen drei Briefen. „Dieweil aber der allmechtig gnedig getrew gott.. sein grundlose barmhertzigkheit, seiner göttlichen offenbarung vnd zusagung nach, an allen men-

38) Kostr. S. 15—19.
39) Kostr. S. 46—52.
40) Kostr. S. 172—179.
41) So Kostr. S. 15.
42) Kostr. S. 47.

schen zu beweisen geneigt ist, ist nit zu zweifflen, er hab sich auch dieser vorgenannten armen waissen gnediglich erbarmet“ [43]). Ganz ähnlich heißt es im Brief an die deutschen Kurfürsten: „Aber der langmuetig, gnedig vnnd barmhertzig gott, der sein gottlichs wort inn alle welt will auspraiten, der wil auch on zweiffl das überblibne heufflin vnnd ire nachkomen aus denselben völckhern berueffen“ [44]).

Am ausführlichsten äußert sich zu diesem Thema der Brief Ungnads an die deutschen evangelischen Städte, der die Ausbreitung der Reformation unter den Slawen unmittelbar mit den Endzeitverheißungen in Zusammenhang bringt, und zwar in einer Weise, die wohl am deutlichsten den Grad seiner missionarischen Begeisterung für sein Übersetzungs- und Druckwerk erkennen läßt. Versteht er doch dieses Werk als Erfüllung der alten Joelweissagung von der endzeitlichen Ausgießung des Heiligen Geistes. Er schreibt hiervon, viele verwunderten sich darüber, „woher doch den obgemelten frembden nationen solcher ernst vnnd eyfer zu gottes wortt khome, aber wann man auf die zeit merkht, ist leichtlich zu uerstehen *vnnd ist offenbar, das alle prophezeyungen Christi, der propheten vnnd apostel erfüllet müssen werden.* So stehet Johelis am 2. cap. das vor dem jungsten tag gott seinen geist vber alle fleisch werd aussgiessen, also das die sön vnnd töchter weisagen vnnd alle menschen vonn gott gelernet werden sollenn, vnnd Christus selbst Mathei 24. sagt: das das evangelium vom reich werde in der ganntzen weldt gepredigt werdenn zu einem zeugknüss *uber alle völkher* vnnd dann werde das ende kohmen. Also will auch ohne zweiffel der gnedig vnnd barmhertzig got das vberblibne heuflein vnnd ihre nachkohmmen *aus denselben völckhern vnnd frembden nationen beruffen* vnnd ist also schon gantz ein gnediger guter anfang gemacht“ [45]).

Diese Beziehung der endzeitlichen Geistausgießung auf das Werk der Bibelübersetzung deutet nun das innere religiöse und theologische Problem an, das Verhältnis von Heiligem

43) Kostr. S. 16.
44) Kostr. S. 47—48.
45) Kostr. S. 173—174.

Geist und Muttersprache. Es ist das große Verdienst der Reformation, die Muttersprache als das gottgegebene Werkzeug des Heiligen Geistes und als den eigentlichen Körper seiner Verleiblichung verstanden und eben damit den Bann der 'heiligen' Sprachen und ihre Monopolstellung gebrochen zu haben. Diese neue Einschätzung der Muttersprache kommt bei Trubar selbst in Form einer Auseinandersetzung mit den älteren Sprachtheorien zur Darstellung.

Am ausführlichsten hat Trubar seine sprachphilosophischen Gedanken in der Vorrede zu der kroatischen Ausgabe des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses in glagolitischer Schrift entwickelt, und zwar in einer Gegenüberstellung der babylonischen Sprachverwirrung und des Pfingstwunders.

„Wie Gott die kinder Ade / straffen / vnd sie von jrem freuenlichen fürnemen abschrecken wolt / die ein Thurn angefangen zu bawen / dessen Spitz biß an den Himmel reichete / hat er vnder jnen die Sprachen verwelchet / das keiner den andern mehrverstehen kundt / vnnd also von jrem vorhaben ablassen musten. Daher S. Paulus geschriben / das die Sprachen nicht den Gläubigen / sondern den Unglaubigen zu einem zeichen geben seyen. Also hat er widerumb die glider seiner lieben Christenheit / auß allen Sprachen vnd Zungen / durch seinen heiligen Geist / in die einigkeit des rechten waren Glaubens / versammeln wöllen. Zu wölchem Werck er seine heilige Apostel am *Pfingsttag* mit dem heiligen Geist erfüllet / vnd mancherley gaben desselben jhnen mitgetheilt / sonderlich aber / das sie in einem augenblick allerley Sprachen verstanden / vnd geredt / darmit sie *bey allerley Völckern in der Welt* / dahin sie der HErr abfertigt / im namen Christi Buß vnd Vergebung der Sünden verkündigen / vnd lehren kündten. Wiewol nun Gott ermelte Gaben nicht mehr der gestalt / wie den Aposteln am Pfingsttag beschehn / Jederman mittheilt / jedoch erweckt er nach seiner grossen vnd vnaußsprechlichen gütte vnd barmhertzigkeit etliche nach seinem gefallen / *da einer in dieser / der ander in anderer Sprach der Gemein Gottes mit verdolmetschung oder außlegung / der heiligen Schrifft / seiner Kirchen nützlichen dienen kan.*

In massen wir in *Teutschlandt* sehen / wölchen für allen Völkern der Welt der Herr das Liecht seines heiligen Evangeliums dardurch sonderlich lassen auffgehen / das sie auß dem alten vnd newen Testament / so auch *für den gemeinen Mann* gantz eigentlich vnnd wol verdeutscht / seinen Göttlichen willen / vnd den einfeltigen / gewissen / bestendigen / vnd vnfehlbaren Weg lernen kündten.

Wölches Liecht der Allmechtig nicht allein in *Teutschlandt* leuchten / sonder hat auch seinen schein / *in die vmbligende Königreich / Fürstenthumb / vnd Lender geben lasen.* Vnd also dem Allmechtigen sey lob / ehr vnd danck / endtlich auch / an vns die *Crobaten / vnnd Winden* gelanget.

Darmit dann sollicher theürer Schatz nicht bey etlichen wenigen allein auffgehalten / sonder auch vnder die gemein Gottes / weit außgebreitet werde / haben *durch eingeben Gottes* etliche vnder vns / dise arbeit (so gut wir vermöcht vnd Gott seine gnad verlihen) vnder die handt genommen vnd beids *in die Windisch vnd Crobatische Sprach* / nützliche vnnd nottwendige Büchlin trewlich verdolmetscht / dardurch die gemein Christi bey vns erbawen werden möchte."

Hier werden also deutlich zwei Epochen in der Entwicklung der Volkssprache unterschieden. Der Ursprung der Vielheit der Sprachen ist die Schuld der gegen Gott sich empörenden und titanengleich den Himmel stürmenden Menschen. Die Vielheit der Sprachen ist eine Strafe Gottes zur Entzweiung der Menschheit und zur Schaffung einer gegenseitigen Unterscheidung und zur Zerstörung der ursprünglichen Einheit, die eine sprachliche Einheit war. In diesem Verlust des gemeinsamen Verstehens und der gemeinsamen Verständigung liegt der Fluch der Sprachvielheit. Trubar gibt dabei eine sehr merkwürdige Auslegung des Pauluswortes 1. Kor. 14, daß die Sprachen nicht den Gläubigen, sondern den Ungläubigen zu einem Zeichen gegeben seien. Paulus spricht an dieser Stelle vom Zungen-Reden und meint, die Glossolalie sei von Gott als ein Wunderzeichen in die Welt geschickt, damit sich die Ungläubigen daran ärgern sollten. Trubar aber versteht dieses Wort nicht von der Glossolalie, sondern von den Volkssprachen und deutet das Wort so:

Die Vielheit der Volkssprachen ist erst in die Welt gekommen, als die Menschen ungläubig wurden und sich gegen Gott erhoben, und ist zugleich die Strafe für ihre Ungläubigkeit. Er deutet also diesen Vers als Erklärung zur babylonischen Sprachverwirrung und sieht in ihm den Fluch- und Schuldcharakter der Sprachvielheit bestätigt.

Das Pfingstwunder der Geistausgießung stellt nun die Weihe und Taufe der Volkssprachen dar und erhebt die Vielheit der Volkssprachen, die vorher Folge einer Schuld war und als Mittel einer ständigen Bestrafung der Menschheit sich auswirkte, zu einem Instrument der Aufrichtung des Gottesreiches unter den Menschen. Er gibt dabei dem Pfingstwunder wieder eine recht bezeichnende und eigenwillige Auslegung. Während es in der Pfingsterzählung durchweg als Hörwunder bezeichnet ist — die vom Geist erfüllten Apostel reden und alle anwesenden Angehörigen der verschiedenen Völker hören aus ihrem Munde die Worte ihrer Muttersprache — versteht es Trubar als Sprachwunder. Die Begabung mit dem Heiligen Geist wirkte sich nach seiner Auslegung neben der Erfüllung mit anderen wunderbaren Kräften auch so aus, daß die Apostel die Gabe erhielten, in den verschiedenen Volkssprachen zu predigen, und zwar nicht nur einmal, am Pfingsttag, sondern ständig, während ihrer ganzen späteren Missions- und Wandertätigkeit unter den verschiedenen Völkern. Dadurch wird die Volkssprache zum Werkzeug der Verkündigung des Evangeliums, zum Mittel der Aufrichtung des Gottesreiches erhoben. Die Volkssprache wird selber zum Leib der Inkarnation und ist die Konkretisierung des Heiligen Geistes.

Von hier aus ist auch verständlich, weshalb Trubar die Verbreitung der Schrift in den verschiedenen Volkssprachen, wie sie aus der Reformation hervorgeht, als eine Erfüllung der Joelverheißung von der endzeitlichen Geistausgießung auffassen kann. Der Geist wirkt zwar in der Gegenwart im Unterschied zu Pfingsten nicht mehr in der Weise, daß jeder Apostel alle Volkssprachen spricht, aber er wirkt so, daß er sich berufene Werkzeuge und Apostel erweckt, die jeweils in ihrer Muttersprache das Evangelium verkündigen und als Über-

setzer die Worte der Schrift in die Sprache ihres Volkes übertragen. Was sich in Deutschland unter Luther in Gestalt der Bibelübersetzung und der Verkündigung des Evangeliums in deutscher Volkssprache vollzogen hat, ist ein Anstoß für eine entsprechende Entwicklung in allen umliegenden Ländern geworden. Auf diese Weise werden in diesen letzten Zeiten alle Volkssprachen getauft und zu Werkzeugen des Heiligen Geistes und zu Instrumenten der Aufrichtung des Gottesreiches geweiht. Die Sprachvielheit verliert daher ihren Fluch- und Schuldcharakter und wird zu einem Mittel der Gnade und der Erlösung und der Überführung der Welt in den Zustand des Gottesreiches.

Die Übersetzung der Bibel in die Volkssprache bedeutet also die Erschließung dieser Sprache zur Mitarbeit an der Aufrichtung des Gottesreiches. Sie ist die Errichtung des Tempels, die Abgrenzung des heiligen Raumes und Bezirkes, in dem sich dann später die weitere literarische Entwicklung vollzieht, die innerhalb dieser Grenzen sich entwickeln kann, weil mit diesem Ziel, das am Anfang steht, ein Non plus ultra in der Heilsgeschichte des betreffenden Volkes aufgestellt ist. Die Bibelübersetzung bedeutet somit die Wiedergeburt der Sprache. Das Instrument der Zerteilung, der Träger der alten Schuld der Erhebung der Menschen wider Gott wird zum Mittel der Rückführung der Menschen zu Gott. So vollzieht sich durch das selbe Instrument, das bisher die Menschen an der Aufrichtung des Gottesreiches verhindert hatte, nunmehr die Wiedereinsetzung der Völker in ihr göttliches Erbe und in ihren von Ewigkeit her bestimmten Anteil am Gottesreich. Das Pfingstwunder ist hier als unmittelbare Analogie zur Menschwerdung verstanden. Wie Christus es „nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein" (Phil. 2, 6), sondern Knechtsgestalt annahm, so hält es auch der Heilige Geist nicht für einen Raub, in den traditionellen alten heiligen Sprachen zu den Menschen zu reden, sondern geht ein in die Knechtsgestalt der bisher verachteten, von den Gelehrten verspotteten 'barbarischen' Volkssprachen; er hüllt sich in den Sprachleib der Worte, die Bauern und Fischer miteinander reden; er nimmt die grobe Materialität der Sprache an, die das Volk

redet, um in dieser Knechtsgestalt nicht die Schicht der Gebildeten, sondern alle zu erreichen.

Diese Gedanken haben auch die religiöse und theologische Begründung der Weiterführung des Trubarschen Werkes bestimmt. Georgius Dalmatinus hat lange nach Trubars Tod 1583 in Wittenberg die ganze Bibel windisch herausgebracht[46]), unter dem Titel: Biblia, tv ie, vse scetv pismv, stariga inu noviga testamenta, slovenski, tolmazhena, skusi ivria dalmatina. Bibel / das ist / die gantze heilige Schrifft / Windisch. Gedruckt in der Churfürstlichen Sächsischen stadt Wittemberg / durch Hans Krasses Erben. Anno M. D. LXXXIII. Ad Legem magis et ad Testimonivm. Quod si non dixerint iuxta verbum hoc: non erit eis matutina lux. Joa. 8. Dieser slawonischen Übersetzung der ganzen Heiligen Schrift ist eine Vorrede vorausgeschickt, die wohl die ausführlichste Entwicklung der reformatorischen Lehre von der Muttersprache enthält und die in einer einzigartigen Weise eine evangelische Sprachtheologie entwickelt, die wenigstens in Auszügen dargestellt zu werden verdient.

Georg Dalmatin geht davon aus, die Bedeutung der Heiligen Schrift zu schildern. Sie ist es, die uns allein und ausschließlich den rechten Weg zum Himmel und ewigen Leben durch den Glauben an Christus Jesus zeigt. Sie ist für das Heil des Menschen als Heilige Schrift unumgänglich und unerläßlich notwendig, da sie uns „solche sachen fürhelt vnd leret / die keines Menschen vernunfft / verstand vnd weisheit hinderdencken / ergründen oder begreiffen kan". Deshalb ist an ihr „alle vnser wolfahrt vnd ewige selligkeit gelegen". Sie allein enthält die „Alexipharmaca, die Seelenartzneyen für alle Nöte und Sorgen des Menschen", „dergleichen dann in andern Heydnischen Büchern (die ich doch sonst in jhrem werd verbleiben lasse) nirgend zu finden".

Die Heilige Schrift lag aber zunächst dem Menschen nur in hebräischer und griechischer Sprache vor, „vnd derwegen alle Menschen dises trewen / hohen himmlischen Schatzes / sambt der gnad vnd huld Gottes / vnd des ewigen lebens beraubt / vnd ewigklich verdambt sein / vnd bleiben müssen / welche dieser

46) Über ihn vgl. Elze, Briefe S. 466 not. 1 und die dort angegebene Literatur sowie die neueren Arbeiten von Fr. Bučar und Kidrič.

zweyen Sprachen vnerfahren / oder desselben Schatzes / jn jhrer *Mutter-Sprach / aus sonderbarer gnad vnd offenbarung Gottes /* nit teilhafftig worden sein".

Dieser Gedanke wird nun an Hand einer theologischen Betrachtung der Sprachentwicklung weiter ausgeführt. Georg Dalmatin geht von der traditionellen Anschauung aus, das Hebräische sei die Ursprache gewesen. Hebräisch war die Sprache des göttlichen Worts. Bei dem auserwählten Volk ist auch die Sprache der Urzeit geblieben. „Hergegen aber ist nicht weniger zuerachten / wie vnselig die jenigen gewest / welchen Gott aus gerechten zorn / vber die sünd der Gottlosen Cananiter vnd jhrer Nachkümbling / durch verwirrung / der zungen zu *Babel* / sein heilsam vnd Seligmachend wort / sambt der Hebräischen sprach weggenommen / vnd enttzogen hat. Dann in gemelter verwirrung der zungen / *ist zugleich mit der Sprach / auch das Predigambt / zu grund gangen* / und darauff alsbald allerley greuliche / vnnd erschreckliche blindheit / in Göttlichen sachen / vnd vnzelbare Heydnische abgötterey / hauffenweis eingerissen."

Hier ist also der Schuld- und Strafcharakter der Sprachverwirrung besonders stark hervorgehoben. Die Sprachverwirrung als Strafe für die Empörung gegen Gott vernichtet die Einheit der Verkündigung des göttlichen Worts und bedingt dadurch das Umsichgreifen der falschen Religion, in der jedes Volk sich selbst seine Götter schafft und sie anbetet. Dieser Fluchcharakter haftet auch jetzt noch der sprachlichen Verschiedenheit der Völker an. „Vnnd dise grewliche straff der verwirten zungen / vnnd sprachen / vnnd der darauff erfolgte jammer / hat nit nur bey *einem* Volck oder Land / vnnd nur eine kleine zeit geweret: sondern weret noch auff diesen heutigen tag in der gantzen Welt / vnd ist / leider / auff alle Heyden / von den ersten anfängern her geerbt / Das sie (wie obengeregt) nit allein in mancherley zungen / vnd sprachen / sondern auch in vnzalbare abgötterey vnd Götzendienst zertheilet sind: Daraus denn allerley vnglück / verfürung / widerwillen der Nationen / gegeneinander / feindschafft, Krieg vnd Blutuergiessen / auch zerstörung vnd vntergang grosser Königreich / vnd gantzer Länder / alles

verderben / vnnd entlichen die ewige verdammnis / je vnnd alwegen eruolget ist."

Diese Sprachentwicklung in der Zeit, die unter dem Zorn Gottes stand, wird nun durch die Gnade Gottes zum Heil gewandt. Gott hat „beides gegen den Jüden vnd Heyden / *in der letzten Zeit der Welt* / sein vnaussprechliche barmhertzigkeit / aller güttigist widerumb scheinen lassen / in dem er diesen fluch / vnd sünden straff / durch Christum / vnnd seinen heiligen Geist / *auff den heiligen Pfingsttag* / *in eine sonderbare gnad* / *wunderbarlich verwandelt* / als er den lieben Aposteln jhre zungen zerteilt / das sie nit allein / aller anderer Nationen sprachen / vnterschiedlich / vnnd deutlich reden können: Sondern auch aller Sprachen zuhörer / sie wol verstanden / vnnd vernomen haben / Vnd solches allein / aus der vrsach / weil Christus seine Kirche nit nur in einer Sprach / vnd Land / wie zuvor im Jüdischen Land beschehen / sondern in allen Sprachen vnd zungen / vnd in der gantzen weiten Welt / vnter allen Völckern / hinfurt jhme versammlen wollen / damit *ein* Hirt vnd *ein* Heerd / vnd Schaffstal sey. Wie dann der Königliche Prophet Dauid vil hundert Jar zuuor / von dieser gnad geweisaget hat / da er im 87. Psalm vom Reich Christi also spricht: Der HERR wird predigen lassen: *in allen Sprachen* / das deren etliche auch / daselbst geboren werden. Darauf auch Christus seinen Jüngern / vnd Aposteln ausdrücklich beuelch / an alle Völcker vnnd Heyden / gegeben: Sie sollen hingehen / in alle Welt / vnd *leren alle Völcker* / Predigen allen Creaturen etc. Welches sie trewlich / vnd vleissig gethan / *vnd einem jedem Volck* / *in seiner gewohnlichen Muttersprach* / *allenthalben* / *gepredigt* / vnnd sonderlich das Newe Testament / nicht mehr in Hebräischer / wie das Alte verfast gewest / sondern in Griechischer sprach / als welche nit allein durch gantz Graeciam / gebreuchig gewest / sondern auch vnter ander Völcker / sich zur selben zeit / am weitesten erstreckt hat / beschriben haben. Gedachte Jünger vnnd Apostel Christi / haben auch jhren Nachkümlingen / dergleichen zu thun / das ist / an allen orten vnnd enden / das Evangelium / schrifftlich vnd mündlich / in bekanter vnd land gepreuchiger sprach auszubreiten / bevolhen / *auff das alle zungen* / wie Paulus aus Jesaja dem Propheten sagt / *Gott*

bekennen. Wie auch sonderlich gedachter Sanct Paulus ernstlich vermanet / 1. Corinthern am 14. das man die Geheimnus Gottes / durch kein vnbekandte vnd fremde, *sondern durch verstandliche red vnnd sprach / dem gemeinen man fürtragen solle.* Vnnd er selbst hat den Heyden in Griechischer / das ist in jhrer sprach / seine Epistolas vnnd Sendbrieff zugeschriben / vnangesehen / das er von Gamaliele / einem gelerten Juden im Gesetz Mosis / das Hebraisch geschriben gewest / gelert vnd erzogen worden. So haben der heiligen Apostel nachkümling / vnd frome Kirchenlehrer / gleichfals bey den Griechischen / Griechisch und bey den Lateinischen / Lateinisch gered / geschriben / vnd jhre Bücher hinder jnen verlassen / Auch den gantzen Kirchendienst in solcher jhrer Landsgebreuchiger bekanter sprach verrichtet / vnnd in dieselbige sprach die gantze Bibel gebracht vnd gebraucht."

Auch hier wird also Pfingsten als die Weihe und Erhebung der Muttersprache zum Werkzeug der Verkündigung der göttlichen Heilsbotschaft verstanden. Der Aussendungsbefehl Christi wird bereits als Aufforderung zur Predigt in der Muttersprache gedeutet und das bereits erwähnte 14. Kapitel des 1. Korintherbriefes wird als Ermahnung zur volkssprachlichen Predigt im Gegensatz zu einer Verkündigung in unbekannten und fremden Sprachen ausgelegt! Das Griechische selbst wird nicht als „Heilige" Sprache, sondern als die geläufige und landesübliche Verkehrssprache der Zeit dargestellt, deren sich der Heilige Geist zur Verbreitung des Evangeliums bediente. Neben das Griechische tritt das Lateinische als gleichberechtigtes Werkzeug des Geistes in den lateinisch sprechenden Gebieten. Bedeutsam ist auch der Hinweis, daß von Anfang an auch die L i t u r g i e und der G o t t e s d i e n s t sich nicht in einer unbekannten und fremden „heiligen" Sprache, sondern in der volks- und landesüblichen Sprache vollzogen hat.

Die weitere Sprachentwicklung steht nun auch bei Dalmatinus unter dem Gesichtspunkt des neuen V e r f a l l s. Auch das neue Instrument des Heiligen Geistes wird mißbraucht. „Wie sich nun leyder die Cananiter vnd jhre Nachkomen ... gegen dem Wort Gottes vndanckbar erzeigt / davon abtrinnig / vnd durch den rechten zorn Gottes verstossen worden / ... Also hat sich

dieser vndanck / Gott erbarms / auch bey den jenigen befunden / welchen das Evangelium anfängklich in Griechischer vnd hernach in Lateinischer sprach / dem bevelch Christi nach / fürgetragen worden." Auch aus der neuen Verkündigung haben die abtrünnigen Geister ihren eigenen Götzendienst entwickelt bis hin zum „Arrianismus / Machometismus / vnd Antichristianismus selbs". Diese Fehlentwicklung wird durch einen neuen letzten Eingriff Gottes aufgehalten. Während in der alten Kirche die verbreiteten beiden klassischen Sprachen vornehmlich zum Werkzeug des Heiligen Geistes erhoben wurden, greift nunmehr Gott, um den Hochmut der Gebildeten und Gelehrten zu bestrafen, auf die verachteten, „barbarischen" Volkssprachen zurück, um das Evangelium zu denen zu bringen, denen es durch die Gelehrten vorenthalten wurde.

„Aber nichts desto weniger / hatt Gott *zu diesen letzten zeiten / da die finsternis des Antichristenthumbs zum aller dickesten ist gewesen* / abermals nit weniger als zuuor beschehen / seinen gnädigen vnd barmhertzigen willen vns erzeigt / vnnd den *Barbarischen Völckern* (wie sie die stoltzen vnnd hochmütigen Graeci vnnd Latini / je vnnd allwege verrächtlich genant haben) sein wort durch den tewren hocherleuchten Man Gottes / weilland D. *Martinum Lutherum* seligen */in Teutscher / vnd gemeinen Man / bekanter sprach* / dermassen scheinen lesset / das nit allein durch diesen Werkzeug die Teutsche sprach mit dem reinen Wort Gottes, sondern auch das wort Gottes / mit der Sprach in ein auffgang kommen / besonders aber durch *die woluerteutsche Bibel* / welche einige des Luthers Tolmetschung / alle in Gott gelerte vnd rechtverständige / *auch für ein Commentarium halten* .. Daher denn auch aus dieser Göttlichen gnad eruolgt / das auf diesen tag in Teutscher Nation allermeniglich die Göttliche Schrift hören / lesen / reden / singen / vnd verstehen können."

Georg Dalmatin spricht hier zwei entscheidende Gedanken aus. Einmal ist die Verbindung des Heiligen Geistes mit der Volkssprache ganz nach dem Urbild der Inkarnation gedacht, und zwar in der Form, daß der Heilige Geist gerade in die niedrigen, verachteten, barbarischen Sprachen in die Knechtsgestalt eingegangen ist; dies geschieht so, daß diese Verleiblichung eine

wechselseitige Beziehung schafft. Nicht allein ist die deutsche Sprache „durch diesen Werkzeug mit dem reinen Wort Gottes in ein auffgang kommen, sondern auch das wort Gottes mit der Sprach". Hier ist als Ahnung zum Ausdruck gebracht, was sich nachher auch tatsächlich durch das Übersetzungswerk der Reformation in vielen Sprachen vollzogen hat, daß die Bibelübersetzung zugleich die Erhebung der Volkssprache zur Literatursprache und die Eröffnung der literarischen Entwicklung dieser Sprache ist, eine Tatsache, die nicht nur für die slawischen Sprachen, sondern auch für das Polnische, Ungarische, Estnische, Lettische, Litauische, Wendische und Finnische gilt. Dies ist in der Anschauung begründet, daß in der Bibel ja mit der Verkündigung der göttlichen Offenbarung alle Dinge und Geheimnisse von Himmel und Erde in die Sprache eines Volkes eingefangen werden. Mit diesem universalen sprachlichen Werkzeug ist zugleich die Möglichkeit einer zukünftigen sprachlichen und literarischen Entwicklung gegeben und vorweggenommen. Dabei wird auch deutlich, was bereits bei T r u b a r sich ankündete: das Ziel der Sprachentwicklung steht am Anfang. Durch die Übersetzung der Bibel werden alle Dinge des menschlichen und göttlichen Seins mit den Mitteln der Volkssprache geistig bewältigt. Himmel und Erde werden durch das Instrument der Volkssprache gewissermaßen neu geschaffen. D i e S p r a c h e k o m m t m i t d e m W o r t G o t t e s , d a s W o r t G o t t e s m i t d e r S p r a c h e *„in einen auffgang"*. Weiter aber ist hier die wichtige Erkenntnis ausgesprochen, daß die Übersetzung selbst eine „tollmetschung", eine Auslegung und Deutung des Urtextes im Geist der Sprache ist, in die der Urtext übersetzt wird, und im Geist des Volkes, das diese Sprache als seine Muttersprache spricht.

Was Georg Dalmatin an der deutschen Sprache entwickelt, wird nun auch auf die übrigen Volkssprachen übertragen.

„Es hat aber der barmhertzig güttig Gott / zu dieser letzten zeit / nit allein der *Teutschen* / sondern auch andern Nationen / vnnd Völckern / sein reines wort / in jhren vnnd sondern sprachen / nach *Luthero* / auch durch andere gelerte / fromme / erleuchte / Gottesfürchtige Männer / gnedigklich vnd Vätterlich ge-

offenbahret. Wie dann (jme sey ewig lob vnnd danck gesagt) mehr gedachte Biblische / vnnd andere daraus geflossne christliche nützlich Schrifften / auch in *Französischer* / *Wällischer* / *Vngrischer* / *Polnischer* / *Behemischer* / *Reüssischer* / *Dänmerckischer* / *vnnd in andern mehr sprachen* / in kurtz verschiner zeit / herfür sein komen.

Vnd wann wir *Windischen* es auch nur allenthalben danckbarlich erkennen vnd annemen wolten / so würden wir befinden das der güttig barmhertzig Gott gleichfalls auch vns / *in vnserer gewöhnlichen Muttersprach* / in diesen landen / eben mit diser wolthat vnd offenbarung seines worts / nit weniger als anfängklich die Hebreer / vnd hernach die Griechen vnd Lateinier / auch nach jnen die Teutschen vnd etliche andre Nationen / mit einer sonderbarn vnuerhofften gnad / für andere Völcker angesehen hat. Dann wie es mit der *Teutschen Sprach* / auch zum zeiten Caroli Magni / vnd auch noch hernach / ein gestalt gehabt / das man dieselb nit wol schreiben / sondern alle Contractus vnd Brieff in Lateinischer sprach hat stellen müssen: Also ist auch die *Windische sprach* / besonders wie die in diesen Landes gebreuchige / nit vor hundert oder mehr / sondern allererst bey dreiyssig Jar nit geschrieben / oder auff Papyr gebracht worden: Auch viel leut vermeint / das dieselbige / von wegen jhrer besonderer / vnd in etlichen wörtern / in andern sprachen / *vngewöhnlicher schwärer aussprechung* / nit wol köndte in die Feder gericht / vnd mit Lateinischen Buchstaben / zum Druck gebracht / vnd noch viel weniger / das die gantze Bibel darein köndte transferirt werden. Welches vmb desto mehr zu beklagen gewest / *das die Windische sprach / nit in eim winckel verborgen:* sondern durch gantze mächtige vnd viel Königreich (gleichwol in etliche Dialectos abgetheilt) heutigs tags in schwung gehet. Denn der Windischen sprach nit allein die / so in gantzem *Creinland* / *vnder Steyr vnd Kärenten* / sambt den angrentzenden Landen / als *Crabaten* / *Dalmatien* / vnd *Windischer Marc* / *Carst* / *metling vnd Ysterreich* gesessen / sondern auch *Behemen* / *Polacken* / *Moscuiten* / *Reussen* / *Bosnaken* / vnd *Walachen* / vnd auch schier der meiste theil der Völcker / so vnser Erbfeind der *Türck* / der Christenheit abgedrungen / dieser zeit gebrauchen: Also das

auch am *Türckischen Hoff* / zwischen den andern / *in der gantzen Türckey* / in gemein / vnd auch in Cantzeleyen gebreüchigen sprachen / *die Windische* auch ein Heubtsprach ist".

Diese Vorrede enthält die ausführlichste theologische und religiöse Begründung des slawischen Übersetzungswerkes. Sie bestätigt, daß ihm nicht nur allgemein humanistische und nationale Gedanken zugrunde lagen, sondern daß dies Werk aus einem bestimmten Endzeitbewußtsein und Erfüllungsbewußtsein heraus geschaffen wurde und daß eine ganz neue Auffassung der Bedeutung der Muttersprache darin zum Durchbruch kommt, eine Auffassung, die nunmehr die Muttersprache von dem alten Fluch der babylonischen Sprachverwirrung, von dem Fluch der Entzweiung der Völker befreit weiß und gerade in der Sprache, die das Volk spricht, das Instrument und die Verleiblichung des Heiligen Geistes in dieser letzten Zeit zum Zweck der Aufrichtung des Gottesreiches sieht.

Es wäre aber falsch, in diesen Anschauungen, wie sie Trubar und nach ihm Georg Dalmatin entwickelt haben, lediglich die Wiedergabe fest ausgeprägter reformatorischer Lehren zu erblicken. Vielmehr läßt sich feststellen, daß gerade das Besondere an der Gedankenführung der beiden Vorreden, die theologische Gegenüberstellung der babylonischen Sprachverwirrung als der Begründung des Fluch- und Strafcharakters der Volkssprache und des Pfingstwunders als einer Heiligung der Volkssprache sich weder bei Luther noch bei Melanchthon noch bei sonst einem der Reformatoren in dieser Weise dargestellt findet. Das echt Lutherische an den Gedanken Trubars ist die allgemeine Wertung der Sprache als eines Mittels der Verleiblichung und Konkretisierung des Heiligen Geistes. Ebenso ist echt lutherisch der Gedanke, daß die Volkssprache überhaupt erst durch die Offenbarung Gottes geweiht und dadurch zur „optima Dei creatura", „ad optimum usum creata" wird. Dies ist in der Lutherischen Anschauung vom Wesen des Heiligen Geistes und letzthin in einer Anschauung von der Inkarnation überhaupt begründet. Es gibt — das ist Luthers fundamentale Erkenntnis — das Geistige nie und nimmer abstrakt, nie und nimmer leiblos, son-

dern nur in seiner konkreten Verleiblichung und Inkarnation. Der Heilige Geist schwebt nicht über den Wassern „wie eine Gans", sondern offenbart sich in der konkreten Leiblichkeit der Sprache. Diese Gedanken auf die Sprache bezogen sind am anschaulichsten in Luthers Schrift „An die Ratsherrn aller Städte deutsches Lands" 1524 ausgesprochen. Dort heißt es: „Wie wol das Evengelion alleyn durch den heyligen geyst ist komen und teglich kompt, so ists doch *durch mittel der sprachen* komen und hat auch dadurch zugenomen, mus auch da durch behallten werden. Denn gleich alls da Gott durch die Apostell wollt ynn alle wellt das Evengelion lassen komen, gab er die zungen dazu, Und hatt auch zuvor durch der Römer regiment die kriechische und lateynische sprach so weyt ynn alle land ausgebreyttet, auff das seyn Evengelion yhe bald fern und weyt frucht brechte. Also hat er itzt auch gethan. Niemant hat gewust, warumb Gott die sprachen erfür lies komen, bis das man nu allererst sihet, das es umb des Evengelio willen geschehen ist" ... „*Die sprachen sind die scheyden, da ynn dis messer des geysts stickt. Sie sind der schreyn, darinnen man dis kleynod tregt. Sie sind das gefeß, darinnen dise speyse ligt. Und wie das Evengelion selbs zeygt: Sie sind die Körbe, darynnen man dise brot und fische und brocken behellt* [47]*)*."

Aber eben diese Schrift an die Ratsherrn ist dadurch aufschlußreich, daß sie diesen Gedanken von den Sprachen als der Verleiblichung des Geistes nicht auf e i n e Volkssprache bzw. überhaupt nicht primär auf die Volkssprachen bezieht, sondern zunächst und in erster Linie auf die „h e i l i g e n" S p r a c h e n, und die Schrift Luthers zielt ja nicht ab auf die Einrichtung von Schulen, in denen die Jugend in der Volkssprache, sondern in denen sie in den „heiligen" Sprachen unterrichtet wird. Ja er versteht die ganze humanistische Sprachbewegung und die Erneuerung des Studiums der klassischen Sprachen nicht als Selbstzweck, sondern als geheimnisvolle heilsgeschichtliche Vorbereitung der Neuentdeckung des Evangeliums in seinem Urwortlaut in Hebräisch und Griechisch. Der Gedanke ist also hier nicht auf die Volkssprache, sondern auf die heiligen Sprachen zugeschnit-

47) Weim. Ausg. 15, 37.

ten, denn die göttliche Offenbarung hat sich zuerst in dem Gewand der Leiblichkeit der hebräischen Sprache, sodann in dem Sprachleib des Griechischen vollzogen. Gott selbst hat diese Sprachen dadurch geheiligt, daß er sie in den Mund genommen und hebräisch und griechisch gesprochen hat. Daher muß man sich an diese Sprachen halten, will man das ursprüngliche Anliegen und den Ursinn des göttlichen Worts verstehen und auslegen. Eben weil die göttliche Offenbarung kein Abstractum ist, sondern Gott zu seiner Offenbarung an die Menschen erst der hebräischen, dann der griechischen Sprache sich bedient hat, und sein Wort in dieses Gefäß gegossen hat und in diesem Korb uns darreicht, muß man sich an diese Sprachrealitäten halten und diese Sprachen studieren und Schulen zu ihrem Studium einrichten. Daher heißt es ebendort [48]):

„So lieb nu alls uns das Evengelion ist, so hart lasst uns uber den sprachen hallten. Denn gott hat seyne schrifft nicht umbsonst alleyn ynn die zwey sprachen schreiben lassen: das alte testament ynn die Ebreische, das ney ynn die Kriechische. Welche nu Gott nicht fragt, sondern zu seynem wort erwelet hat fur allen andern, sollen auch wyr die selben fur allen andern ehren. Denn S. Paulus rühmet das fur eyn sonderliche ehre und vorteyl der Ebreischen sprach das Gottis wort drynnen geben ist, da er sprach Röm. 3: „Was hat die beschneyttung vorteyls oder nutzes? Fast viel, auffs erst: so sind yhn Gottis rede befolhen." Das rhümet auch der könig David Psalm 147: „Er verkündigt seyn wort Jakob und seyn gepott und rechte Jsrael." Er hat keynem volck also gethan noch seyne rechte yhnen offinbart, Da her auch die Ebreische sprach heylig heisset. Und sankt Paulus Röm. 1 nennet die heylige schrifft on zweyffel umb des heyligen worts gottis willen, das drynnen zwerfasset ist, Also mag auch die Kriechische sprach wol heyllig heyssen, das die selb fur andern dazu erwelet ist, das das newe testament drinnen geschriben würde. Und aus derselben alls aus eym brunnen ynn andere sprach durchs dolmetschen geflossen und sie auch geheyliget hat."

Diese Worte sind ebenso aufschlußreich durch ihre theologischen Gedanken wie durch die Auslegung der angeführten Bibelworte.

48) Weim. Ausg. 15, 37.

Wenn in Röm. 3, 1 die Frage gestellt wird, was die Juden vor den Heiden voraus haben, und diese Frage von Paulus mit dem Hinweis darauf beantwortet wird, daß ihnen Gottes Offenbarungsworte anvertraut worden sind, so bezieht dies Luther von seinem konkreten Geistgedanken aus auf die hebräische Sprache und erklärt diese Paulusworte so, als ob die hebräische Sprache dadurch, daß sie Gott als Werkzeug seiner Offenbarung benutzt habe, eine heilige Sprache geworden sei, die im hebräischen Urtext auch für die gegenwärtigen Erforscher der göttlichen Schrift und Lehre notwendig zu lernen und zu studieren sei. Ebenso ist das Wort aus Psalm 147: „Er zeiget Jakob sein Wort, Israel seine Sitten und Rechte, So thut er keinen Heiden, noch lässet er sie wissen seine Rechte" (v. 19—20) ganz realistisch auf die hebräische Sprache ausgelegt und ihr Vorrang als heilige Sprache vor allen andern daraus abgeleitet. Der Gedanke, daß Gott eine Sprache dadurch, daß er sie benutzt, heiligt, ist ebenso auf die griechische Sprache bezogen. Ja es ist hier diese Benutzung ausdrücklich als eine Erwählung bezeichnet, die diese Sprache vor allen anderen auszeichnet und ihr ein heilsgeschichtliches Vorzeichen gibt. Die Ausbreitung des römischen Reiches und der hellenistischen Kultur und Sprache im Raum dieses Reiches wird als eine heilsgeschichtliche, geheimnisvolle Vorbereitung verstanden, durch die die griechische Sprache über die ganze Ökumene verbreitet und dadurch befähigt wurde, von Gott als Mittel seiner Offenbarung an alle Welt benutzt und dadurch geheiligt und zur heiligen Sprache erhoben zu werden. Diese Heiligung kommt den übrigen Sprachen, den Volkssprachen, nicht auf dieselbe unmittelbare Weise der Erwählung, sondern in einer abgeleiteten Form zu, und zwar durch die „Dolmetschung" der Heiligen Schrift aus der heiligen Sprache in die Volkssprachen.

Diese Auffassung schließt also die Trubarsche Interpretation des Pfingstwunders aus, denn nach Trubar ist ja jede Volkssprache seit dem Aussendungsbefehl Christi — Gehet hin und prediget allen Völkern — und durch die pfingstliche Geistpredigt in allen Sprachen „unmittelbar zu Gott" und von dem alten Fluch befreit, und das Medium der hebräischen und griechischen Sprache als der eigentlichen Quellen der Heiligung der Volkssprachen ist

nicht mehr notwendig. Jede Volkssprache ist seit Pfingsten an sich befähigt, als Instrument der Verkündigung des göttlichen Worts zu dienen. Daher ist es von der lutherischen Sprachtheorie aus auch gar nicht möglich, in dieser von Trubar ausgeführten Weise das Pfingstwunder mit der babylonischen Sprachzerteilung in Beziehung zu setzen und als Beseitigung des Fluch- und Strafcharakters der Volkssprachen zu verstehen, die ihnen als Mittel der Zerteilung anhaftet. Für Luther wird die Volkssprache erst geheiligt durch ihre Übersetzung der göttlichen Offenbarung aus ihrem sprachlichen Urtext in hebräischer und griechischer Sprache, für Trubar aber unmittelbar durch die pfingstliche Geistausgießung und durch den Aussendungsbefehl, der es möglich macht, nunmehr auch die Volkssprachen zur Verkündigung der göttlichen Offenbarung zu benutzen.

Eine überraschende Bestätigung dieses Unterschieds in der theologischen Begründung bringt die einzige Stelle, an der Luther die Verkündigung des Evangeliums in den verschiedenen Sprachen mit dem Pfingstwunder in Beziehung bringt. Sie findet sich in der berühmten Vorrede zur „Deutschen Messe". Dort nimmt Luther Stellung zu der immer stärkeren Verbreitung der deutschen Sprache in dem evangelischen Gottesdienst, und zwar überraschenderweise in dem Sinne, daß er sich aufs heftigste gegen eine völlige Ausschaltung der heiligen Sprachen aus dem Gottesdienst und ihre völlige Ersetzung durch das Deutsche wendet. Er betont ausdrücklich: die lateinische „formula missae" „wil ich hie mit nicht auffgehoben odder verendert haben, sondern wie wyr sie bis her bey uns gehalten haben, so sol sie noch frey seyn, der selbigen zu gebrauchen, wo und wenn es uns gefellet odder ursachen bewegt. Denn ich ynn keynen weg wil die lateinische sprache aus dem Gottis dienst lassen gar weg kommen. Und wenn ichs vermöcht und die Kriechische und Ebreische sprach were uns so gemeyn als die latinische und hette so viel feyner musica und gesangs als die latinische hat, so solte man eynen sontag umb den andern yn allen vieren sprachen, Deutsch, Latinisch, Kriechisch, Ebreisch messe halten, singen und lesen. Ich halte so gar nichts mit denen / die nur auff eyne sprache sich so gar geben / vnd alle andere verachten / Denn ich wolte gerne

solche iugent vnd leute auffzihen, / die auch ynn frembden landen kunden Christo nutze seyn / vnd mit den leuten reden / das nicht vns gienge / wie den Waldenser ynn Behemen / die yhren glauben ynn yhre eygene sprach so gefangen haben / das sie mit niemand konnen verstendlich vnd deutlich reden / er lerne denn zuuor yhre sprache. So thet aber der heylige geyst nicht ym anfange / Er harret nicht bis alle welt gen Jerusalem keme vnd lernet Ebreisch / sondern gab allerley zungen zum predig ampt das die Apostel reden kunden / wo sie hyn kamen / Disem exempel wil ich lieber folgen / vnd ist auch billich / das man die iugent ynn vielen sprachen vbe / wer weys wie Gott yhr mit der zeyt brauchen wird? dazu sind auch die schulen gestifftet" [49]).

Das Bewußtsein der Abhängigkeit der Heiligung der deutschen Sprache von den alten heiligen Sprachen ist bei ihm also so stark, daß er am liebsten neben dem Deutschen die echten heiligen Sprachen als gottesdienstliche Sprache beibehalten möchte. Die einzige Stelle also, an der die Sprachenfrage mit Pfingsten und der Geistausgießung in Verbindung gebracht ist, zeigt, daß Luther nicht an einen völligen Ersatz der alten heiligen Sprachen durch die Volkssprache denkt, sondern daß er gerade diese heiligen Sprachen als die ursprünglichen Werkzeuge und Gefäße der göttlichen Offenbarung neben der deutschen Sprache aus der inneren Notwendigkeit seiner Anschauung von der Verleiblichung des Geistigen heraus beibehalten will. Ja Luther polemisiert hier sogar ausdrücklich gegen die „Böhmen", und ihre Versuche, die eigene Volkssprache an Stelle der alten heiligen Sprachen zu setzen. Der Grund dieser Polemik ist nicht ein pädagogischer Gedanke, daß ja dann die Verkündigung von einem, der eine andere Sprache redet, nicht mehr verstanden würde, sondern ist der theologische, daß die Offenbarung in den heiligen Sprachen des Hebräischen, Griechischen und Lateinischen nun einmal positiv vorliegt und daß diese als der Quell und Ursprung der göttlichen Offenbarung nicht durch das abgeleitete Instrument der Verkündigung in der Volkssprache ganz verdrängt werden dürfe. Trubar aber will ja gerade dasselbe wie die „Böhmen", nämlich eine slowenische Bibel, eine slowenische

49) Weim. Ausgabe 19, 74.

Liturgie, eine slowenische Kirchenordnung, ein slowenisches Examen ordinandorum und slowenische Kirchenlieder. Man sieht hieraus, wie die Bemühung der protestantischen Theologie um die hebräische und griechische Sprache mit dem Kernpunkt ihrer religiösen Anschauung von der Offenbarung Gottes und von der Menschwerdung zusammenhängt.

Bei Luther ist also wohl der allgemeine Gedanke der Sprache als des Instrumentes, Gefäßes der göttlichen Offenbarung und des Heiligen Geistes zu finden, nicht aber die besondere theologische Begründung der Benutzung der Volkssprache in dem Pfingstwunder. Hier haben offenbar bei Trubar und seinen slawischen Freunden andere Traditionen eingewirkt, und zwar sind diese in den Sprachanschauungen der griechisch-orthodoxen Kirche zu suchen. Von der Tradition dieser Gedanken läßt sich allerdings nicht beweisen, auf welchem Weg sie literarisch zu Trubar und den südslawischen Evangelischen gekommen ist. Weder die älteren Slawenapostel, Cyrill und Method, die Begründer der slawischen Kirchensprache, noch die hussitischen Verfasser der ältesten böhmischen und ungarischen Bibelübersetzung haben eigene theoretische Begründungen ihres Übersetzungswerkes hinterlassen. Wohl aber läßt sich in der griechisch-orthodoxen Kirche auf orientalischem Boden eine theologische Begründung der Verwendung der Volkssprache im Gottesdienst finden, die alle Gedanken Trubars bereits enthält. Die Praxis der griechisch-orthodoxen Kirche hat ja von den ältesten Zeiten der Kirche an darin bestanden, den einzelnen Völkern in der Volkssprache zu predigen und eine volkssprachliche Liturgie einzuführen. Die syrische Kirche hat syrisch, die armenische Kirche armenisch, die koptische Kirche koptisch gepredigt, gesungen, gelehrt und die Liturgie vollzogen. Die Goten, die von griechischen kleinasiatischen Missionaren christianisiert wurden, hatten die Bibel, den Gottesdienst, die Predigt und die Kirchenlieder in gotischer Sprache. Dort, wo also die Praxis der Erhebung der Volkssprache zur gottesdienstlichen Sprache sich als ständiges Prinzip der Verkündigung und der Verschmelzung von Kirche und Volkstum erhalten hat, dort ist auch die Ausbildung von der Theorie der Volkssprache zu suchen. Bisher ist mir nur

ein aufschlußreiches Zeugnis ostkirchlicher Tradition zu Gesicht gekommen, ein Gedicht des syrischen Abtes Jacob Batnä von Sarug (451—521) über das Sprachwunder am Pfingstfest.

Der Eingang dieses Gedichtes handelt von der Strafe, die den sich gegen Gott empörenden Menschen von Gott in Gestalt der babylonischen Sprachverwirrung auferlegt wurde. Dann heißt es weiter:

„Aus der Bestrafung jener, die sich gegen Dich empört haben, kann jeder lernen, daß Du die lautere Liebe bist gegen jene, die sich bemühen, sich unter Deinen Schutz zu flüchten. Wie soll ich den Urteilsspruch, der über die Söhne Babels erging, nennen? *Bedeutet er wirklich eine Strafe oder nicht vielmehr ein Gnadengeschenk, voll des Reichstums?*"

„Es empörten sich die Babylonier, schon hat er den Stab erhoben, um sie zu schlagen, aber *unter dem Schlag entspringt lautere Gnade, und bereichert sie.* Nach Sprachen trennte er sie, Stamm für Stamm, *siehe das ist die Gabe, die ihnen unter dem Titel einer Bestrafung verliehen ward* ... Ein kundiger Lehrer unterrichtete sie in den Sprachen, verteilte sie und *gab jedem einzelnen Volk seine Sprache.* Seine Lehre stieg herab wie der Regen auf ihre Stimme und es sproßten die Laute der verschiedenen Sprachen auf ihren Lippen. Großen Reichtum goß er über die Bedürftigen aus und *mit einer unschätzbaren Wissenschaft bereicherte er sie.* Siehe, ihre Züchtigung ward der ganzen Welt zum Schmuck, so daß sie in reichem Maße in neuen Sprachen redete."

Die Strafe besteht nicht in der Sprache, sondern in der Zerteilung, die aber durch das Geschenk der eigenen Sprache versüßt wird. „Wie mit einem *charakteristischen Merkmal* unterschied er sie voneinander durch ihre Sprache in einzelne Völker, auf daß sie die Erde in Besitz nähmen, die noch wüst und leer dalag. Denn was gab es für ein anderes Mittel, sie, die eng beisammen wohnten, zu trennen, als zu bewirken, daß der eine die Sprache des andern nicht mehr verstand? ... *Dem einen Stamm gab er in seiner Weise diese Sprache, dem andern jene,* und so wurden sie, die vorher zusammenlebten, einander fremd ... Als der Herr sich ihrer erbarmte, um ihnen ihre Wohnorte anzu-

weisen, teilte er ihre Sprache, und Babel selbst kam das zugute, denn es war überfüllt."

Die Schar der Apostel ist die neue auserwählte Gemeinde von Babylon. Nach der Himmelfahrt schenkt Christus den Aposteln, die am Pfingsttag im Abendmahlssaale in Jerusalem versammelt waren, die Fülle seines Geistes, „und sie begannen in allen Sprachen zu lobsingen. Sie fingen an zu reden in Sprachen, je nachdem der Geist einem jeden zu reden eingab... Der Heilige Geist ward ihr Lehrer und unterrichtete sie, ein neuer eigenartiger Lehrer, der sich nicht der Lesung der Bücher bediente".

„Zu einem Schulsaale hat der Geist dich gleichsam gemacht für die Söhne des Lichtes, o Abendmahlssaal, in dir lernten sie die Ausdrucksweise der Völker und ihre Sprachen... in dir sang der Heilige Geist in neuen, ungewohnten Lauten, in allen Sprachen, die sich in so viele Zweige geteilt hatten... Babylon hat dich herausgefordert: war es denn nicht auch eine Sprachverwirrung, was in dir vorging? Doch du hast Babylon weit übertroffen im lieblichen Zusammenklang aller Sprachen. *Dort wurden die Sprachen verwirrt auf den Spruch des Richters hin, in dir aber verteilte der Heilige Geist in aller Liebe sämtliche Sprachen.* Ein *geistiges Babylon* möchte ich dich darum nennen, eine auserwählte Gemeinde, welche das Lob Gottes in allen Sprachen singt."

Christus ist es, „der die einzelnen Völker getrennt hat von Babylon aus... Nun ließ er ihnen eine neue Botschaft *in ihrer eigenen Sprache* verkünden. Wenn er es war, der im Abendmahlssaale eine neue Art zu reden verliehen hat, muß dann nicht auch die Verwirrung aller Sprachen sein Werk gewesen sein?... Er verlieh den Aposteln die Gabe, in verschiedenen Sprachen zu reden, damit die Völker merkten, daß *er* die Sprachen verwirrt habe".

„Die frohe Botschaft des Sohnes wurde *in allen Sprachen* verkündet, auf daß die Welt erfahre, daß ihm die Völker der Erde gehören. *In ihren eigenen Sprachen redete er mit ihnen, damit sie ihn ja aufnähmen.* Wenn er die frohe Botschaft in einer einzigen Sprache dargeboten hätte, so hätte wohl auch nur ein Volk

sie aufgenommen und sich belehren lassen. So aber, da er sie in freundlichem Entgegenkommen *in allen Sprachen* bringt, nehmen sie alle Völker der Erde freundlich auf... In der Sprache der einzelnen Länder redete er zu ihnen, um dadurch kund zu tun, daß er Lehrer und Meister und Herr des Landes zugleich sei."

„Jedenfalls hat er auch dort in Babel die Sprachen verwirrt, damit sie zum *Zeichen* würden, wenn er der Welt seine frohe Botschaft senden würde. Es verlieh also der Vater den Völkern verschiedene Sprachen und zerstreute sie dann, damit sie als *Zeichen* dienten *für die Offenbarung des Eingeborenen*... Da er einst in Babylon die Sprachen teilte, *bereitete er die geheimnisvolle Art und Weise vor, in der die frohe Botschaft seines Sohnes verkündet werden sollte.*"

„Folgende Worte waren etwa einst im Lande Babel gesprochen worden, da die Sprachen unter alle Völker verteilt wurden: ‚Ihr Stämme, die ihr von hier auszieht, um die Länder der Erde in Besitz zu nehmen, *bewahret das Gut eurer Sprache, die ihr gelernt habt. Am Ende der Zeiten, sehet, da wird der große Lehrer gesandt werden, er, der euch lehren wird, indem er mit euch wahrhaftig spricht.* Völker der Erde, wartet auf den Sohn, der am Ende kommt... Seht, ein Zeichen, aus dem ihr auf seine Ankunft schließen könnt, sei euch die neue Art zu reden, in ihr wird euch seine Freudenbotschaft verkündet werden. *In eurer Sprache, die er euch gelehrt hat, wird er mit euch sprechen,* denn er ist es, der euch von Babylon aus zerstreut hat, damit ihr die Welt in Besitz nehmet. Wenn ihr von ihm das Reden in allen Sprachen vernehmt, dann nehmet von ihm die Wahrheit in Empfang, die er euch so lichtvoll lehren wird. Siehe, hinfort verkündet er die Wahrheit über den Herrn und verleiht die Sprachengabe, damit sie zum Zeichen sei für seine Predigt... Durch jene Gabe, die er den Aposteln verlieh, belehrte er den Erdkreis darüber. Es ist ja doch jene Ausdrucksweise, die er den Menschen von Anfang an gegeben. Denn ihm gehören Worte, Stimme und Sprache, Mund und Herz, alle Weisheit und aller Verstand. Wenn er will, verwirrt er alle Sprachen, wenn er es aber wünscht, verteilt er den Geist in verschiedenen Gestalten... Er hat in Babylon die Völker voneinander getrennt und zerstreut,

ebenso hat er den Aposteln die Sprachen verliehen und sie zerstreut."

„Die Lampen waren schon hergerichtet für den Empfang des Lichtes, aber das Licht selber, das von oben kommen sollte, hatten sie noch nicht empfangen. Da sie aber in dem Abendmahlssaale versammelt waren, entbrannte das Feuer und entzündete sich in ihnen und erleuchtete die Welt mit seinen Strahlen. Es verbreitete sich die Lehre *in allen Sprachen* gleich einem wilden Gießbache, wie eine Lilie sproßte die Kirche infolge der reichen Bewässerung empor... *Der Abendmahlssaal wurde so zu einem gewaltigen Babel, alle Völker der Erde vernahmen ihre Sprache von ihm aus*... Von dir nahm ihren Ausgang eine Lehre voll des Lebens zu den Völkern der Erde, deren Geist in Dunkel gehüllt war. Aus den Sprachen, die in sie verteilt wurden, kann jedermann abnehmen, daß der Herr es war, der in Babylon die Sprachen verwirrte. Er war es, der hier wie dort an der Seite seines Vaters war[50])."

Hier sind in orientalischer Weitschweifigkeit die Gedanken ausgesprochen, die sich in ähnlicher Form auch bei Trubar finden. Das Gedicht bringt eine Parallelisierung der babylonischen Sprachverwirrung und der Geistausgießung im Abendmahlssaal, in dem sich die Urgemeinde versammelt hatte. Babel bringt die Zerteilung der Sprachen, durch die die Verständigung der Menschen verhindert wird. Darin liegt der Straf- und Schuldcharakter der Sprachverwirrung. Das Pfingstwunder aber bringt die Erhöhung der Volkssprache zum Instrument der Verkündigung der göttlichen Offenbarung. Von hier aus erhält rückwirkend auch die babylonische Sprachverwirrung einen neuen Sinn. Sie war nicht nur Strafe, sondern sie war im Hinblick auf das zukünftige Heil, das durch die Sprachen ausgebreitet werden sollte, ein Segen für die Völker, dessen Wirkung zunächst verborgen blieb, der aber mit dem Pfingstwunder im Abendmahlssaale in Kraft zu treten begann. Christus selbst hat den Völkern ihre Sprache gegeben, um dereinst in ihrer Sprache mit ihnen reden zu können. Dieser Gedanke vom Segenscharakter der Sprach-

50) Kempt. Bibl. d. Kirchenväter, Bd. 6, aus dem Syr. übs. von Gundersdorfer, 1913, S. 23 ff.

zerteilung ist noch vertieft durch den Hinweis auf die geheimnisvollen inneren Zusammenhänge zwischen dem Wesen eines Volkes und dem Wesen seiner Sprache. Aus der einfachen Ursprache sproßt die Vielheit der Volkssprachen hervor, jedem Volk wird durch göttliche Ordnung seinem Wesen nach seine eigene Sprache zugeteilt. Jedes Volk nimmt den ihm zugewiesenen Teil der Erde in Besitz, „die noch wüst und leer war", und bildet „eine unschätzbare Wissenschaft" in seiner Sprache aus. Die Heiligung der Volkssprache durch das Pfingstwunder führt hier also zu einer positiven Wertung des Auftretens der Volkssprachen schon von ihrem Anfang an, seit Babel. Im Hinblick auf die zukünftige Erhöhung der Volkssprache wird bereits ihr Ursprung nicht mehr unter dem ausschließlichen Gesichtspunkt des Fluches und der Strafe, sondern unter dem Gesichtspunkt der Vorbereitung der Erlösung und als eine göttliche Gnade betrachtet, die „unter dem Schlag entspringt".

In der Tradition dieser ostkirchlichen Theorie und Praxis der Sprache ist auch die Trubarsche Parallelisierung der babylonischen Sprachverwirrung und des Pfingstwunders und seine theologische Begründung seines Übersetzungswerkes zu suchen, eine Tradition, die ja gerade unter den slawischen Stämmen in den Spuren Cyrills und Methods immer lebendig geblieben ist und für die sich vielleicht bei einer Sichtung späterer Äußerungen ostkirchlicher Theologen über die gottesdienstliche Verwendung der Muttersprache noch mehr Beispiele aufzeigen lassen. Bezeichnend bleibt aber bei Trubar diese Verquickung ostkirchlicher Traditionen mit lutherischen Anschauungen, wie sie die eigentümliche und auf dem Boden der Reformation einzigartige theologische und religiöse Begründung seiner Sprachanschauung und der reformatorischen Bedeutung seines slawischen Übersetzungswerkes zeigt.

III.

Die Tatsache, daß der Plan Trubars und Hans von Ungnads als ein ökumenisches Werk von weitester Ausdehnung geplant war, ist deshalb verkannt worden, weil Trubar in der neueren Literatur hauptsächlich als Begründer der

slowenischen Literatursprache gewürdigt wurde und die über das slowenische Werk hinausreichenden Pläne und Wirkungen kaum mehr beachtet worden sind. Ja, der Herausgeber der Briefe Trubars, Elze, geht in seiner Verkennung des ursprünglichen Anliegens Trubars so weit, alle Pläne, die über die engere Wirkung in seiner slowenischen Heimat hinausgreifen, als 'Schwindel' zu bezeichnen. „Dergleichen schwindelhafte Ideen wie ein solcher Absatz dieser Bücher (auf dem Balkan), eine Ausdehnung dieser Sprache bis Konstantinopel, eine Zerstörung der Türkenherrschaft durch die krobatischen Druckschriften wurden durch Consul, Klombner u. a. dem Herrn Ungnad zu seinem großen Schaden beigebracht“ [51]). Ungnad erscheint hiernach als beklagenswertes Opfer der Phantasie seiner Agenten und Buchhändler.

Wie unsinnig eine solche Behauptung ist, geht schon aus der einfachen Tatsache hervor, daß nicht nur Ungnad, sondern auch die slawischen Herausgeber der Drucke in cyrillischer Schrift selbst dieses Unternehmen erst nach sorgfältigster Erkundigung über die Verbreitung des Kroatischen unter den Südslawen und über die Verbreitung der cyrillischen Schrift begannen und außerdem als Mitarbeiter nicht nur Kroaten, sondern auch Serben und Bosnier heranzogen, die als sachverständige Beurteiler der Verständlichkeit und Verbreitungsmöglichkeit der von ihnen hergestellten cyrillischen Drucke gelten konnten. Consul und Klombner selbst haben sich um die Gewinnung dieser Sachverständigen bemüht und haben also die „schwindelhaften“ Ideen über die Verbreitung der kroatischen Sprache nicht erfunden, sondern geben nur die Urteile dieser Sachverständigen wieder. Es wird hier von Nutzen sein, einmal genauer zu verfolgen, in welcher Form und von welcher Seite die Erweiterung der Pläne des Ungnad-Trubarschen Werkes vorgetragen wurde.

Während das 'Werk' zunächst für die slowenischen und kroatischen Evangelischen auf habsburgischem Boden bestimmt war, lassen sich von 1561 an deutlich die Absichten nachweisen, durch Einführung der cyrillischen Drucke die Reformation auch auf das Gebiet der cyrillischen Schrift in Serbien, Bulgarien

51) Elze, Briefe S. 249.

und in der Wallachei einzuführen. Diese Absichten waren durch sorgfältige Erkundigungen vorbereitet. So liegt ein Zeugnis der Sachverständigen vom 28. August 1559 aus Möttling vor, in dem bestätigt wird, daß Stephan Consuls Übersetzung gut kroatisch sei, und in dem ausdrücklich von der kroatischen Sprache bemerkt wird, „daß die durch ganntz Dalmatien nach dem adrianischen meer, dergleichen durch *Krobaten, Wossner, Sirffey vnnd derselben ort piss auf Constantinopel* verständig vnnd gnugsam sei“ [52]). Als Sachverständige haben eine Reihe von kroatischen Geistlichen und Herren unterschrieben. Ebenso weist Ambros Frölich am 16. Juni 1561 in einem Gutachten über die Verbreitung der cyrillischen Schrift darauf hin: „Dieselb, wie ich gewisslich erinnert, geet durch *Littaw, Reyssen, Moscovittern, Moldaw, Walachia, Sirfei, Dalmatien, Constantinopl vnd auch an des turkhischen khaiserhoff* wurd mit gottes hilff vnd segen vill guets schaffen“ [53]). Er empfiehlt zur Durchführung der cyrillischen Drucke den Demetrius, einen Serben, von dem auch seine Informationen über die Verständlichkeit der cyrillischen Drucke in kroatischer Sprache für Serben, Bulgaren und Wallachen herstammen.

Trubar selbst empfand derartige Zeugnisse als Bestätigung und Legitimation seiner Absicht, die Reformation unter den Südslawen überhaupt zu verbreiten. In einem Schreiben an König Maximilian vom 26. Oktober 1561 berichtet er ihm, daß ihm die Vorbereitungen des cyrillischen Drucks und die genaue Erkundigung über die Verbreitungsmöglichkeiten auf dem Gebiet der cyrillischen Schrift das wichtigste Anliegen seiner Arbeit in diesem Jahr gewesen sei. „Unnder sollichen meinen großen sorgen und geschäften war auch dis *die größt*, das ich mich aigentlichen erkundigte, ob die dolmetschung ortographie und buchstabenn unnsers newen chrabbatischen vnnd cyrulischen druckhs *durch ganz Croatien, Dalmatien, Servienn und Bossen leßlich vnnd verständig seye*“ [54]). Er beschreibt dann ausführlich, an wen er sich als Sachverständigen gewandt habe und schließt:

52) Kostr. S. 2.
53) Kostr. S. 39.
54) Elze, Briefe S. 141.

„Demnach ich bey sollichen gelerten und druckhern durch ire zuschreyben und mundtlich anzaigen in erfarung befunden, das dise dolmetschung der baiden geschrifften vnd druckhereyen gerecht, gut und allen denen, die sich diser sprach und geschrifften gebrauchen leßlich vnd verstenndlich seyen“ [55]). In der Vorrede zum ersten Halbteil des kroatischen Neuen Testamentes nennt er dann selbst als Verbreitungsgebiet dieses Druckes die *„Syrfei, Bulgarei, Boßen, Croatien, Dalmatien, Schlavonien, Crein, Untersteyer, Carenten, Karst und Histerreich“*. Das selbe Verbreitungsgebiet erwähnt er mit einem Hinweis auf diese Vorrede in einem Brief vom 10. Februar 1562 an die Herren Jobst von Gallenberg und andere krainerische Herren [56]). Ebenso erklärt Trubar in seiner ‘Relation’ an die krainerischen Herren und Landleute und den Magistrat der Stadt Laibach am 17. Juni 1562, durch seine crabatischen und cyrillischen Bücher werde die rechte Religion „nicht allein in diesen Landen, sondern auch in *Croatien, Dalmatien, Servien, Bossen, und Bulgarien* gepflanzt und erweitert“ [57]).

Die Landschaft selbst empfindet dies nicht als „schwindelhaft“, sondern weist ihrerseits in einem am 2. Juni 1562 dem Hans Lamella ausgestellten und an Franz Vajič gerichteten Beglaubigungsschreiben darauf hin, daß der angefangene „chrabatische vnd cyrulische trukh“ „zu wolfart vnd aufnemung der christglaubigen vnd anderer menschen in *Chrabathen, Ysterreich, Dalmatien, Wossen, Seruien, Vulgarien vnd derselben umliegenden enden*“ diene [58]). Der Hinweis auf dieses Verbreitungsgebiet der cyrillischen und glagolitischen Drucke findet sich auch in einem am 22. Juni 1562 in Laibach ausgestellten offenen Brief, den Jobst von Gallenberg und die Verordneten von Krain dem selben Hans Lamella zu seiner Reise nach Mitterburg und Istrien ausgehändigt haben, und in dem wiederum bestätigt wird, daß „wir umb befurderung willen des neu angefangen crabatischen vnd cirullischen trukh zu hayl vnnd wolfart der christglaubigen vnnd anderer menschen in *Crabathey, Yster-*

55) Daselbst.
56) Daselbst S. 164.
57) Daselbst S. 182.
58) Kostr. S. 79.

reich, Dalmatien, Wossen, Seruia, Bulgaria vnnd dergleichen vmbliegenden orrten seelen seeligkhaidt dem wirdigen christlichen herrn Hannsen *Lamella*... hiemit abgefertigt haben"[59]). Die Verordneten von Krain und Jobst von Gallenberg erklären sich auch in einem Schreiben an Hans von Ungnad vom 10. Juli 1562 bereit, das Werk „zu wolfart vnd aufnemung der christglaubigen vnd anderer menschen in *Chrabathen, Windischland, Yssterreich, Dalmatien, Wossen, Servien, Bulgarien vnd derselben vumbligenden lannden* seelen seligkhait genedigst genedigelich vnd nachtbarlich befürdern zu wollen"[60]). Durchweg sind also die südslawischen Völker insgesamt als das Verbreitungsgebiet der reformatorischen Schriften und Bibelübersetzungen gedacht, und zwar gerade von den südslawischen Sachverständigen.

Ungnad hatte sich inzwischen weiter über die Absatzmöglichkeiten der cyrillischen Drucke gerade in den serbischen, bulgarischen und wallachischen Gebieten erkundigt, mit dem Ergebnis, daß dort infolge der allgemeinen Not an einen Verkauf nicht zu denken sei. Er berichtet daraufhin in einem Schreiben vom 12. September 1562 an die Landstände in Krain, „daß man wohl dürfe in *Crabaten, Syrvey und Bulgarei* mehr mit verschenken denn mit der bezahltung fortbringen müssen"[61]). Die Briefe der Wiener und Laibacher Agenten Ungnads lassen erkennen, daß in der Tat zahlreiche Versuche nach dieser Richtung hin unternommen worden sind.

All diese Äußerungen bestätigen, daß in einer höchst verantwortlichen und durch Aussagen der Sachverständigen gestützten Weise der Plan auf den größeren Wirkungskreis unter den südslawischen Völkern überhaupt eingestellt war. So ist es also kein 'Schwindel', wenn Ungnad in seinem Schreiben an die evangelischen Reichsstädte ebenfalls auf diesen weiten Wirkungskreis hinweist und von den cyrillischen und glagolitischen Drucken schreibt: „Vnnd dise bücher, sonderlich die crabatischen vnnd cirulischen, werdenn durch gantz *Crabatien, Dalmatien, Boss-*

59) Kostr. S. 80.
60) Kostr. S. 92.
61) Elze, Briefe S. 230.

nen, Seruien, Bulgarien vnnd gar bis gen Constantinopel gelesenn vnnd verstandenn“ [62]). Auch läßt sich angesichts dieser Zeugnisse nicht die Behauptung aufrecht erhalten, die ‘schwindelhaften’ Pläne gingen auf Consul und Klombner zurück. Sie liegen in dem eigensten Anliegen und dem ursprünglichsten Sendungsbewußtsein Trubars selbst begründet, der über die Fürsorge um sein engeres Vaterland hinaus den südslawischen Stämmen überhaupt die Verkündigung des Evangeliums zukommen lassen wollte und von Anfang an gerade die von den Türken besetzten und daher in ihrem Glauben besonders bedrohten Länder wie Serbien, Bulgarien und Bosnien in seine Mission miteinbeziehen wollte.

Bestätigt wird dieser weite Blick bei dem slawischen Übersetzungswerk schließlich durch die Tatsache, daß auch an eine Verbreitung des evangelischen Schrifttums in cyrillischer Schrift in Rußland, und zwar sowohl in ‘Moscovia’, d. h. dem Großfürstentum Moskau (Großrußland), wie unter den ‘Reussen’, d. h. in der Ukraine, gedacht war.

Der Gedanke einer Verbreitung der Reformation in Rußland war mehrere Male im Verlauf der Durchführung des Werkes von Ungnad und seinen Mitarbeitern erwogen bzw. an sie herangetragen worden.

Die erste nachweisliche Anregung findet sich in einem Brief von Ambros Frölich aus Wien vom 16. Juni 1561. Dieser schlägt seinerseits eine Übertragung des kroatischen Katechismus in cyrillische Schrift vor. In der Begründung der Notwendigkeit einer cyrillischen Version weist er nicht nur, wie dies Trubar und Stephan Consul und die anderen Kroaten taten, auf die Verbreitung der Ciruliza in Serbien und Bulgarien hin, sondern nennt daneben auch *„Littaw, Reyssen, Moscowittern, Moldaw, Walachia“* als mögliche Absatzgebiete der cyrillischen Drucke [63]). Hier wird zum ersten Male Rußland als Gebiet einer Verbreitung der reformatorischen Schriften erwähnt. Der Hinweis auf eine solche Wirksamkeit in Rußland ist von dem Serben Demetrius ausgegangen, der sich selbst Frölich in Wien angeboten

62) Kostr. S. 175.
63) Kostr. S. 39.

hat, die Übertragung in die cyrillische Schrift für den Druck vornehmen zu wollen, und von dem Frölich eine Schriftprobe sofort an Ungnad mitschickte. Demetrius selbst hatte in dieser Zeit, wie bereits ausgeführt, den Plan und die Absicht, *„in Mosskhouiam zu ziehen,* dasselbst ein schuel und rechte kirch anzurichten vnd die rechte ler zu pflanzen, aber gleichwohl mit gefärlikheit vnd sorgen, vnangesehen das er in denen landen wol bekhandt vnd einen grossen namen hatt“ [64]).

Die Ausführung dieses Planes wurde durch die Berufung des Demetrius in die Moldau durchkreuzt, aber die Anregung blieb nicht ungehört. So hat der Agent, der für die Verbreitung der cyrillischen Drucke in der Türkei zuständig war, Mathes Klombner in Laibach, in einem Schreiben vom 20. Dezember 1561 Freiherrn von Ungnad darauf hingewiesen, daß auch Rußland als Absatzgebiet für die cyrillischen Drucke in Frage komme, und bemerkt: „E. g. werden on zweiffl die frag auf *Moschkhowit* auch geen lassen; an die *Ratzen, Sirffen* vnnd *Poschega* mag e. g. durch derselben sun herrn *Christoffen* auch die sachen fürdern vnnd durch den *Frölich* auf *Sibenwurgen* vnnd derselben enden“ [65]). Wiederum ist hier von Moscowia, also vom Großfürstentum Moskau die Rede. Während Frölich daneben noch auf die Reussen, d. h. in dieser Zeit die Ukrainer, hinweist, nennt hier Klombner noch die Raitzen, die ja auch in Ungarn, der Moldau und der Wallachei verstreut lebten, und weist auf Siebenbürgen als die geeignetste Zentrale einer Verbreitung der Drucke unter den Südostslawen hin.

Auch der Prager Agent von Ungnad, sein Schreiber Wolf, hat die Absatzmöglichkeit in Rußland erwogen. Ja er hat sogar vor, selber nach Rußland zu reisen und dort für die Vertreibung der cyrillischen Drucke zu werben, doch will er zuerst das Absatzgeschäft besser organisieren. Er denkt dabei hauptsächlich an die großen Jahrmärkte von Debritz und macht Ungnad den Vorschlag: „Ich will auch in disen meinen raysen durch *Reussen* ziechen, alda ist auch die *zirulische* sprach vnnd schrifft bekhannt, aber inn allweg mues *die rechte niderlag* von wegen

64) Kostr. S. 43.
65) Kostr. S. 65.

der grossen jahrmärkht zue *Debritz* geordnet werden mit solchen buechern, dann dahin kohmen die *Reussen,* item die *Ratzen* von *Temeschwar* vnnd gar aus *Sinich,* dergleichen aus dem *Rätzen markht.* Demnach wölle e. g. dem *Frölich* ein antzal derselben buecher von allen gattungen zueschickhen vnnd darbei ein verzeichnus, wie man eins von jeder sortt soll verkauffen... E. g. wöllen ihme auch deshalben innsonderheit schreiben, das solches mein gedunckhen seye (wie ichs dann mit ihme zuuor genuegsamlich hab abgeredt) vnnd das er solche buecher zuehannden des pfarrers vnnd richters zue *Debritz* zueschickhe. Dann ich will inn meinem durzug daselbst sollichs mit ihnen beeden handlen vnnd beschliessen, vnnd ihnen derhalben notturfftigen beschaid geben, vnnd hoff also solche buecher werden ditz ortts am fueglichsten vnnd besten mögen verhandelt werden" [66]).

Dieses Schreiben, das aus Prag am 5. Oktober 1562 an Ungnad abging, verrät also den Plan einer Organisation einer ständigen Buchniederlage mit cyrillischen Drucken für die „reussischen", d. h. ukrainischen Gebiete. Die Belieferung soll über Wien erfolgen. Unter Debritz ist wohl Debrezen zu verstehen, das von den raitzischen Niederlassungen wie von Kiew aus gut zu erreichen war. Wenn auch über den weiteren Ausbau und Erfolg dieses Handels nichts mehr aus dem späteren Briefwechsel des Ungnadkreises zu erfahren ist, so ist jedenfalls deutlich, daß sowohl Klombner in Laibach, wie Frölich in Wien, wie Wolf in Prag an einen Absatz der cyrillischen Drucke im Großfürstentum Moskau und der Ukraine gedacht und ihn auch in die Wege geleitet haben.

Eine zweite Möglichkeit eines Vorstoßes nach Rußland bot sich durch die Beziehungen zu Litauen, das sich ja der Nordgrenze der Moldau entlang bis fast ans Schwarze Meer erstreckte und einen großen Teil der Ukraine mitumfaßte. Der Fürst Radziwill, der Schirmherr der Reformation in Litauen, hat sich ja selbst um die Verbreitung der Bibel in cyrillischer Schrift unter den Slawen in seinem Reiche bemüht. In Wien hatte Frölich von diesen cyrillischen Drucken in Litauen er-

66) Kostr. S. 107.

fahren und am 24. Juli 1561 an Hans von Ungnad berichtet: „Ich vernimb von etlichen Pollackhen, wie her kardinal fürst in der *Littaw* auch die bibl vnd andere buecher in der cirulica hab truckhen lassen [67])." Den litauischen Bibeldruck hat Frölich dann aufmerksam verfolgt. Am 1. August 1562 schreibt er an Ungnad, er erwarte eine cyrillische Bibel 'aus Litthaw', habe sie aber noch nicht erhalten. Inzwischen hatte er bereits die Bekanntschaft mit einigen litauischen Edelleuten gemacht, die er auch für die Unterstützung des Ungnadschen Werkes der Ausgabe cyrillischer Drucke gewonnen hatte [68]). So kam also über Wien eine Verbindung zwischen den cyrillischen Bibeldrucken in Litauen und dem Ungnadschen Werk zustande. Frölich beschreibt den ganzen Handel in einem Brief vom 23. September 1561 folgendermaßen: „Her *steffan* bitt umb ein cirulische Bibel, der man in disen landen nit bekhumen mag, hab wollen derhalben die polnische khauffleut so iren handl auff *littaw* vnd *Reyssen* haben anlangen.. Nun aber sind zween ansehenlich herrn vnd grafen *Graf von Myr* vnd *her waiwoditz aus littaw* an der khai. mt. hof ein zeit her meine diszipel auf der lautten gewesen, deren ainer die ciruliza wol khan vnd etlich unter irem gesind auch, gefelt ihnen so, was mir her *steffan* geschickt hat, hab iren hofmeister herrn *Martin Sternberg* aus *Elgot* angelangt, der ein zimblicher gelerter vnd gastlicher man ist, hat mir zuegesagt nach dem sonst in etlichen wochen ein herr aus littaw zu den herrn Grafen khumen sol vnd sein gnedigster her, her *Radwil* furst in littaw ist sonst genaigt, solche christliche werkh zu befordern. Ich sol die Bibl vnd ander Buecher mer an allen vnkosten haben innerhalb 6 wochen, hat also etliche zeilen, die ich ime gezaigt, behalten vnd am andern tag auf der post hinein geschrieben [69])." Der genannte Stephan ist Stephan Consul, ein weiterer Mitarbeiter an den württembergischen cyrillischen Drucken.

Schließlich hat sich auch noch ein anderer Illyrier für die Verbreitung der evangelischen cyrillischen Drucke in Rußland eingesetzt, nämlich Matthias Flacius Illyricus. Er selbst wie

67) Kostr. S. 45.
68) Kostr. S. 98—99.
69) Aus dem Original in der Univ.-Bibl. Tübingen.

auch sein Sohn haben sich an der Herausgabe der slawischen Drucke in Württemberg verschiedentlich beteiligt. Flacius hat zur Beförderung des cyrillischen Drucks Matthias Klombner nach Laibach einen gedruckten Bogen der „Tschirulica auf moskowitisch" zugeschickt, den daraufhin der Hauptmann zu St. Veit, Franz Barbo, zu sich nahm, um ihn 'iustifizieren' zu lassen. Diese Übersendung eines cyrillischen Druckbogens in moskowitischer Sprache war deshalb wichtig, weil den Mitarbeitern des Ungnadschen Kreises, wie auch die Bemühungen Frölichs zeigen, sehnlichst um die Anschaffung solcher Drucke zu tun war, um eine Vorlage für den Schnitt und Guß der cyrillischen Lettern für ihre eigenen Drucke in Urach zu bekommen und weil sie sich auch darüber orientieren wollten, ob die kroatischen Übersetzungen in cyrillischer Schrift den russischen Drucken sprachlich so nahe stünden, daß sie in Rußland auch verstanden würden [70]).

Hans von Ungnad selbst hat sich diesen Anregungen zu einer Verbreitung seiner cyrillischen Drucke in Rußland nicht verschlossen, sondern hat seine persönlichen Beziehungen und seine Freundschaft mit dem Herzog Albrecht von Preußen dazu benutzt, auch auf dem Boden der russischen Kirche im Sinne der Reformation zu wirken [71]). Die Freundschaft Ungnads mit Herzog Albrecht geht schon auf die 30er Jahre des Jahrhunderts zurück, denn 1543 nennt er sich in einem Brief an Albrecht seinen „alten Diener". Es ist aber unbekannt, in welchem Verhältnis er früher zu Albrecht gestanden hat. Jedenfalls war die Freundschaft eine sehr persönliche und herzliche, denn Herzog Albrecht hat ihn nach seiner Vertreibung aus Österreich mehrere Male mit Geld und allerlei Geschenken reichlich unterstützt. An ihn wendet sich auch Ungnad am 14. September 1561 aus Urach mit der Nachricht über seine Pläne, glagolitische und cyrillische Schriften zu drucken. Dies geschah sicher nicht nur als eine beiläufige Information, sondern Ungnad schrieb dies im Hinblick darauf, daß ja Preußen einen unmittelbaren Zugang zu dem russischen Sprachgebiet und zu dem Bereich der Verbrei-

70) Vgl. Brief Klombners an Hans Ungnad vom 17. Juli 1561; Elze, Briefe S. 135.

71) Vgl. Voigt, Briefw. S. 207 ff.

tung cyrillischer Schrift hat. Ungnad wußte auch von den Bemühungen Albrechts, die Reformation in Livland zu fördern, und hat darum gerade ihm besonders nachdrücklich die Aufgabe einer Förderung des cyrillischen Druckwerks als eine Christenpflicht nahegelegt. „So langt demnach an E. F. gn. mein gantz underthenig bitt, Die wöllen aus angeborner loblicher und Christlicher miltigkhait diss hochnützlich hochruemlich Christenlich und unerhörts werkh umb der ehren Gottes und Aussbraitung seines hayligen Namens willen Christenlich und genediglich befurdern helfen“ [72]).

Weiter schickt Ungnad sofort nach Erscheinen des ersten cyrillischen Druckes, des 'Cirulischen Catechismus', ein Exemplar am 1. November 1561 aus Urach nach Königsberg zugleich mit einem Plan über die folgenden cyrillischen Drucke.

Im Juli 1562 nehmen seine Vorschläge an Herzog Albrecht eine bestimmte Gestalt an. Die Mitteilungen Frölichs an seine litauischen Freunde über die cyrillischen Drucke in Tübingen hatten inzwischen das Aufsehen der evangelischen Adeligen in Litauen selbst erregt. Anfang Juli erhält Ungnad den Besuch von zwei adeligen litauischen Studenten, die in Tübingen studierten, die mit ihm über eine umfangreiche Bestellung cyrillischer Katechismen für ihre Heimat verhandeln. Ungnad beeilt sich, seinem hohen Freunde in Preußen Mitteilung von diesen Verhandlungen zu machen, in einem Brief aus Urach vom 12. Juli 1562. „Wie *aus sonderer schickung Gottes* das hohnutzlich zuvor unerhört Christenlich werckh der Windischen Chrabatischen und Cirulischen Truckherey aufgericht und angefangen worden, dardurch das Recht allain seligmachend haylig Evangelium auch unter die ungleubigen khomen und ausgebrait werden khan, hab E. F. G. Ich abermals underthenigklich zu verständigen nit umbgeen kühnden ... E. F. gn. Tuhe Ich auch gehorsamblich anzaigen, das khurtz verschiner tagen zwen Junge vom Adl (der ain *Melchior Gedroitz* genant) aus der Littaw, so der Zeit zu Tübingen studieren, bey mir alhie gewesen, den truckh gesehen und gelesen, darneben vermelt, *sy gebrauchen sich auch diser Cirulischen buechstaben in Irem Vatterlanden,* allain an ainem buechstaben

72) Daselbst S. 244.

mangl seye; haben derwegen gebetten, man denselbigen schneiden und giessen, Inen alsdann ain tausent Exemplar der Chatecismos Lutheri truckhen lasse, die wöllen sy selbs mit sich oder in ander weeg wol hinein bringen und Iren Landsleuten zu höchstem gefallen damit gedient werde. Das ich auf Ir anlangen zutuen willens und dise Truckherey noch fürohin, wills Gott, in meiner behausung gefürdert soll werden" [73]). Die Bestellung hat für Ungnad einen starken Ansporn zum Ausbau seiner „cyrullischen Truckherey" bedeutet. Um Albrecht selber in seiner Bemühung für die Verbreitung der cyrillischen Drucke in Litauen zu ermuntern, legt er ihm ein Verzeichnis der weiteren geplanten cyrillischen Drucke bei [74]).

Wiederum schweigen die späteren Briefe von dem Ausgang dieses Unternehmens mit den Litauern. Daß man aber von jetzt an in Urach und Tübingen stark mit dem Absatz in das russische Sprachgebiet rechnete, geht daraus hervor, daß die von Primus Truber Crainer, Antonius Dalmata und Stephanus Consul Histrianus unterzeichnete Vorrede zu der „Kurtzen außlegung über die Sontags / vnd der fürnembsten Fest Evangelia / durch das gantz jar / jetzt erstlich in Crobatischer Sprach mit Cirulischen Buchstaben getruckt", Tübingen 1563, „dem Durchleüchtigen Hochgebornen Fürsten vnd Herren / Herren *Albrechten dem Eltern* / Marggraven zu Brandenburg / in Preüssen / zu Stetin, Der Cassuben vnd Wenden etc. Hertzog" gewidmet ist. In dieser Vorrede wird der preußische Herzog aufgefordert, „weil durch dieselbig / auch / *nach wunderbarlicher schickung des Allmechtigen* / nicht allein dises Liecht / des heiligen Evangelii / in das Herzogthumb Preüssen gebracht / sonder es auch *in die vmbligende Königreich vnd Fürstenthumm* / als *Liefland* vnd *Poln*" kommt, so möchte er das slawische Übersetzungswerk „mit gantz Christlichem eifer / vnd hohem fleiß / gnädiklichen helffen befürdern."

All diese Angaben bestätigen in vollem Maße die Tatsache, daß Ungnad und seinem Kreis die Verbreitung reformatorischer Schriften und Bibelübersetzungen in cyrillischer Schrift auf russi-

73) J. Voigt, a. O., S. 273.
74) Voigt, a. O., S. 273—274.

schem Sprachgebiet in Litauen, Großrußland, Polen und der Ukraine nicht nur als eine Möglichkeit und Aufgabe erschien, sondern daß sie sich auch bei der Festsetzung ihrer Auflagenziffer und bei der Anzahl der Absatzgebiete und Märkte und der Verbreitungsmöglichkeiten auf die Verwirklichung dieser Aufgabe vorbereitet und eingerichtet haben.

IV.

Schließlich darf man auch als Zeichen des ökumenischen Charakters des Ungnad-Trubarschen „Werkes" darauf hinweisen, daß verschiedentlich griechisch-orthodoxe Gläubige selbst an dem Übersetzungswerk mitgearbeitet haben. Über die Versuche, den Serben Demetrius, Diakon der Kirche von Byzanz, zur Mitarbeit zu gewinnen, wurde bereits ausführlich berichtet [75]). Während bei ihm die Verhandlungen zu keinem Ergebnis führten, wurden zwei andere Griechisch-Orthodoxe tatsächlich gewonnen und haben auch eine Zeitlang in Urach als Sachverständige für den cyrillischen Druck mitgewirkt, nämlich zwei uskokische Mönche. Diese Tatsache einer Zusammenarbeit von Anhängern der Reformation und Orthodoxen ist in dieser Zeit einzigartig und ist der beste Beweis für die Großzügigkeit des Ungnadschen Werkes und für die Weite seiner Pläne und seiner persönlichen Einstellung. Mit Uskoken bezeichnete man im 16. Jahrhundert in Kärnten, Krain und Kroatien christliche Flüchtlinge und Überläufer aus Bosnien und anderen von den Türken besetzten slawischen Grenzgebieten, die seit 1530 in immer größerer Anzahl nach Krain kamen, wo sie sich teils am Karst, meist aber in den krainisch-kroatischen Grenzgebirgen, am Gorianz-Berge, bei Polland, Kosten und Metling niederließen, Gebirge, die zum Teil noch im vorigen Jahrhundert Uskoken-Gebirge genannt wurden. Die Uskoken gehörten der nicht uniierten griechischen Kirche an. Ihre Unterbringung, Behandlung und behördliche Betreuung wurde zuerst in Regensburg durch eine Verordnung König Ferdinands vom 24. April 1532 geregelt, die an Landesverweser,

75) Vgl. meinen Aufsatz: Wittenberg und Byzanz III: Melanchthon und der Serbe Demetrios, „Kyrios", Jg. 1939.

Vicedom und Räthe in Krain gerichtet war. Die beiden Uskoken, die nach Urach kamen, waren Hans von Ungnad durch Klombner in Laibach empfohlen worden.

Die Anregung, Uskoken zu Mitarbeitern zu gewinnen, war von Trubar selbst ausgegangen, der in einem Schreiben von Urach, 19. März 1561 an die Herren Hans Kisel, Leonhard Budina, Ulrich Koburger, Georg Seyerle, Matthes Klombner, Andreas Roest und Martin Pregl zu Laibach geschrieben hatte: „Darum liebe brueder, *schauet umb ein rechten Boßniaken und Uskoken,* der recht crobatisch, cirulisch reden und schreiben khan, wen er schon lateinisch oder walisch nicht khan, den schickht uns heraus auff das allerpeldigst." Gerade für die cyrillischen Drucke brauchte Trubar dringend sachverständige Kenner dieser Schrift. Die Uskoken, die von ihren liturgischen Büchern her diese Schrift kannten, schienen ihm sich besonders als Mitarbeiter zu eignen [76]).

Klombner hat schließlich zwei von ihnen für die Reise nach Urach gewonnen, nachdem sie Trubar selbst in Laibach erst auf ihre Tauglichkeit und ihre Sprachkenntnisse geprüft hatte. In seiner Begleitung waren sie dann nach Urach gekommen. Der eine war ein Bosnier, Hans Maleschevaz, der andere ein Serbe, Matthes Popovichy. Ihre Ankunft und Mitarbeit bestätigt Trubar in einem Schreiben vom 27. Oktober 1561 an König Maximilian, in dem er berichtet: „Und aber zu volendung des ganzen werckhs, so hab ich über das alles an meinem widerumb herausziehen *zwen Uusckhohitische priester des griechischen Glaubens* (unter welchen der ain in *Seruia,* der annder bey *Bossna* geboren und erzogen, und die etliche geschribne Fragmente des newen testaments in crabbatischer und cirulischen geschrifft bey inen haben) mit mir herauß und hieher ins fürstenthumb *Würtemberg* geen *Urach* gebracht, welche uns hie außen auch helfen zu corrigiern. Haben schon allperayt den catechismum helffen corrigiern und seyen jetzt in der arbeit, das sie mit meinem gehülffen die evangelisten corrigiern" [77]).

---

76) Elze, Briefe, S. 107.
77) Daselbst S. 141.

Allerdings haben die beiden Uskoken Ungnad in Urach viel Kummer und Ärger bereitet, nicht zuletzt deshalb, weil sie ihre Tracht als griechische Mönche beibehielten und zum großen Erstaunen der Uracher Bürger in ihren schwarzen Kutten und ihrer hohen Kamilowka mit langen Haaren und Bärten herumliefen. Zudem hatte Ungnad alle Mitarbeiter, sowohl die Übersetzer wie die Korrektoren, Buchstabenschneider und Drucker in seinem Hause in Urach. Die beiden Uskoken lehnten aber die schwäbische Küche entschieden ab, aßen kein Fleisch, sondern nur Fische. Außerdem war der Serbe ein großer Trinker, was zu Unannehmlichkeiten im Hause führte. Schließlich stellte sich heraus, daß die Leistungen der beiden als Korrektoren und Mitarbeiter doch nicht recht befriedigend waren. Auch ihre Besoldung machte große Schwierigkeiten, so daß sie im Februar 1562 in Begleitung von Georg Zwetzitsch, der kurze Zeit als kroatischer Übersetzer in Urach beschäftigt worden war, nach Laibach zurückgeschickt wurden, von wo die ständischen Verordneten am 14. März und Klombner am 18. März ihre Rückkehr in Schreiben an Ungnad melden.

Der serbische Uskoke ist später sogar eine Art von Märtyrer geworden. In seine Heimat zurückgekehrt, wurde er von einem anderen uskokischen, also griechisch-orthodoxen Priester erschlagen. Ob dies um seines Glaubens willen, d. h. um seiner Neigung für die Reformation willen geschah, läßt sich nicht sicher ermitteln. In den Briefen Ungnads findet sich ein Bruchstück aus einem verlorenen Schreiben Trubars (als Beilage zu einem Bericht an den Herzog Christoph, aus Pfullingen 2. September 1564). In diesem Fragment berichtet Trubar an Ungnad: „Der lange uskokische türkische pfaff, herr *Mathia* (Popowitsch), der bei e. gn. zu Urach gewest, ist von einem andern uskokischen pfaffen *(etliche sagen, von wegen seines glaubens)* zu tod geschlagen. Der andere ist auch hart verwundt. Also hat der teufel sein spiel“ [78]).

Sollte das Gefecht, das für die beiden Uskoken so unglücklich verlief, wirklich aus Glaubensgründen ausgebrochen sein, so würde dieser Vorfall eine Parallele zu den Erfahrungen darstel-

78) Elze, Briefe, S. 402.

len, die der Serbe Demetrius in denselben Jahren bei seinem Versuch einer Verbreitung der Reformation unter den Orthodoxen der Wallachei mit den dortigen orthodoxen Geistlichen gemacht hat. Auch für Großrußland lassen sich ähnliche Fälle einer heftigen Bekämpfung reformatorisch gesonnener orthodoxer Geistlicher durch ihre kirchlichen Gegner aufweisen. So berichtet Wengerski in seiner 'historia ecclesiastica slavonicarum provinciarum' von drei moskowitischen orthodoxen Mönchen, die sich der Reformation zuwandten und aus Moskau nach Witepsk kamen und dort in russischer Sprache predigten. Von den dreien, Theodosius, Arthemius und Thomas, ist der dritte ein Märtyrer seines evangelischen Glaubens geworden. Er predigte in Polock. Bei der Eroberung der Stadt durch Iwan den Schrecklichen im Jahr 1563 wurde er gefangengenommen. Da er sich weigerte, seinen evangelischen Glauben abzuschwören, wurde er in der Düna ertränkt [79]). So hat dasselbe Jahr 1563 an drei Stellen, in Weißrußland, in der Moldau und in Kroatien, zu Verfolgungen und Martyrien orthodoxer Anhänger der Reformation geführt.

V.

Es ist ein Zeichen für die starke innere Kraft und die ursprüngliche Lebendigkeit des ökumenischen Werkes von Ungnad und Trubar, daß sich von Anfang an mit dem Gedanken einer Ausbreitung der Reformation unter den Südslawen die Idee einer Mission unter den Türken verband. Dies einmal für sich darzustellen, ist schon aus dem Grunde notwendig, weil sich in den landläufigen Anschauungen von dem Verlauf der Reformation in Deutschland das Vorurteil scheinbar unausrottbar festgesetzt hat, die Reformation und vor allem die lutherische Orthodoxie habe für die Mission nichts getan. Die folgende Darstellung wird beweisen, daß die Reformation sogar an eine Tätigkeit auf dem schwierigsten und undankbarsten Missionsfeld des Jahrhunderts gedacht hat, in dem türkischen Reiche selbst, und daß von vornherein die slawischen Drucke Trubars auch unter

79) (Wengierski) Regenvolscius, hist. eccles. slavon. prov. lib. II, Utrecht 1652, S. 262—263.

dem Gesichtspunkt der Mission unter den Türken geplant und durchgeführt wurden.

Die Besonderheit dieses Missionsgedankens ist durch die politische und religiöse Situation in den südslawischen Gebieten geschaffen. Die südslawischen Stämme empfanden sich auch in der Türkenzeit als eine sprachlich und volksmäßig zusammengehörige Gruppe. Dieses Bewußtsein der Zusammengehörigkeit war allerdings in der Zeit der Reformation politisch noch unausgebildet. Ihm wirkte ein doppeltes Element entgegen: einmal das eigene Stammesbewußtsein der einzelnen slawischen Stämme, das sehr oft das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit zurückdrängen mochte. Weiter aber der alte religiöse Gegensatz zwischen den Gläubigen der Ostkirche und der römischen Kirche, der die slawischen Stämme unter sich aufs heftigste entzweite. Trotzdem war das Gefühl einer Zusammengehörigkeit vorhanden. Der südslawische Raum wird nun durch die Türkeneinfälle in zwei Teile zerrissen. Ein Teil der slawischen Stämme, die Bulgaren, Serben und die mazedonischen Stämme lebten g a n z auf türkischem Boden. Ein anderer, die Kroaten, Bosnier, Dalmatiner und Illyrier, waren je nach der Verschiebung der Grenzlinie im Verlauf der ständigen Grenzkriege mit einem größeren oder kleineren Teil der türkischen Herrschaft unterstellt. Nun waren ja die Türken in ihrer Religionspolitik grundsätzlich auf Toleranz eingestellt, so daß sich praktisch die kirchliche Organisation in einem reduzierten Maße auch auf türkischem Boden halten konnte. Doch trat unter der türkischen Herrschaft infolge der allgemeinen Ausbeutung des Landes, des Niederganges der Wirtschaft, der allgemeinen Verarmung und nicht zuletzt infolge der Verwüstungen, die die ständigen Grenzkriege mit sich brachten, eine Entkirchlichung und Entchristlichung der Grenzgebiete ein, abgesehen von der Propaganda des Islams selbst, der gerade in B o s n i e n sich stark unter der einheimischen Bevölkerung ausbreitete.

So war also von der Ausbreitung der Reformation unter den südslawischen Stämmen die M i s s i o n nicht abzutrennen, denn auch die Reformation hatte es nicht mit einem Kirchenvolk einer bestimmten konfessionellen und theologischen Prägung, sondern mit einem zum großen Teil entkirchlichten, religiös überhaupt

verwahrlosten Volk zu tun, so daß oft erst die einfachsten Voraussetzungen für ein Verständnis der evangelischen Verkündigung geschaffen werden mußten.

Für die evangelischen Südslawen auf dem noch nicht von den Türken eroberten Gebiet stellte sich dieser Zustand unter einem besonderen Aspekt dar. Es war ja seit den ersten Schriften Luthers in der evangelischen Geschichtsanschauung üblich geworden, den Antichrist als einen Janus mit zwei Gesichtern zu betrachten. Das eine Gesicht war das Antlitz des inneren Antichrist, des Papstes, der den Greuel der Verwüstung im Heiligtum der Christenheit selbst aufgerichtet hatte. Das andere Gesicht war das Antlitz des Türken, der als der äußere Antichrist die Christenheit bedrohte. Diese Gleichstellung von Papst und Türk hatte für die evangelischen Südslawen auf habsburgischem Boden eine besondere Aktualität, denn für sie traf diese Bedrohung durch den doppelten Antichrist in einem besonderen Maße zu. Ein Teil der südslawischen Stämme lebte unter der Fahne Mohameds, ein anderer Teil war durch die gegenreformatorischen Maßnahmen der Habsburger und durch die Auswirkungen der römischen Politik über Venedig, Triest, Aquileja und Goerz in seinem inneren Bestand bedroht. Gerade für die 'Windischen', die Kroaten und die Dalmatiner erscheint also 'Babst' und 'Türck' nur als die verschiedene Larve des einen Antichrist, des einen Verfolgers der evangelischen Wahrheit, der in verschiedenen Rollen in Gestalt des türkischen und des römischen 'Unwesens' das Evangelium und die evangelische Kirche zu vernichten droht. Auch von diesem Blickpunkt aus verschmilzt das Anliegen der Reformation und der Mission.

Das Bezeichnende an den Missionsplänen des Trubar-Ungnadschen und des Laibacher Kreises bestand darin, daß die Türkenmission sich auf der verhältnismäßig einheitlichen südslawischen Volkssprache aufbauen sollte. Ungnad erhoffte von dem Übersetzungswerk eine Vereinheitlichung dieser Volkssprachen durch eine neue evangelische Literatur. Durch diese sollte die Grundlage für eine Verständigung in der religiösen und kirchlichen Erziehung und zugleich für eine Mission unter den Türken geschaffen werden.

In diesem Zusammenhang gewinnen die Aussagen der verschiedenen Führer des südslawischen Übersetzungswerkes über die Verbreitung der südslawischen Volkssprache und ihrer einzelnen Dialekte unter der türkischen Herrschaft ihre besondere Bedeutung. Es handelt sich hier um eine Reihe von Aussagen, die sich ganz gleichmäßig über das gesamte Schrifttum und den Briefwechsel des Trubarschen und Ungnadschen Kreises verbreiten. Dieses sind nicht nur Phantasien einzelner Mitarbeiter, sondern Feststellungen gerade der Sachverständigen, die die Verhältnisse auf dem Balkan kannten und diese Kenntnisse ihrem Missionsplan zugrunde legten.

Wieder ist es Trubar selbst, von dem die ausführlichsten Anregungen zu diesem Missionsplan ausgingen. Trubar hat vor allem König Maximilian II. durch den Hinweis auf diese Missionsmöglichkeiten unter den türkischer Botmäßigkeit unterstehenden Südslawen auf Grund der Verbreitung evangelischen Schrifttums für seine Unterstützung des 'Werkes' zu gewinnen versucht. So schreibt er an ihn aus Kempten am 2. Januar 1560 anläßlich der Überreichung seiner windischen Drucke: er hoffe, „das durch solche buecher vermittelst göttlicher gnaden *das reich Christi gegen und in der Türckhey zunemen* und viel taussent seelen erhalten wurden“ [80]). Hier ist also die Mission unter der türkischen Herrschaft als allgemein christliches und evangelisches Anliegen dargestellt.

Dieser Gesichtspunkt ist auch in der Vorrede zum ersten Teil des Neuen Testamentes und mit Beziehung darauf in dem „sumarischen bericht und kurtzen erzellung, was in ainem jegclichem windischen buch von Primo Trubero biß auf ditz 1560isten jar in truckh gegeben furnemblich gehandelt und gelehrtet wurdet“, als Hauptpunkt zum Ausdruck gebracht. Dort heißt es: „Volgendst ist ain lange vorred über das gantze neu testament... Mit diser forred vermainth und will der Truber nicht nur allein den ainfältigen windischen und krobatischen Christen ain underricht und ain gutte anlaittung geben, wie sy das neu testament und die ganntze h. geschrifft mit nutz und verstand lesen sollen, sonndern er will mit disem seinem schreiben (deswegen er sich

80) Elze, Briefe, S. 39.

hoch befleissen und alle seine gedanckhen unnd arbeit dahin gerichtet) *auch die Turckhen zur erkenntnuß irer sunden und verderbter natur, zur rechter puße, zum wahren christlichen glauben pringen,* das sy darauß erkhennen, das ir machometischer glaub ein falscher, erdichteter, newer teufflischer glaub sey, und das jederman darauß lehrne die gnad, vergebung der sunde und das ewig leben bei Christo allein durch den glauben zu suchen"[81]). In dem weiteren Bericht über die Vorrede heißt es dann: „Im dritten thail vom 33. biß auff das 46. capittel hanndlt er und lehret weitläuffig von der rechtfertigung dess mentschen, vnnd auff das die einfaltigen Crobathen *und Turckhen* disen wunderparlichen rath gottes, das er seinen ewigen aingebornen sone ainen mentschen lassen werden und dermassen leiden und sterben, desto leüchter möchten begreiffen und verstehn"[82]).

Auch Hans von Ungnad gegenüber weist Trubar immer wieder auf diese Missionsaufgabe hin, die dem 'Werk' auf türkischem Boden zukomme und die auf Grund der Verbreitung der slawischen Sprache in der europäischen Türkei möglich sei. Daher finden sich in den Briefen an Ungnad eine Reihe von Angaben über die Verbreitung der slawischen Sprache bis nach Konstantinopel und nach Macedonien hin. In einem Brief an Ungnad aus Kempten vom 1. April 1560 beruft sich Trubar hierfür ausdrücklich auf das Zeugnis anderer Sachverständiger. „Und e. g. soll hiebey wissen, das zwen crobatisch briester nun alle meine offtgemelte buecher in die crobatische sprach und buchstaben haben gebracht, und dieselbig sind von villen Crobatten ubersehen und approbirt.. und sagen: sie werden grossen nutz nicht allein in Croatien und Dalmatien, *sonder auch in der Turkhey bis gen Constantinopel schaffen und ein rumor und krieg unter den Türckhen anrichten*"[83]). Nach Darlegung der Einzelheiten des Drucks heißt es dann am Schluß des selben Briefes: „Solches wird Christus der herr, welches reich gedenkhen mit diser gottseligen arbeit zu erweitern und *seinen heiligen namen*

81) Daselbst S. 46.
82) Elze, Briefe, S. 48.
83) Daselbst S. 71.

auch den Türckhen helffen, im ewigen leben reichlich belonen“ [84]). Wieder ist es der Appell an die allgemeine Christenpflicht, von dem dieser Missionsgedanke ausgeht.

Aber auch an den hervorragendsten Gönner des ‘Werkes’, den Herzog von Württemberg, ist Trubar mit diesem Hinweis auf die Missionspflicht unter den Türken herangetreten. So schreibt er an ihn aus Stuttgart am 13. Juli 1560, „er wolle um Christi und seiner ehre willen dem hochgedachten könig Maximilian etc. schreiben und bitten, das ihre kün. m. ihrer getreuen gehorsamen unterthanen .. bewegen, das sie uns dies hoch gottselige, christliche und notwendige fürgenommene werk, dadurch vermittelst göttlicher gnade nicht allein den Crabaten, *sondern auch Türcken zu dem rechten alten seligmachenden glauben kommen werden,* anzufahen und zu volbringen behilflich sein“ [85]).

Zwei Tage später richtet Trubar aus Stuttgart ein neues Schreiben an Maximilian selbst, in dem der Hinweis auf die Missionspflicht und -möglichkeit aufs stärkste hervortritt. „Derohalb ist e. kü. mt. abermals mein hochdemüthigst bitten, wolle um Christi und seiner ehre willen mit herren und landleuten in Oesterreich, Steier, Karhenten, und mit den ungarischen und crabatischen grafen und herren handeln und bewegen, das sie uns behilflich seien, den windischen und crabatischen druck zu verlegen .. Und das sein sie für anderen nationen schuldig, darum das ire unterthanen dieser beiden sprachen, auch die *Türken,* ihre nachparn, sich gebrauchen, *dadurch sie vom Türken mehrern frieden denn mit iren spüessen und büchsen erlangen* werden“ [86]). Hier wird also gerade den ungarischen und kroatischen Herren und Landständen an der türkischen Grenze die Türkenmission als ein Werk nahegelegt, das ihnen dank ihrer eigentümlichen geschichtlichen und geographischen Situation von Gott auferlegt ist. Dieselbe Bitte wird in einem Schreiben vom 27. Juli aus Kempten an Maximilian mit fast den selben Worten wiederholt“ [87]).

---

84) Daselbst S. 72.
85) Elze, Briefe, S. 80.
86) Daselbst S. 83.
87) Daselbst S. 92.

Auch in seinen Berichten über die späteren Übersetzungsarbeiten hat Trubar Maximilian immer wieder auf diese Missionspflicht gestoßen. Da in den türkischen Gebieten bei den Serben und Bulgaren die cyrillische Schrift die übliche war, so hat er gerade bei den cyrillischen Drucken immer wieder auf ihre missionarische Bedeutung hingewiesen. So entwirft er am 1. März 1561 in einem Brief aus Tübingen an Maximilian in einem Bericht über die geplante Ausgabe des Katechismus und des Symbolum Athanasii in cyrillischer Schrift einen Missionsplan, der sich auf diesen Katechismus stützen soll. „Dann wil man die rechte gottselige und seligmachende religion under dem jungen und einfältigen volck *und in der Türckey* pflanzen und anrichten, so mag solches durch kein anderen weg oder mittel füglicher und fürderlicher geschehen, dann mit dem catechismo und symbolo Athanasii“ [88]).

Dieses missionarische Anliegen kommt vor allem in den Titeln und Vorreden der Trubarschen Drucke selbst aufs stärkste zum Ausdruck. Bereits einige Titel weisen darauf hin, daß Trubar von vornherein an eine Verbreitung der slawischen Reformationsschriften und Bibelübersetzungen auch unter den Türken gedacht hat. So hat Trubar im Juni 1562 in seinem ‘Register und sumarische verzaichnus aller windischen buecher’ die missionarische Bestimmung seiner Drucke hervorgehoben, und hat dies Register als Vorläufer des nun beginnenden Druckwerkes in glagolischen und cyrillischen Lettern im Juni 1561 mit einer Vorrede an Herrn Ungnad öffentlich in Druck ausgehen lassen unter dem Titel: „Register vnd summarischer Innhalt aller der Windischen Bücher, die von Primo Trubero / biß auff diß 1561 Jahr in Truck geben sein, Vnd jetzundt zum andern, in der Crobatischen Sprach mit zweyerley Crobatischen Geschrifften nämlich, mit Glagolla vnd Cirulitza, werden getruckt *(dise Sprach vnnd Buchstaben, brauchen auch die Türcken)*“, mit dem bezeichnenden Motto Phil. 2: *„Alle Zungen* sollen bekennen, das Jesus Christus der Herr sey, zu Ehre Gottes des Vatters.“

Die Vorreden selbst bringen den Missionsgedanken in engster Verbindung mit der ökumenischen Ausbreitung der Re-

88) Daselbst S. 102.

formation unter den südslawischen Stämmen. Dies tritt bereits 1561 in Trubars an Maximilian II. gerichteten Vorrede zum ersten Teil seiner kroatischen Übersetzung des Neuen Testamentes hervor. Trubar will zuerst erzählen und anzeigen, „was das arm Christlich Windisch vnd Crobatisch volck für grosse Angst, Nott vnd Trübsal von den *Türcken* on vnderlass leiden". Nach einer Beschreibung ihrer Kultformen und ihres Gottesdienstes kommt er auch auf die Notwendigkeit der Ausbreitung des Evangeliums unter den Türken selbst zu sprechen und erklärt, „das man dardurch verhofft / vermittelst göttlicher Gnaden / *bey den orientalischen Völckern vnnd vnder den Türcken widerumb den rechten alten / Christlichen / seligmachenden Glauben anzurichten / zuernewern / vnnd zu erweittern.* Derhalben so mag disen offtgenannten grossen / guthertzigen armen Volck von Vns Christen / durch ander vnnd billiche Mittel vnnd Weg / besser / füglicher / christenlicher vnnd fruchtbarlicher nicht gerathen / noch geholfen werden / dann eben durch dises unser angefangen Werck / nämlich mit der heiligen Biblischen Schrifft / vnnd mit andern guten / vnzenkischen / christlichen Büchern / in irer sprach."

In der Vorrede zu dem im selben Jahr 1561 erscheinenden Druck, der in glagolitischer Schrift „eine kurtze auslegung über die Sontags- vnnd der fürnembsten Fest-Evangelia" bringt, entwickelt Trubar den Gedanken, daß die Ausbreitung des Evangeliums unter den südslawischen Stämmen den besten Grenzschutz darstellt, ein Gedanke, der sich ja bereits in seinen Briefen andeutet, aber in dieser an den Herzog Christoph von Württemberg, den wichtigsten Gönner und Förderer des Werks, gerichteten Vorrede am eindrücklichsten ausgeführt ist.

Zunächst wird allgemein die Grenzsituation dargestellt. „Zu dem / so ligen vnnd wonen wir / *an den Grentzen / des grausamen Feinds der Christenheit des Türcken* / und seind / wie der Prophet sagt / wie die Schlachtschaff geachtet / wölche täglich erwürgt werden / Im fall derselbig nach dem verhengnüß Gottes / unser mechtig werden solte / des doch Gott gnedig verhütten wolle / ist zu erachten / dz solcher unaußsprechlicher jammer / bey unserm verderben nicht beruhen noch bleiben / son-

dern auch die Nachtbarn / und also an die Teutschen / das Gott nach seiner bahrmhertzigkeit wenden wöll / gereichen würde." Das Wort Gottes allein — so führt Trubar weiter aus — ist der beste Grenzschutz und kann diese Gefahr abwehren, ja die Türken selbst dem Evangelium gewinnen und damit den Ursprung alles Unheils ausrotten. Die Unterstützung des Werkes würde „nicht allein an uns armen Christen wol thun / die mit ihrer macht helffen die Grentzen erhalten / sondern auch hiemit jr selbst eigen heil vnd wolfart befürdern. Wölches aber mit Reisigen vnnd Reittern nicht aller dings verricht werden mag / besonders wo Gott ungnädig sein solte ... Wöllichs denn die bösten Mauren vnnd vestungen auff der Grentzen sein würden." Hier wird geradezu ein neuer Türkeneinfall als göttliche Strafe für die Nichtunterstützung des „Werkes" angedroht, wie umgekehrt die Unterstützung des Werkes als die wirksamste, äußere und innere Vernichtung des „Ertzfeindes", des Türken, angesehen wird.

Die Vorrede zu der in cyrillischer Schrift gedruckten Ausgabe „der fürnämptsten Hauptartickel christlicher lehre" in kroatischer Sprache, Tübingen 1562 — sie ist ebenfalls an Maximilian II. gerichtet — ist deshalb besonders charakteristisch, weil sie den Vorwurf zurückweist, der zum Teil von katholischer Seite gegen die Reformation erhoben wurde und der in der Behauptung gipfelt, die Reformation schwäche durch die von ihr verursachte Religionsspaltung die Christenheit so, daß „dabey nie kein Glück / heil noch Sieg wider den *Türcken* nimmer würdt sein". Gerade diesem Vorwurf einer Schwächung der Christenheit wird dort entgegengehalten, daß die Ausbreitung des wahren Worts und der reinen Lehre allein imstande sei, auch dem Türken entgegenzutreten. Aus der vorliegenden Schrift könne Maximilian erkennen, „dass wir keinen newen / verfürischen glauben ... / sondern den Alten / Rechten / Seligmachenden / Christlichen Glauben / vnnd die rechte Gottgefellige Gottesdienst vnd gute Werck / in der gantzen Illyria / in Dalmatien / in Servia / vnnd in der Bulgarey / widerumb mit Hülffe vnd Segen des Allmächtigen gern wölten auffbringen / vnnd anrichten / vnd die Christenheit erweitern / *des Antichrists vnd Machomets Glauben vnd Reich schwechen vnnd zerstörn*".

Auch hier bricht die 'südslawische Eschatologie' vom doppelten Antichrist durch, die sich bei vielen der kroatischen und slowenischen Evangelischen ausgesprochen findet und die auch in der Vorrede der kroatischen Übersetzung der „Kurtzen auslegung über die Sonntags / vnd der fürnembsten Fest-Evangelia" in cyrillischer Schrift aus dem Jahr 1562 ihre Formulierung durch Trubar erhält. Dort heißt es in der an Herzog Albrecht von Preußen gerichteten Vorrede folgendermaßen:

„Dann nach dem nun ettlich vil hundert jar / durch menschen Satzungen vnd Aberglaubigen vermeinten Gottesdienst / die Lehr des heiligen Evangelii / vom verdienst Christi / nicht allein durch die irdische Fabeln / vnd *Türckischen Alcoran* / sondern auch durch die *Bäpstische Decret* / Gewonheit vnd Breüch dermassen verdunckelt / vnd vnder die Banck geschoben / das wenig oder gar kein rechte Erkantnus Christi / ausserhalb den 7000, die im der Herr jeder zeit vorbehalten / gefunden worden / vnd also ein ansehen gehabt als sey es gleich mit der Lehr / des heiligen Evangelii auß." Jetzt aber, nach dem neuen Durchbruch des Evangeliums, wird nicht nur der päpstliche Antichrist von seinem Thron gestossen, sondern auch das Reich Mahomets bedroht. Das Werk, das jetzt ins Leben gerufen wurde, ist dazu geschaffen, „darmit dem Herrn Christo / vnter den Crobaten vnnd Winden / *ja auch den Türcken / ein Kirch gesamblet* / die in recht erkenne / ime gefällig / ine lobet vnd preüsete".

Schließlich ist auch in der Vorrede zu dem glagolitischen Druck des ersten Halbteils des Neuen Testamentes Tübingen 1562 der Gedanke der Türkenmission unverhohlen ausgesprochen. Nach einer Beschreibung der bisherigen Wirkungen des Evangeliums unter den windischen und kroatischen Völkern schreibt Trubar: „Auff sollichs nun ist kein zweifel / der Ewig güttig Gott / vmb seines Sons willen / sampt dem hailigen Geist: werde dem offtgemelten guthertzigen volck / das *in der Türckey vnnd an den Türckischen Greintzen wohnet*.. durch dise vnsere dollmetschung vnnd Truckerey sein hailigs Krefftigs wort / in dem Rechten lauttern verstandt vergeblich vnnd ohne frucht / nit lassen Predigen / sondern auß inen ir vil erleüchten / vnnd zu der rechten erkentnus des göttlichen wesens vnnd willens brin-

gen . . . *unnd dieselbig auch andere zulernen / von ihrem Glauben* / vnnd von allen Christlichen artickuln / *vor den Türcken* vnnd andern leuten *gutte Rechenschafft vnnd verantwurtung zugeben / vnd sie die Türcken im Rechten Christlichen glauben zu vnderrichten werden wissen.* Solches alles würdt nicht allein bey den obgenannten vexierten vnnd ainfeltigen vnd guthertzigen Christen / sonder *auch bey den Türcken* grossen nutz / der Christlichen Kirchen schaffen vnnd bringen. *Dann des Machomets* vnnd antechrists *Reich vnnd Glaub* / muß nach des Propheten Esaie / Cap. 11 vnnd des hailigen Pauli 2. Thess. 2 weyssaagen / *nur durch das wort des Sohns Gottes / geschwecht vnnd zerstört werden.* Vnnd *Jacobus Peretz* über den 82. Psalm Deus quis similis tibi etc. schreibt: Wie die alten Frommen Christen offt haben geredt / das das Türckisch Reich vnd ir Glaube / werde vor dem jüngsten tag vnder geen / vnnd durch disen Weg / sie werden sich selbs von ein ander trennen / vnd theilen in drey theil / vnd die zwei theil / werden wider einander kriegen streitten / sich selbs vnder einander verderben / vnd umbringen / *Der dritte theil aber / würdt erkennen / das das Machomets Glaub vnrecht ist* / vnd sich desselben schemen / *vnd alßdann den Christlichen Glauben annemen. / Amen / das es bald geschehe.*"

So hofft auch Trubar, daß „durch dises vnsers angefangen heilsam Werck / der recht / als Christlich Glaub erweitert / vnd *des Teuffels / Türcken vnnd Anttichrists Reich gemindert würdet*". Hier dringt die endzeitliche Stimmung durch, die dieses ganze ökumenische und Missionswerk trägt und die sich gerade angesichts der aussichtslosen und verzweifelten Lage der christlichen Kirche in diesen Ländern des Grenzkampfes an den alten endzeitlichen Verheißungen von der schließlichen Niederlage des Antichrists und dem Endsieg Christi aufrecht hält und im Hinblick auf das nahe Kommen des Endes in aussichtsloser Situation das Kommen des Gottesreiches durch Aufrichtung der wahren Kirche, durch Vereinigung der wahren Gläubigen und durch Bekehrung der Heiden auf sich zu nehmen bereit ist.

Diese Missionsidee hat sich auch Hans von Ungnad zu eigen gemacht, der ja überhaupt sein Werk sehr stark unter dem

Gesichtspunkt einer heilsgeschichtlichen Sendung zur Vollbringung des notwendigen Schlußaktes der christlichen Heilsgeschichte ansah. Ungnad hat den Gedanken der Mission vor allem Maximilian gegenüber betont, und zwar unter dem ausdrücklichen Hinweis darauf, wie vorteilhaft die Auswirkung einer solchen Mission für das Haus Österreich wäre. In seinem Schreiben vom 12. April 1561, das er aus Urach an ihn richtet, weist er darauf hin, daß vor allem die cyrillischen Drucke sich für eine solche Verbreitung des Evangeliums unter türkischer Herrschaft eignen würde, da diese *„cirulische sprach gar in die Türckhey geet"* [89]). Ein regelrechtes Missionsprogramm entwickelt dann Ungnad in dem Schreiben an die deutschen Kurfürsten und Fürsten. In ihm wird das ganze Trubarsche Werk unter dem Gesichtspunkt einer ökumenischen Verantwortung aller evangelischen Stände gegenüber den bisher zu kurz gekommenen Nationen dargestellt, wie bereits beschrieben. „Dieweil dan ... dises ein solch hochnutzlich, löblich vnnd christenlich werkh, dardurch die ehr gottes befürdert vnnd sein ware liebe christenheit erweitert, so ist auch in rath befundenn, das man gottes seligmachende wort vnnd sein heiliges evangelium auch in die ciruliza oder cirulischen sprach, *welche durch die Thürkei bis geen Constantinopel geht*, zu vertieren mit hochstem befürdern solle ... *das also verhoffenlich die raine lehr göttliches worts werde dardurch auch in die Türckey gebracht werden mügen* und sich ansehen last, als wölle der genedige gott durch dis mittl vnnd auf dise weiss *den Thirkhen mit dem schwerdt seiner almechtigen sterckh schlagen*, gleich wie er durch den seligen d. Martinum Lutherum das gantz babstumb entdeckht vnd geschlagen hat, vnnd also gott der herr für sein liebe christenheit streiten vnnd sein reich vnnder denselben völckhern widerumb aufrichten wölle" [90]).

Aber auch die deutschen evangelischen Reichsstädte wurden von Ungnad in seinem Sendschreiben an die deutschen Städte vom 4. April 1563 für das Missionswerk aufgerufen, und zwar zum Teil in wörtlicher Anlehnung an das Sendschreiben an die evangelischen Fürsten [91]).

89) Kostr. S. 17—18.
90) Daselbst S. 49—50.
91) Kostr. S. 175.

Hier spricht der ungebrochene und urevangelische Glaube an die Macht des „Worts", das den Antichrist in seiner doppelten Gestalt als 'babst' und 'Thirck' fällen kann. Auf diese Weise ist zugleich mit dem ökumenischen Gedanken die Missionsidee in einer höchst dringlichen Form an die deutschen evangelischen Stände herangetragen worden. Die übliche Behauptung, die Stände hätten nichts für die Mission getan, wird durch die Tatsache widerlegt, daß in dem vorliegenden Fall diese Stände selbst unter ausdrücklicher Erwähnung und Anerkennung der Tätigkeit Ungnads und Trubars für die „Ausbreitung des Worts" dieses Werk finanziell und moralisch unterstützt haben.

Der große Erfolg dieser Aufforderung wird nachher zu beschreiben sein. Es sei hier nur angedeutet, daß die Antworten der verschiedenen evangelischen Städte zum Teil unmittelbar ihre Spenden durch den Hinweis auf die Notwendigkeit der Mission begründen. So schreibt z. B. der Bürgermeister und der Rath der Stadt Kempten am 9. Juli 1563 an Hans Freiherrn von Ungnad, sie lobten das gottgefällige, zuvor unerhörte Werk, und da sie sich zur Erkenntnis der biblischen Schrift und *„hoffentlich auch zur Schwächung und Minderung des türkischen Glaubens und Tyrannei"* nach Möglichkeit beizutragen verpflichtet fühlten, so stifteten sie 50 Goldgulden[92]). So ist also Ungnad als der Mann zu betrachten, der den evangelischen Ständen und Städten des Reiches durch den Ruf zur Unterstützung dieses Missionswerkes den evangelischen Gedanken von der Verpflichtung zur Mission zugleich mit der Idee der ökumenischen Verantwortlichkeit der evangelischen Kirche eingeprägt hat.

Darüber hinaus läßt sich nachweisen, wie der ganze Ungnad-Kreis, und zwar vor allem die Sachverständigen, die die Verhältnisse unter den Südslawen und auch die Zustände unter türkischer Herrschaft kannten, den Missionsgedanken immer wieder vortragen. So liegt bereits aus dem Jahr 1559 ein am 28. August in Möttling ausgestelltes Zeugnis von Sachverständigen über die Übersetzung des Neuen Testamentes durch Stephan Consul vor, in dem diese mit Namensunterschrift bestätigen: „Dieselbe (kroatische Sprache) ist ersehen und be-

92) Kostr. S. 183.

funden, das sie durch ganntz Dalmatien nach dem adrianischen meer, dergleichen durch Krobaten, Wossner, Sirffey vnnd derselben ort *piss auf Constantinopel* verständig vnnd genugsam sey. So mag auch dise crobatische version weiter in die ziruliza das ist halb oder abrevirt griechisch, dest leichter gepracht werden. *Darmit wirdet verhoffentlich die recht christlich religion vnnd das ware hailsam evangeli durch die gantz Türckhey gefürdert, Türckhen herz vnd gemuet zu christliche glauben ernuewert, irem wueten gewert,* die armen gefangnen christen getröst vnnd gesterckht *vnnd unnser hailandt Christus mit der zeit in die Thürckhey ausgeprait werden.* Dan das wordt gottes hat sein macht in allem das sich erregt, webt vnnd lebet auf erdt, himeln, wässern vnnd den vntristen taillen der erdt" [93]).

Auch die späteren Mitarbeiter heben immer wieder den Gesichtspunkt der Mission hervor. So berichtet Ambros Frölich auf Grund der Aussagen des Serben Demetrius, der ja Konstantinopel aus eigener Anschauung kannte, von der 'Cyruliza': „Dieselb geet durch Littaw, Reyssen, Moscovittern, Moldaw, Walachia, Sirfei, Dalmatien, *Constantinopl, vnd auch an des turkhischen khaiserhof, wurd mit gottes hilff vnd segen vill guets schaffen*" [94]). Frölich hofft also die Ausbreitung des Evangeliums bis nach Konstantinopel selbst auf der Grundlage der südslawischen Drucke vortreiben zu können.

Der Kreis in Laibach ist ebenfalls von diesem Missionsauftrag durchdrungen. So finden sich die Missionsgedanken bei Klombner, dem Agenten Ungnads in Laibach, immer wieder. Derselbe Klombner hat auch bei Ungnad den Gedanken angeregt, reformatorische Schriften in die türkische Sprache selbst zu übersetzen. Dieser Plan der Drucklegung von Reformationsschriften und Bibelübersetzungen türkischer Sprache ist von einem Kroaten ausgegangen, von Gregor Vlahovič, dem evangelischen Prediger in Möttling, der sich stark für die kroatischen Drucke eingesetzt hat. Von ihm schreibt Klombner am 12. Dezember 1561 an Hans von Ungnad: „Vnnser herr *Gregor* in der *Metling* helt an, das man die tur-

93) Kostr. S. 2.
94) Nach dem Original in Tübingen.

khisch schrifft vnd sprach auch druckhen, vnd herr Hanss, ain vskokhisch priester, der sich vor angepotn hinauss zueziehn, wolt auf guet leit ratn, die die sprach khunen vnd die schrift angabn, die auch ire gesatz puech, *zentschit* genant, mit sich prachtn. *Da ward erst den Türkn sein macht genumen vnd man khunt statlicher wider ihn schreibn vnd den Machomet gar sturtzen, wie auch nunmals der pabst gesturzt ist*" [95]). Wieder spricht hier die reinste reformatorische Grenzlandstimmung mit ihrem unbegrenzten Vertrauen auf die Kraft des Wortes. Das Wort hat bereits den Papst gefällt, den man für unüberwindlich hielt, das Wort wird schließlich auch den Türken fällen, wenn es nur erst einmal in seine Sprache übersetzt ist und im gleichen sprachlichen Gewand, gewissermaßen mit den eigenen Waffen, dem türkischen „gesatz puech" im offenen Kampfe gegenübertritt. Vielleicht sind diese Worte sogar so zu verstehen, daß die Sprache des Antichrist gewissermaßen entgiftet, entkräftet und überwunden wird, indem einmal die Heilige Schrift in diese Sprache übersetzt ist.

Der Plan der türkischen Reformationsdrucke unterblieb aus Mangel an geeigneten Leuten und an Mitteln. Dagegen ist tatsächlich versucht worden, die slawischen Reformationsdrucke und Bibeldrucke unter den Türken zu verbreiten. Der Hauptagent hierfür war wiederum Klombner. So schreibt er am 20. Dezember 1561 aus Laibach an Ungnad einen Brief, in dem er ihm vorschlägt, die slawischen Drucke über Venedig in der Türkei verbreiten zu lassen. „Die pesst versilberung wirdt sein auf Venedig. Dahin khumbt aus ganntz Griechenland, Morea, Rodus, Dalmatien, *Constantinopl* vnd ander vil volkhs; dan es hat der orten vil stät vnd ain zimbliche civilische manschafft, *die ain gueter zunter sein werden in ganntzer Türkhey*" [96]). In dem gleichen Brief verspricht er auch zur Einleitung des türkischen Übersetzungswerkes sich „den türkhischen jentschit" kommen zu lassen.

Auch von Wien aus sind slawische Drucke in die Türkei gesandt worden. So berichtet Ambros Frölich, der Wiener

95) Kostr. S. 61.
96) Daselbst S. 65.

Agent, am 5. November 1562 an Ungnad, er habe cyrillische Bücher nach der Türkei gesendet. Klombner gibt in einem Brief vom 6. Dezember 1563 sogar an, er habe bereits von dem Erfolg dieser Bücher in Konstantinopel vernommen, und berichtet, dort seien „die Gelehrten des Kaisers" bekehrt worden [97]). Ungnad wollte darüber näheren Bericht haben, wie er am Rande des Briefes eigenhändig bemerkt. Eine bestimmte Nachricht über die angedeuteten Vorgänge ist aber in dem erhaltenen Briefwechsel bis jetzt nicht zu finden. Dagegen dringt in demselben Jahr 1563 noch einmal Georg Vlahovič auf die Durchführung der Mission in der Türkei. Aus Möttling schreibt er 1563 an Stephan Consul und seine Freunde nach Urach: „Schreibt die oskhokhischen (priester) wollen ime einen druckher auss Türkhey bringen, darum pitt er, wir sollen ime die cyrullische schrifft inein schickhen, damit er khüne etwas klein druckhen" [98]). Dies bestätigt, daß er tatsächlich die Vorbereitungen zu einer Türkenmission mit Hilfe von uskokischen Priestern in die Wege leiten und in Möttling eine Filiale von Urach zur Edition cyrillischer Schriften für die Türken einrichten wollte. In einem späteren Schreiben an Stephan Consul deutet er sogar Einzelheiten seines Planes an: „Wouer die oskhokhischen priester die druckeherey bekhumen, so wolt ich den turkischen keiser ein buechel drucken lassen, wie von anfang der welt alle propheten geweisaget vnd gepredigt, dass der herr Christus gottes son sey. Mahomet hat den Türckhen verfürt vnd der bapst die gantze Christenheit, Wir wollten den Türckhen bekehren wen gehülfe vnd solche buecher weren" [99]).

Alle diese Zeugnisse bestätigen, daß dieses Missionsanliegen nicht eine tolle Phantasie Trubars und die Folge einer übertriebenen Selbsteinschätzung des „unerhörten Werkes" bei Ungnad war, sondern ein Plan, der aus dem besonderen Sendungsbewußtsein der evangelischen Kroaten und Slowenen und aus der Erkenntnis ihres eigenen Heilsauftrags erwachsen war, der von Ungnad aufgegriffen und zum Programm der evangelischen

97) Daselbst S. 210.
98) Daselbst S. 210.
99) Daselbst S. 210.

Städte und Stände im ganzen Reich erhoben wurde und der von Anfang an im Zusammenhang mit den übrigen ökumenischen Plänen und dem ökumenischen Verantwortungsbewußtsein zu betrachten ist, das dem slawischen Übersetzungswerk zugrunde liegt. Dieser Plan wurde zum allgemeinen Anliegen der slawischen Mitarbeiter und Förderer des „Werkes" erhoben und ist auch als solcher, soweit es die Verhältnisse erlaubten, in die Wirklichkeit umgesetzt worden. Daß er schließlich gescheitert ist, tut der Tatsache keinen Abbruch, daß hier ein lebendiges und eindrucksvolles Zeugnis von dem Durchbruch missionarischen und ökumenischen Geistes im Jahrhundert der Reformation am Werke war, das die allgemeinen Vorurteile von der territorialen Selbstzufriedenheit und Selbstbeschränkung der Reformation in Deutschland widerlegt.

VI.

Es wurde bereits verschiedentlich darauf hingewiesen, daß es Hans von Ungnad gewesen ist, der die Unterstützung des slawischen Übersetzungswerkes und die Türken-Mission zu einer allgemeinen evangelischen Sache gemacht hat. Die Beispiele einer solchen Verbindung der evangelischen Stände und Städte zu einem gemeinsamen ökumenischen und missionarischen Werk sind so selten im 16. Jahrhundert, daß es notwendig ist, das Zustandekommen und den Erfolg dieser ökumenischen Aktion näher zu beschreiben. Ungnad hat sich zunächst in einem Schreiben vom 14. September 1561 an die deutschen Kurfürsten und sonstigen Fürsten mit einer Darstellung seines „Werkes" und der Bitte um Förderung und Unterstützung gewandt.

Die evangelischen Fürsten sind sehr verschieden auf diese Schreiben eingegangen[100]). Ihre Antworten sind gewissermaßen ein Barometer ihres eigenen ökumenischen evangelischen Verantwortungsbewußtseins. Am frühesten ging die Antwort des Landgrafen von Hessen ein. Am 26. September 1561 schrieb dieser aus Kassel an Ungnad, bedankte sich für die Neuigkeiten, die er ihm mitteilte, und ließ ihm 200 Thaler „zu

100) Die Antwortbriefe sind im Auszug abgedruckt bei Konstr. S. 53—59.

verfertigung des drucks" überweisen, „vnd so wir nicht souiell ausgiefften hetten, ess auch diesser landtarth nicht so teuer were, wolten wir vnns mit einer mehrerenn summa ertzeigt haben". Er werde sich „auch weiter der gebur zuhalten".

Wesentlich platonischer fällt die Antwort des Herzogs Johann Friedrich des Mittleren von Sachsen aus. Er schreibt am 1. Oktober 1561, er habe das Schreiben Ungnads und den kroatischen Katechismus erhalten. Er lobt seinen Eifer in der Verbreitung des göttlichen Wortes und verspricht schließlich, auch etwas beizusteuern, aber erst, „wan wir weitteren bericht empfahen werdenn". Erst dann liesse es sich vielleicht ermöglichen, „was mit einer steuer alsdann auch genedigelich zuerzwingen".

Demgegenüber erscheint der Fürst zu Anhalt, Joachim, freigebiger. Am 17. Oktober 1561 schreibt er aus Dessau an Ungnad, er danke für das übersandte Schreiben und Buch, sei auch bereit, „dies christliche werkh zu befordern", aber „da wier ohne das itziger zeit mit allerley schwerenn vnnd grossen ausgabenn vberladenn, so schicken wir euch doch zu antzeigunge vnnsers gueten willens bey euherm diener vnnd stallmeister zwelff thaler hiermit zu".

Ziemlich spät entschließt sich Joachim, Churfürst von Brandenburg zur Antwort. Am 1. November 1561 schreibt er aus Cölln an der Spree, er erkenne sich schuldig, das angefangene Werk zu unterstützen, allein familiäre Gründe hinderten ihn, seinen guten Willen in die Tat umzusetzen. „Seint wir doch itzo wegen der ausrichtung vnnserer geliebten tochter freulein *Sophien* uorstehendem furstlichen *ehelichen beilagers* mit vielen andern merklichen aussgaben dermassen beladen, das wir euch, wie gerne wir es theten, die besagte zuelage zuezueschicken, vorhindert werden vnd bitten gnedigklich ir wollet uns darinnen im besten entschuldigt haben."

Großzügiger erzeigten sich Markgraf Johann zu Brandenburg und Herzog Albrecht von Preußen. Der Markgraf Johann schreibt aus Küstrin am 7. November 1561, er sei geneigt, das Werk nach Möglichkeit zu unterstützen. ‚Wir haben auch zu erclerung solchs vnsers willens gemelten

ewrem diener 100 f. meisnischen wherung gegen gebürlichen quitantz disenn sachenn zu forderunge vnnd bestenn, zu zelenn vnnd vberantworten lassen."

Die Verbindungen Hans von Ungnads mit Herzog Albrecht von Preußen wurden bereits dargestellt. Ungnad hat ihm sofort nach Fertigstellung ein Exemplar des cyrillischen Katechismus zugeschickt und auch eine baldige Antwort erhalten, die den großmütigen Geist Albrechts verrät. Er erklärte, er wäre bereit, die Sache zu unterstützen, aber er habe sehr große Auslagen durch die in Königsberg gegründete Universität, wo er auch verschiedene Stipendiaten auf seine Kosten unterhalte. Trotzdem wolle er zu diesem Werke 100 fl. beisteuern.

Weitere Antworten laufen im Dezember 1561 und Januar 1562 ein. Herzog Barnim von Pommern schreibt am 27. Dezember 1561, er möchte recht gerne für das Werk etwas tun, aber er wisse noch zur Stunde nicht, was die anderen Fürsten und Stände der Augsburgischen Konfession dafür getan hätten. Sobald er dies erfahre, „seint wir nicht vngeneigt nach vnserer gelegenheit nebenss vnd gleich andernn zu voltziehung dieser christlichenn wercke hülff vnd zuschub zu thun". Fürst Wolfgang von Anhalt schreibt am 6. Jänner 1562 aus Bernburg, er sei über das Werk erfreut, er sei aber „in warheit ditzmal mit vielem aussgeben beladen, schicken euch aber hiemit 30 thaler mit guttlichen vnd freundtlichen bitten, wollet dietzmal damit vorlieb nehmen".

Zuletzt meldet sich mit der größten Spende, aber mit theologischen Vorbehalten der Kurfürst August von Sachsen am 7. Januar 1562 aus Torgau. Er läßt Ungnad in Leipzig 200 Gulden anweisen, mit dem Zusatz: „Vnd begeren gendigst, ir wollt mit vleiss .. anhalten, daß die biblia vnnd doctor Lutheri haussposti11 vnd nit etwa *des rottengeists Illirici* tractetlein vnd schwermerei förderlicht möcht inn berurten sprachen vnuerfelscht gedruckt vnnd gefertigt werden. Vnd was für bücher inn solchen sprachenn aussgehen, dauonn wollen vnnss idesmals ein exemplar in vnser hof libere zuschicken." Der Lutheraner kennt nur einen Illyrier, den verhaßten Flacius Illyricus. Hier, wo es sich um eine Sache handelt, bei der andere Illyrier

beteiligt sind, will er die Sicherheit haben, daß er nicht mit seinem guten sächsischen Gelde die Sache des illyrischen Rottengeistes unterstützt.

Daß die ständigen und wichtigsten Geldgeber der Herzog Ulrich von Württemberg und der König Maximilian II. nebst österreichischen Landständen gewesen sind, wurde bereits des öfteren erwähnt und erläutert.

So läßt sich hier einmal an Hand einer Abrechnung feststellen, daß in der Tat durch das Betreiben Ungnads das Trubarsche Werk als ökumenisches Anliegen der Augsburgischen Konfessionsverwandten betrieben wurde. Deutlicher als durch Aufzählung aller Sympathieerklärungen wird die Beihilfe der evangelischen Stände durch die Rechnung belegt, die Trubar als Beilage eines Briefes an Jobst von Gallenberg und einige evangelische Adelige aus Krain am 10. Februar 1562 schickt. Sie lautet[101]):

„Wer und wievil steür und hülffe zum crobatischen druckh bis her geben.

Künig Maximilian	fl.	400 rhn.
Furst von Wirtemberg	fl.	300 rhn.
Landtschafft in Österreich	thaller	100 rhn.
Ein freyherr und ein fraw in Osterreich	thaller	72 rhn.
Landtschafft ob der Ens	fl.	100 rhn.
Landtschafft in Steyr	thaller	100 rhn.
Landtschafft in Karenten	thaller	100 rhn.
Landgrave in Heßen	thaller	200 rhn.
Churfurst in Sachsen	thaller	200 rhn.
Zwenn fursten von Anhalt	thaller	47 rhn.
Margrave Hans von Brandeburg	fl.	100 rhn.
Hertzog Albrecht aus Preußen	fl.	100 rhn.
Margrave Joachim von Brandeburg, churfürst		nichts.

Hat ein tochter verheurat, vnd hat ir vil geld geben müssen. Von dem hat des h. Ungnaden stalmeister in 18 wochen verzert . . . . . fl. 113 bn. 6 Pf. 1."

Eine weitere Aktion, die das „Werk" als ein ökumenisches Anliegen und als eine Pflicht der augsburgischen Konfessions-

101) Elze, Briefe S. 166.

verwandten darstellt, liegt in dem Rundschreiben vor, das Hans von Ungnad an die evangelischen Städte richtet, um von ihnen eine finanzielle Unterstützung des Druckwerkes zu erhalten. Über die Gedanken des Briefes wurde bereits gehandelt. Hier ist nur nachzutragen, daß Hans von Ungnad als Strafe dafür, daß sich die Evangelischen ihrer ökumenischen und missionarischen Aufgabe einer Unterstützung der Ausbreitung des Evangeliums entziehen, ihnen androht, daß ihnen selbst das Licht des Evangeliums verloren gehen werde, wenn sie sich nicht dieses Lichtes würdig erweisen. Er weist sie mit den dringlichsten Worten darauf hin, daß ihnen „nichts höhers, herrlichers, furtreffenlichers vnnd gluckseligers kan zustehen, begegnen vnnd von Gott gegebenn werdenn, alls sein heilig freudenreichs vnnd allein seligmachende wortt . . . fördern"; andernfalls wäre zu besorgen, daß, „gleich wie zur zeit Christi vnnd der apostl, das reich gottes von den Juden genommen vnnd den haiden gegebenn wordenn, also auch sein heiligs wortt von vnnss auf frembde nationen vmb unserer vndankbarkeit willen gewendet werde" [102]).

Unter Hinweis auf die Opfer, die er selbst sowie die übrigen Mitarbeiter am Werk und die evangelischen Stände bereits geleistet haben, werden die Städte dann aufgefordert, „eur christliche hulff zu diesem hohenn, nutzlichenn, vnerhörtenn vnnd gottseligen werghk des windischen, crabatischen vnd cirulischen truckhs miltiglichen raichen wöllen". Der Aufforderung wird die Verheißung hinzugefügt: „Solche wirdth euch nitt allein vor der weldt rhümblich sonnder vielmehr dem liebenn gott, des wergkh es ist, wolgefellig vnnd angenehm sein, dieses auch nit vnbelhonet lassen, sondern zeitlich vnnd ewig reichlich vergeltenn" [103]). Durch die in Aussicht gestellte Veröffentlichung der Namen der Spender soll das Schlußwerk, die Übersetzung der ganzen Bibel, den ökumenischen Charakter des Werkes öffentlich darlegen.

Auf dieses Schreiben haben auch eine große Anzahl führender evangelischer Städte geantwortet und eine nennenswerte

102) Kostr. S. 172 ff.
103) Kostr. S. 177—178.

Spende für das slawische Druckwerk überweisen lassen [104]). Die städtischen Behörden haben ganz allgemein das Werk in den höchsten Tönen gepriesen und je nach ihrem wirtschaftlichen Vermögen eine größere oder kleinere Summe beigesteuert. Nürnberg stiftete 400 Gulden und verlangte dafür weder Quittung noch Rechenschaft. Der Magistrat bedauerte, nicht mehr beisteuern zu können, allein Ungnad wisse selbst, wie hart der letzte Krieg die Stadt Nürnberg mitgenommen habe und welche Schuldenlast man ihnen auferlegt habe, deren Zinsen der Stadt viel zu schaffen machten. Der Kämmer und die Räte der Stadt Regensburg schreiben, sie hätten mit Vergnügen vernommen, daß es in diesen gefährlichen Zeiten noch Männer gebe, die die reine Lehre selbst unter fremde Nationen zu verpflanzen suchen, und überweisen „50 Gulden Rheinisch in Münze". Auch Bürgermeister und Rat der Stadt Rotenburg ob der Tauber berichten ihre Freude darüber, wie Ungnad und seine Gehilfen für die Verbreitung der Religion unter den fremden „weytgesessenen" Nationen wirken. Auch sie sind durch die Schäden des letzten Krieges daran verhindert, nach ihrem Willen zu schenken, und schicken daher 100 Gulden an Ducatengold mit der Bitte, ihr Unvermögen zu einer größeren Zahlung zu entschuldigen. Die Stadt Ulm läßt 300 Gulden anweisen, die Stadt Kaufbeuren „vnangesehen vnnsers geringen vermögens" 40 Taler, die Stadt Lindau im Bodensee „vnangesehen vnnsers höchsten vnuermugens, allain zu anzaigung vnnsers christlichen gemueths" 60 Taler, jeden zu 17 Batzen, mit dem Versprechen, in Zukunft mehr zu geben. Die Stadt Kempten gibt 50 Goldgulden, obwohl sie „als ain arme geringfuege comun mit vnsern armen burgern, deren viel seind, sonderlich zu disen klemen vnd theueren zeitten, vil zuthun haben". Der Bürgermeister von Memmingen, Balthasar Funck, händigt im Namen der Stadt 100 fl. zu 60 kr. aus, Reutlingen stiftet 30 fl., der Rat von Frankfurt am Main 200 fl. zu 15 Batzen, der Rat von Straßburg 400 Taler. Nur Augsburg trägt nichts zum „Werk" bei, mit dem Hinweis darauf, die

104) Die Antwortschreiben auszugsweise bei Kostr. S. 179—190 abgedruckt.

Schuldenlast der Stadt sei so groß, daß sie kaum die Zinsen erschwingen könnte und zum notwendigen Unterhalt der Stadt ihnen kaum mehr etwas übrig bleibe.

Alle Briefe zeigen, wie gerade in dieser Notzeit der Städte in allen ein christliches evangelisches Verantwortungsbewußtsein lebendig war, das stark genug war, trotz der wirtschaftlichen Notlage und der unglücklichen Zeitumstände hohe Summen zu dem Gelingen des südslawischen Übersetzungswerkes beizutragen, das sich aus diesem Grunde als das erste große ökumenische und missionarische Werk der deutschen Reformation erweist.

Bibliographie.

1. Andreä, Jakob: Eine christliche Leichpredigt, bei der Begrebnuss des Herrn Hansen Ungnaden, Freyherrn zu Sonneck, Rö.Kay. Ma.Rat, auf den Sontag Trinitatis Anno 1565 gehalten. Tübingen, Ulrich Morharts Witwe 1565.
2. Preidel, Friedr.: Jakob Andreä über Hans Ungnad, in: Jahrbuch d. Gesellschaft f. d. Gesch. des Protest. in Österreich. 6. (1885), S. 181—187.
3. Spindler, Georg: Eine Leichpredigt, gehalten über den wohlgebornen Herrn Hans Ungnad, Freiherrn zu Sonneck, welcher zu Winteritz in Böhmen im 27. Tage des Christmonats, als man anhebt zu zählen 1565, seliglich im Herrn eingeschlafen und hernach am Sonntag Trinitatis den 17. Juni zu Tübingen herrlich zur Erde bestattet ist. Nürnberg, U. Neuber u. D. Gerlach, 1566.
4. Dresser, Matth.: Vngnadische Chronika etc., Leipzig 1602.
5. v. Moser, Frid. Karl: Bemerkung der Spuren von Ausbreitung, Fortpflanzung und Erhaltung der Evangelischen Lehre in Steyermark, Kärnten und Crayn. Nebst einigen Nachrichten von dem Zeugen der Wahrheit, Hansen Ungnad, Freyherren zu Sonneck, Aus verschiedenen Schriftstellern zusammengetragen, in: Fr. K. v. Moser: Patriotisches Archiv f. Dtschld., 4. (1784), S. 181—208.
6. Schnurrer, Chr. Friedr.: Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert, Tübingen 1799.
7. Meusel, Joh. Gg.: Etwas über die Ungnadische Druckerei, mit einigen Beilagen, in: Joh. Gg. Meusel, Historisch-literarisch-statistisches Magazin, 1. (1802), S. 276—325.
8. Jäger, M.: Slavischer Bücherdruck in Wirtemberg, in: Studien d. evangel. Geistlichkeit Wirtembergs, 2, I (1830), S. 150—172; 6, II (1834), S. 185—188.
9. Bergmann, Josef: Verzeichnis der Jünglinge aus den deutsch-österreichischen Erblanden, welche vom Jahre 1502—1560 an der Universität zu Wittemberg studierten. Mit einigen lebensgeschichtlichen Erläuterungen, in: Österreichische Blätter f. Literatur u. Kunst, 1. (1844), S. 206.
10. Chmel: Vier Briefe des Hanns Ungnad an Kaiser Ferdinand I. und König Maximilian von Böhmen, in: Sitzungsberichte der philos.-histor. Classe d. kaiserl. Akademie d. Wissenschaften, 3. (Wien 1849), S. 329—366.

11. Voigt, Joh.: Briefwechsel des Hans Ungnad Freiherrn von Sonneck mit dem Herzog Albrecht von Preußen, in: Archiv f. Kunde österreichischer Geschichtsquellen, 20. (1859), S. 207—278 — Sonderabdruck: Wien 1858.
12. Kostrenčić, Ivan: Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559—1565, Wien 1874.
13. Meyer, F. Herm.: Primus Truber, Hans Freiherr von Ungnad und Genossen, in: Archiv f. Gesch. d. Deutschen Buchhandels, 7. (1882), S. 62—100.
14. Steinwenter, A.: Aus dem Leben des steirischen Landeshauptmannes Hans III. Ungnad-Weißenwolf, Jahrgeschichte des Gymnasiums in Marburg 1884.
15. Landenberger: Hans von Ungnad und die erste Bibel- und Missionsanstalt der evang. Kirche Deutschlands in Urach (für d. Freunde d. Gust. Ad.-Vereins, Nr. 25), 1866.
16. Gasparitz, Ambros: Hans Ungnad und das Stift Reun, nach Originalquellen dargestellt, in: Mitteilungen d. histor. Vereins f. Steiermark, 36. (1888), S. 73—130.
17. Thomä, Friedrich: Die in Tübingen immatrikulierten Frankfurter von Gründung der Universität 1477 bis zum Winter-Semester 1887—1888 einschl., in: Archiv f. Frankfurts Gesch. u. Kunst, III, 1, 1888, S. 16 ff., 26 ff.
18. Heidenhain, Arthur: Die Unionspolitik Landgraf Philipp's von Hessen 1557—1562. Halle, M. Niemeyer, 1890, XX, 480, pass.
19. Elze, Th.: Die slowenischen protestantischen Druckschriften des 16. Jahrhunderts, 1896, S.A. aus dem Jahrbuch des Protestantismus in Österreich 1884—1896.
20. Elze, Th.: Primus Trubers Briefe, mit den dazugehörigen Schriftstücken gesammelt und erläutert, Bibliothek des Litterar. Vereins in Stuttgart, Nr. CCXV, 1897.
21. Loserth, Joh.: Die Registratur Erzherzog Maximilians (Maximilians II.) aus den Jahren 1547—1551. Aus der Handschrift des Stiftes Reun herausgegeben, in: Fontes Rerum Austriacarum, II., 48 (1896), S. 361—600.
22. Loserth, Joh.: Acten und Correspondenzen zur Geschichte der Gegenreformation in Innerösterreich unter Erzherzog Karl II. (1578—1590), Wien, C. Gerold's Sohn, 1898, in: Fontes Rerum Austriacarum, II, 50.
23. Loserth, Joh.: Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Ländern im 16. Jahrhundert, Stuttgart, Cotta, 1898.
24. Pindor, Josef: Die Evangelische Kirche Kroatien-Slavoniens in Vergangenheit und Gegenwart, Esseg 1902.
25. Bučar, Franjo: Povijest hrvatske protestantske književnosti za reformacije (Geschichte der kroatischen protestantischen Literatur zur Zeit der Reformation), Zagreb 1910.
26. Loserth, Johann und v. Mensi, Franz Frhr.: Die Prager Ländertagung von 1541/42, Verfassungs- und finanzgeschichtliche Studien zur österreichischen Gesamtstaatsidee, in: Archiv f. österreichische Geschichte, 103. (1913), S. 435 ff., 445 ff.

27. Bučar, Franjo: Ivan Ungnad i jugoslavenska tiskara u Tübingenu (Ivan Ungnad und die südslaw. Buchdruckerei in Tübingen), in: Carnicola, N.F. 6 (1915), S. 231—236.
28. Fančev, F.: Jezik hrvatskih protestantskih pisaca, Rad jugoslovenske akademije, 212; 214, auch separat. Zagreb 1916.
29. Bossert, Gustav: Hans Ungnads Stellung zu Kaspar von Schwenckfelds Schriften, in: Jahrbuch d. Gesellsch. f. d. Gesch. des Protestantismus im ehem. u. im neuen Österreich, 47 (1926), S. 157—161.
30. Murko, M.: Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslawen, Heidelberg 1927.
31. Dedic, Paul: Der Protestantismus in Steiermark im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, Leipzig, M. Heinsius Nachf., 1930, in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 149., passim, besonders S. 23 ff.
32. Bučar, Franjo: Die jugoslawische protestantische Literatur zur Zeit der Reformation, in: Festbuch der Evang. Kirchengemeinde A. B. in Zagreb, 1931.
33. Rupel, Mirko: Slovenski protestantski pisci, Ljubljana, 1934.
34. Zimmermann, B. H.: Das Luthertum in Eisenstadt, 2. Aufl. 1935 (über Stephan Consul).
35. Hočevar, Walter: Die Anfänge der Reformation auf dem Gebiete des heutigen Jugoslawien, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Dritte Folge VI, Bd. LV, Heft III/IV, 1936, S. 615—633.
36. Bučar-Fančev: Bibliografia hrvatske protestanske književnosti za reformacije, Zagreb 1938, Starine XXXIV.
37. Zimmermann, B. H.: Hans Ungnad, Freiherr von Sonneck, als Förderer reformatorischer Bestrebungen bei den Südslawen, in: Südostdeutsche Forschungen, 2. (1937), S. 36—58.
— Die Korrespondenz Ferdinands I., II., 2, 1529/30, in: Veröffentl. d. Komm. f. neuere Gesch. Österreichs, 31, Wien 1938.
38. Bučar, Franjo: Über die Fundstellen der alten kroatischen Drucke aus der Zeit der Reformation in den Bibliotheken Deutschlands. Südostdeutsche Forschungen, Jg. III, Heft 4 Febr. 1939, S. 701—718.

Abgeschlossen am 12. März 1939.

Ernst Benz.

Besitz und Beschaffung evangelischen Schrifttums in Steiermark und Kärnten in der Zeit des Kryptoprotestantismus.

Von Paul Dedic,
Graz-Waltendorf, Am Ring 9.

Kürzlich wurde hier darauf hingewiesen [1]), daß ein großer Teil des in der Reformationszeit in Innerösterreich verbreiteten evangelischen Schrifttums dem Zerstörungswerk der Gegenreformation zum Opfer fiel. Diese arbeitete durch Jahrzehnte mit solchem Nachdruck, daß der Protestantismus in Krain völlig, in Steiermark und Kärnten in den weitesten Gebieten ausgerottet wurde. Allein in verschiedenen Gegenden Obersteiermarks, besonders im Enns-, Liesing- und oberen Murtal, sowie Oberkärntens lebte er unter der Bauernschaft insgeheim fort. Neuere Forschungen haben ergeben, daß die Regierung vom Bestand des „Kryptoprotestantismus" immer unterrichtet war, wenngleich sie sich zeitweise von seiner Ausdehnung und der Zahl seiner Anhänger ein unrichtiges Bild machte. Es war ihr auch bekannt, daß die ihrer Prediger und Lehrer beraubten Bauern ihren Glauben nur durch den Besitz ihrer evangelischen Bücher erhielten und nährten, deshalb zielten die meisten der von ihr getroffenen Maßnahmen darauf hin, jenen ihre Bücher zu nehmen. Da bei den häufigen, meist unvermutet vorgenommenen Hausdurchsuchungen immer wieder verbotene lutherische Bücher den visitierenden Geistlichen in die Hände fielen und von ihnen beschlagnahmt wurden, waren die hievon Betroffenen darauf bedacht, sich „aus dem Reich" neue zu beschaffen. Manche holten sie selbst von dort, aber es fanden sich auch Leute, die für geringes Entgelt Sammelbestellungen entgegennahmen und die Besorgung solcher, wie neu erschienener Bücher hauptsächlich in Nürnberg und Regensburg sowie die Hereinbringung ins Land durchführten. Da die Maut- und Einnehmerämter und besonders ihre als „Überreiter" bezeichneten streifenden Wachpersonen den strengen Auftrag hatten, nach solchen „Bücherträgern" oder „heimlichen Büchereinschleppern" zu fahnden, mußten

1) Vgl. Heft III/IV, 1938, S. 433 ff. Die Abkürzung IÖ (iö.) bedeutet: Innerösterreich(isch); StLA.: Steiermärkisches Landesarchiv; LRA.: Landesregierungsarchiv.

sich letztere meist der „Contrabandsteige", der Schmuggelwege, bedienen, wenn sie Aussicht haben wollten, die Bücher den Bestellern zu überbringen. Aber auch Fuhrleute, Viehhändler, Handwerksburschen, reisende Krämer, unter diesen besonders „Bandlkrämer" und die „Öltträger", die ihre Wege über die Grenze und wieder zurück in die Heimat führten, pflegten gern in ihrem Gepäck die so begehrten lutherischen Erbauungsbücher einzuschmuggeln. Dazu überbrachten sie Botschaften von Glaubensflüchtlingen, die sich in Regensburg oder in der Grafschaft Ortenburg niedergelassen hatten. So herrschte trotz aller behördlichen Verhinderungsversuche ein reger Verkehr zwischen den steirischen und kärntnerischen Kryptoprotestanten und ihren Glaubensgenossen „im Reiche".

In Kärnten hört man 1685 in der Gegend von Gmünd zum ersten Male von solchen Bücherbestellungen aus Regensburg und aus Nürnberg. Die Transporte auf dem Rücken in „Kraxen" nahmen einen solchen Umfang an, daß ein kaiserliches Generale vom 17. November 1693 den Mautämtern verschärfte Aufsicht auf die Einschleppung verbotener lutherischer Bücher befahl. Da die Kraxenträger als Ortskundige nur die entlegensten Wege zu benützen pflegten, vielfach auch nachts wanderten und sich tagsüber verborgen hielten, gelang es den Überreitern der Hofkammer verhältnismäßig selten, die verpönten Bücher aufzubringen und die hiefür ausgesetzte Prämie zu erlangen. Die vorübergehende Verwendung von Fanghunden wurde aber von der innerösterreichischen Regierung bald untersagt.

Allein selbst in die Städte brachte man gelegentlich evangelisches Schrifttum: Trotzdem z. B. in Graz von der Regierung 1700 F. X. Kalhamer zum Kommissär für die „zu Marktzeiten allher bringenden fremden Bücher" bestellt wurde, mußte jene drei Jahre später erfahren, daß der Salzburger Bote verdächtige Bücher hier eingeschleppt und einem Buchbinder zum Verkauf übergeben hatte, der nun sofort zur Verantwortung gezogen wurde [2]).

Die Ramsauer, die einen regen Viehhandel mit Bayern, besonders mit Regensburg unterhielten, versorgten sich dort andauernd mit den begehrten Erbauungsbüchern [3]). Einen besonders aufschlußreichen Beleg für die Verbreitung lutherischen Schrifttums in der obersteirischen Bauernschaft bietet die vom Oberverwalter der Fürstl. Schwarzenbergischen Herrschaft Murau 1702 in der Gemeinde Ranten durchgeführte Unternehmung. In der Reformationszeit war hier alles evangelisch gewesen, in der Pfarre Ranten hatten lutherische Prädikanten gewirkt; als Sohn eines dieser war hier 1589 einer der größten Topographen seiner Zeit, Martin Zeiller, geboren worden, der aus

2) StLRA. Expedita 1700, VIII, 33; Gutachten 1703, III, 2.
3) J. Zapletal, Die Bekämpfung und Duldung des Protestantismus im oberen Ennstal, Graz 1883, S. 18 f.

Murau mit seinem Vater als Kind 1600 ins Exil zog. Die Gegenreformation hatte diese entlegene Gegend wohl gewaltsam katholisch gemacht, aber die Bekehrung war nicht tief gegangen und die Bauern blieben wegen ihrer lauen kirchlichen Betätigung glaubensverdächtig. Im Oktober 1691 war es gelungen, den dortigen Bauern Ruep Friz vom Manggut als Protestanten zu überführen; nach längerer Haft wurde er ausgewiesen. Da man sein Weib und seine Kinder zurückbehalten hatte, war er trotz des schweren Verbotes zurückgekehrt, wurde in Murau am Pranger ausgepeitscht und, zur Galeerenstrafe verurteilt, als Sträfling gebrandmarkt und durch ganz Innerösterreich von Landgericht zu Landgericht den Venetianern überstellt. Auf einer ihrer Galeeren fand er sein Ende [4]). Im Frühling 1702 waren dem Erzpriester in Bruck verschiedene Anzeichen dafür berichtet worden, daß das Luthertum in Ranten immer noch verborgen lebe. Er erwirkte einen Befehl an die Herrschaft Murau, eine „unverhoffte Inquisition" anzustellen. In Durchführung dieses Auftrages unternahm der Verwalter Wurz am 5. Mai eine überfallsartige Visitation mehrerer Bauerngehöfte, wobei ihm nicht weniger als 43 lutherische Bücher in die Hände fielen, darunter Postillen Luthers und Spangenbergs und Schriften Veit Dietrichs. Aber, was besonders merkwürdig war, es befanden sich auch etliche Theologica in lateinischer, griechischer und hebräischer Sprache darunter, die zwischen 1530 und 1600 erschienen waren, so daß man in ihnen wohl die Reste einer Pfarrbücherei vermuten darf, die einer der Prädikanten der dort liegenden Pfarren 1600 bei seiner Flucht seinen bäuerlichen Pfarrkindern in Verwahrung gegeben hatte. Sie wurden in einem großen Verschlag nach Graz geschafft, wo sie der Regierungskanzler Huber neun Jahre lang bei sich behielt und erst dann auf die strikte Forderung der Regierung herausgab. Dieser empfahl Wurz, auch den Inhabern der Nachbarherrschaften solche Visitationen aufzutragen, da dort bei „den in Glaubenssachen verdächtigen Bauern" noch „eine Menge dergleichen Bücher" vorhanden sein sollte. Wollten jene sie nicht freiwillig herausgeben, sollte man „mit gewaltsamer Aufbrechung der Truhen vorgehen". Dabei hatte nach Aussagen mehrerer Belasteter kurz vorher ein Ramsauer dort heimlich zahlreiche Bücher aufgekauft und weggeführt. Wie wenig selbst schwere Strafen die Leute zur Aufgabe ihrer Bücher veranlaßten, läßt sich z. B. daraus ersehen, daß zwanzig Jahre später ein Sohn des vorerwähnten, als Galeerensträfling verschickten Kryptoprotestanten, der Bauernknecht Mang, in Murau abgestraft wurde, weil er lutherische Bücher besaß und eine Bibel zum Lesen verliehen hatte. Diese Ereignisse sind deshalb besonders erwähnenswert, weil sie sich in einer Gegend abspielten, wo noch hundert Jahre nach der in Angriff genom-

4) P. Dedic, Bauernschicksale aus der Zeit des Geheimprotestantismus in IÖ., in „Säemann" XVIII, Graz 1938, S. 7 f.

menen Gegenreformation soviele Geheimprotestanten lebten, während achtzig Jahre später, als die Stunde der Duldung schlug, kein einziger mehr vorhanden war [5]!

Der Abt von Admont hatte vorher im Ennstal in der Propstei Gstatt viele evangelische Bücher wegnehmen und ihre Besitzer bestrafen lassen, so daß der Landgerichtsverwalter Felber der Herrschaft Friedstein, von dem die Regierung im Mai 1702 forderte, die ihm untertänigen Bauern zur freiwilligen Ablieferung aufzurufen und gegen die Widerspenstigen mit der Aufbrechung ihrer Truhen vorzugehen, meldete, er habe nichts mehr Verdächtiges gefunden; im Sölkergraben seien von ihm „nit mehr denn zwei Bauern, welche lesen haben können, angetroffen" worden [6].

Von 1709 an führte man den Prozeß gegen den Untertanen des Grafen Lodron Thomas Neidhardt, einen Bauern in der Kärntner Gemeinde Gnesau. Man warf ihm vor, daß er „ein rechter Bauernprädikant" sei, der „zum öftern eine Zusammenkunft gehalten, den Leuten die lutherischen Bücher mit Verlesung der Bücher ausgelegt und folgends in dem Glauben fest zu verharren angeführt haben solle". Zwei Jahre lang lief das Verfahren gegen den in Klagenfurt, später in Graz Eingekerkerten, sogar der Hof ließ sich andauernd darüber berichten. Es endete mit der Ausweisung des Delinquenten, der später wieder in den Besitz des „Schwellenrechtes" kam und die erlaubte Rückkehr zur Betätigung im früheren Sinne benützte, weshalb er in ständigem Konflikt mit weltlichen und geistlichen Behörden lebte. Sein 1725 erfolgter Tod bewahrte ihn vor der neuerlich in Erwägung gezogenen endgültigen Ausweisung. Was aber bei Hofe besonders übel vermerkt wurde, war die in jenem Verfahren offenkundig gewordene Verbreitung lutherischer Bücher auch in der dem Grazer Jesuitenkolleg gehörigen Herrschaft Millstatt. Man war „aufs höchste" bestürzt, daß „bei an allen Orten so häufig aufgestellten Seelsorgern, Geistlichen und Ordensleuten sich eine so große Menge Ketzer befinde" und auch im Gebiet der Jesuiten, „welche vor übergroßem Seeleneifer in weitentlegene Länder, ja sogar in das äußerste Indien, der Marterkrone nachziehen", nun „das lutherische Übel also jäh und unvermutlich hervorbreche" [7].

Im Mai 1710 gebot das Salzburger Konsistorium dem Seckauer Bischof Franz Anton von Wagensberg, die in seiner Diözese „unter den Bauern und gemeinen Leuten" zahlreich verbreiteten Ketzerschriften (man hört von solchen in der Nähe von Neumarkt und St. Lambrecht) wegnehmen und die Besitzer das katholische Glaubensbekenntnis ablegen zu lassen, dessen Nichthaltung den Prozeß wegen

5) StLRA. Expedita 1711, I, 9.
6) StLRA. Expedita 1711, I, 9.
7) Dedic, Bauernschicksale S. 39 f. und S. 57 f.

Eidbruchs im Gefolge hatte. In Kärnten aber wurden der Reihe nach evangelische Bücherträger verfolgt. Einem aus der Gegend von Spittal namens Bastian gelang die Flucht; zwanzig Jahre lang trieb er sein gefährliches Handwerk weiter, bis er schließlich in der Nähe von Hermagor dingfest gemacht werden konnte. In seinem Rucksack befanden sich 37 lutherische Bücher. Im Jahre 1711 büßte im Kerker zu Paternion der Bücherträger Schüdt, während sein Konkurrent Häberl in strenger Untersuchung stand, da gegen ihn eine Anzeige lief, daß er „verbotene Bücher den ohnedem zu dem Luthertum geneigten und verdächtigen im Gebirge sich befindenden Bauern zutrage". Zu gleicher Zeit lief, nachdem sich der Dechant von Treffen über die starke Verbreitung jenes Schrifttums beklagt hatte, ein Steckbrief gegen zwei Untertanen aus der Herrschaft Afritz und vier aus den Herrschaften Biberstein und Himmelberg, die schon öfter aus Nürnberg Bücher geholt hatten und sich zu diesem Zwecke gerade wieder dort befanden [8]).

Die Regierung erließ 1715 ein verschärftes Zensurverbot, das sich aber ziemlich wirkungslos erwies, da ja die verbotenen lutherischen Schriften nicht in Steiermark und Kärnten gedruckt wurden, sondern aus den Reichslanden stammten. Einen besonders originellen, wenn auch nicht geglückten Schmuggelversuch unternahm ein abgedankter Soldat, der im September 1715 im obersteirischen Markte Obdach einer gegen Diebe und Landstreicher ausgesandten Bürgerstreife in die Hände fiel. Er zog, wie es im Akt heißt, „mit Weib und saugendem Kind" seine Straße, hatte aber „bis in die 50 lutherische Bücher in der Wiegen vertuscht und mit dem Kind und Windeln verdeckter getragen". Der Marktrichter beschlagnahmte die Schriften mit der Begründung, „daß derlei abgedankte Soldaten die Bauersleute vielfach beschwatzen und bei ihnen Herberg zu nehmen pflegen und nebstbei solche Bücher, bei einem halben Zentner schwer, nirgendwo von Augsburg aus hierher vermautet worden" seien. Nach der Aussage des Delinquenten sollten sie zum Verkauf nach Ungarn gebracht werden, wo ja der Protestantismus z. T. erlaubt war, doch sprach der eingeschlagene Weg dafür, daß sie für Kärnten bestimmt waren. Unter ihnen befanden sich nicht weniger als sechs Stücke von Michael Lubachs „Bet-, Buß- und Dankopfer", 1709 bzw. 1713 in Leipzig gedruckt, drei Exemplare der „Kinderlehre Luthers" in einer Nürnberger Ausgabe von 1709, vier „Paradeisgärtlein" Arndts neben einem „Sendbrief" Schaitbergers und einem Scriver, aber nur eine einzige Bibel, ein Nürnberger Druck von 1693 [9]).

---

8) StLRA. Copeien 1710, V, 29; 1714, XI, 125; 1721, VIII, 145. B. Czerwenka, Zur Geschichte der Gegenreformation in Steiermark, im Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich I, Wien-Leipzig 1880, S. 88.

9) StLRA. Copeien 1715, VII, 198.

Ein bewegtes Schicksal ward dem Schuster Hans Imblinger zuteil, der in Laibach und seiner Umgebung „mit verbotenen ketzerischen Lehren das einfältige Bauernvolk von dem wahren Glauben abzuführen und diese seine verkehrte Lehre in den nächtlichen Zusammenkünften durch Vorlesung verbotener, ketzerischer Bücher höchststräflicherweise auszustreuen sich unterfangen" hatte. Von Laibach ad operas publicas nach Ungarn abgeschoben, mußte er zehn Jahre in Raab schanzen, widerstand auf der Heimreise in Wien den Bekehrungskünsten der Jesuiten und Franziskaner und setzte, nach Krain zurückgekehrt, seine heimliche Prediger- und Vorlesertätigkeit fort. Neuerlich ergriffen, büßte er im Kerker. Der Hof interessierte sich lebhaft für diesen Fall und hätte gern die Bekehrung dieses „Lutheraners" gesehen, aber wiederum prallte alle jesuitische Beredsamkeit an dem Starrsinn dieses Ketzers ab, der sich, als man ihn ausweisen wollte, weigerte, Urfehde zu schwören und damit die Ausschaffung unmöglich machte. Schließlich verurteilte man ihn zur Galeerenstrafe und schaffte ihn an die Fiumaner Grenze, allein der Hauptmann von Buccari verweigerte seine Übernahme und ließ ihn unter schwerster Bedrohung, sich nicht wieder zu zeigen, laufen. Imblinger, der sich mit den Kroaten ebensowenig verständigen konnte als mit den Welschen, kehrte daher in sein Laibacher Gefängnis zurück, wurde nach Graz der Regierung überstellt, die gegen ihn einen längeren Prozeß führte. Man war ratlos, was mit diesem hartnäckigen Ketzer, der sich wiederum weigerte, Urfehde zu leisten, anzufangen sei. Schließlich verfiel man auf den Ausweg, ihn so zu behandeln, als hätte er geschworen. Nachdem Imblinger gegen zwölf Jahre lang die Regierung und den Hof beschäftigt hatte, wurde er, nachdem man ihm als verbotenem Rückkehrer auf kaiserlichen Befehl ein R in den Rücken „geschröpft und mit Pulver eingerieben" hatte, im Juni 1717 mit der Bedrohung, sich bei Leibes- und Lebensstrafe in den kaiserlichen Erblanden nicht mehr betreten zu lassen, an die Salzburger Grenze geschafft, von wo er „in wenig Tagen seines Glaubens Mitgenossen erreichen" konnte und „wegen Ausstreuung seiner irrigen Lehr nichts mehr zu befürchten" war [10]).

In Murau wurden 1717 auf Anzeige des Stadtpfarrers vom Herrschaftsverwalter zwei Einwohner wegen Besitzes evangelischer Bücher in das Gefängnis geworfen, das Corpus delicti „in einem Verschlag oder Truhen wohlverwahrt" der innerösterreichischen Regierung nach Graz übermittelt, die die Missetäter nach längerer Haft noch mit einer Geldstrafe belegen ließ [11]).

Einen langen, gegen viele Personen geführten Prozeß hatte in Kärnten im gleichen Jahre ein dem Mautamt Kremsbrücken geglück-

10) Dedic, Bauernschicksale S. 62 ff.
11) StLRA. Copeien 1717, VII, 195; XII, 40.

ter Fang im Gefolge. Die Überreiter hatten hier auf einem Schmuggelsteig ein älteres Ehepaar, abgestiftete Bauersleute, mit ihrem unmündigen Sohne verhaftet, die 18 neue evangelische Bücher bei sich hatten. Das Verhör ergab, daß sie zum siebenten Male solche im Auftrage etlicher Bauern gegen bescheidenes Entgelt aus Nürnberg geholt und zur Hin- und Rückreise jedesmal etwa drei Wochen benötigt hatten. Wohl gelang es dem Paare zu entfliehen, aber ihr Sohn wurde nach einer Haft in Klagenfurt den dortigen Jesuiten zur Bekehrung übergeben. Die Untersuchung wurde auf alle bei den verschiedenen Verhören einbekannten Auftraggeber ausgedehnt; die noch erhaltenen Verhörsprotokolle gehören zu den aufschlußreichsten Akten jener Zeit. Man sieht u. a. aus ihnen, daß in vielen Bauernhäusern jener Gegend mit Hilfe dieser lutherischen Bücher häufig wochentags Morgen- und Abendandachten, jedesmal aber sonntags unter dem Zulauf der Nachbarn für die Kirchgänger vor dem Zwangsbesuch der Messe wie für die daheimbleibenden Hausleute lutherische Hausgottesdienste gehalten worden sind[12])!

Mit welcher Zähigkeit diese Leute an ihren Büchern hingen, zeigt ein Fall aus dem Jahre 1721 in der zur Treffener Pfarre gehörigen Pflegschaft Afritz. Auf Grund eines kaiserlichen Dekretes vom August 1711, das den Geistlichen unter dem Beistand der weltlichen Behörden die Durchsuchung der Bauernhäuser nach lutherischen Büchern auftrug, hatte der Pfarrer von Treffen bei einer unvermuteten Visitation drei Bauern beim Lesen solcher Bücher betreten und sie ihnen weggenommen. Jene ließen sich bald darauf unter dem Vorwand, emigrieren zu wollen, vom Herrschaftspfleger Eggarter Pässe ausstellen und traten nicht nur als Boten ihrer Glaubensgenossen, die dort beim Corpus Evangelicorum die Fürsprache bei der kaiserlichen Regierung, ihnen einen Prediger zu bewilligen, erbitten sollten, sondern auch mit der Absicht, die ihnen abgenommenen Bücher zu ersetzen, die Reise nach Regensburg an. Die von vornherein ganz aussichtslose Vorsprache wegen des Predigers kam auch dem kaiserlichen Gesandten in Regensburg zu Ohren und hatte auf seine Meldung eine erhöhte Fahndung nach den Heimkehrern, an deren Emigration man mit Rücksicht auf ihre zurückgelassenen Familien und Güter nicht glaubte, zur Folge. Sie wurden auf der Rückreise auch von Überreitern der Hofkammer auf einem über die Schönfeldalpe führenden Schmuggelsteig aufgebracht und büßten nicht viel weniger als drei Jahre im Kerker zu Spittal. Der Afritzer Pfleger, dem die Regierung die leichtsinnige Paßausstellung verweisen ließ, rechtfertigte sich mit der Feststellung, es „würden viel hundert lutherische Bücher ohne seinen Paßbrief hineingebracht". Ein im Verlauf des Verfahrens gegen jene Bauern im November 1722 an den kaiserlichen Hof gesandter Regierungsbericht

12) StLRA. Copeien 1718, I, 171.

mußte melden, daß in jenen Gegenden fast jedermann des Lesens und Schreibens mächtig sei. Die Leute schickten aus Furcht vor katholischer Unterweisung ihre Kinder nicht in die Schulen der benachbarten Städte und Märkte, aber sie hielten sich Winkelschulmeister nach ihrem Gefallen. Zur Winterszeit aber kämen sogar Knechte und Mägde bei einem Bauern zusammen und nähmen dort Unterweisung im Lesen, und zwar, wie es im Akt heißt, „in keiner anderen Absicht, als daß sie die von alters passierten oder mittlerzeit überkommenen Bücher lesen und verstehen, mithin sich selbst und andere in dem Irrtum befestigen sollten". Als jene Bauern nach langen Bemühungen endlich freikamen, gaben sie ihr Bekenntnis nicht auf. Sieben Jahre später, 1729, starb der eine und wurde als unbußfertiger Ketzer in einem seiner Felder verscharrt, ein anderer aber stand wieder in gerichtlicher Untersuchung, weil er neuerlich aus Regensburg evangelische Schriften geholt hatte[13]).

Im Jahre 1723 wurde darüber geklagt, daß besonders über Seebach und Predlitz evangelische Bücher in größerer Menge nach Kärnten eingeschmuggelt würden, der Bischof Jakob von Gurk beschwerte sich im Folgejahre über die wahrnehmbare Verbreitung solchen Schrifttums in seiner Diözese, was den Hof und die Regierung veranlaßte, die zuständigen Stellen zu verschärfter Achtsamkeit anzuhalten[14]). In manchen Fällen half dies: So wurde 1729 in Friesach ein Schustergehilfe ins Gefängnis gesteckt, dem man neun eben aus Regensburg geholte Bücher abgenommen hatte. Im Verhör gab er an, er hätte von einem Bauern, bei dem er lange in Arbeit gestanden, „den Druck lesen und den lutherischen Irrtum erlernt"[15]).

Am Ende des zweiten Jahrzehnts reißen die Klagen über die Büchereinfuhr ins Ennstal, aber auch nach Oberkärnten nicht ab. Eine interessante Verhandlung lief im Sommer 1732 gegen den in Haft genommenen Büchereinschlepper Georg Lindner und den Krämer Amenitsch in Stockenboi, der die ins Land geführten Bücher den Käufern übermittelt hatte. Der von der Regierung in Religionssachen für Kärnten verordnete Kommissär Graf Grottenegg schlug nach Beendigung der Untersuchung vor, Lindner „zum Exempel entweder unter die Soldaten zu stoßen oder sonsten außer Landes in eine Festung zur Arbeit auf zwei bis drei Jahre zu versenden". Bei Amenitsch war er unter Berücksichtigung mildernder Umstände dafür, ihn mit einer empfindlichen Geldstrafe zu belegen oder, „welches ein mehreres

13) St.LRA. Gutachten 1722, VIII, 26; XI, 36.
14) StLRA. Gutachten 1723, V, 7; Copeien 1724, III, 205; VII, 144. Expedita 1724, III, 47.
15) StLRA. Copeien 1729, III, 72; VII, 24.

abhelfendes Exempel wäre, ihn zwei Sonntage nach dem Gottesdienst auf öffentlichem Marktplatz, etwas erhöht, mit einem Buch in der Hand haltend, jedesmalig eine halbe Stunde dem Volk vorzustellen", dies um so mehr, als er „einige Jahre her solchen Buchhandel fortgeführt und somit das Gift der ketzerischen Lehr verschiedentlich ausgestreut hätte". Die Regierung begutachtete in ihrer Eingabe an den Hof am 28. Juli den letzteren Vorschlag ablehnend. Diese „öffentliche Zurschaustellung" dünke sie „bei jetzigen Zeitläufen sehr gefährlich", wobei ihr „genugsam die Salzburgerische Unruhe zum Exempel vor Augen liege", sie könnte „zu gefährlichen Unternehmungen" reizen [16].

Die Salzburger Ereignisse hatten zur Folge, daß die Behörden auch in Innerösterreich dem Geheimprotestantismus eine verschärfte Aufmerksamkeit zuwandten. Der Vikar von Schladming beschwerte sich in Graz 1731 über einen Mann, der auf der Ramsau heimlich lutherische Bücher verbreitete. Der Erzpriester von Pöls meldete dahin die Wegnahme von 800 Bibeln und Postillen im ausgedehnten Sprengel seiner Hauptpfarre. Der kaiserliche Gesandte in Regensburg hatte den Auftrag, ständig den von dort aus betriebenen Bücherschmuggel zu kontrollieren. Er überwachte heimlich die Geistlichen der lutherischen Gemeinden, die sich der Flüchtlinge wie der Bücherträger besonders annahmen, so die Prediger Grien, Esterle und Stotzel, aber auch die Regensburger Bürger, die beim Büchervertrieb hilfreiche Hand boten. Hier wurden besonders von jenem genannt der Schuhmacher Grienangel in der Glockengasse, der Sattler Wißmayr in der Wallerstraße, auch der Leinwandhändler Flügel im Gäßl am Kornmarkt, welch letzterer eine richtige Niederlage von lutherischen Büchern, die nach den Alpenländern gehen sollten, errichtet hatte. Auch der sächsische Gesandte war dem Wiener Hof in dieser Hinsicht höchstverdächtig. Mit Hilfe der vom österr. Gesandten erhaltenen Informationen war es der innerösterreichischen Regierung sogar möglich, Ende Juli 1733 einen langen Steckbrief gegen „die verführerischen Emissarios und Unterhändler" zu erlassen, der neben den Regensburger Aufenthaltsorten und Absteigquartieren eine genaue Beschreibung der Proskribierten enthielt. Er führte die geborenen Salzburger Hans Lercher, Hans Kain, einen aus der Gegend von St. Lambrecht gebürtigen Stalljungen Martin und die zwei Kärntner Martin Außerklamer, einen Feilenhauer von Beruf, sowie den Feldmesser Hans Berger, der aus Paternion flüchtig geworden war, an. Da gleichzeitig Aufstellungen über die gewöhnlichen Reisewege der Bücherträger der Regierung in die Hände gefallen waren, glückte es bald, die beiden Letztgenannten in Haft zu bringen, für die schließlich die Hilfe Brandenburg-Preußens eingesetzt wurde [17].

16) StLRA. Gutachten 1732, VII, 29.

17) H. v. Zwiedineck-Südenhorst, Geschichte der religiösen Bewegung in IÖ., im Archiv für österr. Geschichte LIII, 1875, S. 471 f., 489 und 511 ff.

Um ein einheitliches Vorgehen zu erzielen, erließ Kaiser Karl VI. am 12. August 1733 aus Wiener Neustadt eine Resolution, die neben vielen anderen Punkten auch den Bücherbesitz betraf und diesbezüglich verfügte, daß die für die Arbeit in den glaubensgefährdeten Gegenden nun eingesetzten Missionäre „Bescheidenheit auch bei Wegnahme der sectischen Bücher zu gebrauchen (hätten); denn entweder hat der Besitzer deren Inhalt schon begriffen oder nicht; wo nicht, wird er solche gegen etwas Geld oder andere gut catholische Bücher hergeben; hat er aber daraus schon ein Gift gesogen, ist die Wegnehmung der Bücher umsonst, wann nicht auch durch gründliche Unterrichtung das Gift benommen wird". Auch in diesem Zusammenhang wurde besondere Aufsicht über die Kraxenträger und auf der „Stör" befindlichen Handwerker empfohlen. Ein weiteres Generale vom 29. August 1733 befahl, den bäuerlichen Einwohnern, die sich im Sommer zur Verrichtung von landwirtschaftlichen Arbeiten aus dem Land begäben, bei ihrer Heimkehr im Herbst und Winter etwa mitgebrachte ketzerische Bücher „mit Bescheidenheit" abzunehmen. Am 5. März 1734 schärfte eine Instruktion der innerösterreichischen Regierung der Kärntner Landschaft nochmals die strikte Einhaltung jener kaiserlichen Befehle ein, am 3. August forderte ein neuer Hofbefehl verschärfte Aufmerksamkeit auf die Büchereinfuhr bei allen Mautämtern und Vorlage aller Bücher durch deren Besitzer vor die zuständige Geistlichkeit zur Zensurierung. Ein Hofbefehl vom 22. Juni 1735 wiederholte letzteren Auftrag und gebot überdies, die Lasten der Kraxenträger genau nach verbotenen Büchern zu durchsuchen. Eine weitere Verordnung vom 3. August machte den Kameralüberreitern die Aufbringung solcher zur Pflicht. Ein besonders findiger Bücherträger, der sich im Folgejahr 1736 in der Gegend von Aussee und im Ennstal unter Vorweisung gefälschter Patente als beauftragter Aufseher über das Religionswesen ausgab und von den zum Vertrieb mitgenommenen Büchern erklärte, es wären solche, die er bei den durchgeführten Visitationen den Besitzern beschlagnahmt hätte, wurde mit Hilfe der Überreiter entlarvt und der Bestrafung zugeführt[18]).

Der Pfarrer von Haus, Dr. Schmutz, der sich bei einer Büchervisitation auf der Ramsau hinreißen ließ, einen im Bücherverleugnen besonders hartnäckigen Bauern zu verprügeln, erhielt 1737 vom Bischof von Seckau für sein der Bekehrung wenig dienliches Verhalten einen scharfen Verweis. Immerhin gelang es ihm aber in kurzem gegen 400 lutherische Bücher bei den Bauern aufzubringen, die er verbrannte. Der in der Pfarre Mitterndorf im Salzkammergut unternommene Versuch, den Bauern ihre lutherischen Postillen gegen angebotene katholische einzutauschen, brachte den Missionären eine große Enttäuschung.

18) StLRA. Patentensammlung; StLA. Sonderarch. Hallamt Aussee VIII/4 u. 57. Stiftsarchiv Admont VVV g. 6.

Andauernd wurden Bücher aus dem „Reich" eingeführt. Dreimal trug im Sommer 1738 die innerösterreichische Regierung dem Kärntner Landeshauptmann und gesondert den dortigen Mautämtern auf, nach einem Buch mit dem Titel „Kleeblatt" zu fahnden, von dem angeblich gegen 1000 Stück ins Land geführt worden sein sollten. Nicht besser stand es in Steiermark. Der Missionar P. Radischnig meldete im Februar 1740 nach Graz, daß bayrische Bücherträger unter den überaus „suspecten Einwohnern" von Tauplitz, Zlem und Wald einen Kalender feilböten, in dem die Fortschritte der evangelischen Lehre im „Reiche" geschildert würden, worauf sofort der Regierungsauftrag erfolgte, nur mehr einheimische Buchhändler dort zuzulassen, und im März ergänzend befohlen wurde, auf die von Kraxenträgern mitgeführten Bücher besonders zu achten. Außerdem entschloß sich der Bischof von Seckau nach Verhandlungen mit der steirischen Landschaft, die sich zur Übernahme der Druckkosten bereit erklärte, eine katholische Postille in der Auflagenhöhe von 2000 Stück ausgehen zu lassen. Sie sollte, wenn möglich, um den Preis von 1 fl. 45 kr., sonst aber unentgeltlich abgegeben werden, jeder Pfarrer in den verdächtigen Gegenden sollte die Pflicht haben, wenigstens ein Exemplar im Pfarramt zu verwahren [19]).

Man muß zugeben, daß Karl VI., der auch an Stelle der früher üblichen Ausweisungen, bei denen die Leute und deren Besitz dem Staate verlorengegangen waren, die zwangsweisen Transmigrationen nach Ungarn und Siebenbürgen eingeführt hatte, es an Mühe und Eifer nicht fehlen ließ, den Kryptoprotestantismus in Steiermark und Kärnten zu bekämpfen; aber der Erfolg war so wenig entsprechend, daß er hierin seiner Tochter Maria Theresia noch eine große Aufgabe zu lösen hinterließ, die sie mit weit größerer Härte und Rücksichtslosigkeit als ihr Vater zu bewältigen trachtete. Die schwierige Lage, in die sie durch den Erbfolgekrieg geraten war, legte ihr in diesen Belangen zunächst für Jahre eine gewisse Zurückhaltung auf, freilich kann man nicht behaupten, daß die Kaiserin in ihnen die ihr reichlich gebotene Gelegenheit, sich davon zu überzeugen, daß die Geheimprotestanten keine „Rebellen" seien, auch genützt hätte. Denn die vielgeschmähten Ketzer, zu denen ja auch vor der für die Kaiserbraut nötigen Bekehrung ihre Mutter Elisabeth Christine von Braunschweig-Wolfenbüttel gehört hatte, nahmen die Zwangslage der Kaiserin in keiner Weise für die Verfolgung ihres Vorteils wahr!

Es sei denn, daß man die ziemlich rege Bücherverbreitung in diesen Jahren als solche betrachtet. Trotz der im Mai 1741 erneut an die Mautämter ergangenen Weisungen waren es besonders drei aus der Gegend von Schladming in die Grafschaft Ortenburg ausgewanderte Lutheraner, und zwar der gewesene Wegmeister Stefan Pilz aus

19) StLA. Sonderarch. Hallamt Aussee, a. a. O. Czerwenka S. 93.

der Maistatt, gewöhnlich der „Wibmerstefl" genannt, ferner der Bauernsohn Josef Kainprecht vom Hörischgut auf dem Rohrmoos und Peter Waschl vom Kändlgut in Mauterndorf, die jahrelang immer wieder Bücher in das Ennstal, wo sie sich bei ihrer zahlreichen Verwandtschaft oft wochenlang im Verborgenen aufhielten, brachten, ohne daß es den Beamten des Mautamtes Schladming gelungen wäre, sie zu ergreifen. Die durch die vielen, von den Geistlichen selten vorher angesagten, sondern meist unvermutet vorgenommenen, häufig mit einem Glaubensexamen verbundenen Hausdurchsuchungen gewitzigten geheimprotestantischen Bauern hatten für diesen Zweck meist im Hause gut katholische Erbauungsbücher offen liegen, während sie die evangelischen in den verschiedenartigsten, oft raffiniert angelegten Verstecken verbargen, so in hohlen Stiegen, Antrittsschwellen, doppelten Bodendielen, ausgehöhlten Hackstöcken, verkleideten Mauernischen, manchmal hinter der Eingangstür, die dann, geöffnet, obendrein noch das Versteck bedeckte, in Mehltruhen und Vorratsbehältern, ja sogar im Bett unter den Strohsäcken. Ein Fall ist bekannt, wo die Bücher sogar in einem dichten Behälter unter dem Düngerhaufen lagen, ein anderer, wo sie auf dem Heuboden versteckt und die letzten Zugangsbretter gelockert hingelegt waren, so daß der Zutretende, dem dieser Umstand nicht auffiel, vom Boden auf die Tenne stürzen mußte. Daß es für die Geistlichen trotz ihres oft großen Eifers keine angenehme Aufgabe war, vom Bischof wie von der Regierung immer wieder angetrieben, die Häuser ihrer Pfarrkinder oft mit Hilfe der Landgerichtsdiener zu durchwühlen, und daß gerade diese Beschäftigung wenig dazu beitrug, ihre Stellung zu den ohnedies seelsorgerlich entfremdeten oder schwierigen Pfarrkindern zu verbessern, liegt auf der Hand. Man kann daher den Seufzer des Dechanten Dr. Schmutz von H a u s am Schlusse einer Eingabe verstehen, in der er sich darüber beklagte, daß man bei einer genaueren Untersuchung bei verdächtigen Pfarrinsassen noch viele verbotene Bücher würde finden können, weil „die Seelsorger, Nachbarschaft und gut katholische Hauser Pfarrkinder darum wissen, allein, wer will sich gerne brennen, wenn man keinen Ausgang nach so vielen Commissionen, Missionen, Constituten, Visitationen etc. befahret. Meines Teils: Libera me, Domine!" Und doch brachte er besonders viele Bücher auf, so 1744 innerhalb weniger Tage bei fünf Bauern 52 Stück, die er meist aus dem Heu und aus Strohsäcken hervorzog. Die Regierung hielt einem von ihm gemachten Vorschlag, es mit der Gewalt zu versuchen, aus den vorerwähnten Zeitumständen entspringende Bedenken entgegen, die der Dechant — freilich ohne Erfolg — dadurch zu zerstreuen suchte, daß er empfahl, in jene Gegend 50 Soldaten oder Kroaten, wohl die berüchtigten Panduren, zu legen! Sein Nachfolger, Pfarrer Egger, meldete 1747 an die Regierung nach Graz, daß „in der Nachbarschaft ganze Wägen voll lutherischer Bücher aufbehalten" wären. Er empfahl als Abschreckungsmittel für ertappte

Besitzer solcher: „Öffentliches Stehen vor der Kirche oder beim Altar mit einem Kruzifix und einer Rute in der Hand, auch am Halse aufgehängter Anzeigung des Verbrechens!“ Unter solchem Druck verfielen die Bedrängten auf immer neue Auswege, so ließen sie sich zum Beispiel von drei Nürnberger Buchbindern evangelische Erbauungsbücher kommen, denen Titel und Vorreden unverfänglicher katholischer vorangebunden waren [20]).

Im fünften Jahrzehnt, das auch die großen, fast 25 Jahre währenden theresianischen Transmigrationen einleitete, begann ein verschärfter Kampf gegen den protestantischen Bücherbesitz. Im Oktober 1750 wurde der Salzburger Pfleger in Haus F. E. Grenzing zum weltlichen Visitations- und Bücherkommissär für Schladming, der Strechauer Herrschaftspfleger G. R. Wieland für das übrige Ennstal bestellt und mit einer genauen Instruktion versehen. Der Abt von Admont empfahl im Februar 1751 die unentgeltliche Verteilung des „Katholischen Salzburgers“ im Schladminger Distrikt, für den die Anschaffung von 200 Exemplaren reichen würde. Mit dem Verkauf sollte man nach den 1738 mit der „Grazer Hauspostille“ (von der allerdings jetzt sogar der Bischof zugab, daß sie „für die Bauern unnütz sei“) dort gemachten Erfahrungen erst gar keinen Versuch machen, denn damals sei in der ganzen Gegend für Geld nicht ein einziges Exemplar an den Mann gebracht worden. Aber die Kosten müßte der Staat tragen, die Kirche sei hiezu außerstande, besonders die Pfarre Haus, die hauptsächlich in Betracht käme, denn sie habe durch Feuer schweren Schaden gelitten [21]).

Dabei war die Angelegenheit dringlich, denn von allen möglichen Orten langten bei der Regierung Meldungen über Funde lutherischer Bücher ein: Aus Pürgg und Öblarn und Irdning, aus Pöls, wo der Dechant am Tauern und im Bretsteingraben solche weggenommen und verbrannt, hiefür aber einen Verweis der Repräsentation und Kammer erhalten hatte, weil er hiezu deren Genehmigung nicht eingeholt, aus Gleiming, wo sich zu den vom Missionar Miller in einem Heustadel gefundenen Büchern kein Besitzer ermitteln ließ, und erst aus Kärnten. Bei der Beratung nach neuen Mitteln und Wegen schlug der Seckauer Bischof Firmian, ein Neffe des durch die Salzburger-Austreibung unrühmlich bekannten Kirchenfürsten, den er aber später als Passauer Bischof in der Erreichung der von jenem vergeblich erstrebten Kardinalswürde überflügelte, allen Ernstes der Repräsentation und Kammer (wie nun seit kurzem die frühere innerösterreichische Regierung hieß) am 16. Februar 1752 als Ausweg vor, alle Schulen auf dem Lande zu schließen und nur in etlichen, von der

20) Czerwenka S. 98ff.; F. T. Kotschy, Gedenket der vorigen Tage, Vöcklabruck 1881, S. 22 f.
21) Czerwenka S. 100 ff.

Hofkommission zu bestimmenden Märkten solche unter der Aufsicht der Pfarrer und Missionäre bestehen zu lassen, „weil die Kenntnis des Lesens und Schreibens fast die einzige Quelle ist, wodurch die Bauern das Gift einsaugen und wegen Abgang genugsamer Beurteilungskraft hartnäckig in demselben verharren, weshalb das des Lesens unkundige windische und krainerische Volk den katholischen Glauben eifrig bewahre". Diesen Weg fand die Repräsentation doch nicht gut gangbar. Allein sie erwirkte ein gedrucktes Generale, das am 31. August 1752 den Untertanen im Viertel Judenburg, Enns- und Paltental auftrug, binnen vier Wochen alle in ihrem Besitze befindlichen Bücher ihrem zuständigen Seelsorger vorzulegen, der die verbotenen abzunehmen, die unbedenklichen aber mit seiner Unterschrift und dem Pfarrsiegel zu bezeichnen und zurückzugeben hatte. Um einen Erfolg zu erzielen, wurden Denunziantenbelohnungen eingeführt, der Eifer der Herrschaftsverwalter sollte durch einen Anteil an den Strafbeträgen gesteigert werden, denn das Generale befahl, daß nach Ablauf der Ablieferungsfrist entdeckte Besitzer für jedes bei ihnen gefundene lutherische Buch den hohen Betrag von 9 fl. zu bezahlen hätten, wovon 5 fl. dem Herrschaftsverwalter und 4 fl. dem Angeber als Prämie zukämen. Dienstleute, die kein Geld zum Erlag der Strafe aufbringen würden, sollten in corpore bestraft werden! Der weitergehenden Anregung verschiedener Missionare, alle Bücher abzunehmen, wurde nicht stattgegeben, allein da auf Bücherleser doch ein gewisser allgemeiner Verdacht fiel, ordnete eine weitere Hofverordnung im Dezember an, katholische Bibeln und Erbauungsbücher zwar nicht abzunehmen, jedoch eine Liste ihrer Besitzer anzulegen und dem Hofe zu übermitteln. Geteilt blieb die Meinung über den Croendonck. Wie wenig auch dieses strenge Mandat nützte, zeigte z. B. die in Gurk im Dezember erfolgte Verhaftung eines aus der Nähe von Villach stammenden Bücherträgers, der zugab, in sieben Jahren elf Reisen durch Steiermark und Oberösterreich unternommen und jedesmal einen Ranzen voll evangelischer Bücher aus Regensburg nach Kärnten gebracht zu haben. Und dabei lief noch eine ganze Reihe von Steckbriefen gegen andere, die man noch nicht in Gewahrsam zu bringen vermocht hatte[22]).

Im Oktober 1753 verbot die Repräsentation den Vertrieb dreier namentlich angeführter Bücher, darunter Scrivers zuerst 1663 veröffentlichter „Herrlichkeit und Seligkeit der Kinder Gottes", sowie August Hermann Franckes „Sonn-, Fest- und Aposteltagspredigten", im Folgejahr u. a. das „Geistreiche Gesangbüchlein" wegen der in ihm sich findenden „vielen Anzüglichkeiten wider den hl. Stuhl". Auch mit der

22) StLA. Patentensammlung. Sonderarch. Hallamt Aussee VIII/57. Czerwenka S. 102 f. und II S. 13 ff.

Abnahme der Croendonckpostille war sie jetzt einverstanden. Im Mai 1754 odnete sie eine Beschränkung des Buchhandels in den der Ketzerei verdächtigen Orten an: Keine Fremden, sondern nur mehr ortsansässige Krämer sollten Bücher, die alle vorher dem zuständigen Seelsorger zur Einsichtnahme und Bewilligung vorgelegt werden mußten, verkaufen dürfen. Am 6. November wurde das zwei Jahre zuvor erlassene Zirkular verschärft erneuert, bei nochmaliger Gewährung einer sechswöchigen Ablieferungsfrist wurde die Strafe für jedes nach deren Ablauf noch gefundene Buch auf 18 fl. verdoppelt; Zahlungsunfähige sollten anstatt dieses Betrages für jedes Buch „acht Tage in Eisen zu harter Arbeit angehalten und inner dieser Zeit an einem Tage mit alleinigem Wasser und Brot gespeist werden“ [23]). Trotzdem in diesem wie im Folgejahre auch die Büchereinschlepper mit vermehrten Strafen bedroht wurden, hört man insbesondere in der Schladminger Gegend wieder vom Eintreffen von Bücherboten, so vom früher erwähnten „Wibmerstefl“. Eine Fülle von aus diesen Jahren erhaltenen Verhörsprotokollen zeigt, wie groß der Bücherbesitz bei den Bauern, ja bisweilen selbst bei den Knechten und Mägden war. In manchen Bauernhäusern standen nicht nur der Besitzer und sein Weib, sondern wie z. B. in Untertal bei Schladming 1756 auch der alte Auszügler und das ganze Gesinde in Untersuchung, die alle für sich, sogar von jedem der Sicherheit halber an mehreren ganz verschiedenen Orten verborgen, Bücher besaßen. Zu den bisher verhängten Strafen trat für die Betretenen die Abgabe in eines der in Rottenmann und später in Judenburg neuerrichteten „Konversionshäuser“ hinzu, wo die Irrgläubigen, dort durch Chorherren, hier durch Franziskaner, in wochenlanger Bearbeitung „bekehrt“ wurden [24]).

Eine nach Vorschlägen Firmians erstattete Eingabe der Repräsentation an den Hof hatte nach einer Befürwortung durch die Hofkommission ein neuerliches Mandat der Kaiserin vom 28. August 1756 zur Folge, das die Ablieferungsfrist für Bücher abermals erstreckte, jedoch die Geldstrafe aufhob und an ihrer Stelle für Besitzer und Verhehler von evangelischen Schriften mindestens einen Monat Haft im Grazer Zuchthaus oder Zwangsarbeit im Dienst der Herrschaft, bzw. für militärfähige ledige Burschen Abgabe an die Miliz anordnete. Doch sollten die Denunzianten auf Kosten des Besitzers pro Buch 2 fl. erhalten. Was Wunder, daß im Herbst und Winter allein auf der Ramsau an 300 Bücher aufgebracht wurden [25]).

Wieder fehlte es auch in diesen Jahren nicht an Hinweisen von Funktionären der römischen Kirche, die doch selbst in der Vorlage-

---

23) Sonderarch. Hallamt Aussee, a. a. O. Czerwenka II, S. 15 f. G. Loesche, Aus der Endzeit des Geheimprotestantismus in IÖ., i. d. Zeitschr. d. hist. Vereins f. Steiermark XVIII, Graz 1923, S. 125 f.

24) Dedic, Bauernschicksale S. 101 f.

25) Czerwenka II, S. 20 f. Loesche S. 126 f.

pflicht der von geistlichen Autoren verfaßten Schriften von der weltlichen Zensur gebunden war, auf die Bedenklichkeit, ja Schädlichkeit des Schulwesens auf dem Lande. Diesmal tat sich besonders ein Benediktiner hervor, der die Anhänglichkeit der Krainer und Windischen in Oberkärnten an die römische Kirche pries und fand: „Der Grund dieser frommen Gesinnung ist nur darin zu suchen, daß unter tausend Personen kaum eine lesen kann!" Sollte man sich dann wundern, daß bei einer solchen Einstellung auf geistlichen Ratschlag der Gottesdienstbesuch mit Pranger und „Keichen" erzwungen wurde? Während die Kaiserin an letzteren Maßnahmen nichts auszusetzen fand, ließ sie, die Förderin des Volksschulwesens, am Schulbestand nicht rütteln, sondern suchte im Dezember 1757 dem Lesen verbotenen Schrifttums durch neue Zensurvorschriften zu begegnen [26]).

Die umfangreichen Transmigrationen von entdeckten Kryptoprotestanten nach Ungarn und besonders nach Siebenbürgen, die eines der Mandate gleisnerisch damit begründete, daß die Kaiserin „in zärtlichstem Mitleid die verirrten Schäflein auf die sanfteste Art zurückleiten" wolle, vermochten wohl Vielen die Heimat und die Väterscholle zu rauben, aber sie bewirkten nicht, daß die noch weit zahlreicheren zurückgebliebenen Geheimprotestanten ihren gefährlichen Bücherbesitz aufgegeben hätten. Diese Erfahrung trieb weltliche und geistliche Behörden in regem Wettbewerb zur Ausfindigmachung immer neuer Mittel und Wege, deren verwerflichster wohl der war, daß man die Kinder über alle Vorgänge im Hause auszuhorchen verordnete und sie so mit mehr oder weniger Erfolg zu Hausspionen abrichten wollte. Schließlich griff man auf das schon öfter abgewandelte Patent von 1752 zurück, das man bezeichnenderweise wieder durch Erhöhung der Anzeigerprämien wirksamer zu machen suchte. Am 3. Oktober 1764 erließ die Repräsentation das neue, auf eine Resolution Maria Theresias vom 23. Juni zurückgreifende Generale: Binnen zwei Monaten müßten alle „geistlichen Lese- und Betbücher" den Pfarrern zur früher gedachten Kontrolle vorgelegt werden; die Namen der innerhalb dieser Frist Abliefernden sollten geheimgehalten, ihnen etwa abzunehmende Bücher unentgeltlich durch gute katholische ersetzt werden. Für jedes nach Ablauf dieser Frist aufgebrachte verbotene Buch müßte dessen Besitzer 18 fl. Strafe zahlen, von denen 6 fl. dem Verwalter und 12 fl. dem Denunzianten gebührten. Wer nicht zu zahlen vermöchte, sollte für jedes bei ihm gefundene Buch acht Tage lang (davon einen nur bei Wasser und Brot) in Eisen schwere Arbeit leisten. Wie unerträglich, besonders bei der Entdeckung mehrerer Bücher, für deren Besitzer die Höhe dieser Beträge war, kann man vergleichsweise daraus ersehen, daß ein Bauer für 18 fl., den Strafbetrag für ein Buch, damals etwa drei junge Kälber oder

26) StLA. Sonderarch. Hallamt Aussee, a. a. O. Loesche S. 127.

einen jungen Ochsen hätte kaufen können[27]). Ein weiteres Mandat vom gleichen Jahre ordnete Verschärfung der Strafen für eingeführte evangelische Bücher an. Auch die Bücherzensurkommission sprach sich 1769 für Strenge in der Behandlung dieser Fragen aus, wie ja auch ein Generale in diesem Jahre die harte Bestrafung der nach abgelegtem katholischem Glaubensbekenntnis „meineidig" Gewordenen, sowie ihre Ausschließung von der Zeugenschaft, der Gevatterschaft und der Erlangung eines Ehezeugnisses verfügte[28]).

Immer wieder verfiel man bei der — bisher so wenig erfolgreich gewesenen — Bekämpfung des Bücherlesens auch auf alte Vorschläge. So griff der Bischof von Seckau, Philipp Josef Graf von Spaur, im Jahre 1772 auf den Einfall Firmians zurück und beantragte, die in der Kunst des Lesens und Schreibens liegende „Verführungsgefahr" durch „weise Anstalten zu entfernen". Steiermark sollte gegen das ketzerisch noch verseuchtere Kärnten, vor allem aber auch gegen Ungarn mit seinen in der Preßburger Gegend und im Burgenland befindlichen deutschen evang. Gemeinden sowie gegen „das Reich" abgeschlossen, den von dort Einreisenden die Beibringung eines Rechtgläubigkeitszeugnisses auferlegt werden. Die Verordneten stimmten dem letzteren Vorschlage zu und geboten überdies, daß aus jenen Gegenden einlangende Briefe vor der Ausfolgung an die Adressaten den Religions-Reformationskommissären zur Einsicht vorgelegt, ferner aus allen Nachlässen die unkatholischen Bücher entfernt und beschlagnahmt werden sollten. Bezüglich des Schulwesens verfügten sie die Aufhebung aller „Winkelschulen" und die Erteilung des Unterrichtes durch rechtmäßige Schulmeister, aber „nur an jene Kinder, die von den Religionskommissären einen Erlaubnisschein zur Erlernung des Lesens und Schreibens erhalten" hätten. Kinder verdächtiger Eltern sollten von der Bildung ausgeschlossen sein. Die Hofkanzlei setzte sich in ihrem Gutachten vom 24. Juli 1773 für diese Einschränkung ein, nicht ohne freilich zugleich verschiedene Übergriffe zu rügen, die sich der Bischof in seinem Eifer auf diesem Gebiete schon gegen die staatlichen Rechte hatte zuschulden kommen lassen. Allein die Kaiserin wollte in das Volksschulwesen, das ihr besonders am Herzen lag, keinen Eingriff zubilligen, weshalb Spaurs Vorschlag unausgeführt blieb[29]).

Die Entschlüsse der Kaiserin lassen nun öfter die Verfolgung der geraden Linie vermissen; es wechselt Strenge mit der Aufhebung der

---

27) StLA. Patentensammlung. K. Reißenberger, Erneuerte und erweiterte Weisungen gegen die obersteirischen Protestanten usw., Jahrbuch XXVII, Wien 1906, S. 111 ff.

28) G. Loesche, Aus der Zeit unseres Geheimprotestantismus, Evang. Kirchenzeitung 37. Jahrg., Bielitz 1920, S. 171 f.; Derselbe, Aus der Endzeit S. 128 f.

29) G. Trautenberger, Halte, was Du hast, XII, Brünn 1879, Seite 5.

größten Härten, auf die dann wieder neue Beschwerungen folgen. In den gelegentlichen Milderungen spürt man deutlich den allmählich sich durchsetzenden Einfluß ihres mitregierenden Sohnes Josef, der 1774 auch die Aufhebung der unwürdigen Denunziantenbelohnungen erwirkte, trotzdem die Kaiserin am 21. Jänner 1774 ein neuerliches strenges Patent erlassen hatte, in dem für Büchereinschlepper und Emissäre eine Stunde Am-Pranger-Stehen, zwei Jahre Zuchthaus und Verweisung aus den kaiserlichen Erbländern, für jedes entdeckte Buch an Stelle der bisherigen Geldstrafe eine dreitägige Arreststrafe oder Arbeit in Eisen verordnet worden war. Dieses Patent wurde in Steiermark in Wirksamkeit gesetzt, in Kärnten aber auf Grund eines Berichtes der Hofkanzlei vom 14. April wieder stillschweigend zurückgezogen, denn diese hatte auf Grund der aus Kärnten empfangenen Berichte von schweren Schädigungen und Mißbräuchen, die bei der Handhabung der bisherigen Mandate zutage gekommen waren, Meldung tun müssen. Es waren von dort Fälle bekannt geworden, wo Bauern durch die andauernden und schließlich doch fruchtlosen Strafen in kürzester Zeit Beträge von 300 bis 500 fl. hatten leisten müssen und dadurch wirtschaftlich an den Rand des Verderbens geraten waren, während Kommissäre und Angeber jene Summen unter sich geteilt hatten. Die Prämien hatten einen solchen Verfall der Moral herbeigeführt, daß sich „Denunzianten und boshafte Tabak- und Salz-Überreiter" fanden, die „oft den Leuten Bücher untergeschoben und sie dadurch ins Unglück gestürzt hätten". Der Staatsrat sprach sich daher sehr abfällig über „die Religionsdenunziationen und Bücherstrafen für die urteilslosen Bauern aus". An dieser Haltung änderte er nichts, als der Bischof von Seckau und das steirische Gubernium neuerlich Remunerationen für Bücherabnahmen beantragten, weil der Petrinermissionar Rieger im Juni gemeldet hatte: „Seit vom Gubernium den Entdeckern schlechter Bücher keine Belohnung mehr zuerkannt wird, läßt man sich die Sache nicht mehr so angelegen sein" [30]).

Es gehörte viel Mut und Entschlossenheit dazu, wenn der seit 1762 durch ein halbes Jahrhundert alljährlich zu den Märkten nach Oberösterreich und Steiermark reisende Nürnberger Kaufmann Johann Tobias Kießling während der noch fast zwei Dezennien dauernden Verbotszeit in seinem Kaufmannsgepäck immer eine Menge evangelischer Bücher, meist zur unentgeltlichen Verteilung für seine heimlichen Glaubensgenossen mitführte [31]). Ersatz war auch nötig, da immer wieder Bücher in größerer Anzahl den Behörden in die Hände fielen. So brachte der eifrige Dechant Estendorfer in Haus binnen kurzem

30) Loesche S. 128 f.

31) A. Kotschy, Mitteilungen über Joh. Tob. Kießling, im Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich II, Wien 1881, S. 76 ff. G. Trautenberger, Im Josefinischen Jahrzehnt, ebendort XXII, Wien 1901, S. 74 f.

80 Stück auf, der im September 1777 nach Schladming versetzte Kreisadjunkt von Praittenau in wenigen Wochen 69, der von Stadl, wo vier Jahre zuvor die letzte große Transmigration von über 170 Lutheranern nach Siebenbürgen stattgefunden hatte, hierher beorderte, durch seine quälende, die einzelnen immer und immer wieder vom Haus und der Arbeit zur Glaubensunterredung wegrufende Methode berüchtigte Missionar Gaßner gegen 20 Bücher, was zusammen für die eine Gemeinde einen Ausfall von fast 170 Schriften bedeutete [32]).

Im August 1777 versprach ein neues Hofkanzleidekret für die jetzt noch erfolgende freiwillige Bücherablieferung völlige Amnestie und drohte Ungehorsamen im Betretungsfalle mit Geldstrafen[33]). Bald darauf gab die Kaiserin noch einmal den Ratschlägen römischer Fanatiker nach. Ihr Patent vom 27. August 1778 bedeutete mit seinen 19 Punkten nicht weniger als eine Zusammenfassung aller seit 1752 erlassenen Religionsmandate. Wieder waren die Denunziantenprämien da, wieder bedrohten Prügel, Keiche und Zuchthaus heimliche Rückkehrer und ihre Unterschlupfgeber, Hausväter, die den Ihren die Postille vorlasen, wie ihre Zuhörer. Die Einschlepper und Verkäufer lutherischer Bücher wurden mit einer Stunde Pranger und zwei Jahren Zuchthaus, die inländischen obendrein mit nachheriger Transmigrierung nach Siebenbürgen, die Ausländer mit ewiger Landesverweisung bedacht. Die Verhehler eines verbotenen Buches sollten im dritten Betretungsfall auch ein Vierteljahr Zuchthausstrafe empfangen. Das Mandat aber sollte jährlich an zwei oder drei Sonntagen von den Schulmeistern nach dem Kirchgang öffentlich verlesen werden [34]).

Allein die Zeit der Unduldsamkeit neigte ihrem Ende zu, Kaiser Josef II. hatte seiner Mutter in den Religionsangelegenheiten die Zügel aus der Hand genommen. Wenige Monate vor ihrem Tode, am 29. Juli 1780, wurde vom Hofe den Generalvikaren die Einstellung der üblichen Büchervisitationen und das Verbot der gewaltsamen Wegnahme verdächtiger Bücher mitgeteilt. Kurz vorher hatte der Bauer Schupfer, vulgo Klock im Obertal bei Schladming, den treuherzigen Versuch unternommen, den Kaiser von der christlichen Rechtgläubigkeit der Evangelischen zu überzeugen, indem er der Zensurbehörde zur Weiterleitung an den Herrscher Arndts „Bücher vom wahren Christentum“ und dessen „Paradeisgärtlein“ übermittelte [35]).

Das berühmte Toleranzpatent Kaiser Josef II. vom 13. Oktober 1781, auf das schon die im Dezember 1780 verfügte Aufhebung der bei dem Volke so sehr verhaßten Missionen und die am 5. Jänner 1781 angeordnete Auflassung der Religionskommission vorbereitet hatte, gab dem Protestantismus in Österreich wieder Daseinsrecht und befreite seinen

32) Czerwenka II, S. 33 ff.
33) StLA. Sonderarch. Hallamt Aussee.
34) Loesche S. 133 ff.
35) Czerwenka II, S. 35 ff.

durch so viele Verfolgungen geretteten Bücherbesitz von allem drohenden Zugriff. „Die Szenen der abscheulichen Intoleranz müssen ganz aus meinem Reiche verbannt werden, der Fanatismus soll künftig nur durch die Verachtung bekannt sein, die ich dafür habe"; dieses Kaiserwort zeigt die Größe der Gesinnung, aus der die Duldung gewährt wurde. Zu ihr konnten sich nur wenige seiner Zeitgenossen ganz emporringen und darum bedeutete das Toleranzpatent trotz der Fülle von Befreiendem, das es bescherte, nicht das Ende der Schwierigkeiten für die Evangelischen dieser Gegend überhaupt.

Schon im Folgejahr versuchte sich geistliche Unduldsamkeit erneut am evangelischen Schrifttum. Der mit der Prüfung der aus Schlesien in die Alpenländer gesandten Gebet- und Andachtsbücher betraute Abt von Braunau schlug vor, „daß bei künftigen Auflagen von Luthers kleinem Katechismus die zwei ersten Sätze der Vorrede wegbleiben sollten, da sie Abneigung gegen die Katholiken einflößen könnten". Ferner bemängelte er, daß in dem von dort gesandten Sorauer Gesangbuch von 1732 das Lied „Ein feste Burg" vorkäme, durch das die konfessionelle Spaltung vergrößert werden könnte. „Überhaupt seien die Gesangbücher voll von elenden und unsinnigen Liedern und wäre daher von diesen Büchern, und insbesondere von dem Poßtschen, kein Nachdruck in Österreich zu gestatten." Die Hofkanzlei schloß sich in ihrem Vortrag vom 7. Juni 1782 den Ansichten jenes sonderbaren Vertreters der aufgeklärten römischen Geistlichkeit an, allein der Kaiser entschied: „Es sind die Gesangbücher und Kirchenlieder der Reformierten und Evangelischen, so wie sie derzeit sind, auch ferner beizubehalten"[36]).

Es gäbe auch noch manche Schwierigkeiten aus späterer Zeit — man denke an die Zensurübergriffe der Ära Metternich! — aufzuzeigen, aber einmal betrafen sie nicht mehr den Kryptoprotestantismus, und zum anderen fielen sie gegenüber dem durch das Toleranzpatent Gewonnenen nicht so schwer ins Gewicht. Bibel, Postille, Gebet- und Gesangbuch aber hatten, als jene Stunde der Erlösung anbrach, in Innerösterreich ihre Bedeutung erwiesen: Sie hatten durch 180 Jahre viele Tausende ihrer Prediger und Lehrer Beraubte bei ihrem evangelischen Glauben erhalten und in ihm befestigt. Ohne jene so hart umkämpften Bücher wäre der Protestantismus in diesen Alpenländern längst erloschen gewesen. Wieder einmal hatte die Schrift einen großen Sieg errungen.

Abgeschlossen im Dezember 1938.

---

36) G. Wolf, Aus trüber Zeit, Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich VI, Wien 1885, S. 4.

Der Pfarrer.

Blick auf Geschichte und Aufgabe eines Berufs.

Ein Vortrag von Erich Seeberg,
Berlin-Grunewald, Trabenerstr. 2

Inhalt

Die Grundthese: Pfarrer und Priester sind zweierlei.

I. Blick auf das Urchristentum und die alte Reichskirche.
   1. Kennt das Urchristentum Pfarrer?
   2. Die Entstehung des bischöflichen Amts.
   3. Die Reichskirche und ihre Stellung in der versinkenden Kultur der Antike.

II. Blick auf Mittelalter, Reformation, Pietismus und Aufklärung.
   1. Karl der Große und die byzantinische Reichskirche — Die kulturelle Aufgabe der Kirche als Grundlage der Verschmelzung von Christentum und Germanentum.
   2. Der Pfarrer in der Reformationszeit als Beispiel für die Verwirklichung einer Idee. — Die Pfarrertheologie zur Zeit der Reformation. — Wer hat das Pfarrhaus geschaffen?
   3. Reformbestrebungen der Orthodoxie. — Die doppelte Wahrheit als Gefahr der Kirche. — Verbeamtung und Verbürgerlichung im 19. Jahrhundert.

III. Pia desideria.
   1. Gibt es Kirche ohne Pfarrer? — Pfarrer und Theologen sind nötig vor allem, um das Gebiet der Religion zu pflegen und zu vertiefen.
   2. Das Verhältnis von Theologie und Pfarrer. — Der Sinn des Universitätsstudiums. — Gedanken zur theologischen Studienreform. — Pfarrerschulung.
   3. Konkrete Fragen. — Verwaltungsarbeit und Pfarrer. — Vereinsarbeit. — Studium auf die Predigt. — Religionsunterricht. — Kirchliche wissenschaftliche Arbeit. — Geldfragen.

Schluß: Das Leiden des Pfarrers und seine Behebung.

Es mag sein, daß hinter der Frage nach der Geltung des Pfarrers die Frage nach der Nachwirkung des „Priesters“ liegt, der ursprünglich dem Zauberer und dem König gleich nah steht. Primitive, urtümliche Empfindungen können in uns selbst aufwachen, wenn man darüber nachdenkt, was eigentlich das Primäre in den menschlichen Lebensordnungen ist, der „Priester“ oder der „König“, der Staat oder die Kirche. Aber gegenüber

derartigen Gefühlen und auch gegenüber dem Hinweis auf den Zusammenbruch der „magischen" Kultur in der ganzen heutigen Welt[1]) muß man sich und andere immer wieder daran erinnern, daß der Pfarrer heute kein Priester ist, daß der Beruf des Pfarrers vielmehr durch seine Ausübung in Jahrhunderten, die das magische Weltgefühl mehr und mehr verdrängt haben, selbst vom „Zauberhaften", das ihm vielleicht von seinen Anfängen her anhaftet, mehr und mehr befreit worden ist. Unsere Grundthese heißt: Pfarrer und Priester sind grundsätzlich zweierlei. Der Priester gehört in die Anfänge der magischen Kultur; der Pfarrer steht in den Zusammenhängen der rationalen Welt.

Ein Blick auf die Geschichte des Pfarrerberufs mag die Richtigkeit dieser These beweisen.

I.

1.

Das Urchristentum kennt den Pfarrer so wenig wie den Priester.

Hier herrscht vielmehr die lebendige Spannung von Geist und Ordnung, Enthusiasmus und Autorität, Freiheit und Bindung. Wir dürfen uns die ersten Christen weder als ungebundene Geistmenschen vorstellen, wie die Pietisten und etwa noch A. Ritschl es taten, noch als lediglich an das Alte Testament und an das Bekenntnis gebundene Buchstabengläubige. Das Charakteristische ist, daß beides vorhanden ist, Pneumatismus und Tradition. Und zwar ist es so, daß, wie K. Holl gesehen hat, der Quellpunkt für die Tradition und für die Rechtsbildung im pneumatischen Erleben liegt. In den „Erscheinungen" des Herrn wurzelt die Autorität des Petrus und der Apostel. Diese Erscheinungen haben ihre Stellung innerhalb der Urchristenheit so zu sagen legitimiert. Hier liegt die eine Wurzel des Kirchenrechts, wozu dann noch die den Jakobus, den Bruder Christi, hervorhebende Verwandtschaft mit dem Herrn selbst kommt. Nur wenn

1) Vgl. H. M. Müller, Der Angelpunkt der religiösen Weltlage (Heft 3 der Schriftenreihe „Der Evangelische Religionsunterricht", herausgegeben von Prof. Lic. Ellwein), Diesterweg, Frankfurt a. M. o. J.

man diese Bedeutung der Erscheinungen ermißt, die doch mit der als Himmelfahrt gedeuteten letzten Erscheinung Christi abgeschlossen werden, versteht man den Lebenskampf des Paulus, auf dessen Grund das Ringen um die Anerkennung der „Erscheinung" Christi vor ihm, eben nach der geschlossenen Zeit, als gleichwertig mit den früheren Erscheinungen vor den älteren Aposteln liegt.

Christus hat nicht bloß das Evangelium gebracht, sondern in seiner Botschaft schenkt er auch den Christen das Ideal des pneumatischen Menschen; das heißt des Menschen, der den Geist Gottes besitzt, und der in dieser Kraft die Menschen so gut durchschaut wie die Geister, und dem, weil er Gottes Geist hat, weder Schlangen noch Gift etwas antun können. Grade deshalb aber ist dieser Mensch, in dem Gottes Kraft lebt, der Mensch der Bescheidenheit, Zurückhaltung und Rücksichtnahme, der um des „Schwachen" willen auf seine Vorrechte verzichtet.

Zweifellos hat es solche Menschen damals gegeben; aber schon früh kommt es zur Entartung der Pneumatiker. Manches davon lesen wir im 1. Korinther- und im 1. Klemensbrief [2]); manches erzählt uns auch die Didache, die sehr anschaulich berichtet, wie falsche Pneumatiker aufgetreten sind, die in der Ekstase den Geist schreien ließen: „Gib Geld!" oder „gib zu essen" und sich das Entsprechende dann freundlich aneigneten. Niemand hat so viel wie der große Pneumatiker Paulus getan, um den Geist an die Ordnung zu binden. Er, der selbst den Geist hatte bis an die Grenzen der Vernunft, hat immer wieder geraten, die Rücksicht auf die Gemeinschaft über die Kraftäußerung des Geistes zu stellen und hat Verständlichkeit und Disziplin dem Walten des freien Geistes vorgezogen. Der echte Pneumatiker lebt in der Art und Weise Christi; man erkennt ihn daran, daß er die „Züge Christi" an sich trägt.

Auf dieser Grundlage entwickelt sich dann allmählich so etwas wie das Amt. Zunächst freilich ist die Organisation so

2) Vgl. P. Meinhold, Geschehen und Deutung im ersten Clemensbrief (Z.K.G. 1939, Heft 1/2), S. 83 ff.

einfach wie nur möglich gewesen. Diejenigen, die in den einzelnen Orten zuerst Christen geworden sind — die „Anfänger", die wir mit dem Begriff „alte Kämpfer" uns verdeutlichen können —, sorgen für den Raum, für die Ordnung und für alles, was zu einer altchristlichen Versammlung dazu gehört. Das alles kann man aber nicht als „Amt", sondern nur als „Dienst" bezeichnen. So ergibt sich allmählich in den Gemeinschaften der Christen eine Schicht der „Bevorzugten", die man auch die „Geehrten", die „Vorstehenden" oder die „Führenden" genannt hat. Der Sprachgebrauch ist offenbar flüssig. Und K. Müller wird recht haben [3]), der meint, daß diejenigen, die in den von Paulus gegründeten Gemeinschaften „Aufseher" hießen, in den von der Urgemeinde eroberten Gebieten „die Alten" genannt worden sind. Die verschiedenen Bezeichnungen drücken also dieselbe Funktion auf verschiedenem Boden aus.

Von einem „Amt" im eigentlichen Sinne wird man erst dort sprechen dürfen, wo die Leistungen b e z a h l t werden. Schon bei Paulus taucht dies Problem auf; und er ist stolz darauf, daß er sich von seiner eigenen Hände Arbeit ernährt hat, ohne jemandem lästig zu fallen [4]). Gelöst aber im Sinne der Bezahlung scheint mir die Frage zu sein, wenn es später heißt [5]): „Die schön vorstehenden Presbyter sind doppelten Lohnes wert, besonders die, die arbeiten in Wort und Lehre." Wenn ich die Stelle richtig deute, so sind grade die theologisch wirksamen Presbyter diejenigen gewesen, die zuerst für ihre Tätigkeit finanziell entschädigt worden sind.

2.

Die Funktionen des Priesters und des Bischofs lassen sich in den ersten Jahrhunderten der Geschichte des Christentums nicht scharf voneinander scheiden.

Der m o n a r c h i s c h e E p i s k o p a t, dessen Spuren in sehr frühe Zeiten hinaufreichen — man denke an Jakobus „den Gerechten", an Diotrephes, der „der erste sein will", an die „Engel" der einzelnen Gemeinden in der Apokalypse und an die Stellung

3) K. M ü l l e r, Kirchengeschichte I² S. 110 ff., 214.
4) 1. Kor. 9, 4 ff.; 2. Kor. 11, 7 ff.; 1. Thess. 2, 9; 2. Thess. 3, 8 ff.
5) 1. Tim. 5, 17; vgl. R. Knopf, Nachapostolisches Zeitalter S. 393 ff.

der „Apostelschüler“ [6]) —, hat sich allmählich herausgebildet. Die Einzelheiten dieses Weges bleiben im Dunkeln; aber wir vermögen die drei Pfeiler zu erkennen, auf denen der monarchische Episkopat ruht. Es sind die Verwaltung des Sakraments, die Leitung der Buße und die Garantie der reinen Lehre.

Schon Ignatius von Antiochien führt den Gedanken aus, daß lediglich der Bischof imstande ist, gültige Sakramente, insonderheit die Eucharistie, zu spenden. In langen Streitigkeiten, namentlich mit den Märtyrern und „Bekennern“, die als Nachfolger der Pneumatiker anzusehen sind, haben die Bischöfe es durchgesetzt, daß die Wiederaufnahme eines „Gefallenen“ in geordnetem Verfahren unter ihrer Leitung nötig sei. — Allgemein christliche Überzeugung war die aus dem Judentum übernommene Vorstellung, daß die Bischöfe im lückenlosen Nachweis ihrer amtlichen Ahnenreihe das Mittel besaßen, das die Reinheit der von ihnen vertretenen christlichen Lehre gegenüber etwaiger ketzerischer Verfälschung garantiert. Es ist gewissermaßen die notwendige Krönung der Stellung des Bischofs, wenn Kallist von Rom die Unabsetzbarkeit der Bischöfe gelehrt hat, und wenn man das Verhältnis des Bischofs zu seiner Gemeinde analog dem Verhältnis von Christus zur Kirche oder von Mann zu Frau in der Ehe gedacht hat.

Obwohl die Bischöfe in den etwa zehn Menschenalter umfassenden Jahren des Ringens um die Geltung des Christentums keineswegs immer fest geblieben sind, ist ihr Ansehen gewachsen. Der scharfe Tertullian nennt sie „im Frieden Löwen, im Krieg Hirsche“. Aber die große „kirchliche“ und nicht sektenmäßige Entwicklung des Christentums, die sich mit der Ausscheidung des Montanismus grundsätzlich durchgesetzt hat, erhöht die Bedeutung des Bischofs, der eben kraft seiner priesterlichen und amtlichen Funktion das ist, was er ist, und nicht durch seine persönliche Heiligkeit und Geistlichkeit. Dabei scheint es schon damals so gewesen zu sein, wie es eigentlich oft bis heute geblieben ist, daß nämlich die Bischöfe schwache Theologen gewesen sind,

6) 3. Joh. 9 f.; Apok. 1, 20; 2, 1, 12, 18; 3, 1, 7, 14; 2. Tim. 1, 6; 1. Tim. 3, 1; 4, 14 f.; 1. Thess. 5, 13.

während grade die theologische Arbeit von den gelehrten Presbytern geleistet worden ist, in denen wir auch vor allem die Prediger an den Kirchen — man erinnere sich an Arius — zu erblicken haben. Man denke in diesem Zusammenhang auch an den großen Origenes, den ersten Umformer der christlichen Religion, oder auch an Malchion, der erst imstande war, den Paul von Samosata zu widerlegen.

Im dritten Jahrhundert können wir aber auch eine gewisse Bürokratisierung in der Auffassung der verschiedenen christlichen „Ämter" — es gibt deren 7 + 3 — beobachten. Man liebt es, daß jeder von der Pike auf dient, und es gilt bei der Bischofswahl als Empfehlung, wenn der Kandidat alle diese Funktionen wenigstens auf kurze Zeit ausgeübt hat. So entsteht der Klerus als „Stand". Ursprünglich konnte jeder Christ, der den Geist hatte und sich sonst als geeignet erwies, priesterliche Funktionen übernehmen. Fabian von Rom war ein Landmann, der zum Markt in die Stadt kam. Als sich eine Taube auf seine Schulter setzte, sah man darin ein Zeichen des Heiligen Geistes und wählte ihn zum Bischof. Aber bald ist es verboten worden, Sklaven in den Klerus aufzunehmen. Und als Cyprian sich vor seinem Tod mit dem Statthalter der römischen Provinz Afrika trifft, da hat man den Eindruck, als ob zwei vornehme Herren, die gleich hoch stehen, miteinander verhandeln; nur daß der eine vom andern auf den Todesweg geschickt wird. Das eigentliche Kennzeichen des neuen Standes wird die Enthaltung vom Geschlechtsverkehr, die den im Altardienst Beschäftigten auferlegt wird. Es ist also der Gedanke der kultischen Reinheit des „Priesters", der primär hinter der Forderung des Zölibats steht.

3.

Der große Umschwung in der Geschichte des Christentums, den Konstantin der Große entscheidend angebahnt hatte, führt zu einer erneuten Steigerung des Ansehens der Bischöfe; und nun auch nach außen hin. Eusebius hat uns den Eindruck hinterlassen. Man kann ihn nur in die Worte zusammenfassen: die neue Welt ist da. Jeder mußte in der Gegenwart des Kaisers stehen; die Bischöfe aber durften sitzen. Was mußte

es für Gefühle hervorrufen, also so bald nach den Verfolgungen der Kaiser die gewiß nicht immer sauberen Narben der Märtyrer küßte und sich als „Bruder der Bischöfe" oder als „Bischof derer, die draußen stehen" bezeichnete! Aber Konstantin gab nicht bloß solche in einer Zeit der Formen und Formeln gewiß nicht gering zu schätzende Gunstbeweise, sondern er verlieh auch viele Benefizien. Die Bischöfe gewannen für kirchliche Vermögen Steuerfreiheit; sie durften Schenkungen annehmen und in den Kirchen Asyl für Verfolgte gewähren; sie wurden auch Zivilrichter oder Schiedsmänner, und sie erhielten das Recht zur freien Fahrt auf der kaiserlichen Post, die sie dann durch ihre unendlichen Reisen zu ihren unendlichen Synoden fast ruiniert hätten.

Alle diese Dinge spielen sich auf einem sachlich bedeutsamen Hintergrund ab.

Im Osten wird die Kirche, wie E. Schwartz gesehen und E. Caspar durchgeführt hat, zur Reichskirche, an deren Spitze schließlich der Bischof von Konstantinopel als „Reichsbischof" steht. Die Kirche büßt also unter dem kaiserlichen Schutz und den kaiserlichen Geschenken ihre Freiheit ein, wie schon früher die kirchliche Gesamtgliederung im Osten sich der kaiserlichen Reichseinteilung angepaßt hatte. Kirchliche Provinzen und kaiserliche Provinzen fallen also zusammen; für die Verwaltung des Reichs ein einschneidendes und tief in die politischen Interessen eingreifendes Prinzip.

Im Westen ist das nie ganz und rund gelungen. Rom, dem Justinian schließlich den Lehrprimat zugestanden hat, hegt immer seine besondere kirchenrechtliche Ideologie, die ihre rein kirchengeschichtlichen Wurzeln nicht verleugnet hat. Die Würde jeder Kirche und der Rang ihres Bischofs richten sich nicht nach politischen Gegebenheiten oder Gesichtspunkten, sondern nach der geschichtlichen Nähe der betreffenden Kirche zu den Aposteln. So wird der Vorrang Roms erhalten; so bleibt im Westen vorläufig die alte synodale Gliederung der Kirche; so ist es eine dauernde Streitfrage, inwieweit und wann der römische Bischof der kaiserlichen Gerichtsbarkeit untersteht.

Das Einzelne gehört nicht hierher. Es kommt nur darauf an, das verschiedene kirchenrechtliche Prinzip der Entwicklung zu

sehen, und sich klarzumachen, daß schließlich faktisch, aber nicht gedankenmäßig — und darauf kommt es an — das reichskirchliche Prinzip gesiegt hat.

Merkwürdig bei dieser allgemeinen Lage, aber es ist so: bei der Auflösung der Kultur im Zeitalter der großen Wanderung und Völkerverschiebung wird der Bischof in seinem Distrikt der führende Mann, auch in politischer Hinsicht. Die weltliche Verwaltung versagt und hört auf. Die kirchliche Organisation bleibt. Man könnte die Lage des Memellandes nach 1918 etwa zum Vergleich heranziehen, wo die kirchlichen Beziehungen die politischen zunächst als die zäheren überdauert haben. In unserem Zusammenhang ist dafür die Gestalt Gregors des Großen ungeheuer charakteristisch, jenes vom Mittelalter als Musterpapst verehrten magenkranken alten Junggesellen, an dem eigentlich nur das kluge Maßhalten, in dem doch immer der Hang zur Mittelmäßigkeit steckt, „groß" gewesen ist.

Man könnte über diese Zeiten einer versinkenden Kultur, in die sich gewaltsam und fremdartig das Neue in seinen ungeformten Möglichkeiten einschiebt, vieles sagen. Hier soll nur auf das eine hingewiesen werden, daß das Gesetz der Säkularisierung oder Anpassung des Religiösen, das so oft in der Religionsgeschichte auch des Christentums gilt, an diesem Punkt nicht zutrifft. Es gibt in der Geschichte, bis in die von uns erlebte hinein, Beispiele, in denen die kirchliche Organisation sich stärker erweist als die politische, die zerbrochen sein kann und eben dadurch die Ausdehnung und Geltung der kirchlichen Verwaltung steigert.

II.

1.

Das Kirchenregiment Karls des Großen dürfte aus vielen Gründen enger mit der byzantinischen Reichskirche zusammenhängen als mit germanischen Vorbildern, deren Einfluß dabei freilich nicht völlig geleugnet werden soll. Aber der Kampf zwischen Kaiser und Papst im Mittelalter kann deshalb im Großen als Fortsetzung des Streites zwischen der byzantinischen Reichskirche und der autonomen Rom-

kirche betrachtet werden. Der Kampf um die Eigenkirche dürfte nur sekundäre Bedeutung haben.

Auf diesem Hintergrund — der Kaiser ist der Herr der Kirche — erhebt sich nun aber doch das Besondere in der Leistung des großen Karl. Er achtet auf die Vorbildung der Pfarrer, aber auch auf ihre Arbeiten, sowohl was die Predigt wie auch was den Unterricht und Gesang anlangt. Das ist alles sehr einfach, fast primitiv zugegangen; aber auch die Gelehrten seiner Zeit, denen Karl sehr den Hof gemacht hat, sind doch nichts anderes als Compilatoren und Schulmeister. Wie hätte es also anders sein sollen! Jedenfalls treten gerade unter Karl dem Großen die Tätigkeit des Pfarrers und seine Aufgaben hell hervor und werden vom König besonders betreut. Eine Tatsache, die einem überhaupt zu denken geben kann. Es liegt ein leise rationalistischer Zug über der karolingischen Kultur. Er wirkt auch in die Bestimmung der Aufgaben des Pfarrers hinein und gibt damit dem um das Sakrament konzentrierten „Priesterlichen" die Wendung in die Funktionen des „Pfarrers". Die Übernahme rationaler und pädagogischer Aufgaben unterscheidet also den Pfarrer von dem an das „Magische" gebundenen und auf dies sich gründenden Priester. Es ist kein Zufall, daß die Bedeutung des Pfarrers als solchen im Reich Karls des Großen zuerst sichtbar und deutlich in die Erscheinung tritt. Für die Bestimmung dessen, was der „Pfarrer" im Unterschied vom „Priester" ist, wird man das im Auge behalten müssen.

Freilich, die letzte Bedeutung Karls des Großen für die Gestaltung der Kirche und ihrer Aufgaben ergibt sich erst aus einer weiteren Überlegung. Karl heißt deshalb der Große, weil er gefühlt hat, daß der Sinn der Politik mit allen ihren Heerzügen und Kriegen nicht in sich selbst und in ihren Eroberungen liegt, sondern in einem höheren Zweck, im Ermöglichen und Schaffen von Kultur. Er kann in dieser Hinsicht mit Alfred dem Großen und Knut dem Großen verglichen werden; Männer, die, perspektivisch gesehen, auf derselben Ebene stehen wie Karl der Große. Und Karl hat nun speziell der Kirche die Aufgabe gestellt, die Kultur zu pflegen,

auszubauen und zu schaffen. Es ist im Grund diese politische Aktion Karls gewesen, durch welche die Kirche maßgebend an den kulturellen Aufgaben des Reichs beteiligt wird, auf welcher letztlich die die europäische Kultur in vielen Vermittlungen und Verbindungen noch heute bestimmende Verschmelzung von Christentum und Germanentum beruht.

Hiermit ist aber auch das allgemeine Problem gesetzt, das als solches zunächst niemand empfunden hat: Kirche und Kultur. Wie selbstverständlich hat die Kirche bei den neuen Völkern die Führung übernommen auf den Gebieten der Wissenschaft, der Kunst, der Schule und der Armenpflege. So ist es lang im Mittelalter geblieben; und es gibt kaum einen Bezirk des geistigen Lebens, auch nicht des naturwissenschaftlichen, der nicht im Reich der Religion entsprungen ist und sich dann daraus losgelöst hat. Man denke nur an den Erfahrungsbegriff in den Naturwissenschaften, der aus dem religiösen Erfahrungsbegriff des Paracelsus hervorgegangen ist, oder an das, was Albert der Große und Grosseteste im Mittelalter für die Erforschung der Natur geleistet haben. Und doch gilt hier ein merkwürdiges geschichtliches Gesetz. Die Kirche ist auf diesen Gebieten wie Johannes der Täufer. Sie bereitet den Weg. Wo sie sät, erntet der Staat. Was sie vorbereitet und geschaffen hat, wird an die weltlichen Gewalten abgegeben. Ein Blick auf die Geschichte der Universitäten oder des Schulwesens — um nur das zu nennen — wird uns die Richtigkeit dieser These bestätigen. Es ist heute nicht anders. Was sich bei uns in Deutschland zwischen Innerer Mission und nationalsozialistischer Volkswohlfahrt abspielt, ist nichts anderes als jener gesetzmäßige Vorgang, den man nur abgeblaßt Säkularisation nennen kann. Und heute wie immer steht die Kirche vor der Pionierfrage: Gibt es noch neue Gebiete, die einer kirchlichen Eroberung ihrer Natur nach zugänglich sind? Oder sind wir allmählich in ein Zeitalter getreten, das lediglich und vor allem Konzentration der kirchlichen Aufgaben, Selbstbesinnung und Zusammenfassung verlangt?

2.

Man möchte zunächst annehmen, daß die Reformation einen ungeheuren Aufschwung des Pfarrerstandes bewirkt hat. In Wahrheit liegt es aber bei Beantwortung dieser Frage wesentlich komplizierter. Die Reformation ist ein großes Beispiel auch dafür, wie es bei der Verwirklichung eines Glaubens zugeht. Es geht dabei unendlich viel verloren, und vieles wird ganz unvorhergesehen in neue Bahnen gelenkt. Glaube und Verwirklichung sind immer zweierlei.

Man kann und muß das Wesen der Reformation nach vielen Seiten hin bestimmen. Man darf aber dabei nicht übersehen, daß sie zunächst auch ein Zerbrechen des Altgewohnten und Volkstümlichen in der Kirche gewesen ist. Es ist dabei nicht ohne Brutalität im Ganzen wie im Einzelnen abgegangen. Und es ist kein Zweifel, daß sich der Aufbau der Reformation auf einem Trümmerfeld vollzogen hat. Auch Reformationen beginnen mit Abreißen.

Es fehlte an Pfarrern; der Nachwuchs war überaus spärlich; Ablösungen und Abfindungen, die zu zahlen waren, bereiteten manche Kopfschmerzen. Nicht selten mußte man sich entschließen, fromme Handwerker zu ordinieren und als Geistliche einzusetzen. Erst viel später konnte man dazu übergehen, Lehrern und Küstern die Wahrnehmung der Pfarrstellen zu übertragen. Dabei stellte die Betonung der Predigt und der Erziehung, wie sie durch die Reformation gegeben war, wesentlich höhere Anforderungen an den Pfarrer als an den „Meßpfaffen" alten Stils.

Unter dem Einfluß der Reformation wird nun völlig aus dem Priester der Pfarrer; und diese Linie der Entwicklung setzt sich in den folgenden Jahrhunderten vollends durch.

Luther hat — aufs Ganze gesehen — nicht mit seiner tiefen Theologie auf seine Kirche gewirkt. Wäre es anders gewesen, so wäre der Rückgriff auf ihn in unseren Tagen weder nötig noch möglich. Was von seinen großen Gedanken in seiner Kirche wirklich geworden ist, ist ein humanistisch gefärbter Protestantismus, dessen Art wir etwa den zum großen Teil gesammelten Gutachten und Bekenntnissen größerer und kleinerer Städte vor dem

Reichstag von Augsburg 1530 entnehmen können. Auch dieser humanistisch gefärbte Protestantismus war stark genug, das Denken der damaligen Menschen umzuändern; aber mit Luther ist er eben nicht gleichzusetzen.

Will man diese Pfarrertheologie der Reformationszeit — um sie handelt es sich nämlich bei dieser humanistisch getönten, einfachen und praktischen Theologie — charakterisieren, so muß man auf folgende zentrale Punkte aufmerksam machen: Erstens, die christlichen Wahrheiten werden stark beschränkt; die Reformation ist auch Reduktion. Die christliche Religion wird reduziert auf das, was die Bibel sagt. Was darüber ist, ist so oder so vom Übel. Zweitens, die Kirche und ihr Handeln ist stark bestimmt durch den pädagogischen Zweck, der diesem Handeln innewohnt. Sie soll die Christen erziehen. Daher muß sie in allem, was sie tut und lehrt, verständlich sein. Für sich am Unverstandenen entzündende Gefühle ist hier kein Platz. Daher muß auch der Gottesdienst sich in der deutschen Sprache, überhaupt in der Volkssprache, vollziehen. Drittens, der Papst ist der Antichrist, der die Freiheit der Gewissen gefährdet, und der speziell die Deutschen ausgesogen und mißbraucht hat.

Luthers Eheschließung ist vor allem als die Tat eines Mannes zu beurteilen, der das, was er lehrt, auch leben will. So glaubt er auch dem „großen Behemoth" in Papst, Mönchtum und menschlicher Seele am besten „zwischen die Zähne zu treten". Aber der Begründer des protestantischen Pfarrhauses, dessen biologische Bedeutung für das deutsche Volk schwer überschätzt werden kann, im Sinn eines besonderen Lebensstils ist Luther nicht gewesen. Luthers Lebensstil ist nicht der des protestantischen Pfarrhauses. Luthers häusliches Leben mit seiner Großzügigkeit — viel Gäste und wenig Geld, großartige Freigiebigkeit und unbezahlte Rechnungen — erinnert eher an das, was man gemeinhin unter einem Künstlerhaushalt versteht. Gewiß, das protestantische Pfarrhaus geht auf Luther zurück; aber den Stil des Pfarrhauses hat eher Spener mit seiner oft engen Bedächtigkeit bestimmt als Luther, dessen Einmaligkeit sich auch in seinem Lebensstil ausprägt.

3.

Geistesgeschichtlich gesehen, ist das große 17. Jahrhundert das Jahrhundert vor allem der Historie und daneben des spät sich durchsetzenden Humanismus und des sich hiermit leicht verbindenden Spiritualismus, der bis in Philosophie und Naturwissenschaften hinein wirksam ist. All dies schafft die Grundlage für die langsam beginnende Zerstörung der theologischen Weltanschauung in ihrer Geltung. Kirchengeschichtlich gesehen, ist das 17. Jahrhundert das Jahrhundert des Konfessionalismus und der Herrschaft der Theologie. Es ist das Zeitalter der Landeskirchen, in welchen der Landesherr weit über die ihm kirchenrechtlich gesetzten Grenzen hinaus den Pastoren befiehlt, während auf der andern Seite die Theologen den Landesherrn darüber belehren, was ein christlicher Staat ist, und wie er als Regent eines solchen Staates zu handeln hat.

Es hat in diesem Jahrhundert keineswegs an Reformbestrebungen gefehlt, auch nicht aus den orthodoxen, konfessionell gebundenen Kirchen heraus. Auf der andern Seite ist aber auch nicht zu verkennen, wie die dogmatische Bindung an das auf Lutherischem Boden sehr umfangreiche Bekenntnis nicht bloß eine starke Gleichförmigkeit des Denkens, sondern auch enge und schließlich zwecklose Streitigkeiten hervorgerufen hat. Auch der erste Kirchenkampf in der protestantischen Kirche Luthers, der eine Kirche Luthers und eine andere Melanchthons hervorzubringen drohte, ist wenig fruchtbar gewesen.

Die Not der Theologen kann man sich an zwei Gestalten veranschaulichen, an Weigel und Semler. Weigel, der große Spiritualist, der in seinen geheimen, im Geist des Spiritualismus geschriebenen, Schriften Leibniz nahesteht und in seiner Fragestellung manchmal an Kant erinnert, unterschreibt die Konkordienformel! Semler, der kritische Historiker und Religionstheoretiker, der „Baur vor dem größeren Ch. F. Baur", vertritt offen die Lehre von dem doppelten Gesicht der Wahrheit als der tiefsten Weisheit letzter Schluß! Die doppelte Wahrheit, das ist die Not der orthodoxen Theologie.

Im Pietismus bricht ein neues Zeitalter an, die Zeit der Sentimentalität, die Lebensgefühl und Lebensstil ändert. Dabei vereinigt der Pietismus, seltsam genug in sich genuine Motive Luthers, des Spiritualismus und der Sektenidee, die von Anfang an im Christentum steht. Auch der Pietismus bedeutet eine Reduktion der christlichen Wahrheiten, wozu er das Prinzip der „Erfahrung" und des „Erlebens" gebraucht. Nur das ist heilsnotwendig zu glauben, wovon ich persönliche Erfahrung bezeugen kann. Es ist eine richtige, wenn auch etwas weitergehende Folgerung aus diesen theologischen Grundgedanken, wenn eine „Theologie der Wiedergeborenen" erstrebt wird. Denn nur der kann schließlich von theologischen Dingen reden, für den sie durch den Glauben Wirklichkeit sind. Es ist keine Frage, daß die Einwirkungen des Pietismus auf den deutschen Geist, und zwar gerade wegen der in ihm vorhandenen spiritualistischen und unkirchlichen Elemente, sehr groß gewesen sind. Das kann hier nicht näher erörtert werden, obwohl die Arbeit des Pfarrers in Pietismus und Aufklärung und der Stil seines Lebens eine gesonderte und ausführliche Untersuchung verdienen würde.

Was der Pietismus aus sich selbst, fast gegen den eigenen Willen, erreicht hat, hat die Aufklärung mit allen Kräften erstrebt und doch vielleicht weniger erreicht, nämlich die Einwirkung des durch die Vernunft auf seinen Wesenskern reduzierten Christentums auf die Welt im wahren Sinn des Worts. Sie hat viel dazu beigetragen, dem Leben mehr Wahrhaftigkeit und Einfachheit wiederzugeben, und es von der Last der alten Gottesdienstlichkeit zu befreien; aber der Pfarrer ist in dieser Zeit mit seinen „lebensnahen" Predigten oft mehr Lehrer, Gärtner oder Ökonom gewesen als eben Pfarrer. Diese geistigen Produkte in den bekannten Predigten sind in ihrer steifen Lehrhaftigkeit und nutzseligen Nüchternheit für uns Heutige unerträglich; aber der Pfarrer, der mit seiner Gemeinde lebt, hat sich im allgemeinen eines behaglichen Daseins erfreut und das „Idyllische" im Pfarrerberuf mag vielleicht niemals so stark ausgeprägt gewesen sein wie in dieser Epoche und Sphäre[7]). Und schließlich ist das

7) Viel Anschauliches enthält der auch für das Problem der Familiengeschichte und der Generationenfolge und auch in dieser Hinsicht

auch etwas, trotz allen Klagen, die man sonst über die Aufklärung anzustimmen pflegt!

Wenn wir das 19. Jahrhundert betrachten, so möchte ich meinen, daß hier die „Verbeamtung" des Pfarrers abgeschlossen worden ist. Der Pfarrer wird in die Beamtenhierarchie des modernen Staats eingeordnet und vom Behördenwesen erfaßt. Es ist der Abschluß der territorialistischen Kirchenidee, der doch wie jeder Abschluß über sich selbst hinausweist. Das gipfelt in der bedauerlichen pekuniären Gleichmacherei am Ende des Jahrhunderts; bedauerlich, weil dort, wo die Leistungen verschieden sind, auch die Lebensbedingungen verschieden sein müssen. Dabei werden die geistigen Anforderungen an den Beruf gegenüber der „alten Zeit" gesteigert. Man braucht nur die Examensprotokolle, etwa aus dem 18. Jahrhundert, mit denen aus dem 19. oder 20. Jahrhundert zu vergleichen[8]), um an diesem markanten Punkt den Unterschied deutlich feststellen zu können. Mit alledem wird der Pfarrer immer stärker in das Bürgertum hineingezogen und dadurch sein Lebensstil bestimmt[9]). Gerade die führende Theologie im 19. Jahrhundert trägt typisch bürgerliche Züge, und der theologische Liberalismus des 19. Jahrhunderts ist ohne diesen soziologischen Zusammenhang mit dem liberalen Bürgertum überhaupt nicht zu verstehen. Man sehe sich einmal die Auffassung Jesu in der Deutung A. Ritschls an, um die Richtigkeit dieser Behauptung an diesem charakteristisch verzeichneten Jesusbild zu erkennen.

Aber das alles sind Beispiele, die uns vor Überheblichkeit warnen. Niemand ist mehr als seine Zeit; auch nicht der Gelehrte; auch nicht der Pfarrer. Aber es ist zu überlegen, ob nicht auch im heutigen Kirchenkampf ein sehr weltliches soziologisches Element steckt, ob nicht etwa ein neuer Typus von Pfarrer, der sich der

---

interessante und schöne Aufsatz von R. Ziel, Die Kosegarten, Z.K.G. 1938, 3. und 4. Heft, S. 459 ff.

8) Vgl. D. Neu, Prüfung eines Lutherischen Kandidaten in Heidelberg 1776 (Z.K.G. 1938, Heft 1/2, S. 244 ff.).

9) Es wäre gut, wenn man einmal eine vergleichende Untersuchung über die soziale Herkunft des Pfarrers in den einzelnen Epochen bekäme.

bürgerlichen Grenzen zu entziehen strebt und irgendwie neue Formen für sein Lebensgefühl sucht, sich gegen den alten bürgerlich gewordenen Pfarrer auflehnt und seine Vorherrschaft abzuschütteln sucht.

Über die Zeit nach dem Weltkrieg und über die Tätigkeit des Pfarrers im Weltkrieg zu sprechen, ist hier nicht der Ort und mag einer späteren Studie vorbehalten bleiben [10]). Nur das sei gesagt: Der Sturz der Monarchie löst den Pfarrer aus dem Staatsgefüge mehr und mehr los. Der Behördenapparat und die behördliche Regelung der meisten Einzelfragen bleibt; aber das Ausscheiden der oft getadelten Institution des summus episcopus erweist sich als Fatalität und als Verlust, gerade wenn die alte behördliche Organisation und ihre Formen bleiben. Es hat den Anschein, als ob das Dritte Reich nach mancherlei Schwankungen und Versuchen den Weg fortsetzen wird, der zu einer Trennung von Staat und Kirche, wie sie in Europa und Amerika vielfach üblich ist, führen wird. Es wird für die Kirche viel auf die Modalitäten dieser Trennung ankommen. Sie muß in einer Atmosphäre des Friedens geschehen. Aber wenn man es heute manchmal hört, für den Staat bestände in diesem Fall die Gefahr einer Sammlung der oppositionellen Elemente unter religiöser Decke, so unterschätzt diese Einrede Macht und Energie des nationalsozialistischen Staates. Die protestantischen Kirchen werden auch unter geänderten Verhältnissen mit Luthers Rat einmal wirklich Ernst machen und auch die unbequeme Obrigkeit „leiden" müssen. Und wer Christ und Deutscher zugleich bleibt, wird sich immer wieder vor die schwere Aufgabe gestellt sehen, nationalsozialistische Weltanschauung und christlichen Glauben miteinander zu verbinden. Gerade in solchen, wie in den gedachten Verhältnissen erst recht!

III.

Es ist ein langer Weg, in den wir hineingesehen haben. Er ging in mancherlei Ansätzen vom Pneumatiker und Propheten zum Bischof, vom einfachen Ordner und Gastgeber zum Priester,

10) Vgl. auch meinen Aufsatz „Religion im Feld", in: E. Seeberg, „Menschwerdung und Geschichte" S. 156 ff.

vom Priester zum Pfarrer, von der Berufung und vom Dienst zum Beruf und zum Amt. Es ist die Geschichte eines Berufes, die in ihren einzelnen Stadien an uns vorübergezogen ist, der, wie kaum ein anderer, mit seinen Leistungen und mit seiner Arbeit die geistigen Kräfte des deutschen Volkes, ja aller Völker gestaltet hat.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die gegenwärtigen Aufgaben des Pfarrerberufes und sprechen wir einige pia desideria bezüglich der Art dieser Aufgaben in unserer Zeit aus!

1.

Wie ist eigentlich das Verhältnis von Kirche und Pfarrer? Gibt es Kirche ohne Pfarrer? Diese Frage muß m. E., auch im Sinn Luthers, durchaus bejaht werden. Wer die Frage verneinen würde, würde auf dem Standpunkt der Donatisten, das heißt der Sekte, stehen. Der Pfarrer „macht" nicht die Kirche, sondern das Wort „macht" die Kirche. Und wenn man dagegen einwendet: Ja, aber das Wort muß einer sagen, sonst bleibt es stumm, so wird man darauf antworten müssen: Gewiß, aber dieser eine braucht nicht der Pfarrer zu sein.

Das eigentliche Problem im Kirchenbegriff ist ja dies: Wie kann etwas, was primär „Institution" ist, zugleich „Gemeinschaft" sein oder werden?

Wozu ist also der Pfarrer nötig?

Zweierlei kann hier betont werden. Einmal der alte, von Luther gern in den Vordergrund gerückte Gedanke. Der Pfarrer ist notwendig um der Ordnung willen. Die Ordnung sowohl des Gottesdienstes wie auch die Ordnung der Verwaltung einer religiösen Gemeinschaft ruft eine verantwortliche und geschulte Persönlichkeit herbei, die der Gesamtheit den Dienst leistet, dessen Recht in der Gesamtheit begründet ist. Der Pfarrer muß den Einzelnen in der von ihm betreuten Gemeinschaft das Wort sagen und verständlich machen; er muß die Glieder der Gemeinschaft erziehen. Sodann — und das scheint mir das Wichtigste zu sein — das Lebensgebiet der Religion bedarf einer Pflege ex officio, und zwar durch Persönlichkeiten, die verantwortlich auf diesem Gebiet ausgebildet und geschult sind. So sehr Religion Sache aller Menschen und

jeder einzelnen menschlichen Persönlichkeit ist, so sehr muß die Religion als ein weites und mächtiges Lebensgebiet durch besonders geeignete Persönlichkeiten erhalten und fortgebildet werden. Man kann und soll also die Leistung des Pfarrers nicht bloß aus den Diensten ableiten, die er der Gesamtheit oder auch nur seiner besonderen Gemeinschaft leistet, sondern vor allem auch aus der Sache selbst, aus der Existenz der Religion als einer geschichtsmächtigen, lebendigen Kraft, die da ist wie das Recht oder die Sprache. Das bedeutet dann in concreto: Der Pfarrer muß selbst Religion haben, wirkliche, echte und erprobte Religion; ja, er soll sogar fähig sein, die Religion fortzubilden und Religion aus Religion zu schaffen. Es ist eines der großen Mankos der Gegenwart, daß so wenig wirkliche, lebendige und gefährliche Religion vorhanden ist. Bei uns allen fehlt der Mut zu Religion. Allgemein ist die Tendenz, zu erhalten, zu „retten", anzuwenden, zu verkündigen. Aber wo brennt die Flamme der Religion, die das Alte verbrennt und Neues schafft, ja die denjenigen blenden kann, der zu tief in das heilige Feuer hineingeblickt hat?

Analog hierzu muß auch die Notwendigkeit des „Theologen", insonderheit des Universitäts-Theologen, erwiesen werden. Gewiß, man braucht ihn, weil er der Kirche ihre Diener heranbilden soll. Aber eigentlich genügt diese Begründung nicht. Gewiß, der „Gelehrte" unter den Theologen wird mehr oder minder wichtige historische Entdeckungen machen oder gedankliche Verknüpfungen finden. Aber auch das führt noch nicht in die Tiefe des vorliegenden Problems und grenzt den Theologen noch nicht vom Historiker oder vom Philosophen ab. Nein, Theologie muß getrieben werden, weil Religion als eine Lebensbewegung der Menschheit nicht bloß erhalten, sondern fortgebildet werden muß. Die höchste Aufgabe des Theologen ist es, dies Lebensgebiet zu pflegen, zu durchforschen und neu zu machen.

2.

Warum braucht der Pfarrer eine theologische Vorbildung? Wie ist das Verhältnis von Theologie und Pfarrer?

Auch in diesem unserm Beruf hört man den Ruf nach rein fachlicher Vorbildung nicht selten. Aber in keinem Beruf würde sich der fachlich-technische Drill, wenn er exklusiv bliebe, mehr rächen als im Pfarrerberuf. Man soll mit dem, was man auf der Universität gelernt hat, nicht unmittelbar in den praktischen Dienst hineinfahren, und man soll gar nicht theoretisches Wissen unmittelbar in die Praxis überführen. Ja, was soll dann die Universitätsbildung? Sie gibt auch keine Kniffe und Kunstregeln mit, wie man etwa doch dies oder jenes „halten" oder listig beweisen könne. Die wissenschaftliche Erziehung will aber eins erreichen; sie will selbständig machen und den Mut mitgeben, original zu erleben. Das ist ihr Zweck; und die Aufgabe des Einzelnen ist es, diese Selbständigkeit in den praktischen Berufsaufgaben zu erhalten und zu erhärten.

Jeder Pfarrer wird in das hineingetaucht, was man die Gemeindeorthodoxie nennt. Hier nicht zu versinken, sondern „man selbst" zu bleiben und zu werden, das ist der Zweck des Universitätsstudiums. Sein Zweck ist also nicht die Aneignung von möglichst dichtem Wissen, sondern die Erziehung von Persönlichkeiten und Charaktern. Daß das nur selten gelingt, darüber besteht kein Streit. Aber man sollte kein hohes Ideal bloß wegen seiner Höhe entfernen!

Es ist zweifellos besser, wenn ein Pfarrer schlecht, aber selbständig predigt, als wenn er aus der einschlägigen Literatur sich Gedanken und Empfindungen zusammenstiehlt, die er selbst nicht gehabt hat. Der erstere wird trotz allen Mißerfolgen allmählich lernen, gut und — wenigstens — eigenartig zu predigen; der zweite kann nie etwas lernen und wird allmählich im Betrieb versanden. Dabei möchte ich als gutes Hilfsmittel zur Vorbereitung auf die Predigt die Lektüre Lutherscher Predigten empfehlen. Sie haben den Vorteil, daß sie so, wie sie sind, nicht gehalten werden können; daß sie aber fast jedesmal Gedanken vermitteln, deren Tiefe und Kraft selbst zu Kraft und Tiefe verhelfen kann.

Über das theologische Studium selbst und seine Ordnung will ich mich hier nicht äußern. Ich habe

das an anderer Stelle getan[11]). Hier möchte ich nur einiges hervorheben. Erstens, ich halte es nicht für richtig, in den Mittelpunkt des Studiums fast ausschließlich die Bibelwissenschaften zu stellen. Diese Grundlage ist, wenn sie allein vorhanden ist, heute zu schmal. Die Fragen, die heute dem Theologen gestellt werden, lassen sich nicht aus der Bibel allein beantworten; wie denn überhaupt die Bibel keine Sammlung von Paragraphen im Sinn eines Gesetzbuches ist, sondern vielmehr der Nachhall von Zeugnissen lebendigen religiösen Geschehens und Lebens. Es darf nicht dazu kommen, daß das Ergebnis der in den Prüfungen gemessenen Vorbereitung für das geistliche Amt wesentlich in dem Nachweis besteht, daß aus dem Griechischen und Hebräischen zumeist mit Hängen und Würgen übersetzt werden kann. Das Niveau muß tiefer und breiter werden. Zweitens, die Grundlegung muß also breiter werden. Sie muß die Geschichte heranziehen und diese für die Gedankenbildung selbst fruchtbar machen. Kirchengeschichte ist kein Wissen von getrockneten und in Paragraphen gefaßten Vorgängen und Ideen, sondern Lebenserfahrung, Berührung mit Großem und Großen, Ansaugen fremder und tiefer Gedanken. Die Bedeutung der historischen Disziplin wächst in der Gegenwart gegenüber der systematisch-philosophischen, weil unsere Zeit sich lieber in Anschauungen als in Begriffen bewegt, und weil es die theologische Aufgabe der Historie ist, gegen die verflachten und verkehrten Vorstellungen von der christlichen Religion, wie sie in der Gegenwart umlaufen, das Wirkliche und Urbildliche des Christentums herauszustellen, das wie jedes Urbild produktiv wirkt. Drittens, damit ist nichts gegen die systematische Theologie gesagt. Aber sie soll keine „historische" Disziplin sein, die zu einer bestimmten Zeit Geltendes darzustellen hat, wie es Schleiermacher in tiefer Erkenntnis der Relativität jeder Dogmatik gesagt hat; sondern sie soll frei und spekulativ, mutig und persönlich das Verständnis der christlichen Religion vertiefen und diese selbst — fortbilden. Viertens,

11) Vgl. E. Seeberg, „Anregungen zur Neugestaltung des theologischen Studiums", in: Menschwerdung und Geschichte, S. 266 ff.

von der praktischen Theologie gilt, daß sie entweder endlich Wissenschaft vom gegenwärtigen Leben der Kirche sein wird, oder daß sie den Predigerseminarien als Zusammenfassung oder gar Zusammenschau der ganzen Theologie zu neuen Inhalten verhelfen wird.

Wenn der Pfarrer vor allem geistig-selbständige Persönlichkeit sein soll, so wird man auch der Schulung der bereits im Beruf Stehenden strenge Aufmerksamkeit schenken müssen. Auch diese Aufgabe der Kirchenleitung näher zu beschreiben, ist ein Thema für sich. Ich bin aber der Meinung, daß auch die Einführung von regelmäßigen wissenschaftlichen Arbeiten, die wenigstens zeigen müssen, daß ihr Verfasser ein größeres wissenschaftliches Buch zu lesen und zu beurteilen weiß, in Betracht gezogen werden sollte. Ähnliches ist in einer, ein wenig bürokratischer Präzision, meines Wissens aber erfolgreich, in der bayrischen Landeskirche wohl schon längst „des Landes Brauch".

Gerade weil es der Pfarrer heute schwerer hat als seine Ahnen, muß er mehr können. Es geht nicht an, daß er sein Urteil aus Schlagworten oder kirchenpolitischen Blättern bezieht, ohne überhaupt imstande zu sein, einen neuen, andersartigen Gedanken zu sehen, geschweige denn zu beschreiben[12]). Wie ist uns die Liebe abhanden gekommen, und wie oft ist der guten Samen im Dornengestrüpp der parteiischen Schlagworte zerdrückt worden! Der Mangel an Liebe macht auch geistig kurzsichtig und manchen sogar blind. Das sind bittere Wahrheiten. Aber es sind leider Wahrheiten, deren Erkenntnis die Hebung des Niveaus, des geistigen und persönlichen, in etwas bewirken könnte.

3.

Betrachten wir zum Schluß noch einige konkrete Fragen aus dem praktischen Amte heute!

12) Ich denke dabei auch an manche Besprechung meiner eigenen Schriften, die ich in den „Pastoralblättern" oder ähnlichen Organen gefunden habe. Die Pflicht jedes Rezensenten ist vor allem zu lesen, darzustellen und dann erst zu beurteilen. Eine anständige und nützliche Rezension beansprucht viel Arbeit. Mir sagte einmal ein alter Scepticus und Practicus auf dem Gebiet des Rezensionswesens im Hinblick auf einen von mir geäußerten Zweifel, ob ich für ein bestimmtes Buch der geeignete Rezensent sei: „Ja, lesen Sie noch das Zeug, das Sie besprechen sollen?" So darf es also nicht sein, obwohl es oft so ist.

Man empfiehlt heute nicht selten die Entlastung des Pfarrers, indem man ihm die Verwaltungsarbeit nimmt und dafür einen Kirchmeister oder dgl. einsetzt. Ich würde mir wenig davon versprechen. Im Gegenteil. Verwaltungsarbeit gehört zum Mann und hält spezifisch männliche geistige Funktionen im Gang. Man kann nicht immer denken — das heißt, man kann nicht bloß, gerade als Mann, die äußere Welt in sich hineinziehen, um sie im Innern geistig zu verarbeiten. Man muß auch das innerlich Verarbeitete aus sich heraussetzen, erproben und durchsetzen, und sich selbst anschaulich machen können. Dazu hilft jedenfalls in etwas die Verwaltungsarbeit, die dem Pfarrer obliegt.

Manche Erwägungen sprechen für die Einschränkung der kirchlichen Vereinsarbeit, die in der Tat oft allzu stark gewuchert ist, gerade bei der Betätigung der meisten Deutschen in den Organisationen der Partei. Man kann durchaus fragen, ob nicht allzuviel Kräfte des Pfarrers in schließlich belangloser Unterhaltungsarbeit zersplittert werden. Auf der andern Seite betonen erfahrene Praktiker gerade in jetziger Zeit die Notwendigkeit, die Einzelnen zu sammeln, zu erbauen und zu beeinflussen. Aber muß das in der Form des Vereins geschehen?

Die Hauptsache bleibt auch heute die Predigt. Ihre Wirkung ist zutiefst beeinträchtigt durch das, was man die Inflation des Wortes nennen könnte, wie sie durch die Zeitung, den Rundfunk usw. begünstigt wird. Die mannigfaltige Inanspruchnahme des heutigen Menschen durch Nachrichten und Urteile aller Art verringert die Zahl derer, die den Gottesdienst besuchen. Und wenn Prediger der Bekenntniskirche oft stärkeren Kirchenbesuch aufzuweisen hatten, so lag das wohl auch an den sonst unterdrückten politischen Nachrichten, die hier mitgeteilt werden konnten.

Trotz alledem muß die Arbeit heute mehr denn je auf die Predigt konzentriert werden. Und zwar wird sich der Pfarrer wieder daran gewöhnen müssen, die Wochentage hindurch auf die Predigt zu studieren. Die „Studierstube" des Pfarrers muß wieder zu Ehren kommen. Es ist notwendig, daß viele Stunden der Wochenarbeit auf die vielleicht mehrmals neu

zu schreibende Predigt am Sonntag verwendet werden; und es schadet nichts, wenn dann manche andere Arbeit abgekürzt wird oder fortfällt. Ebenso wäre es nur gut, wenn die Predigt gelegentlich — nicht immer — lehrhafter würde und bestimmte Fragen sachlich behandeln würde. Das „Wort" allein tuts eben nicht. Es hat keine magische Wirkung. Es kommt alles darauf an, wie das Wort gesagt wird. Man darf seine Predigten nicht aus Postillen zusammenschreiben oder auf Inspirationen warten. Auch der Geist will erarbeitet sein. Gewiß, das Letzte ist Gnade; aber die Gnade will erkämpft werden.

Es geschieht heute schon viel, namentlich in den Großstädten, für den Aufbau und für die Ausschmückung des Gottesdienstes. Man ist manchmal ganz bewegt und gerührt, wenn man die Arbeit bedenkt, die hinter diesen konkreten Bemühungen um einen Gottesdienst steht, und wenn man dann die bescheidenen Früchte überblickt, die diese redliche Arbeit oft zeitigt. Aber jedenfalls sind mit der Kirchenmusik zukunftsreiche Wege für die Gestaltung der Gottesdienste betreten; und man wird es nur loben können, wenn gelegentlich der Wortgottesdienst durch musikalische Feierstunden ersetzt wird. Variationen im Gottesdienst bei größerer Selbständigkeit der Gemeinden und Pfarrer dürften überall zu begrüßen sein.

Vielleicht ist die Zeit nicht fern, in der der Pfarrer den Religionsunterricht als private kirchliche Arbeit und unter vielleicht ungünstigen äußeren Umständen übernehmen muß. Damit würde der Pfarrer vor eine neue und ungeheuer große Aufgabe gestellt sein. Sie ist so groß, daß ich fürchte, viele werden ihr gar nicht gewachsen sein. Auch im Hinblick auf diese Aufgaben brauchen wir wissenschaftlich geschulte und geistig bewegliche Pfarrer, die imstande sind, einen Religionsunterricht, losgesöst vom Schema der „Kreise der Bibellektüre" oder des Katechismus zu erteilen, so daß eine lebendige Anschauung von dem Wesentlichen im Christentum entsteht. Auch hier werden neue Wege gegangen werden müssen, die nicht ängstlich im Kreis um die Bibel herumführen, sondern die, von der Bibel ausgehend, das ganze geschichtliche Christentum durchmessen.

Überhaupt wird man die vorhandenen Kräfte individuell spezialisieren und einsetzen müssen. Pfarrer, die politisch, wirtschaftlich, verwaltungsmäßig und journalistisch besonders begabt sind, wird man entsprechend ihrer Begabung verwenden müssen. Warum sollte etwa nicht in jeder Provinz ein Pfarrer sein, der, selbst alter Parteigenosse, bei Reibungen mit der Partei oder mit anderen politischen Stellen den Ausgleich versuchen sollte?

Auch die wissenschaftliche Arbeit wird die Kirche in Zukunft stärker fördern müssen. Statt der vielen kleinen Broschüren und Traktate, für deren Druck Geld ausgegeben wird, sollte man von der katholischen Kirche und von der Art, in der sie große wissenschaftliche Unternehmungen finanziert und anregt, lernen. Hier muß unsere Kirche pietistische Überbleibsel überwinden mit ihrer Enge und Ängstlichkeit, und den Schritt in die Weite und Freiheit hinein wagen. Und diese wissenschaftlichen Unternehmungen sollten ihre Aufgaben aus der Kirche in ihrer Stellung in der Wirklichkeit selbst gewinnen und nicht aus der Nachahmung politisch bedingter Institute. Eine „Geschichte der deutschen Frömmigkeit", eine intensive Behandlung „sozialethischer Fragen", eine Herausgabe der Reformatoren „zweiter Ordnung" oder der großen „Spiritualisten" in der Reformationszeit — das wären einige Aufgaben, deren Bearbeitung wissenschaftlich notwendig und kirchlich nützlich sein würden.

Die Regelung der sehr realistischen Geldfragen ist freilich die Voraussetzung für eine Neuformung des Berufs des Pfarrers. Man kann von niemanden verlangen, daß er Bücher lesen und beurteilen soll (obwohl manches durch vernünftig geleitete Lesezirkel oder durch Ephoralbibliotheken geschafft werden könnte), wenn er kein Geld hat, sie zu kaufen.

Zu dieser Geldfrage, deren Druck vermutlich in Zukunft immer schärfer werden wird, ist grundsätzlich zweierlei zu sagen. Erstens, die Pfarrergehälter sind allmählich so gesenkt worden, daß weitere Senkungen ohne Schaden für den Nachwuchs als nicht möglich erscheinen. Grundsätzlich muß der Pfarrer pekuniär nicht schlechter stehen als der Studienrat oder Amtsrichter. Zweitens, die pekuniäre Gleichmacherei unter den

Pfarrern sollte abgeschafft und an ihre Stelle das alte Pfründensystem — vielleicht in neuzeitlicher Umformung — gesetzt werden, das für Erhaltung von Traditionen und für gesunden Wechsel besser sorgt als der jetzige Zustand.

Das sind einige Gedanken zu Fragen, die heute akut sind. Das geheime Leiden des Pfarrers heute heißt: Ist meine Arbeit Arbeit? Das braucht uns niemand zuzuschreien; das wissen wir selbst. Aber wir wissen auch, daß dies Leiden sich bei jedem gewissenhaften geistigen Arbeiter, und zwar grade bei dem produktiven, einstellen wird. Das gilt vom Gelehrten so gut wie vom Künstler. Sie alle arbeiten ins Unsichtbare hinein, auf Hoffnung. Der Verwaltungsmann, der Arzt, ja — bis zu einem gewissen Grad — der Lehrer sieht Erfolg und Mißerfolg meßbar vor sich. Wer geistig schafft, gleicht ewig dem Sämann, der das Korn in den Schoß der Erde legt und es Gott überläßt, ob Leben und Frucht daraus entsteht. Das gilt grade auch vom Pfarrer.

Die Zukunft der Kirche wird mehr und mehr vom Pfarrer, nicht von den Bischöfen und Behörden, abhängig sein. Aber auch die Zukunft des Christentums und die Verantwortung für dieselbe trägt letztlich der Pfarrer, welcher der geistige Leiter und Helfer der Laien, die sich in seiner Gemeinde zusammenschließen, sein soll. Möchten diese Ausführungen dazu helfen, ihm Aufgaben und Kräfte zuzuführen und damit den geheimen Zweifel an sich selbst zu vertreiben! Wo Aufgaben sind, da sind Kräfte.

Abgeschlossen am 7. Juni 1939.

Kirchliche Volkskunde.

Von Will-Erich Peuckert.

I.

Religiöse und kirchliche Volkskunde.

„Religiöse Volkskunde" ist eine contradictio in adiecto. Volkskunde meint immer religiöse Bezüge. Ich habe in meinem Buche über das Märchen[1]) zwei oder vielmehr mehrere geistige „Welten" geschieden, die zaubrische, die mythische und die vernünftige, und meine mit der vernünftigen die auf die ratio, die Vernunft, das aufgeklärte Denken bezügliche. Niemand ist mehr so eng, daß wenn die eben bezeichnete vernünftige vom „letzten Sinn" spricht, von dem Grund-Gesetz, aus welchem die andern Gesetze und Ordnungen entspringen, daraus auf ihre a-Religiosität zu folgern; sie meint wie jede andere das Eine, das „Ungrund" ist und Grund der Gründe. Was aber in ihr an volkstümlichen Erscheinungen vorhanden ist, und es ist eine ganze Menge, wird letzten Endes aus ihrer geistigen Grundhaltung getrieben, wie die Erscheinungen der zauberischen Welt aus deren geistiger Grundhaltung entsprungen sind. Das ist ja eben der Reiz des volkskundlichen Forschens, daß wir an irdischen alltäglichen Objekten farblosen Aussehens jene Grundhaltung erspüren. Und das ist ja die Art volkstümlichen Sagens, daß immer wieder, leise nur gewandelt, die nämlichen Inhalte zur Aussage kommen, — und immer wieder der letztmögliche Inhalt[2]). Mit dieser Erkenntnis kommen wir an das Entscheidende: Volkskunde sucht eigentlich den Bestand an „Religion" im Volke; die religiöse Volkskunde aber, die heute in Programmen, Forderungen, Schrif-

1) Will-Erich Peuckert, Deutsches Volkstum in Märchen und Sage, Schwank und Rätsel (Deutsches Volkstum, hrsg. von John Meier, Bd. II), XIII u. 215 S. 22 Abb. u. 2 Tfl. 5, 20. S. 5 ff.

2) Ebd.; Peuckert, Okkultismus: Bächtold Stäubli's „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens" 6, 1224 ff.

ten auftritt, fragt dem Bestand an christlich-religiösen Gütern nach. Das deckt sich in gewissem Maß mit Pfisterschen Überlegungen. Vor allem aber sind hier die Stapelschen Schriften anzuführen, weil von denselben eine Wirkung hierüber ausgegangen ist. Für Wiesner[3]) wie Stapel ist der Volksglaube die religiöse Bereitschaft sowohl des Einzelnen, wie des Volkes, die immer war und heute auch ist, der Volksnomos. „Die Nomoi aller Völker aber sind mit dem Antlitz hingewandt auf die Geburt des Gottessohnes." Religion ist also stets, und Wiesner spricht von „natürlicher" im oben bezeichneten Widerspiel zur christlichen Religion. Dann aber kann auch die religiöse Volkskunde nicht nur die christlichen Inhalte des Volksglaubens suchen; der g a n z e Volksglaube muß ihr Thema sein. Das liegt bereits in Mackensens journalistischer Formulierung „Volksreligion und Religion im Volke", das klingt auch hinter Lohoffs Bedenken (siehe unten) auf. Und steht in den Peuckert-Jobstschen Formulierungen.

Wenn hier zuletzt die Waage auch nach der andern Seite schlägt. Schon Pfister hat in seinem „Deutschen Volkstum" scheiden wollen, hat da vom „Volksglauben" u n d von „Religion" gesprochen, und ihm ist eigentlich das Christentum nur Religion. Wie ihm der Volksglaube einst Religion g e w e s e n ist. Religion ist darnach also das heute Geltende, Volksglaube der außer oder unter dem Geltenden, dem heute als gültig formulierten, vorhandene Bestand. Uns ist in diesem Zusammenhange vorzugsweise wichtig, daß Pfister allein dem Christentum den Rang zumißt, heut Religion zu sein, daß „religiöse Volkskunde" ihm so zur christlich-religiösen werden muß.

Die Arbeitsgemeinschaft für religiöse Volkskunde unter der Führung von Jobst und Werner Peuckert scheint den Begriff Religion weitherziger auszulegen. Jobst lehrt: Die religiöse Volkskunde ist die Gegenwartswissenschaft von der deutschen Volksfrömmigkeit, wie sie, aus der Bindung an ein höheres Wesen und dem Blute geboren und durch die Wandlungen der

3) Kurt W i e s n e r, Theologische Studien zum Volksglauben. Verl. Maruschke & Berendt, Breslau. 1937. 44 S.

Geschichte und dem Einfluß der Kirche geformt... ist[4]). Hier wird das Arbeitsthema als „Volksfrömmigkeit" bezeichnet, deren Erforschung und Darstellung auch Werner Peuckert fordert, was nach ihm die Erforschung „der inneren Einstellung des Volksmenschen zu religiösen Dingen überhaupt, sowie zu dem Glaubens- und Formengut seiner Konfessionsgemeinschaft im besonderen"[5]) bedeutet. Wir greifen gewiß nicht fehl, wenn wir die mystische Formulierung „aus dem Blut geboren" bei Jobst mit Werner Peuckerts „innerer Einstellung des Volksmenschen zu religiösen Dingen" als deckend empfinden und darin Pfisters „Volksglauben" und Stapels wie Wiesners „Volksnomos" erkennen. So weit scheint also Übereinstimmung zu herrschen. Wenn aber in dieser Arbeitsgemeinschaft bzw. ihren Schriften von einer katholischen und evangelischen Volksfrömmigkeit die Rede ist, und wenn dann Werner Peuckert versucht, die Frage nach der von beiden berufenen Volksfrömmigkeit zu beschränken: die „außerkirchliche und außerchristliche Religiosität kann zunächst insofern nicht Gegenstand der religiösen Volkskunde sein, als sie ein geistiger Individualbesitz ist"[6]) und Volkskunde den Gütern der Gemeinschaft nachfragte, dann wird doch deutlich, daß Werner Peuckert die religiöse Volkskunde als Kunde vom christlich-religiösen Besitz des Volkes gilt.

Ist so bei Werner Peuckert ein Sichbeschränken festzustellen — er tritt von einem weiteren in ein engeres Gebiet —, so hat er eigentlich nur mit deutlichen Worten ausgesprochen, was schon geschieht. Zwar ist es Jobst, der noch einmal nach einer vermittelnden Lösung sucht. In seinen „Grundzügen evangelischer Volksfrömmigkeit" fragt er dem Gute von unten und dem von oben nach; dem Gut von unten oder „dem Eigenen" des Volkes, — wobei man freilich doch einmal die Frage stellen müßte, was und wieso das nun im einzelnen ein „Eigenes" ist —, und dem „gesunkenen Kulturgut", nämlich dem dem Volke übermittelten

4) A. Jobst, Einführung in die Volkskunde und religiöse Volkskunde (Studien z. rel. Vk. H. 1). Verl. C. Ludw. Ungelenk, Dresden 1936, 38 f.

5) Werner Peuckert, Religiöse Volkskunde, eine theologische Aufgabe. Ebd. 1938, 31.

6) Ebd. 30.

christlich-kirchlichen Gut und seinen Negationen aus kirchengegnerischen geistigen Welten [7]). Hier spricht ganz sicher einer, der das christliche Vermächtnis und der die volkskundlichen Arbeitsrichtungen kennt und beiden zu geben versucht, was er zu geben hat. Dabei klingt aber — und die Berufung auf Müller [8]) unterstreicht es noch — ganz deutlich der Primat des Kirchlich-Christlichen hervor.

Viel stärker als hier geschieht das noch bei Georg Schreiber. Er, der katholische Priester, sieht den religiösen Menschen ausschließlich im Spiegel der katholisch-kirchlichen Lehre, wie seine beiden letzten Schriften es beweisen [9]), und wie es der um ihn sich bildende Kreis beweist. Hiermit enthüllt sich aber auch die Situation. Der von der Kirche und seinem Ruf Beauftragte ergreift die Dinge zunächst aus seiner geistlichen, der ihm vertrauten Perspektive; ihm ist die außerkirchliche und außerchristliche Religiosität nicht Gegenstand volkskundlicher Bemühungen. Das scheint ein Manko. Aber ich sehe in ihm ein Plus. Die Frage ist ja: was tut uns heute not? Nicht aber: was können wir noch alles tun? Gerade die Fragen der außerkirchlichen und der außerchristlichen Volksreligiosität hat man seit dem Beginn volkskundlicher Untersuchungen schon gefragt; nicht aber erfragt hat man die kirchliche Volksfrömmigkeit, die kirchliche Sitte und das Weiterleben des von der Kirche dargebotenen Gutes im Volke. Ich will gewiß die Fragen nach dem Außerkirchlichen hier nicht als unnütz oder überflüssig unterbinden; nur scheint mir, um der Kirche wie um der Forschung willen, daß man vom Nächstgegebenen nicht ins Abgelegenere schweifen muß. Die Kirche an sich hat an den Fragen ein Interesse, sei es auch nur um ihrer Wirksamkeit, um ihrer kultischen Formen, ihrer Haltung willen; uns aber wäre gelegen, von den kirchlichen Sitten, vom Kirchlichen im Denken des Volkes zu erfahren [10]); uns wäre — und

---

7) A. Jobst, Grundzüge evangelischer Volksfrömmigkeit (Studien z. rel. Vk., H. 4). 1937, 57 f.

8) Ebd. 6 f., und Jobst, Einführung, 42 f.

9) G. Schreiber, Volksreligiosität im deutschen Lebensraum: Volk und Volkstum 1 (1936), 36—68; ders., Deutsche Bauernfrömmigkeit, Verl. Schwann, Düsseldorf 1937.

10) Ich weise zum Vergleich auf die Bemühungen der Germanisten hin, bei denen nach dem Einfluß und der Einwirkung der Kirche auf

das muß ich einmal hier sagen — am Zuzug auch der Kirchenhistoriker gelegen. Denn schließlich ist eine Sitte wie die Konfirmation auch für die Volkskunde von Interesse, — sie wüßte gern, wie sie entstand und welches die Bezüge sind, die sie mit älteren „jugendbündlichen" Äußerungen verband.

Religiöse Volkskunde treiben wir seit hundert Jahren; Drews fragte nach der christlich-religiösen Volksfrömmigkeit; noch tastend im evangelischen, deutlich im katholischen Lager ist man nach einer kirchlichen Volkskunde auf dem Wege —, kirchlich, weil sie die Anliegen der Kirche begreift, die ja das Christentum hinausträgt in das Volk [11]).

Und diese kirchliche Volkskunde, weiß schon Lohoff, ist in der Hauptsache eine historische Wissenschaft. Damit ist ausgesagt, von woher sie getrieben werden muß.

Ich brauche das Wort Kirchengeschichte nicht auszusprechen, sondern ich will nur eine Werner Peuckertsche Feststellung geben, um anzuzeigen, in welchem Kreis wir uns bewegen. Er hat in einem seiner stärker theologisch als volkskundlich gerichteten Vorträge versucht, eine katholische von einer evangelischen Volksfrömmigkeit zu scheiden: „die katholischeTheologie fügt die volkskundliche Arbeit ihrem Denken ein, indem sie sich des Schemas vom Reich der Natur und dem der Gnade bedient. Für die evangelische Theologie wird die Brücke zu den Ergebnissen der religiösen Volkskunde im Begriffe der Erfahrung geschlagen" und er knüpft an die Vilmarssche „Theologie der Tatsachen" an.

*

Ich will, bevor ich die kirchliche Volkskunde in ihren vorhandenen Ansätzen bespreche, erst das Gelände im Fluge durch-

---

die Sprache gefragt wird — eine Frage, die zu großen neuen Aufschlüssen für beide Disziplinen geführt hat. Man wird bei Th. Frings, Germania Romana 1932 und Axel Lindvist, Studien über wortbildung und wortwahl im althochdeutschen mit besonderer rücksicht auf die nomina actionis: Paul u. Braune, Beiträge z. Gesch. d. dtsch. Sprache 60 (1936), 1—132 dazu weitere Literatur finden.

11) Damit wird, wenn auch nur grob, die Einheit formuliert, die sich den andern geistigen Einheiten zu stellen hat, ob diese nun „vernünftiges" oder „mythisches Denken" heißen, — und die Begegnung mit dieser wird so zur Auseinandersetzung zweier Geistigkeiten.

mustern. Sie muß ja, als Teil einer religiösen Volkskunde, an einem bestimmten Standorte haften, ein Teilgebiet volkskundlicher Bemühungen sein. Das hat schon Jobst erkannt, als er sein Heft „Einführung in die Volkskunde und religiöse Volkskunde" schrieb. Er kommt von Spamer und Lauffer her. Es scheint mir aber gut, unsern Kreis zunächst weiter zu spannen, und alle einführenden Lehrwerke durchzugehen, um „den Ort" ganz genau zu bestimmen. Ich will dabei mit dem Bachschen [12]) beginnen.

Es ist das erste „Lehrbuch", das wir haben — eine aus den Vorlesungen des Verfassers hervorgegangene Einführung in die Geschichte und Zielsetzungen der Volkskunde, und ihre Theorie: methodisch in vorzüglicher Weise aufgebaut, umfassend und gründlich —, in allen einzelnen Dingen zur Klarheit treibend. Bach definiert als Gegenstand der Volkskunde „Weltbild und Geistesart des unbekannten deutschen Volksgenossen", eine vielleicht zu blasse und entleerte Abstraktion, die nicht genügend beachtet, daß sich das Ganze des Menschen zumeist nur im beschränkteren Raum entladet. Sie ist zu kriegs-, zu wenig friedensmäßig gesehen, sie denkt den unbekannten Soldaten des Weltkrieges, nicht so den Bauer, den Handwerker, den Bürger der normalen Jahre. So wenig wir den unbekannten Soldaten leugnen wollen, das für die Volkskunde Wesentliche ist auch mit einer „Übersetzung" dieses Begriffs in nicht-kriegsmäßige Bezüge nicht gegeben, weil dabei alle Positiva entfallen. Aber ich brauche das nicht weiter auszuführen — gerade der Geistliche wird wissen, wie sich dieselbe Frage in seinem seelsorgerischen Tun noch einmal stellt und welches die Schwierigkeiten sind, d e n Christen heut — in einer gesellschaftlich gegliederten Welt — zu treiben. Das wiederholt auf anderer Ebene diese Frage.

Bachs Buch gibt darnach einen Aufriß der „vorbereitenden Untersuchungen", d. h. der „Hilfswissenschaften" und eine Erörterung der theoretischen Begriffe (Sammeln, Motive usw.), legt dann die Arbeitsmethoden dar: historische, geographische, soziologische und psychologische Betrachtungsweisen — in welchen Kapiteln der Hauptwert dieses Lehrbuches steckt — und schrei-

12) Adolf B a ch , Deutsche Volkskunde. Ihre Wege, Ergebnisse und Aufgaben. Verl. S. Hirzel, Leipzig 1937. XX u. 530 S. Geh. 17,80 RM.

tet von diesen analytischen Begriffen fort zu der Gewinnung der Syntese. Er mutet dabei nach meinem Begriff dem „Raumgedanken" zuviel zu; das liegt vielleicht daran, daß Bach von der Mundartenforschung herkommt, in welcher der Raumgedanke eine so große Rolle spielt. Der letzte Abschnitt beschäftigt sich dann mit der „angewandten Volkskunde", mit den für einen Lehrerbildner besonders wichtigen Fragen.

Es ist nicht möglich, an diesem Ort auf Bachs Buch so ausführlich einzugehen, wie es die Arbeit wohl verdiente. Sie ist auch da, wo man ihr widersprechen muß, ernsthaft und interessant, und eine ihr gemäße Erörterung verschlänge Bogen. Nur auf die uns in unserem Zusammenhange besonders wichtigen Kapitel „das Christentum als Wurzelboden deutschen Volksguts", auf die Frage, was an Volksgut durch die Kirche gestaltet worden sei, und derlei mehr, sei noch verwiesen, — Ausführungen, in denen der Katholik Bach auch evangelischen Sachverhalten gerecht zu werden versucht. Wir werden alles in allem dies Buch als d a s Lehrbuch der Volkskunde zu brauchen und zu nutzen wissen.

Das läßt sich von Boehms „Volkskunde" [13]) nicht so behaupten, ob sie gleich auch ein knappes Lehrbuch ist. Es liegt zum großen Teil daran, daß Boehm — ein eigenwilliger und eigene Wege suchender Kopf — Volkskunde = Volkstumskunde setzt; ihm ist die „deutsche Volkskunde Deutschtumskunde schlechthin", eine im wesentlichen politische Wissenschaft, ein Mittel im politischen Kampf. Und so erörtert sein Buch in vier Kapiteln „Volksboden", „Volksgliederung", „Volksordnung" und „Sprachgut des Volkes" Fragen, die einer politischen Verwertung zugänglich sind, läßt aber fast alles fort, was wir als Volkskunde und als die eigentliche Aufgabe der Volkskunde bezeichnen. Ein Lehrer der „Volkstheorie" schrieb es, der aus dem grenzlanddeutschen Kampfgebiete kommt — es ist in mancher Hinsicht verlockend aufzuschlagen —, aber der eigentlichen Volkskunde nützt es nur in bescheidenem Maße.

---

13) Max Hildebert B o e h m, Volkskunde. (Die neuen Rechtsbücher Bd. 3.) Verl. Franz Vahlen, Berlin 1937. VII u. 176 S. Gebd. 5 RM.

Zwei große Versuche, handbuchartig das ganze Gebiet der deutschen Volkskunde zu beschreiben, liegen vor. Der erste ist die von Spamer redigierte „Deutsche Volkskunde“ [14]). In ihrem Einleitungskapitel setzte Spamer, unser heut führender Theoretiker, „Wesen und Aufgabe der Volkskunde“, als eine Art Volkspsychologie auseinander; sie will die geistig-seelischen Lebensprozesse der breiten Volksmasse erforschen, und Spamer fordert für diese Arbeit — das scheint mir ganz besonders im Hinblick auf Boehms Buch not zu unterstreichen — „die volkskundliche Blickschau“. Noch tiefer blickt man aber, wenn man dann das Bekenntnis des ehemaligen Erforschers der Mystik findet, daß es der Volkskunde darum gehe, die Lebenskräfte zu finden, welche ein Volk gestalten; hier wird die Ernsthaftigkeit seines Ansatzes und der fast religiöse Vorstoß seines Fragens sichtbar. Und hier wird klar, was ich im Eingang meiner Darlegungen bemerkte, daß alle wahre Volkskunde ins Religiöse stoße. — Das Sammelwerk umfaßt zwei Bände: einen Textband, in dem uns in den Hauptkapiteln volkskundlichen Arbeitsansatzes ein geschlossenes Bild der augenblicklichen Forschungslage gegeben wird, und ein Bilderatlas, der ergänzt und untermalt.

Georg Koch [15]) schrieb in dem Buche Spamers das Kapitel „Volk und Religion“ (S. 579—599), den in die Tiefen des Problems eindringenden Beitrag, der den „anfänglichen“, seienden Kräften des primitiv-religiösen und primär-religiösen, d. h. dem „Aberglauben“ und dem naiven „Glauben“ das Christliche in Christus und das Weltliche in der Renaissance nicht gegenüberstellt, sondern zeigt, wie jene Lage von diesen Kräften gekreuzt wird und wie sich damit die Bildung der Volksfrömmigkeit vollzogen hat. Es wird da sehr viel, nicht nur für den Volkskundler, Neues und Beachtliches — aus einer religiösen Verantwortungsfreudigkeit und einem Verantwortungsbewußtsein heraus — gesagt, an dem man nicht vorbeigehen darf. Selten in

14) Die deutsche Volkskunde. Hrsg. von Adolf Spamer. Bibliogr. Institut, Leipzig und H. Stubenrauch Verl., Berlin (1934). I: 631 S.; II: Bilderatlas mit 730 Abb., 8 und 4 farb. Tfln = 506 S. und 84 S. „volkskundl. Schrifttum“. 35 RM.

15) Vgl. auch Kochs Aufsatz „Arndt, Goethe und die Ursprünge d. dtsch. Volkskunde“ in „Volkskundliche Ernte“, Hepding-Festschr. 1938, 103—113.

unserm Arbeitsgebiet begegnet man einem Mann, dem zu begegnen so wohltuend wie ein Sonntag ist. Ich meine sogar, daß hier zum ersten Male die Position einer „religiösen Volkskunde" ausgemessen worden sei.

Die Einzelabhandlungen in Peßlers Handbuch[16]) bleiben hinter dieser wirklich großen Leistung zurück. Peßlers Bestimmung der Volkskunde als „Wissenschaft von deutscher Wesensart und ihrer tausendfachen Entfaltung" ist vag, und wenn er schreibt „Zum Wesen der Volkskunde gehört schließlich, ... die Lebensgesetze des Volkes zu erkennen. Aus dieser Erkenntnis wächst die Pflicht, die Blutsgenossen zusammenzuführen", so scheint mir hier wenig von dem fast Numinosen vorhanden, das ein Suchen nach den Lebensgesetzen des Volkes, einer wahrhaften Äußerung der Gottheit, auslöst. Was Bornhausen als „Volksglaube" behandelt, ist eine im Wirthschen Sinne versuchte Wiederbelebung eines längst abgetanen Mythologismus aus dem vorigen Jahrhundert. Den vorgetragenen Behauptungen fehlt der Beweis. Oder wo stecken die Beweise, wenn Bornhausen beginnt: „Der Bogen und das Kreuz sind die symbolischen Grundlagen für den nordischen Volksglauben"? — Das könnte vielleicht am Ende eines langen Beweisganges stehen. „Der Bogen ist der Weg, den die Sonne des Tages über der Erde wandelt, das Kreuz sind die vier Windrichtungen, die der Mensch auf seinen Kreuzwegen auf der Erde wandelt." Das sind Behauptungen, mehr nicht. Und wenn es nun weitergeht: „Daher erregen Bogen und Kreuz die Gefühle der Ehrfurcht. Der Bogen ist die überweltliche, das Kreuz die weltliche Erscheinung ...", dann steht man ganz nahe Wirthschen Symbolfreuden. Aber so geht es nicht. Wenn Bornhausen uns einmal eine seiner Annahmen beweisen, philologisch-kritisch beweisen wird, dann werden wir seinen Wegen folgen können; es handelt sich uns ja gar nicht, wie man so oft behauptet, um die Ergebnisse, welche uns nicht gefallen, sondern um die Methode, die uns nicht genügt. Man darf da nicht einwenden, daß neue Wissenschaften neue Methoden fordern; ehe

16) Wilh. Peßler, Handbuch d. deutschen Volkskunde, Akademische Verlagsgesellsch. Athenaion, Potsdam. I. 324 S., 13 Tfln. II. und III. erscheinen 1938.

die neue Wissenschaft in ihren Sattel gesetzt wird, muß sie sich als Wissenschaft beweisen, indem sie alle Anforderungen erfüllt — man überwindet und überhöht nur ein Vorhandenes, indem man es restlos erfüllt. Und danach weiterschreitet, wie schon ein anderer Matthäus einmal gewiesen hat. Der nächste Beitrag, der uns interessiert, Steffes „Katholische Volksreligiosität", ist gut und er erfüllt den vorgesehenen Zweck, den nichtkatholischen Volkskundler auch etwas vom Katholischen schmecken zu lassen, ausgezeichnet. Ein nämliches kann man von Rolffs „Evangelischer Volksfrömmigkeit" behaupten, in welcher besonders auch der historisch gerichtete Forscher auf seine Kosten kommt. An beiden Aufsätzen ist ferner zu rühmen, daß sie die kirchliche Volkskunde treiben, nach der wir in diesem Bericht fragen wollten — wenn, und das gilt besonders für Rolffs, zuweilen auch auf das außerkirchliche und außerkonfessionelle eingegangen wird, und — wie es mir scheint, nicht immer mit Glück.

Was diese Beiträge im Rahmen des größeren Werkes nur skizzenhaft zu geben vermögen, das wird in Rumpfs „Gemeinem Volk" [17]) in ganzer Breite ausgeführt. Obwohl der zweite Band sich speziell „religiöse Volkskunde" nennt, ist doch der erste für eine Erfassung des Volksmenschen und seiner religiösen, kirchlichen Bezüge im gleichen Maße wichtig. Er schildert den Bauer und dessen Mentalität, wobei ihm vorzugsweise an der Mentalität gelegen ist. Was die „religiöse Volkskunde" nun betrifft, so ging Rumpf vom Katholischen aus, und er versucht die bäurische Religiosität als eine beinah katholische zu erklären. Man hat ihm das sehr stark verdacht; wer aber das Volk von Grund auf kennt, der gibt ihm recht; das bäurische Denken ist ein katholisierendes. Von hier nun ist ein Fortschritt auf das „vernünftige Denken" zu geschehen; die evangelische Haltung, aufs Wort und damit auf die Kritik der Überlieferung gestellt, die Selbstverantwortung vor Gott betonend, und was man hier noch weiter anzuführen hätte, steht der „vernünftigen Denk-

17) Max Rumpf, Das gemeine Volk. I: Deutsches Bauernleben. Verl. W. Kohlhammer, Stuttgart 1936. XX u. 912 S.; II. Religiöse Volkskunde. Ebd. 1933. XV u. 475 S.

welt" des Bürgertums näher. Rumpf sagt das nicht ausdrücklich; sein Buch ist weniger historisch gerichtet, als daß es Zustände erörtert — aber man kann dem Schlusse wohl nicht entgehen. Vor allem, wenn man das oben erwähnte und programmatische Buch Georg Schreibers über die „Bauernfrömmigkeit" beachtet. Der Bauer ist, was Rumpf erkannte und was ihm jeder Volkskenner bestätigen wird, voll eines Glaubens aus mythischem Denken. Ihm ist der Donner die Stimme Gottes; er sieht im Blitze sich den Himmel öffnen; den Hagel bereitet der böse Feind. Noch Luther hat diesen Glauben getrieben, wie seine Erklärung zur vierten Bitte, zum ersten Artikel sichtbar bezeugt, und wie es auch Rumpf gern unterstreicht. Je stärker sich aber der kindhafte Glaube von dieser Basis entfernt, und mit den Jahrhunderten hat dieser Prozeß unweigerlich statt, um desto nichtssagender wird er und leerer. Jobst hat begriffen, worauf es ankommt, wenn er es auch nicht volkskundlich sieht, da er die Rückwendung zu Luther fordert. Nur — kann man ein Rad noch rückwärts drehen?

Es wäre von Rumpf noch viel zu erfahren — genau so wie seine Zeitschrift viel lehrt. Der „Volksspiegel" will eine Volkssoziologie, will hin zu einer Riehlschen Volkskunde. Ich möchte nur einige Aufsätze verzeichnen: Weippert, Der soziologische Aufbau der Volksgemeinschaft (I, 2); Bauernheft (I 4); Hellpach: Volk als Naturtatsache, geistige Gestalt und Willensschöpfung (I 5); Boehm: Grundkultur und Völkertum (ebd.); Walther, Die wahre Volksgliederung (II 1); Waldweber u. Trautner, Wandel im deutschen Volkstum (II 3); Blüte, Verfall und neue Frische des Volkslebens und der Volkskultur (II 5/6). Die Aufsatztitel verraten das Ziel, das Rumpf und Boehm mit der Zeitschrift sich setzten, und das an die Tätigkeit Mösers erinnert.

Man wird an diesem Ort nicht erwarten, daß ich die volkskundlichen Zeitschriften aufführe; nur darauf, daß die „Zeitschrift für Volkskunde", der „Niederdeutschen" gleich, Jobst sprechen ließ, darf ich vielleicht das Augenmerk lenken. Und dann auf „Volk und Volkstum" hinweisen, das Schreibersche Jahrbuch für religiöse Volkskunde. Mir liegt sein 1. Band (1936) vor, der außer bereits Erwähntem an Aufsätzen, die uns beson-

ders angehen, enthält: Becker, Rheinisch-pfälzische Chiliasten und Apokalyptiker; Kapp, Volksfrömmigkeit, Heiligenpredigt und Kirchenkalender im anglikanischen England; Veit, Antiksakrales Brauchtum im merovingischen Gallien; Zoepfl, Das schlafende Jesuskind; Quasten, Wallfahrtsorte in Westfalen und am Niederrhein; Buchner, Missionstaufe und Taufbrunnen in deutschen Gebieten — mit besonderer Berücksichtigung der Quellenkult-Frage; Bischoff, Ursprung und Geschichte eines Kreuzsegens; Schreiber, Predigt und Volksbrauch, und mehrere Miszellen. Die Inhaltsangabe weist es schon aus; man darf dieses Jahrbuch nicht übergehen, wenn es auch einseitig gerichtet ist und nur die katholische Volkskunde berücksichtigt. Es dient sowohl der kirchlichen Volkskunde wie auch recht ausgiebig der Kirchengeschichte.

Nach solcher Durchmusterung ein Fazit zu ziehen, ist wohl verfrüht; an den meisten Orten wird ja noch mit dem Problem gerungen, sind Grenzen und Abmarkungen noch durchaus fließend. Die endgültige Entscheidung wird wohl von der Praxis, nicht aber aus unseren Begriffsklitterungen kommen, — und eben die Praxis drängt auf den Weg, den ich als k i r c h l i c h e Volkskunde bestimmte.

*

Noch eine Vorfrage bleibt zu erörtern, die für das Problem nichts Entscheidendes bietet, doch um des geschichtlichen Zusammenhanges willen nicht unbeachtet beiseite getan werden darf — die Frage nach den ersten Berührungen. Wo sind sich Volkskunde — die Wissenschaft und nicht das Volk! — und Kirche begegnet? Seit wann hat die Kirche Volkskunde getrieben? So nah auch die Frage zu liegen scheint, sie ist erst vor kurzem aufgestellt worden. Jobst, dessen „Einführung" zu skizzenhaft ist, als daß sie uns dazu viel sagen könnte, hat in der Dissertation „Evangelische Kirche und Volkstum"[18]) vor kurzem die beiderseitigen Beziehungen in aller Ausführlichkeit und mit Fleiß vorgewiesen. Er geht die Zeit von Luther an durch und

18) In: Niederdeutsche Zeitschr. f. Volkskunde 13 (1935) bis 15 (1937) in Fortsetzungen; auch als Sonderdruck: Albrecht Jobst, Evangelische Kirche und Volkstum, Stuttgart 1938, erschienen.

zeigt die verschiedenen Stellungnahmen, vor allem auch die volkskundliche Arbeit des geistlichen Standes. Es treten bei ihm zwei Kapitel hervor: Luther und die aufklärerische Kirche. Mit ihm in dem Grundgedanken, daß eine Beschäftigung der evangelischen Kirche mit volkskundlichen Fragen erst seit der Aufklärung statthat, geht Lohoff konform. Der Titel der Lohoffschen Dissertation [19]) klingt etwas hochtrabend und macht darum stutzen; er gibt auch den Inhalt nicht richtig an, denn Lohoff beschreibt nur zwei geistliche Aufklärer mit alledem, was sie als Volkskundler taten. Das aber, die Monographien der beiden, Friedr. Erdm. Aug. Heydenreich und Raymund Dapp, ist ganz vorzüglich und eingehend erarbeitet, so daß man der Schrift wohl bescheinigen kann, daß sie zur Geschichte der kirchlichen Volkskunde einen beachtlichen Beitrag vorlege. Dapp war ein Freund Nicolais, märkischer Landpfarrer, und Heydenreich der Senior von Merseburg, — zwei typische Geistliche der Aufklärungszeit. Lohoff zergliedert und hebt hervor, was sie an volkskundlichen Mitteilungen bieten und was sie zu diesen Mitteilungen treibt. Daß er dabei sich zuweilen vergreift, so wenn er das einfältige Weihnachtsorakel des Salzhäufchen-Setzens erklären will und dabei an einen Fruchtbarkeitszauber denkt, das sind hier unwichtige Anfängerfehler. Eins aber verdient beachtet zu werden: im Gegensatz zum Kreis Jobst—Werner Peuckert behauptet Lohoff: „Eine wissenschaftliche ‚religiöse Volkskunde' kann ... nicht zum Ziele haben, eine Darstellung der Volksreligiosität in ihrer gegenwärtigen Erscheinungsform zu geben. Religiöse Volkskunde, wissenschaftlich betrieben, ist nur denkbar als historische Wissenschaft" [20]). Es ist die Scheu, in die heimlichsten Gründe und heiligsten Gründe des Herzens zu greifen, die diese Zielsetzung hervorgebracht hat; der religiöse, entzündete Mensch hebt sich hier ab vom kirchlichen Menschen, der kraft seines Auftrages ins Herz greifen muß, und darum auch dessen Offenlegung erwartet [21]).

---

19) Heinrich Lohoff, Ursprung und Entwicklung der Religiösen Volkskunde (Deutsches Werden H. 6). Univers.-Verl. Bamberg, Greifswald 34. 158 S.

20) Ebd. 14.

21) Jobst, Einführung 4 f.

Nicht in das Gegenwärtige eingreifen —! Ist noch ein Gegenwärtiges vorhanden? Rumpf in der „religiösen Volkskunde“ [22]) behauptet: „Gemeine religiöse Volkskultur ist nur möglich unter gemeinem Volke. Gemeines Volk aber hat in Deutschland, in West- und Mitteleuropa, aufgehört zu existieren ...“ (S. 408), und Krieß unterschreibt diese Behauptung Rumpfs [23]). Er sieht zwei Auswege: die Wiedergeburt katholisch-christlicher Volksfrömmigkeit, oder ein Glaube aus Deutschheit und „Rasse“, beide getragen von inbrünstiger Sehnsucht nach dem religiösen, drängenden Erlebnis. An dieser Sehnsucht ists also gelegen. Sie wendet einmal zurück nach Vorhandenem; sie greift ein ander Mal nach den Funden vernünftigen Denkens, die sie sich mythisiert. Aber es ist nur ein Mythisieren, kein Mythos — und da ich dieses ausspreche, rühre ich wohl an das Entscheidende. Hinter dem Mythus „Rasse“ und „Blut“ steht, für ihn grundlegend, die ratio. Das ist kein minderndes Werturteil; die Volkskunde fällt keine wertenden Urteile —, es ist die Feststellung des Orts, da wir halten. Die Welt der Vernunft, der ratio, die sich im Mittelalter anbahnte, die Lionardo und Luther zeugte, Descartes und Strauß und heut Rosenberg, es ist die aufsteigende, sieghafte Welt. Sie steht gegen die Welt des mythischen Glaubens, die langsam zurückweicht — wie auch der Bauer heut vor dem „Landwirt“ und Techniker weicht. Nur gärt uns die alte noch brennend im Blut. Wir möchten sie halten — so wie wir die Sitte des väterlichen Hauses gern hielten — und sie zerbricht doch im Drängen des Tages.

Wir stehen an der Wende. Was sich dem Volkskundler noch unklar gibt, wenn er der Volkskunde vom bäuerlichen Menschen diejenige vom Städter beifügen will — als ob der Umraum die Äußerungen bestimme! Als ob nicht diese aus tieferen Gründen, aus den tiefst-menschlichen hervortreiben und quillen! — das wird in diesen Erwägungen sichtbar. Wir stehen an der Wende; deshalb scheint auch die bäurische Zeit uns die gute zu sein, deshalb das Grauen vor der gottleeren neuen, das Rückverlangen

22) Siehe oben S. 530 f.

23) Rudolf Krieß, Deutscher Volksglaube und deutsche Volksfrömmigkeit in Vergangenheit und Gegenwart: Volksspiegel 1 (1935), 28—33. Vgl. dazu auch Jobst: Niederdtsch. Ztschr. f. Volksk. 15, 228 f.

nach der unserer Väter. Es ist ein Aufbruch zu neuen Ufern, bei dem kein Zurückwenden mehr möglich ist; seit vier Jahrhunderten, seit sich die Aufklärung aufreckt und wächst, schon brennen die Schiffe. Und wir sind mitschuldig; wenn uns auch heut auf unserm Wege ins Neuland friert; das Rückführen des Kirchengebäues auf das „Wort", die Bibelkritik, Religionspsychologie, mit alle dem befestigten wir den Thron der Vernunft. Die „religiöse Volkskunde" setzt das jetzt fort.

Was ist zu tun? — Die Rückkehr zu dem, vor dem unsere Väter die Knie beugten, ist unserm Volk heut nicht mehr möglich, es sei denn — nach einem Dreißigjährigen Kriege, der das Gebäu der Vernunft niederbrennte. Oder — auf einem Weg geradaus weiter. In Jüngers „Arbeiter" ist manches geschrieben, was hierher zu rücken notwendig erscheint. Dabei ist seltsam, daß eben dort, wo für den Volkskundler die nächsten Aufgaben zu liegen scheinen, wo er die entscheidenden neuen Gebilde zu finden meint, auch der Kulturphilosoph Ansätze der Religion wittert und sucht.

Ich darf nicht verschweigen, daß manche Kenner hier anders urteilen; Georg Schreiber glaubt noch die Bauernfrömmigkeit vorhanden [24]). Sein Blick trifft den katholischen Bauern; vom evangelischen weiß er nur wenig. Nun aber ist diese Gestalt, der Bauer, oder das Rumpfsche „gemeine Volk" heut fast verschwunden; an seine Stelle ist — wenigstens bei uns — der Landwirt getreten [24]). Bei dem geht heut über die ratio, was jenem noch aus dem Glauben Sinn hatte. Ich will mit Schreiber nicht darum rechten, wieviel des Guten, von dem er handelt, aus „primitiver Gemeinschaft" entspringt, wieviel auch des kultischen Gutes, des „christlichen" in Wahrheit den Elementargedanken entstammt; d a s aber scheint mir aus seinem Buch ersichtlich zu werden, daß die Frömmigkeit, die im katholischen Bauernvolk lebt, sich heut einem Angriff zu stellen hat. Der Angreifer ist die „vernünftige" Welt. Wir haben hier also die Situation, die vorhin schon einmal beschrieben wurde — und stehen vor der Frage, die Kriß formulierte, ob das katholische Christentum

24) Georg S c h r e i b e r, Deutsche Bauernfrömmigkeit (Forschungen z. Volksd. H. 29). Verl. L. Schwann, Düsseldorf (1937). 92 S. 16 Tfln.

siegen wird, so daß es zuletzt das Christentum wird. Für Schreiber scheint das die Entwicklung zu sein; er hat nicht zuletzt sein „katholisches" Buch mit „deutscher Bauernfrömmigkeit" überschrieben, als ob die katholische die ganze sei. Ich kam bei Rumpf vorhin schon darauf, und will hier nur zufügen, daß Jobst diesem Schluß mit ganzer Energie und Kraft widerspricht. „Selbst wenn das gemeine Volk stirbt, so wird der Bürger, der Fabrikarbeiter, der Gelehrte, der moderne Bauer bewußt oder unbewußt aus seinem gleichbleibenden Volkstum leben" und also auch dessen Inhalte mitnehmen. Aber in diesem Schluß wird behauptet, daß „Volk" und „Volkstum" eine Konstante, durch alle Jahrhunderte ein Gleichbleibendes sei, aus dem sich alle Erscheinungen erhöben. Schreiber erkennt, daß diese Behauptung nicht zu beweisen ist, und wendet sich deshalb einer viel tragfähigeren Schlußfolgerung zu. Er sagt: zwar sind Verluste vorhanden, die auf das Konto der Aufklärung kommen, aber es sind auch Pluszeichen zu finden: eine frisch lebende Bauernfrömmigkeit. Damit sind also eure Bedenken zumindest für unser Zeitalter verfrüht. — Gewiß schließt Schreiber aus seinen Erfahrungen. Ich aber, aus meinen, muß wiederum sagen: der evangelische Bauer in Schlesien, besser gesagt, der Landmann in Schlesien, wendet sich täglich entschlossener ab. Unsere Gemeinden zersplittern zu Fetzen; die nächste Hoffnung ist hier, daß der Weg, der kirchenab geht, zur Religion, zum sehnsüchtigen Suchen des Ungrundes wendet.

II.

Das Arbeitsfeld.

Pfister in seinem vorhin besprochenen Buch sagt von der Religion, sie trete uns in dreifacher Gestalt entgegen: einmal als historische Tatsache in der Vergangenheit, als eine historische Erscheinung, ferner als Tatsache des gegenwärtigen Lebens und schließlich als eine psychologische Tatsache in unserem eigenen Inneren. Alle drei Gestalten werden von der empirischen Religionswissenschaft erforscht, die sich demgemäß in zwei Disziplinen teilt. Einmal ist es die phänomenologische Religionswissenschaft, welche die objektive Religion, d. h. die Religion in

Vergangenheit und Gegenwart zu erforschen hat, dann die Religionspsychologie, welche ... die subjektive Religion untersucht. Pfister führt aus, daß man statt „Religion" „Volksglaube" einsetzen könne und nach demselben Schema Erscheinung, Werden und innere Gegebenheiten des Volksglaubens erforschen könne. Ein ähnliches hat für die kirchliche Volkskunde statt. Wir fragen, um ihren sämtlichen Erscheinungen gerecht zu werden, dem Zustand nach; wir fragen nach der Entwicklung, der Geschichte, dem Werden der einzelnen Erscheinung, und wollen endlich zu den seelischen Gegebenheiten kommen. Es ist begreiflich, daß bei einer solchen Aufteilung des Stoffes der Literatur, in welcher das Material geboten, der Zustand aufgewiesen wird, ein Löwenanteil zufällt, daß die folgenden Kapitel zur Zeit dem ersten verhältnismäßig ärmlich gegenüberstehen.

Ich will mit der Erörterung des Zuständlichen beginnen.

Wir wenden uns da zunächst dem zeitlich Gegenwärtigen zu. Hier stehen im Vordergrunde die Arbeiten zum Brauchtum und die zum Glauben und zur Kirchlichkeit des Volkes. Ein Lehrbuch, vorzugsweise für den Volksschullehrer, ist Stonners „Volksbrauch"[25], das vom katholisch-deutschen Volksbrauch handelt. Die Ziele seiner pädagogischen Volkstumskunde gehen uns hier nichts an, wohl aber, was er im einzelnen zusammenbrachte. Er will die Seele des Volkes in seinen brauchtumartigen Äußerungen erkennen. Das wird nun freilich, wenn überhaupt mit unserm Wissen um das Brauchtum und die Wurzeln der einzelnen Erscheinungen, durch eine volkskundliche Harmonie nur schwer gelingen. Es kommt dazu, daß Stonner das Abergläubische gern mildert, wenn er es nicht als alte Weisheit oder Wissenschaft, also im Letzten rationalistisch erklärt. Dagegen werden kirchliche Einflüsse gern erörtert. Historische Einblicke darf man nicht erwarten; die Dinge liegen für Stonner alle in einer Ebene (Natursagen heutig usw.). Kann man das Buch nach der Berücksichtigung der eben vorgebrachten Bedenken mit manchem Nutzen brauchen, so darf man sich doch nicht verhehlen, daß öfters Irrtümer oder Entgleisungen vorhanden sind. Die Tafel

25) Anton Stonner, Die deutsche Volksseele im christlich-deutschen Volksbrauch. Verl. Kösel-Pustet, München 1935. 235 S. 31 Tfl.

„Schlesisches Hochzeitspaar", auf welcher Herr Lehrer Müller aus Schreiberhau als Bräutigam erscheint, das heißt, auf der man Trachtenhochzeit mimt, erscheint in einem wissenschaftlichen Werk nicht angebracht. Man weiß nach solcher Probe nicht, was man vom Wert der andern Bildbeigaben halten darf; es scheint zum mindesten bedenklich, sie anzuziehen oder zu benutzen. Alles in allem — man geht mit keinem rechten Zutrauen an das Buch.

Bei einem Vergleiche mit Stonners Buch erscheint mir Korens „Volksbrauch" [26]) viel gelungener. Auch dieses Buch kommt aus katholischer Hand. Es geht das Kirchenjahr mit seinen Heiligen durch und teilt die in den (österreichischen) Alpen an jedem Festtage üblichen Bräuche mit. Freilich auch hier wird kein im letzten wissenschaftliches Werk geboten; es heißt im Vorwort: „Es kann nicht die Absicht dieses Buches sein, die weite reiche Vielfalt des religiösen Jahreslaufbrauchtums in seinen tausend Einzelheiten statistisch genau aufzuführen und zu schildern" — das aber eben brauchen wir. „Es schien viel mehr wichtiger, die großen Grundlinien, die Quellströme und Einflüsse aufzudecken, aus denen Brauchtum sich erhebt und Leben erhält. Hat man sich ihres Gesetzes und ihres Sinnes vergewissert, so wird man unschwer in der Lage sein, irgendein bestimmtes, vielleicht an umgrenzte Ortschaften gebundenes Brauchtum richtig einzuordnen." Ich fürchte, Koren verspricht hier mehr, als er und als wir alle zu halten vermögen. Er leistet das auch nicht; das Wichtige an seinem Buch, weswegen man immer wieder nach ihm greift, ist vielmehr das, daß es die Brauchtums-Stimmung zu geben vermag, das alpenländisch Katholische, das einen Brauch bestimmt und an ihm haftet, das was wir eben als Konfessionelles und Kirchliches erfahren wollen. An Koren erinnert die schöne kärntnische Volkskunde von Graber [27]). In breit ausholenden Pinselstrichen setzt er ein Bild des kärntnischen deutschen Volkes hin, wie es auf keltischer Wurzel sich als ein deutsches erweist — wobei mir nur die keltischen Reliquien wenig deutlich scheinen —

26) Hanns Koren, Volksbrauch im Kirchenjahr. Verl. Anton Pustet, Salzburg (1934). 205 S. 15 Tfl.

27) Graber, Georg, Volksleben in Kärnten. Verl. Leykam, Graz 1934. XV u. 455 S. 1 Flurkarte, 4 farbige, 100 Tfl.

und wie es vom Augenblicke der Geburt bis in den Tod, vom ersten Advent bis Allerseelen seine Tage hält. Auch hier tritt stark und überaus bestimmend die volkskatholische kirchliche Note in Erscheinung. Ist Graber auch meist recht schnell mit Deutungen bei der Hand, so muß man doch die ganze Art des Buches loben.

Neben dies Buch tritt, ihm in jener Kunst, die Stimmung der Bräuche schwingen zu machen, und die evangelische Kirchlichkeit zu zeichnen, ähnlich, der biographische Roman F. Justs [28]). Über den Wert des biographischen Romans als volkskundliche Quellensammlung und Darbietung brauche ich wohl nichts zu bemerken. Sein wirkliches Verdienst beruht in dieser Übermittlung und Verdeutlichung der Stimmung, das freilich auch aus keinem gelehrten Sammelwerk entgegentritt. Hier wird Volkskunde, vor allem „Tum und Brauch" in epischem Stil an einem Helden aufgewiesen. Man darf Just zugestehen, daß ihm ein Buch gelungen ist, in dem die kirchlich-volkskundlichen Züge sich unaufdringlich in den Fortgang der Erzählung fügen. Und daß man etwas von dem schweren Ebenenlande des nördlichen Posens aus dem Buche spürt. Er ist mir damit — ohne daß ich zur Wandlung der volkskundlichen Sammlungen in solche Romane anreizen möchte — lieber als manche „Harmonie" von Art der Stonnerschen.

Hier wäre weiter Sohnreys Sollinger-Buch [29]) zu nennen, das eine Sammlung von Plaudereien aus dieser vorwiegend evangelischen Landschaft und ihren Menschen bringt. Der Feuilletoncharakter überwiegt; trotzdem kommt eine oder die andere gute, den evangelischen Niedersachsen treffende Bemerkung an den Tag. Nur Sohnreys germanistische und mythologische Ausführungen erschrecken; in ihnen schlägt ärgster Dilettantismus immer wieder durch.

In einen noch engeren landschaftlichen Bezirk leitet die „Dorfheimat" von Paul Goeschke [30]). Der Pfarrer der Dörfer Gugel-

28) Friedrich Just, Kirchenfenster leuchten. Von Sitte und Brauch und Dorfjugend im Netzegau. Verl. C. Ludw. Ungelenk, Dresden 1935. 208 S.

29) Sohnrey, Heinrich, Die Sollinger. Eine Volkskunde des Sollinger Waldgebietes. Deutsche Landbuchhdlg., Berlin (1936). 415 S.

30) Unsere Dorfheimat. Verl. Herm. Ewald, Parchwitz i. Schl. 1935. 402 S. 2 Tfl. — Hier wie bei allen lokalen Volkskunden sind Karten

witz und Merschwitz-Herrndorf im Niederschlesischen schrieb eine Volks- und Heimatskunde, in welcher das Kirchliche im Vordergrund steht — ein Buch, das nicht nur für die Gemeinden, das auch der volkskundlichen Forschung willkommen erscheint. Man kann es ruhig als ein Musterstück hinstellen, wäre es auch erwünscht, die volkskundlichen Stücke geordneter zu bringen, und hörte man vor allem gern noch etwas über die Frömmigkeit, die religiöse „Energie" des Volkes. Beachtlich ist es, daß lange vor Jobst hier kirchliche Sitten zur Aufzeichnung gelangten.

Im Gegensatz zu Goeschke versuchen Arbeiten wie die Kriechbaums mitsamt den manchen andern Landeskunden [30a]) das ganze Land in seinem physikalischen Aufbau, seiner Geschichte, seinem Volkstum und seiner geistig-künstlerischen Entwicklung durchzunehmen. Es ist zu rühmen, wenn dabei auch seine kirchliche Geschichte und ihre Wirkung in das Volk beachtet wird, wie es bei Kriechbaum (S. 106—117) versucht wird, wenn es hier auch nur knapp und skizzenhaft erscheint. Die meisten der in den letzten Jahren erschienenen Landeskunden hingegen vergaßen, daß eine Kirche existierte, daß sie ins Volk gewirkt hat und ihm manche besonderen Züge gab; es ist der Vorzug, der von der Pennsylvania German Folklore Society veröffentlichten Arbeiten (bisher Bd. I—III, vgl. auch unten), daß sie sich dieser Frage oft genug bewußt geblieben sind [30b]).

---

notwendig, zumindest eine solche des Kreises, der nächsten Umgebung, des Dorfaufrisses und der Flur; anders hängen sie für den Fernerstehenden in der Luft.

30a) Eduard Kriechbaum, Baiernland. Verl. Knorr u. Hirth, München 1938. 143 S. 40 Tafeln u. 10 Kartenskizzen. Ich nenne an landeskundl. Arbeiten ferner: Anton Schachinger, Der Wienerwald. Wien 1934. VI u. 510 S. XVI Tafeln, 1 Karte; Hugo Moser, Schwäbische Mundart und Sitte in Sathmar (Schriften d. deutschen Akademie H. 30). München 1937. 164 S. 4 Tafeln, 2 Karten; E. Reinstorf, Lüneburger Bauerntum, Selbstverl. Harburg 1937. 193 S.; W. Franz u. E. Krause, Deutsches Grenzland Ostpreußen. Verl. Morgenroth Nachf. Pilkallen (1935). 272 S. u. Tafeln. Gerh. Werner, Sprache und Volkstum in d. Untersteiermark. Stuttgart 1935. 175 S. 1 Karte, 8 Tafeln. Vgl. Anm. 71.

30b) Clarence E. Beckel, Early marriage customs: Bd. III. Anita L. Eyster, Notices by German and Swiss settlers in german newspapers: III; Henry Kinzer, Conestoga wagons and their ornamental ironing: Bd. III. William J. Hinke and John Baer Stuodt, A list of German immigrants from Zweibrücken: Bd. I; Catalogue of the Pennsylvania Folk art exhibition 1936: Bd. I.

Als Korenscher Versuch fürs evangelische Gebiet kann nämlich Jobsts „kirchliche Sitte“ [31]) bezeichnet werden, eine Zusammenstellung unseres Brauchtums, soweit es von der Kirche her bestimmt, geordnet wurde. Das Bändchen, das praktische Zwecke verfolgt, ist für die Forschung leider unbrauchbar, weil jeder Fundort und die Fundumstände im Dunkeln bleiben. Schade! Denn was es alles an Sitten verzeichnet, erregt das Interesse auch des Volkskundlers im höchsten Grade und läßt uns viele Ausblicke vermuten — auch solche für eine Volkskunde des „Bürgers“.

Vom Auswirken kirchlichen Forderns und Tuns in einen einzelnen Bezirk zeugt dann das Heft, das Heinrich Isenberg vorlegte [32]). Er zeichnet das kirchliche Brauchtum im Handwerk auf, das heißt das in den alten Gilden und Zünften. Natürlich steht da die Blütezeit des zünftischen Lebens, das Spätmittelalter mit seinen Auswirkungen im Vordergrunde, greift er auch manchmal noch in spätere Jahrhunderte. Das Heft wird, neben Fuhses viel weitgreifenderem Werk [33]) gebraucht werden müssen, wo Altertümer des handwerklichen Lebens zum Aufmerken zwingen, Sargschilder, Fahnen, Fenster, Altäre, Zunftheilige, Gemälde usw.

Das Isenbergsche Buch langt ins Hochmittelalter. Das macht die Frage stellen, ob es richtiger hier, oder ob es nicht richtiger im nächsten Abschnitt steht, in dem ich die Geschichte der kirchlich-volkskundlichen Güter erörtern will. Auf dieses Bedenken wird man sagen müssen, daß Isenberg nicht eine Geschichte handwerklichen Brauchtums gibt, nicht die vorhin erwähnte Auseinandersetzung zweier Geistigkeiten, der älteren und der kirchlichen, Etappe um Etappe, sondern daß er nur einen älteren Zustand in das Lichte rückt. Ein abgelaufener Abschnitt wird vergegenwärtigt und wird im Sein, nicht aber in seinem Werden

---

31) Albrecht Jobst, Sammlung kirchlicher Sitte (Studien z. rel. Volkskd. H. 7). Verl. C. Ludw. Ungelenk 1937. 56 S.

32) Heinrich Isenberg, Altes Brauchtum im Handwerk. I.: Religiöses Brauchtum. Verl. H. Buschmann, Münster i. W. (1935). 151 S. 1,50 RM.

33) F. Fuhse, Handwerksaltertümer. (Werkstücke aus Museum, Archiv u. Bibliothek d. Stadt Braunschweig VII.) Verl. E. Appelhans, Braunschweig 1935. 283 S.

aufgewiesen. Das scheint mir das Entscheidende, wie für dieses Buch, so für die folgenden, auf die ich nun komme. Es geht, um das soeben Gesagte noch einmal zu unterstreichen, sowohl aus Rücklins [42]) wie aus Schlichtings [34]) Dissertation hervor. Wenn Schlichting, ausgezeichnet, die „religiösen und gesellschaftlichen Anschauungen in den Hansestädten des späten Mittelalters" darzulegen versucht, dann handelt sie von dem was ist, nicht aber von Auseinandersetzungen und Entwicklungen. „Aufgabe dieser Arbeit ist es, im Rahmen einer Schilderung der religiösen und gesellschaftlichen Anschauungen den Interessenkreis und die Vorstellungswelt der Bewohner der Hansestädte im Mittelalter zu kennzeichnen", so lautet der erste Satz, und Schlichting gibt ein Gemälde, nicht aber einen Film — so wie die folgenden Schriften Zustandsbeschreibungen, keine wahrhaften Historien sind.

Ich wende mich nun den einzelnen Epochen zu. Ich möchte, um einer von Mackensen eilfertig aufgestellten Behauptung willen [35]) zuerst auf Titius [36]) auch uns angehende Studie verweisen. Denn das, was dort als das Ergebnis zutage tritt, erscheint in unsern Untersuchungen immer wieder, daß nämlich „nicht physiologisch-psychische Rassenunterschiede die religionsgeschichtliche Entwicklung von ihren Anfängen her entscheidend beeinflußt haben, sondern daß aus weithin gleichartigen Anfängen durch die Geschichte die sehr verschiedenartigen religiösen Gebilde entstanden sind, welche uns vorliegen". Das zwingt den Religions- und Kirchenhistoriker so gut wie den Volkskundler zur Stellungnahme. — Was sonst zu diesem kleinen Heft zu sagen ist, geht stärker den Religionswissenschaftler als den Volkskundler an und mag hier füglich unerörtert bleiben.

Von großer Bedeutung für die Bemühungen der letzten Jahre ist überall wohl die germanische Bekehrungszeit gewesen. Es geht

---

34) Mary Elisabeth Schlichting, Religiöse und gesellschaftl. Anschauungen in den Hansestädten des späten Mittelalters. Saalfeld Ostpr. 1935. III u. 191 S.

35) L. Mackensen, Volkskunde in der Entscheidung (Philosophie und Geschichte 63). Mohr-Sibeck, Tübingen 193.. 64 S. Vgl. dazu Wikman: Budkavlen 1938, . . .

36) Arthur Titius, Die Anfänge der Religion bei Ariern und Israeliten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1934. 84 S. 2,80 RM.

dabei in erster Linie um die Nordgermanen, obwohl die Quellen für das Südgermanische mindestens ebenso reichlich fließen, denn wenn man glaubt, daß bei den Nordgermanen das heimische heidnische Schrifttum Wesentliches sagen könnte, dann täuscht man sich, wie eben Schomerus zeigt. Die Religion der Nordgermanen ist nach seiner Schrift — und man wird ihr in diesem Umstand ganz und gar beistimmen müssen — auf uns allein in kirchlichen Quellen überliefert. Hier stellt sich also eins der interessantesten Probleme, nicht nur das allgemeine, durch die kirchliche Tendenz zu dem realen, unverblümten Vorgang durchzudringen, sondern das uns hier wichtigere: aus dem Material zu einer Aussonderung des Kirchlich-Volkstümlichen zu gelangen, und so zu einer Aussonderung des älteren Gutes. Das wird allein auf einem Wege, wie ihn Schomerus [37]) geht, über ein Prüfen und kritisches Erkennen des Quellenmateriales geschehen können, nicht aber, wie Werner Peuckert [38]) es versuchte, der nirgends an die vorhandenen Quellen heranzukommen vermag, weil er sie nur in Übersetzungen zu lesen vermag. Er geht der frühchristlichen Volksfrömmigkeit der Nordgermanen nach, stellt also in unserem Sinn die Frage recht und definiert „Volksfrömmigkeit ist die begriffliche Kennzeichnung des Einflusses des bodenständigen Volkstums auf die Gestaltung des Glaubenslebens", rückt also von seiner oben gekennzeichneten Stellungnahme ab. Aber die Schrift ruft dann ein interessantes Problem, das schon von Jacob Grimm gestellt ward, auf; das Christentum kam, „als die Zeit erfüllet war" — wie Werner Peuckert es im besonderen darzustellen versucht, als das germanische Ethos durch die Ausbildung des Königstums in eine Krise geriet, in welcher das Christentum allein Halt geben konnte. So weit ich es zu übersehen vermag, ist aber das germanische Königstum ein komplizierter und einen Zeitraum von etwa tausend Jahren umfassender Prozeß, so daß man in ihm kaum die wahren Gründe

37) Rudolf Schomerus, Die Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Darstellung. Phil. Diss. Göttingen. Verl. Noske, Borna 1936. IV u. 164 S. Vgl. auch Meißner: DLZ. 59 (1938), 1135 ff.

38) Werner Peuckert, Die frühchristliche Volksfrömmigkeit der Nordgermanen (Studien z. rel. Vk. H. 2). Verl. Ungelenk, Dresden 1937. 48 S.

der Umwälzung suchen kann. Aber das mag hier einmal völlig unerörtert bleiben. Es ist mir wichtiger, auf ein anderes hinzuweisen. Wie viele so setzt nämlich Werner Peuckerts Darlegung voraus, daß vor der Christianisierung ein in seinen religiösen Äußerungen dem Volk urtümlich entsprossenes Volkstum dagewesen ist; ein artgemäßes religiöses Sein wird angenommen. Das aber ist in diesem Sinn nicht nachzuweisen; wir wissen vielmehr, daß jenes Volkstum, jener Glaube ein Gewordenes ist, wir wissen von Wunden, Schrunden, Makeln, die er hatte; wir kennen auch einzelne Stationen seines Werdens, in dem die Christianisierung nur einen neuen Jahresring darstellt.

Hier, in der Zeit der Christianisierung unserer Väter, liegt auch der Schwerpunkt des uns besonders angehenden Kapitels von Pfisters Buch [39]). Von dem erschlossenen Fundus einer germanischen Religion ausgehend, weist er die Einflüsse in diese auf, die sie umformen und gestalten. Dabei fällt selbstverständlich dem Christentum der Löwenanteil zu.

Man kann auf zwanzig Seiten keine Geschichte der christlichen Wirkungen geben, auch wenn man sie aus einem bestimmten Winkel sieht. Deshalb kann Pfisters Aufriß nur andeuten; allein die Frage der Christianisierung beschäftigt ihn eingehender, und hier kommt er auch auf die psychologischen Untergründe, die „Glaubensenergie", wie er dies Korrelat des „Volksglaubens" zur „Religionspsychologie" der Religionswissenschaft nennt.

Trotz solcher Kürze muß man sagen, daß die Pfistersche Darstellung solider und wissenschaftlich sicherer fundiert ist als die Wiesnersche, wo dessen Studien sich dem „Volksglauben" zuwenden. Was er von Vidar sagt, trifft keine einwandfrei germanische Gestalt, sondern ein Wesen des christlich germanischen Synkretismus, und alle daran schließenden Erörterungen führen so ins Irre. Wenn er den Sonnenkult des Nordens aus der Monumentalüberlieferung erwiesen sieht, so muß man fragen, wer uns denn bezeugt, daß diese Scheiben, Kreise, Stonehenge

39) Friedrich P f i s t e r, Deutsches Volkstum im Glauben und Aberglauben (Deutsches Volkstum, hrsg. von John Meier, Bd. IV). Verl. W de Gruyter, Berlin 1936. IX u. 161 S. 3,80 RM.

die Sonne meinen? Es sind Annahmen unserer Forscher, die er für Tatsachen hält. Und auch, was er von der Umwandlung alter Glaubensinhalte in neue sagt, geschieht nicht, wie es durch seine Sätze klingt, vom Volk; es sind — wie bei den Märchen, wie beim Volkslied — stets die einzelnen, aus deren geistigen Tätigkeiten dann die Menge zehrt.

Zusammen mit allen diesen Schriften mag noch kurz auf Walter Baetkes Quellensammlung[40]) hingewiesen werden, die nicht nur auf den heidnisch-christlichen Synkretismus kommt, sondern die auch in Hinsicht auf die Fragen „Frömmigkeit" und „religiöses Tun", „Religion und Rechtsglaube" mit einer reichen Sammlung von Belegen dient, und so für diese Fragen im Bereich der christlichen Welt tragfähige und erörterungsfähige Grundlagen gibt. Nicht eine Mythologie, wohl aber die Religion der Nordgermanen, doch auch der südlichen, stellt sich uns hier dar.

Wenn wir von diesem Ort zum Mittelalter weiter schreiten, da will von uns auch Fliegners Dissertation[41]) beachtet werden. Sie zeigt, wie durch die Kirche sittliche und religiöse germanische Begriffe zu christlichen Begriffen werden. Gewiß nicht kirchliche Volkskunde, wohl aber eine Untersuchung, die für die kirchliche Volkskunde beachtliche Hinweise bringt.

Auch Höffners „Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter"[41a]) ist keine kirchliche Volkskunde, und gibt ihr doch beachtliche Hülfen. Er will von der Gesellschaftslehre her die Frage aufrollen, was „Irdisches" von der Kirche in diesem Bereiche akzeptiert ward, und inwieweit die christliche Weltanschauung die gesellschaftliche Verfassung des Mittelalters beeinflußt hat? Ob diese Verfassung nur ein Ergebnis des Christentumes war oder abseits von ihm entstanden ist? Dem ganzen Komplex ent-

---

40) Walter Baetke, Die Religion d. Germanen in Quellenzeugnissen. Verl. M. Diesterweg, Frankfurt-M. 1938. 2. Aufl. XVI u. 185 S. 3,80 RM.

41) Gotthard Fliegner, Geistliches und weltliches Rittertum im Rolandslied d. Pfaffen Konrad. Maruschke & Berendt, Breslau 1937. XII u. 79 S. 3 RM.

41a) Joseph Höffner, Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter (: Görres-Gesellsch. Veröffentlichungen d. Sektion f. Rechts- und Staatswissenschaft Heft 78) Paderborn 1938. 127 S. 5,80 RM.

nimmt er als die hier speziell zu lösende Frage die nach der Kirche und ihren Beziehungen zur sozialen Stellung des deutschen Bauerntums im Mittelalter. Obwohl er sie vorzüglich als Verfassungsrechtler untersucht, entfällt doch für den nicht historisch ausgebildeten Volkskundler recht vieles, was ihm nützt, wenn einzelnes auch nur obenhin erörtert wird (vgl. etwa S. 109 über Verachtung des Bauern) und wenn die „Literatur" nicht weniges zu ergänzen und zu verbessern hätte.

Auch über das deutsche Mittelalter liegen verschiedene, für eine kirchliche Volkskunde beachtliche Dissertationen vor. Ich nannte vorhin bereits die Fräulein Schlichtings. Wie hier, so wird auch in der Rücklinschen [42]) Untersuchung von religiösen Anschauungen, religiösem Volksleben gesprochen, wo es in Wahrheit sich um kirchliche Zustände handelt. Sie zeichnen beide das Verhältnis Stadt und Kirche, das Stiftungswesen, Heiligenwesen, Wallfahrten, Bruderschaften, Ablaß usw. belegen. Uns wichtig ist ferner das Kapitel „Volk und Geistlichkeit", wo über die an den Geistlichen geübte Kritik Ausführliches zu finden ist, und die zusammenfassenden Bemerkungen über die religiöse Haltung des Volkes am Ausgang des XV. Jahrhunderts, das in gesteigerter Kirchlichkeit sein Heil zu erlangen versucht. In einer gesteigerten Kirchlichkeit; das ist für unsere Problemstellung entscheidend, denn „der gemeine Mann schöpfte sein Frommen nicht aus dem Vollen einer Aszese oder Mystik höheren Stiles, auch nicht aus dem Nährboden einer wohlgepflegten Theologie: seine Seele sog ihr Leben unterhalb dieser Hochsphären aus dem Religiösen in Sitte und Brauch, hatte also und übte das, was das Wesen des Volkstums ausmachte. Zu tiefst war darum der große Umbruch im Brauch eine Verarmung in Sitte und Brauch", schreibt Veit [43]). Es wird hier dem „Umbruch", das ist für Veit der Reformation, das zugemessen, was der Volkskundler vielmehr als eine Folge des Einbruches des „vernünftigen Denkens"

---

42) Gertrud Rücklin, Religiöses Volksleben des ausgehenden Mittelalters in den Reichsstädten Hall und Heilbronn. Eberings Hist. Studien 226. Berlin 1933. XV u. 164 S. 6,80 RM.

43) Ludwig Andreas Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im dtsch. Mittelalter. Herder, Freiburg-B. 1936. XXIV u. 251 S. 12 Tfln.

betrachtet, das die auf Kritik gegründete evangelische Kirche nur früher erfaßte — das aber heut auch das katholische Volk im tiefsten Maße durchrüttelt. Nur so wird man es verstehen dürfen, daß uns der Reichtum volkstümlicher Überlieferungen und jene Haltung so „katholisch" anmutet.

Veits Buch gibt eine reiche und willkommene Sammlung vorzüglich des „volksfrommen Brauchtums", d. h. des unter dem Einfluß kirchlicher Anschauungen und Formungen stehenden Brauchtums im Jahreslauf, an Wochen-, Sonn- und Feiertagen, und des Brauchtums bei Geburt, Hochzeit und Tod. Es ist sehr schade, daß Veit gern generalisiert und darauf verzichtet, die einzelnen Erscheinungen zeitlich und örtlich festzulegen, bzw. ihre Ausbreitung aufzuzeigen; aber das ist wohl heut noch unmöglich, und wir wollen froh sein, daß ein Katholik den Anfang machte und die kirchlich-religiösen Hintergründe der mancherlei Erscheinungen deutete, von deren kirchlichen Ursprung wir noch wenig wissen, wie auch die Hoyersche Studie uns kürzlich wieder lehrte.

In die Zeit, der Veit die Hauptschuld am Zerbrechen des Brauchtums beimißt, führt eine gründliche Untersuchung Freudenbergers über die Wallfahrt zu Birklingen, die ich um ihrer Bedeutung für das Volksleben der Reformationszeit in Franken hier schon nenne [44]). Hierher ist auch die Dissertation Friedrichs [45]) zu rechnen, die ähnlich wie die Arbeit Rücklins zeigt, daß die soziale Fürsorge nicht so sehr bei der Kirche, als bei der weltlichen Obrigkeit gelegen hat, bis hier der Durchbruch der Reformation einen einschneidenden Wandel schuf. Und deutlicher als vorhin lernen wir in dieser Untersuchung das gemeine Volk, die Armen und Bettler, kennen, worin bei der Studie für den Volkskundler der Hauptertrag liegt, und wobei ich noch auf eine die schwedischen Verhältnisse umfassende Darstellung von

---

44) Th. Freudenberger, Quellen z. Geschichte d. Wallfahrt u. d. Augustinerchorherrenstiftes Birklingen: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 5 (1937). XII u. 208 S.

45) Herbert Friedrichs, Das Armen- und Fürsorgewesen in Zwickau bis z. Einführung d. Reformation. Triltsch, Würzburg 1935. XI u. 104 S. 3 RM.

Wert das Augenmerk des Lesers richten möchte [46]). Auch Soldan-Heppe [46a]), der in einem nach der Originalausgabe bearbeiteten Neudruck vorliegt, wäre an diesem Ort zu nennen — wobei mir freilich richtig erscheinen will, daß der alte Text unverändert erschienen wäre; er hat nun einmal für dieses Gebiet „klassische" Bedeutung.

In ein vollkommen anderes Gebiet führt die Broschüre Clemens über Luther [47]), der Werner Peuckert dies Vorwort schreibt: „Es gibt immer noch Theologen, die sich unter Volksfrömmigkeit nichts anderes denken können, als mehr oder weniger lebendige Resterscheinungen vergangener Zeiten. Deshalb muß stets wieder betont werden, daß wir unter Volksfrömmigkeit die mit dem bodenständigen Volkstum geschichtlich verbundene Frömmigkeit der christlichen Gemeinde verstehen. Infolgedessen ist in diesem Hefte eben nicht nur von Luthers Stellung zum Aberglauben die Rede, sondern in erster Linie von den Dingen, die für die mittelalterliche Gemeinde wichtig gewesen sind, Marien- und Heiligenverehrung..." Man sieht wie im Kreise um Peuckert und Jobst das „Kirchliche" das Anziehende ist, begegnet es auch im Widerspiel zum älteren Glaubensbestand. Sonst wurde über Luther und seine Beziehung zu volkskundlichen Fragen schon häufig geschrieben; nach Götzes „Volkskundliches bei Luther" 1909, und Klingers „Luther und der deutsche Volksaberglaube" 1912, hat Georg Buchwald 1936 „Volkskundliches bei Luther" [48]) und Erfurth 1938 ein Bändchen über Luther in der Sage [49]) vorgelegt, wie auch Jobst in seiner vorhin besprochenen Dissertation ausgiebig zu Luthers Reichtum Stellung nahm.

Was Jobst und Buchwald wie schon Klinger gaben, dient vorzüglich dazu, uns Luthern selbst zu zeigen; es läßt den Mann

46) Hars Levander, Fattigt folk och tiggare. Åhlun och söners förlag, Stockholm (1934). 197 S. Vgl. auch Th. Enklaar, Varende luyden. Van Garum & Comp., Assen 1937. 143 S.

46a) Soldan-Heppe, Geschichte der Hexenprozesse. Antäus-Verlag Lübeck (1938). 316 S.

47) Otto Clemen, Luther und die Volksfrömmigkeit seiner Zeit (Studien zur relig. Volkskd. H. 6). Verl. Ungelenk, Dresden 1938. 40 S.

48) Verl. Herm. Schaffstein, Köln (1936). 63 S.

49) Richard Erfurth, „Er lebt"; D. Martin Luther in der Sage. Herm. Eichblatt Verl., Leipzig 1938. 87 S.

in seiner Bindung an Heimat und Volk erscheinen; was Clemen zeigt, das ist die Lutherische Welt, in welcher er als eines ihrer Glieder lebt, wenn freilich auch als das vorzüglichste derselben. Aber wir sehen hier nicht so ihn als seine Zeit und seine Welt und deren Glauben; wir sehen die Kirchlichkeit, die von ihm kommt, und sehen die evangelische, die bald wirkend in die Welt und volkstumschaffend eingehen soll, entstehen.

Ein anderes Werk ist das P. M. Hebbes [50]), das ich verspätet zur Anzeige bringe. Es schildert die Schweden in Böhmen und Mähren, wie sie die tschechische Volkstradition und Literatur uns sehen lehrt. Daß hier zum böhmischen Krieg, dem ersten und nicht gelindesten Teil des Dreißigjährigen, Ausführliches steht, bedarf nicht der Erwähnung. Wohl aber, daß hier ein Musterbeispiel eines Versuchs vorliegt, wie man „Geschichte" aus sonst nicht beachteten Geschichtsquellen erhebt. Ich habe der Darstellung nichts zuzufügen; sie fasziniert durch ihre Sorgfältigkeit und durch den Reichtum dessen, was sie bietet. Nur eine Ergänzung sei erlaubt: das für die eschatologische Weisheit des Volkes in Böhmen und dann in ganz Österreich entscheidende Volksbuch „Sibyllen Weissagung", das 1817 ein Tscheche schrieb, geht auf die schwedischen Kriegsjahre zurück, wie eine Flugschrift von Kampf-Praelium uns zeigt. Und hier so wie aus Hebbes Buch kann nun ein Mann, auch wenn er kein Kirchenhistoriker ist, noch eines lernen, das Wichtige nämlich: wie man im Tschechischen auf Einwirkungen von außen, zwangsartige und lindere, zu antworten pflegt. Wie dieses Volk sie aufnimmt und gebraucht [51]).

Aber das führt uns schon in andere Zeiten. Ich hebe aus einer, uns näherliegenden, ein Buch hervor, das abseitig scheint, und das erst von Jobsts Dissertation her wichtig wird, weil in ihm die Journale und religiösen Zeitschriften der Aufklärungszeit, und zwar örtlich gebunden, im Umkreise Augsburgs, uns sichtbar

50) Svenskarna i Böhmen och Mähren. Almquist och Wiksells boktryckeri, Uppsala 1932. VIII u. 230 S.

51) Vgl. auch Peuckert, Deutsches Volkstum in Märchen und Sage 148 f.

werden; das ist die Dissertation Hildegard Mahlers [52]). Sie zeigt, daß auch in ferner liegenden Zeiten die Zeitung ein volkskundliches Quellenbuch darstellt, nicht nur, wie ich es einst nachwies, die heutige.

Die wichtigste Arbeit der letzten Jahre, in der religiöse Volkskunde getrieben wird, schrieb aber Stoudt [53]). Der angehende amerikanische Dozent, Nachkomme pfälzischer Sektierer, vermag zu zeigen, daß die Volkskunst der Pennsylvania-Deutschen vollkommen in ihrem religiösen Denken wurzelt, daß sie so ist, weil eben ihr Denken so ist. Hier wird nicht untersucht, wie dies oder jenes Jahrhundert gestimmt sei und welche Erscheinungen volkskundlicher Art es bezeugen, sondern hier wird ein volkskundliches Faktum als aus der religiösen Welt herkommend aufgewiesen; die Lilien der pennsylvanischen Volkskunst als aus der Böhme-Welt herstammend gezeigt, aus Konrad Beissels „Ephrata" und aus den Schwenckfelder Gemeinden des Landes.

Es wäre schön, wenn man den Arbeiten zu früheren Jahrhunderten nun eine solche aus der Gegenwart zur Seite stellen könnte, vor allem eine solche zu dem den praktischen Theologen besonders wichtigen Fabrikarbeiterstand. So weit ich sehe, ist bis auf einige kritische Äußerungen nach meiner „Volkskunde des Proletariats I" außer der Zunkerschen Dissertation nichts mehr gefolgt, denn Stellers Bemerkungen [54]) wird man nicht im Ernst als einen Beitrag zu dem Problem ansehen wollen. Die Zunkersche Arbeit [55]) ist nicht mehr als eine Seminararbeit; sie bringt es beispielsweise fertig, den von mir formulierten Standpunkt, das proletarische Leben sei eins am Anfang, habe keine

---

52) Das Geistesleben Augsburgs im 18. Jahrhundert im Spiegel der Augsburger Zeitschriften. (Zeitung u. Leben Bd. 11.) Verl. Haas u. Grabherr, Augsburg 1934. 157 S. 3 RM.

53) John Joseph Stoudt, Consider the lilies how they grow. An interpretation of the symbolism of Pennsylvania german art. The Pennsylvania German Folklore Society. Vol. 2. 1937, 256 S., 80 Tfln. Vgl. auch Stoudt, The Meaning of Pennsylvania german art: The Historial Review of Berks County 3 (1937). 3—8.

54) Mittlgn. Schles. Ges. f. Volkskd. 34, 70.

55) Ernst Zunker, Die volkskundliche Erfassung des Handarbeiterstandes (Form u. Geist 32). Verl. Herm. Eichblatt, Leipzig 1934. 117 S.

Tradition, als eine eigene Erkenntnis mitzuteilen (S. 59, 60), ohne daß auf den Vorgänger hingewiesen wird. Ich darf es mir deshalb versagen, auf sie ausführlicher einzugehen. Von einem größeren Werte ist hingegen das Sonderheft der Zeitschrift „Oberschlesier“ [56]): Perlicks „Volkstum des oberschlesischen Industriearbeiters“, wenn hier auch nur das weltliche, außerkirchliche Leben zu Worte kommt, und über die Frömmigkeit nur ein vereinzelter Hinweis aufzufinden ist. Dagegen gibt dies Heft, was andere Arbeiten bisher vergebens wollten, ein wirkliches Bild des oberschlesischen Fabrikers.

Ein ähnliches gilt von Werners Dissertation [57]), die 1934 den Saarbergmann behandelte. Naturgemäß steht aber hier im Vordergrunde, was 1934 ganz besonders stark bewegte: die Frage um das Deutschtum in der Saarbevölkerung. An Sprache, Sitte und Lied hat Werner es erwiesen. Ein zweites, was auch für unsere Fragestellungen gilt, kommt dann zur Sprache: an der Saar sind die Zusammenhänge zwischen dem Kohlengruben-Bergmann und dem Bauer — aus dem jener kam — noch heute festzustellen. Die Übergänge sind gleitende, nicht so plötzliche, wie es diejenigen in der schlesischen Textilfabrikarbeiterschaft gewesen sind. Mit mehreren gelegentlichen Hinweisen wird die kirchliche Art gestreift, die dem Germanisten aber nicht recht sichtbar wurde.

Die ohne Zweifel interessanteste und zugleich schwierigste Stelle, an der für unsere Fragen sich ein Zugang öffnen muß, ist das Gebiet der mündlichen Überlieferung. Das Ganze — abzüglich des Volksliedes und des Sprichwortes — hat Will-Erich Peuckert jüngst in seinem Parallelwerk zu dem Pfisterschen Buch behandelt, das „deutsche Volkstum in Märchen und Sage, Schwank und Rätsel“ [58]). Hier wird, wie eingangs schon bemerkt, der religiöse Grund als der die volkstümlichen Erscheinungen zeugende nachgewiesen, und auch der Schritt von einem mythischen Denken zu dem vernünftigen unternommen, und das heißt

56) Sonderh. des „Oberschlesiers“. März 1935.

57) Otto Herm. Werner, Der Saarbergmann in Sprache und Brauch: Phil. Diss., Bonn 1934. 111 S. 4 Tfl. u. Karten.

58) (Deutsches Volkstum, hrsg. von John Meier Bd. II.) de Gruyter, Berlin 1938. XIII u. 215 S. 5,20 RM.

zum Denken der nach-katholischen, renaissance-gezeugten, im Volkstum sich seit etwa 1500 spiegelnden Zeit. Zu einer kirchlichen Volkskunde hingegen wird nicht angesetzt, wenn man nicht einzelne Hinweise auf die Welt der clerici und der Vaganten, auf Pfarrerschwänke und weiter auf den Einfluß der Predigtmärlein nehmen will.

Zum Predigtmärlein, da dies Wort gefallen ist, vermag ich nur zwei Arbeiten zu nennen, das dritte Heft der „Beiträge" von Alfons Hilka [59]) und eine Untersuchung zu den Märlein des Nicole Bozon [60]). Der rühmlichst bekannte Erforscher der mittellateinischen Erzählungen und Märlein hat des sonst unbekannten Henmannus Bononiensis Viaticum narrationum, von dem allein zwei Kopenhagener Handschriften existieren, zugänglich gemacht. Es handelt sich bei dem Henmannus um eine reine Kompilation, für deren Stücke Hilka bis auf zwei die Herkunft anzugeben vermag. Er gibt uns eine Inhaltsübersicht der Sammlung, die Anfänge der Stücke und von den wichtigeren auch den ganzen Text, dazu Verweise auf die übrige Literatur. — Die Dissertation des Franziskaners Küfer beschäftigt sich mit einer volkssprachlichen Predigtexempelsammlung aus den französisch sprechenden Teilen Englands, wohl den Midlands, die einen sonst nicht nachweisbaren Franziskaner Bozon um etwa 1320 zum Verfasser hat. Von seiner Exempelsammlung, durch die er hofft l'em poet aprendre de eschuer peché, de embracer bontee, und die auf dem Festlande nicht bekannt geworden ist, behandeln die meisten Beispiele naturgeschichtliche Merkwürdigkeiten, die er für seine Predigten allegorisch auszuwerten versucht; das „Anekdotische" hingegen tritt zurück.

Was nun die beiden Sammlungen und das Predigtmärlein überhaupt angeht, so haben wir in ihm gerade einen der hauptsächlichsten, für unsere Erörterungen in Frage kommenden Ansatzpunkte. Hier sehen wir das Wirken der Kirche in das Volk,

59) Alfons Hilka, Beiträge zur latein. Erzählungsliteratur des Mittelalters. III. Das Viaticum narrationum des Henmannus Bononiensis. (Abhdlgn. Ges. Wissensch. Göttingen. Phil. hist. Kl. III 16.) Weidmann, Berlin 1935. 123 S.

60) Egon Küfer, O.F.M., Die Predigtmärlein (Contes Moralisés) des fr. Nicole Bozon (Franziskanische Forschungen H. 5). Franziskus-Druckerei, Werl Westf. 1938. XVI u. 158 S. 6 RM.

denn diese Geschichten reicht man ja dem Volke dar und hofft dabei, daß es sie übernehmen möge. Wer unsere Märchen kennt, weiß, daß man übernahm, und daß ein Teil der heut geläufigen Märchen so Volksmärchen wurde[61]). Es ist unmöglich, das hier weiter auszuführen; genug, daß auf das Faktum hingewiesen werden konnte.

Auch für die Sage verweise ich auf Will-Erich Peuckert. Sie wird dort in den Ablauf der Entwicklung eingestellt und es wird zwischen „historischen Berichten", als welche er die Sage nimmt, im zaubrischen, mythischen und vernünftigen Denken unterschieden[62]). Die von der Kirche getriebene Sage, die Legende wurde nicht erörtert. (Vgl. unten III.) Dafür ist hier schon auf die Sage in ihrer Bedeutung für die Sittlichkeit des bäurischen Lebens eingegangen worden. Damit beschäftigen sich auch zwei, dem Religions- und Kirchenhistoriker wichtige Dissertationen. Eva von Königslöw fragt dem Religiösen als einer gestaltenden Kraft der Sache nach; und ihre Ergebnisse berühren sich mit den vorhin schon vorgetragenen. Weil Sage in einem religiösen Denkraum geschehen ist, muß Religiöses in ihr sein (99 ff.). Sie geht dann weiter auf die ethischen Momente und findet, worin ich wiederum zustimmen muß[63]), u. a. eine natürliche, d. h. eine vorchristliche Moral in ihr — was Otto freilich zu bestreiten versuchte[64]). Das Wertvolle an Ottos Arbeit ist seine Darstellung der bäurischen Sittlichkeit, wie sie sich aus der Sage ablesen läßt, und wie sie um die beiden Lebenszentren „Hof" und „Familie" kreist. Hier ist die Ottosche Dissertation der vorigen überlegen, denn Eva v. Königslöw trägt Fragen der vorchristlichen Religion an das Bekenntnis Sage heran (Schuld 109 ff.; Erlösung

61) Vgl. zum Märchen auch die praktische Übersicht: Konrad Tönges, Lebenserscheinungen und Verbreitung des deutschen Märchens. (Gießener Beiträge zur deutschen Philologie 56.) v. Münchowsche Univ.-Druckerei, Gießen 1937. 98 S. 1 Karte.

62) Vgl. zu seiner Bestimmung des „Ortes der Sage" auch Gerh. Gesemann, Der montenegrinische Mensch (s. u.) mit den Erörterungen zur „Kurzgeschichte".

63) Will-Erich Peuckert, Bäuerliche Ethik in der Volkssage: Geistige Arbeit, 1938, Nr. 1.

64) Günter Otto, Bäuerliche Ethik in d. schlesischen Volkssage (Deutschkundl. Arbeiten . . . d. Deutschen Inst. d. Univ. Breslau Bd. 4) Maruschke u. Berendt Verl., Breslau 1937. VII u. 78 S.

119 ff.), während es Otto gelingt, die sittlichen Systeme beiseite zu lassen, um aus der Sage des Bauern allein die bäurische sittliche Forderung aufzudecken. Die beiden Arbeiten bedeuten einen guten Vorwärtsschritt in dem Bemühen, die unbekannte Welt der Sage aufzugraben, und sind auch von der Fragestellung des Kirchenhistorikers aus recht zu beachten; vor allem knüpfen Ottos Bedenken, seit wann von einer moralischen Haltung der Sage gesprochen werden kann, an das Problem der Christianisierung.

Die Sage ist wohl die wichtigste aller Quellen, die uns vom Denken und Denkinhalt des bäurischen Volkes Kunde geben können; der Bauer offenbart in ihr sich selbst. Es ist deshalb notwendig, anzugeben, was in den letzten Jahren an Sammlungen erschienen ist. Zu den in meinem vorigen Bericht „Magie" genannten (Ztschr. f. Kirchengeschichte 55, 349 ff.) treten noch eine Anzahl neuer Bände des Norsk Folkeminnelag, der heute wissenschaftlich am besten geleiteten Publikation (Halldor O. Opedal, Makter og Menneske, Folkeminne ifrå Hardanger I—III; Knut Strompdal, Gamalt frå Helgeland I—II; Knut Hermundstad, Gamletidi talar, Gamal Valdreskultur I; Ragnvald Mo, Dagar og År, Segner frå Salten; Ruth Hult, Østfoldminne; Torkell Mauland, Folkeminne fraa Rogaland [65]). Wie man sieht, behandelt jeder Band je eine Landschaft, während R. Th. Christiansens „Norske Sagn" [66]) das ganze Land umfassen wollen. An größeren deutschen Sammlungen ist nach dem vorigen Bericht nur Klengels Sagenbuch des östlichen Erzgebirges [67]) und weiter der dritte Band der großen Sammlung Karasek-Langers aus unseren Sprachinseln in Polen [68]), der Neudruck von Lucks „rätischen Alpensagen" [69]), und aus dem Montenegrinischen die ausgezeich-

65) Norsk Folkeminnelag Oslo.

66) Norske Sagn, redigert av dr. phil. R. Th. Christiansen, Verlag: H. Aschehoug, Oslo 1938. 250 S.

67) A. Klengel, Sagenbuch d. östlichen Erzgebirges. Verl. F. A. Kuntzsch, Altenburg 1938. 271 S.

68) A. Karasek-Langer und E. Strzygowski, Sagen d. Deutschen in Wolhynien und Polesien. Hirzel, Leipzig 1938.

69) Georg Luck, Rätische Alpensagen, Verl. Bischofsberger, Chur (1935) 123 S.

nete Sammlung Gesemanns [70]) anzuführen. Was über die Sammlungen im einzelnen zu bemerken wäre, dafür darf ich auf einen anderen Ort verweisen [71]); hier muß genügen, daß man um sie weiß.

Es kann, wer auf volkskundlichem Gebiete arbeitet, die Sagensammlungen als unsere wichtigste Quelle nicht vernachlässigen. Daran ist auch die fleißige Volkslieduntersuchung zur „schönen jungen Lilofee", die Wassermanns Frau geworden ist, gescheitert [72]). Von ihrem Verfasser Bäuerle wurde nicht bemerkt, daß die ihm unlösbar gebliebenen Motive, die für die Herkunftsfrage die entscheidenden sind, sich aus den Sagen (Peuckert, Schlesische Sagen 1924, 109; A. Karasek-Langer und Strzygowski, Sagen der Deutschen in Wolhynien und Polesien, Nr. 482a; Josef Müller, Sagen aus Uri 1, Nr. 283) deuten lassen. Damit rückt die Ballade in ihren letzten Wurzeln aus dem wendischen ins deutsche Gebiet, und hinter der Wassermann- tauchen Albsagen auf. Von hier aus wird dann die Frage der Kirchenszenen im Liede auch aufs neue zu stellen und zu ordnen sein.

In Helbrons Untersuchung zu der Nonnenballade (Ich stand auf hohem Berge...) [73]) ist hier besonders die Einleitung zu erwähnen, in welcher Helbron über das Nonnenmotiv im deutschen Volkslied seit dem Mittelalter gehandelt hat. Ich möchte nicht alle Folgerungen unterschreiben, die da stehen, und auch nicht alles, was zur Ausbreitung des Stoffes im soziologischen Raum verzeichnet worden ist; aber ich habe keinen Platz, das hier im einzelnen vorzutragen. Genau so wie ich nur auf die Behandlung der Bürgerschen Ballade „Die Pfarrerstochter von Taubenheim" [74]) und ihre Verbreitung in den „unteren" Schichten — die Kennt-

70) Gerhard Gesemann, Helden, Hirten und Hajduken. Verl. Langen-Müller, München 1935. 165 S.; Ders., Der montenegrinische Mensch. Prag 1934, 222 S., eine ausgezeichnete Erläuterung zur vorangehenden Schrift, die tiefer führt, als ihr Titel vermuten läßt.

71) Bibliographie zum Problem d. Nachlebens der Antike I (1930/1); II (1932/3); III (1934/5); IV (1936/7); erschienenen I. II by The Warburg Institute, London; im Erscheinen IV.

72) Paul Bäuerle, Die Volksballaden von Wassermanns Braut und von Wassermanns Frau. Phil. Diss. Tübingen 1934. 103 S.

73) Hans Helbron, Das Lied vom Grafen und der Nonne. Phil. Diss. Kiel 1936. VI u. 192 S.

74) Ernst Schröder, Die Pfarrerstochter von Taubenhain. Phil. Diss. Kiel 1933. 85 S.

nis der Schrift verdanke ich der Universitäts-Bibliothek in Kiel — mit einem Wort hinweisen kann. Wenn hier zunächst auch nur das Stoffliche interessiert, so zeigt doch die Ausbreitung dieses Stoffes, das Weiterdichten an ihm für „fliegende Blätter", für den Volksroman, das Puppenspiel, daß er erlaubt, auf eine Bedeutung für das Volk zu schließen. Und Schröder vermag im einzelnen nachzuweisen, was im jeweiligen Falle sich in dem Stoffe auszudrücken versucht.

Ich bin mit diesen Bemerkungen von meinem Wege abgeglitten. Das Volkslied hat für die kirchliche Volkskunde in einem andern Zusammenhang als dem der Einzel- und Motivgeschichte Wichtigkeit — wenn nicht Motive wie hier das Kirchliche berühren. Sonst aber haben Hagemann [75]) und Bringemeier [76]) den Weg gewiesen, auf dem die kirchliche Volkskunde wird schreiten müssen.

An Untersuchungen zu Aberglaubens-Motiven liegt nur wenig vor. Das große „Handwörterbuch" von Bächtold-Stäubli schreckt davon ab, zumeist vortrefflich getane Arbeit noch einmal zu tun. Nur eine Dissertation bei v. Künßberg hat die „Vorladung vor Gottes Gericht" [77]), die ich dort im Artikel „Josaphat" behandelt habe, noch einmal aufgenommen und sie an mehreren Stellen auch vorangetrieben. Man wird heut sagen dürfen, daß die „Ladung" aus der jüdischen in die frühchristliche Welt und so in die westeuropäische Kultur gekommen ist, wo sie als eine innere Notwendigkeit für jenen Fall, da „der Gedrückte nirgend Recht kann finden", und als ein Zwang zum Recht jahrhundertelang besteht. Daß diese Ladung vor Gottes Gericht dann zu der Ladung ins Tal Josaphat geworden ist, das dürfte wohl mit der Ausbreitung der deutschen Sibyllendichtung im Zusammenhange stehen, durch die die endgeschichtliche Szenerie dem Volk auf die eindringlichste Art vergegenwärtigt wird.

---

75) Gustav Hagemann, Bäuerliche Gemeinschaftskultur in Nord-Ravensberg. Verl. Aschendorff, Münster 1931. VIII. u. 284 S., 1 Karte. 8.50 RM.

76) Martha Bringemeier, Gemeinschaft und Volkslied. Ebd. 1931. VIII u. 252 S., 3 Tfl., 1 Karte. 8.10 RM.

77) Siegfried Hartung, Vorladung vor Gottes Gericht. Verl. Konkordia, Bühl-Baden 1934. 98 S. 2.50 RM.

Viel mehr als für den Aberglauben sind für uns wichtige Einzeldarstellungen zum Brauch geschrieben worden.

Da steht als eine recht willkommene und brauchbare Darstellung die Studie Federers über den Palmesel in Baden an der Spitze [78]). Willkommen um ihres reichen Bildmaterials willen — wenn die Texte zuweilen auch besondere Wege gehen —, sind die hübschen Bücher von Feichtenbeiner und Hartmann-Riedl, während die Hahnesche Bildsammlung manches zu wünschen übrig läßt [78a]). Viel ist ferner, wenn man nur die Zahl der Arbeiten zum Gradmesser nimmt, in diesen Jahren für die „Wallfahrt" geschehen. Am ersten will ich Schreibers „Wallfahrt und Volkstum" [79]) nennen. Steffes gibt in der Sammelarbeit eine Deutung der „Wallfahrt in allgemeiner religionswissenschaftlicher Beleuchtung", eine Phänomenologie der Wallfahrt nach zwei Gesichtspunkten geordnet: der Bereich des Menschlichen und die W. — also ihre im menschlichen Denken und Wesen liegenden Bedingungen, und zweitens: der Bereich des Göttlichen und das Wallfahrtsmotiv —, eine Erörterung, welche Religionen Wallfahrten haben, und was im Christentum zur Wallfahrt führte. Steffes sieht hier ein Hauptgewicht in dem Umstande, daß die Wallfahrt zuerst ein Aufsuchen der Orte war, an denen die Gottheit sich äußerte; deshalb stehen die Wallfahrten zu den durch Christi Leiden und Sterben geheiligten Orte am Anfang. Er stimmt hier überein mit der von Bauerreiß [80]) verfochtenen These, daß die ersten Wallfahrten zum heiligen Grabe, bzw. zu dessen Nachbildungen geführt haben, während Schreiber in den Heroengräbern die Ausgangspunkte der Wallfahrt sah.

---

78) Fritz Federer, Der Palmesel und die Palmprozession in Baden: Mein Heimatland 21 (1934), 75—91.

78a) Ludwig Feichtenbeiner, Altbayerischer Bauernbrauch im Jahreslauf. Verl. Bruckmann, München (1938) 88 S. Rudolf Hartmann und Franz Riedl, Deutsches Bauernleben in Ungarn. Volk u. Reich Verl., Berlin (1938), 20 S., 54 Tfln. 3,50 RM.; Hans Hahne u. Heinz Jul. Niehoff, Deutsche Bräuche im Jahreslauf (Veröffentlichungen d. Landesanstalt f. Volkheitkunde z. Halle H. 6) 25 S. 254 Tfl. Halle 1935.

79) Georg Schreiber, Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben (Forschungen z. Volkskunde H. 16/17). Verl. Schwann, Düsseldorf (1934) XV u. 297 S., 4 Tfl.

80) Romuald Bauerreiß, Sepulcrum Domini (Abhdlg. d. bayerischen Benediktinerakademie Bd. I). Selbstverl. d. bayer. Benediktinerakademie München 1936, 70 S.

Bauerreiß' Studie wirkt überzeugend, wenn seine Behandlung der Ortsnamen — bei denen ich gern etwas über die mit den Apostel- usw. Namen zusammengesetzten (Petersburg usw.) hörte, und der Gründungssagen auch nicht in allen Punkten befriedigt. Um aber nun auf Schreibers Monographie zurückzugreifen, in der Wohlhaupter noch „W. und Recht" und Zoepfl die Nacktwallfahrten, Krieß „moderne Wallfahrten" behandelt, ihr wichtigster Abschnitt hier ist der von Schreiber selbst geschriebene, in dem die deutsche Wallfahrt nach Motiven und Geschichte behandelt worden ist, oder um Schreibers Ausdruck zu brauchen, in dem der „Strukturwandel der W." dargestellt ist. Ich greife „Pilgersegen", „Oblationen", „Reisegebet", „Pfarramtlicher Reisepaß", „Baum und Quelle im Marienkult", „Türkenmotiv im Brauchtum" wahllos heraus, um anzudeuten, was alles hier erörtert wird. Auch auf das Fortleben des Reisesegens im evangelischen Brauchtum hat Schr. (S. 14 f.) hingewiesen, und es wäre dankenswert, wenn diese Frage einmal aufgegriffen und ausführlicher erörtert würde — wie ja überhaupt die Wallfahrtsfrage auch für eine evangelische kirchliche Volkskunde ihre Bedeutung hat.

Neben der oben bereits erwähnten Untersuchung der Wallfahrt des ausgehenden 15. Jahrhunderts nach Birklingen steht Schiffers ausgezeichnete Erörterung der Aachenfahrt [81]), die freilich in erster Linie den Kirchenhistoriker, nicht aber so den Volkskundler angeht. Doch fällt auch für ihn manche schöne Angabe ab, so die Datierung der 365 Bischöfe, die zum Motiv „so viel wie Tage im Jahr" gehört [82]), die Erörterung der legendären Nachrichten, des Wallfahrts-Brauchtumes in Aachen, der Beginn der Vorzeigung der Reliquien 1238, die Art der Reliquienverehrung in romanischer Zeit usw. Und da nun möchte ich gleich eines einmal ausdrücklich sagen: die kirchliche Volkskunde hängt ohne derartige historisch-kritische Forschungen durchaus in der Luft. Es reicht nicht aus, den gegenwärtigen Bestand an Sitten

81) Heinrich Schiffers, Aachener Heiligtumsfahrt. (Veröffentlichungen d. Bischöfl. Diözesanarchivs Aachen Bd. 5.) Verl. J. Volk, Aachen 1937, 215 S., 4.50 RM.

82) Vgl. Peuckert in „Bibliographie zum Problem d. Nachlebens d. Antike" 2 (1938).

und Bräuchen usw. zu erheben, und auch die Trennung in absinkendes Gut und primitives Gemeinschaftsgut genügt noch nicht; wir brauchen für a l l e Motive historisch-kritische Behandlungen. Sie werden an keiner Stelle so leicht ausführbar sein wie an den kirchlichen Volksgütern; hier aber hat die katholische Forschung die evangelische zur Zeit weit überflügelt. Ich sage das nicht aus irgendwelchen Gehässigkeiten heraus; im Gegenteil — aber es tut mir leid, daß wir heut mehr vom Reisesegen in der katholischen als in der evangelischen Kirche usw. wissen, daß wir in die Geschichte der Wallfahrt besseren Einblick haben als in die Frage des „Konfirmations-Ausfluges". Gewiß, ein Teil der eben genannten Untersuchungen entstand, weil die katholische Kirche in der Abwehr lebte —, aber auch das darf nicht als dauernde Entschuldigung gelten. Wir sind, ehe nicht die wirkliche historisch gegründete Erforschung des evangelischen Volksbrauchtums geschieht, Kostgänger bei der besser entwickelten und geförderten katholischen Forschung.

Das gilt zuweilen sogar für eine landschaftlich gebundene Monographie, wie etwa die schöne Krißsche Darstellung [83]) der Zauber- und Segenssprüche in den Fünfkirchener deutschen Sprachinseln — denn einige verhältnismäßig knappe Worte über die Siedlung, die Mitteilung einiger Sagen und die Beschreibung der Wallfahrtsbräuche, das alles verschwindet vor der ausgezeichneten Darstellung des „Brauchens" oder Segen-Sprechens, der Charakterisierung der einzelnen Segensprecher und der ausführlichen Mitteilung der aufgefundenen Segen. Hier wird mit Glück an die vor reichlich vierzig Jahren erschienene Frischbiersche Monographie über den ostpreußischen Zauberbrauch angeknüpft, und zu diesem oft benutzten Werk ein — heutigen Forderungen entsprechender — Nachfahr geliefert. Man müßte die Arbeit in anderen Landschaften fortsetzen, auch kirchenvolkskundlichen Nachforschungen zunutz, weil hier einmal so recht ersichtlich wird, w e r aus der Sippe der Heiligen und wo er weiterlebt.

---

83) Rudolf Kriß, Die schwäbische Türkei (Forschungen z. Volkskunde, H. 30). Verl. L. Schwann, Düsseldorf 1937. 100 S., 4 Tfl.

Ich schließe damit dieses Kapitel über die Materialien, das ganz gewiß durch die Verwertung der für die Besprechung vorgelegte Literatur ein wenig systematisches Aussehen hat, das aber, wie ich hoffe, doch die Grundzüge erkennen läßt, der eine kirchliche Volkskunde sich bedienen wird. Woran mir lag, ist immer wieder aufgewiesen worden. So wie die jährlichen Berichte in der „Bibliographie zum Problem des Nachlebens der Antike" das volkskundliche Schrifttum daraufhin durchgehen, was es zu diesem heute wieder als wichtig erkannten Fragekreis [84]) enthält, so wird zunächst hier einmal systematisch jede Arbeit durchgenommen, die für die Frage des „Einwirkens der Kirche in das Volk und dessen Ergebnisse" Stoff beibringt. Es geht um das Aufsammeln des Vorhandenen, wie es im nächsten Kapitel um die Geschichte des kirchlichen Einwirkens geht, nicht von der Kirchengeschichte her gesehen, sondern am volkskundlichen Stoffe — an dem, was aus dem von der Kirche Mitgeteilten ein „Volkskundliches" wurde — abgelesen.

III.

Rezeption.

Das was die Kirche mitteilt, wird volkskundliches Gut. Das Werden des in dem vorigen Kapitel dargestellten Zustandes ist nun zu erörtern. Wir fragen, wie Leonhard der Pferdeheilige geworden, wie irgendein vorhandener Begräbnisbrauch entstanden ist.

Es liegt wohl auf der Hand, daß eine Frage der Rezeption die Frage der Auseinandersetzung zu mindest zweier Geistigkeiten ist: der der aufnehmenden Kultur und der der Kirche. Wir stehen anscheinend damit vor dem in unserm ersten Kapitel schon verschiedentlich berührten Problem. Ich sage anscheinend, denn was dort aufschien, das ist in Wahrheit gar nicht unsere Fragestellung. Ich will es an einem Einzelbeispiel darzulegen versuchen.

---

84) Deutsche Allgemeine Zeitung 1. Febr. 1939 (Nr. 51/52) S. 3 Spalte 1.

Der Schweizer Forscher Rochholz schrieb 1870 die kleine Untersuchung: Drei Gaugöttinnen Walburg, Verena und Gertrud als deutsche Kirchenheilige.

In diesem Titel ist das ganze Problem beschlossen. Er ging von der dem Germanisten gegebenen Basis aus und setzte sozusagen an den Anfang deutsche Göttinnen, die er zu beinah fragwürdigen heiligen Frauen werden ließ. Dem gegenüber stehen eine Reihe von Untersuchungen, die in den letzten fünfzehn Jahren vorgenommen worden sind. Da geht man von dem Heiligen aus und sucht den darzustellen, um dann den weiteren Bezügen in das Draußen nachzuforschen. Es ist der Weg vom andern Ende her — der hier gemäßere Weg, weil er der wissenschaftlich sicherere ist. — Aber jetzt einmal diese Frage der „Sicherheit" beiseite getan — es ist der für die kirchliche Volkskunde gemäße Weg. Sie kann als kirchliche Volkskunde nicht vom Vorkirchlichen ausgehen; das wäre, als baute man mitten aus dem See aufs Land. Man baut nur immer vom festen Lande — und Schritt für Schritt den Baugrund sichernd — hinaus in das Unfeste.

Das wird einseitig sein, gewiß. Aber wir nehmen diese Einseitigkeit in Kauf, wenn wir dafür zu sicheren und festen Resultaten kommen. Noch sind die Ansätze, die uns vorliegen, nicht ganz das, was wir uns einmal hoffen, aber wir sehen bereits den Mut zu diesem Wege. Wir sehen, wie sich an einzelnen Stellen die noch historische oder germanistische Untersuchung dem Volkskundlichen zuzuwenden sucht — ich denke hier nur an Meisens „Nikolaus", an Selzers „Wendelin" — und glaube, daß in den beiden Büchern ein Muster gegeben ist, wie man dergleichen sinnvoll anzufangen hat.

Ich will, nachdem ich unsere Absichten dargetan, nun auf die heut vorliegenden Heiligen-Untersuchungen zu sprechen kommen, wobei ich freilich weniger von historischer kirchlicher Volkskunde, als von den Heiligen in kirchenhistorischer Beleuchtung zu sagen haben werde, weil uns ein Ausschreiten in Art der Meisenschen Schrift noch zu oft fehlt.

Von Triers Jodokus-Untersuchung und von dem Vorgange Schreibers angeregt, ist heut der Heiligen Leben und Leiden ja

aufs neue zum Gegenstand von Untersuchungen geworden. Was uns zur Zeit am dringendsten fehlt, das wäre eine zwei- bis dreibändige „Hand-Ausgabe" der Acta Sanctorum, das will sagen, ein Arbeitsinstrument, das für die ersten und dringendsten Befragungen genügt. Ich weiß wohl, was das heißt; aber es müßte doch möglich sein, für die bekannten Heiligen die ältesten und die sanktionierten Viten, vielleicht auch die volksläufige Legende zusammenzustellen, so wie man meinetwegen die Clemen-Leitzmannsche „Studenten-Luther-Ausgabe" geschaffen hat. Das würde uns draußen, die wir fern den Bibliotheken wohnen, nicht nur ein wichtiges Nachschlagewerk, sondern zugleich doch eine weitere Förderung der Heiligen-Studien bringen. Die „Heilige Deutsche Heimat" von Johannes Walterscheid [85]) ist populär gehalten; so gern man sie benützt, um dies und jenes nachzusehen, das, was ich eben wünschte, gibt es nicht. Die beiden Bände durchschreiten das Kirchenjahr, so ähnlich wie es Koren [86]) tut; im Gegensatz zu diesem, dem die volkskundlichen Fakta und ihre Erwähnung die Hauptsache bedeutet, sind sie verhältnismäßig breit angelegt; so handelt der erste Band z. B. über „Advent" in der katholischen Auffassung und teilt Adventsgesänge mit, beschreibt darauf Volksglauben und Volksbrauch Advent — wobei ihm freilich auch Irrtümliches (Alter des Adventkranzes!) durchschlüpft —, gibt Nachrichten über das Brauchtum der Donnerstage vor Weihnachten, und geht dann auf die einzelnen Tage ein. Es wird ausführlich die volkstümliche Legende des betreffenden Heiligen erzählt und daran der eine oder andere Hinweis auf volkstümliches Gut, auf literarische Denkmäler, auf die bildende Kunst geknüpft. Ein populäres Werk für das katholische Haus, uns freilich und unserer Arbeit nicht genug.

Von einem anderen Ausgangspunkt kommt eine in Schreibers „Forschungen zur Volkskunde" erschienene Monographie von

---

85) Johannes Walterscheid, Heilige Deutsche Heimat. Verl. J. Giesel, Hannover 1936. I: XIV u. 359 S.; II: XI u. 407 S.

86) Hanns Koren, Volksbrauch im Kirchenjahr. Verl. A. Pustet, Salzburg 1934. 205 S. u. 16 Tfl.

Clauß, „Die Heiligen des Elsaß“ [87]). Der in der „Bavaria sancta“ oder „Helvetia sancta“ im 18. Jahrhundert groß vorgebildete Gedanke wird hier neu aufgenommen und eine „Alsatia sancta“ vorgetragen. Die elsäßischen, die nichtelsäßischen aber dem Elsaß nah verbundenen und endlich die Katakombenheiligen werden vorgestellt, in kurzen knappen Viten alles Notwendige gesagt, in einem Anhang das Material für die gelehrte Untersuchung bereitgestellt, und dies durch manche Register fruchtbar aufgeschlossen. Ein prächtiges Bildmaterial vervollständigt den Band. Und wieder will ich hier einen Wunsch an die katholische Forschung äußern, den nämlich, diese Kataloge fortzusetzen und ihnen eine Silesia sancta usw. an die Seite zu stellen. Wir würden gerade für solche Hilfen dankbar sein, die kirchengeschichtliche Forschung wie die volkskundliche benötigt sie.

Auch eine in mancher Beziehung wichtige Dissertation gehört hierher, die Glasersche „Bedeutung der christlichen Heiligen“ [88]). Hier wird in einem ersten Teil gezeigt, was Volksbrauch und Volksmeinung der kirchlich sanktionierten oder der volksläufigen Legende des oder jenes Heiligen verdankt, wie aus bestimmten Zügen der Legende ein Typus sich entwickelt, etwa Laurentius als Feuerheiliger, wie manche Heilige als Heilige schlechthin „wirkend“ gedacht sind, wie Kunst und redende Namen eine Legende schaffen, wie endlich mythische und magische Motive formend sind. Der zweite Teil bespricht die Heiligen, bei denen die Festzeiten für Bräuche und Meinungen entscheidend sind, vgl. Johannis der Täufer und die Johannisbräuche, ein dritter endlich das Minnetrinken. Die Dissertation, wenn sich auch hie und da ein Irrtum oder ein Zweifelhaftes findet, — vgl. etwa das Huhnopfer an St. Veit [89]), und die im Riesengebirge bezeugten Huhnopfer an der Elbquelle —, verdient um des mit Fleiß zusammengetragenen und uns zugänglich gemachten reichen

87) Joseph M. B, Clauß, Die Heiligen des Elsaß in ihrem Leben, ihrer Verehrung und ihrer Darstellung in der Kunst. (Forschungen z. Volkskunde H. 18/19.) Verl. L. Schwann, Düsseldorf 1935. 280 S. Mehr. Tfl.

88) Hanna Glaser, Die Bedeutung der christlichen Heiligen und ihrer Legende für Volksbrauch und Volksmeinung in Deutschland. Phil. Diss. Heidelberg 1937. 107 S.

89) Gugitz, Das Huhnopfer: Unsere Heimat, Wien 1933, Nr. 6-8, 12.

Materials willen doch unsern Dank. Es treten zum ersten Male an Stelle mehr oder minder gegründeter Behauptungen über den Einfluß der Heiligen auf Brauch und Meinung: Fakta, von denen aus man weiter vordringen kann.

In Ziffern faßbar wird der Einfluß der Heiligenverehrung auf unser Volk, wenn man auf dessen Namensgebung achtet. Frey hat Rheinhessen [89a]) daraufhin untersucht und ein Verzeichnis der biblischen Personen und Heiligen, soweit sie da auftreten, vorgelegt, kurz jedes Heiligen Vita, seine Geschichte im Rheinhessischen und sein Erscheinen in den Namen angegeben. Zu einer Verarbeitung des Stoffes ist er nicht gekommen; aber auch so sind seine Angaben schon nütze und uns willkommen, erlauben sie doch, volkskundliche Schlüsse (Auswahl, Annahme usw. der einzelnen Gestalten) wie kult- und kulturgeographische Untersuchungen zu beginnen. Daß man im einzelnen anders sehen wird, z. B. Jack auf Jakob satt mit Grünwald auf Cyriak zurückzuführen usw., ist selbstverständlich und für die Auswertung zwar wichtig, doch nur in selteneren Fällen ein Hindernis der Arbeit.

Vorchristliche Züge bei den keltischen Heiligen hat Rees [90]) zu zeigen versucht.

Ich komme nun zu einzelnen Gestalten. St. Georg ist von zwei Seiten her in Angriff genommen worden. Cumont hat mit gewohnter Meisterschaft die erste Georgslegende festzustellen und Ort wie Zeit derselben zu ermitteln versucht [91]). Es setzt sie zwischen 363 und das 5. Jahrhundert nach Kappadozien und sieht in ihr spätpersische und jüdische Einflüsse sich mischen. Krefting [92]) hat ein Gefühl für die in der Georgslegende schwingende Atmosphäre gehabt, als er den Manichäismus derselben behauptete. Ihm ist Manichäismus ein Deckwort freilich für

89a) Johannes Frey, Heiligenverehrung und Familiennamen in Rheinhessen (Gießener Beiträge z. dtsch. Philologie, H. 61), Gießen 1938, 110 S. 4.— RM.

90) Alwyn D. Rees, The Divine Hero in Celtic Hagiology: Folk-Lore 47 (1936), 30—41.

91) Fr. Cumont, La plus ancienne légende de Saint Georges: Revue de l'histoire des religions 114 (1936), 5—51.

92) Achim Krefting, St. Michael und St. Georg, Jena (1937), 97 S., 14 Abbildungen auf Tafeln.

jeden Dualismus (für jede „Gnosis" nach Jonas' Gedankengängen). Von diesem intuitiven Ergreifen der Situation hier einmal abgesehen vermag — besonders das erste Kapitel über die vormittelalterliche Zeit — nichts Neues beizubringen; K. ist nicht bis zu den Quellen hinauf gekommen, sondern baut sich aus dem vorhandenen Bestand ein Bild zusammen, wobei er weitgehend mit Behauptungen, die man gern einmal bewiesen hätte, operiert; vgl. etwa „Innerhalb der (alten: Peuckert) Kirche war ein dualistischer Kampf St. Michaels unmöglich, und die Erzählung der Apokolypse begriff man noch nicht..."; oder er legt seine „Deutungen" vor, ohne sich erst die Mühe zu geben, ihre Berechtigung zu erweisen; vgl. etwa „Der Kampf St. Georgs ist in zweifacher Weise zu erklären: einmal als genaue Entsprechung des Michaelskampfes auf einer niedrigeren Stufe", dann „als Bild des Kampfes im einzelnen Menschen". K. hätte seiner These einen besseren Dienst erwiesen, wenn er in philologischer Kleinarbeit uns e i n e der Behauptungen bewiesen hätte, statt daß er sie von seinem kulturphilosophischen System her besprach.

In einer Reihe von Untersuchungen und Aufsätzen arbeitet Hansel an der Maria-Magdalenen-Legende [93]), wovon uns die Erörterungen zur literarischen Stoffgeschichte hier weniger interessieren. „Die Maria-Magdalenen-Legende" befaßt sich mit der hagiographischen Seite der Frage, erörtert den Zusammenfall der drei Marien (von Magdala, von Bethanien, die Sünderin) an Hand des neutestamentlichen Schrifttums, für die die Magdalenenhomilie Gregors des Großen und der südfranzösische Kult entscheidend geworden sind.

Ein zweites Kapitel versucht dann nachzuweisen, daß — religionsgeschichtlich gesehen — die MM-Legende nirgends anzuschließen ist; das dritte behandelt die Entwicklung der Legende, für die im 10. Jahrhundert in Italien die Maria Ägyptiaca Be-

93) Hans Hansel, Die Maria-Magdalenen-Legende (Greifswalder Beiträge H. 16 I) 1937; Ders., Magdalenenkult und Magdalenenlegende: Görres-Gesellschaft, Drei Vorträge v. d. Limburger Generalversammlung 1935, Köln 1936, 45—59; ders., Das Nachleben der Heiligen in der Dichtung u. d. stoffgeschichtl. Darstellung: Volk u. Volkstum 3 (1938), 231—251; Ders., Zur Geschichte d. Magdalenenverehrung in Deutschland: Ebd. 1 (1936), 269—277.

deutung erlangt, bis im 11. Jahrhundert, wie es von Hansel zwar nicht ausgesprochen wird, wie es mir aber aus seinem Material sich zwingend zu ergeben scheint, unter dem Einfluß von Cluny der MM-Kult groß aufblüht; Odos von Cluny Sermo wird Grundlage der Vita für die großen Legendare; cluniazensische Strömungen veranlassen in Südfrankreich, — wohl anschließend an die Entwicklung eines Lazaruskultes in Autun (und Marseille), diejenige eine MM-Reliquienkultes in Vézelay; die cluniazensische Bußpredigt treibt die Magdalenenpredigt, und schafft im Volk die Gestalt der Reuerin, deren Nachleben im nordischen Volkslied Hansel noch kurz aufreißt, so wie er manches zum MM-Spiel zu sagen hat.

Es ist schade, daß dieses uns erwünschte Material an mehrere Orte verzettelt wurde; seine Darstellung in einem geschlossenen Werk wäre nützlicher und auch der Eindruck ein stärkerer gewesen. Das zeigt sich deutlich an Rosenfelds Christophorus[94]), obwohl auch dieses Buch allein die erste Hälfte seiner Untersuchungen enthält. Der im deutschen Volk so stark verehrte Heilige, dessen Patrozinium jedoch, — im Gegensatz zu den romanischen Ländern, — zu keiner Bedeutung gelangt, erhält hier seine für immer grundlegende Monographie. Rosenfeld geht von der zeitlichen und räumlichen Ausbreitung der Patrozinien aus, und ermittelt einen Weg aus dem Orient über das byzantinische Italien nach Frankreich und Deutschland; die Bedeutung der Verkehrsstraßen wird ebenso sichtbar wie bestimmte völkische Verhalten; die deutsche und englische Oberschicht lehnt den Heiligen, der im breiten Volk so beliebt werden sollte, ab.

Im folgenden schließt sich R. Zwierzinas Herleitung der Christophorus- aus der gnostischen Bartholomaeuslegende an, kommt also zu einem ähnlichen Ursprung, wie ihn Cumont für St. Georg gefunden hat. Der Nachweis dieser rein literarischen Entstehung der Passio schließt selbstverständlich die historische Existenz eines Märtyrers Chr. nicht aus, die R. dazu als möglich erwiesen hat. Es ist der Chr. der Passio mit deren alter Nothilfe-

94) Rosenfeld, Hans-Friedrich, Der hl. Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende. (Acti academiae Aboensis Humaniora X 3), Verl. C. Harrassowitz, Leipzig 1937. XX u. 552 S., 2 Tafeln, 3 Karten.

formel, welcher zum Pilgerheiligen vor allem Oberitaliens wurde. Und hier nun taucht um 1150 in der bildenden Kunst zum ersten Male Chr. als Träger Christi auf, was R. mit Recht als einen Fall von Wortillustration erklärt. Der Glaube an die apotropäische Kraft des Bildes führt diese Darstellung in einem schnellen Siegeszuge durch die Lande, und aus ihr wieder erwuchs die neue Legende im südlichen Alpenlande. Der Glaube an seine magische Kraft hat ja dem Bilde des Heiligen bis in die heutige Zeit Verehrer zugeführt und ihn sogar in evangelischen Gegenden zu dem Verkehrsheiligen werden lassen, wo übrigens auch bei Schatzgräbern sein Name mitsamt dem Christophorusgebet aufleuchtete. Die Klärung, die R. mit dieser Untersuchung für die Verhältnisse bis zur Biographie des Heiligen bei Jacobus a Voragine geschaffen hat, läßt nicht nur brennend den Fortgang der Arbeit wünschen, der für die 14-Nothelfer-Frage Aufklärungen verspricht, sondern läßt uns auch hoffen, daß sie für weitere Heiligen-Forschungen in mancher methodischen Hinsicht wegweisend werde.

Eine ganz ähnliche Bedeutung wie für die Christophorus- hat die Ikonographie auch für die Kümmernisforschung gehabt, die durch Schnürer[95]) und Ritz auf einen sicheren Boden gelenkt worden ist.

Als Ausgangspunkt des Kultes stellen die Untersuchungen das holländische Steenbergen fest, für welches „wahrscheinlich ein Schnitzbild ... ein Bild, das eine bärtige, gekrönte Person am Kreuz darstellte", erschlossen werden kann; ins Niederland des 15. Jahrhunderts verweist auch die Legende, deren Heldin nicht als geschichtlich nachgewiesen worden ist. Wen stellte jenes Bild in Steenbergen, von dem die Kümmernisvorstellung ausgeht, nun dar? Nach ältesten Angaben die Heilige Ontcommer. So weit trägt uns das Quellenmaterial, und Schnürer glaubt nun schließen zu dürfen, daß diese heilige Entkümmerin ein Entkümmerer = Salvator, das Bild ein altertümliches Christusbild gewesen sei. So unsicher und so gewagt der Schluß auch

95) Schnürer, Gustav und Joseph H. Ritz, Sankt Kümmernis und Volto Santo (Forschungen z. Volkskunde, H. 13/15). Verl. Schwann, Düsseldorf (1934). XV u. 341 S., viele Abbildungen. Vgl. auch Schreiber, Volk u. Volkstum 1 (1936), 300 f.

scheint, man wird sich wohl mit ihm abfinden müssen. Was hat es nun aber mit dem zur Heiligen umgedeuteten Christusbild auf sich? Die beiden Verfasser machen glaubhaft, daß hinter ihm der Volto santo von Lucca stehe, dessen Geschichte sie nun im 4. Kapitel der großen und wertvollen Untersuchung geben, und der anscheinend aus der Zeit um etwa 800 stammt und „die während der Westgotenherrschaft in Spanien ausgebildete Darstellung des bekleideten Kruzifixes bietet", und an welchem auch das uns bekannte Spielmannswunder des „Geigers von Gmünd" haftet. (Doch vgl. zu dem Bilde des Christus, dessen rechtem Fuß die Sandale entgleitet, jetzt: Aubin, Herm., Geschichte Schlesiens I [1938], 471.) Das 6. und 7. Kapitel, das ist beinahe die ganze zweite Hälfte der Arbeit, ist dann der Darstellung der Ausbreitung des Volto-santo- und des Kümmerniskultes gewidmet. Hier wird die uns vorläufig wichtige und auch am sichersten fundierte Arbeit geleistet: die Geographie der Legendengestalt gegeben.

Ich habe die Stelle bereits angedeutet, wo statt mit Tatsachen, mit Schlüssen gearbeitet werden muß. Fehlt auch der letzte, den Bau vollendende und ihn sichernde Stein, so scheint mir dennoch, daß die Kümmernisforschung, — in der sich eine wilde Mythologisterei breit machte, vgl. etwa den wunderlichen „Schwurgott" Kummernus, — auf ein tragfähiges Gelände herübergerettet worden ist, daß alle weitere Forschung von den hier mühsam erarbeiteten Ergebnissen auszugehen haben wird. Ich kann mir wenigstens keinen besseren und keinen vertrauenerweckenderen Weg vorstellen, als den, den diese Untersuchungen eingeschlagen haben.

Freilich, sie sind zumeist noch keine wirklichen volkskundlichen Untersuchungen. Die meisten Arbeiten streifen unsere Probleme wohl, — nur Selzers „Wendelin", der leider zur Besprechung nicht zu erlangen war, — gräbt tiefer ein; — doch dieses Streifen ist uns nicht genug. An Rosenfelds oder Schnürer-Ritz's Ergebnisse nun einen zweiten Teil in Art der Glaserschen Untersuchungen anzuschließen, oder — um ein vollgültiges Beispiel anzuführen, so wie das Meisensche Buch von der durch den Historiker gewonnenen Plattform fortschreitet und sich der Wei-

terführung seiner Untersuchung im volkskundlichen Raume unterzieht, so muß an diesem Ort die kirchliche Volkskunde geschehen.

Ich füge dem ersten Beispiel noch ein zweites zu. Der Prager katholische Kirchenrechtler Hoyer[96]) hat das ius canonicum in allen seinen Grenzen und Beziehungen untersucht. Von ihm aus bietet sich der Weg in die Volkskunde dar, als ihm die Frage vor die Augen tritt, was denn von älteren Begräbnisbräuchen in den deutschen Gebieten lebt. Er fand, daß sie wie Segnungen und Exorzismen dem Rituale Romanum entstammen, durch das sie für den Herrschbereich der ganzen katholischen Kirche einheitlich geordnet wurden. Das Hauptgut dieser Ritualvorschriften, die über die kirchlichen herüber und in weltliche Ordnungen langen, ist undeutsch, hat sich aber, erzwungen durch die Forderungen der Kirche, eingebürgert. Ja, drang auch in die evangelischen Bezirke ein. Was Hoyer hier gibt, das ist kirchliche Volkskunde, wie Schreibers „Wallfahrt" kirchliche Volkskunde gewesen ist.

Nicht aber kirchliche Volkskunde ist es gewesen, wenn in Will-Erich Peuckerts „Pansophie" ein Zauberspruch als aus verschiedenen Formeln kirchlicher Gebete und Worten der Messe entstanden, nachgewiesen wird.

IV.

Psychologie.

Zu einer Materialiensammlung und einer historischen kirchlichen Volkskunde tritt — analog der Religionspsychologie und einer Volksglaubens-Psychologie — auch hier die psychologische Untersuchung der Tatbestände. Ich habe darüber ja vorhin bereits gesprochen. Nun ist es aber so, daß uns bis heut nur einige wenige Ansätze zu einer Volkskunde-Psychologie gegeben worden sind, obwohl bereits vor beinah vierzig Jahren die Definition des Volkskunde-Begriffes mit psychologischen Begriffen und termini gearbeitet hat. Wir haben die Rankeschen und v. Sydow-

96) Ernst Hoyer, Kanonistisches zum Atlas d. deutschen Volkskunde (3. Beiheft d. Sudetendeutsch. Ztschr. f. Vk.). Verlag J. G. Calvesche Universitäts-Buchhandlung, Prag 1935, 54 S.

schen Ausführungen, — das aber war alles. Erst in diesen Tagen hat Lily Weiser-Aall hier fördernd eingegriffen.

„Die Beschäftigung mit volkskundlichen Stoffen führt immer wieder zu psychologischen Fragen. So wie die volkskundliche Forschung über Sammeln und Beschreiben der in ihren Kreis gehörigen Erscheinungen hinausgeht, sobald Sinn, Entfaltung, Umgestaltung, Erhaltung oder Verlust von Formen und Inhalten, Wesen und Typen einzelner Volkspersönlichkeiten untersucht werden, reicht das geschichtlich-sprachwissenschaftliche Rüstzeug in vielen Fällen nicht aus", es muß die Psychologie zur Hilfe genommen werden. Das ist eine alte, nur nie recht beachtete Forderung, und wo sie beachtet wurde, hat man sich meist mit „Laienpsychologie" oder Pathologie begnügt; aber eine Beschäftigung mit Völker- oder Religionspsychologie, Sozialpsychologie usw. ist ohne die „allgemeine" Psychologie nicht möglich. Diese nun versucht Lily Weiser-Aall, zugeschnitten auf die Erfordernisse der Volkskunde, in einer kleinen Schrift zu geben [97]). Sie ist dazu die vor allen andern Berufene. Von Haus aus Volkskundlerin, ist sie durch ihre Ehe mit dem Psychologen Aall dessen Arbeitsgebiet vertraut, wie mehrere interessante Vorarbeiten es bereits ausweisen. Ich denke hier vor allen an ihren „seelischen Aufbau religiöser Symbole" (Ztschr. f. Volksk. 1933; erweitert: Ztschr. f. Religionspsychologie 1934) und ihre „experimentelle" Beiträge zur Psychologie der mündlichen Überlieferungen (Niederdtsch. Ztschr. f. Volksk. 1935) mit den überzeugenden Feststellungen zum Masken-Erlebnis.

Weisers Buch vermag ich nach der psychologischen Seite hin nicht zu beurteilen; was die volkskundliche betrifft, so halte ich es nicht nur für notwendig und wichtig, sondern auch für unsere Untersuchungen entscheidend. Ich sprach soeben vom Masken-Erlebnis; von ähnlichem Wert erscheinen mir die Hinweise auf die eidetischen Grundlagen des „zweiten Gesichtes", wenn hier auch noch ein verschütteter Zugang über den Schamanismus vorhanden ist. Aber ich vermag hier natürlich nicht den Inhalt der Schrift durchzugehen; wer die Nützlichkeit der Religionspsycho-

97) Lily Weiser-Aall, Volkskunde u. Psychologie. Verl. W. de Gruyter 1937. VIII u. 132 S.

logie für die Religionswissenschaft und -geschichte kennt, dem wird es keiner Beweise für die Nützlichkeit dieser Arbeit bedürfen — mag sie auch an die kirchliche Volkskunde kaum rühren.

V.

Die ganze Berechtigung, so der religiösen und kirchlichen Volkskunde, wie die der psychologischen Betrachtungsweise eines volkskundlichen Fakts zeigt sich bei der Erörterung der Frage Böhme. Ich deutete vorhin bereits auf die um Luther sich gruppierenden Arbeiten hin und sagte, wie gut es wäre, daß man von einer Zusammenstellung der Reste und Zeichen seines Volksglaubens, zu einer Betrachtung seiner Volksfrömmigkeit gekommen wäre, auf welchem Wege man nun noch weiterschreiten müßte. Es schiene mir durchaus angebracht, die Frage aufzuwerfen, ob Luthers Tat nicht beispielsweise seiner „Volksfrömmigkeit" entspränge. Was seine Rechtfertigungstheologie betrifft, so glaube ich aus den Erfahrungen, die man bei der volkskundlichen Arbeit gewinnt, daß ihre Wurzeln und wohl auch ihre ersten Schritte in diesem Gebiet geschehen sind (vgl. Peuckert, Schlesische Volkskunde 1928, 172).

Heut nun führt Benz mit seinem Böhme-Buch [98]) zu ähnlichen und wohl noch weitergreifenden Überlegungen. Es geht ihm, wie der Titel schon besagt, um Jakob Böhmes Anthropologie. Die Arbeit überzeugt; ich wüßte nichts, was man an ihren Schlüssen und Gängen auszusetzen hätte: Benz überblickt das Material mit souveränem Können. Auch daß er als zentrales Problem die Androgyneität erhebt, ist mehr als nur ein glücklicher und zufälliger Griff. — Wie aber ist Böhme zu dieser Formulierung gekommen? Was Benz vorträgt, ist Böhmes späteres System, und wenn ihm Ausgangspunkt sein muß „die Begründung der androgynen Idee im Gottesgedanken Böhmes, wie sie ihren Ausdruck findet in seiner Spekulation über die himmlische Sophia", so ist das philosophisch recht, nur sicherlich historisch umgekehrt. Es war ja eben der „Gegensatz", der seine Gedanken erregte, wie man in seiner „Aurora" immer wieder finden kann, und wie es

98) Ernst Benz, Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme. Verl. W. Kohlhammer, Stuttgart 1937. IX u. 201 S.

Benz auch recht gesehen hat. Aus diesem Denken des Gegensatzes mußte aber Böhme, der aus dem Volke kam, auch die geschlechtliche Gegensätzlichkeit bemerken. Es fällt Benz auf, daß er sich dieser Frage stellte, der man sonst aus dem Wege ging. Er stellte sich ihr, weil es die Frage seiner Freunde und Gesellen war. Ich habe in meinem „Leben Jakob Böhmes" aufgezählt, was alles in seinen Schriften Volkskundliches begegnet, und habe seine Frage als die Fragen eines Mannes des Volkes, sein Suchen als ein volksmäßiges bezeichnet. Hierin wird diese seine Problemfindung auch gehören. Daß sie dann weiter suchs, — die „Physiologie des himmlischen Urmenschen" hängt, wie schon Benz einmal andeutet, stark von J. Böhmes Alchymie und seinem paracelsischen Wissen (S. 52 f.) ab, — daran sind die Jahre schuld, da Böhme sich vom Volke abgesondert hat. Davon will ich an diesem Ort nichts weiter sagen, nachdem ich sowieso Benz unrecht tat, und sein in vieler Hinsicht wichtiges und die Böhme-Forschung weiterführendes Buch in rein volkskundliche Zusammenhänge gezogen habe. Aber es schien mir recht, auch gegen Benzens Leistung, auf diesen Punkt einmal nachdrücklich hinzuweisen, weil man von ihm her gewiß noch manches uns heute Seltsames und Befremdendes zu gewinnen wäre.

Nach jenem ersten nämlich mit unsern heutigen Mitteln uns schon möglichen Ergebnis, erhebt sich drängender und brennender die Frage: was ist an Kirchlichem in dieses einfache Menschenherz geflossen und ward hier aufgenommen, umgeschmolzen, eingeschmolzen? Es ist die Frage Bornkamms, als er das Verhältnis von Böhme zu Luther untersuchte und zu Klärungen treiben wollte. Es ist die Frage nach den Kryptokalvinisten, nach Mollers Bedeutung für des Schusters Werdegang. Wer es vermöchte, diese Frage vollständig zu lösen, der hätte erwiesen, was die kirchliche Volkskunde auch dort vermag, wo Volk nicht mehr der Dutzendmensch, sondern der Einzelne, der Einsame ist im Schwarme. Und wer nun diese Lösung jener anderen konfrontierte, in der der weltliche Grund des Böhmeschen Herzens und des Glaubens sichtbar wird, und aus dem beiden dann die Summe zöge, der schritte von kirchlicher zu religiöser Volkskunde fort.

Das ist, was Benzens Untersuchung mich bedenken lehrt. Sie ist gelungen; ich habe an ihren Ergebnissen nichts auszusetzen; ich halte ihren methodischen Gang für ausgezeichnet, — wir haben kein Böhme-Buch, das diesem hier die Waage hält, — doch über dies alles hinaus ist es mir augenblicklich wichtiger, an ihm das Wunschbild unseres heutigen Suchens zu begründen. Denn — und ich schweife ja trotz allem wenig ab — der Görlitzer Schuster ist ein Mann der Welt gewesen, die aus dem Ringen unseres Volks um seinen Glauben sich erhob. Sein Paracelsusweg war nur ein solcher Weg. Und auch sein Weg zum Gott der Kirche, zu dem Gotte, von dem sein Suchen ausging, war ein solcher. Er hat von dem gezehrt, was ihm die Kirche gab, wie er von dem getrieben ward, was in ihm weltliches, das heißt volkstümliches Ringen und Verlangen war, um anzukommen, wo er endlich angekommen ist. Wohin auch unser Suchen uns am Ende führen will. So wird die kirchliche Volkskunde am Ende in die religiöse münden, wie alle Kirche treibt und führt zu Gott, von dem Religion das Herz des Suchenden erfüllt.

Allgemeines

Studi dedichati alla memoria di Paolo Ubaldi-Pubblicazioni della Università cattolica del S. Cuore. Serie quinta: Scienze storiche. Vol. XVI. Milano. Vita e Pensiero 30 L.

Die dem Andenken des Salesianers P. Ubaldi gewidmete Sammlung von Aufsätzen ist von dem Kirchenhistoriker nicht zu übersehen. Delehaye publiziert aus einem Manuskript der Bibliothèque Nationale (XII. saec.) die lateinische Übersetzung der Passio der römischen Anastasia. Vaccari zeigt in seinem Artikel: „La Grecità di S. Cirillo d'Alessandria" den Attizismus des großen Bischofs auf. Pighi, geschult an den Arbeiten von Schrijnen, weist „Latinità cristiana negli scrittori pagani del IV secolo" nach. Die beiden Aufsätze von Vaccari und Pighi scheinen mir besonders beachtenswert zu sein. J. P. Kirsch bringt die Hauskirche in Dura mit den Hauskirchen in Rom zusammen. Castiglioni publiziert eine späte Passio der hl. Dorothea, wichtiger ist die Publikation der Fides S. Luciferi (von Cagliari) aus dem Codex der Ambrosiana, der auch das Fragm. Muratorian. enthält. Der Text ist zwar bekannt, wird von Saba aber aufs neue dogmengeschichtlich behandelt. Man sollte den ganzen Codex — und nicht nur die einzelnen Stücke — einmal gründlich studieren. Bartolozzi ist der Meinung, daß nur die erste der beiden Homilien auf den hl. Romanus von Johannes Chrysostomus stammt. H. Hoppe behandelt das Thema: „Rufin als Übersetzer." Bedeutsam ist die gelehrte Untersuchung von Silva-Taronca über den Tomus Leonis: „Originale o Registro", die die zweite Möglichkeit bejaht. Steph. Lösch, Der Brief des Clemens Romanus weist auf die sprachliche Verwandtschaft dieses Briefes mit dem Claudius-Brief hin. Cechelli bringt „Noterelle sul Cristianesimo Africano". Merzagora handelt über: Joh. Chrysostomos als Paulus-Ausleger. Interessant ist der Aufsatz von Pugliese: „S. Agostino gindice." Wilmart befaßt sich mit einem „Recueil italien des Prières, attribueés a S. Anselme". F. di Capua gibt eine „Analisi ritmica delle Formole del Liber diurnus" und führt den Nachweis, daß gewisse Formeln aus dem IV/V s. stammen. Der Aufsatz hat auch Bedeutung für die Wertung der Handschriften des Liber Diurnus. Ghedini bespricht in gelehrter Weise: „La lingua dei Vangeli apocrifi greci." Andere Aufsätze erwähne ich nicht, sei es weil sie zur Kirchengeschichte keine Beziehung haben, sei es weil sie von geringerer Bedeutung sind. Aufs ganze gesehen, liegt eine reichhaltige und wertvolle Arbeit in diesem Sammelbande vor.

Rom. *Erik Peterson.*

Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves (Univ. de Bruxelles) tome IV 1936. Mélanges Cumont. 2 vols. Bruxelles 1936 Secrétariat de l'Institut.

Die Mélanges Fr. Cumont, mit einer Photographie des Gefeierten geschmückt, werden mit einer „Liste des Publications" von Fr. Cumont (546 Nr.) eröffnet. Seitdem ist das von Cumont — gemeinsam mit Bidez publizierte — monumentale Werk: Les Mages hellénisés. (2 vol.) Paris 1938 hinzugekommen. Cumont ist und bleibt der unbestrittene

Meister der Religionsgeschichte. Das an dieser Stelle auszusprechen und ihm Dank und Bewunderung zu sagen, scheint mir eine Pflicht auch der deutschen Theologen zu sein. Es ist natürlich nicht möglich, alle die 55 Artikel in dieser Festschrift auch nur aufzuzählen, geschweige denn zu würdigen, wir werden uns daher mit einer Auswahl begnügen müssen. J. Bayet, Présages figuratifs déterminants dans l'antiquité gréco-latine (I p. 2739), wichtig zum Verständnis archaischer Religiosität. Bickermann, Sur la version vieux-russe de Flavius-Josèphe (I p. 53 sq.). Die Vorlage der russischen Übersetzung ist von der Vorlage unserer Vulgata Überlieferung des Josephus-Textes nicht verschieden, so stellt sie keine unbekannte Ausgabe des Jüdischen Krieges dar. Die Zusätze des Slaven sind christliche Interpolationen. Ich glaube, niemand wird sich den klaren Darlegungen Bickermanns entziehen können. Es folgt Bidez: Proclus, Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης. (I p. 85 sq.). Beachtenswert die Wendung: κάτοχοι γίνονται καὶ δέχονται πνεῦμα θεῖον (p. 94, 23). Campbell Bonner macht vorläufige Mitteilungen über einen Papyrustext, der eine Homilie des Bischofs Melito v. Sardes enthält (I p. 107 ff.). Der wichtige Text wird bald ediert werden. Des Places schreibt über Platon et l'astronomie chaldéenne (I p. 129 sq.). Einer der wichtigsten Aufsätze hat J. Gagé geliefert: Le „Templum Urbis" et les origines de l'idée de Renovatio. Niemand sollte versäumen, diesen für das Verständnis der Roma aeterna-Idee grundlegenden Aufsatz zu lesen (I 151 ff.). Goguels Aufsatz hat den Titel: La conception jérusalémite de l'église et les phénomène de pneumatisme (I 209 ff.). Gundels Artikel: Religionsgeschichtliche Lesefrüchte aus lateinischen Astrologenhandschriften (I 225 sq.) (zu p. 226 A. 1 vgl. J. Koch, Cusanustexte, 4 Predigten p. 86). H. Hanne, La Lettre de Claude aux Alexandrius et le christianisme (I p. 273 sq.). Ein m. E. verfehlter Versuch, eine Beziehung zum Christentum im Claudius-Brief zu entdecken. Über den vielbehandelten Text Oracula Sibyll. VII 190—212 trägt Jeanmaire eine neue — wenig überzeugende — Hypothese vor (I p. 297 sq.). Wichtig und solide gearbeitet ist dagegen der Aufsatz von Ch. Martin: Fragments palimpsestes d'un discours sur la Pâque attribué à S. Hippolyte de Rome (I p. 321 sq.). Seston handelt über La vision païenne de 310 et les origines du chrisme Constantinien (I 373 sq.). Ich glaube nicht an die von Grégoire in die Forschung eingeführte Behauptung einer „vision païenne" Yonstantins. Interessant ist der Aufsatz von Simon: La polémique antijuive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche (I p. 403 sq.). Zu dem Thema wäre aber noch viel mehr zu sagen. Im zweiten Band behandelt Bertholet kurz einige Hesekielprobleme (517 ff.), Causse spricht über L'Humanisme juif et le conflit du Judaisme et de l'Hellénisme (525 ff.). Perdrizet behandelt eine Atargatis-Statue (885 ff.), wie immer mit reichem Wissen. Von besonderer Wichtigkeit für die Geschichte der Gnosis ist der Aufsatz von H. Ch. Puech: Fragments retrouvés de l'apocalypse d'Allogène (p. 935 ff.). So enthalten die zwei stattlichen Bände der Mélanges Cumont ein überaus reiches Material, an dem die Theologen unmöglich achtlos vorbeigehen können.

Rom. *Erik Peterson.*

Norvegia Sacra. Aarbok til kunnskap om den norske kirke i fortid og samtid. Oslo. 10. aargang 1930, 11. aarg. 1931, 12. aarg. 1932.

Die drei vorliegenden Bände des auf Veranlassung der norwegischen Bischöfe herausgegebenen, von Oluf Kolsrud redigierten Jahr-

buchs bringen überreichen Stoff aus Geschichte und Gegenwartsleben der Kirche Norwegens. Der nicht weniger als 728 Seiten zählende 10. Band ist ganz der Feier der 900. Wiederkehr des Todestages Olafs des Heiligen gewidmet und trägt daher den Sondertitel „Nidaros og Stiklestad. Olavs-Jubileet 1930. Minneskrift." Ein derart eingehender und umfassender Bericht über Vorgeschichte, Verlauf und Ausklang eines nationalen und kirchlichen Gedenktages gehört wohl zu den Seltenheiten; indes geht aus dem Werk selbst die innere Begründung dieses prächtig ausgestatteten Festberichts hervor. Man erhält beim Studium des Bandes einen tiefen Eindruck von den kraftvollen Bemühungen der Norweger, den durch die jahrhundertelange Abhängigkeit von Dänemark abgerissenen Zusammenhang mit der Zeit nationaler Größe im Mittelalter wieder neu zu knüpfen und ein lebendiges völkisches Geschichtsbewußtsein zu schaffen. An dieser Arbeit nimmt auch die norwegische Kirche regen Anteil. Die Gestalt des im Kampfe für Reichseinheit und Christentum im Jahre 1030 bei Stiklestad gefallenen Königs Olaf des Dicken, der später zum Nationalheiligen des Landes wurde, ist gegenwärtig wieder zum Symbol dieser nationalhistorischen Richtung geworden. Die Bedenken, die sich bei einer nüchternen Betrachtung der politischen und religiösen Persönlichkeit Olafs einstellen, müssen vor der heute erneut wirksamen Kraft des nationalen Mythos zurücktreten, der sich vor allem aus seinem heldischen Untergang entwickelt hat. Die zahlreichen Festlichkeiten und Veranstaltungen des Olaf-Jubiläums boten reiche Gelegenheit, die Rolle des Christentums in der norwegischen Geschichte und die heutige Stellung der Kirche im norwegischen Volksleben zu beleuchten. Auch die sehr hochstehende kirchliche Gegenwartskunst und religiöse Dichtung kommen in der Festschrift zu ihrem Recht. Besonders hervorgehoben sei, daß über die Reibungen, die sich aus dem Sprachenstreit und anderen Gegensätzen ergaben, mit seltener Offenheit berichtet wird. Alles in allem gibt das umfangreiche Buch ein lebendiges Bild von den herrschenden Kräften im norwegischen Volksleben, zu denen auch die Kirche gehört. — Unter den Beiträgen der beiden andern Jahrgänge von Norvegia Sacra seien das Lebensbild des norwegischen Grönland-Missionars Jörgen Sverdrup (1752—1810) von H. Ostermann und der aufschlußreiche Aufsatz von Kristen Valkner über die Entstehungsgeschichte und den hymnologischen Charakter der Liederbücher von M. B. Landstad (1853 ff.) und Andreas Hauge, des einzigen Sohnes des bekannten Pietistenführers Hans Nielsen Hauge (1857 ff.), hervorgehoben. Wie immer enthalten die beiden Bände auch die Berichte der norwegischen Bischöfe an das Kirchenministerium, von denen Eivind Berggravs Mitteilungen über das nördlichste Bistum Haalogaland besonderes Interesse erwecken dürften.

Kiel. *Viktor Waschnitius.*

Karl Wülfrath, Bibliotheca Marchica. Die Literatur der Westfälischen Mark. Teil I, Von den Frühdrucken bis 1666. Mit 23 Strichätzungen, 28 Kunstdruckseiten und 2 Karten. Münster in Westfalen 1936. 425 S. — Veröffentlichungen der Historischen Kommission des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volkskunde XXI.

Diese fleißige Erstlingsarbeit sucht möglichst vollständig die frühe Literatur der Landschaft zu erfassen, das Schrifttum der Mark ebenso wie außerhalb wirkende Märker und die Drucke fremder und antiker Autoren. Die zwar ausführliche, aber nicht immer scharf genug zeich-

nende Einleitung behandelt vor allem die religiöse Entwicklung der Mark, die in der „dreikonfessionellen Aufspaltung" sich von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 18. Jahrh. verhärtete. Klare Grenzen zwischen den Konfessionen bildeten sich nicht heraus, sondern ein sehr kompliziertes Neben- und Durcheinander. In der Bibliographie spiegeln sich die religiösen Kämpfe der Reformation, die humanistischen Bestrebungen, das Wirken der Schulen in Dortmund und Soest. Ein Nachtrag bringt die Ergebnisse der weiteren Sucharbeit des Verf. nach dem Stocken des Druckes i. J. 1932. Leider ist das Satzbild der Bibliographie nicht glücklich. Schriftsteller-Bildnisse und ein sehr sorgfältig gearbeitetes Schriftsteller-Lexikon bilden eine willkommene Ergänzung. Die Zusammenstellungen über die Buchdrucker und von Namen aus genealogisch verwertbaren Schriften werden die besonders Interessierten gern benutzen. Verf. ist von Bibliotheken und Archiven der Mark bei seiner Arbeit unterstützt worden, was die Gewähr für die Zuverlässigkeit seines nützlichen Buches erhöht.

Berlin-Lichterfelde. *Fritz Geisthardt.*

Leo Santifaller, Urkundenforschung. Methoden, Ziele, Ergebnisse. Herm. Böhlaus Nachf., Weimar 1937. 77 S. RM. 4.50.

Der verdienstvolle Breslauer Gelehrte widmet die Schrift seinen Schülern und Mitarbeitern. Man möchte ihr in einem weiteren Kreise Verbreitung wünschen, denn sie bietet die Einführung in ein Gebiet, das in umfänglichen Handbüchern behandelt zu werden pflegt. Verf. will nicht so sehr belehren als anregen und das Verständnis für die Arbeit der Urkundenforschung erwecken. Im zweiten Teil findet man darüber hinaus einen in die Darstellung verwobenen Bericht über die Leistungen des Verf. und seiner Schule. Dem Lernenden werden dadurch die drei Abschnitte über Papsturkunden, Kaiserurkunden und Privaturkunden in besonderer Weise lebendig, während der Kenner darin eine willkommene Zusammenstellung der zahlreichen zerstreuten Abhandlungen und Ausgaben zur Landes- und Kirchengeschichte Südtirols, der Heimat des Verf., sowie die Vorarbeiten zum Schlesischen Urkundenbuch und die mannigfachen Studien über das Breslauer Domkapitel, über schlesische Stifter, Klöster und Städte findet.

Nachzutragen wäre etwa über die Kanzleiorganisation der Aufsatz von Hans-Walter Klewitz im Deutschen Archiv Bd. 1. Die Arbeiten des Papsturkunden-Unternehmens Paul Kehrs wünschte man etwas eingehender, etwa in der Art, wie anschließend die Herausgabe der Kaiserurkunden gewürdigt wird (S. 57), dargestellt. Die Ausblicke von der mitteltalterlichen Diplomatik auf die Aktenkunde der Neuzeit, die im Begriffe steht, sich zu einer selbständigen Disziplin zu entwickeln, sind zu begrüßen (S. 6. 43. 45). Der Verf. der mehrfach zitierten Aktenkunde ist H. O. Meisner nicht Meißner.

Berlin-Lichterfelde. *Fritz Geisthardt.*

K. Heußi, Kompendium der Kirchengeschichte. 9. Auflage 1937, XII, 520 S. J. C. B. Mohr, Tübingen. Br. RM. 11.50, geb. RM. 13.50.

Das 1933 in 8. Auflage erschienene Kompendium der Kirchengeschichte Heußis hat nun 1937 bereits seine 9. Auflage erlebt. Es handelt sich dabei — abgesehen von Kleinigkeiten — um einen satzgetreuen Abdruck der 8. Auflage; die neuere Literatur hat in einem Nachtrag Platz gefunden. Leider konnten bei diesem Druckverfahren die Vor-

schläge des Referenten der 8. Auflage (Bd. LIII, 611 ff.) nicht berücksichtigt werden. So scheint das bekannte Buch auch unter den veränderten Bedingungen des theologischen Studiums seine Bedeutung vorzüglich als Stoffquelle für den Lernenden zu bewahren. Aber man kann die Frage nicht unterdrücken, ob der veränderten Lage nicht auch grundsätzlich anders begegnet werden muß. Hat sich Heußis Kompendium aus guten Gründen in einem Zeitraum von 30 Jahren durchgesetzt, so bedeutet das aber auch für eine heutige Neuauflage eine große Verpflichtung.

Die Bedeutung der Geschichte in Wissenschaft und Leben ist heute viel „existentieller" als vor einem Menschenalter; das Ideal der historischen „Objektivität" ist in seiner Begrenztheit erkannt und verblaßt. Wird aber die Bedeutung des Kompendiums bei der unumgänglichen Konzentrierung der Studienzeit vorläufig noch wachsen, so kann es nicht mehr genügen, daß der Student daraus für Examen, Amt und Leben „Kenntnisse schöpft", sondern er muß über den pragmatischen Zusammenhang hinaus zu einem inneren Verständnis der Lebensvorgänge der Kirchengeschichte kommen, das den kirchengeschichtlichen Stoff zu einem fruchtbaren Urbild für die Gestaltung der eigenen Frömmigkeit und Theologie werden läßt. Die Aufgabe ist heute, durch den möglichst ungeminderten, aber vor allem neu geschauten und vertieften Stoff den Lernenden und Suchenden in den Strom der Geschichte selbst hineinzustellen. Die wissenschaftliche und theologische Auszeichnung der Kirchengeschichte besteht gerade darin, daß sie — wie auch die Dogmatik — keine erwerbbare Kenntnis von abgeschlossenen und deshalb toten Dingen ist, sondern vielmehr die Beziehung zwischen „Vergangenheit" und „Gegenwart" aufdeckt und herstellt, in dem sie die Geschichte für den einzelnen theologisch fruchtbar macht und ihn selber wiederum einordnet in den Gang des Ganzen und ihm so geschichtliche Prägung verleiht. Es ist gerade die Erkenntnis der großen Bedeutung des Kompendiums überhaupt, die dazu zwingt, diese Forderung für die Gestaltung auch dieses bewährten Kompendiums auszusprechen.

Hohen-Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Hans von Schubert, Grundzüge der Kirchengeschichte. 10. stark veränderte Auflage, herausgegeben und ergänzt von Erich Dinkler; J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1937; VII, 339 S.; 6.60 RM.

Die bekannten und bewährten Grundzüge der Kirchengeschichte Hans von Schuberts erscheinen nun nach dem 1931 erfolgten Tode des Verf. in 10. Auflage im wesentlichen unverändert in der Form, die der Verf. ihnen vor 10 Jahren in der 9. Auflage abschließend gegeben hatte; nur wenige und geringfügige Zusätze hat der Herausgeber beigesteuert. Lediglich das Schlußkapitel, der Versuch einer Analyse der gegenwärtigen Lage der christlichen Kirchen in Deutschland und in der Welt, ist das Werk des Herausgebers. Dieser 1937 niedergelegte Abschnitt erscheint heute bereits als geschichtliches Dokument eines Übergangsstadiums ähnlich den seit 1938 in rascher Folge erschienenen politischen Karten Mitteleuropas; und die Bedeutung der politischen Umgestaltung Mitteleuropas auch für die Lage der Kirchen wird dem Leser nachdrücklich vor Augen geführt, wenn er die hier geschilderte Situation mit der Gegenwart vergleicht.

Hohen-Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Diedrich Westermann: „Der Afrikaner heute und morgen", mit 14 Abbildungen und 3 Karten. Essener Verlagsanstalt.

Diedrich Westermann, der aus dem Missionarstand hervorgegangen und jetzt Professor für afrikanische Sprachen an der Universität Berlin und zugleich erster Direktor des „International Institute of African Languages and Cultures" in London ist, ist in besondrem Sinne berufen, uns in die Welt des Afrikaners von heute einzuführen. Das Buch ist getragen von der Verantwortung, die der weiße Mann für den Afrikaner hat, den er nicht entbehren kann, wenn die großen Schätze Afrikas für die Weltwirtschaft genützt werden sollen. In großen Linien in sehr plastischer und wohl abgewogener Darstellung wird uns ein Bild geboten von Menschen und Rassen Afrikas, dem geistigen Anliegen des Negers, den wirtschaftlichen Grundlagen seines Lebens, Kunst und Handwerk, vom Leben in der Familie, der Gemeinschaft und dem Einzelnen, alten und neuen Regungen, dem Wandel des religiösen Lebens, Erziehung und Mission, den Sprachenfragen Afrikas, dem Verfall und Neubau der afrikanischen Gesellschaft und der Problematik des Verhältnisses von weiß und schwarz. Wer Geschichte studieren will, kommt an dem Problem des Kulturwandels nicht vorbei. Wer den Kulturwandel in früheren Zeiten verstehen will, darf es nicht unterlassen, aus dem Kulturwandel, der sich gegenwärtig in Afrika und im Osten vollzieht, zu lernen. Da am Kulturwandel Afrikas die Mission in starkem Maße beteiligt ist, ergeben sich aus dem Buche Westermanns viel lehrreiche Hinweise auf das Verhältnis von Kirche und Kultur, auf die kulturelle Auswirkung des Christentums, auf die Grundfragen und Bedeutung der Mission.

Hamburg. *Walter Freytag.*

Alte Kirche

Goodenough, R., The Politics of Philo Judaeus, Practice and Theory. New Haven, Conn. Yale University Press. 1938. XII. 348 S. 3,75 Doll.

Der umfangreichste Teil dieses Buches ist eine 1603 Nummern umfassende Philobibliographie, die, soweit ich sie nachprüfen konnte, fehlerlos, jedoch nicht lückenlos ist. Vollständig ist wohl das Verzeichnis der vorhandenen philonischen Manuskripte (Nr. 1—386), das außer nach Sprachen auch nach Handschriftenfamilien getrennt ist, ebenso das Verzeichnis der Ausgaben, ferner der armenischen, lateinischen, holländischen, englischen, französischen, deutschen, hebräischen, ungarischen, italienischen, russischen, spanischen und schwedischen Übersetzungen (Nr. 387—515) und der Philobibliographien (516—545). Dagegen weisen die folgenden Abschnitte mehr oder weniger Lücken auf. Sie sind gegliedert: allgemeine Philostudien (546—664a), Juden in der griechischen und römischen Gesellschaft (665—737), Allgemeines über hellenistisches Judentum (738—802), Studien zu Einzelschriften Philos (803—827a), Text und Lexikographie (828—874), Stil (875—882), Verhältnis zur LXX (883—899), zur Allegorese (900—914), zur griechischen Philosophie (915—975), zur jüdischen Tradition (976—1028), Gott, Zwischenwesen, Mensch, Mystik, religiöses Erlebnis, Ethik, Recht, Apologetik, Messias, Magie (1029—1200), Beziehungen zur Gnosis (1201—1209), Essener und Therapeuten (1200—1322), Beziehungen zum Neuen Testa-

ment (1324—1410), zum späteren Christentum (1411—1507), spätere Erwähnungen Philos (1508—1586), Fälschungen (1587—1603).

Trotzdem fehlt eine ganze Menge, dabei nicht Unwichtiges; allein an deutscher Literatur vermisse ich: A. Bertholet, Das religiöse Problem des Spätjudentums, 1909; H. Guttmann, Die Darstellung der jüdischen Religion bei Flav. Josephus, 1928; P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter, 2. A., 1934; G. Kittel, Probleme des pal. Spätjudentums u. d. Urchristentum, 1926; ders., Urchristentum, Spätjudentum, Hellenismus, 1926; E. Meyer, Entwicklung des Judentums u. Jes. v. Naz., 1921/25; A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht d. Josephus, 1932; F. Heichelheim, Auswärt. Bevölkerung im Ptolemäerreich, 1925; H. Willrich, Urkundenfälschung i. d. hellenistisch-jüdischen Literatur, 1925; J. Leipoldt, Antisemitismus in der alten Welt, 1933; C. Schneider, Neutestamentl. Zeitgeschichte, 1934; von englischer ein so wichtiges Buch wie F. C. Burkitt, Church and Gnosis, 1932.

Der Bibliographie voran geht (S. 1—128) eine Abhandlung über Philo als Politiker, die viel Interessantes zur Geschichte des alexandrinischen Judentums bringt, obwohl die Wertungen oft anders gesetzt werden müssen. Philo ist so sehr überschätzt wie Gaius unterschätzt; die Motive des Aufstandes der Alexandriner gegen die Juden sind einseitig zugunsten der Juden ausgelegt. Das Gesamtergebnis ist aber wichtig: Philo ist nicht der hellenistisch-spekulative Mensch, als der er meist aufgefaßt wird, sondern ein bewußter Rassejude, der in die Politik eingreift, wo er nur kann. Die verschlagenen und hinterlistigen Züge Philos werden dabei klar herausgestellt, obwohl sie der Verf. unverständlicherweise verteidigt.

Klar tritt das Tendenziöse in der Schrift gegen Flaccus hervor. Der Verf. vermutet wohl mit Recht, daß Philo hier den Fall des Flaccus, der kaum etwas mit den Juden zu tun hat, sich einfach aus jüdischer Tendenzschriftstellerei aneignet. Gut sind auch die versteckten Drohungen an den römischen Kaiser in Legat. gesehen.

Gut ist ferner die Charakterisierung der Josephsallegorese als „a clever piece of double entendre", was freilich die sittliche Haltung Philos wiederum in einem sehr zweifelhaften Licht erscheinen läßt. Der versteckte Haß gegen den ägyptischen Präfekten und die Römer überhaupt ist hier erstmalig gesehen. Mit Recht entdeckt G. sogar blutige Apokalyptik in dem Traktat. Hier bahnt sich wirklich ein ganz neues Philobild an, das einleuchtend ist. Auch Philo gehört damit in die Reihe der literarischen Vorbereiter des jüdischen Aufstandes. Daneben geht aber noch eine ganz andere Josephallegorese her, die jedoch nicht für jüdische, sondern für hellenistische Leser bestimmt ist, in der Joseph zur jüdischen Propagandafigur wird. Ihre Absicht sei zuletzt "to remind the gentiles that Egypt had at least once been ideally governed-by a Jew".

Endlich geht G. den Spuren nach, die auf eine größere politische oder Verwaltungstätigkeit Philos schließen lassen. Besonders aufschlußreich ist Spec. Leg. 3, 1/6. Dabei entgeht er dem Konflikt zwischen irdischer und ideeller Wirklichkeit nicht, den er in ähnlicher Weise wie Augustin zu lösen versucht, so daß G. Philo als Quelle für Augustin vermutet, während er die paulinische Haltung — im Gegensatz zu H. Leisegang — als platonisch scharf davon abgrenzt.

Politisch ist Philo trotz seiner demokratischen Phrasen Monarchist. Dabei kann er sich dem Kaiserkult sehr weit anpassen, vorausgesetzt, daß der Herrscher nach dem Gesetz handelt, was eine merkwürdige Brücke von pythagoreischen zu jüdischen Ideen bildet. Hier ist dann

auch der Ort, an dem sich zeigt, daß Philo durchaus Anhänger des jüdischen Messianismus ist, was oft mit Unrecht abgestritten wurde.

Aufs Ganze gesehen bedeutet die Abhandlung eine neue und ungewohnte Interpretation der Person Philos. Philo ist kein spekulativer Mystiker und Platoniker, sondern ein verschlagener jüdischer Politiker. Man wird diesem Urteil des amerikanischen Verf., der sich bereits durch sein Buch By light, light als Philokenner ausgewiesen hat, in diesem Punkte nur zustimmen.

Königsberg i. Pr. *Carl Schneider.*

Ohrt, F., Die ältesten Segen über Christi Taufe und Christi Tod in religionsgeschichtlichem Lichte. Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-fil. Meddelelser. XXV, 1. Kopenhagen 1938. 303 S.

Dieses Buch hat für die verschiedensten Wissenschaftszweige Interesse: die Volkskunde wird hier bereichert durch höchst interessante Untersuchungen auf Grund der unmittelbar im Volke entstandenen Segensformeln und -praktiken, die Religionsphänomenologie findet reiches Material zum Thema „heiliges Wasser", auch die Kirchengeschichte dürfte in mancher Hinsicht hier Stoff zu vertiefter Erfassung der Volksfrömmigkeit frühchristlicher und mittelalterlicher Zeit finden.

Das Buch ist in zwei Teile geteilt, einen philologischen und einen religionsgeschichtlichen. Im ersten Teil werden in sorgfältiger philologischer Darstellung und Interpretation die verschiedenen Versionen der an die Taufe Christi im Jordan und an seinen Tod am Kreuz anknüpfenden Segensformen vorgetragen. Dabei handelt es sich um Anknüpfungen an seltsam sekundäre Züge der heiligen Geschichte und Legende, z. B. an das sogenannte „Stehwunder" bei der Taufe, daß nämlich der Jordan zu fließen aufhörte bzw. anschwoll oder auseinanderwich als Jesus in den Fluß stieg. Auf der anderen Seite knüpfen die Passionssegen vorzugsweise an die Verwunderung Jesu am Kreuz und das herabfließende Blut an. Die religionsgeschichtliche Abhandlung des zweiten Teiles sucht weniger allgemein-religionsgeschichtlich als vielmehr durch Aufzeigen von Beziehungen zu Anschauungen vorchristlicher Zeit die verschiedenen an den Texten selbst sichtbar gewordenen Momente ins rechte Licht zu rücken. Einen breiten Raum nimmt dabei die Erörterung der mit der Jordantaufe verbundenen magischen Anschauungen ein.

Es handelt sich, religionsgeschichtlich gesprochen, bei diesen „Segen" um das, was man sonst mit dem Begriff der „historiola" bezeichnet, d. h. um eine der Magie stets und überall nahe liegende Neigung, eine geheimnisvolle mit naturgesetzlicher Notwendigkeit wirkende Beziehung zwischen vergangenen krafterfüllten Begebenheiten und einem vorliegenden Falle herzustellen und so die Kraft und Wirkungsweise von jenem sakralen Erstfalle auf den vorliegenden Fall gewissermaßen abzuleiten. Ein Segen aus dem 12. Jahrhundert z. B. lautet: „... Da ward er getoufet vone Johanne in demo Jordane; duo verstuont der Iordanis fluz unt der sin runst. Alſo verstant du bluotrinna... alſo der Jordan tate, duo der guote S. Johannes den heiligen Christ toufta..." (S. 32). Diese Segen reichen bis in frühe Zeiten hinauf, aber auch bis in erstaunlich späte Zeiten hinab, so daß auch hier sich wieder zeigt, wie die uralten und schlechthin auch im Bereich einer Hochreligion unausrottbaren Intentionen und Motive magischen Denkens und Fühlens immer wieder durchschlagen. Die weithin vorhandene magische Deutungsbereitschaft ergreift im Vorstellungsbereich einer neuen Reli-

gion sogleich (z. T. höchst nebensächliche) neue Vorgänge, um sie magisch zu deuten und anzuwenden. Ein interessanter Beitrag zu dem von Bertholet soeben in den Sitzungsberichten der Pr. Akademie d. Wiss. (Phil.-hist. Klasse 1938, XVIII, 164 ff.) behandelten Thema „kultischer Motivverschiebungen".

Bonn. *Gustav Mensching.*

Till, Walter, Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden. Texte, Übersetzungen und Indices. I Roma 1935, II 1936 (= Orientalia Christiana Analecta Nr. 102 und 108).

Die Ausgabe Tills enthält mit wenigen Ausnahmen bisher unpublizierte Texte aus der Wiener Nationalbibliothek. Der erste Band gibt Texte (zum Teil nur kurze Fragmente) von 25 Heiligen, der zweite Band von 7 Heiligen, dazu Nachträge zum ersten Teil, sowie Indices. Es ist natürlich hier nicht möglich, auf den reichen Inhalt dieser sorgfältig gearbeiteten Publikation einzugehen. Es sind zum Teil phantastische Erzählungen, so z. B. die des hl. Nahrow. Ein Löwe soll ihn fressen, aber wagt ihn nicht anzurühren, da Michael um ihn ist. Der Erzengel läßt ihn auf seine leuchtenden Flügel steigen und bringt ihn in die Stadt. Die von mir einst studierten Akklamationen in der Wundererzählung sind häufig vertreten. „Es gibt keinen Gott außer Jesus Christus, den Gott des Apa Nahrow" heißt es z. B. I p. 9 oder: „Einzig ist der Gott des Apa Pteleme, Christus Jesus, und es gibt keinen außer ihm" (II 45) oder: „Einzig ist der Gott der Christen" (das.). Das ist natürlich die Εἷς θεός-Akklamation (vgl. auch II 102). Es sind kirchengeschichtlich z. T. interessante Texte. Aus II p. 64 erfahren wir, was man sich unter gottesfürchtigen Christen in Ägypten vorstellte. Die Eltern des Apa Moyses „besuchten täglich zweimal die Kirche, morgens und abends. Sie gaben ihre Erstlinge, ihre Opfergaben und ihre Almosen". Als der Sohn fünf Jahre alt war, brachten ihn die Eltern als Geschenk in die Kirche und stellten ihn vor den Altar (p. 66). Das Kind weiß die ganzen vier Evangelien „durch die Gnade Gottes" auswendig. II 71 zeigt, daß der altägyptische Gott Bês zu einem Dämon geworden ist. Verhexte läßt man Wasser vom Taufbecken trinken (II 13). So wäre noch vieles Interessante herauszuheben, aber das Angeführte möge als erster Hinweis genügen.

Rom. *Erik Peterson.*

Manichaeische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin. Bd. I Kephalaia. Verlag Kohlhammer, Stuttgart. Lieferung 3/4, 5/6 7/8 (1935—1937).

Die erste Lieferung dieser wichtigen Quellenpublikation ist in dieser Zeitschrift bereits angezeigt worden. In den folgenden Lieferungen haben wir u. a. das Kapitel von den drei Zeiten und von den fünf Kriegen (p. 58, 18 ist zu beachten, daß Mt. 3, 10 als Wort Jesu und nicht des Täufers zitiert wird). Eine Reihe von Überschriften in den folgenden Kephalaia ist nicht mehr zu entziffern; der Inhalt, soweit er zu lesen und zu erfassen ist, ist im allgemeinen von katechismus-artiger Dürre. Interessant ist dagegen in c. 26 (p. 76, 29 ff., 34 f. usw.) die Verwendung des Gleichnisses. Auf die manichaeischen Gleichnisse wird man zu achten haben. C. 27 handelt von den 5 Gestalten, die sich an den Archonten der Finsternis befinden. Das dort beschriebene Ungeheuer entspricht der analogen Gestalt bei den Mandaeern. Die jüdische

Literatur kennt meines Wissens nicht fünf Gestalten des Livjathan, aber die Festigkeit seines Körpers, in den nichts eindringt (p. 78, 18 ff.) begegnet auch in jüdischen Quellen (siehe Strack-Billerbeck, Kommentar II p. 1162). C. 28 handelt von den 12 Richtern des Vaters (interessant die Gestalt des Zehnten, „des Richters [sc. der Wahrheit cf. p. 83, 4 f.], der in der Luft sitzt und alle Menschen richtet, p. 800, 29 f.). C. 29 spricht von den 18 Thronen aller Väter. Vor dem (achten) Thron des Richters der Wahrheit, der die Menschen richtet, scheiden sich dieses Mal drei Wege: einer zum Tode, einer zum Leben und einer zur Vermischung (p. 83, 4 ff.). Den neunten Thron nimmt Mani ein. Besonders wichtig ist das lange c. 38 „Über den Licht-Nous, die Apostel und die Heiligen", (beachte die Termini: ἀποκάλυψις p. 90, 8. πλάνη p. 90, 20 [nach Art eines kosmischen Menschen gedacht. Zum Sternhimmel als Nabel des Universums p. 90, 25 f. cf. Ephraem in Genes. p. 14 ⟨Rom Ausg.⟩], drittes Firmament [p. 92, 18.25], die Ἐγρήγοροι p. 92, 27, die ἀγάπη = Νοῦς p. 96, 30 f., der Neue Mensch herrscht in der ἀγαπη p. 97, 19 f.) usw. Wenn wir erst die Manichaeische ἀγάπη-Lehre kennen, wird vielleicht auch auf die Augustinische Liebes-Idee ein neues Licht fallen. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die einzelnen Kapitel zu besprechen. Kurz hingewiesen sei nur noch auf das wichtige c. 55 über die Bildung Adams, wozu man dann c. 64 zu stellen hat. Zieht man dann noch c. 73 über den Neid der Hyle heran, so sieht man, daß verschiedene Traditionen über die Bildung Adams zusammengefaßt sind. In c. 73 meine ich eine Markionitische Tradition nachweisen zu können. In andern Kapiteln klingt (speziell in den Astrologischen Lehren) vielleicht Bardesanitisches nach (vgl. p. 168, 8 f. mit Ephraem, Übers. Rücker (Bibl. Kirch. V. t. II p. 168). Es wird wohl nicht nötig sein, zu betonen, daß hier ein für die Geschichte des Manichaeismus unentbehrliches Quellenmaterial vorliegt.

Rom. *Erik Peterson.*

Mackinnon, James, From Christ to Costantine. The Rise and Growth of the early church. London. Longmans, Green & Co., 1937, 18 sh.

Diese Geschichte der alten Kirche von dem ehemaligen Kirchenhistoriker in Edinburgh ist ausgeglichen und vorsichtig im Urteil. Sie steht weithin unter dem Einfluß der deutschen Kirchenhistorie des 19. Jahrhunderts, vor allem ist der Einfluß von Harnack nicht zu verkennen. Auf der anderen Seite fehlt ihr eine gewisse Originalität, die Probleme werden nicht in ihrer eigentlichen Schärfe erkannt, man merkt, daß die patristische Literatur nicht eigentlich von der philologischen Seite her gesehen wird und so nimmt man von dem Buche mit Achtung Kenntnis, ohne doch von ihm angeregt zu werden.

Rom. *Erik Peterson.*

Aleith, Eva, Paulusverständnis in der Alten Kirche. Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 18. 122 S. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1937.

Es hat bis zum Erscheinen dieses Buches nicht an Einzeluntersuchungen über das Paulusverständnis in der Alten Kirche gefehlt. Aber eine zusammenfassende Arbeit war nicht vorhanden. Um so dankenswerter ist es, daß die Vf. uns die erste fortlaufende Darstellung dieses wichtigen und für die Beurteilung der altkirchlichen Theologie bedeutsamen Gegenstandes gibt. Sie führt uns von den nachaposto-

lischen Schriften bis zu Methodius von Olympus. Überall ist sie mit Erfolg bemüht, die Eigenart der einzelnen theologischen Anschauungen herauszuarbeiten und die Beziehungen zur paulinischen Theologie festzustellen. Man muß die erstaunliche Belesenheit der Vf. und ihre Sicherheit im Urteil bewundern. Über die neutestamentlichen Schriften freilich ist m. E. vielfach anders zu urteilen. Mir scheint, daß die Vf. hier zu stark von einem für sie feststehenden Schema beeinflußt ist. Man kann sehr verschiedener Meinung über den Umfang des „nachapostolischen" Schrifttums im NT. sein und man wird auch manches theologisch höher bewerten als die Vf. es tut. Aber abgesehen von dem Abschnitt „Nachapostolische Schriften" verlangt die Arbeit weitgehendste Zustimmung. Sie stellt eine bedeutende Leistung dar. Das Buch erbringt den quellenmäßigen Nachweis für die These Harnacks (DG. I 155), daß der Paulinismus in der Dogmengeschichte als ein Ferment gewirkt hat, daß er aber nie eine Basis gewesen ist. Daß das Verständnis für die Eigenart der paulinischen Theologie in dem altkirchlichen Schrifttum weithin fehlt, zeigt sich besonders darin, daß das Wesen des paulinischen Glaubens und die paulinische Sünden- und Erlösungslehre nicht wirklich erfaßt sind. Die Kreuzestheologie des Paulus wird zwar nicht aufgegeben, aber sie erstarrt und entfaltet nicht mehr ihre lebensvolle Kraft. Weitergeführt wird die pneumatische und mystische Gedankenlinie. Es sind immer nur einige Stücke der Theologie des Paulus, die bei den einzelnen altkirchlichen Theologen gewirkt haben; das Gesamtverständnis der paulinischen Theologie hat in der Alten Kirche gefehlt. Die Vf. kommt zu dem Ergebnis, daß Paulus, der einsam durchs Leben gegangen ist, auch auf lange Zeit einsam geblieben ist.

Berlin/Breslau. *Johannes Schneider.*

Angelo Paredi. I Prefazi Ambrosiani. Contributo alla storia della liturgia latina = Pubblicazioni delle Università cattolica del sacro Cuore Ser. IV: Scienze filologiche. Vol. XXV. (Milano 1937 — XVI, XI — 308 S. — In 8°. Lire 25.

Der Beitrag, den dieses fleißige Buch zur Geschichte der lateinischen Liturgie leistet, besteht darin, daß der Verfasser glaubt für die Mitte des 5. Jahrhunderts (Zeit des Bischofs Eusebius, 449 bis 462?) und für Mailand die Existenz eines Sakramentars festlegen zu können. — Ich möchte dazu kurz bemerken, Sakramentar: nein, libelli eines Sakramentars: ja. Das hier zu begründen, ist der Platz zu schmal. Ich hoffe bei der Herausgabe des sogenannten *Sacramentarium Leonianum* und des im sogenannten Triplex-Sakramentar aus St. Gallen (Zürich, Zentralbibliothek Cod. C 43) auf diese Frage, die ich bereits anderswo in Angriff genommen *(Il Messale Glagolitico di Kiew* [sec. IX] *ed il suo prototipo Romano del sec. VI—VII* [1928] S. 272—273), zurückzukommen. Einen ausführlichen Bericht über Paredis Buch bringt die *Theologische Revue* 37 (1938) S. 41—47. Mein dort gespendetes, uneingeschränktes Lob etwas abdämpfende Bemerkungen macht Odilo Heiming, *Die mailändische Heiligenvigil* in: *Heilige Überlieferung,* Festgabe zum silbernen Abtsjubiläum J. Herwegen (Münster i. W. 1938) S. 179. Demgegenüber kann ich nur wiederholen, daß Paredi seine Untersuchungen sehr vorsichtig und mit einer durchaus richtigen Methode geführt hat. Außerdem streut er da und dort so reichlich feine Bemerkungen aus, daß man ihm dafür danken muß. Dabei ist nicht zu vergessen, daß es sich um eine Erstlingsarbeit handelt und um einen sehr schwierigen Stoff. Ich knüpfe an einiges an:

Paredi macht S. 88 in der Fußnote die Bemerkung „bisogna ricordare che D. C. Mohlberg ha da gran tempo l'impressione che il S (= Cod. S. Gallen 348) sia originario dell' Italia Settentionale" (zu vergleichen S. 135 „dipendenza mediata o immediata del gelasiano dall' ambrosiano").

Diese sehr wichtige Frage möchte ich hier durch einige Ausdrücke weiterführen, die in den Texten Paredis (ich stelle die Nummer in eckige Klammern), in dem ambrosianischen Sakramentar von Bergamo (Be) und in dem St. Galler Gelasianum (S) gemeinsam und allein vorkommen: „terrene generositatis oblectamenta... societatis humane vota . . ." = S 150, Be 230, Paredi [210]; — „per florem virginalis uteri" = S 181, Be 1289, Paredi [164]; — „animarum... sanctitatem... divinarum scriptuarum lectione..." = S 274, Be 293, Paredi [149]; — „substantia aeternitatis... esca virtutis..." = S 288, Be 283, Paredi [73]; — „corporeę iocunditatis... inlecebras terrenę delectationis insolentia refrenata..." S 300, Be 303, Paredi [127]; — „antiqua patria..." S 316, Be 278, Paredi [68]; — „prumpta senceritate..." S 751, Be 668, Paredi [41]; — „dispositionis antiquae munus... caelestis operis inimicum..." = S 769, Be 673, Paredi[72]; — „deitatis scientiam... in diversitate donorum... mirabilis operator unitatis..." = S 813, Be 768, Paredi [130]; — „filicitatis insolentiam..." = S 898, Be 795, Paredi [245]; — „pacientie fortitudinem..." = S 902, Be 941, Paredi [6]; — „invicta bonitate..." = S 1002, Be 863, Paredi [235]; — „florentissima prolis ecclesię..." = S 1031, Be 947, Paredi [180]; — „in celestis regni yubilibus..." = S 1240, Be 1139, Paredi [8]; — „blandimentorum fallacium... vir... ignitus... ara et sacrificium et sacerdos... et templum"... = S 1332, Be 1088, Paredi [243]; — in universitate nacionum = S 1382, Be 55, Paredi [10]. Die jüngst von Paul Lehmann in der Landesbibliothek im Nationalmuseum zu Budapest (Cod. lat. med. aevi 441) aufgefundenen acht Blätter eines Unzial-Sakramentars bestätigen vollauf meine Vermutung und ergänzen in willkommener Weise die vorausgehenden philologischen Notizen. Die Budapester Blätter gehen nämlich in allen erhaltenen Formeln textlich ganz mit S zusammen (= S 237—252, Lücke durch Verlust eines Blattes, 294—314). Die Blätter gehören graphisch ins letzte Drittel des 8. Jahrhunderts und nach Norditalien (vgl. P. Lehmann, *Mitteilungen aus Handschriften* V, in den *Sitzungsberichten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Phil.-hist. Abt., 1938, Heft 4, S. 7—19). Man legt sich die Frage vor.: Wer trug den Archetypus des Gelasianischen Sakramentars des 8. Jahrhunderts vom Frankenreich nach der Schweiz und nach Norditalien? Haben hier wandernde Iren die Hände im Spiel? Man wird an dieser an sich gut begründeten Hypothese förmlich irre, wenn man nun Spuren findet, die von Mailand geraden Weges zurück nach Metz führen. In dem zu Paris (Fonds lat. 9428) liegenden Sakramentar des Metzer Bischofs Drogo († 855/6) finden sich nämlich Gebetsformulare, die mit solchen der Ambrosianischen Liturgie von Mailand übereinstimmen. (J. B. Pelt behandelt in seinen *Études sur la cathédrale de Metz, La liturgie* I. [Ve—XIIIe siècle] [Metz 1937] S. 51—112, das Drogon Sakramentar). Am auffallendsten ist dabei, daß die Festmesse in *Natale s. Arnulfi* im Drogo Sakramentar aus sieben Formeln zusammengestzt ist, die alle aus der *Missa b. Ambrosii* (baptismum u. ordinatio) entlehnt sind. Ich behalte mir vor, auf diese Zusammenhänge zurückzukommen.

Paredis Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Lösung einer der wichtigsten aber auch schwierigsten Fragen lateinischer Liturgiegeschichte.

Rom. *L. C. Mohlberg, OSB.*

Athanasius Werke. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Zweiter Band. Erster Teil (Bogen 1—20). Die Apologien: 1. De decretis Nicaenae synodi. 2. De sententia Dionysii. 3. Apologia de fuga sua. 4. Apologia secunda (c. 1—80). In der Reihenfolge des Erscheinens 3.—6. Lieferung. Von Lic. Hans-Georg Opitz. Dritter Band. Erster Teil. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318—328. In der Reihenfolge des Erscheinens 1. und 2. Lieferung. Von Lic. Hans-Georg Opitz. 160 und 76 S. 4°. Walter de Gruyter & Co. Berlin und Leipzig 1934—1938. Preis der Lieferung RM. 6.50.

Die Schriften des Athanasius waren nach Erfindung der Buchdruckerkunst lange nur in lateinischer Übersetzung gedruckt worden. Nachdem schon eine ganze Anzahl einzelner Werke in lateinischer Übersetzung erschienen war, erschien 1519 in Paris eine Gesamtausgabe, die noch im 16. Jahrhundert acht Nachdrucke erlebte. Erst im Jahre 1600 erschien bei dem Drucker Commelin in Heidelberg eine Gesamtausgabe des griechischen Textes in zwei Bänden. Nachdem dazu im Jahre 1601 eine von P. F. C. (= Petrus Felkmann Curonaeus) besorgte Appendix mit Nachträgen und umfangreichen Variantensammlungen erschienen war (120 S.), wurden dem ersten Band ein neues von 1601 datiertes Titelblatt und einige andere Zutaten vorgesetzt. Daher tragen jetzt die meisten Exemplare des ersten Bandes die Jahreszahl 1601, während es meines Wissens kein Exemplar des zweiten Bandes mit dieser Jahreszahl gibt; jedenfalls ist dieser Band und damit die Gesamtausgabe ohne die Appendix schon am 5. September 1600 im Druck vollendet gewesen. Von dieser Ausgabe erschien 1627 eine vielfach verbesserte, von Johannes Piscator besorgte Neubearbeitung, der mehrere Nachdrucke folgten. Einen großen Fortschritt bedeutete die Ausgabe der Mauriner J. Lopin und B. de Montfaucon, Paris 1698. Auf eine mehrfach erweiterte Neubearbeitung dieser Ausgabe, erschienen Padua 1777, geht der Nachdruck bei Migne, Series graeca 25—28, Paris 1857, zurück. Seitdem haben einige Ausgaben einzelner Schriften und verschiedene Untersuchungen, unter denen besonders die Arbeiten von Eduard Schwartz (Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1904—1911 u. a.) zu nennen sind, gezeigt, daß eine neue Athanasiusausgabe nicht nur für die Beurteilung und das Verständnis der Schriften des Athanasius selbst, sondern überhaupt für die Aufhellung der theologischen Streitigkeiten und der allgemeinen Geschichte des 4. Jahrhunderts dringend notwendig ist. Diesem Bedürfnis will die neue Ausgabe, von der bisher sechs Lieferungen vorliegen, abhelfen.

Aus der auf dem Umschlag stehenden Vorbemerkung ist über die Entstehung und die Anlage der Ausgabe folgendes zu entnehmen. Im Jahre 1929 traten die Herren Prof. Kirsopp Lake von der Harvard University in Cambridge USA. und Prof. Robert Casey von der University of Cincinnaty an die Preußische Akademie der Wissenschaften heran mit dem Vorschlag, gemeinsam eine Ausgabe der Werke des Athanasius in Angriff zu nehmen, für die bereits mannigfaches handschriftliches Material in der Bibliothek von Harvard gesammelt lag. Nachdem eine Stiftung von Mrs. Anna S. Taft in Cincinnaty und die Zusage weitgehender Förderung durch die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft die finanzielle Grundlage der Ausgabe gesichert hatten, beschloß die Kirchenväter-Kommission der Akademie, die Leitung des Unternehmens in die Hand zu nehmen und die Schriften des Athanasius nach den Grundsätzen herauszugeben, die sich bei den „Griechischen Christlichen Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte“

bewährt haben. Die Ausgabe wird von Prof. Casey und Prof. Lietzmann besorgt und soll in drei Bänden erscheinen. Hiervon werden die beiden ersten Bände die Schriften des Athanasius in der Reihenfolge der maßgebenden handschriftlichen Überlieferung enthalten und zwar der erste Band die dogmatischen und asketischen Schriften (31 Nummern), der zweite Band im ersten Teil die Apologien (17 Nummern), im zweiten Teil die außerhalb der Sammlungen überlieferten Schriften (9 Nummern); der dritte Band wird Urkunden zum arianischen Streit und andere Dokumente zur Geschichte des Athanasius vereinigen.

Bevor die Ausgabe selbst in Angriff genommen werden konnte, mußten die zahlreichen Handschriften auf ihren Wert und auf ihr gegenseitiges Verhältnis sowie die Geschichte der Sammlungen untersucht werden. Diese außerordentlich mühsame Arbeit hat Lic. Hans-Georg Opitz in seinen „Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius" (Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausgegeben von Emanuel Hirsch und Hans Lietzmann, 23), Berlin und Leipzig 1935, geleistet. Auf den Ergebnissen dieses Buches baut sich die textkritische Ausgabe auf, deren bisher erschienene sechs Lieferungen von Opitz selbst bearbeitet sind. Die Ausgabe enthält außer dem Text zunächst einen sorgfältigen textkritischen Apparat, auch der Parallelüberlieferung, wo eine solche vorhanden ist, ferner den Nachweis der Bibelzitate und anderer Quellen, vor allem aber umfangreiche Anmerkungen zu dem Inhalt, die stellenweise geradezu den Charakter eines geschichtlichen und sachlichen Kommentars tragen. Für diese Bemerkungen wird jeder Benützer der Ausgabe dem Herausgeber besonders dankbar sein; sie werden die Grundlage der Verwertung der Schriften des Athanasius für die Geschichte seiner Person, seiner Theologie und seiner ganzen Zeit sein. Daneben ist selbstverständlich wichtig auch das Gefühl, daß man textkritisch überall auf sicherem Boden steht. Freilich darf man nicht erwarten, daß der neue Text in allen Schriften von dem bisher gedruckten Text wesentlich verschieden sei. Ich habe z. B. von der Schrift De decretis Nicaenis viele Seiten der neuen Ausgabe mit dem Text bei Migne verglichen, ohne eine den Sinn beeinflussende Variante zu finden. Von großer Bedeutung ist, daß die Schriften in der Reihenfolge der maßgebenden handschriftlichen Überlieferung gedruckt werden; damit wird die Ausgabe zugleich ein Zeugnis für das Fortleben des Athanasius und für seine Schätzung und Benützung in der Kirche der folgenden Jahrhunderte.

Im einzelnen möchte ich zunächst einiges zu der Form des Textes sagen. Nicht in allen Fällen scheinen mir die von Opitz in den Text gesetzten Änderungen berechtigt. II 23, 17 f. ist die Einsetzung von ἐξ und γέννημα unnötig, wie die Parallelen II 54, 20 und 64, 16 zeigen. II 23, 21 ist nicht <ἃ δὲ> ἀδεῶς, sondern ἃ δὲ ὡς (statt ἀδεῶς) zu schreiben. II 28, 23 ist es wohl nicht richtig, die Konjektur des Schreibers von K τόλμης in den Text zu setzen; vielmehr wird das überflüssige τῆς zu tilgen sein. II 83, 21 wird mit einigen Hss αὐτοῖς statt ἑαυτοῖς zu lesen sein. III 3, 2 ist die überflüssige Konjektur Holls <χάριτος καὶ ἀληθείας> fälschlich in den Text gesetzt; vgl. die lateinischen Texte. III 54 Lat. Ver. 1 ist statt ⟨redeamus⟩ nur ⟨eamus⟩ zu schreiben, und quo, das Übersetzung von ἵνα ist, darf nicht in quod geändert werden.

Ich füge einige eigene Verbesserungsvorschläge bei. II 23, 11 ist statt des unverständlichen κωλύειν (τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τοῦ κυρίου) wohl κολούειν zu schreiben; vgl. z. B. Herodot VII 10 V φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν und Aristot. p. 1284 a 37

und 1313 a 40 κολούειν τοὺς ὑπερέχοντας. II 113, 15 schlage ich τοὺς λαοὺς statt des beziehungslosen αὐτοὺς vor. II 10, 19 steht αὐτοῦ im Text, ohne kritische Angabe im Apparat, während Migne αὐτῷ hat, was wohl richtig ist.

Zur Interpunktion möchte ich zwei grundsätzliche Bemerkungen machen. Öfters ist das Verständnis einer Periode dadurch erschwert, daß vor Beginn des Nachsatzes Kolon oder Semikolon statt des üblichen Komma gesetzt ist. Solche Fälle sind: II 26, 13, wo mit τὸν αὐτὸν τρόπον der Nachsatz zu dem mit καὶ ὥσπερ beginnenden Nebensatz anfängt. Auch II 35, 32 und III 48, 14 beginnt der Hauptsatz erst mit καὶ περὶ τούτου. II 64, 1 beginnt mit den Worten οὕτως ὁ πατὴρ der Nachsatz zu dem durch mehrere Einschübe verlängerten, mit ὡς γὰρ ὁ ἡμέτερος νοῦς 63, 12 beginnenden Vordersatz; durch die Interpunktion sollte dies deutlich gemacht werden. Ebenso wird der mit ἐπεὶ δὲ II 89, 10 beginnende Satz erst mit διά τοι τοῦτο Z. 17 weitergeführt; es dürften also auf den Zeilen 15 und 17 keine Punkte stehen.

Die andere grundsätzliche Bemerkung bezieht sich auf die Setzung der Anführungszeichen: sollen sie am Schluß eines Zitats vor oder nach der Interpunktion stehen? Sinngemäß ist, daß sie immer dann nach der Interpunktion stehen, wenn diese zum Zitat gehört, also nach dem Punkt, wenn ein ganzer Satz selbständig in Anführungszeichen steht (so richtig II 64, 7, während in den meisten Fällen dieser Art anders verfahren ist), und nach dem Fragezeichen, wenn das Zitat selbst eine Frage ist, also müßte II 39, 22; III 17, 3 die Reihenfolge ?" sein, während II 58, 10 das Zitat keine Frage ist, sondern ein Teil des mit ποία beginnenden Fragesatzes ist, also die Reihenfolge "? sein müßte. Ebenso gehört II 95, 16 das Fragezeichen vor die Klammer (und nach der Klammer ein Komma).

Zum Nachweis der Bibelzitate sind nur wenige Nachträge zu geben. II 24, 8 stammt ἐπισπείρας aus Matth. 13, 25, und 24, 10 οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου γενόμενοι aus Luk. 1, 2. Zu II 48, 6 vgl. Joh. 8, 44; zu II 72, 1 vgl. Matth. 12, 45; Luk. 11, 26. Zu der Form des Zitates aus Matth. 10, 29 (εἰς παγίδα statt ἐπὶ τὴν γῆν) hätte II 74, 16 und 79, 12 auf Orig. C. Cels. VIII 70 (II 287, 19 K.) verwiesen werden können. II 86, 15 vermißt man bei καθὰ προεῖπον die Verweisung auf S. 75, 1 f. Näher als mit den aus Origenes angeführten Stellen berührt sich II 10, 2 f. mit Clem. Alex. Strom. II 6, 2 (II 116, 4 f. St.). Zu II 28, 11 ὡς γίγαντες θεομαχεῖν vgl. Clem. Alex. Strom. III 25, 2 (II 207, 10 St.) ὁ θεομάχος οὗτος γίγας (in bezug auf Marcion).

Die Druckkorrektur ist sehr sorgfältig durchgeführt; kleine Versehen sind stehen geblieben II 45, 20 und ebenso in dem gleichen Text III 62, 11; III 19, Urk. 14, 10; III 20, 5; 37, 14; 58, 16 (richtig II 43, 22); II 58 ist in der letzten Zeile des ersten Apparates eine Klammer zu streichen; II 83, 2. Z. des ersten Apparats lies 28 statt 26.

Im ganzen läßt sich sagen, daß in den bisher erschienenen Lieferungen eine ausgezeichnete Leistung vorliegt, durch die auch der kirchengeschichtlichen Forschung ein wertvoller Dienst geleistet ist.

Erlangen. *Otto Stählin.*

Ludwig Hammersberger, Die Mariologie der Ephremischen Schriften. 88 S., Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1938.

Eine geschlossene Darstellung der Marienlehre Ephräms (Verf. bevorzugt die Schreibweise Ephrem) stößt heute noch auf kaum überwindliche Schwierigkeiten; es gibt keine kritische Gesamtausgabe der

überaus zahlreichen Werke des großen Klassikers der syrischen Kirche († 373). Die Frage, wie viele von den überlieferten, zum Teil nur in Übersetzungen vorliegenden Ephrämischen Schriften dem Kirchenlehrer wirklich zuzueignen und welche als unecht auszuscheiden sind, ist noch nicht gelöst. Der Verf. will denn auch keine Mariologie Ephräms, sondern der Ephrämischen Schriften schlechthin, der sicheren sowohl wie der zweifelhaften, schreiben. Daß ein solches Vorgehen bedenklich ist, liegt auf der Hand und ist dem Verf. auch bewußt. Er rechtfertigt seine Studie mit dem Hinweis, daß eine Herausarbeitung der marianischen Lehrpunkte des Syrers, wenn sie sich nur auf die bisher für echt erklärten Texte stütze und die große Menge der heute noch als unsicher geltenden beiseite schöbe, durchaus Gefahr laufe, weitere echte oder wenigstens unter Einfluß Ephräms geschriebene zu vernachlässigen und so unvollständig zu werden. Diese Schlußfolgerung hat Einiges für sich, vorausgesetzt, daß mit einer derartigen Untersuchung nicht so lange gewartet werden kann, bis die Schrifttums-Echtheitsfrage näher an eine Lösung herangeführt ist als augenblicklich. Der Verf. hält diese Vorbedingung für gegeben; der Ruf Ephräms, ein großer Mariologe zu sein, fordere schon lange eine systematische Darstellung seiner Marienlehre (S. 14). Er ist aber vorsichtig genug, in der Durchführung seiner Untersuchung strenge zwischen echten und zweifelhaften Ephrämschriften zu unterscheiden. Die in ihnen vorgefundenen marianischen Lehrpunkte ordnet er in vier Kapiteln (Mutterschaft Mariens; Jungfräulichkeit; Persönlichkeit; Stellung zu den Menschen) so zusammen, daß er jeweils zuerst die Anschauungen der echten und sodann jene der zweifelhaften Texte herausstellt. Dabei läßt er diese selber sehr ausgiebig zu Wort kommen. Als Ergebnis wird festgestellt, daß die Marienlehre der echten Ephrämischen Schriften sich kaum wesentlich von jener der zweifelhaften abhebt, und sodann, daß sich in den Ephrämischen Schriften in ihrer Gesamtheit dieselben marianischen Lehren zeigen, wie sie die etwa gleichzeitigen griechischen und lateinischen Väter entwickelt haben und daß mithin in der syrischen Kirche des vierten Jahrhunderts die gleichen Lehrpunkte über die Gottesmutter und ihre Stellung im göttlichen Heilswerk vorhanden waren wie in der griechischen und lateinischen, und dies, ohne daß irgendwelche gegenseitige Beeinflussung zutage läge.

Der Verf. verzichtete darauf, seiner Arbeit das übliche wissenschaftliche Gewand zu geben; es fehlt der Fußnotenapparat und das Register. Die eingangs zusammengestellte umfangreiche Bibliographie, deren Verwertung in der Abhandlung kaum aufscheint, ist gerade in Hinblick auf die Mariologie Ephräms nicht vollständig, wie etwa ein Blick in Altaner B., Patrologie (1938), S. 217 ff. zeigt. Im übrigen macht die Schrift einen gediegenen Eindruck.

München. *Josef Oswald.*

Mittelalter

Karl Voigt, Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit. Stuttgart 1936 bei W. Kohlhammer, X und 460 S.

Karl Voigt, dem wir die gründliche Arbeit über die karolingische Klosterpolitik (Kirchenrechtliche Abhandlung, hrsg. von U. Stutz, Bd. 90/91, 1917) verdanken, hat das vorliegende Werk als Teil einer

geplanten Gesamtuntersuchung über das Verhältnis von Staat und Kirche gedacht, nun aber den Abschnitt bis zum Ausgang der Karolingerzeit selbständig veröffentlicht. Er konnte dabei die Ergebnisse von Caspar, Geschichte des Papsttums Bd. II (1933), auf weite Strecken als Grundlage benutzen. Das Buch ist von einem Historiker geschrieben. Was nicht behandelt wird, ist die theologische Bedingtheit und Abgrenzung von Staat und Kirche, auch die dogmatische Auseinandersetzung in der ersten Zeit, die bei Voigt infolge des begrenzten Themas nur skizzenhaft gestreift ist. Es ist einleuchtend, daß vieles aus bekannten Werken wiederholt wird, was dort überzeugender abgehandelt worden ist. Trotzdem verdanken wir dem Buch eine Reihe von wertvollen Bereicherungen unserer Kenntnis frühmittelalterlicher Zustände. Das gilt besonders von dem Verhältnis Römischer Staat und römisches Recht der Spätzeit, speziell von der Auswertung des Codex Theodosianus und Justinianus für eine historische Forschung. Auf diesem Gebiet hat Voigt auch mit Recht etwas ausführlicher verweilt. Der eigentliche Wert des Buches liegt in seinem Charakter als Handbuch, das in zuverlässiger unparteiischer und übersichtlicher Form in die wichtigsten Quellen und Darstellungen einführt. Die Einteilung in mäßig große Abschnitte erleichtert einen raschen Überblick. Über sachliche Ausstellungen an einzelnen Punkten soll bei diesem unbestreitbaren Nutzen nicht gesprochen werden.

Berlin. *Ulrich Gmelin.*

Erich Müller, Die Entstehungsgeschichte der sächsischen Bistümer unter Karl dem Großen. Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens, Bd. 47. Hildesheim und Leipzig 1938, August Lax, Verlagsbuchhandlung. 98 S.

Während H. Nottarp seine lehrreiche Untersuchung über die Bistumserrichtung in Deutschland im 8. Jahrhundert in erster Linie als eine kirchenrechtliche durchführen konnte im Bewußtsein, daß für die Gründungsgeschichte der von ihm behandelten Bistümer keine neuen Züge zu gewinnen waren, fehlte es seit langem schon an einer Übersicht über die zahlreichen Probleme, die sich an die sächsischen Bistumsgründungen Karls d. Gr. geknüpft haben. Da ein Versuch der Wedekind-Stiftung, sie durch ein Preisausschreiben zu erlangen, fehlgeschlagen war, sucht jetzt die aus der Schule K. Brandis hervorgegangene Erstlingsschrift M.s diese Aufgabe nachzuholen.

Sie ist freilich undankbar genug, weil die Überlieferung für die einzelnen Bistümer außerordentlich lückenhaft und zudem mit Fälschungen durchsetzt ist. Es ist deshalb kaum zu tadeln, daß M. nach einer — wohl etwas zu umfangreich geratenen — Einleitung über die alten Sachsen und die fränkische Eroberung nach einem sehr starren Schema die Entstehung der einzelnen Bistümer darzustellen versucht, indem er jedesmal zunächst die Quellen und dann die Fragen der Missionierung, des Bischofssitzes und der eigentlichen Bistumsgründung behandelt. Auf diese Weise wird für alle weitere Forschung eine sichere Grundlage gewonnen, von der aus es möglich sein wird, die Ergebnisse des Verf. weiterzuführen.

Sie zeigen zusammengefaßt zwei sich deutlich von einander abhebende Phasen in der Entstehungsgeschichte der sächsischen Bistümer. Für die Anfänge der Missionierung wurden verschiedene Bistümer und Klöster des Reiches herangezogen, woraus sich die Beziehungen von Würzburg zu Paderborn, von Lüttich zu Osnabrück, von Châlons zu Halberstadt, von (vielleicht) Reims zu Hildesheim, von Fulda zu Min-

den und von Amorbach zu Verden ergaben. Erst am Abschluß der Missionsarbeit erstarrten die Missionsbezirke zu festeren Sprengeln und wurden enger an die Person des zum Bischof geweihten Missionsleiters gebunden. Von dieser Stufe aus erfolgte dann schließlich die Umwandlung der Missionssprengel in festorganisierte Bistümer. Es entspricht diesem Gesamtbild, daß M. — wie mir scheint zu Recht — die Verlegung der Bistümer Hildesheim und Halberstadt von Elze und Seligenstadt-Osterwiek als spätere Tradition ablehnt und mit guten Gründen auch der Auffassung widerspricht, die in Bardowiek den ältesten Sitz des Bistums Verden sieht.

Göttingen. *Hans-Walter Klewitz.*

Heinrich Mitteis, Die deutsche Königswahl. Ihre Rechtsgrundlagen bis zur Goldenen Bulle. Verlag Rudolf M. Rohrer, Baden bei Wien 1938, 208 S.

Besondere Beachtung und freudige Zustimmung sichert sich diese neue Schrift über das vielerörterte Recht der deutschen Königswahl bereits durch die Grundsätze, denen sie folgt. Ihre Methode ist — wie der Verf. im Vorwort bekennt (S. 12) — „die der Rechtsgeschichte; also eine juristische". Denn der Jurist „kann nicht sein methodisch geschultes Denken zu Hause lassen, wenn er an einen geschichtlichen Stoff herantritt. Aber — so fährt M. fort — er kann der Sache auch nur dann nützen, wenn er dieses Denken richtig anwendet, nicht Begriffe an den Stoff heranträgt, sondern induktiv aus ihm zu gewinnen sucht". Indem M.s Arbeit dieser Forderung gerecht wird, vermeidet sie die Fehler, welche die ältere rechts- und verfassungsgeschichtliche Forschung häufig genug dadurch beging, daß sie die Verhältnisse der Vergangenheit mit den modern verstandenen Begriffen der Gegenwart darstellen zu können glaubte.

Es gelingt M.s Ausführungen also, zu ihrem Teil das gesetzte Ziel zu erreichen, „daß die Rechtsgeschichte in das große Ganze der Geschichtswissenschaft eingegliedert wird" (S. 12). Und darin liegt ihr außerordentlicher Wert, zumal für den Historiker, begründet — gleichgültig, wieviel Einzelpunkte Anlaß zu abweichender Beurteilung geben könnten. Denn aus M.s Darlegungen wird ganz deutlich, wie die Rechtsgrundlagen der deutschen Königswahl zugleich ein getreues Spiegelbild sind für die dynamische Entwicklung des deutschen Königtums in liudolfingischer, salischer und staufischer Epoche und die Doppelwahl von 1198 einen noch viel tieferen Einschnitt bedeutet als bisher schon angenommen wurde. „Bis dahin gibt es gar keine ‚Königswahl' im eigentlichen Sinne" (S. 197), denn jede Wahl ist ihrem Wesen nach eine Auswahl unter verschiedenen Möglichkeiten und nur Glied in einer Kette zusammenhängender Thronerhebungsakte. Es gibt auch keinen Gegensatz zwischen Wahl und Erbgedanke, denn beide sind „nur Erscheinungsformen eines gemeinsamen Grundprinzips, wonach sich in der Bestimmung eines Thronfolgers stets ein höherer Wille kundgab" (S. 17). Als Leitgedanke des ganzen Thronerhebungsrechtes aber wird die nicht an eine zahlenmäßige Majorität, sondern an die Autorität der Führer des Volkes gebundene Folgepflicht erkannt (S. 197), über die sich das 3. Kapitel ausführlich äußert.

Nachdrücklich hervorzuheben sind in diesem Zusammenhange vor allem auch die lehrreichen Bemerkungen über die Rolle der Stammesverbände, in die sich die Ordnung des Reiches zunächst gliedert. Denn die Auflösung des Stammesbegriffes, die sich im Zeitalter des Investiturstreits ankündigt und seit dem Wormser Konkordat im Übergang

vom Stammesfürsten zum Gebietsfürsten ihren Ausdruck findet, (was M. mit Recht S. 89 für mindestens ebenso wichtig hält wie den Übergang vom Amts- zum Lehnsfürsten), leitet zugleich die zweite Phase in der Entwicklung des deutschen Königswahlrechts ein und führt zu seiner Entstehung im eigentlichen Sinne.

Wir befinden uns jetzt in den großen Zusammenhängen der Umformung der ganzen Reichsordnung während der staufischen Zeit, wo die Monopolisierung der Königswahl zu den ersten Zielen des neugebildeten Reichsfürstenstandes gehören mußte (S. 90). Das Scheitern von Heinrich VI. Erbreichsplan und die Lage des Jahres 1197/98 gibt ihm den Weg zu diesem Ziele frei. Aus den päpstlichen Erlassen, welche die Doppelwahl begleiten, läßt sich als herrschende Anschauung zeigen, daß die Mitwirkung der drei rheinischen Erzbischöfe und des Pfalzgrafen bei Rhein zu den Erfordernissen einer gültigen Wahl gehört, die nach den Grundsätzen des kanonischen Rechtes als ein an Ort, Zeit und genau bestimmte Gültigkeitserfordernisse gebundenes Rechtsgeschäft angesehen wird (S. 197).

Dieses Quorum von vier Fürsten bleibt auch weiterhin im Mittelpunkt des Königswahlrechts, denn es ergibt sich aus einer eingehenden Betrachtung der Königswahl im Zeitalter des Sachsenspiegels, daß die von Eike verlangte Mitwirkung von sechs Einzelkiesern, die „den Willen aller Reichsfürsten durch übereinstimmende, gleichgerichtete Erklärungen zum Ausdruck bringen" (S. 198) niemals Gültigkeitserfordernis geworden ist. Nur insofern hat der Sachsenspiegel auf die Entwicklung eingewirkt, als er mit den von ihm genannten sieben Fürsten das Gremium bestimmt, aus dem das Quorum zu entnehmen ist. Darin sieht M. den Abschluß des „Kurkollegs", dessen Siebenzahl notwendig gegeben ist, weil zu den notwendigen vier höchstens drei hinzugezählt werden dürfen, wenn nicht zwei beschlußfähige Viererkollegien möglich werden sollten (S. 165).

Den Abschluß der Entwicklung bringt die Spanne zwischen Rudolf von Habsburg und der Goldenen Bulle, in der die kanonische electio per unum zwar nach außen die Einstimmigkeit der Wahl herstellt, während jedoch nach innen allein die Viererzahl Erfordernis bleibt. Deshalb erfolgt auch niemals ein Übergang von der Einstimmigkeit sämtlicher Kurfürsten zum Mehrheitsprinzip (S. 180), nur wird seit 1338 das Quorum als Majorität aufgefaßt und die „verdeckte in eine offene Mehrheitsbildung durch Abstimmung verwandelt" (S. 198).

Selbstverständlich wendet M. seine Aufmerksamkeit auch der Tatsache zu, daß seit den Staufern die Königswahl zugleich Kaiserwahl ist in dem eingeschränkten Sinn, daß der gewählte König „nach dem Willen der deutschen Fürsten die vorläufige Ausübung der weltlichen Regierungsrechte im Reichsgebiet erlangen soll" (S. 199). Und in diesem Zusammenhange ergeben M.s Ausführungen ebenfalls viele neue Gesichtspunkte und wichtige Ergebnisse, von denen vor allem die überraschende neue Lesart in der Anzeige von der Wahl Philipps von Schwaben für Innozenz III. hervorgehoben werden muß. Alle bisherigen Drucke mit Einschluß der Constitutiones haben nämlich irrig gelesen: ...Ph(ilippum) in imperatorem Romani solii rite et solempniter elegimus, während es tatsächlich heißt: in imperaturam, wie M. mit Hilfe der 1927 erschienenen phototypischen Ausgabe des Registrum super negotio imperii Innocenz III., das allein den Text überliefert hat, feststellen konnte. Mit diesem völlig ungewöhnlichen Wort „sollte offenbar eine objektive Herrschaft über den römischen Thron, das römische Reich, ausgedrückt werden" (S. 100), so daß jener Kaiserwahl-

satz viel von seiner früheren Schärfe verliert. Zugleich aber läßt sich jetzt eine ganz gerade Linie zeichnen, die vom rex Philippus, der in imperaturam gewählt wurde, über das Braunschweiger Weistum von 1252 (in dem für den gewählten König eandem potestatem quam et imperator in Anspruch genommen beansprucht wird) bis zum rex Romani imperii von 1338 führt (S. 190), eine Linie, welche die Front der deutschen Auffassung vom Wesen des Kaisertums, das für die Ausübung der weltlichen Rechte im Reichsgebiet durch den König keiner päpstlichen Genehmigung bedarf, gegen die Angriffe des Papsttums gebildet hat.

Göttingen. *Hans-Walter Klewitz.*

Vatikanische Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung 1316—1378, in Verbindung mit ihrem historischen Institut zu Rom, hrsg. von der Görres-Gesellschaft, VI. Band: Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter den Päpsten Urban V. und Gregor XI. (1362—1378), nebst Nachträgen und einem Glossar für alle Ausgabenbände bearbeitet von K. H. Schäfer, Paderborn, Verlag Ferd. Schöningh, 1937, XXIV u. 880 S.

Mit diesem Bande, dessen beide Vorgänger 1911 und 1914 erschienen sind und von K. Wenck in dieser Zeitschrift 33 (1912), 120 ff. u. 38 (1920), 404 angezeigt wurden, kommt die Publikation des Ausgabenhaushaltes der Apostolischen Kammer in Avignon mit der gleichen Sorgfalt zu Ende, mit der sie begonnen ist. Wieder erschließt ein allgemeines Namenregister mit allen Personen- und Ortsnamen den vielfältigen Inhalt des Bandes, über dessen Verwertbarkeit für zahlreiche historische Probleme sich das Vorwort kurz ausspricht mit dem Hinweis auf eine Reihe von Arbeiten, die sich auf das Material der beiden ersten Bände gestützt haben. Nicht weniger wichtig ist das zweite, systematische Register, das eine in 18 Unterabschnitten übersichtlich gegliederte Liste der Kurialbeamten und Stände bietet und für alle Forschungen über die päpstliche Verwaltungsorganisation eine sehr wesentliche Hilfe bietet. Zu besonderem Danke aber verpflichtet das für alle drei Bände gearbeitete Glossar, in dem alle vorkommenden Fachausdrücke erklärt werden.

Göttingen. *Hans-Walter Klewitz.*

L. Manz, Der Ordo-Gedanke. Ein Beitrag zur Frage des mittelalterlichen Ständegedankens [= Beiheft 33 zur Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte]. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1937. 8°. 53 S. Brosch. RM. 3.50.

Die vorliegende Arbeit untersucht den Werdegang des Begriffes „ordo", indem sie von dessen Verwendung im klassischen Sprachgebrauch bei Paulus, Tertullian und Augustin ausgeht und die Wandlung darzulegen sucht, die sich im Gebrauch von „ordo" ergab. Bedeutete das Wort zunächst ein Glied in der Heeresorganisation und einen Stand bzw. eine Amtsreihe in der christlichen Organisation, so stellte „ordo" zugleich die von Gott geschaffene Weltordnung dar. Um 200 n. Chr. kommt „ordo" bei Tertullian im Sinne einer gesellschaftlichen Schicht und einer christlichen Institution vor; im Hochmittelalter (vom 10. bis 13. Jahrhundert) begegnet dann das Wort in der „Ständepredigt-Literatur", ebenso „zur Darstellung der himmlischen und der irdischen Gruppenbildungen", schließlich zur dreifachen Einteilung der

Gesellschaft: der „Orden" kann alle möglichen gesellschaftlichen Gruppen bedeuten. Im Sinne eines auszeichnenden Abzeichens wurde „Orden" für jede Art von ritterlich-höfischem Bund verwandt, und zwar infolge der Übernahme von Symbolen, wie sie den geistlichen Orden eigen waren, seitens weltlicher Bünde und infolge der Gleichsetzung von Symbol und Bund. Im Mittelhochdeutschen bedeutete „Orden" sowohl klösterliche Genossenschaften wie jede gesellschaftliche Schichtung nach Rang und Stand und Beruf. — Der Arbeit merkt man doch wohl ihren Charakter als Erstlingsarbeit stark an. Ein Zitat wie „Schröder-Künßberg S. 592 ff., 7. Aufl. 1932" (S. 40 A. 2) [also ohne jede Nennung des Titels des gedachten Werkes!] dürfte nicht vorkommen. Mit dem S. 35 erwähnten „Brief des Cathulfus" ist der Brief Kathwulfs gemeint; S. 33 f. ist wiederholt von „König Ludwig" statt von Kaiser Ludwig die Rede. Sehr schlimm ist, wenn die Verfasserin auf den 7. Ordo der Kleriker, die „presbyteri", zu sprechen kommt und dabei sagt: „ihr Amt besteht in der Ausübung (!!) der heiligen Kommunion", während sie offenbar die Transsubstationsgewalt meint. Auch Druckfehler sollten weniger vorkommen.

München. *M. Buchner.*

Walter Muschg, Die Mystik in der Schweiz, 1200—1500. Frauenfeld und Leipzig 1935. 455 S. 8.40 bzw. 10.80 RM.

Das bedeutende Werk des schweizerischen Germanisten umfaßt eine Darstellung der Mystik von den Anfängen geschichtlichen Bewußtseins bis zur Reformation in dem Gebiet, aus dem allmählich die Schweiz als politisches Gebilde herausgewachsen ist. Die leicht anachronistische Begrenzung im Titel erscheint überflüssig, denn da Oberdeutschland die mystische Provinz selber ist, kommen doch in diesem Rahmen alle Heroen der mittelalterlichen deutschen Mystik zur Darstellung. So ist dies nach Pregers mutigem Versuch die erste Gesamtdarstellung der deutschen Mystik nach zwei Menschenaltern mühevoller philologischer und theologischer Kleinarbeit. Die großen Erwartungen des Lesers werden nicht enttäuscht, auch wenn man schwerlich den Urteilen des Vf. im einzelnen zustimmen kann. Denn Muschg liefert eine innerlich geschlossene und eindrucksvolle Geschichte der Mystik. Hinter dieser steht ein neuer alter Mythos von der Mystik: der „heidnische" im Sinne des großen Propheten der Antike, Jacob Burckhardt, der bei dem Buche Muschgs Pate gestanden hat. Die Mystik erscheint hier als der tiefe Rest unverfälschter antiker Religion, der auch unter christlichen Formen eigenen Charakter und eigene Geschichte bewahrt hat. Quellpunkt der Mystik ist die Ekstase, das religiöse Urphänomen selbst, in der Gott und Mensch sich berühren, und aus der alle Kulturen, Gedanken und Taten entstehen. Diese „neuplatonische" Anschauung von der Mystik beherrscht das ganze Buch, seine Konstruktion vom Aufstieg aus den Niederungen der aus Heroismus und Askese geborenen Ekstase bis zur Höhe der wiederentdeckten neuplatonischen Spekulation Eckharts und dem Verfall in epigonenhafte Spielerei mit den mystischen Begriffen danach. Diese Einseitigkeit hat ein Kennzeichen der Mystik treffend herausgehoben, eine große Linie ihrer Geschichte kongenial erfaßt. Aber die Frontierung der „antiken" Mystik gegen die christliche Religion ist der zu große Tribut, den der Vf. seiner Geschichtsanschauung zollt. Ist die christliche Religion nicht auch aus der „Antike" geboren? Ist sie nicht schon in ihren Anfängen verbunden mit Mystik vielseitigster Art, wenn man nur an Paulus, Johannes oder Ignatius denkt? Was ist überhaupt „antik" in diesem

Sinne? Über allen Unterschieden, die ich nicht verkenne, darf man aber auch die merkwürdige Affinität von Christentum und Mystik — und auch Neuplatonismus — nicht übersehen, die die Geschichte — vor allem im deutschen Spiritualismus— erwiesen hat.

Die Darstellung, die neben eigenen Forschungen und Handschriftenstudien, von denen das schöne Kapitel „Mystik des Buches" Zeugnis ablegt, sich bei diesem Thema auch weithin auf die Verarbeitung der Literatur gründen muß, ist lebendig, dabei voller zum Widerspruch reizender Urteile. Doch der Stoff verschafft sich gegen die Konstruktion sein Recht, und so ist es nichts weniger als ein Grundriß der Geschichte der Frömmigkeit jenes Gebietes, was hier geboten wird. Ausgehend von den christlichen Anachoreten Ägyptens, über Cassian — dessen Bedeutung für Meister Eckhardt jüngst die Edition des Vaterunsertraktates durch E. Seeberg herausstellen konnte —, über das irische Christentum, die „archaischen Legenden" von Meinrad und Ita von Toggenburg wird das religiöse Leben des Mittelalters im Rhythmus der Epochen des Lernens, Verstehens und selbständigen Produzierens aufgebaut. Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi, die „Häretiker" Heinrich von Lausanne, Arnold von Brescia, die großen deutschen Frauen Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, die Frömmigkeit der Bettelorden, der Geist der Nonnenklöster, all' das wird für sich und in seiner besonderen Ausstrahlung nach den schweizerischen Landen dargestellt. Aus den konkreten Gestalten seiner Heimat vermag Vf. das Wesentliche des Ganzen so herauszuheben, daß das Bild sehr anschaulich wird. Die literarischen Materialien und ihre Überlieferungsprobleme werden eingehend behandelt.

Seinen Höhepunkt erreicht das Buch bei der Schilderung Meister Eckharts und seiner „Schule". Voran steht — durch Augustin, Dionysius Areapagita und die Araber vermittelt — neuplatonische Einwirkung, die mit bestimmten Zügen scholastischer Tradition verbunden ist. Doch das Ganze ist größer und kühner als diese Einflüsse, es ist die Philosophie der Ekstase, die die alte sinnlich-asketische Frömmigkeit und Mystik weit unter sich läßt. Der Gipfel ist die Lehre vom Seelenfunken, der kein bloßer Widerschein ist, sondern substantiell dem Göttlichen angehört. Die Zweideutigkeit der eckhartischen Dialektik sieht Vf. — in schärfstem Gegensatz etwa zu Dempf — als Mangel und tragischen Zwiespalt. Darin zeigt sich, daß Eckhart den Widerspruch zwischen „heidnischem Monismus" und „christlichem Dualismus" nicht hat überwinden können. Dadurch wird aber das Problem zu sehr vereinfacht und auch auf ein falsches Gleis geschoben. Dem Vf. geht eben eine Kategorie ab, die auch auf andere Größen christlicher Frömmigkeit paßt, die des Spiritualismus. Diese hätte ihn vor dem Aufspüren des „Heidnischen" bewahren können, das übrigens das Phänomen Eckhart schwerlich treffen dürfte.

Es ist klar, daß bei dieser Anschauung von Eckhart dieser nur Mißverstehen begegnet ist. Die Nonnen — deren Begegnung mit Eckhart Vf. reizvoll schildert — mit ihrer religiös gesteigerten Pathologie und auch seine „Schüler" Seuse, Tauler und Ruysbroeck haben den Meister nicht verstanden, sondern haben nur die nach ihm veraltete asketische Praxis mit den Ausdrücken seiner Philosophie der Ekstase verbrämt und so Eckharts Worte grotesk mißbraucht. Seine Sprache wird zum Schild einer raffiniert gesteigerten sinnlichen Frömmigkeit oder für den Gebrauch der kirchlichen Praxis umgemünzt. Das Ergebnis ist ein unaufhaltbarer Verfall der Frömmigkeit. Eckhart ist der Schlußstein des mystischen Gebäudes, danach gibt es nur Epigonen.

Diese treten uns etwa in Heinrich von Nördlingen, Margarete Ebner, dem Engelberger Prediger Bartholomäus Fridauer, über den eine kleine, auf besondere Handschriftenstudien gegründete Monographie eingeschaltet ist, in Joh. Nider und Joh. Meyer, den Vertretern der Reformbestrebungen, und schließlich auch in den „Gottesfreunden" Rulman Merswin und Nikolaus von Flüe anschaulich und in ihren wesentlichen Eigenarten entgegen. Die hier vorliegenden literarischen Probleme werden im wesentlichen im Sinne Denifles und Strauchs wiedergegeben.

Das Buch Muschgs faßt zum ersten Male die in Arbeiten voller philologischer Statistik und auch theologischer Enge atomisierten Einzelforschungen zu einem Ganzen zusammen, und das geschieht in formvollendeter, künstlerisch gefärbter Sprache. Manchmal sähe man gewiß gern die Arbeit der Forschung und des Vf. Urteile getrennt, weil dann das Werk an objektivem Wert gewinnen würde. Dem steht die Neigung des Vf. zu scharfen — gut profilierenden, aber leider auch oft schief zeichnenden — Urteilen entgegen. Aber der Wert des Buches liegt in der Verbindung philologisch-literaturgeschichtlicher und religions- und geisteswissenschaftlicher Methode auf einem Gebiet, das von den meisten wegen der in seiner Vielseitigkeit begründeten Schwierigkeiten gemieden wird, zu einer eindrucksvollen Gesamtschau. Der besondere Reiz der Darstellung liegt dabei in der liebevoll geformten Schilderung des Konkreten in der Geschichte der mystischen Frömmigkeit, die die Individualitäten hervortreten läßt. Und diese behalten hier mit Recht das Feld.

Hohen-Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Paul Lehmann: Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur und Wissenschaft des Mittelalters. 1. Stück. München 1936 (Sitz.-Ber. d. Bayr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Abt., Jahrg. 1936, Heft 2).

Die nur 76 Seiten kleinen Formats umfassende Arbeit des bekannten mittellateinischen Philologen stellt einen wertvollen Beitrag zur deutschen Wissenschaft des Nordens dar, der auch der Kirchengeschichte zugute kommt. Entsprechend seinem besonderen Forschungsgebiet, beschränkt sich Paul Lehmann darauf, „wie in Mittel- und Südeuropa, so auch im Norden die Wege und Wirkungen fremder und in ihrem Ursprung oder doch in ihrer Erscheinungsform fremdartiger Kulturströmungen aufzudecken". Er ist sich jedoch darüber im klaren, daß auch im lateinischen Gewande und an christlichen Stoffen die Eigenart des nordischen Geistes zum Ausdruck gelangen kann. Aus dem Schatz seines reichen Wissens und seiner umfassenden Handschriftenkenntnis vermag der deutsche Gelehrte nicht allein auf Lücken in unserer eigenen Mittelalterforschung hinzuweisen, sondern auch die Ergebnisse der nordischen Wissenschaft an vielen Stellen zu ergänzen und zu berichtigen sowie auf neue Forschungsaufgaben hinzudeuten. — Der vorliegende 1. Teil, der Dänemark, Schweden und Finnland behandelt, bringt eine vortreffliche Übersicht über die lateinische Mittelalterliteratur Süd- und Ostskandinaviens, wobei sowohl das hier entstandene wie das übernommene Schrifttum und die Übersetzungen berücksichtigt werden. Die Höhepunkte der heimischen Literatur in lateinischer Sprache bilden Saxos Gesta Danorum und die Werke der von Birgitta ausgehenden Bewegung. Lehmann hält sich im allgemeinen in den von der skandinavischen Forschung abgesteckten Bahnen. Neue Gesichtspunkte konnten naturgemäß in dem kleinen Werkchen nicht angewendet werden. Eine Hauptaufgabe der deutschen

Wissenschaft vom Norden wäre ohne Zweifel, den Gleichlauf der geistigen Entwicklung im Norden und in Deutschland, vor allen im niederdeutschen Raum, klarzulegen. Weder Saxos Nationalbewußtsein, dessen Ressentiment die innere Verwandtschaft mit dem Geiste des deutschen Aufstieges unter Hohenstaufen und Heinrich dem Löwen verrät, noch die Beziehungen zu der französischen Scholastik rücken die nordische Bildung von der deutschen Entwicklung ab. Und in der Mystik sind die Verbindungslinien klar genug. Lehmann kündigt übrigens einen Aufsatz an, in dem er die geistigen Beziehungen zwischen Skandinavien und Deutschland besonders behandeln will. Sprachlich hat sich der treffliche Philologe gut in die nordischen Verhältnisse eingearbeitet, doch wäre wohl an Stelle der dänischen Form Knud das üblichere Knut vorzuziehen, ebenso Roskilde für das veraltete Roeskilde.

Kiel. *Viktor Waschnitius.*

Xanalatos, A. Diogenes, Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Erzbischofs Theophylaktos von Achrida, Speyer a. Rh. (Pilger-Druckerei) 1937, 87 S.

Die Wirtschaftslage der byzantinischen Kirche (mit Einschluß der Klöster) ist noch nirgends tiefgreifend untersucht worden. Unter den Auspizien Fr. Dölgers, München, der sich um die byzantinische Wirtschaftsgeschichte des 10./11. Jahrhunderts hoch verdient machte, hat nun X. einen zeitlichen und örtlichen Teilbezirk in das Licht gesetzt. Nach dem Untergange der meisten Urkunden, bei dem spärlichen Aufschluß der erzählenden Quellen und erst recht bei der Eigenart eines Schriftstellers wie Theophylakt (Erzbischof von etwa 1090—1108) war die Aufgabe nicht gerade leicht. Es bedurfte einer äußerst behutsamen Feder, weil einerseits Theophylakt einen leicht erregten empfindsamen Charakter verrät und sich fortwährend durch Steuerbeamte in seinen Studien gestört fühlt, andrerseits die Sucht Gelehrsamkeit an den Tag zu legen und Zitate und Vergleiche unterzubringen, häufig fast zur Verfälschung des Inhaltes führte. X. hat hier scharf beobachtet und geradezu mit der Pinzette gearbeitet, dabei aber doch eine angenehm lesbare Lektüre geliefert. Was als gesichert durchfiltriert, enthüllt in erschütternder Art die Not unter dem Drucke der Steuerschraube.

Die Kirche (einschließlich der Klöster), die uns hier allein angeht, war durch Nutzbarmachung geschenkten öden Brachlandes, Schenkungen und Steuerprivilegien die größte Großgrundbesitzerin und den „Mächtigen" gleich geworden. Geradezu maßlos waren die Steuer-Privilegien des Kaisers Konstantin IX., Monomachos, des schwachen Partners des Michael Kerullarios, des „Zivilkaisers", der noch dazu mit Natural- und Geldleistungen aus Staatsmitteln nicht zurückhielt (S. 27 f., 36 f.). Allerdings hatte die Kirche auch die Sozialversorgung der armen Volksklassen von Anfang an zu tragen. (Vgl. Chrys., homil. 85, 3. 4 in Mt., 21, 7 in 1. Cor.) Sie war die „Retterin aus der allgemeinen Not". Die hörigen Bauern (Paroiken) hatten unter ihr ein leidliches Auskommen. Die Bedrückung der angrenzenden Kleinbauern, der „Freibauern", aber löste harte Kämpfe und bittere Klagen aus (65). Ein Aderlaß für den kirchlichen Reichtum erfolgte durch die Einrichtung der „Charistikarier", gegen die kirchliche Stimmen immer wieder, aber ohne Erfolg ankämpften (32 f.). Sie sind Laien als Zwangsverwalter gerade wirtschaftlich gut gestellter Klöster und erinnern damit an das abendländische Kommendenwesen, mit den gleichen verhängnis-

vollen Folgen. Ob sich nicht hier wie so oft ein Zusammenhang zwischen Ost und West in früherer Zeit feststellen ließe? Eine andere Schröpfung war das kirchlich verhaßte Allelengyon (26 f.). Vielfach greift die tief eindringende Arbeit über Makedonien hinaus und bringt interessante Durchblicke. So wurde z. B. das Kirchgeld (Kanonikón) allgemein an den Bischof von Weihekandidaten, Städten und Laien entrichtet (38 f.). Ein sorgfältiges Register beschließt die durch Fülle und Genauigkeit gleich ausgezeichnete Arbeit.

Freising bei München. *A. Michel.*

Edmund E. Stengel, Baldewin von Luxemburg. Ein grenzdeutscher Staatsmann des 14. Jahrhunderts. Mit 1 Karte im Text und 9 Abbildungen. Herm. Böhlaus Nachf. Weimar 1937. 40 S. RM. 2.—.

Dafür, daß Verf. seinen Beitrag zum Jahrbuch der Arbeitsgemeinschaft der Rheinischen Geschichtsvereine (1936) in erweiterter Form einem größeren Kreise zugänglich macht, schulden wir ihm Dank. Erwachsen aus seiner Editionsarbeit an den „Quellen besonders zur deutschen Geschichte des 14. Jahrhunderts" (Nova Alemanniae), in Anknüpfung an seine frühere Arbeit „Avignon und Rhens. Forschungen zur Geschichte des Kampfes um das Recht am Reich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts" (1930), bietet die vorliegende Studie die Umrisse der Wirksamkeit jenes Kurfürsten von Trier, in dem sich Hausmachtstreben und Reichspolitik beispielhaft gegenseitig durchdringen. In der Zeit, da Habsburger, Luxemburger und Wittelsbacher um die Kaiserkrone rangen, bildete sich das Recht der Kurfürsten, das in den Kurverein von Rhens gipfelte. Führend war dabei Baldewin. In offener Wendung gegen die Kurie wurde die Gültigkeit der Königswahl durch die Kurfürsten ein für alle Mal festgesetzt. Die andere Seite dieses Fürsten, in dem die Würde des Reichs in besonderer Weise lebendig war, zeigt den zielbewußten und tatkräftigen Landesherrn und den luxemburgischen Politiker, der Bruder Heinrichs VII. und Großoheim Karls IV. war. Mag er in keinem Augenblick die Interessen seines Hauses und seines Territoriums verleugnet haben, wie Th. Mayer dem Verf. entgegenhält — man wird dieser Persönlichkeit kaum gerecht, wenn man sie nur in so engen Grenzen sieht.

Berlin-Lichterfelde. *Fritz Geisthardt.*

Joseph Calmette et Eugène Déprez, L'Europe occidentale de la fin du XIVe siècle aux guerres d'Italie. La France et l'Angleterre en conflict (Histoire du Moyen Age to VII). = Histoire générale publiée sous la direction de Gustave Glotz. Paris, les Presses Universitaires de France, 1937. XXIV, 580 S.

Joseph Calmette et J.-J. Gruber, Textes et documents d'histoire, II. Moyen Age (= Clio, introduction aux études historiques to XI), Paris, les Presses Universitaires de France 1937, VIII, 233 S.

In den letzten Jahren sind in Frankreich mehrere große wissenschaftliche Unternehmungen hervorgetreten, die sich die Darstellung der Weltgeschichte zum Ziel gesetzt haben. Man denke an Louis Halphen et Philippe Sagnac: Peuples et civilisations, an Eugène Cavaignac: Histoire du monde und an Henri Berr: Bibliothèque de synthèse historique. Vor allem das zuletzt genannte Werk wird bei Durchfüh-

rung des von seinem Herausgeber vorgelegten Entwurfes ganz gewaltigen Umfang annehmen. Auch auf katholisch-theologischer Seite ist eine universale Kirchengeschichte geplant; es ist die Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours publiée sous la direction de Aug. Fliche et Victor Martin. Da der 6., soeben erschienene Band erst bis zur Karolinger Zeit führt, wird das Werk F. Mourrets, Histoire générale de l'église, die sehr verbreitet ist, an Umfang weit in Schatten gestellt. Auch das obengenannte Werk von Calmette-Déprez gehört einem großen historischen Reihenwerk an. Hier ist der historische Rahmen so weit gespannt, daß selbst einzelne geschichtliche Themen von größerer Bedeutung in eigenen Bänden behandelt sind. Dadurch ist die Verbindung zwischen Verfasser und wissenschaftlichem Spezialgebiet besonders eng gestaltet. Die einzelnen Bände zeichnen sich außerdem durch ihre feine Gliederung aus. Naturgemäß tritt bei einer Darstellung des gewaltigen hundertjährigen Krieges zwischen Frankreich und England die kirchengeschichtliche Seite gänzlich zurück. Wo einmal auf solche Vorgänge Bezug genommen wird, wie z. B. bei den Lollarden, kann es sich nur um ein paar wenige allgemeine Sätze handeln, die nichts Neues bringen. Aber ein Stück des Werkes wird der Kirchenhistoriker mit großem Interesse entgegennehmen. Ich meine die Darstellung des Auftretens der Jeanne d'Arc. Dabei denke ich nicht bloß an die so erwünschte Bibliographie der Quellen und Bücher. Auch daß in diesem Fall ein Meisterstück historischer Darstellungskunst vorliegt, verdient hervorgehoben zu werden. Zum Hinweis stelle ich bloß die Stichworte der Behandlung nebeneinander: La famille d'Arc, l'enfance de Jeanne, le Bois-Chenu, les voix, Vaucouleurs, vers Chinon, devant le roi, le signe du roi, la révélation, le manifeste et l'entrée en campagne, délivrance d'Orléans, l'annonce du miracle, le nettoyage de la Loire, Patay, le voyage de Reims, le sacre, opérations autour de Paris, l'inaction, Lagny, Compiègne, l'Odyssée de la captive, à Rouen, le procès, au cimetière de Saint Ouen, la sentence, le supplice, la sainteté de Jeanne. Man liest dieses Kapitel mit steigender Spannung und versteht von neuem, wie stark der wahre französische Nationalismus im Religiösen verankert ist.

Die oben noch genannte Quellensammlung für die Geschichte des Mittelalters ist ebenfalls im Rahmen eines größeren historischen Reihenwerkes erschienen. Die Quellenausschnitte sind französisch gegeben; nur wo es sich um lateinische Originale handelt, steht neben der französischen Übersetzung auch der lateinische Grundtext. Kirchengeschichtliche Texte fehlen nicht, soweit sie profangeschichtlich bedeutsam sind (z. B. Kreuzzüge, Konzile, Avignon, Kaisertum und Papsttum, Trennung zwischen Ost- und Westkirche). Doch sind die rein literarischen und theologisch-philosophischen Texte unberücksichtigt geblieben. Ein brauchbares Register erhöht den Wert der Sammlung, die in der Auswahl die französischen Belange bevorzugt, ohne jedoch Deutschland, England, Spanien und Italien ganz zu übergehen.

Breslau. *Hans Leube.*

Browe, Peter, Die Eucharistischen Wunder des Mittelalters. Breslauer Stud. z. hist. Theologie, hrsg. v. Frz. X. Seppelt u. a., N.F., Bd. IV, Breslau, Verl. Müller & Seifert, 1938. XI u. 220 S., Gr.-Okt.

Die kritiklose Wundergläubigkeit und die mitunter krankhaft anmutende Wundersucht des ausgehenden Hoch- und des Spätmittelalters sind bekannt. Eine selten gegenständliche Vorstellung von dem Aus-

maß, das diese Dinge angenommen hatten, vermag uns das vorliegende Buch zu vermitteln. Dadurch nämlich, daß es aus dem schier undurchdringlichen Gestrüpp der mittelalterlichen Wundergeschichten und -märlein alle jene herausgreift, die sich um den bestimmten Einzelgegenstand Eucharistie gruppieren lassen, und sie planvoll nach ihrer besonderen Eigenart zusammenordnet, entsteht ein sehr anschauliches Bild der mittelalterlichen Wunderwelt. Zwei große Klassen von Sakramentswundern werden dabei aufgestellt: Wunder ohne Verwandlung der Opfergaben und Verwandlungswunder. Mit dieser wenig glücklichen, weil nicht ohne weiteres verständlichen Einteilung meint der Verf. Wunder, die mit den konsekrierten Gestalten geschehen, ohne daß diese nach außen irgendwie verändert werden, z. B. Überbringung der Kommunion durch eine Taube; und Wunder, bei denen sich eine Umwandlung derselben begibt, z. B. in das göttliche Kind. In dreizehn Gruppen werden die Wunder der ersteren Art behandelt: Engelswunder, Taubenwunder, Lichtwunder, Spendungswunder, Entziehungswunder, Unterscheidungswunder, Erkennungswunder, Sinneswunder, Speisewunder, Heilungswunder, Spinnenwunder, Feuerwunder und endlich Tier- und Pflanzenwunder. Die Mirakel und Legenden der zweiten Klasse erzählen von Verwandlungen der geweihten Gestalten in den leidenden Christus, in das Jesuskind, in Fleisch und Blut (Bluthostien). In je einem Kapitel werden sodann die Wunder behandelt, die von irgendwelchen Verwandlungen infolge der Hostienschändungen der Juden berichten, die als Dauerwunder Anlaß und Gegenstand von Wallfahrten wurden sowie jene, die von Anfang an in bewußt betrügerischer Absicht in Szene gesetzt wurden. Theologiegeschichtlich bedeutsam ist endlich das letzte Kapitel, das einen gedrängten Überblick gibt über die Stellungnahme der führenden Vertreter der katholisch-dogmatischen Wissenschaft zur Tatsächlichkeit und Möglichkeit der Hostien- und Blutwunder, angefangen von der Hochscholastik bis zur Gegenwart.

In dem Buch, das übrigens zum Teil aus bereits früher veröffentlichten Zeitschriftenaufsätzen des Verfassers besteht, steckt viel mühevolle Arbeit, denn es war eine Unmenge von Quellenschriften zu bewältigen, um diesen Überblick über die zahllosen Arten vorgekommener Eucharistiewunder zu ermöglichen. Als Hauptquellen erscheinen die Acta Sanctorum (Bollandiana), die beiden Serien der Patrologia von Migne, soweit sie mittelalterliches Material bieten, einschlägige Bände der Mon. Germ. hist. und der Rer. Britt. med. aevi scriptores und einige andere ähnliche Sammelwerke. Eine sehr ergiebige Fundgrube war das Schrifttum des Zisterziensermönches Cäsarius von Heisterbach († um 1200), wie überhaupt der überwiegende Teil der Stoffmasse aus Zisterzienser-, dann aber auch Dominikaner(innen)- und Beginenkreisen stammt. Räumlich wird das ganze Abendland einbezogen; Ausblicke nach dem Orient kommen vor. Das Material wird eben genommen, wo es sich findet, wobei in der Regel die Chronologie den Leitfaden für die Anordnung bietet. Die Wunderbegebenheiten und Legenden nach geschlossenen Landschaften zusammenzustellen und so volkstumsmäßige Zusammenhänge in Erscheinung treten zu lassen, wird nicht versucht, von einigen allgemeinen Hinweisen abgesehen. Auch auf die psychologischen und geschichtlichen Hintergründe und Entstehungsursachen der Mirakel und frommen Sagen wird selten näher eingegangen, wie auch die Wanderungen und örtlich verschiedenen Strukturentwicklungen der Legendenmotive nicht herausgestellt werden. Der Wert der Arbeit liegt auf frömmigkeits- und kulturgeschichtlichem Gebiet: Aus den Wundergeschichten lassen sich die religiösen Vorstellun-

gen ablesen, die in jener Zeit im Klerus sowohl wie im Volk lebendig waren; sie kennzeichnen treffend eine Zeit, in der die Grenzen zwischen bedingungslosem Glauben und leichtgläubiger Wundersucht, ja Aberglauben durchaus fließend waren.

Daß Paul von Bernried, der bekannte Verfasser der Vita Gregors VII., Augustinerchorherr in Bernried gewesen sei (S. 14), ist durchaus unsicher. Bernried liegt übrigens nicht in Niederbayern, sondern am Südostufer des Starnbergersees (Oberbayern). Statt der a. a. O. und S. 32 angezogenen Muratorischen Ausgabe der erwähnten Vita wäre die neuere und bessere von Watterich (Romanorum Pontificum vitae I, Lipsiae 1862) zu verwerten gewesen. In das Verzeichnis der S. 139 aufgeführten eucharistischen Dauerwunder wäre auch Hl. Blut bei Neukirchen (Diözese Regensburg) einzufügen; vgl. Die Kunstdenkmäler v. Niederbayern, hrsg. v. F. Mader, Bd. 9, S. 84 f. Das S. 145 erwähnte Hostienwunder in „Altmühlsdorf" begab sich in dem noch heute besuchten Wallfahrtsort Ecksberg (Oberbayern), Pfarrei Altmühldorf, nicht Altmühlsdorf, wie Verf. S. 145 und S. 214 schreibt; siehe Mayer-Westermayer, Statist. Beschreibung des Erzbistums München-Freising II, 79; 82 f. Die Deggendorfer „Gnadenzeit" (S. 152) ist auch heute noch beim Volk so beliebt wie je in früheren Zeiten. Im Schrifttum über das wiederholt genannte Wallfahrtskloster Andechs (Oberbayern) ist jetzt auch das zweibändige Werk von B. Kraft, Andechser Studien (Oberbay. Arch. f. Vaterl. Geschichte, Bd. 73 u. 74), München 1937 f., zu berücksichtigen. Zu dem, was S. 99 f. über die mystische Mühle gesagt wird, hätte unbedingt der Aufsatz von A. Thomas in „Die christliche Kunst", Jahrg. 31 (1934/35) S. 129 ff. herangezogen werden müssen. Auffällt, daß die Bände des überaus reichhaltigen „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens", hrsg. von Bätchold-Stäubli, nicht öfter ausgewertet erscheinen.

München. *Josef Oswald.*

Beck, Hildebrand, Vorsehung und Vorherbestimmung in der Theologischen Literatur der Byzantiner. (= Orientalia Christiana Analecta 114). Rom 1937. Pontif. Instit. Oriental. Studiorum. 60 Lire.

Handelt in zwei Teilen vom literarischen Fundort (Problem in der Polemik, in der Frag-Antwort-Literatur, Monographien, Systematik) und von den aufgeworfenen Problemenen und Lösungen (Schöpfungslehre, Vorsehung und ihr Wirken, Theodizee, Praedestination). Die Arbeit ist — wie das von einem Schüler Grabmanns nicht anders zu erwarten war — zum Teil aus den Handschriften gearbeitet worden. Methodisch vorbildlich ist die Verfolgung der Probleme an der Hand des Schulunterrichts. Lehrreich die Auseinandersetzung mit dem Islam. Wenn man in dieser gelehrten und sorgsamen Arbeit etwas vermißt, so ist es die Verbindungslehre zu der Philosophie der Antike und zum Lehrbetrieb des Altertums. Die Arbeit von Beck wird für lange Zeit grundlegend bleiben.

Rom. *Erik Peterson.*

Richard Salomon, Opicinus de Canistris. Weltbild und Bekenntnisse eines Avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts. Mit Beiträgen von A. Heimann und R. Krautheimer (Studies of the Warburg Institute, edited by Fritz Saxl I), Textband 348 p. Tafelband XLV tab. The Warburg Institute. London 1936.

Opicinus de Canistris, der Verfasser des „Liber de laudibus civitatis Ticinensis" und des „Tractatus de preeminentia spiritualis im-

perii", ist auch der Autor eines im Cod. Pal. lat. 1893 erhaltenen Kartenwerkes, das den Gegenstand der Untersuchungen von Salomon bildet. Auf Grund der mühsamen Forschungen Salomons ergibt sich, daß Opicinus das kartographisch neu erschlossene geographische Wissen seiner Zeit (Portulankarten) in das System alter exegetischer Betrachtungsweise eingefangen hat (p. 81), das heißt, die Geographie als Stoff für die christlich-symbolische Weltbetrachtung benutzt hat. Die symbolische Betrachtung ist immer in gleicher Weise mystisch und moralisch. Die moralische Seite dieser Weltinterpretation hat Salomon dazu geführt, die Hauptmasse des Inhaltes des Werkes des Opicinus als Confessiones zu bezeichnen, m. E. zu Unrecht. Das fromme Ich des Opicinus wird allzu individualistisch, allzu psychologisch interpretiert. Im Grunde läßt die Arbeit von Salomon mehr von der Psyche Salomons, als von der des Opicinus erkennen. Man bemerkt, daß der moderne Darsteller dem Weltbild des Opicinus ursprünglich vollkommen fremd gegenüberstand, so daß er fast geneigt war, in Opicinus einen Schizophrenen zu sehen (s. p. 12 und Anm. 1), in dem Maße aber als Salomon sich in das mittelalterliche Weltbild eingearbeitet hatte, wurde ihm das allerdings mit Symbolik und Etymologie überladene Kartenwerk des Opicinus auch rational verständlich, so daß zuletzt die psychologische Interpretation nur noch eine relativ geringe Bedeutung hat. Grade wenn man gegenüber dieser zunächst ganz von außen kommenden Betrachtungsweise seine Bedenken haben kann, muß man um so mehr bewundern, mit wieviel Fleiß, Energie und Hingabe es dem Verfasser gelungen ist, in das Weltbild des Opicinus einzudringen. Kirchengeschichtlich interessant sind die (zum Teil durch Benz geförderten) Hinweise auf die joachimische Literatur. Hier könnte man vielleicht noch weiter arbeiten. Ein umfangreiches Personen- und Sachverzeichnis erleichtert die Ausnutzung dieses ungemein reichhaltigen Werkes, das unsere Kenntnisse auf vielen Gebieten erweitert. — Zu p. 120: christliche Ausdeutung des Zodiakus vgl. Zeno von Verona. Tractat. 43 (P.L., XI p., 492 sq.).

Rom. *Erik Peterson.*

Reformation und Gegenreformation

Zwingliana, Beiträge zur Geschichte Zwinglis, der Reformation und des Protestantismus in der Schweiz. Bd. VI, Heft 9 und 10. Buchdruckerei Berichthaus, Zürich, 1938.

Walter Köhler würdigt in einer knappen Skizze die Verdienste, die sich der langjährige Präsident des Zwinglivereins, Hermann Escher (gest. 1938), um Zwingli und die Zürcherische Reformationsgeschichte erworben hat. In H. G. Wirz' Fortsetzung des Aufsatzes über „Zürcher Familienschicksale im Zeitalter Zwinglis" interessieren vor allem die Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Volkskirche und Täufertum, die lebendige Schilderung des Schicksals der beiden Grebel, die Herausarbeitung der Stellung Vadians zu diesen zürcherischen Streitfragen und Niklaus Manuels Mahnung zum Frieden. Wirz behauptet, gestützt auf Edlibachs „Geschichte der Kappeler Kriege", Zwingli habe nicht nur im Juli 1531, sondern schon im Juni 1529 mit seinem Rücktritt gedroht. Menschlich anziehend ist der von H. Edelmann herausgegebene und kommentierte „Liber Familiarium" des Pfarrers Ale-

xander Bösch von Krummenau (1618—1693). Manche frömmigkeits- und kulturgeschichtlich interessante Einzelheit wird hier erzählt. Man erfährt z. B., Bösch habe in 43 Jahren nicht weniger als 8944mal gepredigt. An Bedeutung ist allerdings diese anspruchslose Selbstbiographie mit Uli Bräckers, etwa 100 Jahre später erschienen, Lebensgeschichte nicht zu vergleichen. P. Kläui ergänzt in seinen „Notizen über Gegner der Reformation in Zürich" an Hand eines Almosenamtsurbars die Zahl der bis jetzt bekannten Feinde Zwinglis am Groß- und Fraumünster um einige Namen. J. Lippert teilt einen im Corpus Reformatorum als verloren aufgeführten und von ihm aufgefundenen Brief Zwinglis mit, in dem dieser Johann Eck zum Berner Religionsgespräch einlädt. — Zwei Miszellen und ein Inhaltsverzeichnis schließen Band VI der „Zwingliana" ab.

Frauenkappelen bei Bern. *Kurt Guggisberg.*

Johannes von Walter, Mystik und Rechtfertigung beim jungen Luther. Studien der Luther-Akademie, 13. Heft, 40 S., 1.20 RM., Gütersloh 1937.

Die große Frage, ob und wie weit Luther durch die „Mystik" in seiner Entwicklung entscheidend bestimmt worden ist, behandelt Johannes von Walter in der vorliegenden kleinen Studie im Sinn der — von einer bestimmten Gruppe der systematischen Theologie bestimmten — heutigen communis opinio über „Mystik", „Rechtfertigung" und „jungen Luther" und deren Beziehung zueinander. Die Bestimmung jener Begriffe im Sinn der alten und erneuerten Orthodoxie — Verf. geht von kritischen Beobachtungen V. E. Löschers an Luthers „Mystik" aus — läßt den behandelten Stoff von vorneherein in Kategorien erscheinen, die ihm nicht selber abgewonnen sind, sondern an ihn erst herangetragen sein dürften.

Von der Verschiedenheit der Urteile Luthers über die Mystik in seinem Entwicklungsgange ausgehend, ergibt sich für den Verf. bei der Untersuchung der drei Fragengruppen: ‚Gottesanschauung', ‚Christus in uns' und ‚das Leiden als Weg zu Gott', daß Luther die apophatische Theologie des Areopagiten ablehnen mußte, weil er den neuplatonisch-ontologischen Charakter seiner Metaphysik erkannte. Dagegen konnte Luther die Betonung der Notwendigkeit des Leidens für die Frömmigkeit bei Tauler und der „Theologie deutsch" als kongenial empfinden und infolgedessen auch die neuplatonische Bedingtheit dieser deutschen Mystik übersehen. Für die Gottesanschauung und die Frage nach dem Christus in uns kommt es so zu eindeutiger Ablehnung bleibenden mystischen Einflusses auf Luther. Anders ist es dagegen bei dem ethischen Problem. Durch ein „Mißverstehen der mystischen Terminologie" oder durch ein „Mißverständnis von ungeheurer Fruchtbarkeit" — uns dünkt, daß wir ähnliche Ausdrücke bereits kennen — kommt Luther zu einer Verbindung des mystischen Gedankens von der Entwerdung mit der Idee der conformitas Christi, dem Tragen des Leidens Christi durch den Frommen. Luther deutet das Ontologische der mystischen Entwerdung ins Ethische um, um so zu einer — mystisch beeinflußten — Nuancierung seiner theologia crucis zu kommen. Damit schließt die Studie.

Viele Fragen bleiben offen. Zuerst die Frage nach dem Verhältnis Luthers zu Occamismus und Mystik, die für die Beurteilung des lutherschen Transzendentalismus entscheidend ist. Damit verbunden ist die auch von Scheel angeführte Frage nach der Bedeutung der spätmittel-

alterlichen romanischen Mystik; weiter die Frage nach der Berechtigung der Scheidung des jungen vom alten Luther, wenn man z. B. an den mystischen oder pantheistischen Hauch der späteren Abendmahlsschriften denkt; dann aber das Verhältnis von *deus absconditus* und *deus crucifixus*, auch das Problem der mystischen, schon bei Meister Eckhart vorliegenden Vorstellung vom Spiel Gottes mit dem Menschen für die Anschauung von der Rechtfertigung; endlich auch die Frage nach der Berechtigung der Stilisierung der Rechtfertigungslehre Luthers im Sinne Melanchthons. Die Nichtbeachtung dieser Probleme, wie sie hauptsächlich E. Seeberg in seinem Werk über Christus in der Frömmigkeit Luthers entwickelt hat, berührt um so merkwürdiger, als der Verf. es sonst offenbar nicht verschmäht hat, wenn auch unter verdeckter Polemik, die Ergebnisse der älteren Arbeiten von E. Seeberg und R. Herrmann zu diesen Fragen zu verwerten.

Hohen-Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Skrifter af Paulus Helie. Udgivet af Det Danske Sprog- og Litteraturselskab. Kopenhagen, V. Bind 1935, VI. Bind 1937.

Der ganz von dem Philologen Marius Kristensen besorgte V. Band der Schriften des dänischen Reformkatholiken Paulus Helie enthält die nach einer Kopenhagener Handschrift erstmalig gedruckte Abhandlung „En kort og kristelig Formaning om den lutherske Handels vrange og uretsindige Vilkaar" von 1532, die sich als eine auf dänische Verhältnisse angepaßte Bearbeitung des Sendschreibens von Erasmus von Rotterdam an christliche Freunde in Niederdeutschland und Friesland (in „Epistolae duae recens conditae et editae" Coloniae 1530) erweist, ferner eine 1534 zu Roskilde gedruckte Neuausgabe des Fürstenspiegels (siehe I. Band) und die im selben Jahr und gleichen Orts erschienene recht wortgetreue Übersetzung des „Liber de sarcienda ecclesiae concordia" (auch bekannt unter dem Titel „De amabili ecclesiae concordia") des Erasmus von 1533. — Der 6. und letzte Textband, besorgt von dem klassischen Philologen Hans Räder und dem oben genannten Marius Kristensen bringt zunächst eine dem Paulus Helie mit Recht zugeschriebene, erst 1595 zu Leyden gedruckte kurze dänische Geschichte an Hand der Königsreihe von dem sagenhaften Dan bis zu dem zeitgenössischen Christiern II., wohl eine Frucht seiner Saxostudien, ferner das berühmte „Chronicon Skibyense", so benannt nach dem nordseeländischen Dorf, in dessen Kirche eingemauert die zweifellos von Helie selbst herrührende Handschrift im Jahre 1630 gefunden wurde, ein wichtiges Quellenwerk für die Geschichte der dänischen Reformationszeit, dann das sogenannte Merkbuch (Optegnelsesbog), dessen Entwürfe, Gedichte, Auszüge, Notizen und dgl. uns einen Blick in Helies leidenschaftliches Innere gewähren, ebenso wie Helies Randbemerkungen in den fünf erhaltenen Büchern seiner Bibliothek und in einem Roskildenser Nachdruck der von Erasmus lateinisch herausgegebenen Paulusbriefe. Der Band schließt mit einem Bittschreiben des Kapitels von Roskilde an den Grafen Christopher von Oldenburg von 1534, ein lebendiges Zeugnis aus dem dänischen Bürgerkrieg, in dessen Wirren Paulus Helie verschollen ist. — Der noch ausstehende VII. Band mit einem Kommentar zu allen Werken wird Gelegenheit zu einer Gesamtwürdigung der Persönlichkeit des Paulus Helie und der neuen Ausgabe seiner Schriften geben.

Kiel. *Viktor Waschnitius.*

Imbart de la Tour. Calvin. Der Mensch, die Kirche, die Zeit. München, Callwey 1936. 474 S. 8,50 RM.

James Mackinnon. Calvin and the Reformation. London, Longmans Green and Co. 1936. 302 S. 16 sh.[1]).

Anläßlich der Erinnerung an die vor 400 Jahren erschienene Institutio Calvins sind u. a. zwei Monographien erschienen, die sich nicht bloß mit der Persönlichkeit des Reformators, sondern auch mit den Ausstrahlungen seines grundlegenden Werkes befassen. Imbart de la Tour, der in seinen groß angelegten drei Bänden über „Les Origines de la Réforme" die Wurzel und die gedankliche, kirchliche und kulturelle Umwelt bis zum Jahre 1538 geschildert hat, hat seine Vorarbeiten zum vierten Band: Calvin et l'Institution chrétienne soweit abgeschlossen, daß sie im Jahre 1935 veröffentlicht werden konnten. Die Arbeit ist bald in deutscher, von E. G. Winkler besorgter Übersetzung erschienen. In demselben Jahre hat der frühere Professor der Kirchengeschichte an der Universität Edinburgh, James Mackinnon, eine Studie über: „Calvin and the Reformation" der Öffentlichkeit übergeben.

Mackinnons Studie will in erster Linie ein kritischer Überblick über des Reformators Werk und Einfluß sein und sich dabei auf die „umfangreiche moderne Calvinliteratur" stützen. Ist die Kenntnis der letzteren dem Verf. nicht abzusprechen, so muß es doch überraschen, daß er im Interesse seiner Kritik, die sich vornehmlich gegen die Calvin günstige „einseitige" Beurteilung des Reformators (vor allem Doumergues) wendet, die von der Calvinforschung mit Recht angefochtene ältere Schrift des katholischen Historikers Kampschulte vielfach zugrunde legt, und in ihr „eine solide und kritische, objektive, wenn auch nicht glänzende Leistung" (VIII, 61) sieht. Dementsprechend werden die von den Gegnern Calvins mit Vorliebe herangezogenen Handlungen des Reformators im Kampfe mit seinen Widersachern aus dem „intoleranten, legalen Geist" abgeleitet, die von der Gegenseite erhobenen Gegengründe nicht entkräftet, namentlich kein Versuch gemacht, die Motive Calvins und die besondere Lage in Genf in Betracht zu ziehen. Das ganze „theokratische, inquisitorisch-mönchische (S. 87), rauhe, barbarische, puritanische, pharisäische" System Calvins sei noch schlechter als das mittelalterliche. Wird dabei außerdem die längst widerlegte Meinung vertreten, daß Calvins Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche ein „Abbild der jüdischen Theokratie" sowohl nach ihrem Geist als auch ihrer Methode, als eine „Klerokratie" zu werten ist (267, 86), so entspricht dem das Bestreben M. s., in der Theologie Calvins wesentlich jüdische Elemente herauszustellen (165. 236. 249. 276) und die Beurteilung des Katholizismus bei Calvin als einseitig zu bezeichnen (257). Die nur an den Gedankengang der Institutio sich anlehnende Darstellung der Theologie Calvins weist zwei Grundfehler auf. Es wird nirgends der Versuch gemacht, die Eigenart des calvinischen Denkens im Vergleich mit der Auffassung der anderen Reformatoren hervorzukehren. Statt dessen werden die einzelnen Lehren einer Kritik unterworfen, die durch Voranstellung der „modernen" Maßstäbe der Grundforderung einer streng historischen Kritik, die Auffassung des jeweiligen Schriftstellers immanent aus seinen Voraussetzungen zu erklären, nicht gerecht wird (Beispiel: Calvin begeht einen großen Fehler, daß er in seiner Darstellung der Rechtfertigungs-

1) Vgl. auch meine Besprechung in der Histor. Zeitschr. 1938 S. 579 ff.

lehre nicht die moderne Unterscheidung von der Lehre Christi und des Paulus macht 247). Ersprießlicher sind die Abschnitte, in denen Calvin als Organisator, als Erzieher, als Führer der Reformation, als Leiter der evangelischen Mission und der internationalen Politik hervortritt, wenn auch hier überall die Darstellung empfindliche Lücken aufweist. Hat M. keine neuen Gesichtspunkte der Calvinforschung gezeigt, so kann das Buch, das aus seinen akademischen Vorlesungen entstanden ist, wegen seiner einfachen und klaren Darstellung denjenigen, die nicht sein Denken, sondern sein Werk und seinen weltgeschichtlichen internationalen Einfluß kennenlernen wollen, gute Dienste tun.

Im Unterschied von M. bemüht sich Imbart de la Tour um die Erfassung der Eigenart der Persönlichkeit und des Denkens Calvins. Calvins Originalität besteht in einer großartigen Synthese, in dem Wagnis, die zuweilen heterogenen oder feindlichen Elemente einzuschmelzen: Altes und Neues Testament, Gesetz und Gnade, Inspiration und Disziplin, Individuum und Kirche, christliche Freiheit und Autorität. Indem er den deutschen Reformationsgedanken übernimmt, durchdenkt er ihn mit einem gallischen und lateinischen Geist, d. h. mit seinem Bedürfnis nach Ordnung und seinem logischen Intellekt, mit seinem Sinn zur Aktivität und Moral. Er treibt einige Begriffe, die er aufnimmt, wie z. B. die Prädestination, bis zu ihren unerbittlichen Konsequenzen; andere wieder modifiziert er, indem er ihnen Elemente einverleibt, die von ihm selbst stammen, wie z. B. die Auffassung des Rechtes und der kirchlichen Disziplin. Aus diesen Gründen hat der Calvinismus trotz seiner Verwandtschaft mit den größten Systemen seiner Vorgänger und Wegbereiter eine durchaus besondere Physiognomie und nimmt schließlich ganz und gar eigene Wendung (52 f.). Calvin sei es nicht gelungen, den Sinn für das Individuelle und den Geist der Autorität in Übereinstimmung miteinander zu bringen. Sein Werk sei „antidemokratisch", sein Ideal sei die Obligarchie! (174). Seine Exegese sei in eine strenge Buchstäblichkeit eingeschlossen, die auf eine Art Talmud hinausläuft (175). Steht der Verf. in dieser durchaus irrigen Anschauung unter dem Einfluß der calvin-feindlichen Literatur, namentlich Galiffes und Kampschultes, sind auch einzelne schiefe Behauptungen über die Verhältnisse in Genf (S. 76 ff.) auf diese Quelle zurückzuführen, so hat er in der Betonung der „Synthese" den Grundzug des calvinischen Denkens richtig herausgefühlt. Diese Synthese ergibt sich aber aus dem organischen Wesenszug der Gedankenwelt Calvins. Hätte der Verf. den organischen Grundzug scharf herausgearbeitet, so hätte er nicht bloß die erwähnten Fehler vermieden, sondern nachweisen können, wie die „protestantische Einheit" (S. 108 ff.) und der „Charakter der neuen Kirche" sich restlos aus diesem Prinzip ableiten lassen. Ohne Zweifel sind diese beiden Abschnitte die besten in der ganzen Darstellung. Das Kapitel über die „geistigen Fähigkeiten", das eine bewundernswerte psychologische Beobachtungsgabe des Verf. verrät, hebt mit Recht die „intellektuelle Natur" des Reformators und seine Begabung für die Dialektik hervor. Ebenfalls ist der „Sinn für die Politik, für das Mögliche und Wirkliche" unvergleichlich fein herausgearbeitet. Leider zieht der Verf. neben der Institutio die anderen Schriften C's. wenig heran. Sonst hätte er die Wertung der Natur und der Geschichte bei Calvin in ein günstigeres Licht stellen können. Er hätte sodann den richtigen Gedanken, daß der Humanismus die Grundschicht des Denkens Calvins bildet, weiter ausspinnen und zeigen können, wie die unverkennbare Bekanntschaft

mit dem Humanismus Calvin in seinem Kampf gegen die paganistischen Auswüchse des letzteren ein besonderes Rüstzeug liefern konnte. Er hätte endlich von dieser Warte aus auch über die Quellen der Theologie Calvins ein sicheres Urteil abgeben (es ist jedenfalls nicht zutreffend, daß Calvin in seinem Kapitel über die Erkenntnis Gottes und des Menschen unter dem Einfluß Zwinglis steht und durch Butzer zum erstenmal mit den Ideen Zwinglis bekannt geworden ist) und die Gotteslehre Calvins in ihrer Eigenart beleuchten können. Man wird es überhaupt als Mangel empfinden, daß der Verf. über die Theologie des Reformators verhältnismäßig kurz sich äußert. Im französischen Original war auch ein zusammenfassendes Kapitel: „La doctrine" enthalten. Die deutsche Übersetzung hat aber dieses Kapitel ausgelassen, wie der Verlag erklärt, aus Rücksicht auf den nicht genug ausgereiften Zustand der Arbeit. Immerhin wird die These, die so klar aus dem Gesamtwerk des Reformators hervorleuchtet, aber immer wieder vergessen wird, beherzigt werden müssen, daß Calvin als erster die Theologie aus dem Bereich der Schulen und Klöster in das Leben herausgeführt hat (132), daß er durch die Kraft der Lehre und der Organisation die zerstreuten Kirchenglieder zu konzentrieren und mit Genf, der Kanzel der Einigkeit, zu verbinden wußte (120).

Das zweite Buch beschäftigt sich mit der Ausbreitung des Calvinismus in Frankreich; es zeichnet die Volksschichten, die von ihm erfaßt wurden, die Mittel der Verbreitung der Lehre und die dagegen ergriffenen Maßnahmen seitens des Staates. Das dritte Buch schildert die Organisierung der Reformation in Frankreich, darunter die Verhältnisse unter der Regierung Heinrich II., das wirksame Eingreifen Genfs und die Entstehung der calvinistischen Partei. Diese beiden Bücher zeichnen sich, wie die vorigen drei Bände, durch eine großzügige aus den primären Quellen geschöpfte Charakteristik der geistigen Umwelt, wobei viele bis jetzt unbekannte Einzelheiten an das Licht gefördert werden, und durch eine meisterhafte bezwingende Sprache aus. Es ist nur zu bedauern, daß der Tod den Verf. gehindert hat, sein Werk ganz zum Abschluß zu bringen.

Wien. *J. Bohatec.*

Zimmermann, Gerhard, Das Breslauer Domkapitel im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation (1500—1600). Verfassungsgeschichtliche Entwicklung und persönliche Zusammensetzung (Historisch-Diplomatische Forschungen. Herausgegeben von Dr. Leo Santifaller. 2. Band). Weimar, Hermann Böhlaus Nachf. 1938 (XVI. 626 S.) RM. 28.—.

Auf Grund der Anregungen, die Alois Schulte für die Erforschung der ständischen Gliederung und persönlichen Zusammensetzung der mittelalterlichen Domkapitel gegeben hat, und nach dem Muster seiner eigenen Arbeit vom Jahre 1929 über das Brixener Domkapitel läßt Leo Santifaller von seinen Schülern in gleicher Weise das Breslauer Domkapitel und die schlesischen Kollegiatstifte bearbeiten. Mehrere Teildrucke dieser Untersuchungen sind schon als Dissertationen erschienen. Die erste vollständige Arbeit ist die vorliegende, die in dem angedeuteten Rahmen das ganze 16. Jahrhundert behandelt. Sie gibt ein rühmliches Zeugnis von dem großen Fleiß, mit dem der Verfasser ein reiches ungedrucktes Material gewissenhaft und umsichtig verarbeitet hat. Die von ihm erzielten Forschungsergebnisse sind nicht nur für die Geschichte Schlesiens ergiebig und wertvoll, sie verdienen auch

darüber hinaus Beachtung. Das gilt vor allem von dem verfassungsgeschichtlichen Teil (S. 1—170). Er handelt nach einem knappen historischen Überblick über die Entwicklung des Kapitels, zunächst über die Zahl der Kanonikate, die bis auf 38 anstieg, und die sieben Prälaturen. Was die ständische Zusammensetzung betrifft, so sind und bleiben in dieser Zeit Adel und Bürgerliche gleichberechtigt; bei der Besetzung der Prälaturen wird aber im Laufe dieses Jahrhunderts das bürgerliche Element mehr und mehr zu gunsten des Adels zurückgedrängt, während es bei den einfachen Domherrenstellen die ganze Zeit hindurch das Übergewicht behält. Das Recht der Besetzung der Kapitelstellen regelte sich auf Grund der Bestimmungen des Wiener Konkordates von 1448; dieses Kollationsrecht von Bischof und Papst erfuhr eine Einschränkung durch das Optionsrecht der Kapitulare, ferner durch das in zwei Fällen nachweisbare kaiserliche Recht der ersten Bitte und die Erteilung von Exspektanzen des Kaisers als rex Bohemiae et supremus dux Silesiae. Unter den Qualifikationsbedingungen für die Aufnahme ins Kapitel nimmt neben den üblichen Erfordernissen nicht die letzte Stelle ein die Bedingung eines dreijährigen Studiums an einer anerkannten Universität, an der — mit vereinzelten Ausnahmen zugunsten fürstlicher Personen — streng festgehalten wurde. Bemerkenswert ist, daß von 281 Domherren in diesem Jahrhundert nur 20 aus Polen gebürtig waren, von denen aber acht deutschstämmigen Familien angehörten; das Kapitel hatte also einen durchaus deutschen Charakter. Weitere Kapitel beschäftigen sich mit den Förmlichkeiten bei der Aufnahme ins Domkapitel, der Pluralität der Benefizien, der gewissenhaft gehandhabten Residenzpflicht, dem Anteil an der Diözesanverwaltung (Archidiakonat, Offizialat und Generalvikariat, die in dieser Zeit in Personalunion verbunden waren, Weihbischof) und den verschiedenen Gründen für das Ausscheiden aus dem Kapitel; der sehr gewissenhaft durchgeführten Prüfung bei der Aufnahme ins Kapitel, ob Verdacht der Häresie vorliege, ist es zuzuschreiben, daß nur ein Domherr, Dominikus Sleupner, zum Luthertum übertrat.

Der zweite umfangreichere Teil (S. 173—587) bringt dann die jeweils mit Belegstellen und Quellenangaben ausgestatteten Biographien der 281 Domherren in alphabetischer Folge, die eine reiche Fundgrube für die Familien- und Kirchengeschichte Schlesiens bilden. Schade ist, daß nicht auch die literarische Tätigkeit in den biographischen Notizen berücksichtigt ist.

Die Arbeit von Zimmermann bietet eine unerläßliche sichere Grundlage für eine Geschichte des Breslauer Domkapitels, besonders seiner Bedeutung in der bewegten Zeit der Reformation und Gegenreformation, die noch zu schreiben ist.

Breslau *Franz Xaver Seppelt.*

Neuzeit

Dr. theol. Martin Schmidt, John Wesleys Bekehrung. Bremen. Verlagshaus der Methodistenkirche 1938. 107 S. Preis kart. 2.50 RM.

Der Verfasser hat die neuere Literatur über die Jugendentwicklung Wesleys fleißig und gewissenhaft benutzt und erstmalig die neuen Originalausgaben von Wesleys Tagebuch (1909 ff.) und seiner Briefe (1931) verwertet. Hier ist manches Neue zu lernen. Besonders inter-

essant ist der Hinweis auf William Beveridge. Nicht nur der Sakramentalismus in Wesleys Anfängen, sondern auch eine eigentümliche Gefühlsbetonung der „Holiness" scheint mir von da aus am ersten verständlich. Ich verweise auf die 14 Predigten B.s über die christliche Heiligung, namentlich die elfte: „The Pleasure of being Holy".

Das eigentliche Problem der Bekehrung Wesleys hat der Verfasser nicht klar erfaßt. Es scheint in folgendem zu liegen. Durch die Berührung mit der Brüdergemeinde und durch die Lektüre von Luthers Vorrede zum Römerbrief wird W.s Bekehrung vorbereitet. Diese beiden Faktoren wirken aber nur katalysatorisch. Nach kurzer Zeit kommt bezeichnenderweise der Bruch mit der Brüdergemeinde und das vernichtende Urteil über Luthers Kommentar zum Römerbrief. Liegt da nicht die Vermutung nahe, daß W. sowohl die Brüdergemeinde als auch Luther im Moment seiner Bekehrung mißverstanden hat? Das behauptet C. N. Impeta in seiner dem Verfasser leider unbekannt gebliebenen Schrift: „De leer der Heiliging en Volmaking bij Wesley en Fletcher." Leiden 1913, 440 S. Er führt aus, daß der ganze Unterschied zwischen der Periode vor und nach der Bekehrung W.s darin bestehe, daß W. vor der Bekehrung angenommen habe, daß die Erreichung der „evangelischen Vollkommenheit" sich in allmählichem Aufstieg vollziehe, daß er aber bei seiner Bekehrung gelernt habe, daß dieser Aufstieg sich „durch Glauben", d. h. sprunghaft momentan vollziehe. Er zeigt dann in breiter Darstellung sehr anschaulich, wie bei W. auch jede der einander folgenden Stufen der Heiligung jedesmal wieder durch einen besonderen Akt des Glaubens erreicht wird. Diese Betrachtungsweise erscheint mir fruchtbarer zu sein als die vergeblichen Versuche, eine tiefere innere Beziehung des Methodismus zum Luthertum und Pietismus zu erweisen. Loofs hat hier nicht richtig gesehen. Der Begriff der „evangelischen Vollkommenheit", die Unterscheidung zwischen „Sünde haben" und „Sünde tun", die Rechtfertigungslehre W.s findet sich in wörtlicher Übereinstimmung schon bei den Arminianern, teilweise auch bei den Quäkern. Eigentümlich ist jedoch bei Wesley — im Gegensatz zum Rationalismus der Arminianer und zum Enthusiasmus der Quäker — der Versuch, das Werk der Bekehrung und Heiligung in seinen einzelnen Phasen auf Grund der eigenen religiösen Erfahrung, aber auch daneben auf Grund der von ihm persönlich beobachteten Erfahrungen anderer frommer Christen zu beschreiben.

Marburg. *Theodor Sippell.*

Martin Hofmann, Theologie und Exegese der Berleburger Bibel (1726—1742). 209 S. 1937 (Beiträge zur Förderung einer christl. Theologie, hrsg. von Schlatter und Lütgert 39, 2). Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1937. Preis 5 RM.

Die Arbeit von Martin Hofmann hat ein Werk der unverdienten Vergessenheit entrissen, das in der Geschichte der deutschen Frömmigkeit eine ungewöhnliche Rolle spielt. Ist doch die Berleburger Bibel nichts anderes als der Versuch eines Kreises von Mystikern, die mystische Theologie in Gestalt einer durchgehenden Erklärung der heiligen Schrift als das eigentliche, ursprüngliche und echte christliche Verständnis der Bibel zu erweisen. Dieses Bibelwerk ist nicht nur ein Entwurf geblieben, sondern dank der Begeisterung und der asketischen Arbeitsweise seiner frommen Verfasser bis zu Ende durchgeführt worden, so daß in den fünf gewaltigen Folianten der Berleburger Bibel in der Tat

ein biblisches Compendium der wichtigsten Lehren und Ideen der mystischen Theologie vorliegt. Das Verdienst der Untersuchung Hofmanns besteht darin, die Eigentümlichkeit dieser Theologie herausgearbeitet zu haben. Er geht aus von dem Grundanliegen der philadelphischen Frömmigkeit, „in dem Menschen das herrliche Bild GOttes wieder zu entwerfen, so GOtt in den ersten Menschen geleget hat". Die Untersuchung dieses Menschenbildes zeigt die starke Beeinflussung der philadelphischen Anthropologie durch Jacob Boehme. Das Bild des androgynen himmlischen Urmenschen, das hier gezeichnet wird, die Sophienlehre, die mit dieser Menschenlehre verknüpft ist, zeigt die unmittelbaren Einwirkungen des Görlitzer Schusters. In der Darstellung der Gottesanschauung ist auffällig, wie stark hier die Traditionen der älteren deutschen Mystik nachwirken. Gott als das Sein und Leben, Gott, der den Dingen näher ist als die Dinge sich selbst: all dies erinnert an Meister Eckhart. Auch darin scheint mir ein Anklang an Meister Eckhart vorzuliegen, daß von dem Sein Gottes, wie er in sich selbst ist, und von dem Sein Gottes, wie er in den Dingen ist, als drittes und höchstes Sein die Gegenwart Gottes in der Seele des Frommen unterschieden wird. In der Anschauung von Liebe und Zorn in Gott paaren sich in merkwürdigerweise Boehmesche Traditionen mit Ideen, wie sie Petersen über die Wiederbringung aller Dinge ausgesprochen hat. Hier ist besonders die metaphysische Auflockerung des Sündenbegriffs auffällig. Schließlich wird nach dieser Anschauung von der Wiederbringung auch der Satan erlöst und erscheint wieder in seiner ersten Engelsgestalt. Die Christusfrömmigkeit der Berleburger Bibel ist ganz auf den Gedanken vom Christus in uns abgestimmt und zielt ab auf die Wiederherstellung des verlorenen göttlichen Ebenbildes. Von hier aus ist auch die Einbeziehung der Lehre von der Wiederbringung zu verstehen. Wieder bricht die Tradition der alten deutschen Mystik durch, wenn das Historische an Christus ins Innerliche und Geistige umgedeutet wird. Die Geburt Christi in Maria ist nur Zeichen der Geburt Christi in der gläubigen reinen Seele, sein Tod ist Zeichen und Urbild des mystischen Todes, den jeder Mensch sterben soll. Sein ganzes Erdenleben ist typologischer Hinweis auf das geistige Geschehen in der Seele. Mit der Christusanschauung verbunden ist die Weisheitslehre, die ganz nach Jacob Boehme entwickelt wird und innerhalb welcher die himmlische Sophia als die Mittlerin der Selbstverwirklichung des transzendenten dreieinigen Gottes in Schöpfung, Geschichte und Heilsgeschichte verstanden wird. Der separatistische Charakter der Berleburger Philadelphen tritt besonders bei der Darstellung ihrer sittlichen Anschauungen und Praktiken hervor. Ebenso ist aufschlußreich der Abschnitt über die Anschauung von der Kirche, wo die Abgrenzung gegenüber dem weltförmigen Christentum der offiziellen Kirchen, die Ablehnung „Babels" und der Schritt zum Sektentum im einzelnen näher begründet wird. Eine besondere Beachtung hat dabei der Verf. der Geschichtsanschauung der Philadelphen gewidmet, die sich ganz dem Geschichtsschema Gottfried Arnolds einfügt. Ein letzter Teil der Arbeit beschäftigt sich mit der Eigentümlichkeit der philadelphischen Exegese, in welcher die mystische d. h. die typologische Auslegung der Schrift in ihrer großartigsten Konsequenz durchgeführt wird. Hier ist besonders der Einfluß der Mdme. de Guyon von Bedeutung, deren exegetische Werke der Fürst Casimir von Berleburg-Wittgenstein selbst als Grundlage der mystischen Auslegung ins Deutsche übersetzte. Alles in allem hat die Arbeit von Hofmann in

der Tat die wichtigsten Punkte erfaßt und ein anschauliches Bild der geistigen Vielgestaltigkeit dieser mystischen Theologie des Berleburger Philadelphenkreises entwickelt. Es wäre allerdings notwendig, einmal den größeren Zusammenhang dieser philadelphischen Gruppe aufzudecken. Gerade bei den separatistischen Gruppen des Pietismus kommen ja die geistigen Kräfte zum Durchbruch, welche die individualistische, persönliche, verinnerlichte und vergeistigte Form der modernen Frömmigkeitshaltung vorbereitet haben. Auch von einem andern Gesichtspunkt her wäre eine Erforschung dieser Gruppe wichtig: die Gemeinde der Berleburger und Wittgensteiner Separatisten ist ein regelrechter Mikrokosmos aller möglichen charismatischen und Frömmigkeitstypen. Diese Frommen haben in ihren Wäldern unter dem Schutz toleranter Fürsten ihre vita religiosa mit aller Rücksichtslosigkeit durchgeführt und verwirklicht und bilden infolgedessen ein einzigartiges Anschauungsbeispiel für die verschiedenartigen Frömmigkeits- und Lebenstypen, wie sie auf dem Boden der christlichen Mystik möglich sind. Dabei wäre besonders auch auf die Emblematik dieser Gruppen zu achten. Um nur ein einziges Beispiel zu nennen:

Den Schlüssel zum Sinn der Berleburger Bibel bildet das große Emblem, das dem Werk als Titelkupfer vorgesetzt ist. Dieses Emblem zeigt ein prächtiges Barockportal mit einem weitgeöffneten Tor, in dessen Schloß noch der Schlüssel steckt. Über dem Tor schweben zwei Engel, die eine Krone tragen, darunter stehen die Worte: Die philadelphische Gemeinde. Durch die offene Tür schaut man auf die Paradieslandschaft, in der sich das von einer viereckigen Mauer umgebene himmlische Jerusalem erhebt. Inmitten der Stadt steht der Berg, der von dem Lamm mit der Kreuzesfahne überragt ist. Über der himmlischen Stadt erscheint ein Brief mit den Worten aus Offenb. c. 3 Vers 7—13: Sihe ich habe vor dir gegebene eine offene Thür und niemand kan sie zuschließen denn du hast eine kleine krafft und hast mein Wort behalten und hast meinen Namen nicht verleugnet. An dem Brief hängt das Siegel mit dem dreieckigen Gotteszeichen und der Umschrift: Friedens-Fürst, Friedens-Kinder. Vor dem Tor stehen Palmen.

Dieses Emblem enthält die ganze endzeitliche Selbstauslegung der philadelphischen Gemeinde. Die Gemeinde von Philadelphia ist die Kirche der wahren wiedergeborenen Frommen, die sich in der Endzeit zusammenschließt, aus dem verweltlichten Kirchenwesen Babels ausgeht und als die Gemeinde der wahren Gläubigen den wiederkehrenden Christus und den Anbruch des Gottesreiches erwartet. In ihr erfüllt sich, was in dem sechsten Brief der Apokalypse an die Gemeinde von Philadelphia geschrieben ist. Auf Grund der geschichtstypologischen Auslegung der Apokalypse entsprechen die sieben Gemeinden den sieben Weltzeichen und den sieben Zuständen der christlichen Kirche. Die philadelphische Kirche ist die Gemeinde, welche auf das sardische Kirchentum, d. h. das verweltlichte, veräußerlichte Christentum folgt. Dieser Kirche ist gegeben die offene Tür, d. h. die Aufschließung aller im bisherigen Verlauf der Heilsgeschichte noch verschlossenen Geheimnisse der göttlichen Offenbarung. Was den früheren Zeiten an geistlicher Erkenntnis der Schrift noch vorenthalten war, das bricht jetzt im philadelphischen Periodus durch. Diese offene Tür ist aber nichts anderes als die geistliche Aufschließung der heiligen Schrift, d. h. die Auslegung der Bibel im Sinne der mystischen Theologie Boehmes, Bourignons, Leades. Die mystische Theologie des Philadelphentums ist die Theologie der Endzeit, die letzte und tiefste Er-

schließung der seither verborgenen Geheimnisse. Sie eröffnet den Blick in die zukünftige Welt. Der Schlüssel Davids ist die mystische Exegese, welche diese geistliche Erkenntnis befördert. Die Palmen vor dem Tore sind die wiedergeborenen Mitglieder der philadelphischen Kirche, die nach den Worten des Ps. 92 „grünen wie ein Palmbaum . . Die gepflanzt sind in dem Hause des HErrn, werden in den Vorhöfen GOttes grünen". Sie sehen bereits durch die geöffnete Tür der heiligen Schrift, d. h. durch die Berleburger Bibel in das himmlische Jerusalem hinein. Daß die mystische Exegese identisch ist mit der prophetischen Auslegung, welche durch den Schleier des Fleischlichen und Historischen hindurchschaut, geht aus dem Emblem hervor, das den oberen Teil des Portales ausfüllt. Dort ist abgebildet eine Sonne, ein Morgenstern, ein Licht und eine aufgeschlagene Bibel. Durch dichte Wolken fällt das Licht der Sonne auf das Licht, von dem Licht auf die Schrift. Ebenso fällt ein Strahl des Morgensternes auf die Bibel. Der Sinn wird erhellt durch die kleine Beischrift 2. Petr. 1, 19. Dort heißt es: Und wir haben desto fester das prophetische Wort, und ihr tut wohl, daß ihr darauf achtet als auf ein Licht, das da scheint in einem dunkeln Ort, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen. Die philadelphische Gemeinde weiß sich also im Besitz des prophetischen Worts, d. h. des prophetischen Aufschlusses der Worte der heiligen Schrift, und eben darin liegt ihre Heilsbedeutung, dies Wort zu verkündigen in einer Zeit der Finsternis, d. h. des Verfalls der geistlichen Erkenntnis in dem weltförmigen Christen- und Kirchentum. Sie ist das Licht, das denen in der Finsternis scheint, bis Christus, der Morgenstern selbst kommt und bis die Aurora des Gottestages anbricht. So ist in diesem Titelkupfer in anschaulicher Weise der geistliche und heilsgeschichtliche Anspruch der Berleburger philadelphischen Gemeinde und ihre besondere Berufung zur zeitlichen Auslegung der Bibel zusammengefaßt.

Marburg (Lahn). *Ernst Benz.*

Paul Wernle, Der schweizerische Protestantismus in der Zeit der Helvetik, 1798—1803. Erster Teil: Der Aufstieg der Revolution in der Eidgenossenschaft. Max Niehans Verlag, Zürich und Leipzig, 1938. 589 S.

Mit dem vorliegenden Band führt Wernle sein großangelegtes Werk über den schweizerischen Protestantismus im 18. Jahrhundert weiter; ein zweiter Teil soll das ganze Unternehmen abschließen. Wir können dem Verfasser nicht dankbar genug sein, daß er trotz langjähriger Leiden die Energie immer wieder aufbrachte, seine Arbeit so weit zu fördern, daß unbeschadet der Redaktion durch andere das Werk seinen Geist trägt. Dieser Geist äußert sich in der lebendigen Darstellung und in der Kunst, historischen Stoff gegenwartsnahe zu gestalten, in der Umfassung der breitesten Wirklichkeit und in der intensiven Vertiefung in eine ihm eigentlich fremde religiöse Welt, in der scharfen Erfassung der Schranken der zur Darstellung gelangenden Frömmigkeit, aber auch in der verständnisvollen Herausarbeitung einer Gläubigkeit, die heute von engen Theologen nur zu rasch und leichthin verspottet wird.

Die Helvetik, eine Zeitepoche von eigenartiger Geschlossenheit und von ungeheurem Reichtum an neuen Ideen, die im 19. Jahrhundert nur teilweise verwirklicht wurden, wird sehr verschieden beurteilt. Die einen, wie etwa der bekannte schweizerische Staatsrechtslehrer Carl

Hilty, sehen in ihr eine frühlingshafte Zeit, in der lang zurückgehaltene Kräfte mit elementarer Wucht durchbrechen, auf allen Gebieten neue und gute Anregungen gemacht werden und eine große Reihe von guten Köpfen sich des öffentlichen, staatlichen Lebens anzunehmen beginnt. Jeremias Gotthelf dagegen verurteilte diese Zeit, weil damals die Gottesdienstlichkeit bedenklich ab und die Immoralität entschieden zugenommen habe. Wernle überbrückt in gewissem Sinn diese einander entgegengesetzten Wertungen. Er kann einerseits sogar Laharpe als „Werkzeug göttlicher Vorsehung für die Schicksale der Schweiz" würdigen und betont andererseits die Zunahme der Unsittlichkeit und des Wirtshauslebens. Hält er sich auch von einer einseitigen Verherrlichung fern und weist er auch auf die oberflächliche Religiosität mancher Führer der Helvetik hin, so läßt er doch allen Gerechtigkeit widerfahren und anerkennt die relative Bedeutung der theologischen Stellung eines Stapfer, Pestalozzi, Legrand, Ith und anderer. Ich meinerseits würde die Akzente noch mehr auf die Seite dieser Neuprotestanten legen, würde auch Persönlichkeiten wie Müslin und sogar Zschokke noch etwas günstiger beurteilen. Doch soll darüber mit dem Verfasser nicht gerechtet werden.

Wernle ordnet das Kirchengeschichtliche einem großen Zusammenhang ein. Philosophie, Literaturgeschichte, Pädagogik und Politik werden ebenso intensiv durchforscht wie das religiöse Leben. Die Helvetik wird einmal eine „wundervolle pädagogische Aera" genannt. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat wird auf das genaueste untersucht. Oft findet man bei den helvetischen Führern eine Synthese zwischen Patriotismus und Christentum. Bei den einen herrscht das staatskirchliche Ideal vor, allerdings oft in der Form, daß die Kirche zur Magd des Staats erniedrigt wird. Andere, z. B. zeitweise auch Pestalozzi, vertreten die Idee des religionslosen Staates. Lavater tritt, ähnlich wie Schleiermacher, für die Freiheit der Kirche vom Staat ein und erstrebt die Freikirche. In konfessioneller Beziehung sind die meisten Führer der Helvetik indifferent. Vom orthodoxen Christentum sind sie alle weit entfernt. Ein starker Fortschrittsglauben, ein enthusiastisches Schwärmen für die Freiheit, eine weitgehende Verdrängung des spezifisch Religiösen durch die Moral kennzeichnet die religiöse Durchschnittshaltung des helvetischen Bürgers. Wernle teilt höchst interessante Debatten über die Judenfrage, die Todesstrafe, den Selbstmord mit. Als Vertreter des alten Geistes schildert er den Reich-Gottes-Theologen Johann Jakob Heß und Lavater, der sich in der Helvetik zu wahrhaft prophetischer Größe aufreckt. Die Schilderung seines Heldenmutes gehört zu den schönsten Partien des Werkes.

Frauenkappelen bei Bern. *Kurt Guggisberg.*

Paul de Chastonay, Kardinal Schiner, Führer in Kirche und Staat. Räber & Cie., Luzern, 1938, 85 S., Fr. 3.—.

Die wissenschaftliche Schinerbiographie von Büchi und Müller dient dem vorliegenden, für das Volk berechneten Lebensbild als Grundlage. Es beschränkt sich auf einige große Linien und erhebt keinen Anspruch auf wissenschaftliche Bedeutung. Allerdings sollten auch in einer derartigen Schrift die Tatsachen genau und richtig wiedergegeben werden. Der Hinweis auf den türkischen Prinzen Tschan (oder Dschem) klingt allzu euphemistisch, wenn man bedenkt, daß Papst Innozenz VIII. für seine Gefangenhaltung vom Sultan ein Jahrgeld erhielt. Eine falsche Angabe hat sich in der Darstellung des

Jetzerhandels eingeschlichen. Jetzer ist nicht hingerichtet, sondern verbannt worden. Chastonay steht seinem Helden nicht kritiklos gegenüber, deshalb berührt die Schrift im Großen und Ganzen sympathisch. Sie wird durch einige, z. T. zeitgenössische Bilder bereichert.

Frauenkappelen bei Bern. *Kurt Guggisberg.*

Oskar Farner, Johann Caspar Lavater. Eine Würdigung für die Gegenwart. Zwingli-Verlag Zürich, 1938. Bd. 6 der „Quellen und Studien zur Geschichte der Helvetischen Kirche". 42 S., Fr. 2.—.

Lavater verdiente längst schon eine eingehende Monographie. Welch kulturgeschichtlich reiches und interessantes Bild ließe sich an Hand seiner vielgestaltigen Beziehungen entwerfen! Wie viel könnte durch eine intensive Bearbeitung seiner mannigfaltigen Werke für die Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts gewonnen werden! Wie nötig wäre es, diese eigenwüchsige Persönlichkeit einmal gründlich in ihrer Eigenart zu erfassen, darzustellen und gegen die geistesgeschichtlichen Strömungen seiner Zeit abzugrenzen! Ansätze zu einer solchen Monographie sind vorhanden, aber es sind nicht mehr als Ansätze. Das Material in der Zürcher Zentralbibliothek sollte einmal gesichtet und für eine umfassende Darstellung herangezogen werden.

Farner geht in der Zeichnung und Würdigung der religiösen Persönlichkeit Lavaters nicht wesentlich über Paul Wernle hinaus, der in seinem Werk über den schweizerischen Protestantismus im 18. Jahrhundert Lavaters Religiosität scharf umrissen hat. Als Kern und Stern seines Wollens und Wirkens bezeichnet er den Glauben an den wunderschaffenden Herrn. In seiner ganzen Lebenseinstellung erinnert Lavater ihn an die Oxfordleute der Gegenwart, deshalb nennt er ihn den „Oxforder des 18. Jahrhunderts", eine Bezeichnung, die allerdings über seine Frömmigkeit nicht allzu viel aussagt. Richtig wird der religiöse Kern seines physiognomischen Schaffens hervorgehoben. Bei der Anthropologie hätte denn auch, neben der Christologie, eine theologische Würdigung Lavaters vor allem einzusetzen. Hier würde auch die Verbundenheit mit einzelnen Geistesströmungen seiner Zeit deutlich sichtbar werden. Farners lebendige Darstellung, die die einzelnen Probleme der Lavaterforschung blitzlichtartig beleuchtet, wirkt anregend und lockt zu eigener Vertiefung in eine der seltsamsten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte.

Frauenkappelen bei Bern. *Kurt Guggisberg.*

Giovanni Soranzo, Peregrinus Apostolicus. Lo spirito pubblico e il viaggio di Pio VI a Vienna = Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Ser. V: Scienze storiche. Vol. XIV. (Milano 1937—XV) XI—658 S. — In 8°. Lire 50.

Der Untertitel „Die öffentliche Meinung und die Reise Pius VI. nach Wien" charakterisiert den Leitgedanken dieses dicken Buches, dessen besonderer historischer Wert in der reichen Dokumentierung zu finden ist. Hatte Seb. Brunner (1868, 1869, 1870) in seinen Forschungen zur Geschichte Josephs II. reiches Material zur Frage aus dem Archiv zu Wien ans Licht geholt, so ging H. Schlitter (1892, 1894) der Reise Pius VI. im Staatsarchiv von Venedig und im Vatikanischen Archive nach, nicht ohne an dem Tagebuche des päpstlichen Hofzeremonienmeisters Mons. Guiseppe Dini (mit Recht) enttäuscht zu

werden. J. Gendry hinwieder brachte in den Anmerkungen und Anhängen in seinen zwei Bänden: „Pie VI. Sa Vie. Son Pontificat (1717 bis 1799)“ (Paris 1908—1909), eine letzte Bereicherung des Materials. Demgegenüber überrascht, wie mangelhaft die Frage im dritten Teile des letzten Bandes der „Geschichte der Päpste“ von Pastor (1933) behandelt ist, offenbar weil die Hand des Meisters fehlte oder müde war. Soranzo nun gibt in einem ersten Anhange (S. 537—610) das in einem Konvente zu Ascoli (Piceno) verwahrte „Diario dell' edificante itinerario della Santità di N. S. Pio Papa VI da Rom sino all' Imperial città di Vienna ecc“, das Mons. Francesco Antonio Marcucci, Bischof von Montalto und Begleiter des Papstes auf der Reise nach Wien schrieb. In einem zweiten Anhange (S. 611—638) sind deutsche Nuntiaturberichte aus dem vatikanischen Archiv im dritten (S. 639—648) Berichte und Briefe aus dem Staatsarchiv zu Venedig veröffentlicht, während im vierten und letzten Anhange (S. 649—652) Stücke aus dem vierten Buche Cordaras, De profectione Pii VI p. nach dem Originale (Roma, Bibl. Vallicelliana, cod. R 93) geboten werden, die J. Boero (Roma 1855) in seiner Ausgabe zum Teil übergangen, zum Teil geändert hat.

In einer Zeit, in der die größten Staatsmänner Europas sich begegnen und nächtlicherweile über Krieg oder Frieden beraten und entscheiden (während die Beilegung innerer kirchlicher Streiterei unberührt bleibt), gewinnt das Buch von S. ein eigenartiges Interesse. Ohne Zweifel hätten da und dort breitere Erwägungen gekürzt werden können um Wiederholungen zu vermeiden. Das Wichtigste aber sind doch die zwischen Papst und Kaiser persönlich verhandelten Fragen und ihre Lösungen: Die religiöse Toleranz, die Auswirkung der beiden Bullen „In Coena Domini“ und „Unigenitus“, die Überwachung der Seminarien, Zensur der Schriften, Reservatfälle im Forum der Beichte, Ehedispensen, Besitz und Verwaltung kirchlichen Eigentums, Eid der Bischöfe, Besetzungsrecht von Diozesen und Abteien u. a. S. sucht die Reise des Papstes zu rechtfertigen, die in Rom nicht überall gerne gesehen wurde. Daß es dabei nicht gelang Joseph II. von seinen Überzeugungen in Fragen kirchlicher Reformen (die übrigens auch von Männern der Kirche zugegeben werden) abzuhalten, gesteht S. ebenfalls zu. Wohin noch so gut gemeinte und in sich gerechtfertigte kirchliche Reformen führen, wenn von geistigen Strömungen der Zeit abgesehen wird und die Methoden rücksichtslose Schärfen nicht vermeiden, hat die weitere Geschichte Josephs II., der französischen Revolution zur Genüge bewiesen. Ein neues Kapitel dazu werden unsere Nachfahren schreiben.

Rom. *L. C. Mohlberg OSB.*

Alfred Adam: Nationalkirche und Volkskirche im deutschen Protestantismus. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1938. Preis kart. 6,50 RM.

Zu dem Ringen unserer Tage um die Gestaltung der evangelischen Kirche hat Alfred Adam mit seinem Buch einen wertvollen Beitrag geliefert. Sehr scharf und einleuchtend untersucht der Verfasser die Begriffe: „Nationalkirche“ und „Volkskirche“ und zeigt ihre Verwirklichung in der Kirchengeschichte. Wenn seine Schlußfolgerungen, vielleicht auch seine Grundthese, nach der das Ideal der Kirche eine Bekenntniskirche, die „Volkskirche in der Folge“ aber nicht als „Norm“ sein soll, nicht von allen ohne weiteres angenommen werden, so bleibt

Adam das Verdienst unbestritten, die Begriffe fest umrissen und auch die tatsächlichen Probleme der Volks- oder Nationalkirche angerührt zu haben.

Adam gibt zunächst einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Begriffes „Nation". Von der mittelalterlichen Einheitsschau von Reich und Kirche, die durch die Kämpfe von Kaiser und Papst gestört wird, erstehen neue Kräfte mit dem Begriff der Nation, der jedoch sehr bald an die Idee der Universalkirche gebunden ist. Er gliedert die Universitäten weltlich horizontal, läßt die Konzilsparteien entstehen; auf dem Konzil zu Konstanz nimmt der Begriff erstmalig politischen Charakter an. Die eigentliche Wandlung dieses Begriffes aus „dem Gitterwerk des universalistischen Denkens" heraus sieht Adam richtig in dem Auftreten Duns Scotus, des großen Antipoden des Aquinaten. Für ihn gibt es die Harmonie von Glauben und Wissen, Kirche und Reich nicht mehr. Adam sieht eine Linie, die von Skotus über Nominalismus, Mystik und schließlich Humanismus zum modernen Liberalismus führt. In dieser geistigen Linienführung sieht Adam sich das abspielen, was er eben zum Titel seines Buches gemacht hat. Nachdem das mittelalterliche Universaldenken seit dem Reichstag zu Worms durch Luther zertrümmert ist, und sich die Idee des Landesherrentums auch über die Kirche gegen Luthers Willen durchsetzt, setzt vor allem nach dem Aufhören des alten deutschen Reiches 1806 das Problem „Nationalkirche" resp. „Volkskirche" ein, da jeder Fürst in seinem Territorium eben die Nation bezw. das Reich erblickt. Neben dieser politischen Entwicklung setzt die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von 1776 insofern einen Markstein, als hier ein staatliches Gemeinwesen geschaffen wird, in dem der Kirche kein öffentlicher Rang zugewiesen wird. So beginnt sich die Nation am Begriffe der „Menschheit" zu orientieren. Aus beiden entsteht dann nach Adam jenes immer wiederkehrende nationalkirchliche Postulat nach Überkonfessionalität, das von einer „Vereinerleiung von Vernunft und Offenbarung und Gleichsetzung von Nation und kirchlicher Einheit" begleitet ist. Aus diesem Gesichtswinkel sieht Adam „die nationalkirchlichen überkonfessionellen Bestrebungen des 19. Jahrhunderts mit ihrem bürgerlich wissenschaftlichen Gepräge des Liberalismus", also auch eines Fichte, Arndt und Schleiermacher, die immer das Zeichen der kirchlichen Union an sich tragen. Ähnlich ist es mit der Volkskirche, die eben als „religiöse Volksgemeinschaft" aufgebaut werden soll. Vor uns liegen die Wege eines Wichern, Naumann, Stöcker, Rothe und schließlich Troeltsch.

Nach diesen Ausführungen Adams ist die Frage zu stellen, ob denn die nationalkirchliche Auffassung wirklich neben dem nationalen Gedanken nur aus Aufklärung und Liberalismus gespeist wird, ob der volkskirchliche Gedanke als „Norm" zwangsläufig bei Rothe und Troeltsch enden muß. Wenn Adam immer wieder auf die „geschichtlichen Gegebenheiten" der Kirche Rücksicht nehmen will, wenn er schließlich im lutherischen Sinne die bekenntnismäßige Volkskirche, d. h. „Volkkirche als Folge", will, so ist eben zu bedenken, daß Geschichte sehr oft in der Auflösung geschichtlicher Gegebenheiten besteht und, daß die erste geschichtliche Hauptgegebenheit der Kirche eben die universalistische katholische Kirche war, die Luther auch erschütterte, und daß Luther vom katholischen Standpunkt aus gesehen ja auch in der von Skotus über Occam zum Liberalismus führenden Linie steht.

Berlin-Steglitz. *Heinz Erley.*

Hilde Daum: Pierre Jurieu und seine Auseinandersetzung mit Pierre Arnauld im Streit um die Rechtfertigungs- und Gnadenlehre. Marburger Beiträge zur romanischen Philologie. Neue Folge herausgegeben von Werner Krauss, Heft 23. Marburg, Adolf Ebel (jetzt: Michaelis-Braun) 1937. 167 S.

Jean Claude (1619—1687) und Pierre Jurieu (1637—1713), *ces deux fameux ministres de France,* wie Bossuet sie in seiner *Histoire des Variations des Églises Protestantes* nennt, haben sich als Apologeten und Kontroverstheologen mit den Führern des französischen Katholizismus gemessen. Außer mit vielen andern hat sich Jurieu in den achtziger Jahren mit Antoine Arnauld, dem Wortführer des Jansenismus, auseinandergesetzt. Hilde Daum ist weniger darauf bedacht, den Verlauf dieser Kontroverse in einem literaturgeschichtlichen Sinne darzustellen, als darauf, ihre theologischen Voraussetzungen und ihren theologischen Gehalt kritisch zu diskutieren. Sie trägt zunächst die entscheidenden dogmatischen Thesen der beiden Gegner zusammen. Sie bezieht dabei den einen auf den Hintergrund der ausgehenden kalvinistischen Orthodoxie; den andern ordnet sie in den Jansenismus ein. Nachdem sie so beide „auf ihren Platz" gestellt hat, arbeitet sie, methodisch von neuem ansetzend, Jurieus Anschauung vom Jansenismus heraus: Er sieht in dieser Bewegung eine Art Cryptocalvinismus. Die jansenistisch-thomistische Gnadenlehre, so meint er, komme der calvinistischen äußerst nahe; sie müßte ihre Anhänger konsequenterweise aus der pelagianischen katholischen Kirche herausführen. In der Polemik, die Jurieu auf dem Grunde dieser Voraussetzungen mit Arnauld betreibt, geht es insbesondere um die Rechtfertigung aus dem Glauben, um die Heilsgewißheit, um die Unverlierbarkeit der Gnade und um die Sakramente.

Warum, so fragt nun H. Daum, mußte dieser Kontroverse der Erfolg versagt bleiben? Die Antwort, die in den eben umrissenen analytisch-exponierenden Kapiteln des Buches schon immer mitgegeben und klar vernehmbar war, wird in einem „kritischen" Kapitel systematisiert und ins Geistesgeschichtliche gewendet. Die beiden Gegner reden aneinander vorbei, weil Jurieu, dieser *Goliath des Protestants,* bei all seiner Orthodoxie keineswegs mehr auf dem festen Boden der Reformation steht, die er zu vertreten vorgibt. An ganz entscheidenden Punkten sind Intellektualismus und cartesianische Anthropologie in seine Theologie eingedrungen. Jurieu nennt sich Feind jeder *théologie rationnelle et altitudinaire* und merkt nicht, bis zu welchem Grade er einer moralisierenden Heiligungstheologie mit erweichtem Sündenbegriff ins Garn gegangen ist, wie sehr sich in seine Auffassung von der im Glauben imputierten Gerechtigkeit die katholische Lehre von der Gnadeninfusion eingeschlichen hat. Daß er den katholischen Jansenismus als Cryptocalvinismus mißverstehen kann, bedeutet für H. Daum den klarsten Beweis für die „Fragwürdigkeit" seiner theologischen Position. Es bedürfte kaum noch des direkten Beweises, wie ihn ein häufig unternommener Vergleich zwischen Einzelaussagen Jurieus und Calvins liefert.

Geistesgeschichtlich wird Jurieu auf diese Weise zum Exempel dafür, daß in der erstarrten calvinistischen Orthodoxie die Aufklärung ihre Posten zu beziehen beginnt. Sie ist geschichtliche Stufe auf dem Wege von der Reformation zur Aufklärung. (Um dieser Einsicht willen steht die vorliegende Monographie in dem Zusammenhang,

den etwa Hans Emil Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, 1. Teil, 1937, darzustellen begonnen hat.) — Was für den Protestantismus gilt, bestätigt H. Daum mutatis mutandis auch für den Katholizismus. Der rigoristische Jansenismus unterbricht den Säkularisationsprozeß, der mit dem 16. Jahrhundert offen eingesetzt hat, im Grunde ebensowenig wie die *invasion mystique*, als deren Anwalt Henri Bremond zu nennen ist. Auf verschiedene Weise geht es hier wie dort um „das ‚christliche' Ich". Wo dieses Ich auf den Plan tritt, ist es um Gottes Ehre schlecht bestellt.

Bei ihrem Versuch, den geistesgeschichtlichen Ort des Jansenismus zu bestimmen, orientiert sich H. Daum kritisch an den Darstellungen von Sainte-Beuve, Laporte und H. Bremond. Mit diesen Namen ist fast die ganze Sekundärliteratur genannt, deren sie sich bedient hat. Sie gewinnt im übrigen all ihre Erkenntnisse auf dem Wege einer gründlichen und scharfsinnigen Analyse der primären Quellen. Den Horizont der Interpretation sichert sie sich durch eine so entschieden reformatorische Haltung, wie man sie in einer romanistischen Arbeit kaum erwartet hätte.

Ein paar Kleinigkeiten: Im Literatur-Verzeichnis ist nachzutragen die Jurieu-Bibliographie, die E. Kappler 1935 im *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* gegeben hat. Derselbe E. Kappler hat inzwischen eine Studie veröffentlicht über *Le Droit de Résistance à la Tyrannie d'après Jurieu (Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1937, 201 ff.). Diese Arbeit stellt den von H. Daum S. 43 beiläufig angerührten Gegenstand ausführlich dar. — In ihrem Referat über den ihr nicht zugänglichen *Augustinus* des Jansenius stützt sich H. Daum auf die *Analyse* im *Dictionnaire de Théologie catholique* VIII. Sie hätte sich bei Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford 1936, 125 ff. ausführlichere Auskunft holen können.

Marburg a. d. L. *Wilhelm Kalthoff.*

Fritz Fischer, Moritz August von Bethmann-Hollweg und der Protestantismus (Religion, Rechts- und Staatsanschauung). Historische Studien 338. Berlin 1938.

Fischers Buch über den älteren Bethmann-Hollweg, den Großvater des Reichskanzlers, ist ein wertvoller Beitrag zur Erhellung der treibenden Kräfte im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts. Seine Bedeutung besteht darin, daß es die Verflochtenheit der religiös kirchlichen mit den politischen Mächten der Zeit sichtbar macht. Es ist mehr, als ein biographischer Beitrag zur inneren Geschichte des Jahrhunderts, und führt methodisch über die Dilthey-Troeltsch-Linie hinaus, indem es den politischen Raum nicht als ein Gegenüber, sondern als die entscheidende Plattform der religiösen und geistigen Auseinandersetzung erfaßt: nicht isoliert ideengeschichtliche Analyse, sondern in einem Gesamtaspekt das Ineinander von Religion und Politik aufzudecken, ist Ziel und Ergebnis dieser Untersuchung.

Sie bekommt ihre besondere Aktualität angesichts des jüngst im Rahmen der Arbeiten des Instituts für die Geschichte des neuen Deutschlands erschienenen großen Werks von Christoph Steding *), das Walter Frank aus dem Nachlaß eben herausgegeben hat. Fischers Konzeption bestätigt in einem entscheidenden Punkt Stedings Analyse

*) Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur, Hamburg 1938.

der „Anrainer"-Ideologie. Beide haben unabhängig voneinander ein Bild vom geschlossenen Charakter jener angelsächsisch-holländisch-französisch-schweizerisch-süddeutsch-österreichischen Erweckungsbewegung gearbeitet, die bisher in einer Reihe von Einzelbewegungen gesehen, nun als ein Gebilde von religiös-politisch einheitlicher Struktur heraustritt. Dieser „Réveil" ist das Urerlebnis des Menschen und des Politikers Bethmann-Hollweg.

Neben Bismarck, den politischen Realisten aus lutherischer Wurzel, und neben die Konservativen, die Reaktionäre aus einem doktrinär verflachten Luther, wird ein dritter Typus „christlicher" Politik gestellt: die Politiker des christlichen Rechtsstaates, die sich als Fortbildner des „christlichen Staatsmannes" Stein betrachten. Sie versuchen eine Synthese konservativer und liberaler Gedanken und treten ein für einen maßvollen Fortschritt auf dem Wege des Rechts, das sie als einziges Mittel politischen Handelns anerkennen.

Im ersten, biographischen Teil, der bis zur Lebenshöhe (1848) führt, bestimmt Fischer als Quellen dieses Programms einer christlichen Politik Pietismus und Idealismus: der Idealismus verkörpert in Carl Ritter, dem Geographen, der Bethmann-Hollwegs Erzieher war, der Pietismus in Männern wie Goßner, Boos, v. Kottwitz. Das „Reich der sittlichen Freiheit" und das Reich Gottes, fließen ineinander in einer Geschichtstheologie, der auch Politik und Recht eingeordnet sind und die 1851 ff. in der Partei des preußischen Wochenblatts und 1858 ff. in dem liberal-konservativen Ministerium der „Neuen Aera" zum Einsatz kommt.

Der geistesgeschichtliche Ertrag des Buches liegt in der Feststellung, daß es sich hier um den spiritualistischen Typus protestantischer Frömmigkeit handelt. Eine tiefe Kluft trennt diese separatistisch-mystisch-kirchenindifferenten Kreise von der romantischen Restauration, die sich ideologisch in C. L. v. Haller und Stahl, politisch in der Kamarilla verkörpert. Der Spiritualismus der Gedankenwelt Bethmann-Hollwegs wird in dem Abschnitt des Buches besonders deutlich, in dem Fischer das für die deutsche Kirchengeschichte bedeutungsvolle Jahr 1857 darstellt (S. 82 ff.): höchst eindrucksvoll der dramatische Zusammenstoß mit Stahl auf dem 2. Stuttgarter Kirchentag, bei dem lutherische „Lehre" hier, spiritualistisches „Leben" dort gegeneinanderstehen.

So erweist sich die Einheit von Politik und Religion im Lebensgefüge Bethmann-Hollwegs an seinem Kampf gegen den Anspruch des Kreises um Friedrich Wilhelm IV., „christliche" Politik zu treiben. Ihrer pseudokonservativen christlichen Politik setzt er eine echt konservative „Politik aus Glauben" entgegen. Demgemäß ist die Höhe des Buches das Kapitel über „Staat und Recht" (S. 241 ff.) und in ihm wieder die Gegenüberstellung der Gerlach und Stahl mit Bethmann-Hollweg und Wichern. In diesem Abschnitt, „Die Idee des ‚christlichen Staats' in ihrer verschiedenen Ausprägung" (S. 262 ff.), wird, belegt durch eine Fülle klassischer Aussprüche, die Haltung Stahls bestimmt als Unterwerfung unter das Gegebene: lutherischer Positivismus, die Bethmann-Hollwegs als Abgrenzung einer individuellen Rechtssphäre gegen das Gegebene: theologischer Idealismus. Diese „Politik aus Gewissen" wird in einem besonderen Kapitel „Politische Ethik" (S. 271 ff.) im Hinblick auf das entscheidende Jahr 1851 in ihrer geschichtlich konkreten wie grundsätzlich allgemeinen Problematik näher analysiert.

Man ist versucht, beim Lesen des Buches die Linien vom älteren Bethmann-Hollweg auszuziehen zu dem Enkel hin: Peel und Gladstone sind die angelsächsischen Urbilder dieser Politik, die sich dem Moralischen tief verpflichtet weiß. „Der westlichen Orientierung des religiösen Ideals Bethmann-Hollwegs entspricht eine bestimmte Vorstellung von der politischen Entwicklung der Welt, die auch für das Verhalten des Mannes als Politiker richtunggebend war, und die über ihn hinaus und optimistisch verflacht noch heute fortwirkt in der religiös durchsetzten Ideologie der westlichen Demokratien", „ein optimistischer, ‚Sünde und Übel', d. h. die Widerständigkeit und bis ans Ende der Tage stets gleichbleibende Kampferfülltheit der Welt abschwächender Zug" (S. 127. 121).

Fischers eindringende Arbeit gibt der Gestalt Moritz August von Bethmann-Hollwegs ihren Platz im deutsch-protestantischen Raum des 19. Jahrhunderts. Sie rückt ihn ins Licht als Repräsentanten einer Strömung, die zwar in einem entschiedenen Gegensatz steht zur pseudolutherischen Restauration, in einem noch tieferen, grundsätzlichen jedoch zu dem lutherischen Staatsmann Bismarck. In der Gegnerschaft gegen ihn rücken beide, Pietismus und Luthertum, zueinander als Flügel einer Front in der gemeinsamen Unfähigkeit, die Macht metaphysisch ernst zu nehmen. Den einen ist er zu revolutionär: sie materialisieren die Macht christlich positivistisch; den anderen, die sie moralisch spiritualisieren, zu gewalttätig.

Berlin-Dahlem *J. Oberhof*

Michael Gatterer, Das vatikanische Konzil. Auslese aus dem kirchlichen Rechtsbuch und aus Rundschreiben der letzten 4 Päpste, Dokumente des ehrwürdigen Pius X., die Kommunistenenzyklika Pius XI. (Das Religionsbuch der Kirche [Catechismus Romanus] in deutscher Übersetzung, Bd. V, Ergänzungen.) 2. vermehrte Auflage, Innsbruck 1938. Verlag Felizian Rauch. VIII und 275 S.

Wie die früheren 4 Bände des „Religionsbuchs der Kirche" ist auch dieser fünfte Ergänzungsband vor allem für den Gebrauch in der praktischen Seelsorge bestimmt. Doch wird auch der Forscher, sei er Kirchenhistoriker, Dogmatiker oder Kanonist, hier manche wertvolle Anregung finden, wenngleich für die Sonderuntersuchung der Rückgriff auf den lateinischen Urtext der Quellen unerläßliches wissenschaftliches Gebot bleibt.

Der größte Teil des Bändchens enthält wichtige dogmatische Papsterlasse in einer, wie ich feststellen konnte, sorgfältigen und sinngetreuen Übersetzung, die sich erfreulicherweise auch um ein gutes Deutsch bemüht. Vollständig vorgelegt werden in dieser Form: die beiden vatikanischen Konstitutionen Pius IX., die als das wesentliche dogmatische Ergebnis des Vatikans gelten können, nämlich Dei filius (über den katholischen Glauben) und Pastor aeternus (über die Kirche mit der abschließenden Formulierung des Unfehlbarkeitsdogmas), dann S. 152 ff. die zwei Kommuniondekrete Pius X. von 1905 und 1910 und die Exhortatio ad clerum catholicum von 1908, schließlich S. 204 ff. die Enzyklika Divini Redemptoris Pius XI. vom 19. März 1937 gegen den atheistischen Kommunismus (mit dem Kernsatz über die wesenhafte Schlechtigkeit des Kommunismus S. 241). Nützlich ist die Übersicht (S. 39 ff.) über die Rundschreiben der Päpste Leo XIII., Pius X., Benedikt XV. und Pius XI. Der übrige Inhalt des Bändchens, die

alphabetisch angeordnete Auslese des Wichtigsten aus dem Codex juris canonici und den neueren päpstlichen Enzykliken (S. 45—148) mag — das soll nicht verkannt werden — geeignet sein, dem praktischen Seelsorger gute Dienste zu leisten. Aber natürlich will G. auf den 100 Seiten dieser Auswahl nicht den Anspruch erheben, der Forschung ein Mittel bereitzustellen; und nicht einmal der Seelsorger wird, um nur einen Punkt herauszugreifen, etwa in einem schwierigen eherechtlichen Falle Aufschluß über Einzelfragen finden. An diesem Punkte tritt das Lehr- und Handbuch in seine vollen Rechte und deshalb wäre der Gedanke erwägenswert, ob nicht bei einer Neuauflage am Schluß der einzelnen Stichwortartikel wenigstens je das führende Werk über das betreffende Sachgebiet genannt werden sollte.

Kiel. *E. Wohlhaupter.*

Aus Zeitschriften

Analecta Bollandiana 57 (1939) 1—2: H. Delehaye, Hagiographie Napolitaine. 1. Le calendrier de marbre. 2. Sources et composition du calendrier. — Th. Nissen, De SS. Cyri et Iohannis Vitae formis. — P. Peeters, S. Dometios le martyr et S. Dometios le médecin. — L. T. White jr., La date de la mort de S. Gerland d'Agrigente. — M. Coens, Le premier tome du légendier de Saint-Hubert. — **Orientalia Christiana Periodica V (1939) 1—2:** I. Hausherr, Le «De Oratione» d'Evagre le Pontique en syriaque et en arabe. — J. M. Vosté, Catalogue des manuscrits syro-chaldéens de Kerkouk. — J. M. Hanssens, La liturgie romano-byzantine de Saint Pierre. — G. Hofmann, Die Einigung der armenischen Kirche mit der katholischen Kirche auf dem Konzil von Florenz. — A. M. Ammann, Wladimir, dem Apostelgleichen zum Gedächtnis. — G. de Jerphanion, Un nouveau manuscrit syriaque illustré de la Bibliothèque Vaticane (Vat. syr. 559). — **Echos d'Orient 37 (1938) 189 bis 190:** V. Laurent, Une inscription grecque cryptochrétienne de Philippopoli. — L. Bréhier, Sur un texte relatif au début de la querelle iconoclaste. — A. Vogt, L'Hippodrome «couvert». — J. Gouillard, Les influences latines dans l'oeuvre théologique de Manuel Calécas. — M. Jugie, Les Actes du Synode photien de Sainte-Sophie (879—880). — V. Laurent, Les Actes du Synode photien et Georges le Métochite. — R. Lorentz, Manuel Paléologue et Démétrius Cydonés. Remarques sur leurs correspondances (3me série). — V. Grumel, Le symbole «Quicumque» et Jean Italos. — A. P. Péchayre, Zosime d'Ochrida et de Sisanion. Ses relations avec l'Autriche et ses différents séjours à Ochrida. — E. Dallegio d'Alessio, Quelques relations de Fra Angelo Petricca da Sonnino, vicaire patriarcal de Constantinople (1637—1639). — **37, 191—192:** V. Laurent, Grégoire X et un projet de ligue antiturque. — St. Binon, L'histoire et la légende de deux chrysobulles d'Andronic II en faveur de Monembasie. — R. Janin, Les églises byzantines du Précurseur à Constantinople. — A. Vogt, Histoire des institutions: La patricienne à ceinture. — V. Grumel, Le décret du synode photien de 879—880 sur le symbole de foi. — A. Péchayre, De l'Adriatique à la Mer Noire, Albanais et Bulgares. — J. Lacombe, Chronique des Églises orientales. — **Revue d'histoire ecclésiastique 34 (1938) 4:** J. Pérez de Urbel, La Règle du Maître. — M. Alamo, La Règle de saint Benoît éclairée par sa source, la Règle du Maître. —

J. Pérez de Urbel, Le Maître et saint Benoît. — A. Fliche, Les origines de l'action de la papauté en vue de la croisade. — **35 (1939) 1:** G. de Plinval, Le problème de Pélage sous son dernier état. — D. B. Capelle, Le pape Gélase et la messe romaine. — D. G. Morin, Le Breviarium fidei contre les Ariens, produit de l'atelier de Césaire d'Arles? — **35, 2:** G. Bardy, Sur la patrie des évêques dans les premiers siècles. — V. Morel, Le développement de la «disciplina» chez Tertullien. — G. Mollat, La fuite de Pie IX à Gaète (24. nov. 1848). — M. H. Laurent, Autour de la controverse luthérienne en France: Lambert Campester. — **Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 18 (1938) 5—6:** A. Causse, Le mythe de la nouvelle Jérusalem du Deutéro-Esaie à la IIIe Sibylle. — Ch. Jaeger, A propos de deux passages du sermon sur la montange. — J. Hering, Messie juif et messie chrétien. — H. Strohl, Un aspect de l'humanisme chrétien de Bucer. — F. Ménégoz, Trinité. — R. Will, La première liturgie de Calvin. — **19 (1939) 1:** M. Goguel, Unité et diversité du christianisme primitif. — G. Marcel, Appartenance et disponibilité. — **19, 2:** V. Baroni, La Bible chez les controversistes catholiques du XVIIe siècle en France. — E. Behr-Sigel, La Sophiologie du Père S. Boulgakoff. — E. Pfenningsdorf, Conscience et connaissance religieuses. — **Recherches de Théologie ancienne et médiévale 11 (1939) 1:** D. P. de Vooght, Les miracles dans la vie de saint Augustin. — D. O. Lottin, Les théories du péché originel au XIIe siècle. — F. Stegmüller, Sententiae Berolinenses. Eine neuaufgefundene Sentenzensammlung aus der Schule des Anselm von Laon. — A. Landgraf, Udo und Magister Martinus. — D. O. Lottin, Le premier commentaire connu des Sentences de Pierre Lombard. **11, 2:** D. van den Eynde, Le deuxième canon du Concile d'Orange de 441, sur la chrismation. — D. B. Capelle, Cassien, le Maître et saint Benoît. — D. A. Wilmart, Une rédaction française des Sentences dites d'Anselme de Laon. — B. Smalley, The School of Andrews of St. Victor. — P. Glorieux, Notations brèves sur Godefroid de Fontaines. — **Revue Bénédictine 51 (1939) 1:** C. Lambot, Sermons complétés. Fragments de sermons perdus. Allocution inédite de saint Augustin. — G. Morin, Castor et Polychronius. Un épisode peu connu de l'histoire ecclésiastique des Gaules. — A. Wilmart, Le règlement ecclesiastique de Berne. — A. Wilmart, Le poème apologétique de Pierre le Vénérable et les poèmes connexes. — **Bulletin of the John Rylands Library Manchester 22 (1938):** H. Guppy, The Royal Injunctions of 1538 and the „Great Bible", 1539—1541. — H. Baron, Cicero and the Roman Spirit in the Middle Ages and the Early Renaissance. — H. B. Charlton, Browning: The Poet's Aim. — C. H. Dodd, The Gospel as History: a Reconsideration. — T. W. Manson, Sadduce and Pharisee: the Original Significance of the Names. — T. Fish, The *Dam-Quar* (Trader?) in Ancient Mesopotamia. — H. G. Richardson, John of Gaunt and the Parliamentary Representation of Lancashire. — E. Robertson, Notes and Extracts of the Semitic MSS. in the Rylands Library. V. In Nablus. — H. H. Rowley, Israel's Sojourn in Egypt. — E. F. Chaney, Francois Villon: A Bibliographical Note. — F. E. Harmer, Anglo-Saxon Charters and the Historian. — B. Wilkinson, Freeman and the Crisis of 1051. — A. R. Myers, A Parliamentary Debate of the Mid-Fifteenth Century. — E. Hughes, The Development of Cobend's Economic Doctrines and his Methods of Propaganda. — D. Atkinson, The Sator-Formula and the Be-

ginnings of Christianity. — H. J. Fleure, Ritual and Ethic: Study of a Change in Ancient Religions about 800—500 B. C. — F. P. Pickering, A German Mystic Miscellany of the late 15th Century. — E. F. Jacob, The «Imitatio Christi». — E. Robertson, The Bible and Mankind. — T. H. Pear, The Modern Study of Personality. — A. Souter, A New Volume of the Catalogue of the John Ryland's Greek and Latin Papyri. — T. B. L. Webster, Ryland's Papyri, No. 482: some Notes. — **The Harvard Theological Review 22 (1939) 1:** A. Cameron, Sappho's Prayer to Aphrodite. — E. T. Silk, Boethius's Consolatio Philosophiae as a Sequel to Augustine's Dialogues and Soliloquia. — D. E. Trueblood, The Influence of Emerson's Divinity School Address. — Cl. Kluckhohn, Some Personal and Social Aspects of Navaho Ceremonial Practice. — A. D. Nock, A Feature of Roman Religion. — **22, 2:** J. A. Montgomery, Hebrew Hesed and Greek Charis. — Fr. P. Magoun jr., Aldhelm's Diocese of Sherborne *Bewestan Wuda*. — Th. Silverstein, The throne of the Emperor Henry in Dante's Paradise and the Mediaeval conception of Christian Kingship. — R. L. Wolff, Barlaam and Ioasaph. — C. Bonner, A Coptic fragment of Melito's Homily on the Passion. — **The Catholic Historical Review 25 (1939) 1:** J. H. Schlarman, The Jesuit Epic in Mid-America. — M. Ambrose, The social and religious life of the Gildsman of Toulouse. — R. Corrigan, The rise of Secularism. — **The Journal of Religion 19 (1939) 1:** W. M. Urban, Symbolism as a theological principle. — B. E. Meland, The Criterion of the Religious Life. — R. C. Miller, Is Temple a Realist?. — **19, 2:** L. M. Wright, John Bunyan and Steven Crisp. — D. E. Roberts, Is a Christian Philosophy a Contradiction in Terms?. — E. L. Schaub, J. G. Fichte as a Christian Preacher. — **Religio 15 (1939) 1:** A. Poggi, La preghiera dell'uomo. — I. Zolli, Ogni chiarore è spento. — E. Buonaitiuti, Il dogma centrale del cristianesimo. — **15, 2:** I. Zolli, Le lettere di Lakhish. — M. Untersteiner, Problemi di religione romana. — E. Buonaiuti, La carne di Cristo. — L. v. Auw, Clemente V e Angelo Clareno. — E. Nobile, Il dualismo dei postkantiani. — **15, 3:** M. Untersteiner, Problemi di religione romana. — R. Morghen, Rinascita romanica e Rinascimento. — R. Fedi, Storia ed etica. — **15, 4:** E. Buonaiuti, Le tentazioni dei teologi. — M. C. Casella, L'elemento irlandese nella cultura medievale. — G. Cuendet, Il destino di Rembrandt. — **Internationale Kirchliche Zeitschrift 29 (1939) 1:** E. Gaugler, Das Wort und die Kirche im Neuen Testament. — A. Gilg, Zum altkirchlichen Traditionsgedanken. — A. Rinkel, Wort Gottes und Tradition in der altkatholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Utrechter Konvention. — **Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedenis 31 (1939) 1:** W. J. Kooiman, Luther's martelarenlied in Nederland. — M. D. Lammerts, De predikanten van de Ned. Herv. Kerk te Brussel in het jaar 1585. — O. Schiff, Wallenstein und Hugo Grotius. — L. Knappert, Curaçaosche vrouwen. — A. G. Honig, Comrieana. — **31, 2:** W. C. Unnik, De beteekenis van de Mozaïsche wet voor de kerk van Christus volgens de Syrische didascalie. — D. de Man, Meister Eckhart in een Middelnederlandsch handschrift. — J. Weerda, Eine Denkschrift Godfrid van Wingen's an den Emder Kirchenrat gegen die Gheillyart-Bibel von 1556. — V. Beerman, Eenige bijzonderheden uit het leeven van Jacob van Oudenhoven. — **Teologinen Aikakauskirja 44 (1939) 1:** E. Kaila, Vuorisaarnan eetilliset vaatimukset ja inhimillinen yhteiselämä. — I. Salo-

mies, Kirkkohistoria uskonnollisen elämän historiana. — T. Krook, Till schismernas historia inom vår 1800- talsväkelse. — O. Kuokkanen, Englantilaisista hartauskirjoista ja niiden asemasta myöhäisemmässä herännäisyydessä. — K. V. L. Jalkanen, Keskustelua barthilaisuudesta. — A. Zidbäck, Barthilaisuudesta saamamme opetukset. — **44, 2:** J. Toivio, Kierkegaardin taistelu kirkkoa vastaan. — W. Schmidt, Till frågan om den evang.-lutherska Kyrkans in Finland bekännelse. — A. Nikolainen, Rukouspäivätekstin selitys. — **Theologische Quartalsschrift 120 (1939) 1:** Pl. Ruprecht, Una eademque hostia — idem offerens. — A. Hagen, Die laesi sigilli. — A. Nägele, Der Konstanzer Generalvikar Johann Fabri von Leutkirch und seine Berichte über Abessinier in Rom 1521/22. — **Historisches Jahrbuch 58 (1939) 3/4:** J. Spörl, Heinrich Finke (1855—1938). — S. Merkle, Möhler. — E. Eichmann, Von der Kaisergewandung im Mittelalter. — P. Lehmann, Die heilige Einfalt. — E. Müller, Die Anfänge der Königssalbung im Mittelalter und ihre historisch-politischen Auswirkungen. — M. Buchner, Die Areopagitika des Abtes Hilduin von St. Denis und ihr kirchenpolitischer Hintergrund. — Wilhelm Karl Prinz zu Isenburg, Beiträge zur historischen Sippenforschung. — P. W. Finsterwalder, Quellenkritische Untersuchungen zu den Capitularien Karls des Großen. — K. Zähringer, Bonifacio Ferrer. — E. Reinhard, Karl von Dalberg als Schriftsteller. — **Archiv für Kulturgeschichte 28 (1938):** H. Hochholzer, Zur historischen Geographie des römischen Sizilien. — E. Winkler, Jacopone da Todi. — W. Andreas, Erziehungspläne für Karl August von Weimar. — L. Wenger, Eine juristische Erwägung zum Katocheproblem. — A. Rehm, Zur Rolle der Technik in der griechisch-römischen Antike. — P. Lehmann, Aus dem Leben, dem Briefwechsel und der Büchersammlung eines Helfers der Philologen. — R. Pfeiffer, Von den geschichtlichen Begegnungen der kritischen Philologie mit dem Humanismus. — M. Grabmann, Ungedruckte lateinische Kommentare zur aristotelischen Topik aus dem 13. Jahrhundert. — L. Curtius, Zum Antikenstudium Tizians. — W. Wolf, Die Ägyptologie als historische Wissenschaft. — E. Schaffran, Über einige Langobardische Herzogstädte in Italien. — W. Goetz, Der Briefwechsel Gustav Schmollers mit Lujo Brentano. — K. Hunter, Die Göttinger Historiker. — **Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 56 (1938) 3:** St. Kainz, Nachtridentinische Reformstatuten in den deutschen Frauenklöstern des Benediktinerordens. — R. Bauerreiß, Vom Urspring des Benediktuskreuzes. — R. Spilker, Die Bußpraxis in der Regel des hl. Benedikt. — A. Dobrucki, Die Wiederherstellung der Benediktinerabtei Praglia b. Padua 1834. — V. Maiwald, Augustin Hieronymus Seiffert, Abt von Brěvnov-Braunau (1652—1663).

Gesellschaft für Kirchengeschichte

Am 25. Mai 1939 fand die Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte anläßlich des zwanzigjährigen Bestehens derselben in Kiel statt. Die Tagesordnung sah zwei wissenschaftliche Vorträge und eine Versammlung nur für die Mitglieder vor.

Der Erste Vorsitzende, Professor D. E. Seeberg, eröffnete die Tagung und begrüßte zunächst die zahlreich erschienenen Teilnehmer

— es waren insgesamt etwa 150, darunter viele Studenten der philosophischen und theologischen Fakultät; die theologische Fakultät der Universität Kiel war durch ihren Dekan, die schleswig-holsteinische Landeskirche durch Landesbischof Paulsen, das Ev.-luther. Landeskirchenamt in Kiel durch Oberkonsistorialrat Andersen, der evangel. Oberkirchenrat in Oldenburg durch Landesbischof Volkers, der Verein für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte durch seinen ersten Vorsitzenden, Propst Feddersen, und die Kieler Universität durch zahlreiche Professoren vertreten. Darauf gedachte Prof. Seeberg der in den Jahren 1934—1939 verstorbenen Mitglieder der Gesellschaft: Prof. D. Dr. H. Achelis-Leipzig, Oberpfarrer Dr. jur. G. Arndt-Ballenstedt; Prof. Dr. D. K. Bauer-Münster; Prof. Dr. E. Caspar-Berlin; Prof. D. Dr. Ficker-Kiel; Prof. Dr. Günther-Marburg; Prof. Dr. Loosjes-Büssum, Holland; Prof. D. Dr. Carl Schmidt-Berlin; Prof. D. Dr. R. Seeberg-Berlin; Prof. D. Dr. Völker-Wien; Prof. D. Dr. U. Stutz-Berlin; Prof. D. Dr. Windisch-Halle; es sind berühmte und weniger berühmte Namen die diese Liste vereinigt, aber sie alle — ob groß oder weniger bekannt — sind Mitglieder der Gesellschaft gewesen und haben wie für die historische Wissenschaft so gerade auch viel für die Gesellschaft und ihre Arbeit bedeutet.

Anschließend fand die erste wissenschaftliche Sitzung statt, in der **Professor Dr. J. Vogt-Breslau** seinen Vortrag über: **Kaiser Julian und das Judentum** hielt. Der Vortragende verfolgte den Zweck, Julians Persönlichkeit in der Auseinandersetzung mit dem säkularen Problem der Judenfrage genauer kennenzulernen und zugleich die Kämpfe seines Zeitalters wie in einem Brennpunkte zu erfassen. Er kennzeichnete daher zuerst die geistige und politische Lage, in die Julian eingetreten ist. Das Judentum der antiken Welt erfuhr, nachdem es vom Kaiser Hadrian in einem schweren Krieg in Palästina dezimiert worden war, überall im römischen Reich weitgehende Duldung. Das Anwachsen der jüdischen Diaspora ist dafür ebenso Beweis wie die große Zahl der Synagogen in Galiläa. Doch dieses vielfach begünstigte Judentum blieb geistig unfruchtbar, es verharrte dem Christentum gegenüber in feindseliger Defensive und suchte eine gewisse Annäherung an die heidnische Umwelt. Diese jüdische Annäherung wurde von den maßgebenden Vertretern der spätantiken Weltanschauung durch Entgegenkommen erwidert. Das kann nicht überraschen, wenn man bedenkt, daß in der Philosophie dieses Zeitalters Menschen orientalischer Abstammung eine große Rolle spielten und die Bildung einer gemeinsamen Front gegen das Christentum von Heiden und Juden gleichermaßen betrieben wurde. So fand bei den Neuplatonikern in ihrem Kampf gegen den christlichen Universalismus das Judentum als eine — wie sie glaubten — auf ein bestimmtes Volkstum begrenzte Religion eine hohe Wertschätzung. Je mehr sich diese spätantike Philosophie dem Judentum gewogen zeigte, desto rücksichtsloser vollzog in derselben Zeit das aufgehende Christentum seine Lostrennung von der Synagoge. Es behielt wohl das Alte Testament bei und glaubte an die providentielle Rolle des ehemaligen Israel, aber mit der Begründung des neuen Bundes waren die Christen zum Volk Gottes geworden und die Juden wegen ihres Verbrechens der Bestrafung anheimgefallen. Dies sollte eine Entscheidung für alle Zeiten sein: nie sollte der Tempel in Jerusalem wieder erstehen, so lehrten die christlichen Gegner der Neuplatoniker. Diese Anschauungen waren nicht müßige Theorien, sondern die Grund-

lagen für die Politik des spätrömischen Reiches. Die Kaiser des 3. Jahrhunderts, die das Judentum begünstigten, stützten sich auf den Philosemitismus der Neuplatoniker. Kaiser Konstantin dagegen übernahm mit der Hinwendung zum Christentum auch den Antijudaismus der Kirche. Durch eine Reihe von Gesetzen suchten er und seine Nachfolger das Judentum innerhalb der christlichen Welt abzukapseln. Die Juden gingen zum Gegenangriff vor und wagten in Palästina den Aufstand gegen Rom. Aber sie wurden rasch niedergeworfen und richteten ihre letzte Hoffnung auf das Judentum Babyloniens, das dem christlichen Kaiser nicht unterstand. In diese Lage hat nun Kaiser Julian mit einem gegen alle Tradition verstoßenden Schritt eingegriffen. Als Neuplatoniker verfolgte er das große Ziel, die Götterkulte in allen Ländern neu zu beleben und dadurch das Christentum zu verdrängen. Seine Stellung zum Judentum wird aus seinen Briefen und Schriften vollkommen klar. Julian glaubte, daß jedes Volk seinen besonderen Gott und von diesem seinen Schutzgott seine besondere Eigenart habe. Auch dem jüdischen Volk und seinem Gott wies er in seiner Theologie einen bestimmten Platz an. Da er nun aber als Oberpriester des römischen Reiches alle alten Kulte wieder ins Leben rufen wollte, ergab sich ihm die Aufgabe, den Juden die Voraussetzung zur Wiederaufnahme ihres Kultes zu schaffen. Julian war radikal genug, den Schritt zu wagen und gab zu Beginn des Jahres 363 den Befehl, den Tempel in Jerusalem wiederaufzubauen. Natürlich wollte er damit zugleich die Christen, die sich immer wieder auf die Zerstörung des Tempels beriefen, vernichtend schlagen. Kein Wunder, daß die Juden von dem Plan begeistert waren. Das Unternehmen in Jerusalem wurde mit staatlichen Mitteln begonnen und ging zunächst gut vonstatten. Dann hat eine Naturkatastrophe, die von verschiedenen Zeugen verschieden beschrieben wird, im wesentlichen aber als Erdbeben angesprochen werden muß, das ganze Werk zu Fall gebracht. Wir besitzen noch eine Äußerung des Kaisers selbst, aus der hervorgeht, daß er die Einstellung der Arbeit als endgültig ansah. Dieser Mißerfolg Julians, den man gelegentlich einen Vorläufer des Zionismus genannt hat, hatte eine lang anhaltende Wirkung. Nach dem Untergang des Kaisers knüpften seine christlichen Nachfolger wieder an die Politik des Konstantin an. Die Wortführer der christlichen Kirche aber eröffneten nun, gestützt auf das Geschehnis in Jerusalem, den entscheidenden Angriff, der zur völligen Absonderung und Entrechtung der Juden im Reich führen sollte.

Nach einem Dankeswort des Ersten Vorsitzenden an den Vortragenden, der in einer außerordentlich sachlichen Weise in eines der großen Probleme der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Neuplatonismus auf Grund des christlichen und neuplatonischen Geschichtsbewußtseins eingeführt habe, und nach einer kurzen Pause folgte die zweite Sitzung mit dem Vortrag von **Dozent Lic. Konrad Weiß-Berlin: Die Frömmigkeit Meister Eckharts.** Lic. Weiß versuchte, die Frömmigkeit des Theologen Eckhart aus seiner Theologie herzuleiten und diese im Zusammenhange der theologischen Entwicklung, in der Eckhart steht, wie der Frömmigkeit seiner Zeit, die sich in ihm gedeutet wußte, zu erklären. Für die Bestimmung der Eigenart der eckhartischen Theologie ist von der Doppelrichtung der zeitgenössischen Theologie, dem thomistischen Aristotelismus und dem franziskanischen Augustinismus und Platonismus, auszugehen. Eckhart gehört als Dominikaner auf die Seite der Thomisten, und man sollte die

von daher kommende Bestimmtheit seiner Theologie nicht bagatellisieren. Durch sie fügt sich Eckhart lehrmäßig in den Rahmen des kirchlichen Dogmas ein. Von hier hat er die biblische Schöpfungslehre in Verbindung mit der aristotelischen Materie-Form-Metaphysik, woraus sich eine ganz korrekte Anschauung über die Kreaturen, den Menschen insbesondere, die Sünde, Gnade und Erlösung ergibt. Falsch ist aber auch die Überbetonung dieser Seite seiner Theologie; in ihr hat sich das Denken Eckharts nicht erschöpft, ja nicht einmal in seinem Wesen ausgesprochen. Charakteristisch für seine Theologie sind andere Gedanken und Lehren, die sich theologisch und philosophisch am ehesten als neuplatonisch erklären lassen. Heute sind wir so weit, auch einigermaßen sicher nachweisen zu können, auf welchen Wegen die neuplatonische Tradition auf Eckhart eingewirkt hat. Der nächstliegende Gedanke, daß die franziskanische Theologie ihn beeinflußt habe, trifft nicht zu. Vielmehr ist es einmal Augustin selbst; sodann die arabische und jüdische Philosophie und Theologie des Mittelalters, die vermeintlich an Aristoteles orientiert war, in Wirklichkeit aber in einem neuplatonischen Emanationsschema dachte und daher in Spannung stand zu der kirchlichen Lehre, die eine klare Trennung zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, und die nur die eine Mittlerschaft durch Jesus Christus lehrte. Von den Neuplatonikern, die Eckhart hier beeinflußt haben, ist nur auf Avicenna und Maimonides zu verweisen. Von diesen hat Eckhart alle die Gedanken, die eine unvermittelte Verbindung des Geschöpfes besonders des Menschen, mit Gott auf Grund des Seins der geistigen Kräfte, besonders des tiefsten Seelengrundes, ermöglichen. Damit befindet sich Eckhart aber auch in der Nähe der lebendigen Volksfrömmigkeit seiner Zeit, die jenseits der theologischen Formeln und der kirchlichen Vermittlung die innigste Verbindung und die ekstatische Erhebung zu Gott suchte. Sie fand ihre wirksame Vertretung in sektiererischen Kreisen, die Kirche und Theologie verwarfen; auch existierte im Volke ein unter dem eigentlich literarischen Niveau liegendes Schrifttum, das neuplatonische und auch neupythagoreische Gedanken verbreitete. Eckhart hat Schriften, die an der Grenze dieser Literatur liegen, mit Vorliebe benutzt, so z. B. den „Liber de causis" und die „Thesen der 24 Meister". Seine Größe besteht nun nicht zum mindesten darin, daß er diese Tendenz in der Frömmigkeit seiner Zeit gespürt und in sich in stärkstem Maße ausgeprägt hat, ohne jedoch Kirche und Theologie zu verwerfen. Man könnte sagen, daß er eine neue Zeit für beide vorbereitet hat, in dem er sie mit den zukunftsträchtigen Motiven der Volksreligion durchsetzte. Von hier aus kann man nun zu den innersten Motiven seiner Frömmigkeit vorzustoßen versuchen. Der Doppelseitigkeit seiner Theologie entspricht die Bipolarität in seiner Frömmigkeit. Sie besteht in der Spannung zwischen den beiden Polen Gott und Seele. Beide werden ganz wirklich und ganz ernst genommen. Und auch die Person Christi als des Mittlers zwischen beiden hat in Eckharts Frömmigkeit ihren festen Platz. Wer einen der beiden Pole beseitigt und Gott in der Seele aufgehen, ihn sozusagen nur als seelische Realität gelten lassen möchte, entstellt die Frömmigkeit Eckharts. Denn ihr Wesen besteht ja gerade darin, immer neue und immer stärkere Kraftströme zwischen beiden Polen hervorzurufen. Allerdings kann nun Eckhart die Bewegung in diesem gewaltigen gottseelischen Kosmos einmal von Gott, einmal von der Seele ausgehen lassen. Fern liegt ihm auf jeden Fall die Fixierung der Religion auf

eine an äußere Mittel, Institutionen, Dogmen und Personen gebundene Gnadenmitteilung. Seine Religion ist ein ungeheurer Kraftstrom, eine ungeheure kosmische Bewegung, in der es kein Oben und Unten, keinen fernen Gott und keine zertretene und ohnmächtige Seele gibt, sondern Gott und Seele können beide als die Quellen gesehen werden, aus denen die ewigen Kräfte des göttlichen Lebensstromes entspringen. Hieran mag man erkennen, daß keines der Elemente, aus denen sich Eckharts Religion speist, ausgeschieden werden darf. Wollte man Eckhart entchristlichen, so würde entweder der ferne Gott der neuplatonischen Religion oder die auf sich selbst gestellte göttliche Seele nachbleiben. Beides aber gehört nicht zum Wesen der Eckhartischen Frömmigkeit.

Nach einem Wort des Dankes an den Vortragenden, der auf Grund seiner weitausgreifenden und intensiven Studien zu Meister Eckhart in besonderer Weise berufen ist, die Frömmigkeit des Meisters nach ihren verschiedenen Seiten hin im Zusammenhang mit der nicht einheitlichen, sondern durch die verschiedenen theologischen Richtungen gekennzeichneten Zeit aufzudecken, wurde der zweite wissenschaftliche Vortrag und damit der für die Öffentlichkeit bestimmte Teil der Jahresversammlung geschlossen.

Es folgte unmittelbar die ausnehmend gut besuchte Tagung der Mitglieder der Gesellschaft. Diese wurde mit dem Jahresbericht von Prof. Lic. Meinhold-Kiel, der nach dem Ausscheiden von Pastor Lic. Dress die Geschäftsführung übernommen hat, eröffnet. Er konnte feststellen, daß die Gesellschaft trotz mancher bedauerlicher Verluste in den letzten fünf Jahren — man denke wieder an die große Zahl der seit 1934 verstorbenen Mitglieder der Gesellschaft — doch seit 1938 einen erfreulichen Zuwachs zu verzeichnen habe. Auf der letzten Jahresversammlung des Jahres 1934 mußte der damalige Geschäftsführer ein weiteres Absinken der Mitgliederzahlen in Aussicht stellen, das tatsächlich eingetreten ist; den Rückgang kennzeichnen folgende Zahlen: 1933 umfaßte die Gesellschaft 211 Mitglieder, 1935 sank sie auf 202, 1936 auf 195, zu Beginn des Jahres 1938 umfaßte sie nur noch 185 Mitglieder. Im letzten Jahre hat nun eine erfreuliche Aufwärtsentwicklung eingesetzt, für deren weiteres Anhalten, gerade auch unter der Jugend, begründete Hoffnung besteht. Eine Reihe von Bibliotheken, Seminaren und Behörden, vor allem aber eine beträchtliche Zahl jüngerer Theologen und Pfarrer haben sich ihr angeschlossen. Die Gesellschaft zählt zur Zeit wieder 212 Mitglieder; sie hat also die Abwärtsentwicklung der letzten fünf Jahre überwinden und dazu die verschiedenen Austritte, die vielleicht im Wechsel der Generationen und in den Zeitverhältnissen begründet sind, wieder wettmachen können. Sie kann also hinsichtlich ihres Bestandes sicherer als in den letzten fünf Jahren in die Zukunft gehen. Ihr Ziel bleibt die Sammlung aller an der Geschichte des Christentums interesierten Forscher und Denker, ohne Rücksicht auf etwaige Monopolwünsche einzelner „Schulen" oder Gruppen, aber im Streben nach einer durch die Sache lebendig gemachten persönlichen Gemeinschaft und nach Erweiterung und Vertiefung dieser Sache. Geistesgeschichte ohne Anführungszeichen und Institutionsgeschichte sind keine Gegensätze.

In dem Kassenbericht wurde zunächst das Ergebnis der Prüfung der Rechnungsbücher, die von dem Konsistorialrendanten des Landeskirchenamtes Kiel vorgenommen worden war, der Versammlung vorgelegt. Nach Entgegennahme des Berichtes, der die Richtigkeit der

Einnahmen und Ausgaben bestätigte, wurde dem Geschäftsführer Entlastung für das vergangene Rechnungsjahr erteilt.

In der Vorstandswahl wurde Prof. D. E. Seeberg zum Ersten Vorsitzenden wieder-, Prof. Dr. Benz-Marburg zum stellvertretenden Vorsitzenden und Prof. Lic. Meinhold-Kiel zum Geschäftsführer neugewählt.

Hinsichtlich der Zeitschrift wurde beschlossen, den bisherigen Umfang von vierzig Bogen beizubehalten und den bisherigen Mitgliedsbeitrag von 22 RM. jährlich weiter zu erheben. Ein besonderes Entgegenkommen soll wie bisher so auch in Zukunft denjenigen Studenten gewährt werden, die in bedrängter Lage sind und Mitglied bei der Gesellschaft werden wollen. Für die Zukunft wurde eine stärkere Zusammenarbeit mit den Historikern in Aussicht genommen. Die Wahl des Ortes für die nächste Versammlung soll dem Vorstande vorbehalten bleiben. Besondere Anträge lagen nicht vor, so daß nach diesen Erörterungen die Versammlung geschlossen werden konnte.

Kiel. *Peter Meinhold.*

Selbstanzeige.

Wilhelm Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Deutsche Kaiserzeit. Herausgegeben von Robert Holtzmann. Band I, 1. und 2. Heft. Berlin SW 68, Verlag Dr. Emil Ebering, 1938. 1939. XV und 162 S., III und 195 S. RM. 4,80 das Heft.

Eine Selbstanzeige durch den neuen Herausgeber. — Das grundlegende Buch von Wilhelm Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, ist jedem, der auf dem Gebiet der deutschen Geschichte des Mittelalters arbeitet, seit seinem ersten Erscheinen (1858) bekannt. Der Verfasser hat selbst sechs Auflagen herausgebracht und es damit immer auf dem Stand der Forschung gehalten. Aber nicht lange nach dem Erscheinen der 6. Auflage (2 Bde. 1893/94) ist Wattenbach 1897 gestorben, und nun stockte die Fortführung. Nur der 1. Band (Anfänge bis 1024) ist noch einmal, von anderen zu Ende geführt, in 7. Auflage herausgekommen (1904), während der 2. Band (1024—1250) überhaupt keine Neuauflage mehr erlebt hat.

Der Wunsch, das unentbehrliche Werk neu erstehen zu lassen, war seit langem lebendig. Auch befindet sich tatsächlich der Anfang, bis zum Ausgang des Frankenreichs um 900, seit geraumer Zeit in den Händen eines anderen Bearbeiters, der in absehbarer Zeit fertig zu werden hofft, aber auf die Weiterführung verzichtet hat. Deshalb entschloß der Unterzeichnete sich, die große und besonders wichtige Periode der Deutschen Kaiserzeit von 900—1250 mit Hilfe einer ganzen Reihe sachverständiger Mitarbeiter für die Neuherausgabe zu übernehmen, in der Hoffnung, auf diese Weise der gelehrten Welt möglichst bald das Ganze unterbreiten zu können. Das Erscheinen in kleinen Heften zu einem erschwinglichen Preis soll ebenfalls einer möglichst großen Verbreitung dienen.

Die Kaiserzeit wird zwei Bände zu je 4 Heften umfassen; die beiden ersten Hefte, das Zeitalter des Ottonischen Staates von etwa 900—1050 behandelnd, liegen vor. Außer dem unterzeichneten Herausgeber, der darin die Kapitel 1 (Das Reich und Sachsen), 4 (Franken) und 7 (Frankreich) bearbeitet hat, sind folgende Mitarbeiter daran beteiligt:

Dr. Heinrich Sproemberg (Berlin) für Kap. 2 (Niederlothringen, Flandern und Friesland), Professor Dr. Paul Kirn (Frankfurt a. M.) für Kap. 3 Oberlothringen, Dr. Georgine Tangl (Berlin) Kap. 5 Schwaben, Dr. Otto Meyer (Berlin) Kap. 6 Bayern, Professor Dr. Walther Holtzmann (Bonn) Kap. 8 Italien. Das Programm ist gegenüber dem alten Wattenbach, der sich fast ganz auf die Schriftsteller beschränkte, insofern erweitert, als auch die anderen Quellen, insonderheit Urkunden, Briefe, Rechtsaufzeichnungen, kirchliche Bücher, Inschriften u. a. m. Berücksichtigung finden. Schon jetzt ist jedem Heft ein Register der Namen beigegeben.

Wir hoffen auf ein rasches Fortschreiten des Werks. Die Hefte 3 und 4 werden dem Zeitalter des Investiturstreites von etwa 1050—1125 gewidmet sein und den ersten Band zu Ende führen. Dem zweiten Band bleibt dann die staufische Periode von 1125—1250 vorbehalten.

Berlin-Nikolassee. *Robert Holtzmann.*

Register.

I. Aufsätze und Literaturberichte.

	Seite
Altaner, B., Paganus. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung	130
Benz, E., Hans von Ungnad und die Reformation unter den Südslawen	387
Dedic, P., Besitz und Beschaffung evangelischen Schrifttums in Steiermark und Kärnten in der Zeit des Kryptoprotestantismus	476
Dietrich, E. L., Der Urmensch als Androgyn	297
Hennig, K., Die Auswanderung Martin Stephans	142
Klinge, G., Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam	346
Lerche, O., Generalfeldmarschall Edwin Frh. von Manteuffel als Domherr von Merseburg 1864—1885	167
Meinhold, P., Geschehen und Deutung im Ersten Clemensbrief	82
Müller, H. M., Ethik — der Bereich des Vorläufigen	241
Peuckert, W. E., Kirchliche Volkskunde	521
Seeberg, B., Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers	1
Seeberg, E., Der Pfarrer. Blick auf Geschichte und Aufgabe eines Berufs	496
Gesellschaft für Kirchengeschichte	624

II. Besprochene Bücher und Abhandlungen.

Adam, A., Nationalkirche und Volkskirche 586
Agnar, Zerfall des Christentums 279
Aleith, Paulusverständnis in der Alten Kirche 583
Analecta Bollandiana 57 621
Annuaire de l'Inst. de Philol. et d'Hist. Orient. et Slaves 574
Archiv der deutschen Dominikaner 1 253
Archiv für elsässische Kirchengeschichte 12 281
Archiv für Kulturgeschichte 28 624

Athanasius, Werke, her. v. Opitz 586
Bach, Deutsche Volkskunde 526
Baetke, Religion der Germanen 345
Beck, Vorsehung und Vorherbestimmung 601
Beiträge zur thüringischen Kirchengeschichte 282
Benz, Der Vollkommene Mensch nach J. Böhme 571
Bibel und Deutsche Kultur 7 u. 8 270; 271
Blätter für pfälzische Kirchengeschichte 281
Boehm, Volkskunde 527
Bohatta, Bibliographie der Breviere 251
Browe, Eucharistische Wunder 599
Bulletin of the John Rylands Library 22 622
Calmette, J., u. Déprez, E., L'Europe occidentale 598
— u. Gruber, F., Textes et documents 598
Catholic Historical Review 25 623
Chastonay, Kardinal Schiner 613
Clauß, Die Heiligen des Elsaß 563
Clemen, O., Luther und die Volksfrömmigkeit 548
Daum, Pierre Jurieu 617
Devrient, Thüringische Geschichtsquellen 286
Dirr, P., Denkmäler des Münchner Stadtrechts 287
— Münchner Stadtgeschichte 288
Echos d'Orient 37 621
Farner, Lavater 614
Fischer, Fr., Bethmann-Hollweg 618
Fliegner, Geistliches und weltliches Rittertum 545
Freudenberger, Quellen zur Geschichte der Wallfahrt 547
Friedrichs, Armen- und Fürsorgewesen in Zwickau 547
Fuhse, Handwerksaltertümer 541
Gatterer, Das vatikanische Konzil 620
Ghesquière, Matthieu de Castro 275
Glaser, Bedeutung der Christlichen Heiligen 563
Goeschke, Unsere Dorfheimat 539
Gollwitzer, Coena Domini 271
Goodenough, Politics of Philo Judaeus 579
Graber, Volksleben in Kärnten 538
Güntert, Altgermanischer Glaube 256
Hafinger, Geschichte des Katechismus in Österreich 292
Hafner, Reichsabtei Hersfeld 290
Hammersberger, Marilologie der Ephremischen Schriften 588
Hartmann, Jean Pierre Camus 276
Harvard, Theol. Review 22 623
Hauptmann, Bolschewismus in der Bibel 279
Hebbe, Svenskarna i Böhmen och Mähren 549
Helie, Skrifter 604
Helm, Altgermanische Religionsgeschichte 258
Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte 577
Hildebrand, Der sächsische „Staat" Heinrichs des Löwen 267
Hilka, Beiträge zur lateinischen Erzählungsliteratur des Mittelalters 522
Historisches Jahrbuch 58 624
Höffner, Bauer und Kirche 545
Hofmann, Berleburger Bibel 609
Internationale Kirchliche Zeitschrift 623
Isenberg, Altes Brauchtum 541
Jobst, Einführung in die Volkskunde 523
— Ev. Kirche und Volkstum 532
— Sammlung kirchlicher Sitten 541
Journal of Religion 19 623
Koren, Volksbrauch im Kirchenjahr 538
Krieß, Schwäbische Türkei 559
Küfer, E., Predigtmärlein 552
Kühne, Preußen und die römische Kurie 278
Lehmann, H., Joh. W. Rautenberg 296
Lehmann, P., Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur und Wissenschaft des Mittelalters 596
Lennarz, Propstei und Pröpste des St. Petri-Stiftes in Fritzlar 290
Levander, H., Fallgit folk och tiggare 548
Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche II 260

Lohoff, Ursprung und Entwicklung der religiösen Volkskunde 533
Mackinnon, J., Calvin and the Reformation 605
— From Christ to Constantine 583
Manichäische Handschriften I, Kephaleia 582
Manz, Der Ordo-Gedanke 593
Mitteis, Deutsche Königswahl 591
Mühlner, Sachsenkriege Karls des Großen 266
Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte 32 281
Müller, E., Sächsische Bistümer 590
Muschg, Mystik in der Schweiz 594
Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedenis 31 623
Norvegia Sacra 32 575
Ohrt, Christi Taufe und Tod 581
Orientalia Christiana Periodica 5 621
Otto, Bäuerliche Ethik 533
Paredi, Prefazi Ambrosiani 584
Peßler, Handbuch der deutschen Volkskunde 529
Pfeiffer, Vom Judentum zum Christentum 279
Pfister, Deutsches Volkstum 544
Quartalsschrift, Theologische 120 624
Recherches de Théologie anc. et méd. 622
Revue Bénédictine 51 622
Revue d'histoire ecclésiastique 34/35 621
Revue d'histoire et de philos. relig. 18/19 622
Rücklin, Religiöses Volksleben 546
Rumpf, Das gemeine Volk 530
Salomon, Rich., Opicinus de Canistris 601
Santifaller, Urkundenforschung 577
Schäfer, K. H., Vatikanische Quellen 593
Schiff, Literaturgeschichte der kirchlichen Einigungsbestrebungen 273
Schiffers, Aachener Heiligtumsfahrt 558
Schlee, Ikonographie der Paradiesesflüsse 259
Schleiff, Selbstkritik der Reformation 273
Schlichting, Hansestädte 542
Schmidt, M., Wesleys Bekehrung 608
Schreiber, Deutsche Bauernfrömmigkeit 535
Schubert, Grundzüge der Kirchengeschichte 578
Seraphim, Baltische Schicksale 280
Sohnrey, Die Sollinger 539
Sorazo, Peregrinus Apostolicus 614
Spamer, Deutsche Volkskunde 528
Stomer, Deutsche Volksseele 537
Stoudt, Consider the lilies 550
Strengel, Baldewin v. Luxemburg 598
Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 624
Teologinen Aikakauskirja 44 623
Thüringische Geschichtsquellen 286
Till, Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden 582
Tour, Imbart de la, Calvin 605
Tüchle, Kirchenpolitik Herzog Alexanders von Württemberg 292
Ubaldi, Studi dedicati alla memoria di P., 574.
Urkundenbuch der Reichsabtei Hersfeld 290
Voigt, Staat und Kirche 589
Walter, J. v., Mystik und Rechtfertigung beim jungen Luther 603
Wernle, Schweizerischer Protestantismus 612
Westermann, Der Afrikaner heute und morgen 579
Wülfrath, Bibliotheca Marchica 576
Xanalatos, A. D., Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens 597
Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 280
Zimmermann, Breslauer Domkapitel 607
Zwingliana 602

1939 K 1317

1939 K 1317

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE IX
LVIII. BAND HEFT I/II 1939

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U-B TÜB.
- 1. JULI 1939

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

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

INHALT

Untersuchungen

	Seite
B. Seeberg, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers	1
P. Meinhold, Geschehen und Deutung im Ersten Clemensbrief	82
B. Altaner, Paganus. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung	130
K. Hennig, Die Auswanderung Martin Stephans	142
O. Lerche, Generalfeldmarschall Edwin Freiherr v. Manteuffel als Domherr von Merseburg 1864—1885	167

Literarische Berichte und Anzeigen

H. M. Müller, Ethik — der Bereich des Vorläufigen	241
Allgemeines	251
Alte Kirche	260
Mittelalter	266
Reformation und Gegenreformation	271
Neuzeit	273
Territorialkirchengeschichtliche Forschungen	280

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 Weidmannschen Verlags, Berlin, bei, auf den wir besonders hinweisen.

J. K.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE IX
LVIII. BAND HEFT III/IV 1939

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U.B.TÜB.
-3. JAN. 1940

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

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

INHALT

Untersuchungen

	Seite
E. L. Dietrich, Der Urmensch als Androgyn	297
G. Klinge, Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam	346
E. Benz, Hans von Ungnad und die Reformation unter den Südslawen	387
P. Dedic, Besitz und Beschaffung evangelischen Schrifttums in Steiermark und Kärnten in der Zeit des Kryptoprotestantismus	476
E. Seeberg, Der Pfarrer, Geschichte und Aufgabe eines Berufs	496

Literarische Berichte und Anzeigen

W.-E. Peuckert, Kirchliche Volkskunde	521
Allgemeines	574
Alte Kirche	579
Mittelalter	589
Reformation und Gegenreformation	602
Neuzeit	608
Aus Zeitschriften	621
Gesellschaft für Kirchengeschichte	624
Selbstanzeige	629
Register	630

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, Moltkestr. 80, zu senden. Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

Diesem Heft liegen je ein Prospekt des Verlags des *Evangelischen Bundes, Berlin,* des Verlags *B. G. Teubner, Leipzig,* und des Verlags *W. Kohlhammer, Stuttgart,* bei, auf die wir besonders hinweisen.

22. 8. 1960
25. AUG. 1961
10. 11. 1961
2. OKT. 1963
19. OKT. 1964
23. FEB. 1965
25. JULI 1966
7. 12. 66
20. NOV. 1969
29. Jan. 1971
11. Mai 1971
20. 3. 72
03. SEP. 1974
26. Nov. 1974
30. 11. 74
30. APR. 1975
29. Sep. 1975
28. OKT. 1975
10 NOV 1976
9. JAN. 1978
23. FEB. 1978
24. 10. 78
5. MRZ. 1982
24. NOV. 1982
14. FEB. 1983
28. APR. 1984

465