



rad

N12<520503162 021



N12<520503162 021

ubTÜBINGEN



BUCHBINDEEI VON
W. HURM
TÜBINGEN

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE X
LIX. BAND 1940



W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE
DES BUNDES



gh 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

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

INHALT

ERSTER HALBBAND

| <i>UNTERSUCHUNGEN</i> | Seite |
|--|------------|
| Friedrich Gerke, Ideengeschichte der ältesten christlichen Kunst | 1 |
| Ejnar Dyggve, Probleme des altchristlichen Kultbaus | 103 |
| Joachim-Stylios Pelekanidis, Die Symbolik der frühbyzantinischen Fußbodenmosaiken Griechenlands | 114 |
| Gyula László, Die Reiternomaden der Völkerwanderungszeit und das Christentum in Ungarn | 125 |
| Manolis Hadzidakis, Marcantonio Raimondi und die postbyzantinisch- kretische Malerei | 147 |
| Georg Wobbermin zum 70. Geburtstag am 27. Oktober 1939 | 162 |
| <i>LITERARISCHE BERICHT E UND ANZEIGEN</i> | |
| B. Peters, Eckhartiana VII. Die deutschen Predigten Meister Eckharts | 170 |
| Erich Seeberg, Arbeiten zur Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert Allgemeines | 178 196 |
| Alte Kirche | 207 |
| Mittelalter | 216 |
| Reformation und Gegenreformation | 221 |
| Neuzeit | 233 |
| Zur Geschichte der Ostkirche | 239 |
| Territorialkirchengeschichtliche Forschungen | 247 |
| Aus Zeitschriften | 253 |
| Nachruf | 254 |

ZWEITER HALBBAND

| <i>UNTERSUCHUNGEN</i> | |
|--|-----|
| P. Meinhold, Geschichte und Exegese im Barnabasbrief | 255 |
| H. Waitz, Die Lösung des pseudoclementinischen Problems? | 304 |
| E. Ziehen, „Frankfurter Anstand“ und deutsch-evangelischer Reichsbund von Schmalkalden 1539 | 342 |
| A. J. F. Zieglschmid, Die ungarischen Wiedertäufer bei Grimmelshausen | 352 |
| B. Seeberg, Bismarck und die soziale Frage | 388 |
| O. Clemen, Miscellen zur Reformationsgeschichte | 410 |
| E. Schaper †, Religion ist Opium für das Volk | 425 |
| M. Laubert, Beiträge zu Metternichs Stellungnahme im Kölner und Posener Mischehenkonflikt | 430 |
| <i>LITERARISCHE BERICHT E UND ANZEIGEN</i> | |
| F. Zoepfl, Mittelalterliche Ordensgeschichte | 434 |
| R. Hermann, Amica exegesis. Zu Erich Seebergs „Grundzüge der Theo- logie Luthers“ | 453 |
| B. Stephanides, Die Visionen Konstantin des Großen | 463 |
| Allgemeines | 464 |
| Neues Testament und Alte Kirchengeschichte | 473 |
| Mittelalter | 484 |
| Reformation und Gegenreformation | 495 |
| Neuere und Neueste Zeit | 501 |
| Territorialkirchengeschichtliche Forschungen | 514 |
| Aus Zeitschriften | 517 |

Vorwort.

Im Wintersemester 1959 beging das Christlich-archäologische Institut der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin das Fest seines 90jährigen Bestehens. Es ist uns eine besondere Freude, daß wir aus diesem Anlaß dank dem Entgegenkommen des Herrn Professor D. Erich Seeburg und des Herrn Verlegers der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ in der Lage sind, diese Gedenkschrift vorzulegen, mit der wir zugleich unserem früheren Direktor Professor D. Dr. Stuhlfauth, dessen 70. Geburtstag das Institut in einer besonderen Festsitzung am 17. März dieses Jahres feierte, eine Geburtstagsfreude machen wollen. In diesen gesammelten Aufsätzen, in denen sich unsere Zusammenarbeit mit den Gelehrten des Auslandes spiegelt, soll zugleich die enge Verbindung der christlich-archäologischen Fachwissenschaft mit der Kirchen- und Geistesgeschichte zum Ausdruck kommen.

Gerade in der heutigen Zeit hat sich der Aufgabenkreis der sogenannten Christlichen Archäologie erheblich erweitert. Aus einer theologisch gebundenen Wissenschaft ist eine spätantike und frühmittelalterliche Kunstgeschichte geworden, die nicht nur die Aufgaben der spätrömischen, spätorientalischen und byzantinischen Archäologie umfaßt, sondern die darüber hinaus nach zwei Richtungen neu frontiert ist. Einerseits umfassen wir heute die kunstgeschichtlichen Probleme des ersten Jahrtausends in Nordeuropa mit, für welchen Arbeitskreis wir dank freundlichem Entgegenkommen des Ministeriums eine eigene Abteilung zur Kunst der Völkerwanderung und des europäischen Nordens aufbauen konnten. Andererseits ist die gesamtbalkanische Kunstgeschichte eine der wichtigsten neueren Abteilungen unseres Instituts, dessen Direktor in Verbindung mit namhaften Gelehrten der balkanischen Länder eine Schriftenreihe zur Kunstgeschichte Südosteuropas aufbaut, die nach landschaftlichen und völkischen Gesichtspunkten gegliedert sein soll. Um den neuen Aufgaben voll genügen zu können, hat das Institut beim Beginn seines 10. Jahrzehnts die Herausgabe einer eigenen Schriftenreihe begonnen, deren erster Band („Christus in der spätantiken Plastik“) gerade zur Neunzigjahrfeier erschien, deren zweiter Band („Das heilige Antlitz: Köpfe altchristlicher Plastik“) sich

unter der Presse befindet und deren dritter Band („Christus in der germanischen Kunst des frühen Mittelalters“) zu Weihnachten dieses Jahres erscheinen wird.

So ist aus dem ehemaligen Seminar für Christliche Archäologie jetzt ein Institut für spätantike und frühmittelalterliche Kunstgeschichte geworden, das die gesamten Aufgaben der Kunstgeschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. zu bearbeiten hat und heute mitten im Zentrum zwischen der Kunstgeschichte der Antike und des europäischen Mittelalters steht. Mit dem Bewußtsein höchster Verpflichtung einer gesamteuropäisch ausgerichteten Kunstgeschichte gegenüber geht das Christlich-archäologische Institut der Universität Berlin in sein 10. Jahrzehnt.

Gerke.

U N T E R S U C H U N G E N

Ideengeschichte der ältesten christlichen Kunst.

Von Friedrich Gerke

Berlin-Friedenau, Wielandstr. 6.

I.

Es ist heute nicht mehr gängig, den Beginn der spätantiken Kunst ins Jahr 275 zu setzen. Vielmehr liegen ihre Wurzeln im 5. Jahrhundert. Der Umbruch, der sich zur Zeit des Commodus in Stil und Geist der Marcussäule¹⁾ und in der gesamten spätantoinischen Kunst²⁾ feststellen läßt, ist für die römische Kunstgeschichte entscheidender als der nach dem Tode des Gallien. Gegen 200 kommen künstlerische Gesetze zur Entfaltung, die latent immer in der römischen Kunst vorhanden waren, die sich in der republikanischen und vor allem in der flavischen Zeit als volkstümlich gebundene Unterströmung Geltung verschafften, die nun aber auch das historische Relief und die große Kunst überhaupt formten und damit das weitere Schicksal der römischen Plastik entscheidend bestimmten. Die Sarkophage werden nunmehr in ganz anderem Maße als im 2. Jahrhundert Träger der künstlerischen Entwicklung. Sie übernehmen die Rolle, die im 2. Jahrhundert dem historischen Relief zukam, von dem sie thematisch und in der Komposition beeinflusst werden. Die große Wende in der Kunstgeschichte läßt sich nicht nur am Stil und an der Komposition erkennen; gewandelt hat sich vor allem auch die Thematik³⁾.

1) M. Wegner, Jahrb. des Deutschen Archäolog. Inst. 46, 1951, S. 64 ff. — NB.: Die großen Corpora zur christlichen Archäologie sind in dieser Arbeit stets so abgekürzt: WMM. = J. Wilpert, Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4. bis 15. Jahrhundert, 2. Aufl. (Freiburg 1917); WMK. = derselbe, Die Malereien der Katakomben Roms (Freiburg 1905); WS. = derselbe, I sarcofagi cristiani antichi (Rom 1928—1935).

2) G. Rodenwaldt, Über den Stilwandel in der antoinischen Kunst (Abh. Berl. 1935).

3) Die wichtigsten neueren Forschungen zur Sarkophagplastik des 5. Jahrhunderts sind: G. Rodenwaldt, Zur Kunstgeschichte der Jahre 220—270 (Jahrb. des Deutschen Archäolog. Inst. 51, 1936, S. 82—113); Marg. Gütschow, Das Museum der Praetextat-Katakombe (Atti Pont. Acc. ser. III Mem. vol. IV 2, 1938); F. Gerke, Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte, Bd. 11, 1940).

3. Jhd.
 Überblicken wir die Periode vom Tode des Marc Aurel bis zur Thronbesteigung des Konstantin, so ergibt sich ein verwirrendes Bild. Das 3. Jahrhundert ist das problematischste in der Kunstgeschichte der römischen Kaiserzeit. Es ist eine gärende Krisenzeit: mit dem Willen zur Neuschöpfung und zum Bruch mit der Tradition, aber auch mit allen Reaktionserscheinungen, die solchen Krisen zu eignen pflegen. Es ist das Jahrhundert, in dem sich Rom am radikalsten mit dem Osten, besonders mit der griechisch-kleinasiatischen Kunst auseinandersetzt. Die Kompositionen sind aufs größte Format gestellt, und zugleich reicht das handwerkliche Können und das organische Stilgefühl für solch gigantische Würfe nicht mehr aus. Es wird der Mensch in seinem stolzesten Triumph gezeigt; aber man glaubt diesem heroischen Übermenschen nicht mehr, weil sein Gegner als der von vornherein verlorene, erbärmliche Mensch geschildert ist. So klappt in dieser Kunst eine Polarität des Menschentums auf, die ihr zunächst eine ungeheure Spannung gibt, dann aber zu ihrem Ende führen muß. Auf dem Hintergrund der politischen Wirren, in denen fast jeder erbärmliche Kaiser Mörder war und wieder gemordet wurde, zeigt die Kunst einen neuen Menschentypus, der um die Nichtigkeit des Seins weiß und von dieser Nichtigkeit angefressen ist. Die Darstellung des Triumphators wird immer unglaublicher. Aber wo in verreckenden Barbaren, angstflehenden Weibern und im Todeskampf stehenden Jägern und Kriegern die *passio humana* gestaltet wird, erreicht diese Kunst ein Format, das den Kreuzfixdarstellungen der Spätgotik verwandt ist⁴⁾. Hier liegt die Achse der Kunst des 3. Jahrhunderts, ihre Einheit bei aller Gegensätzlichkeit der Strömungen. Sie zeigt den Menschen nicht mehr eindeutig und humanistisch, sondern in seiner polaren Existenz, in seiner Gebrochenheit und Todesbestimmtheit. Dahinter steht der Gegensatz Tod—Leben, d. h. die zur Religion gewordene Philosophie, die schon am Hof der Julia Domna Anhänger unter Hofleuten und Künstlern fand, als Dion und Philostrat dort lehrten, und die dann seit Plotin in Rom nicht nur die erregten Gemüter der Philosophenschüler und einer gläubigen Masse beherrschte, sondern auch Thematik und Komposition der Kunst. Das 3. Jahrhundert brachte nicht nur die Wende in der Kunst, sondern auch die Wende in der Philosophie. Die heroische Resignation, die sich durch die Selbstbetrachtungen des Marc Aurel über seine und des Kosmos Nichtigkeit zieht, war nicht Sache der Menschen des 3. Jahrhunderts. Die Zeit seit der Thronbesteigung des Commodus zeigte mit jedem neuen Kaiser

4) Vgl. G. Rodenwaldt, *Kunst der Antike*, 5. Aufl., Abb. 621.

deutlicher und erschreckender, was die letzten Kriegsjahre Marc Aurels ihn selbst schon ahnen ließen, daß immanent keine Rettung mehr sei, daß die illusionsfreie Erkenntnis des Endes der Weisheit letzten Schluß bedeute. Der Kaiser und wenige Aristokraten des Geistes zogen diesen Schluß und bejahten soldatisch das Ende. Die Masse aber schrie in der Verzweiflung dieser Verlorenheit nach der Unsterblichkeit. Daß Peregrinus Proteus sich selbst auf dem Scheiterhaufen verbrannte, um vor den Augen der Volksmassen in die Unsterblichkeit einzugehen, war das Fanal für die neue Weltanschauung des 3. Jahrhunderts. Der Schrei nach Unsterblichkeit hat das geistige Antlitz dieses Jahrhunderts geformt. Die Kunst um 250 zeigt uns den Menschen, dessen Physiognomie zerrissen, aufgewühlt und oft formlos geworden ist; und je mehr wir uns dem Jahrhundertende nähern, desto erschütternder enthüllt uns die Porträtkunst das Antlitz dieser Menschen der sterbenden Antike: es sind Menschen der Angst, besorgt oder bedrängt wie von gewitterhaftem Schicksal, Menschen mit faltendurchzogenen Stirnen und asymmetrischen Physiognomien, Menschen, die nicht mehr um das Gleichmaß der makrokosmischen Kräfte wissen und darum auch die Gesetze des Makrokosmos nicht kennen, aber fürchten, Menschen, die die Harmonie verloren haben und unter der εἰμαρμένη zittern, manchmal Skelette, über die maskenhaft die Menschenhaut gezogen ist, oft durch und durch kranke Gesichter, aus denen der Tod blickt. Erbarmungslos hat die Kunst diesen Menschen immer wieder vors Auge gestellt, den Menschen des Zwiespalts und der Unsicherheit, den Menschen, der sich verloren hat und hier in diesem Äon radikal hoffnungslos ist, den Menschen zum Tode⁵⁾. Aber eben diese Kunst zauberte an die Wände der Grabkammern und auf die Fronten der Sarkophage ein ganz anderes Bild. Als Peregrinus sich in den Tod gab, als die Künstler der Marcussäule der neuen, aus dem Todesgefühl geborenen Ekstasik ersten Ausdruck verliehen, als die Generäle Marc Aurels sich Sarkophage meißeln ließen, auf denen der Todeskampf der Markomannen erschütternden Ausdruck gewann: da erlebte auf Sarkophagen das Thema des Dionysos einen ungeahnten Aufschwung; es stellte dem Menschen seine eigentliche, göttliche Existenz vor Augen. Um 200 ist jene Grabkammer der kleinen Octavia Paulina ausgemalt, in der der Vater seinem Töchterchen das Bild des himmlischen Rosengartens malen ließ, das Elysium,

5) Vgl. H. P. L'Orange, Studien zur Geschichte des spätantiken Porträts 1935 Abb. 2, 6, 66—75; G. Rodenwaldt, Jahrb. des Deutschen Archäolog. Inst. 51, 1936, Abb. 4, 5, 9, 14.

in das Hermes die kleine Psyche führt⁶⁾. Tibulls Verse „flore odoratis terra benigna rosis“⁷⁾ sind hier transzendental gefaßt und gestaltet. Die beiden Nereidensarkophage dieser Kammer⁸⁾ zeigen gegenüber allen vorangehenden einen neuen Typus. Wo im 2. Jahrhundert in der Mitte der bärtige Kopf des Oceanos war, aus dessen Locken das Meer zu beiden Seiten strömte, da wird nun die Büste des Verstorbenen von den Meerkentauren über das Wasser emporgehoben. So radikal wird jetzt die Kunst auf den Menschen und seinen Tod bezogen. Die Sarkophage mit der imago clipeata symbolisieren den Aufstieg der Psyche aus der Hyle in die Ogdoas. An den Wänden erblüht das Elysium. Wie das ganze Jahrhundert, so ist also auch die Kunst doppel-
 polig. Ihre Pole sind die der gleichzeitigen Philosophie. Philosophie und Kunst des 3. Jahrhunderts sind vom Transzendentalen her bestimmt. Beider Mittelpunkt ist die spätzeitliche Form der Religiösität, die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit. So verwirrend auch das Bild des 3. Jahrhunderts ist, so läßt sich doch diese Achse durch alle Generationen klar erkennen. In einem so ideenbestimmten Jahrhundert läßt sich das Wesen der Generationen am besten in der Geschichte der Thematik fassen. Jede Generation hat aus ihrem Geist das ihr adäquate Thema geschaffen. Darin beruht der Unterschied zum 2. Jahrhundert, das in der Sarkophagplastik eine weit größere Gleichförmigkeit zeigt. Gemessen am Hauptthema jeder Generation lassen sich folgende fünf Perioden unterscheiden:

1. Die Zeit der spätantoninischen Kunst (Commodus bis Caracalla). Die Neuschöpfung dieser Generation ist der gigantische Schlachtsarkophag, dessen Struktur sich nicht entwicklungs-
 geschichtlich von den mythologischen Schlachtsarkophagen des 2. Jahrhunderts und solchen mit Gallierkämpfen ableiten läßt, sondern der in Format, Thema und geistiger Haltung vom historischen Relief bestimmt ist⁹⁾. Träger dieser Kunstrichtung ist die Generalität Marc Aurels; die in den Markomannenkriegen ruhmreichen Feldherren schaffen sich in solchen Kompositionen ein Abbild des Triumphes, wie ihn für den göttlichen Kaiser die Marcussäule darstellt. Die neuen Kunsttendenzen, die sich daraus ergeben, hat Rodenwaldt klar herausgestellt: gigantisches

6) Not. scavi 1922 S. 428 ff.; F. Wirth, Römische Wandmalerei vom Untergang Pompejis bis ans Ende des 3. Jahrhunderts, 1954, S. 148 f., Tafel 38.

7) Eleg. II 3, 62.

8) Not. scavi 1922 S. 428 ff.; jetzt auch in A. Rumpf, Nereidensarkophag, Tafel 19, 56.

9) Über die Entwicklung der Schlachtsarkophage, deren ältester Typus der von Portonaccio ist, vgl. G. Rodenwaldt, Stilwandel a. O.

Format des Sarkophages, seiner Höhe entsprechend Steigerung in der Figurenproportion, zunehmende Zentralisierung der Komposition durch Hervorhebung und Frontalisierung der mittleren Hauptfigur, die Figurenstaffelung, die der Dramatik und dem Pathos der dämonischen Kampfesstimmung entspricht, straffe Eckverfestigung durch die vertikal aufgerichteten Siegeszeichen, wodurch das kriegerische Temperament seine Bändigung erfährt, die Gegensätzlichkeit, die durch Größendifferenzierung und Ausgestaltung der Physiognomien erreicht wird: mühelos siegende Römer und erbärmlich sterbende oder Erbarmen flehende Barbaren, Sieg und Tod, inmitten des Schlachtgewimmels, aber darüber hinausragend und letztlich von der Todessphäre unberührt: der Triumphator. Dieses neue Thema fordert in der so gefaßten Form eine neue Haltung des Betrachters. Die Schlachtsarkophage des 2. Jahrhunderts erzählen in kontinuierlichem Zug vom Kampf, in den die Gegner mit gleichen Aussichten — Sieg oder Tod — gehen. Die triumphalen Schlachtkompositionen der severischen Sarkophage fordern für den mittleren Feldherrn Huldigung und Verehrung. Fast ist die Schlacht zum sieghaften Attribut des Triumphators geworden, und im Kleinen ist solch ein Sarkophag ein Ehrendenkmal des Feldherrn, das den gleichen Sinn hat wie die Triumphbögen und Säulen, die man zu Ehren siegreicher Kaiser errichtete¹⁰⁾.

2. Die Periode 220 bis 250 ist vom Thema der heroischen Löwenjagd beherrscht. Die in der vorangegangenen Stilperiode geschaffenen allgemeinen Gesetze werden übernommen, besonders was Format und Mittelfigur angeht. Das Thema der mythologischen Jagd mit tragischem Ende (Hippolytos, Adonis, Meleager) war schon im 2. Jahrhundert entwickelt, erfährt aber im 3. eine intensive Steigerung. Die meisten mythologischen Stoffe, die das philhellenische 2. Jahrhundert so geliebt hat¹¹⁾, werden von der Sarkophagkunst des 3. Jahrhunderts nicht benutzt. Orestes, Niobe, Peleus und Thetis, Medea und Jason, Alcestis

10) Damit beginnt für die Sarkophagplastik ein neues Gesetz, auf das mich A. Alföldi aufmerksam macht: Die Kaisersymbolik wird auf die Grabessymbolik übertragen; der Triumphator der Schlachtsarkophage, allmählich allgemeines Abbild des Todbezwingers geworden, kann mit dieser Geste auch ins Zentrum von Jagdsarkophagen rücken; wie diese Triumphgeste im 4. Jahrhundert auf Christus rex et imperator, besonders in der Szene der himmlischen Gesetzgebung, übertragen wird, dazu vgl. F. Gerke, Christus in der spätantiken Plastik Kap. IV (maiestas Domini) Abb. 61, 70, 71, 74.

11) J. M. C. Toynbee, *The Hadrianic School*, Cambridge 1934. Zu den Sarkophagen des 3. Jahrhunderts (besonders den mythologischen) vgl. die Grundlegung in meinen *Vorkonst. Sarkophagen a. O.* S. 1—37 und den Katalog ebenda S. 330—337.

verschwinden aus dem Formenschatz der Grabeskunst. Um so bedeutsamer ist es, daß Mythologien, die in einem fruchtbaren Moment das Todesschicksal eines Menschen zusammenballen, vom 3. Jahrhundert mit gesteigertem Pathos dargestellt werden. Immer wieder zeigen Sarkophage der ersten Jahrhunderthälfte Penthesilea sterbend im Arm des Achill. In diese Reihe sind die tragischen Jagden zu stellen, die vom Tode des Helden sagen. Ähnlich wie auf den großen Schlachtsarkophagen will die Mitte solcher Jagd- und Penthesileasarkophage den Beschauer ansprechen. Wie der Feldherr tragen Achill und Penthesilea die Porträtzüge der Verstorbenen. Das 2. Jahrhundert kannte das nicht; hadrianische Sarkophage mit mythologischen Szenen haben weder die symbolisch betonte Mitte noch beziehen sie die griechische Sage auf die Verstorbenen. Das Verhältnis dieser Kunst zum griechischen Mythos ist wesentlich literarisch. Das 3. Jahrhundert bringt den Umschwung: 1. es bevorzugt Mythen, an denen der Tod des einzelnen Menschen gezeigt werden kann; 2. es setzt den fruchtbaren Moment des Todes an betonte Stelle, will also keinen Mythos erzählen, sondern den Tod vor Augen stellen; 3. es gibt den tragischen Helden Porträtzüge, symbolisiert also nicht nur den Mythos, sondern stellt in ihm das Ereignis des Todes dar. In dieser zweiten Periode, als das Thema der tragischen Jagd immer häufiger wird, ist die Kunst also noch radikaler von der Idee des Todes bestimmt. Es ist die Zeit des ludo-visischen Schlachtsarkophages, des letzten in jener großen Reihe. Gerade auf ihm aber ist die Idee des Triumphes merkwürdig gebrochen. Seine Stärke liegt in der Gestaltung der Barbarenphysiognomie; da ist die *passio humana*, das Sein zum Tode, in einer Weise gestaltet, wie es die Antike nie gekannt hat. Solche sterbenden Barbaren können, was den Ausdruck des Leides angeht, mit Köpfen von Kreuzifixen verglichen werden, wie sie die Werkstatt eines Veit Stoß hervorgebracht hat. Demgegenüber knüpft der Sarkophag mit heroischer Löwenjagd, wie Rodenwaldt gezeigt hat, an kaiserliche Symbolik, konkret wahrscheinlich an ein Jagdmonument Caracallas an. Berücksichtigt man aber, daß gerade dieser Sarkophagtypus in seinen Anfängen unter kleinasiatisch-griechischem Einfluß steht, so legt sich auch hier die Frage nach einer tieferen symbolischen Bedeutung nahe. Im Osten war die Jagd — als Erweis der *μεγαλοφυχία*¹²⁾ — mit dem Thema der Philosophie und der beiden Dioskuren verbunden. Auf solchen philosophischen Jagdsarko-

12) Vgl. das Jagdmosaik von Yakto; J. Lassus, *La Mosaïque de Yakto in Antioch on the Orontes I Excavations of 1932* (edited by G. W. Elderkin) 115 ff., Fig. 1—5.

phagen findet sich auch das Motiv der Grabestür. Der Westen übernimmt das symbolische Dioskurenpaar nicht nur zur Rahmung des Jagdthemas, sondern auch für Ehedarstellungen. Die göttlichen Brüder bleiben wie die Grabestür von nun an Lieblingsmotiv der römischen Kunst bis weit ins 4. Jahrhundert hinein. Gerade in Verbindung mit der Ehe symbolisieren sie die Fruchtbarkeit als das Prinzip zwischen Werden und Vergehen, Tod und Leben. Die Dioskuren sagen im Mythos das gleiche über den Kosmos aus, was dann auf heidnischen und christlichen Sarkophagen mit den Jahreszeiten ausgedrückt wird. Es ist kein Wunder, daß die Generation, in der die Todesidee am radikalsten die Kunst bestimmt, auch die ersten Jahreszeiteusarkophage schafft. Die heroische Löwenjagd entkleidet sich indes immer mehr ihres griechisch-mythologischen Gewandes und wird zu einem realistischen Löwenkampf. Gegen 250 beherrscht der Löwe das Feld, besonders eindrucklich auf Riefelsarkophagen¹³⁾. Das majestätische Raubtier, das seine Beute zerfleischt, wird hier zum erschreckenden Abbild des Todes. Als das edle Bild der Zeussöhne aus der Komposition der römischen Löwenjagdsarkophage verschwunden ist, rückt das Bild des todbringenden Löwen an die Stelle. Wo das Sinnbild des Werdens und Vergehens, der ewigen Wandlung, stand, steht jetzt um 250 das Bild des Todes; die beiden symmetrischen Löwen fassen unheimlich die Todesjagd zwischen sich zusammen, und seitdem sind solche Löwen für eine weitere Generation der Rahmen auch anderer symbolischer Kompositionen geworden. Die Zeit des Decius war die krisenreichste. Die Porträts spiegeln einen Menschentypus wider, der endgültig unsicher geworden zu sein scheint; die Physiognomien werden aufgelöst, die Einzelformen zerstört, die Gesamtform nur notdürftig gewahrt. Das erschreckende Nachlassen des plastischen Vermögens ist in der politischen und religiösen Unsicherheit der Zeit begründet; die Malerei ist Ausdruck dieser Situation, indem sie in ihrem gebrochenen grün-roten Linearstil es unternimmt, Räume zu enträumlichen, unbegrenzte Räume zu schaffen, in denen das Auge nirgends Ruhe findet, sondern von einem Streumotiv zum anderen hastet¹⁴⁾. Der Stil der Auflösung ist um 250 zur letzten Konsequenz gekommen. Das Motiv der triumphalen Schlacht und des Sieges ist längst verschwunden. Die heroische Löwenjagd ist zur „Löwenhölle“ geworden. Das Antlitz des kaiserlichen Raubtieres ist zur grinsenden Maske des Todes gewandelt. Das Porträt spiegelt die Unsicherheit der Menschen.

13) G. Rodenwaldt, *Critica d'Arte* V, 1936, S. 225—228.

14) Die Entdeckung dieses Stiles und seiner Eigenart ist ein Verdienst von F. Wirth (a. O. S. 155—199), der ihn leider mißverständlicherweise den illusionistischen Stil nennt.

Wollen und Können klaffen auseinander, Ratlosigkeit ist das Zeichen der Zeit, in der sich im kaiserlichen Porträt selber alle Erbärmlichkeit und Verfallenheit des Menschengeschlechtes manifestiert¹⁵⁾.

5. Die nächste Generation (250 bis 280)* steht infolgedessen in schärfster Reaktion. Ihre schöpferische Tat ist der Philosophensarkophag¹⁶⁾. Es ist die Zeit des Postumus und des Gallien. Rom und besonders Gallien übernehmen wiederum griechische Ideen, das Thema der Philosophie und philosophische Symbolik. So wird die Kunst erneuert. Diese Generation lehnt alle Schlacht- und Jagdmotive ab. Sie setzt bewußt, auch wenn ihre Kraft dazu nicht hinlangt, die Ordnung an die Stelle des Chaos, das Normale an die Stelle des Übersteigerten, das innere, gebändigte Pathos an Stelle einer von Dissonanzen zerrissenen, darum unglaublichen Dramatik. Die Sarkophagen gewinnen das normale Maß zurück. Sie erhalten die alte Kastenform des 2. Jahrhunderts wieder. Ihr Thema ist die philosophische Gesellschaft. Damit hat diese Generation die Konsequenz des 3. Jahrhunderts gezogen. Durch die Schaffung des philosophischen Themas hat sie sich auch in der Kunst dem großen Meister Plotin untergeordnet. Dadurch ist die Kunst in die Ordnung zurückgerufen. Sie ist fähig, alle positiven Symbole der vorangegangenen Generation aufzunehmen und zu intensivieren. Jagden und Schlachten sind bedeutungslos geworden, aber der Löwe als Symbol des Todes rückt in einen neuen Zusammenhang. Die Grabestür wird symbolisches Zentrum dieser Kunst. Der Mythos der tragischen Jagden wird weiter gestaltet. Immer öfter flankieren Jahreszeitsymbole die Mittelszene, rahmen Dioskuren das Ehepaar. Die niedliche Erzählung von Amor und Psyche gewinnt neuen Ernst und jenen Ursinn, den ihr einst Platon gegeben hat. Plotin hat dies Märchen wieder zum argumentum seiner Unsterblichkeitslehre gemacht, und so wird das liebende Paar auf philosophisch ausgerichteten Sarkophagen als Symbol der Unsterblichkeit der Psyche verwendet¹⁷⁾. Philosophisch sind in dieser Zeit ja nicht nur die Sarkophagen mit philosophischer Gesellschaft oder mit mittlerem Philosophen, sondern alle Sarkophagen. Symptomatisch ist die stark anwachsende Klasse mit mittlerem Cli-

15) H. P. L'Orange a. O. Abb. 2.

16) G. Rodenwaldt, *Jahrb. des Deutschen Archäolog. Inst.* 51, 1956, S. 100 ff., Tafel 516; F. Gerke a. O. Kap. 7, bes. S. 246 bis 300, Tafeln 49 bis 65.

17) Zur Verwendung und Bedeutung von Amor und Psyche vgl. F. Gerke a. O. S. 193 ff., bes. S. 193 Anm. 4, S. 194 Anm. 1, S. 195 Anm. 2; für Symbolik vgl. ebenda im allgemeinen Begriffsverzeichnis S. 400 ff., bes. S. 405 ff.

peus, in dem der Verstorbene von fliegenden Viktorien emporgetragen wird. Hier ist die Unsterblichkeitsidee aus ihrer Verhüllung in Mythos und Natursymbolik herausgetreten. Die Front solcher Sarkophage wird ganz von dem Motiv der fliegenden Erosen beherrscht; nur leise klingt in der Rahmung die Unsterblichkeitslehre im Mythos (Amor und Psyche) oder in der Natursymbolik (Jahreszeiteneros) noch nach¹⁸⁾. So ist der Tod durch die Unsterblichkeitslehre überwunden. Solche Sarkophage haben wieder triumphalen Charakter, nun aber auf der Grundlage der Religiosität. Sie zeigen den triumphalen Aufstieg der Seele in ihre Urheimat. Unter dem Einfluß der plotinischen Philosophie sind endlich zwei Mythen ganz neu gestaltet. Schon Snijder hat die Phaetonsarkophage unter diesem symbolischen Gesichtspunkt erläutert¹⁹⁾. Das Wiederaufleben der mythologischen Werkstätten in Rom, die sich bis in die Zeit Konstantins des Großen halten, wäre undenkbar gewesen, wenn es sich um eine bloße Erneuerung im Anschluß an die mythologischen Sarkophage des 2. Jahrhunderts gehandelt hätte. Aber diese späten mythologischen Sarkophage haben ihren Auftrieb nicht aus der Literatur empfangen, sondern sie sind genuiner Ausdruck der neuplatonischen Unsterblichkeitslehre. Am deutlichsten wird das am capitolinischen Prometheussarkophag, der gegen 300 entstanden ist²⁰⁾. Während der alte Typus des Prometheussarkophages mehrzellig in kontinuierlicher Abfolge den Mythos erzählt, ist hier die Schöpfung in den Mittelpunkt gerückt. Der Sarkophag zeigt das Sein des Menschen im Kosmos als das Sein zwischen Geburt und Tod, d. h. plotinisch ausgedrückt: er schildert das Wesen der Psyche. Ihre Bestimmung ist, bei der Geburt einzugehen in die Hyle und den Menschen zur Existenz zu bringen. Sinn menschlichen Seins ist es aber, als vom Prometheus aus den Elementen geschaffener Erdenkloß die Sehnsucht nach der Urheimat, aus der seine Psyche im Augenblick der Geburt gekommen ist, nicht zu verlieren. Sinn des Todes ist der fröhliche Ausgang eben der Psyche, die sich nur zögernd in die Hyle einführen ließ, ihr Ausgang aus der Welt der Materie, ihr Aufstieg durch die von den Musen personifizierte Sphäre und die Rückkehr in die Ogdoads. In diesen Gestaltungen begreift sich das neue Ringen der Generation um den positiven Sinn der

18) Vgl. die Übersicht über die geriefelten Clipeussarkophage bei Gerke a. O. S. 349 ff. und über die Apotheosen-Sarkophage a. O. S. 339 f.

19) Mnemosyne 55, 1927, S. 401 ff.; eine Zusammenstellung der wichtigsten Typen bei Gerke a. O. S. 333 (dort auch weitere Verweise).

20) Robert III 3, 355; zu den tetrarchischen mythologischen Werkstätten, über die ich demnächst in den *Dissertationes pannonicae* ausführlich handeln werde, vgl. vorläufig Gerke a. O. S. 25 ff., 331 f., 333 f.

menschlichen Existenz. Die Kunst beider vorangehender Generationen war kaiserlich; Schlacht- und Jagdthema waren vom kaiserlichen Monument inspiriert; majestätisch sollte auch die Komposition werden. In dieser Bindung an die Persönlichkeit des Kaisers beruht das Schicksal dieser Kunst und die Notwendigkeit ihres Unterganges. Denn wie die Kaiser nicht mehr kaiserlich waren, so erreichte die Kunst nicht mehr das Ziel, das sie in ekstatischer Übersteigerung wollte. Politik und Kultur endeten in der Ratlosigkeit. Die neue Kunst ist von einem reineren Geiste geführt, von Plotin. Der Geist seiner Philosophie beherrschte den Kaiserhof, und für eine kurze Zeit gewinnen die Menschen ihr Gleichgewicht wieder. Die Porträts des jugendlichen Gallien und des Plotin selber²¹⁾ sind bezeichnend nicht nur für die neue Verfestigung der Form, sondern auch für die neue maßvolle Haltung. Der Stil der Auflösung ist vorüber. Die Malerei rückt in einem plötzlichen Umbruch vom Dekor der gebrochenen rot-grünen Lineatur ab und schafft langsam die Grundlagen für eine klare Architekturmalerei. Die Kompositionen der Philosophensarkophage sind zentral, aber nicht mehr im Sinn der gewaltigen, triumphierenden Mitte, sondern im Sinn der stillen, schöpferischen Mitte. Im Schlachtsarkophag tritt der Triumphator die Barbaren zum Nichts zusammen. Auf philosophischen Sarkophagen ist der sitzende Pädagog der Mitte eingebettet in seinesgleichen, in seinen Schülerkreis oder in die Symbolik seiner Lehre. Die Kompositionen sind ein Bild der Harmonie. Man darf sie nicht als pazifistisch gegen die Kriegs- und Jagdthematik abgrenzen. Vielmehr ist auch auf den philosophischen Sarkophagen die Polarität Tod—Leben durchaus herrschend. Aber in dieser Spannung ist doch Harmonie, weil die Idee der Unsterblichkeit jetzt eindeutig dominiert. Diese Sarkophage kündeten die Philosophie Plotins: der Tod ist nichts anderes als die notwendige Entleiblichung der Psyche, die durch die Tür des Todes hindurch zum Himmel eingeht. Diese Idee spiegelt sich in den Physiognomien der Philosophen. Das sind Persönlichkeiten, aus deren Antlitz man die Sorge und die tiefste Frage des Menschengeschlechts lesen kann. Diese Kunst ist nicht in dem Sinne Renaissance, daß sie das griechische Schönheitsideal erneuert hätte. Vielmehr zeigt sie immer den gebrochenen Menschen; dieses Erbstück trägt sie mit und weiter, und der häßliche Zwiespalt im Antlitz des älteren Gallien zeigt deutlich den einen Grenzfall. Aber diese Generation schafft gegenüber der vorangegangenen wieder das geschlossene Antlitz einer dramatisch er-

21) Gallien: L'Orange a. O. Abb. 7; Plotin: Rodenwaldt, Jahrb. des Deutschen Archäolog. Inst. 51, 1956 S. 105 Abb. 10.

regten Persönlichkeit. Um 250 war die Physiognomie aufgelöst und Spiegel einer sich nicht mehr zurechtfindenden Menschheit. Die neue Generation weiß sich nicht minder vom Tode bestimmt, aber sie weiß ebenso, daß sie nicht an den Tod verloren ist, sondern daß sie durch den Tod zur wahren Existenz kommt. Repräsentant dieses Menschentypus ist der Philosoph, der sein Wissen um die Unsterblichkeit den Menschen sagt und sie gläubig macht. Nie hat sich vorher eine philosophische Strömung so deutlich in der Kunst ausgeprägt wie hier am Ende der Antike. Die auf den Sarkophagen dieser Zeit verewigten Philosophen wirken wie eine Rechtfertigung aller der in früher Kaiserzeit so verachteten Wanderprediger und Kyniker, die dem Volke die andere Welt zeigen wollten. Jetzt ist die Philosophie längst zur Religion geworden, und deshalb beherrscht sie die gesamte Grabplastik²²⁾.

4. Schon die nächste Generation (280 bis 310) zeigt, daß trotz aller Anstrengungen das Ende nicht aufzuhalten war. Es blieb bei einer kurzen Renaissance, die schon in den letzten Jahren Galliens ihre Brüchigkeit zeigte. Die Gestalt des Philosophen verschwindet wieder aus dem Motivschatz der Grabeskunst. Seine Lehre (Symbole und Argumente) hält sich noch. Gerade die niederen Schichten des Volkes bemächtigen sich ihrer. Aber nackt und roh wirken diese letzten Kompositionen des Unsterblichkeitstriumphes. Viktorien, die einst den cäsarischen Lorbeerkrantz trugen, tragen jetzt das Bild aller Verstorbenen. Die Idee der Apotheose ist demokratisiert, und die Viktorien sind zu starren, häßlichen Gebilden geworden. Das Porträt auf Sarkophagen nimmt an Masse zu, an Qualität zunehmend ab. Aus der Fülle andeutender Unsterblichkeitssymbolik drängt sich das Motiv des Seelenaufstiegs vor²³⁾. Es ist profaniert und proletarisiert, längst bevor die verrohten Gestalten häßlicher Viktorien durch ihre unorganisch quellenden Fleischmassen und die Erstarrung ihrer Bewegung auch dem einfältigsten Auge die ganze Trivialität der Idee und ihrer Ausformung enthüllen. Der Jahreszeitsarkophag drückt die Idee des ewigen Wandels anmutiger aus²⁴⁾. Solche Kompositionen werden noch in konstantinischer Zeit mit einer gewissen Grazie gearbeitet. Diese Kunst verfügt noch über

22) Vgl. F. Gerke a. O., bes. die Philosophenköpfe auf Tafeln 55, 56, 63 und im Sachregister „Philosophie und Philosophen“ S. 405 ff.

23) Für den raschen Verfall ist die Gegenüberstellung zweier Sarkophage mit schwebenden Erosen im Prätextatmuseum lehrreich, die M. Gütschow a. O. Tafel 19 vornimmt; zur Verbürgerlichung des Apotheosenthemas vgl. Gerke a. O. S. 204 f., 227, 275, 282, 284 f.

24) Vgl. Gerke a. O. S. 340 Gruppen IV und V; Materialnachweis zur Jahreszeitsymbolik a. O. S. 403 f.

den gesamten Bereich der plotinischen Unsterblichkeitssymbole. An Erfindung ist kein Mangel, aber die Bindung an die Philosophie selber geht mehr und mehr verloren. Eklektisch werden Tod- und Lebenssymbole kombiniert: Nereiden zwischen Löwenköpfen, Jahreszeitsymbole zwischen Todeslöwen. Wenn eine Inschrifttafel zwischen fackeltragenden Todesgenien gehalten wird, so ist der Sinn nicht mehr eindeutig: es ist mehr das Andenken des Verstorbenen im Tode gemeint als seine Apotheose. Für diesen unsicheren Eklektizismus der nachgallienischen Symbolkunst lassen sich drei Gründe anführen: 1. Träger der Kunst werden immer mehr die niederen Schichten des Volkes, die den Sinn der Unsterblichkeitslehre vergrößerten (Sarkophage mit fliegenden Eroten) oder verharmlosten (späte idyllische Jahreszeitsarkophage). — 2. Die Symbolik bleibt nicht an die Gestalt des Philosophen gebunden und begibt sich ihres Symbolgehaltes, indem sie zur idyllischen Einzelfigur oder zur volkstümlichen Erzählung wird. — 3. Die einmal abgerissene Werkstatt-Tradition kann nur durch Erfindung oder Eklektizismus ersetzt werden; das führt auf der einen Seite zu einer Symbolmischung, auf der anderen Seite zu einer volkstümlichen Veranschaulichung und Verlebendigung erstarrter Schemata. Der Weg aus diesem Zwiespalt ist auf zwei diametral entgegengesetzte Weisen versucht. Einerseits blüht ein letztesmal eine große mythologische Schule auf²⁵⁾, die Werkstatt der gigantischen Phaeton-, Selene- und Prometheussarkophage. Andererseits entsteht zum erstenmal eine volkstümliche Kunstströmung, die, aus der Symbolsphäre herausgetreten, auf Treibjagd- und Hirten-sarkophagen die bunte Welt des idyllischen Alltags erstehen läßt²⁶⁾. In beiden Werkstätten kehrt man zu großem Format zurück. Die Zeit ist wieder unsicher geworden und übersteigert Thema und Format. Den ruhigen Kompositionen gallienischer Zeit folgen wieder bewegte. Auf der einen Seite wird die Fülle des Kosmos in Personifikationen herbeigezaubert, um die Idee der Unsterblichkeit glaubhaft zu machen. In veränderter Form und mit volkstümlicheren Mitteln wird auf den späten mythologischen Sarkophagen das Prinzip der Figurenstaffelung wieder aufgenommen, das einst auf dionysischen und auf Schlachtsarkophagen die severische Zeit geschaffen hatte. Auf der ande-

25) Darüber vgl. jetzt Gerke, a. O. S. 20 ff.; Derselbe, Zur Zeitbestimmung der mythologischen Sarkophage der tetrarchischen Kunst (Vortrag auf dem 6. Internat. Kongreß für Archäologie 1959; erscheint in den Kongreßakten).

26) G. Rodenwaldt, Röm. Mitt. 56/57, 1921/22, S. 58—110; F. Gerke, Forsch. und Fortschr. 15, 1957, Nr. 2 S. 16 ff.; derselbe, Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit S. 38 ff., 52 ff., 95 ff.

ren Seite strömte das gesamte Alltagsleben in die Kunst der volkstümlichen Sarkophagwerkstätten. Diese Sarkophage sind von einer Buntheit und Bewegung in der Komposition, dabei von einer Frische der Erfindung, wie sie die Antike nie gekannt hatte. Die Treibjagd im Walde, der Fischfang auf dem Meere, das Mahl am Ufer, das Leben der Hirten und Bauern, Arbeit und Feierabend, Lust und Leid des kleinen Mannes, die Ochsenfuhr des Waldarbeiters, der Stadtbesuch in der Staatskutsche, syrinxblasende Knaben, gebückte Alte, die sich auf den Stock stützen, Hirtenknaben, die Ziegen melken, Hirtengreise, die bedächtig ihren Hund füttern, Mütter, die ihre Kinder auf den Knien wiegen oder einen Knaben an der Brust nähren, pflügende Bauern, Getreide schneidende Knechte, Aufseher im Gespräch mit Landarbeitern, Mühlen, Bäckereien, Schafställe und Strohhütten, weidende Herden von Pferden, Kühen, Ziegen, Schafen: das ist der unerschöpfliche Motivschatz dieser Volkskunst. Wo sie nicht mehr an die philosophische Symbolik gebunden ist, wirkt sich ihr Erfindungsreichtum am schönsten aus. Das plastische Können ist gering; aber Motivfindung und Bewegungsreichtum sind unerschöpflich. Kaum gleicht je ein Motiv dem andern. Jeder Geselle gestaltete die Ochsenfuhr anders. Diese Handwerker kannten weder Tradition noch Musterbücher; ihre Lehrmeisterin war die Natur. Diese bunte Szenenwelt wurde auf die Front großformatiger Sarkophage gesetzt. Dabei wurde das Staffelungsprinzip der vorgallienischen Zeit übernommen, aber zugleich in eigentümlicher Weise schematisiert und asymmetrisch gemacht. Es entsteht der große Hirtensarkophag mit gestaffelter Geländeordnung²⁷⁾. Mehrfach ist das Gelände übereinander gestaffelt, und auf diesen unregelmäßig angeordneten und unregelmäßig geschwungenen Geländelinien wurden die idyllischen Szenen verteilt. So zauberte man bei starkem Gebrauch der Polychromie eine illusionistisch bunte Landschaft vors Auge, die rein malerisch gedacht ist. Wo mythologische Themen wie die schlafende Ariadne in den Bereich dieser Volkskunst kommen, werden auch sie gänzlich entmythologisiert und in eine Idyllik verwandelt²⁸⁾: Ariadne schläft in einer reizenden Umgebung, in der auf unregelmäßigem Gelände heiter-dionysische Szenen spielen. Der Grundzug aller volkstümlichen Sarkophage ist eine heitere Idyllik, hinter der eine allgemeine Paradiesesvorstellung stehen mag. Wo die Zeit sich an tiefere Probleme wagt, enthüllt sie ihre Unsicherheit. Ihre Kunst hat die Asym-

27) F. Gerke a. O. S. 52—72 Tafeln 5—5; zur Volkskunst allgemein vgl. bei Gerke a. O. im Sachregister den Abschnitt über „Volkskunst: Motive, Volkstum und Brauchtum“ S. 395—399.

28) a. O. Tafeln 12, 2; 13, 2.

metrie zum Grundgesetz. Früh-tetrarchische Porträts zeigen einen Menschentypus, der an sich selbst nicht mehr glaubt²⁹⁾. Das Antlitz des tetrarchischen Menschen ist nicht häßlich in naturalistischem Sinne, sondern Ausdruck einer dem Ende rettungslos anheimgefallenen Zeit. Elegische Schwermut, rührende Hilflosigkeit, brutale Häßlichkeit, pathologische Verdorbenheit, an Irrsinn grenzende Gespanntheit, Zerstörtsein ohne Rettung: das sind die Nüancen tetrarchischer Physiognomien. Die Geländestaffelung spiegelt diese bewußt auf Asymmetrie gehende Haltung wider: nirgends ist auf diesen Sarkophagen ein ruhender, plastisch bedeutsamer Pol. Die ganze Fläche ist übersät mit Szenen, in denen sich die rastlose Bewegtheit der Komposition fortsetzt. Das Auf und Ab dieser Kompositionen ist weder akzentuiert noch gegliedert. Das ist nicht bloß Ausdruck einer malerischen Gesinnung oder plastischen Unvermögens, sondern Ausdruck einer inneren Haltlosigkeit. Von hier aus gesehen wirkt die dritte Generation wie eine kurze Reaktion; die Auflösung, die schon unter Decius auf dem Höhepunkt war, geht nun dem Ende zu. Der Formwille läßt soweit nach, daß ein Ohr als bloßes Loch, ein Mund als bloßer Strich zwischen zwei großen Bohrlöchern angedeutet wird. Ich habe für diesen Stil den Begriff des Negativen eingeführt, um anzudeuten, wie überall die plastische Form verzehrt wird und durch Bohrlöcher in ihrer Existenz wenigstens andeutend gerettet wird³⁰⁾. In der Zeit der frühen Tetrarchie scheint die antike Kunst zu ihrem Ende gekommen zu sein.

5. Im Jahre 312 arbeitet eine der volkstümlichen Werkstätten für die Reliefs des Konstantinsbogens³¹⁾. In dieser Werkstatt ist wenige Jahre später der berühmte Trinitätssarkophag geschaffen, der in San Paolo gefunden wurde und heute im Lateranmuseum die Nummer 104 trägt³²⁾. Eine unüberbrückbare Kluft tut sich dem unbefangenen Auge auf zwischen diesen Werken und den Reliefs der frühen Tetrarchie. Lat. 104 ist ein zweizoniger Clipeussarkophag. Die klare Zweizonigkeit steht im Kontrast zur variablen Geländestaffelung der früh-tetrarchischen Sarkophage. Sind letztere oft ohne Zentrum, so ist auf Lat. 104 der Clipeus zu einem schönen Mittelpunkt geworden. Dies wird der

29) L'Orange a. O. Abb. 66, 75.

30) Gerke a. O. Tafel 37; vgl. jetzt auch M. Gütschow a. O. Tafeln 43, 44; zum Problem der Formenauflösung vgl. den Abschnitt „Formauflösung“ bei Gerke a. O. S. 390 f. und „Bohrstil“ S. 393 f.

31) H. P. L'Orange und A. v. Gerkan, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte Bd. 10 1939).

32) WS. Tafel 96.

Grundtypus der christlichen Sarkophage konstantinischer Zeit. Sehen wir vom Thema zunächst ab, so ergeben sich folgende Charakteristika als die neuen Tendenzen der konstantinischen Kunst: die klar rechtwinklige Ausrichtung der Komposition bei betonter Mitte, erreicht durch die mittlere Leiste, die im Gegensatz zu den Geländelinien tetrarchischer Sarkophage genau horizontal geführt ist, und durch die vertikale Ausrichtung der Figuren, die in schroffem Gegensatz zu den bunt bewegten tetrarchischen Geländeszenen steht; die Uniformität der Szenen (meist Dreiergruppen, selten Sitzfiguren); das Ausschneiden aller starken Bewegungsmotive zugunsten einer einheitlichen Wirkung; das Reihungsprinzip, verstärkt durch die Frontalität der Einzelfiguren; die Uniformität in Haltung und Ausdruck; die Betonung des Gesichtes gegenüber dem Körper, aber monotone Gleichförmigkeit der Gesichter in Form und Ausdruck; die plastische Durchformung der organisch gefaßten Einzelform (Verzicht auf jede Bohrung und sonstige illusionistische Mittel); Unterordnung der plastischen Einzelform unter die Hauptform. Es äußert sich hier ein Wille zur Plastik, der sich bewußt vom optischen Stil abkehrt. Zugleich ist ein neuer Menschentypus geschaffen, dem wieder eine Idealität eignet: klare Form, bestimmter Ausdruck, aber durchaus unindividuell. Dieser Mensch hat seinen Wert nicht als Individuum, sondern als Glied einer Reihe. Das gilt auch für das Porträt. Die Porträts des Konstantinsbogens sind von einer plastischen Rundung und einer freien Idealität des Ausdrucks, sie sind der Gegenpol zum besorgten Menschentypus der frühen Tetrarchie³³). Diesen zerklüfteten Physiognomien in ihrer gebrochenen Menschlichkeit steht der vollkommene Mensch gegenüber, der sich im frühen Konstantinsporträt offenbart: der Mensch mit der freien, furchenlosen Stirn, dem energischen Blick und der weichen Gesichtsform, der harmonische Mensch, um den sich die griechische, die augusteische und die trajanisch-hadrianische Kunst gemüht hat, der klassische Menschentypus, dem die Zeit Caracallas und Alexanders nicht mehr gewachsen war und den die gallienische Kunst mit literarischer Kraftanstrengung hatte erneuern wollen. Die konstantinische Kunst hat damit das Individuelle wiederum abgestreift und schafft nach dem Vorbilde des vollkommenen Menschen den Typus. Das bedingt eine Gleichförmigkeit des Antlitzes auf konstantinischen Sarkophagen. Dieser Umbruch der Kunst ist zunächst rein entwicklungs-geschichtlich bedingt. Er ist keine konstantinische Neuschöpfung, sondern in spättetrarchischer Zeit entstanden. Zugleich mit

33) L'Orange, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens, Tafeln 43—45, 50.

der Aufrichtung des absoluten Autoritätsstaates ist in der Kunst eine eigentümliche Ausrichtung in dem oben charakterisierten Sinne festzustellen. Man kehrt zur plastischen Form zurück, man verzichtet mehr und mehr auf den Bohrer⁵⁴⁾. Die Sarkophage mit staffelnder Kompositionsweise zeigen diese Straffung besonders deutlich. Schon daß die späteren Hirten-sarkophage mit gestaffeltem Gelände einen Figurenstil plastischerer Prägung haben, ist symptomatisch. Wichtiger aber ist die Uniformierung der Komposition. Das führt zu einem gewissen Schematismus. Die Geländelinien gleichen sich an die Horizontale an, die Mannigfaltigkeit der Bewegung wird durch symmetrische Kompositionen abgestellt. Wichtig ist vor allem die Verfestigung der Komposition, die dadurch erreicht wird, daß durch die gestaffelte Idyllik drei vertikale Einzelfiguren durchgezogen werden: eine in der Mitte und zwei in den Ecken. So hat sich dem bunten Reliefgemälde eine fast architektonisch zu nennende Struktur aufgeprägt, die vom System dreifeldriger Riefsarkophage entlehnt ist⁵⁵⁾. Dieser vertikalen Ausrichtung geht die horizontale parallel. Die Geländelinien werden zur Horizontale eingeebnet und dann in Leisten verwandelt. So entsteht in tetrarchischer Zeit der älteste Typus des zweizonigen Sarkophages mit drei schmalen hohen Feldern mit Vertikalfiguren und zwei Stockwerken für ebenso vertikal gereichte Figurenszenen. Auch für einzonige Sarkophage setzt sich das Prinzip der Symmetrie und der Rechtwinkligkeit durch; es entsteht der Friessarkophag mit vertikal gereihten Figuren⁵⁶⁾. Man könnte den Geist dieser Kunst fast soldatisch nennen; zumindest prägt sich eine ähnliche Uniformität in Haltung und Ausdruck der spättetrarchischen Porträts aus. Um 300 entwickeln sich also die Kompositions- und Stilgesetze der konstantinischen Kunst. Die beiden Grundtypen der frühkonstantinischen Sarkophage (der einzonige Friessarkophag mit dichtgedrängten Vertikalfiguren und der zweizonige Friessarkophag) sind in spättetrarchischer Zeit entstanden. Soweit läßt sich die künstlerische Entwicklung erklären, ohne daß die Frage der Christianisierung gestellt zu werden braucht. Die neuen Stilgesetze entsprechen der Konstitution des tetrarchischen Staates, der neuen Staatsauffassung und der neuen Auffassung vom Menschen, der nicht mehr als Einzel-existenz, sondern als notwendiges Glied im Staatsgefüge angesehen wird. Aber damit ist der Prozeß nicht voll erklärt. Es bleiben drei Probleme offen: 1. Trotz der neuen Menschauf-

54) Vgl. Gerke a. O. S. 64 ff., Tafeln 45—46.

55) Gerke a. O. Tafeln 5—6.

56) Zeitschr. f. Kirchengesch. 54, 1935, S. 18 ff.

fassung kommt es innerhalb der Sarkophagplastik im ganzen 4. Jahrhundert nicht mehr zu einer halbwegs ansehnlichen Porträtleistung. Für die Belange der Sarkophagplastik bleibt die menschliche Persönlichkeit also entwertet; die Sarkophagporträts spiegeln in ihrer Allgemeinheit das Gesetz der Gleichförmigkeit wider. Sie zeigen aber darüber hinaus, daß der Mensch nicht mehr Mittelpunkt der Grabeskunst ist. — 2. Die späten mythologischen und Jahreszeitensarkophage spielen in der Entwicklungsgeschichte keine Rolle. Das gilt vor allem von den Hippolytos-Sarkophagen; diese Werkstätten sind typisch spätzeitliche Reaktionserscheinungen. — 3. Träger der großen Kunst ist allein die christliche Sarkophagplastik. Ihr verdanken wir die Fülle der zweizonigen Prachtsarkophage, an der die besten Meister des 4. Jahrhunderts gearbeitet haben. Gegenstand dieser Kunst ist aber Christus im Kreise seiner Heiligen. Weder Mensch noch Heros, weder Feldherr noch Herakles, weder Mythos noch Geschichte, weder Todes- noch Unsterblichkeitssymbolik spielen eine Rolle in der neuen Kunst. Sie zeigt vielmehr in monotoner Gleichförmigkeit immer wieder den Wundertäter Christus, der Lazarus erweckt, Wasser in Wein verwandelt, Brot und Fisch segnet, den Blinden heilt und die andern Kranken. Zu ihm tritt Petrus, der die Soldaten der römischen Legion durch das Quellwunder zu Christen macht. Der Mensch (im Clipeus) wird gezeigt in der Todessphäre, aus der er nach der Verheißung des Alten Testaments gerettet wird wie Daniel aus der Löwengrube, die drei Männer aus dem Feuerofen und Jonas aus dem Rachen des Ketos. Das ist der Sinn der alttestamentlichen Szenen im Rahmen der Christus-Petrus-Sarkophage. Das Gesetz der Gleichförmigkeit gewinnt hier eine tiefere Bedeutung; es ist das Antlitz Christi, das alle Menschengesichter des Sarkophages formt. Da hat auf solchen Sarkophagen der Mensch keinen Raum, auch nicht der heroische oder gläubige Mensch. Hier ist vielmehr die gesamte anthropologische Sphäre mit Raum und Zeit, mit Mythos und Natur in ihrer Ganzheit übersprungen. Motiv dieser neuen Kunst ist der durch die Bibel geoffenbarte göttliche Christus. Seine heilige Geschichte wird nun in der Kunst gestaltet³⁷⁾. Petrus und die Apostel sind seine Heiligen; sonst haben nur seine Patienten Zugang zu diesem heiligen Raum. Auch über Adam und Eva, ja über dem Antlitz

37) F. Gerke, Christus in der spätantiken Plastik, Kap. I und II (S. 7—34); dazu derselbe, Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit, Kap. 6: „Der Ursprung der christologischen Friessarkophage“ S. 207—255; vgl. ferner Riv. di arch. crist., 1953, S. 507—529.

des trinkenden Soldaten liegt der Schein christlicher Heiligkeit³⁸⁾. Die Monotonie des Antlitzes bedeutet also nicht nur eine neu-gewonnene Idealität, obwohl man sagen muß, daß Christus im 4. Jahrhundert in der Kunst von Generation zu Generation schöner wird, weil alle Generationen ihn nach dem Bilde des vollkommenen Menschen formen. Die schöpferische Tat dieser neuen Kunst ist vielmehr darin begründet, daß sie die Gestalt und das Antlitz des Heiligen gefunden hat in Christus. Ihre Aufgabe ist also, dem Menschengeschlecht, das aus sich zu keiner Rettung gekommen ist, den rettenden Christus gegenüberzustellen. Darin erfüllt sich in letzter Reinheit das Prinzip, um das die Kunst des 5. Jahrhunderts vergeblich gerungen hat. Als die Schlachtsarkophage den Triumphator in die Mitte stellten, bereiteten sie zum erstenmal die Umstellung des Beschauers vor. Er sollte nicht mehr das Relief lesen und deuten, sondern es verehren und ihm huldigen. Der Versuch scheitert, weil es der Zeit an Männern und Heroen fehlt. Die Philosophensarkophage stellten das Unsterblichkeitssymbol vor Augen, frontal, repräsentativ und eindringlich. Und vielen war diese Grabeskunst göttliche Tröstung, weil sich die Religiosität daran entzündete und die Hoffnung aufstieg, auch einst in die Ogdoas getragen zu werden. Auch dieser Versuch versank langsam. Das Christentum in seiner Form als Staatsreligion negierte beide Versuche: sowohl den der Heroenvergötterung wie den philosophischen, der aus dem Glauben an die Vergottung des Menschen entsprang. Die christliche Grabesplastik stellt den Menschen den von Gott gesandten Christus vors Auge, den ganz anderen, den wirklichen Retter. Die letzten künstlerischen Versuche des 5. Jahrhunderts führten erbarmungslos ins Ende. Daß die Antike um 300 nicht starb, liegt an dieser schöpferischen Tat der jungen christlichen Kunst, die ein neues Zeitalter heraufführte: die christliche Antike, die kein Ende war, sondern der Anfang der europäischen Kunstgeschichte.

II.

Überblicken wir die Kunstgeschichte vom Tode des Commodus bis zum Regierungsantritt Konstantins, so ergibt sich eine Generationsabfolge, die sich in der Sarkophagplastik durch die Entstehung großer Sarkophagtypen so fixieren läßt:

1. 190—220: Großer Schlachtsarkophag
2. 220—250: Sarkophag mit heroischer Löwenjagd
3. 250—280: Sarkophag mit philosophischer Thematik

38) Pantheon, 1936, H. 7 S. 215 ff.; zur Entstehung und Frühgeschichte des heiligen Antlitzes vgl. mein Buch „Köpfe altchristlicher Plastik“ (Florian Kupferberg Verlag, Berlin 1940).

4. 280—312: Hirtensarkophag mit staffelnder Kompositionsweise

5. 312—340: Ein- und zweizoniger christlicher Friessarkophag. Sehen wir nun von den Überschneidungen der Perioden ab, so ergeben sich drei große Einschnitte:

1. Als Marc Aurel in düsteren Zeiten starb, ging nicht nur eine edle Dynastie zugrunde, sondern eine ganze Welt griechischer Bildung. Für die Sarkophagkunst bedeutete das, daß der unerschöpfliche Quell griechischer Mythologie abgesperrt wurde und daß in der Kunst nun eine neue Idee polarer gestaltet wurde. Der Thematik von Krieg und Jagd liegt die Spannung Tod—Leben zugrunde. Diese Kunst hat die Grundlage geschaffen für die Gestaltung des gebrochenen Menschen an Stelle des heroischen und hat zuerst das Elysium der todverfallenen Menschheit gegenübergestellt. Am Ende dieser Entwicklung steht das Bild des todbringenden Löwen und das Bild des ratlos gewordenen Menschen. In zwei Generationen ist nun aber die *passio humana* in schon mittelalterlichem Sinne Gegenstand der Kunst geworden.

2. Gegen diese Auflösung erfolgt um 250 eine von der plotinischen Philosophie ausgehende künstlerische Reaktion. Diese Generation lehnt die Kriegs- und Jagdthematik ab und macht die Philosophie und ihre Unsterblichkeitssymbolik zum Thema der Sarkophagkunst. Auch diese Richtung währt nur kurze Zeit. In dem Maße, wie die Gestalt des Philosophen hinter der Unsterblichkeitssymbolik wieder zurücktritt, erlebt sie einerseits (in den höheren Schichten) eine neue Annäherung an den Mythos und führt eine kurze Blüte mythologischer Kunst herauf, andererseits (in den unteren Schichten) verflüchtigt sich diese Symbolik und wird zur erzählenden, idyllischen Volkskunst. Wieder haben zwei Generationen sich am Problem der transzendentalen Kunst versucht. Ihr Verdienst liegt darin, über die Gestaltung der *passio humana* hinweggeführt zu haben zu einer objektiven Darstellung religiöser Unsterblichkeitssymbolik.

3. Den tiefsten Einschnitt bedeutet das frühe 4. Jahrhundert. Hier geht die Kunst ganz aus der anthropologischen Sphäre heraus und ist in diesem Punkte den mythologischen Sarkophagen des 2. Jahrhunderts näher als der Kunst des 3. Wie auf Orestes-, Medea- und Heraklessarkophagen der Mensch keinen Raum hat, so ist Christus mit seinen Heiligen, in der Verherrlichung seiner Wundertaten, alleiniger Herr auf den christologischen Friessarkophagen. Das Kompositionsprinzip ist doxologisch wie das der Herakles-Sarkophage³⁹⁾ in der Zeit des

39) Vgl. Robert III 1, 103 ff.

Commodus. Wie dort in jeder neuen Szene immer neu Herakles in einer Wundertat gezeigt wird, so kehrt der eine Christus in allen Szenen wieder. Hier erst kommt die transzendental gerichtete Kunst zu ihrer Erfüllung: 1. Sie gestaltet Christus als den göttlichen Gesandten Gottes und schneidet so alle Beziehungen zum Menschentum durch. — 2. Sie verherrlicht diesen Christus nicht nur, sondern zeigt seine Herrlichkeit in der Vollmacht, die sich in seinen Taten erweist. Das doxologische Kompositionsprinzip ist also zugleich Gestaltung des nichtmenschlichen Gegenüber. — 3. Diese Generation schafft nicht wie die erste ein repräsentatives Huldigungsbild, auch nicht wie die zweite eine argumentative Unsterblichkeitssymbolik, sondern das Bild des rettenden Christus, das Glauben und Andacht fordert.

Es ist dennoch nicht so, daß die christliche Kunst innerhalb dieser drei Etappen der transzendental gerichteten Kunst eine einfache Ablösung bedeutete. Die Wurzeln der christlichen Kunst liegen vielmehr in der Ideengeschichte des 3. Jahrhunderts. Unsere Aufteilung ermöglicht uns, nach dem Ursprung zu fragen. Wie kam es, daß im 4. Jahrhundert Christus mit seinen Aposteln auf den Plan der Kunstgeschichte treten konnte? Christus kam nicht als *deus ex machina*, sondern die Entstehung der christlichen Kunst ist entwicklungsgeschichtlich bedingt. Wir fragen also nach dem Anteil der fünf Generationen an der Entstehung der christlichen Kunst und hoffen so, eine Ideengeschichte der ältesten christlichen Plastik vor Konstantin dem Großen zu geben.

In der Zeit der großen Schlacht- und Jagdsarkophage gibt es noch keine christliche Plastik. Zwar werden von diesen Generationen die Grundlagen für Struktur und Komposition der späteren christlichen Sarkophage geschaffen, etwa der Wannentypus (besonders der geriefelte) mit Löwenmotiven und die staffelnde Kompositionsweise. Die Ideen der severischen und nachseverischen Kunst hätten der Entstehung christlicher Grabesplastik günstig sein können. Wir erkannten die Beziehung dieser Kunst zu Todes- und Unsterblichkeitsgedanken. Schon das große Thema der Schlacht und der Jagd rückt im Laufe des 3. Jahrhunderts mehr und mehr unter den Gedanken der *passio humana*. Neben diesen Entmythologisierungstendenzen zugunsten einer repräsentativ-transzendentalen Gestaltung erfolgt in severischer Kunst eine neue Sinnggebung des Mythos. Der Mythos wird nicht mehr erzählt, sondern als Symbol gefaßt. Er hat keine selbständige Existenz mehr, sondern rückt unter den Aspekt der Weltanschauung. Es gibt keine heldischen Mythosdarstellungen mehr; vielmehr bleibt vom trojanischen Mythenkreis nur noch Achill mit der sterbenden Penthesilea. Der Einzelmensch im Mythos

wird für diese Kunst wichtig, und zwar nicht in seiner heroischen Existenz, sondern in seinem Sein zum Tode. Die Kunst des 3. Jahrhunderts will nicht die heroischen Taten der Vergangenheit erzählen, auch nicht Völkerschicksale versinnbildlichen, sondern sie sucht im Mythos das Symbol für das wahre Sein der Psyche. Sie sieht es in der Tragik ihres Todes und dem Glück ihres Aufstiegs zur Unsterblichkeit. Mythologische Sarkophage des 2. Jahrhunderts erzählen Heldentaten und Schicksal der Heroen; auf Medea- und Jasonsarkophagen wird das von Schicksal und Schuld, Leidenschaft und Rache bestimmte Menschendasein sichtbar fast noch wie in einer antiken Tragödie; auf Herakles-Sarkophagen werden die rettenden Taten des Heros, der sich seine Göttlichkeit erringt, aufgereiht wie im Epos. Die Kunst des 3. Jahrhunderts faßt den Mythos weder dramatisch noch episch. Solche Stoffe werden vielmehr abgestoßen. In Hippolytos, Meleager und Adonis gestaltet sie das Symbol des Todes, und zwar konkret, indem sie diesen tragischen Jägern das Antlitz der Verstorbenen gibt⁴⁰). Mit Vorliebe wird eine Todesszene in den Mittelpunkt gerückt; das verstorbene Ehepaar erscheint im Bilde des Achill, der die sterbende Penthesilea im Arm trägt. So radikal kann der Mythos umgestaltet werden, da er seinen Sinn nicht mehr in sich selbst trägt, sondern von einer Weltanschauung her empfängt, deren Zentralproblem das des Todes ist. Auf früheren Achillsarkophagen ergreift der starke Held die Penthesilea in wildem Kampfgetümmel bei den Haaren, um ihr den Todesstoß zu versetzen. Im 3. Jahrhundert ruht das sterbende Mädchen im Arm des starken Mannes. Im Mittelpunkt des dramatischen Schlachtgewühls steht hier das stille, ernste Symbol des Todes, das noch dadurch eigentümlich vertieft wird, daß zwei in concordia zusammengeschlossene Eheleute sich in diesem Bilde darstellen⁴¹). So ist es kein Wunder, daß im 3. Jahrhundert auch der Endymionmythos auf großformatigen Sarkophagen immer wieder dargestellt wird. Er war schon von Cicero unter dem Gesichtspunkt des Todes gedeutet und fand daher in severischer Zeit nicht nur bereitwillige Aufnahme, sondern eine ungewöhnliche Intensivierung. Der ruhige Schläfer, zu dem nächtens Luna herabsteigt, wird zum Sinnbild des Schlafes und zum Bruder des θάνατος⁴²). Die severische mythologische Kunst ist eindeutig vom

40) Über das Aufkommen des Porträts auf mythologischen Sarkophagen vgl. Gerke, Vorkunst. Sarkophage S. 11 ff., bes. S. 11 Anm. 2.

41) Über die Entwicklung der Achill-Penthesilea-Sarkophage, die gerade jetzt in einer Berliner Dissertation monographisch behandelt sind, vgl. vorläufig Gerke a. O. S. 7 Anm. 10 und die Übersicht S. 330 f.

42) Die Geschichte der Endymion-Sarkophage wird demnächst von N. Mossolow vorgelegt werden; vgl. vorläufig die Chronologie bei Gerke a. O. S. 331 f.

Todgedanken bestimmt, sehen wir. Man könnte einwenden, daß es dem Wesen des Mythos überhaupt entspreche, durch den Gegensatz von Leben und Tod die Tragik alles menschlichen Seins aufzureißen. Auch die Orestes- und die Niobidensarkophage des 2. Jahrhunderts kreisen um das Problem des Todes; in der Dramatik des Leukippidenraubes drückt sich das gleiche Grundgesetz aus, und erschütternd ist das eherne Gesetz Bild geworden in der Gigantomachie. Der Gegensatz zwischen dem 3. und 2. Jahrhundert muß also noch tiefer gefaßt werden. Eine Gigantomachie hat das 3. Jahrhundert nicht hervorgebracht; es wehrte sich gegen das „eherne Gesetz“, das in der antiken Tragödie verkörpert ist, gegen die illusionslose Schau, in der die Zerstörung mit eingeschlossen wird in den Prozeß ewiger Wandlung und für die eine Götterdämmerung nichts ist als der Gegenpol zum dionysischen Triumph. Auch den Tod der Niobiden hat das 3. Jahrhundert nicht gestaltet, denn es meinte nicht den durch menschliche Rache und menschliche Leidenschaft bedingten Tod. Durch diese Gegensätze kann das Verhältnis des 3. Jahrhunderts zum Mythos folgendermaßen bestimmt werden:

1. Der Mythos wird nicht in seiner dramatischen oder epischen Eigengesetzlichkeit belassen, sondern wird zum Symbol einer vom Todesmysterium her bestimmten Weltanschauung. Die mythologischen Sarkophage des 3. Jahrhunderts nehmen darum die Prinzipien der nichtmythologischen Sarkophage an: Steigerung des Formates, Zentralkomposition. Wesentlich ist nicht mehr die dramatische Abwicklung der Konflikte oder der kontinuierliche Fluß der Erzählung, sondern das in die Mitte gestellte Todessymbol. Der Beschauer soll nicht mehr dem inneren Verlauf des Mythos folgen und durch ihn erschüttert werden, sondern in dem ihm gegenüberstehenden Symbol der Mitte sein eigenes Schicksal sehen. Die Idee ist nicht im dramatischen Geschehen verhüllt, sondern klar und eindeutig in die Mitte gestellt. Die Wirkung ist nicht mehr mittelbar religiös, sondern unmittelbar. Wichtig ist nur die Mitte, d. h. das den Menschen direkt ansprechende Symbol des Todes.

2. Der Mythos ist nicht mehr raum- und zeitloses Gleichnis, sondern direkt auf den Tod des im Sarkophag beigesetzten Menschen bezogen. Der Held des Mythos trägt das Porträt des Verstorbenen; das bedeutet aber, daß der Mythos entheroisiert wird. Alle Urmotive des Mythos (Schicksal und Schuld, Sieg und Tod) werden wesenlos; im 3. Jahrhundert herrscht allein der Gedanke des Todes.

3. Der Tod ist auf den mythologischen Sarkophagen des 3. Jahrhunderts anders gefaßt als im 2. Der Ereignischarakter

ist stärker betont. Seine objektive Mächtigkeit ist stärker herausgestellt. Aber auch der Sinn ist ein anderer geworden. Die neue Kunst ringt um die Reinheit eines abstrakten Todesgedankens. Vatemord, Mord der Niobidenkinder, Kindermord der Medea: das sind gerade die Todesmotive, die im 3. Jahrhundert nicht dargestellt werden. Die Ursache des Todes ist der symbolisch-mythologischen Kunst unwesentlich. Im Mythos ist der ewige Krieg die Ursache des Todes. Giganten werden von Göttern erschlagen, und den Göttern erstehen in höheren Göttern neue Feinde, die ihnen Tod bringen. So ist das ehernen Gesetz alles Werdens der Tod. Es ist vom Schicksal bestimmt, daß Menschen sterben müssen, aber zugleich, daß sie durch Menschen sterben müssen. Der Mythos bejaht unter dem Gesetz der ewigen Wandlung den Tod als Ende und verherrlicht die Zerstörung und den Krieg als Vater aller menschlichen Leidenschaften. Durch die Kompositionen hadrianischer Sarkophage zieht sich diese Grundstimmung: Sieg oder Tod. Der Tod selbst ist völlig unproblematisch. Er ist die Chance dessen, der nicht siegt. Er ist aber das absolute Ende. Diese Idee, daß es das Schicksal des Menschen ist, zu töten und zu sterben, hat das 3. Jahrhundert nicht mehr gestaltet. Wenn Achill die Penthesilea im Arm trägt, so ist da nicht mehr Krieg, sondern da bricht inmitten des Krieges die Frage nach dem Tod auf. Auf den tragischen Jagdsarkophagen fallen nicht mehr Helden im Zweikampf, sondern da ist der frühe Tod eines liebenden Jünglings gestaltet. Und noch stiller und tiefer führt die Frage, wenn im Bilde des schlafenden Endymion der Tod dargestellt wird. Diese Kunst fragt nicht mehr nach dem Woher des Todes; ihr ist der Krieg nicht mehr wesentlich. Sie fragt nach dem Sinn des Todes und nach seinem Wohin. Niobidensarkophage schildern das große Sterben, veranlaßt durch die maßlose Rache einer mächtigen Göttin. Die mythologischen Sarkophage des 3. Jahrhunderts stellen den einen Tod vor Augen, den Tod, der bei dem Beigesetzten Ereignis geworden ist und nun für seine Angehörigen Gleichnis sein soll. Dieser Tod ist nicht das Ende. Er ist weder Schicksal noch Menschenmord, sondern Frage und Anruf.

4. Hinter dieser verschiedenen Todauffassung steht eine tiefe Gegensätzlichkeit in der Sicht des Menschen. Der Mensch, wie ihn die mythologischen Sarkophage hadrianischer Zeit darstellen, ist noch heroisch im griechischen Sinn. Er bejaht jenseits von Gut und Böse das Schicksal und den Gesamtbereich der menschlichen Leidenschaft. Es ist der Mensch, der furchtlos auf dem schmalen Grat zwischen Sieg und Tod, Grund und Abgrund geht; der Mensch, der infolgedessen kämpft, bis er fällt, weil er weiß,

daß der Mensch des Menschen Feind ist. Er lebt in Haß und Liebe; er umschlingt sein sterbendes Kind und raubt erbarmungslos das Kind der Mutter. Mann und Frau sind von gleicher Tapferkeit, gleicher Polarität und darum gleicher Leidenschaft und Entschlossenheit. Die Frau verrät ihr Vaterland um des Mannes willen und ermordet dessen Kinder. Der Mensch zwischen Sieg und Tod, der Mensch des Zweikampfes ist das Motiv der mythologischen Sarkophage hadrianischer Zeit. In der Gigantomachie ist die Tragik dieses Heroismus in göttlichem Gleichnis auf den endgültigen Ausdruck gebracht. Götter und Menschen unterliegen dem ehernen Gesetz der ewigen Wandlung. Beiden ist nur die Wahl gegeben zwischen Sieg und Tod. Daraus wächst mit Notwendigkeit der Krieg als Grundmotiv des Mythos. Das 5. Jahrhundert hat in diesem Punkte den Mythos gebrochen. Es gab seit der Thronbesteigung des Commodus zuviel blutige Bürgerkriege in Rom, als daß sich diese heroische Spannung hätte halten lassen. Es gab seit Commodus besonders unter den Kaisern zu wenig Zweikampfnaturen, und die Parität der Gegner ist nun einmal Voraussetzung für die mythische Schau des Todes. Es gab seit Commodus zuviel Mord: auf den großen Schlachtsarkophagen sprengt der Triumphator über das Nichts verreckender Barbaren hinweg, ohne selbst dem Tode ins Auge geschaut zu haben. Aus den Gesichtern der Sterbenden spricht aber ein erbärmlicher Tod. Diese Generation wußte um einen andern Tod als die philhellenisch gesinnte Kunst des 2. Jahrhunderts. Der Tod war nicht mehr Gegenpol des Sieges. Den Barbaren der großen Schlachtsarkophage war nie die Chance des Sieges gegeben, und damit wurde der Tod *passio humana*. Wo der Sieg als Agens des Todes fehlt, wird der Tod Selbstzweck. Er wird ein qualvolles Rätsel. Der heroische Mensch der mythologischen Sarkophage ist in dem Sinne tragisch zu nennen, daß es für ihn zwischen Sieg und Tod keine Sicherung gibt. Im letzten Grunde ist er nicht tragisch, weil die radikale Ungesicherheit ihn zum entschlossenen heroischen Menschen macht, der ohne Furcht mitten durch geht. Kennzeichen der neuen Generation ist, daß sie dem Tod verfällt. Schon Marc Aurel war in seinen letzten Kriegsjahren von den Gewittern solcher Todesstimmung umgeben. Er hat sie in seine Tagebücher eingezeichnet. Er müht sich in seinen Selbstbetrachtungen, den Tod als das Ende zu sehen und dabei die *ἀραξία* zu wahren. Wenn er von der ewigen Wandlung des Kosmos spricht, so vollzieht sich in diesem Gedanken doch deutlich der Umbruch zu einer neuen Zeit. Marc Aurel sieht das Leben vom Tod her. Vom Tod her postuliert er die Pflicht. Und andererseits machen seine Fragen vorm Tode nicht halt, sondern rühren an Dinge, die da-

hinter liegen⁴³⁾. Die Generation nach ihm fragt in ihren Darstellungen immer wieder nach dem Sinn des Todes. Hier beginnt das heroische Lebensgefühl abzusterben. Eine tragische Weltanschauung tritt an die Stelle. Die Augen dieser Generation hatten in der Wirklichkeit und in der Kunst den Tod als erbärmliches Ende und feigen Meuchelmord gesehen. Dieser Generation fehlte das Verständnis für Niobiden-, Orestes- und Medeasarkophage. Nur in einer aus der heroischen Weltanschauung stammenden und polar denkenden Grabeskunst konnten der Bogen schießende, grausame Apoll, die Kinder mordende Artemis oder gar eine Medea Sinn haben. Dem 5. Jahrhundert mußten diese Heroen als Mörder erscheinen, verwandt den Kaisermördern der Zeit. So kehrte sich diese Generation von der Mythologie in eigentlichem Sinne ab. Sie übernahm lediglich Mythen, in denen die Todessymbolik rein zur Darstellung kommen konnte, und wandelte diese Mythologie zur Symbolik um. Sie blieb also nicht bei der Negation stehen. Daß sie in buchstäblichem Sinn aus der heroischen Weltanschauung heraus dem Tode zugefallen war, bedeutete für sie einen Gewinn. Die Grabeskunst ist nun nicht mehr auf den Menschen bezogen wie im 2. Jahrhundert, sondern auf seinen Tod. Damit beginnt eine neue Epoche der Grabeskunst. Einst hatte Paulus für die Christen das paradoxe Wort geprägt, daß Tod Leben sei. Jetzt, als Marc Aurel stirbt, beginnt der Todgedanke das Leben der Kunst radikal umzuformen. Die Todessymbolik ist künftig das schöpferischste Prinzip in der Grabeskunst.

In der Generation, die mit der heroisch-diesseitigen Sicht des Todes gebrochen hatte, beginnt die Kunst transzendental zu werden. Für die Grabeskunst kann das Motiv des Todes nicht Selbstzweck sein. Immer gehört zu ihm ein Gegenpol. Denn die Grabeskunst ist ihrem Wesen nach polar. Die Polarität im 2. Jahrhundert war Sein — Nichtsein, ihre Gestaltung also der Krieg. Die brutale Wirklichkeit der Kriege, die den wirklichen Menschen in seiner gebrochenen Existenz enthüllt, hat auch die heroische Haltung in Kunst und Philosophie gebrochen. Aus dem weiten Feld der griechischen Mythologie werden die Todessymbole aufgelesen. Der Tod wird in seinem Ernst dargestellt: nicht als Prinzip der kosmischen Ordnung, sondern als Schicksal des Einzelmenschen, nicht in seiner mythischen Gleichnishaftigkeit, sondern in seiner realen Mächtigkeit, nicht in seiner Notwendig-

43) Es ist unnötig, auf einzelne Stellen der „Selbstbetrachtungen“ zu verweisen, da sie vom Gedanken des Todes ganz durchzogen sind; vgl. u. a. II 17; IV 5, 5; VII 50; IX 3.

keit als Korrelat des Lebens, sondern als Ereignis, nicht als das eine Motiv aller menschlichen Geschichte, sondern als das große eine Gegenüber, das dem lebenden Menschen frontal und voller Anspruch gegenübersteht, nicht als Pol zum Diesseits, sondern als die radikale Verneinung des Diesseits. Diese Generation pflanzt in buchstäblichem Sinne am Grabe die Hoffnung auf. Sie hat die Polarität Sein — Nichtsein abgestoßen, und der mythische Krieg spielt in ihrer Kunst keine Rolle mehr. Die neue Kunst lebt von einer neuen Polarität, die sich mit Tod — Jenseits umschreiben läßt. Ihr Agens ist die Hoffnung auf das Paradies. Es ist ein eigentümliches Paradoxon in der Geschichte: in der politisch sicheren und kulturell hochstehenden Zeit Hadrians ist der mythische Krieg das Hauptmotiv einer heroischen Sarkophagkunst; in der unsicheren Zeit der Bruderkriege nach Marc Aurel, als der Mythos entmythologisiert wird und gigantische Schlacht- und Jagdsarkophage entstehen, wird die elysische Kunst geboren. In der Zeit der Todessymbolik, in der die Kunst den gebrochenen Menschen zeigt, wird die Frage nach der anderen Welt neu lebendig und die Frage nach dem Schicksal der Psyche bei ihrer Entleiblichung.

So wird das Mysterium der Unsterblichkeit Inhalt der Kunst. Die dionysischen Sarkophage nehmen einen ungeahnten Aufschwung⁴⁴⁾. Bei großem Format werden ihre Mittelszenen repräsentativ im Sinne der Dionysosscene, die einst in republikanischer Zeit in der Villa Iamilla bei Pompeji im Kultsaal des dortigen Mysterienvereins gemalt war. Der Gläubige läßt sich auf seinen Sarkophag das Sinnbild des Mysteriums setzen, in das er bei Lebzeiten vom Mystagogen eingeführt war. Im Leben hatte er gleichnishaft seine Vergottung erlebt und hatte dadurch das Wissen um die Unsterblichkeit seiner Psyche gewonnen. Im Mysterium hatte er sich dem Gotte vermählt, hatte in dionysischer Existenz im Kreise der Götter am Mahl der Seligen teilgenommen. Auf seinem Sarge ist dann der Gott mit seinem dionysischen Kreis dargestellt als Zeichen dafür, daß die Seele des Verstorbenen nun wirklich zu den Göttern eingegangen ist. Die Mystagogie war gleichnishaft und zugleich glaubenweckend. Der wirkliche Mystagoge ist der Tod, der allein die Psyche einläßt in die Unsterblichkeit. Es kann kein Zweifel sein, daß diese elysische Kunst mit dem neuen Aufblühen der Mysterienkulte im 3. Jahrhundert zusammenhängt. Wie massiv die Kunst den Vergottungsgedanken formen konnte, zeigt ein dionysischer Riefelsarkophag in Praetextat aus der Mitte des Jahrhunderts⁴⁵⁾. Der selige Dio-

44) Vgl. Gerke, Vorkunst. Sarkophage S. 335 VIII.

45) M. Gütschow a. O. Tafel XVII.

nysos der Mitte trägt das Porträt eines etwas griesgrämigen Bürgers, dessen Gesicht nichts von der Schönheit seiner dionysischen Existenz verrät, sondern durchfurcht und häßlich ist wie die meisten Gesichter in der Kunst der Deciuszeit. Aber die Idee ist desto eindeutiger: der Verstorbene, der in seinem Kultverein durch viele Ekstasen seine Vergottung gleichnishaft erlebt hat, ist im Tode zum Gott geworden, und er zeigt sich auf seinem Sarkophag seinen Angehörigen in seiner göttlichen Existenz. Hier ist die Polarität Tod — Jenseits zur äußersten Konsequenz Mensch — Gott getrieben. Der dionysische Sarkophag von Praetextat zeigt die Polarität des Menschen, wie sie im 3. Jahrhundert oft beschrieben ist: im Antlitz spiegelt sich seine irdische, todverfallene Leiblichkeit; die Gesamtkomposition aber zeigt die dionysische Existenz der Seele nach ihrer Entleiblichung.

Von der Idee der Vergottung her ist auch die gegen 200 einsetzende Umformung der Nereidensarkophage zu verstehen. An Stelle des mittleren Oceanos wird die imago clipeata gesetzt, die von Meerkentauren emporgetragen wird als Zeichen des Aufstiegs der Seele zur Ogdoas⁴⁶). Von dieser Idee aus erklären sich auch die vielen Sarkophage mit fliegenden Viktorien oder Eroten, die im Zentrum die gleiche imago clipeata haben. Die Mythen, die einen Raub schildern, werden infolgedessen als Symbole der Entraffung der Seele ins Jenseits der Kunst des 3. Jahrhunderts übernommen: Proserpina, die Leukippiden, vor allem der auf dem Adler emporgetragene Ganymed. Die Mythologie ist hier zur Unsterblichkeitssymbolik geworden. Dahinter steht der Geist etwa des Neupythagoreismus, wie er sich schon im 1. Jahrhundert in der unterirdischen Basilika vor der Porta Maggiore Roms manifestiert. Alle Symbole der ins Jenseits entrafften Seele sind in diesem Kultraum sozusagen eingefangen, gedeutet und erhöht durch die Apsiskomposition. Sappho ist hier das Bild der Psyche, ihr Sprung vom leukalischen Felsen das Bild des Todes, in dem die Seele aller vom Eros geborenen Leidenschaften ledig wird und als reiner Strahl in die Urheimat zurückkehrt.

Das 3. Jahrhundert ist freilich weiter in die Geheimnisse der jenseitigen Welt gedrungen und ist zu einer wirklich transzendentalen Kunst gekommen. Sie malt das Elysium in der Art, wie seit altersher die Dichter es besungen haben. Orpheus der Sänger ist der Beglückter im Reich der elyseischen Felder. Die

46) Über diesen Wandel in Komposition und Symbolik vgl. A. Rumpf im 95. Berliner Winkelmannsprogramm 1935; Gerke a. O. S. 335 IX; soeben ist im Robertschen Corpus von Rumpf der Band der Nereidensarkophage erschienen, der einen interessanten Einblick in den Kompositions- und Stilwandel des 3. Jahrhunderts gibt.

Grabkammer der Octavia zeigt in Plastik und Malerei die neue Einstellung der Kunst am deutlichsten. In ihr befanden sich die beiden ältesten Nereidensarkophage des neuen Typus (mit Unsterblichkeitssymbolik), die heute im Thermenmuseum stehen⁴⁷⁾. Der ganze Raum spiegelt die Idee wider. Der Streifen- und Liniendekor ist ganz auf rote und grüne Farbigkeit beschränkt und muß von einer unräumlichen Weite gewesen sein. Das schönste Gemälde stellt das Elysium als einen Rosengarten dar: die segnende Erde hat die Fülle duftender roter Rosen hervorgebracht. Die Seelen im Rosengarten sind mit den Blumen beschäftigt. Hermes Psychopompos tritt in eiligem Schritt in den Garten und bringt die Seele der kleinen Octavia Paulina. Eros hält sie im Arm wie Pluto die Proserpina; aber er steht auf dem Taubenwägelchen seiner Mutter Venus. Eine Umformung des Proserpina-Raubes: kindlicher, idyllischer, ohne die Dämonien des Mädchenraubes, elysischer. Eros und Psyche bleiben durchs 5. Jahrhundert hindurch besonders in der Plastik das Symbol für die Unsterblichkeit der Seele⁴⁸⁾. Es wird gern als Rahmenmotiv benutzt und deutet da an, daß die Psyche in die Heimat zurückkehren muß, aus der Eros gesandt ist, um sie zu holen. Ganz greifbar ist dieser Sinn noch auf dem Gemälde in der Grabkammer der Octavia. Eros hat hier die Seele der sechsjährigen Octavia Paulina im Arm, und hat sie, von Hermes geführt, auf seinem Taubenwagen in den Rosengarten des Paradieses gebracht. Die Komposition und die Farbigkeit (rot-grün, braunviolett) sind voller Weite und voller Harmonie wie der weiße Raum, dessen rot-grüner Dekor reine Freude ausstrahlt. In dieser Jenseitsvorstellung fehlt jede Andeutung der Dämonien virgilischer Unterweltsschilderung. Es fehlt auch die Erhabenheit sphärischer Harmonie. Hier ist das wahre Kinderparadies: voller Schönheit und Glück, voller Frieden und Unschuld. Hier ist in der ganzen Grabkammer eine paradiesische Einheit von Raum, Plastik und Malerei. Der Raum ist ohne Schwere. Die Wände sind ohne Sockel und haben eine Decke, die nicht lastet. Die Gesetze der Schwere und des Maßes gelten nicht; das Gesetz der Begrenztheit, ein Grundgesetz der Architektur, ist aufgehoben. Die Sarkophage zeigen entzückende Kinder bei Spiel und Sport, so wie auf den elyseischen Feldern nach Virgil der friedliche Wettkampf zu den Freuden des elysischen Daseins gehört, und sie zeigen die Verstorbenen in ihrem Aufstieg über die Elemente ins Elysium. Die Malerei beherrscht den Raum, indem sie ihn zur

47) Vgl. Wirth, a. O. Tafel 38 (Malerei) und Rumpf a. O.

48) Über Amor und Psyche und ihre Symbolik in Literatur und Kunst vgl. Gerke a. O. S. 405.

Unendlichkeit weitet und die Heimat zeigt, in die die Verstorbenen aus ihren Sarkophagen aufsteigen⁴⁹⁾.

Hier sind die Grundlagen der Paradieseskunst geschaffen. Das Motiv der Unschuld ist nicht nur kindlich gemeint, sondern ethisch. Die ethische Haltung ist ein weiteres Kennzeichen der transzendental ausgerichteten Kunst. An diesem Punkte kommt der Zwiespalt der Zeit ähnlich klaffend zutage wie an dem Mißverhältnis von Wollen und Können in der rein künstlerischen Sphäre. Die Zeit, in der die gigantischen Reliefs brutalen Schlachtgewimmels entstehen, ist zugleich die Zeit der dionysischen Sarkophage und der elysischen Gemälde. Die Zeit der radikalen Unordnung und der bewußten Asymmetrie ringt sich auf der andern Seite zu einer strukturhaften Architekturmalerei und einer organischen, malerischen Flächengliederung durch. Die Sphäre des Todes wird als die Sphäre des Unrechts und der Schuld erkannt; darum folgert die Zeit aus dem Gedanken der Todüberwindung zugleich das Postulat des guten Menschen. Pluto entführt Proserpina allererst zum Gericht, und nur die Guten passieren das Tor zum Paradies. Hier gewinnt das 5. Jahrhundert ein neues, ganz eigenartiges Verhältnis zum Mythos. Alcestis etwa wird aus dem dramatischen Geschehen als symbolische Einzelfigur herausgelöst und auf einem Gerichtsgemälde der vor den göttlichen Richtern stehenden Frau zur Seite gestellt⁵⁰⁾. Die Frau wird ins Paradies eingelassen, weil sie gut ist wie Alcestis. Nur dies ist dem Maler am griechischen Mythos wichtig, daß Alcestis eine gute Ehefrau war. Er charakterisiert durch sie die Seele vor dem Richter. Alcestis ist hier keine mythische Figur mehr, sondern Symbol, Charakterisierung und darum Schutzpatronin der guten Seele, die nun vom bonus angelus bei der Hand genommen und ins Paradies geführt wird.

Wir sahen, daß in der Zeit zwischen 190 und 250 die inneren Voraussetzungen für das Aufkommen einer christlichen Kunst geschaffen wurden. Sie liegen in der Todessymbolik und der Paradieseskunst, deren Haltung transzendental und ethisch bestimmt ist. Um so auffälliger ist die Tatsache, daß beide Generationen in

49) Im 4. Jahrhundert ist in der Domitilla-Katakombe in einer kleinen Grabkammer ein ähnliches Elysiumbild mit Amor und Psyche gemalt (WMK. Tafel 52—53); dieser Raum, in dem sich im Gegensatz zur sonstigen Gepflogenheit in den Grabkammern von Domitilla keinerlei biblisch-christliche Malerei findet, wiederholt die heidnische Paradiesidee am eindeutigsten, nur daß die Mythologie auf Amor und Psyche beschränkt ist; aus dem Elysium ist ein christliches Kindermärchen gemacht.

50) Vgl. die schon dem 4. Jahrhundert angehörenden Malereien der Vibia-Katakombe, WMK. Tafel 152, 2.

Rom eine christliche Plastik nicht entwickelt haben. Ich habe in meinen Untersuchungen zu den christlichen Sarkophagen der vor-konstantinischen Zeit nachweisen können, daß es nirgendwo vor 250 eine Spur christlicher oder auch nur krypto-christlicher Plastik gibt. Der Ursprung der christlichen Kunst liegt nicht in der Plastik, sondern in der Malerei der Katakomben. Auch diese kann indes nach den neueren Forschungen nicht mehr vor 200 zurückgeführt werden⁵¹). Im 1. Jahrhundert, aber auch in der philhellenischen Zeit des 2. Jahrhunderts sind christliche Male-reien nicht nachweisbar. Es ist den Forschungen von Fritz Wirth zu danken, daß er die ältesten Katakombenfresken in der Flavie-galerie von Domitilla, in der Lucina-Katakombe, in den Sakramentskapellen und der Papstregion in S. Callisto in den sog. rot-grünen Lineaturstil des 3. Jahrhunderts eingeordnet hat, der uns durch eine Fülle von datierbaren Häusern und Grabkammern belegt ist⁵²). Die Villa unter S. Sebastiano, die Grabkammern der Aurelier am viale Manzoni, die jüdische Katakombe bei der Villa Randanini, Teile des Pädagogiums am Palatin, die Taverne am Kapitol, die Innozenzier-Gräber unter S. Sebastiano und die im 5. Jahrhundert zugefügten Teile im Grabe des Clodius Hermes zeigen den gleichen Stil wie die ältesten Katakomben⁵³).

Dieser Stil ist in der römischen Kunstgeschichte durchaus einmalig. Nach dem Tode des Gallien stirbt er aus, wengleich im 4. Jahrhundert seine Tendenzen (besonders in eklektischen Deckenkompositionen) noch nachleben. Die frühetrarchische und konstantinische Zeit stehen wieder im Zeichen einer schweren Architekturmalerei⁵⁴). Nach unten ergibt sich die Abgrenzung zunächst gegen den antoninischen ornamentalen Architekturstil. Der rot-gelbe Architekturstil der Commoduszeit wird, wie die Ausmalung des Dianahauses in Ostia zeigt⁵⁵), durch die rot-grüne oder auch rot-blaue Streifendekoration auf weißem Grund mehr und mehr verdrängt. Die Grabkammer der Octavier, das Columbarium Polimanti und vor allem die unter dem Lateran wiederentdeckten Fresken zeigen den neuen Stil, der charakte-

51) P. Styger und vor allem F. Wirth sind bahnbrechend an der Ent-stehung einer neuen Chronologie der Katakombenmalerei beteiligt, nachdem sich das chronologische System Wilperts als nicht haltbar erwiesen hat.

52) F. Wirth, Römische Wandmalerei vom Untergang Pompejis bis Hadrian (Röm. Mitt. 44, 1929, S. 164); derselbe, Römische Wandmalerei vom Untergang Pompejis bis ans Ende des 3. Jahrhunderts (Berlin 1934) S. 155 ff.

53) Wirth a. O. Tafeln 59—51, im Text Abb. 83—101.

54) Vgl. darüber bei Gerke, Vorkonst. Sarkophage, bes. im Monu-mentenkatalog S. 382 f.

55) Wirth a. O. S. 121 ff. Abb. 58 f.; S. 154 f. Abb. 66.

ristisch für die Generation von 190 bis 220 ist⁵⁶). Das Dekorsystem ist rein geometrisch (Quadrate, Rauten, Kreise, Mandorlen); abstrakt-geometrisch wird auch die Ornamentation (Zahnschnitt, Linie), während die antike Ornamentik (besonders die Kymatia) je länger je mehr aufgegeben wird. Das geometrische Feldersystem ist nicht mehr flächengliedernd und strukturbildend; die Rechwinkligkeit des Dekors verschwindet; Symmetrie ist nicht mehr Prinzip, Asymmetrie oft bewußt gefördert. Das Streifenprinzip wird in der Weise durchgeführt, daß der rote Hauptstreifen meist von zwei grünen oder blauen Linien begleitet wird. In die geometrischen Felder werden impressionistische Streumotive eingelassen. Diese Kunst kennt das große Wandgemälde so wenig wie das gerahmte, komponierte Bild. Die Streumotive schweben auf weißem Grund und haben kein Verhältnis zu ihrem Feld. Hier wird die Entmythologisierung des Motivschatzes noch radikaler durchgeführt als in der zeitgenössischen Plastik. Das Figürliche wird mehr und mehr reduziert auf fliegende Erosen und Genien, Tänzerinnen und andere Einzelgestalten; daneben kommen ruhende Schäfchen, Delphine, Cantharoi, Blumenkelche, Masken, Jahreszeitsymbole, Vögel und andere Streumotive vor. Die Malweise ist immer nur andeutend. Auch diese Streumotivik reduziert sich mehr und mehr, die Blumen werden abstrakter und werden teilweise schon in dieser Zeit durch geometrische Abstraktionen ersetzt.

In diesem Dekorstil vollzieht sich die entscheidende Wendung zur Raummalerei des 3. Jahrhunderts. Die Struktur der Wand wird durch die Gleichmäßigkeit der Streifung negiert, die alte Zoneneinteilung aufgegeben, die Absetzung von Fries und Sockel nicht mehr markiert und der Deckencharakter durch Einbeziehung der Decke in das Feldersystem der Wand verwischt. In diesen Stil ist keine einzige der römischen Katakombenmalereien zu setzen, wohl aber läßt sich das Ergebnis der Untersuchungen Wirths dahin korrigieren, daß die guterhaltene Deckenmalerei der ersten Katakombe in Neapel hier einzuordnen ist⁵⁷). Sie entspricht in der rot-grünen Streifendekoration wie in der Streumotivik den severischen Stilprinzipien. Unter der Streumotivik

56) Grabkammer der Octavier: *Not. scavi* 1922, S. 428 ff.; Wirth a. O. Tafel 58. — Polimanti: *Not. scavi* 1919, S. 49 ff.; Styger in *Rendic. Pont. Accad.* 1926/27, S. 104; Wirth a. O. S. 158 f. Abb. 69/70. — Lateran: Wirth a. O. Abb. 72—73; seit den durch Josi vorgenommenen neuen Ausgrabungen sind ganze Räume dieses Stiles mit schönen Streumotiven entdeckt.

57) In farbiger Reproduktion veröffentlicht in H. Achelis, *Die Katakomben von Neapel* (Leipzig 1936) Tafeln 2—4; von Achelis ins 2. Jahrhundert (zu früh) datiert.

findet sich kein einziges christliches Motiv, sondern sie schließt eng an den neuen abstrakten Formenschatz an, der in flüchtig-impressionistischer Weise gemalt ist. Der Streifendekor wandelt sich noch in severischer Zeit zum reinen Lineardekor. Dieser Prozeß scheint mit einer Verdünnung des Streifens einzusetzen, wie er schon im Columbarium Polimanti zu verfolgen ist. Von da aus ist nur noch ein kleiner Schritt bis zum System der gleichmäßig dünnen Lineatur. Zugleich ist die Palette auf die Komplementärfarben Rot-Grün reduziert. Haupt- und Nebenlinien sind künftig von gleicher Stärke, die Hauptlinie indes rot und die gebrochenen Nebenlinien grün. Voll ausgebildet ist dieser grün-rote Linearstil von der nächsten Generation (220 bis 250). Das ist der Stil der genannten ältesten Katakomben Roms.

Er bedeutet die Abkehr von jeglicher Tradition bisheriger Wandmalerei. Wie der Jagdsarkophag bei zunehmender Romanisierung seines Stiles zum Träger künstlerischer Auflösungs-tendenzen wird, die zu dem Ergebnis des Kopenhagener Balbinus-sarkophags führen⁵⁸⁾, und wie das Porträt gegen 250 (auch das des Decius selber) die Struktur der Physiognomie auflöst und so den irrenden Blick eines ratlosen Menschen zeigt, so wird die Wandmalerei der Jahre 220 bis 250 in Rom in zunehmendem Maße raumauflösend. Die Weißgründigkeit gibt diesen Räumen schon etwas Strukturloses. Und das wird unterstützt durch unarchitektonische Verstuckungen in Ecken, Zwickeln und Deckenübergängen. Durch solche Strukturverschleierung entstehen Räume ohne Wände und ohne Decke. Die Enträumlichung wird vollendet durch das Liniensystem. Das rote Hauptnetz ist asymmetrisch und wirkt für das Auge netzartig im Sinne einer Raumdurchlöcherung. In diesem Netz finden sich in unübersehbarer Fülle grüne Nebenlinien, Striche, Halbkreise, Punkte, Dreiecke, Rauten, Rechtecke, alle möglichen geometrischen Formen, kaum eine wie die andere und ohne irgendein Formengesetz. So werden diese kleinen Räume synkretistischer Kultvereine und christlicher Grabstätten zu unendlichen Räumen erweitert. Das grün-rote Lineatursystem ist schon an sich ein transzendentes Prinzip und daher nicht ohne Zufall an die eine Generation gebunden, die im 3. Jahrhundert in der Kunst mit Hilfe der Unsterblichkeitssymbolik das Transzendente zum Durchbruch brachte. In diesen Räumen erwachte die christliche Kunst.

Was bedeutet das? 1. Die Malerei geht der Plastik voran. — 2. Die Malerei ist ihrem Wesen nach römisch; sie entsteht in der römischsten Epoche der römischen Kunstgeschichte. — 3. Die

58) Ny Carlsberg Glyptotek, Fortegnelse 274 Nr. 786; Billedtavler Taf. 67; Rodenwaldt, Kunst der Antike, 3. Aufl. 644—645; derselbe, Jahrb. des Deutschen Archäolog. Inst. 51, 1936, S. 96 f.

älteste christliche Malerei kann weder Gemälde in pompejanischem Sinne noch gerahmte Komposition sein; sie ist vielmehr dem Gesetz der römischen Wanddekoration unterworfen, das zwischen 220 und 250 nur Streumotive kennt; auch das Bild wird in dieser Zeit zum Streumotiv. — 4. Das von uns herausgestellte Gesetz der Wandmalerei gilt für alle Räume in gleicher Weise: für Villen und Columbarien, für Salons und Korridore, für gnostische Kulträume und jüdische Begräbnisstätten, für heidnische Gräber und christliche Katakomben. Der transzendente Stil ist also weder kultisch von einer bestimmten Religionsform her zu erklären noch aus den Bedürfnissen der Grabeskunst. Er ist vielmehr in seiner profanen und seiner kultischen Ausformung vom allgemeinen, radikal transzendental gerichteten Zeitgeist her zu verstehen. Er ist die Schöpfung der einen Generation, die es zur Aufgabe der Kunst machte, das Paradies der gebrochenen Menschlichkeit gegenüberzustellen.

Welches sind die Motive der ältesten christlichen Kunst? Daß in den Katakomben die ganze Welt der römischen Streumotive wiederkehrt (vom einfachen Strich bis zur fliegenden Taube, von der abstrakten Blüte zur bunten Girlande, vom abstrakten Meerungeheuer zum idyllischen Tierstillleben), das wird uns nun nicht mehr wundern. Das allen Räumen Gemeinsame ist diese heitere Idyllik einer bunten Pflanzen- und Tierwelt. Und auch da, wo sich diese Welt geometrisch abstrahiert, bleibt sie durch das rotgrün-weiße Farbenspiel von paradiesischer Heiterkeit. In dieser Farbigkeit fehlt alles Negative und alles Schwere. Auf dem Weiß schwebt die Welt der Vögel, Tiere und Genien wie in einem unendlichen Raum.

Unter diesen Motiven finden sich die ältesten christlichen Szenen: die Taufe Christi im Jordan, ein Angler, das Quellwunder des Mose, der Gichtbrüchige, der sein Bett heimträgt, die Auferweckung des Lazarus, Abrahams Opfer, vor allem aber das eucharistische Mahl und die Rettung des Jonas (der Meerwurf, die Ausspeieung und die Kürbislaube), auch Daniel zwischen Löwen⁵⁹). Dieser Motivschatz an den Wänden der Sakraments-

59) Taufe: in den Sakramentskapellen A 5 (WMK. Tafel 27, 5) und A 2 (WMK. Tafel 59, 2) und in Lucina (WMK. Tafel 29, 1); vgl. Gerke a. O. S. 417. — Angler: in der Sakramentskapelle A 5 (WMK. Tafel 27, 3) und A 2 (WMK. Tafel 27, 2); dazu Gerke a. O. S. 276 Anm. 2 und S. 409. — Quellwunder: in den Sakramentskapellen A 6 (WMK. Tafel 46, 1) und A 2 (WMK. Tafel 27, 2); dazu Gerke a. O. S. 144 Anm. 6 und S. 420. — Gichtbrüchiger: in Sakramentskapelle A 5 (WMK. Tafel 27, 3); Gerke a. O. S. 212 Anm. 1 und S. 418. — Lazarus: in den Sakramentskapellen A 2 (WMK. Tafel 59, 1) und A 6 (WMK. Tafel 46, 2); dazu Gerke a. O. S. 41 und 419. — Abrahams Opfer: in Sakramentskapelle A 5 (WMK. Tafel 41, 2). — Mahl: in den Sakramentskapellen A 2 (WMK.

kapellen und der Lucinagruff ist der Bibel entnommen, aber er ist mit den übrigen Streumotiven und Einzelfiguren gemischt. Fossoren sind an den Wänden ihrer Arbeitsstätten gemalt⁶⁰), und zwischen den Szenen der Bibel sitzen oder stehen Philosophen⁶¹). Die biblischen Darstellungen haben also den idyllischen Charakter der sonstigen Streuszenen und Stilleben. Nirgendwo kommt in diesen ältesten Katakomben eine ausführliche Bibelillustration vor und nirgendwo ein gerahmtes Bild. Alle Kompositionen sind auf die knappste Formel gebracht. Da steht Moses neben dem Felsen, den er mit dem Stab berührt; da läuft irgendwo ein Mann mit einer Kline auf der Schulter: es ist der Gichtbrüchige; da hilft ein bekleideter Mann einem nackten Jüngling aus dem Wasser: es ist die Taufe Christi; da ruht zwischen fliegenden Tauben ein nackter Schläfer unter grüner Laube: es ist der gerettete, selige Jonas. Die Formulierungen sind von einer stillebenartigen Kürze, die fast den Sinn rätselhaft macht. Der symptomatische Grenzfall für diese Kompositionsweise ist das eucharistische Stilleben in der Lucinagruff: der Brotkorb mit dem roten Weinfleck auf dem Rücken des grünen Fisches⁶²). Das Motiv ist zweifellos aus der biblischen Erzählung der Brotvermehrung genommen, aber in dieser stillebenartigen Fassung ist es das Zeichen der $\phi\acute{\alpha}\rho\mu\alpha\kappa\alpha$ τῆς ἀθανασίας. Wir haben hier in solchen symbolisch gemeinten Stilleben den Gegenpol zur Bibelillustration.

Letztere ist zum Glück in dieser Zeit an zwei Orten erhalten, so daß wir zeitgenössisches Vergleichsmaterial haben. Die Wände der im Jahre 232 ausgemalten christlichen Kapelle in Dura-Europos⁶³) sind mit biblischen Szenen kontinuierlichen Stiles bedeckt. Das Prinzip der Wandaufteilung ist zwar nicht mehr deutlich erkennbar; aber es läßt sich noch feststellen, daß in der Wandenteilung, dem Streifendekor und der Bildrahmung und ihrer Ornamentierung (wenn auch nicht in der gleichen Klarheit)

Tafel 27, 2), A 5 (WMK. Tafel 41, 5), A 5 WMK. Tafel 41, 4), A 6 (WMK. Tafel 15, 2); dazu Gerke a. O. S. 135 f. und 411. — Jonas: in den Sakramentskapellen A 6 (WMK. Tafel 47, 2), A 3 (WMK. Tafel 26, 2), A 2 (WMK. Tafel 38), Lucina (WMK. Tafel 26, 1); dazu Gerke a. O. S. 42 Anm. 1 und S. 412 ff. — Daniel: Decke Lucina (WMK. Tafel 25), Flaviergalerie (WMK. Tafel 5, 1); dazu Gerke S. 169 Anm. 2 und 3 und S. 415. — An den angegebenen Stellen meiner vorkonstantinischen Sarkophage ist jeweils die Urform fixiert und chronologisch eingeordnet.

60) Sakramentskapelle A 4 (WMK. Tafel 48, 1).

61) A 2: WMK. Tafeln 59, 2; 40, 3.

62) WMK. Tafeln 27, 1; 28, 1. 2.

63) Excavations at Dura-Europos, Preliminary report of 5th season of work, New Haven 1934. Ansicht der Rekonstruktion jetzt auch bei Wulff, Bibliographisch-kritischer Nachtrag zur altchristlichen und byzantinischen Kunst, Abb. 534.

die persischen Gesetze der Wandmalerei und Reliefgestaltung angewandt sind, die sich in den spätantiken Malereien im Tempel der palmyrenischen Götter und der 245 datierten Synagoge gerade ebenso finden wie auf den Reliefs in Persepolis, auf sassanidischen Felsreliefs und endlich auf dem Bogen von Saloniki⁶⁴). Die Struktur dieser persischen Wandmalerei ist auf klare Horizontalgliederung der Wand, straffe und breite Rahmung geschlossener Bildkompositionen und kontinuierliche Reihung der Rahmenbilder eingestellt. In allem also ein krasser Gegensatz zur römischen Wandmalerei. In der christlichen Kapelle finden sich infolgedessen auch die ältesten christlichen Bildkompositionen: die große Meerszene mit der Meerwandlung Christi, die zweiszenige Darstellung der Gichtbrüchigenheilung, gegenüber welcher der Gichtbrüchige in S. Callisto wie eine symbolische Einzelfigur wirkt, die Frauen am Grabe, der Kampf Davids mit Goliath. Von dieser Welt der biblischen Komposition führt kein Weg in die römische Katakombenkunst mit ihren Kurzscenen.

Nur an einer Stelle sind in Rom zwei biblische Szenen in ausführlicher Komposition gemalt: an der Attika des Grabes des Clodius Hermes⁶⁵). Links ist in gestaffelter Geländekomposition das biblische Gleichnis vom Guten Hirten dargestellt, der mit dem verlorenen Schaf zu seiner Herde zurückkehrt und dem zwei Nachbarn mit ausgestreckten Armen entgegenläuft, um ihre Mitfreude über das gerettete Schaf zu bekunden. Dies Bild, vielleicht um 220 gemalt, hat seine nächste Parallele in dem Apsismalerei von Dura⁶⁶), übertrifft letzteres aber noch an innerer Bewegung und in der Vorliebe für detaillierte Anschaulichkeit. Dem Bilde steht die wunderbare Speisung der Fünftausend am See Genesareth gegenüber. Hier ist das alte Motiv des Seligmahles am sigmaförmigen Tisch als künstlerisches Grundmotiv für die Ausgestaltung der biblischen Wundererzählung verwendet: fünf solcher Tische staffeln sich übereinander und deuten

64) Palmyrenische Götter: Cumont, Fouilles de Doura-Europos, Tafel 55. — Synagoge Dura: Rostovtzev, Excavation at Dura-Europos, Preliminary report of 6th season (New Haven 1936) Tafeln 47; 48; 49; 50. — Persepolis: vgl. F. Sarre, Die Kunst des alten Persien, Berlin 1922, Tafeln 15; 14; 18; 20; 22—26; 33. sassanidische Felsreliefs: Sarre a. O. Tafel 77. — Galeriusbogen Saloniki; Kinch, L'arc de triomphe de Salonique, Paris 1890; vgl. Wulff, Altchr. und byzantinische Kunst I, Abb. 157 bis 159. — Das altpersische Streifensystem, das sich im 3. Jhd. auf sassanidischen Denkmälern und in der Malerei in Dura findet, ist in tetrarchischer Zeit einmal also auch im Westen zu finden; der Galeriusbogen ist der westlichste Ausläufer dieser Kunstrichtung.

65) Wirth a. O. Abb. 101 S. 174 f. und bes. S. 190 ff.

66) Excavations Tafel 49.

die Menschenmenge an, die sich am See im Grünen gelagert hat. Christus und seine Apostel gehen durch die Reihen, Speise schaffend und Speise segnend. Das sind die beiden ältesten biblischen Kompositionen der christlichen Kunst; ihre antithetische Gegenüberstellung mag einen symbolischen Sinn haben. Die Gemeindeglieder, die auf dem Wege zu ihren Begräbnisstätten die beiden Bilder sahen, haben sie sicher von der Symbolik der Katakomben her gedeutet: das Hirtengleichnis erzählte ihnen ausführlich die Tat, die sie für ihre Seele im Tode vom rettenden Hirten erwarteten, der an den Decken ihrer Grabkammern gemalt war; in der Erzählung vom Speisungswunder erkannten sie das christliche Geheimnis der Unsterblichkeitselemente, das sich für sie in dem Stilleben des Fisches mit dem Brotkorb verkörperte. Die künstlerische Gestaltung der beiden Gemälde aber ist ein Fremdkörper in der römischen Kunstgeschichte des 3. Jahrhunderts. Die illustrative Komposition hat in der Katakombenkunst und in der frühen Plastik keine Parallele. Vielleicht sind solche Kompositionen von der Miniatur her auf die Wand übertragen; sie haben jedenfalls keinerlei Wirkung auf die Wandmalerei ausgeübt, sondern sind ohne Nachfolge geblieben. Seit die ältesten christlichen Streumotive entstanden sind, bleiben sie für die weitere Katakombenmalerei verbindlich, auch wo sie später in Rahmen oder Architektur eingegliedert werden.

Wie sich solche Kurzszenen entwickelt haben, ist noch feststellbar am Motiv des Seligenmahles. Die antoninische Malerei liebte die paradiesische Landschaft, die mit kultischen Einzelmotiven besetzt wird und dionysische Symbolik enthält. Auf einer solchen Landschaft in einer Grabkammer in Caivano⁶⁷⁾ findet sich eine Meerlandschaft mit vordergründigem Ufer und in den Äther vergehendem Horizont. In der Landschaft fallen geschlossene Gruppen auf, die sich fast silhouettenhaft erheben: das Schiff, die bukolische Szene mit dem Hirten, das Opfer vor der Priaposherme unter dem kultischen Baum, der Angler am Gestade, das Symposion am sigmaförmigen Tisch im Freien, der Tripodus davor. Die Einheit der Landschaft ist gewahrt, aber diese Motive sind einprägsame Punkte in ihr. Fast jedes dieser Motive ist aber zwischen 220 und 250 als Streumotiv einzeln im Rahmen des grün-roten Lineaturstiles verwandt. Da liegt der Ursprung jener Kurzszenen, die in ihrer Verlorenheit im Raum idyllisch und symbolisch zugleich sind.

67) O. Elia in *Monum. Lincei*, 1952, Sp. 421 ff. (farbige Reproduktion); Wirth a. O. S. 87 ff. Abb. 45 Tafel 18; dazu Gerke, *Vorkunst. Sarkophage* S. 154 Anm. 1; die Datierung von O. Elia (flavisch) ist unhaltbar; man wird den Argumenten Wirths zustimmen müssen.

Die christliche Kunst hat das Seligenmahl übernommen und es unter dem Eindruck der Erzählung von der wunderbaren Speisung zu einem eucharistischen Mahl umgestaltet. Es bleibt das Mahl im Freien, und in S. Callisto findet es sich in enger Verbindung mit der Gestalt des sitzenden Anglers⁶⁸). Dem Gesetz der Streumotivik entsprechend kommt die christliche Kunst zu vier symbolischen Ausformungen der hinter dem christlichen Mahl stehenden christlichen Idee: 1. Die ausführlichste Form begreift sich als Umformung des antiken Symposions und als Verkürzung des Gemäldes am Grabe des Clodius Hermes⁶⁹). — 2. Der antike Tripodus, der sich auch in dem Symposion von Caivano befindet, wird zwischen Zelebranten und Beterin gestellt⁷⁰). Das ist die radikal christliche Fassung, die man liturgisch nennen muß. Sie verkörpert das christliche Dankgebet um die Rettung. — 3. Der Tripodus wird Mittelpunkt einer abstrakten Symbolszene, in der alles Figürliche fehlt: der Tisch steht zwischen den sieben Körben des eucharistischen Mahles⁷¹). — 4. Letzte Abstraktion endlich und zugleich höchste Steigerung des Symbolgehaltes finden wir in dem schon erwähnten Stilleben Fisch und Brot⁷²).

Daß solche vier Fassungen gleichzeitig entstehen können, ist charakteristisch für den transzendentalen Charakter dieser ältesten christlichen Kunst. Sie kreist um die Idee der in Christus gegebenen Unsterblichkeit. Der beim eucharistischen Mahl sitzende Fischer ist der Menschenfänger; seine Fischelein sind die Christen, die schon von Tertullian als *pisces Christi* bezeichnet werden⁷³). So erklärt sich, daß der Fischer als Streumotiv dieser Malerei so wichtig ist. Er wird auch mit dem andern Sakrament zu einer Komposition zusammengefaßt: mit der Taufe⁷⁴). Das ist um so auffälliger, als sonst Zusammenziehungen von Kurz-szenen in dieser Kunstrichtung nicht üblich sind. Zunächst erklärt sich diese Zusammenziehung aus der vorangehenden Landschaftsmalerei: am Gestade, wo der Fischer sitzt, findet auch das Mahl statt⁷⁵). Die Zusammenziehung von Fischer und Taufe ist

68) WMK. Tafel 27, 2.

69) WMK. Tafel 27, 2; 41, 3; 41, 4; 15, 2.

70) WMK. Tafel 41, 1 (Sakramentskapelle A 5); Wirth a. O. Tafel 41 b.

71) Sakramentskapelle A 2: WMK. Tafel 58.

72) Vgl. auch Wirth a. O. Abb. 95, 96.

73) *de bapt. cap. 1*; vgl. F. Gerke, *Das Siegel des Kreuzes, Zur Symbolik der Baptisterien im christlichen Altertum* (Kunst und Kirche 1937, H. 2 S. 15 ff.)

74) WMK. Tafel 27, 5; vgl. dazu Gerke, *Vorkonst. Sarkophage* S. 276 Anm. 2, S. 409.

75) Vgl. die Landschaft in der Grabkammer von Caivano (Wirth a. O. Tafel 18).

dagegen genuin christlich, aber sie war durch die Analogie des eucharistischen Mahles nahegelegt: am Ufer des Jordan, wo Christus getauft wird, sitzt wieder der Fischer. In Eucharistie und Taufe sind aber die beiden Garantien der Unsterblichkeit in Christo versinnbildlicht. Von da her erhält die Gestalt des Fischers ihren symbolischen Sinn. Es ist nicht der Missionar gemeint, sondern das Geheimnis des Christwerdens. Die biblische Szene daneben erklärt dem Eingeweihten das allgemeine Symbol: die Christwerdung geschieht durch die Taufe, in der die Unsterblichkeit zugesagt wird. Sie macht den Menschen unsterblich je und je durch den Genuß der eucharistischen Elemente.

Vom Mysterium der Unsterblichkeit in Christo her erklärt sich die ganze Welt der christlichen Streumotive. Taufe und Abendmahl sind die objektiven Garantien. Das Quellwunder des Mose ist das Zeichen der aqua vitae; es steht folgerichtig mit Mahl und Fischer an einer Wand⁷⁶). Die Wunder Christi sind Zeichen der Rettung (Lazarus, Gichtbrüchiger). Die alttestamentlichen Szenen sind gemalte Gebete um Rettung (Daniel) oder Propädeutika des Weges, den der Mensch in der Christwerdung geht: Tod und Schuld, Rettung aus der Todessphäre, Dasein in der ewigen Seligkeit (Jonastrilogie). Das Opfer Abrahams bezeichnet das Opfer, das Christus Gott für unsere Schuld bringen mußte. Der Samariterin⁷⁷) sagt Christus die geheimnisvollen Worte vom Wasser des Lebens. Im Angler ist für diese frühen Christen das Mysterium der Christwerdung beschlossen.

Wenn also die alte Symbolforschung in der christlichen Archäologie auch den Rahmen zu eng gespannt hat, vor allem weil sie die Chronologie nicht überschaute, so gibt ihr die exakte kunstgeschichtliche Forschung nunmehr doch recht gegenüber allen realistischen Deutungsversuchen, die zur Erklärung der ältesten christlichen Kunst unternommen sind⁷⁸). Diese christlichen Streumotive geben dem transzendentalen Raum der älte-

76) Vgl. z. B. die Sakramentskapelle A 6; WMK. Tafel 46; 15, 2.

77) Sakramentskapelle A 3; WMK. Tafel 29, 2; Wirth a. O. Tafel 46 a; dazu Gerke a. O. S. 144 und 418.

78) Die alte Kontroverse, ob der Ursprung der altchristlichen Kunst im Symbol oder in der realistischen Darstellung zu suchen sei, die — oft von konfessionellen Einstellungen stark überschattet — allzulange ihr unfruchtbares Leben im Bereich der christlichen Archäologie geführt hat, kann heute als erledigt angesehen werden. Was J. P. Kirsch (Röm. Quartalschr. 1928 S. 1 ff.) gegen Styger anführt, besteht im allgemeinen zu Recht. Zur Orientierung über die vergangene Methode dieser Art vgl. H. Achelis, Der Entwicklungsgang der altchristlichen Kunst, Leipzig 1919; H. Lother, Realismus und Symbolismus in der altchristlichen Kunst, Tübingen 1931; W. Elliger, Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst, Leipzig 1934.

sten Katakomben die besondere Note. Die Räume sind meist zentral viereckig. Das gibt ihnen das Schwebende. Der Eindruck ihrer Ausweitung ins Grenzenlose wird durch die christliche Symbolik genauer bestimmt. Die Idee der Unsterblichkeit des Christenmenschen ist überall gemalt. Diese Symbole wirken auf dem immateriellen weißen Grunde wie irgendwo im Himmel oder in den Wolken schwebend. Wohin das Auge des Gläubigen auch schweift, überall bleibt es haften an einem Gebet, an einer Gestalt, an einer Szene, die alle nur das eine verkündigen: die Unsterblichkeit in Christo.

Hebt sich aber das Auge zum Zenit des Raumes, so sieht es das zentrale Symbol des Glaubens. Von den Ecken der Wände und ihren Mitten führt ein rot-grünes Achsensystem zu den konzentrischen Kreisen der Decke. Dieses Achsensystem hat die christliche Kunst aus der spätantoinischen Zeit übernommen. Der Weg führt von der Decke des Nasoniergrabes über die des Columbarium Polimanti zu den Fassungen der Flaviergalerie in der Domitilla-Katakombe⁷⁹⁾. Hier ist das Achsensystem mit dem mittleren quadratischen oder kreisförmigen Zentrum auf die einfachste Formel gebracht. Die Diagonaltreapeze sind mit schlanken Pflanzen oder hohen Blumenkelchen mit tänzelnden Eroten besetzt, die eine klare Richtung zur Mitte hin haben. In den Bildfeldern und Zwischenräumen findet sich ein den Streumotiven der Wände entsprechendes System einer abstrakten Welt von Girlanden, Blüten, Vögeln und Masken. Hier vereinheitlicht sich die wirre Streumotivik der Wände zu einem blumenhaft-elysischen Diagonalsystem, dessen künstlerische Bestimmung es ist, die ganze Welt des Raumes zum Zenit zu führen. Im Zenit aber schwebt ein geflügelter Erot zwischen Wolken. Auch ohne die illusionistisch-kalligraphische Wolkenandeutung würden wir den Sinn dieser Zenitkomposition begreifen. Hier ist der Himmel. Es ist lehrreich, das Streumotiv dieses Zenitfeldes in Räumen des 3. Jahrhunderts mit solchen des 2. zu vergleichen. In Caivano und im Columbarium Polimanti ist ein beliebiges Streumotiv der Wand (das Schaf) in das Zenitfeld gerückt; im Grabe der Nasonier ist es vom geflügelten Pegasus eingenommen. Die Zenitfelder der Flaviergalerie zeigen den Umbruch zur transzendental-elysischen Kunst besonders deutlich. Immer kehrt hier der leicht schwebende Erot wieder, der am ehesten dem fliegen-

79) Nasoniergrab: nur in der Zeichnung des P. S. Bartoli (Wirth, a. O. Abb. 57) erhalten; ihr Stil kann auf Grund der in London befindlichen Wandgemälde des Nasoniergrabes, die freilich stark überarbeitet sind, ergänzt werden (G. Rodenwaldt in Röm. Mitt. 1917, S. 1 ff.). — Polimanti: Wirth a. O. Abb. 70; Stil nach Abb. 69 vorzustellen. — Flaviergalerie: WMK. Tafeln 2—4; vgl. auch Wirth a. O. Abb. 87.

den Genius in den Leibungen severischer Räume⁸⁰⁾ vergleichbar ist. Das Schwebende des Raumes findet in diesen Eroten seinen schönsten Ausdruck. Die naiven Gläubigen müssen in solchem Raum sich wirklich in den Himmel versetzt gefühlt haben: durch die Ausweitung der Räume, die Zenitgestaltung mittels des Diagonalsystems und durch den fliegenden Eroten im Zenit zwischen Wolken.

Lucina
Decke

Das Christentum hat an dieser Deckengestaltung, an ihrem Koordinatensystem und am Gesetz der Zenitsymbolik, wie ich sie nennen möchte, festgehalten und bei zunehmender Christianisierung weitergearbeitet. Die prachtvolle Decke in Lucina⁸¹⁾ steht in ihrem reichen Figuren-, Masken-, Girlanden- und Ornamentenschmuck antoninischen Deckenkompositionen noch sehr nahe. Das vertikal-horizontale Koordinatensystem ist mit der antiken Symbolik belegt: im inneren Kreis Masken, in den Segmenten Cantharoi und Blumen, im äußeren Kreuz schwebende Eroten. Das geometrische System ist durch Girlanden verbunden und dadurch etwas entschwert. Der elysische Charakter der Decke ist durch die Eroten angedeutet; der Akzent liegt auf dem Diagonalsystem, das zur Mitte führt. Durch die beiden konzentrischen Kreise und die Wiederholung des doppelten Koordinatensystems im Kreisring ist der Zenitcharakter eindeutig betont. Im Zenit aber steht eine der eindrucklichsten Rettungssymbole, die wir an den Wänden der Katakomben finden: Daniel zwischen den Löwen. Das Heben des Auges zum Zenit bedeutet also in dieser Grabeskammer Blick auf die Rettung in Christo. Die eigentlich schöpferische Tat aber, zu der die Kunst im Rahmen solcher Deckenkomposition kommt, sind die Symbolgestalten, mit denen hier die trapezoidförmigen Felder des Diagonalsystems belebt sind. Auf Blumenkelchen, auf denen sonst an gleicher Stelle Eroten tanzen oder Pfauen stehen oder schlanke Bäume sprießen, schweben hier in Gegenüberstellung die schlanken Gestalten des rettenden Hirten und der betenden Frau.

Soweit unsere Materialkenntnis heute reicht, haben pastor bonus und Orans hier ihren Ursprung. Es ist ja die Zeit, in der Clemens Alexandrinus das Aufkommen christlich-paradiesischer Motive im Kunstgewerbe bezeugt⁸²⁾. Fraglich muß bleiben, ob sich diese Symbolgestalt aus einer Komposition, wie sie sich am

80) Vgl. z. B. den Torbogen der Wache der Vigiles (Wirth a. O. Abb. 65) und stilistisch auch den schwebenden Jüngling in der Gruft der gens Aurelia (Wirth a. O. Abb. 97).

81) WMK. Tafel 25; Wirth a. O. Tafel 59; dazu Gerke, Vorkunst. Sarkophage S. 317 und zum Problem allgemein S. 394 „Zenitkompositionen“.

82) Paidagogos III 11.

Grabe des Clodius Hermes und in der „Apsis“ von Dura findet, herausgelöst hat, oder ob sie gleichzeitig als selbständige Symbolgestalt geschaffen ist. Jedenfalls ist der Typus in beiden Fällen ähnlich; es handelt sich jeweils um den rettenden Hirt, der sein Schaf zur Herde zurückträgt. In den meisten Katakombenbildern ist die Herde auch durch zwei Schafe zu Füßen des Guten Hirten angedeutet. Auf der Lucina-Decke ist der Hirt wohl nach Analogie der Orans isoliert und zugleich mit erhobener Hand dargestellt, während er sonst im 3. Jahrhundert durchgängig das Schaf mit beiden Händen zu fassen pflegt. Hier hebt er seine Hand zum Aufruf wie später Christus, und diese Bewegung korrespondiert der Gebetshaltung der Frau. Sicher ist, daß die Symbolgestalt des Guten Hirten in vortetrarchischer Zeit häufiger ist als das Hirtenbild, und daß das Gleichnis vom Guten Hirten in der Katakombenmalerei überhaupt ebenso fehlt wie das Gleichnis vom Hirten und Mietling. Endlich ist der Gute Hirt gleich bei seinem Ursprung in einem Verhältnis zur Orans dargestellt, und da er zentrales Motiv der Katakombenmalerei des 3. Jahrhunderts bleibt und als solches von der Plastik übernommen wird, so wird es allerdings wahrscheinlich, in ihm eine genuine Schöpfung der christlichen Grabeskunst zu sehen. Er ist hier das Symbol für die rettende Tat Christi⁸³⁾.

Mit ihm zugleich entsteht die Beterin. Über ihre Bedeutung ist wie über die des Hirten viel gestritten⁸⁴⁾. Eine Lösung ist erst möglich, nachdem wir ihren Ursprung chronologisch fixieren können. Sie ist aus dem Typ der antiken Beterin entwickelt. Mit erhobener Rechten pflegen auf Sarkophagen andächtige Menschen vor der Grabestür oder anderer Symbolik zu stehen. Es ist die Gebetshaltung, mit der Priester und Laien sich dem Gotte oder dem Opferaltar nahten; mit betend erhobener Rechten stehen in der Osternacht die drei Frauen am Grabe (in der christlichen Kapelle zu Dura). Schon im Heidentum ist diese Beterin mit pietas umschrieben, und bekannt ist die Beischrift EYXH⁸⁵⁾ bei einer christlichen Orans. Eine sichere Deutung ergibt eine Analyse der Decke von Lucina auf dem Hintergrunde der gesamten Rettungssymbolik, wie wir sie in den ältesten Katakomben fanden. Die Orans ist nichts anderes als die Verkörperung der dem Tod verfallenen Menschheit, die betend die Arme aufhebt zum rettenden Hirten. Wir hatten erkannt, daß seit severischer Zeit der gesamten römischen Grabeskunst ein neues

83) Zur Ikonographie und Geschichte des Guten Hirten vgl. bei Gerke a. O. S. 407 f. und 409.

84) Zum Gesamtproblem vgl. Gerke a. O. S. 408 f. und 409.

85) Auf einem Kuppelfresko einer Grabkapelle in El Bagawat (Wulff a. O. Abb. 79).

polares Prinzip zugrundeliegt, das wir mit Tod — Unsterblichkeit umschreibend der heroischen Polarität der mythologischen Kunst des 2. Jahrhunderts entgegenstellten. Die Streumotive der Katakomben zeigen diese Polarität in christlicher Brechung. In Jonas verkörpert sich Verlorenheit und Rettung. Das Opfer Abrahams vertritt das Opfer des Gottessohnes, das die schuldige Menschheit herausreißen mußte aus der Sphäre des Todes in die Sphäre des Lebens. Eine klare Auferstehungslehre kennt das Christentum schon seit Ignatius von Antiochien nicht mehr. Der Auferstehungsglaube ist längst zur Unsterblichkeitslehre umgewandelt und damit der spätantiken Religiosität genähert. Aber in der Kunst des 3. Jahrhunderts wird der feine Unterschied der elysischen Kunst und der christlichen doch deutlich. Heidnische Elysium- und Dionysosdarstellungen und erst recht die Motive des Seelenaufstieges sind bestimmt von der Idee der Vergottung. Die kennt die junge christliche Kunst gerade nicht. Auch sie pflanzt am Grabe die Hoffnung auf, aber nicht die Hoffnung auf die Vergottung des Verstorbenen, sondern auf Rettung durch Christus. Der Anhänger des Mysterienvereins läßt sich auf seinem Sarkophag als Gott darstellen. In der christlichen Kunst identifiziert sich der Verstorbene mit Noa, so wie es die Juliane tat oder die Familie des Gärtners in Trier⁸⁶); Noa aber steht wie die Orans in Gebetshaltung als Zeichen der verlorenen Menschheit⁸⁷). Hier bricht die Kluft zwischen der christlichen und der transzendental gerichteten heidnischen Kunst gleich in der Zeit des Ursprungs beider auf. Der antike homo religiosus sieht sich im Bilde seines Gottes; der gläubige Christ aber sieht sich mit allen Menschen im Bilde der Rettung flehenden Orans. Die Polarität dieser ältesten christlichen Kunst läßt sich also nur mit den Worten ihrer Theologie umschreiben: θάνατος — ζωή, Verlorenheit und Rettung, Schuld — Gnade⁸⁸). Es ist letztlich die Polarität der paulinischen Theologie, wenn auch in der Verhüllung theologischer Unsterblichkeitsspekulationen. Die Decke von Lucina zeigt diese Polarität der christlichen Kunst in concreto: rettender Hirt — betende Frau, Christus — Menschheit, Erlösung — Gebet. Wir stehen vor der Schöpfung der beiden zentralen Symbolgestalten der ältesten christlichen Kunst. Die betende Menschheit vor dem rettenden Gott: das ist das Urthema der christlichen Kunst. Es wird, wie wir sehen werden, in mannigfachen Brechungen durch das ganze 3. Jahrhundert tradiert.

86) Juliane: Gerke a. O. Tafel 6, 1. — Trier: a. O. Tafel 47, 1.

87) Zur ältesten Ikonographie des Noa orans vgl. Gerke a. O. S. 79 (bes. Anm. 4), S. 188 Anm. 1 und S. 415.

88) F. Gerke, Das Grab — der Ursprung der christlichen Kunst (Kunst und Kirche 1938, H. 6 S. 10 ff.).

Pastor bonus und Orans beherrschen die Katakombenmalerei und die vorkonstantinische Plastik. Ihr Ursprung erklärt sich aus der Zenitsymbolik christlicher Deckenmalerei.

Das objektive Symbol ist der rettende Hirt. Er ist in der ältesten Katakombenkunst ganz der Decke vorbehalten. Die vielfache biblische Rettungssymbolik fängt sich sozusagen in der zentralen allgemeinen und eindeutigen Symbolgestalt: Christus, dem rettenden Hirt. Er trägt die Psyche durch den Tod ins Paradies. Da aber der Raum, in dem er Symbol sein soll, grenzenlos ist und doch der Unendlichkeit gleicht, da ferner die Fülle der Rettungssymbole in diesem imaginären Raum verstreut ist, so kann der Retter nicht irgendwo in der Unendlichkeit seinen Platz haben; sein Platz ist ja der verlorenen Menschheit gegenüber, so wie er in Lucina der Orans gegenübersteht. Sein eigentlicher Ort im unendlichen Raum vielgestaltiger Rettungssymbole kann nur da sein, wohin diese Rettungssymbolik weist und wohin der Blick des Menschen vom Grab aus sich hebt: der Zenit. Die Decke von Lucina ist also nicht die klassische Lösung, so eindrucksvoll die Polarität Hirt — Orans auch wirkt. Der Retter im Zenit — das wird in der entscheidungsreichen Zeit zwischen 220 und 250 das Thema der Deckenkomposition. In einer Sakramentskapelle von S. Callisto⁸⁹⁾ steht er zwischen vier biblischen Rettungssymbolen, von denen das eucharistische und die Kürbislaube noch deutlich erkennbar sind.

Die spätere Decke in Lucina und die in der Kammer des Guten Hirten in Domitilla führen das diagonale Achsensystem konsequenter und schematischer durch⁹⁰⁾. Auch hier erfolgt wie in der älteren Decke von Lucina der Auftrieb zur Mitte von den vier Zwickeln her, die mit dem Motiv des fliegenden Vogels (Tauben mit Ölweig) sinnvoll belegt sind. Von da führen mandorlaartig und trapezoidförmig zusammengefaßte Lineaturen diagonal durch die konzentrischen Kreise zum symbolischen Kreis im Zenit. Der rettende Hirt im Mittelkreis ist hier das einzige christliche Symbol der Decke. Inmitten fliegender Tauben, schlanker ornamentaler Bäume, angedeuteter Blumen, Girlanden und Vogelstilleben steht durch die Kreislinie umschlossen und isoliert das Bild des Retters. Der Grenzenlosigkeit des Wanddekors steht die zentrale, zum Zenit führende Deckenstruktur gegenüber. So steht über der Vielfalt der symbolischen Streumotive das eine Zenitsymbol. Während die Rettungssymbole irgendwo im imaginären Raum sich verlieren, ist das Symbol des Retters

89) WMK. Tafel 58.

90) Lucina, spätere Decke: Wirth a. O. Tafel 40; vgl. die farbige Detailwiedergabe: WMK. Tafel 66, 2. — Domitilla: WMK. Tafel 9.

von der Kreislinie allseitig umschlossen und steht in der Grenzlosigkeit des Raumes am einzig festen, zugleich am höchsten Ort. Diese Verteilung der symbolischen Motive erklärt sich aus der Polarität der christlichen Unsterblichkeitslehre: überall argumenta, Gebete, Zeichen, Garantien, Möglichkeiten, Hoffnungen und Gewißheiten der Rettung; im Zenit der Retter Christus selbst. Wer den Sinn dieser Zenitkompositionen begriffen hat, dem wird die Deutung der Orpheusdecke in S. Callisto⁹¹⁾ nicht mehr schwer fallen. Der Sänger des Elysiums kann hier nur das Bild Christi sein. Orpheus ist eine seltenere Variante zum Sinnbild des Guten Hirten. Sein Attribut ist hier wie auf den späteren Sarkophagen das Schaf. Wie der Sänger im Elysium, so ruft Christus vom Zenit des Himmels her die gestorbene Menschheit ins Leben⁹²⁾.

Fassen wir das Ergebnis zusammen. Die Generation von 220 bis 250 hat in Rom die erste christliche Malerei geschaffen; gleichzeitig scheint die christliche Malerei im Osten entstanden zu sein. Die westliche Malerei hat ihren Ursprung in den Katakomben; ihre Einheit beruht in ihrem Charakter als Grabeskunst. Mit der zeitgenössischen religiösen Malerei teilt sie den transzendentalen Charakter; sie steht im allgemeinen Zusammenhang einer Paradieseskunst, die vom Mysterium der Unsterblichkeit her bestimmt ist. Der Gegensatz zur elysischen Kunst besteht darin, daß die Todbestimmung des Menschen ernst genommen wird und daß infolgedessen die Idee der Vergottung, die sonst für die Motive der religiösen Malerei so außerordentlich fruchtbar wurde, für die christliche Kunst wesenlos blieb. An Stelle der Vergottungsidee trat die Idee der Rettung, an Stelle der Idee von der menschlich-göttlichen Polarität des homo die urchristliche Idee, daß die verlorene Menschheit den göttlichen Retter nötig habe. Das ist das fruchtbare Prinzip der ältesten christlichen Kunst, und deshalb wird es verständlich, daß sie sofort in den Motivschatz der Bibel vorstieß, andererseits aber nicht biblizistisch war; vielmehr ist der gesamte Motivschatz der Bibel der Idee vom Mysterium der Rettung untergeordnet.

So läßt sich die Motivik der ältesten christlichen Kunst einheitlich verstehen: 1. Das zentrale Motiv ist der rettende Hirt, mit dem die Erlösungstat Christi gemeint ist. Der trägt die Seele ins Paradies. — 2. Der Gegenpol zum pastor bonus ist die Orans; sie vertritt die verlorene Menschheit, die gläubig im Gebet die

91) WMK. Tafel 37.

92) Vgl. dazu die Schilderung des wahren Orpheus im 1. cap. der cohort. ad gentes des Clemens Alexandrinus; dazu Gerke, Vorkonst. Sarkophage S. 275 Anm. 2.

Hände emporstreckt zum rettenden Gott. — 3. Von dieser in pastor und orans Gestalt gewordenen Idee her lassen sich die ältesten Darstellungen der Sakramente im Rahmen dieses Kunstkreises begreifen. Taufe und eucharistisches Mahl sind für den Christen der Weg der Rettung. Es sind die Mysterien Christi: Zusage und Verwirklichung der Unsterblichkeit. — 4. Mit den Sakramentsmotiven ist die Symbolgestalt des Fischers verknüpft, der wie pastor und orans auch isoliert werden kann. Er ist der Hinweis auf die christlichen Sakramente und zugleich das geheimnisvollste Symbol der ältesten christlichen Kunst. In ihm verkörpert sich die Idee, daß die Christwerdung Voraussetzung der Unsterblichkeit ist (die Fische müssen gefangen werden für das aquarium Christi). — 5. Die Szenen des Alten Testaments (Jonas und Daniel) verkörpern das Gebet um Rettung oder bilden dieses gleichnishaft vor (Jonas, Abraham, Quellwunder des Mose). In den alttestamentlichen Szenen wird die Idee lebendig, die in der Orans eindeutige Gestalt gewonnen hat. — 6. Die neutestamentlichen Szenen zeigen den anderen Pol, der im Zenitsymbol des rettenden Hirten klassische Formulierung gefunden hat. Sie zeigen den Retter Christus, der den Gichtbrüchigen heilt und Lazarus vom Tode erweckt. So sind die biblischen Motive der ältesten christlichen Kunst Ausdruck der Urpolarität pastor — orans. — 7. Gegenüber diesen zentralen Motivgruppen sind die übrigen von untergeordneter Bedeutung. Wenn hier und da ein Philosoph gemalt ist, so mag die christliche Gemeinde damit andeuten, daß ihr Evangelium und ihre in diesen Räumen Bild gewordene Unsterblichkeitslehre die „wahre Philosophie“ seien⁹⁵). — 8. Gelegentlich gemalte Fossoren sind die einzigen Motive figürlicher Art, die sich in die sieben Gruppen der symbolischen Motive nicht direkt einfügen. In ihnen verkörpert sich der einzige Gegenklang gegen die Paradiesesstimmung der Rettungssymbolik. Aber diese Grabes- und Todesstimmung geht unter in dem reinen Klang, der voller Hoffnung aufsteigt zum Retter im Zenit. — 9. Aller ornamentaler Schmuck der Katakombenmalerei (Vögel und Blumen, Masken und Eroten, Papageien und Pfauen, Lämmer und Tauben, Sakrallandschaften und ländliche Idylle) ist Ausdruck der paradiesischen Idee, die sich in Raum und Symbolik verkörpert, und von der gleichen elysischen Heiterkeit wie die geometrische Formenwelt und die grün-rote Farbigkeit des Linearsystems. In diesen ausgemalten Räumen der Katakomben hat die Hoffnung der Christen auf das Paradies, aus dem der

95) Begriff von Tertullian (apolog. 46, 47). Vgl. zur Idee der „wahren Philosophie“ in Literatur und Kunst: Gerke, a. O. S. 407.

rettende Hirt kommt und in das er führt, klassische Gestalt gewonnen⁹⁴⁾.

III.

In der Generation, in der die christliche Katakombenmalerei geschaffen wurde, ist die christliche Plastik noch nicht erwacht. Sie ist an die Tradition der Sarkophagwerkstätten gebunden. Daher hat sie sich nicht in der Plötzlichkeit entwickelt, mit der die christliche Malerei ins Leben tritt, vielmehr beginnt um 250 ein langsamer Christianisierungsprozeß in den Sarkophagwerkstätten, der durch die transzendente Haltung der vorangehenden Generationen vorbereitet war. Wir erkannten ferner, daß um 250 die Todes- und Unsterblichkeitssymbolik in der heidnischen Kunst sich durchsetzt. Die Generation von 250 bis 280 hat eindeutig die plotinische Philosophie als Motivquelle benutzt. Es ist nicht nur die Zeit der Philosophensarkophage, sondern auch der kosmologischen Sarkophage mit ihrer Vergottungssymbolik. Hier setzt der Christianisierungsprozeß ein. Träger der Entwicklung werden besonders zwei Typen heidnischer Sarkophage: die Wannen mit antithetischen Löwenprotomen oder dem gegenübergestellten, das Wild zerfleischenden Löwenpaar und die Philosophensarkophage der Gallienzeit⁹⁵⁾.

„Wollte man für die Zeit um 250 ein Werk von symbolischer Bedeutung wählen, so müßte es eine Löwenjagd oder ein Löwenhaupt sein“⁹⁶⁾. Kein anderes Symbol drückt in der paganen Kunst dieser Zeit die Kampf- und Todesstimmung so aus wie die leidenschaftliche, zerstörerische Physiognomie des todbringenden Löwen. Die Komposition der Löwenwanne ist auf dem Höhepunkt und hat folgende Entwicklung durchlaufen: 1. Aus den Riefelwannen, an deren Struktur und Löwenprotomen mit Ringen im Maul man noch das Vorbild des Keltertroges erkennt, wird in spätantoinischer und severischer Zeit die dionysische Wanne großen Formates, die zwischen den Löwenköpfen Dionysos und seinen Kreis zeigt⁹⁷⁾. Zweifellos ist hier schon das dionysische Mysterium gemeint, wenn auch die symbolische Bedeutung der Löwenköpfe dunkel bleibt. — 2. Im 3. Jahrhundert wächst, wie Rodenwaldt gezeigt hat, den Löwen der Leib. Aus den klassi-

94) Zur Idee des wiedergewonnenen Paradieses und ihrer Auswirkung auf die christliche Kunst vgl. Gerke a. O. S. 246 Anm. 4. Cyprian, de mortalitate cap. 26: „patriam nos nostram paradysum contamus.“

95) Löwenwannen: G. Rodenwaldt, Römische Löwen (Critica d'Arte V 1936, S. 225 ff.). — Philosophensarkophage: Gerke a. O. S. 271 ff. und im Monumentenkatalog S. 356.

96) G. Rodenwaldt, a. O. S. 228, vgl. Fig. 1—9.

97) Gerke a. O. Tafel 13, 1.

zistischen Physiognomien des 2. Jahrhunderts werden wirkliche Raubtiere, majestätisch und furchtbar. Daß es Zirkuslöwen sind, vergißt man angesichts der Dämonie ihres Ausdrucks. Zwischen den Pranken halten sie ein flüchtiges Wild, eine Gazelle, einen Steinbock, ein Pferd oder einen Bären. Im Ausdruck dieser Löwenköpfe verkörpert sich mehr und mehr die Aggressivität und die Furchtbarkeit des Todes⁹⁸). — 5. Als auf dem Sarkophag im Museo Capitolino⁹⁹) zwischen diesen todbringenden Löwenmasken das Thema der heroischen Löwenjagd eingekeilt wird, da macht sich der Stimmungsumschwung der Kunst und ihre Romanisierung deutlich bemerkbar. Als das Thema der Löwenjagd geschaffen wurde, war es noch heroisch-griechisch beeinflusst; den Rahmen bildeten die Dioskuren. Zur Zeit des Decius ist daraus ein mörderischer Kampf zwischen todbringenden Löwenmasken geworden. Diese Komposition ist nicht nur durch und durch römisch, sondern in ihr offenbart sich auch die Krisenstimmung der Deciuszeit¹⁰⁰).

Von hier aus begreift sich die weitere Entwicklung des Motivs. Die rahmenden Löwen werden in der Kunst der 2. Jahrhunderthälfte Symbol der Todessphäre. Im vatikanischen Museum steht ein Kindersarkophag, der dafür charakteristisch ist¹⁰¹). Der verstorbene Knabe steht in einem dionysischen Zentrum zwischen Pan und Amor, während den äußeren Rahmen Löwenprotome mit Ringen in den Mäulern bilden. Die Komposition ist kosmisch gemeint; die Eroten der dionysischen Welt symbolisieren die ewige Seligkeit göttlicher Existenz mitten im Werden und Vergehen, die Löwenköpfe sind Zeichen des notwendigen Todes, der nichts anderes ist als die Wiedereingliederung des Menschen in den unendlichen Prozeß des Weltganzen. Auf einem Clipeusarkophag im Praetextatmuseum¹⁰²) ist eine Apotheose dargestellt: die Seele wird von fliegenden Viktorien sieghaft über Poseidon und Gää aufwärts getragen; der Akt des Aufstiegs der Seele ist durch zwei Gazellen zerfleischende Todeslöwen gerahmt, welche die Sphäre der Hyle (Erde und Wasser) als Sphäre des

98) Vgl. die schönen Detailaufnahmen bei Rodenwaldt, a. O. Tafeln 155—156 im Gegensatz zum Kopf des 2. Jahrhunderts (Fig. 8).

99) Stuart-Jones, Catalogue 85 Nr. 2; Rodenwaldt a. O. Fig. 2.

100) Zur Entwicklung des Löwenthemas vgl. G. Rodenwaldt, Zur Kunstgeschichte der Jahre 220—270; Zusammenstellung des Materials nach chronologischen Gesichtspunkten bei Gerke, Vorkonst. Sarkophage, Monumentenkatalog XI S. 356. G. Rodenwaldt wird diese Sarkophagklasse in dem nächsten Band des Robertschens Sarkophagcorpus behandeln.

101) Amelung, Skulpturen des Vatikanischen Museums (Berlin 1905), Textbd. I S. 296, Tafelbd. I Tafel 29; Katalog-Nr. 188 (Galleria lapidaria).

102) WS. Tafel 296, 1.

Todes kennzeichnen. Auf anderen Apotheosensarkophagen dieser Art steht das Motiv der die imago clipeata tragenden Viktorien zwischen Jahreszeiteneroten, die den Wechsel und Wandel in Natur und Menschenleben symbolisieren, oder zwischen Todesgenien, die die Fackel senken¹⁰³). In diese Todessymbolik gehört auch der Löwe, bei den Griechen das Bild des Mannes schlechthin, bei den Römern das Abbild der kaiserlichen virtus, seit dem 3. Jahrhundert das Symbol der Mächtigkeit des Todes. Marc Aurels Selbstbetrachtungen über Heilsamkeit, Notwendigkeit und Verachtung des Todes passen zu dieser Komposition und ebenso seine Gedanken über die Veränderungen der Grundstoffe zur Erhaltung des Weltganzen: „Also ist auch der Rachen des Löwen ein Zubehör der würdevollen guten und schönen Welt“, wenn man die Verkettung aller Dinge in der Welt begriffen hat und das Grundgesetz der Harmonie¹⁰⁴).

An solchen Sarkophagkompositionen wird die neue, durch die Philosophie bestimmte Weltanschauung sichtbar. Die neue Generation kehrt sich von Kampf und Jagd ab und der Philosophie zu. Der Tod wird anders angesehen, die Sphäre des Schreckens wird eingeordnet in die Sphäre der Harmonie. Es beginnt die große Zeit der Jahreszeitensarkophage. Unter dem Gesetz der Harmonie werden Frühling und Winter, Pflügen und Ernte die Symbole der Polarität von Werden und Vergehen, in der sich die Ordnung des Kosmos äußert. Auf einer Wanne im Kloster S. Paolo zu Rom wird der Philosoph zwischen die Löwen gesetzt¹⁰⁵). Philosoph sein heißt: den Tod mit Frieden im Herzen erwarten und darin nichts anderes sehen als die Auflösung in die Urstoffe¹⁰⁶). Die Generation nach 250 wußte, daß Marc Aurel recht hatte, wenn er die Philosophie als einzige sichere Leiterin des Menschen bezeichnete¹⁰⁷). Sie hatte aber in Plotin den Führer gefunden, der die Frage nach der Urheimat des homo als die brennendste seines Zeitalters erkannte und Antwort darauf gab. So wird die Kunst dieser Zeit gegenüber der übersteigerten Dramatik und den Divergenzen der vorangehenden Epoche harmonisch, auch da, wo sie nicht in die transzendente Richtung vorstieß.

103) Vgl. WS. Tafeln 296, 4; 275, 1; 195, 1.

104) Considerationes VI 36: „... πάν τὸ ἐνεστώσ τοῦ χρόνου στιγμή τοῦ αἰώνος ... καὶ τὸ χάσμα οὖν τοῦ λέοντος καὶ τὸ δηλητήριο καὶ πᾶσα κακουργία ὡς ἄκανθα ὡς βόρβορος ἐκείνων ἐπιγενήματα τῶν σεμνῶν καὶ καλῶν ...“

105) WS. Tafel 3, 2; Gerke, Vorkonst. Sarkophage S. 249 Anm. 1, S. 275, S. 286 Anm. 1, S. 347.

106) Vgl. Considerationes z. B. VII 9 ff. oder die wundervolle Stelle II 17; IV 5.

107) Considerationes VII 16; VI 12.

Die Malerei war der Plastik in der elysischen Haltung vorgegangen. Jetzt wird auch die Vergottungs- und Aufstiegs-
 motivik der Sarkophage immer symbolischer. Das wird deutlich
 an einer scheinbar eklektischen Komposition eines Fragmentes in
 Praetextat, das Wilpert rekonstruiert hat¹⁰⁸). Es zeigt die von
 Viktorien getragene imago clipeata über dem Meer zwischen
 Poseidon und Gaa. Dieser Aufstieg der Psyche ist eingefaßt von
 Bären zerfleischenden Löwen. Zugrunde liegt ein normaler Sarko-
 phag mit fliegenden Eroten wie der in S. Maria antica¹⁰⁹).
 Die Komposition des Aufstiegs der Seele ist ursprünglich im Um-
 kreis der Nereidensarkophage entstanden. Während aber hier
 der Clipeus noch über einer organisch gemeinten Landschaft
 schwebt, ist die Komposition des Sarkophags in S. Maria antica
 ganz anders gefaßt: 1. Vorherrschend ist das Motiv der Apotheose.
 Die Viktorien nehmen den größten Platz der Sarkophagfront ein.
 Wie auf den Triumphbögen halten sie den Clipeus oder den
 Lorbeerkranz der Apotheose. Wo sie allein den Lorbeerkranz
 tragen und die ausschließliche Komposition der Front sind, wer-
 den sie zum Symbol des Triumphes der Seele über den Tod. Eine
 solche Triumphdarstellung auf einem Sarkophag in S. Maria
 antica nimmt im 3. Jahrhundert in einer allgemeinen Apotheose
 das Motiv des Istanbuler Prinzensarkophags voraus, das Tod
 und Auferstehung Christi im Bilde der Apotheose darstellt¹¹⁰).
 — 2. Auf den Sarkophagen in Praetextat und S. Maria antica ist
 aber der Aufstieg der Seele stärker symbolisch gefaßt. Gemeint
 ist nicht so sehr der Triumph, sondern der Aufstieg über die hier
 personifizierten Elemente. Die Szene unter dem Clipeus ist also
 nicht selbständig, sondern auf die imago clipeata zu beziehen.
 So bedeutet diese Komposition, daß die Seele — wie Plotin lehrt
 — die Hyle unter sich zurücläßt¹¹¹). — 3. Der Aufstieg der Seele
 wird durch Todessymbole gerahmt. Auf Sarkophagen in der
 Lucinagruff und im Praetextatmuseum¹¹²) trauern zwei kind-
 liche Todeseroten an beiden Seiten. Auf dem Frauensarkophag
 in S. Maria antica¹¹³) ist die Szene des Aufstiegs wie auch sonst
 üblich von Jahreszeiteroten flankiert. Auf dem Fragment in
 Praetextat¹¹⁴) endlich ist die Todessphäre durch das alte Motiv
 der Löwen charakterisiert.

108) WS. Tafel 296, 1; vgl. bei Gerke a. O. im Monumentenkatalog
 S. 359 f.: II. Gruppe der Apotheosen-Sarkophage.

109) WS. Tafel 296, 4.

110) Vgl. Gerke a. O.: Apotheosen-Sarkophage I. Gruppe. — Istan-
 buler Prinzensarkophag (um 350): WS. Tafel 299.

111) Über die Aufstiegslehre vgl. bei Gerke a. O. im allgemeinen
 Begriffsverzeichnis bes. den Abschnitt „Kunst und Philosophie“ S. 400.

112) Lucina: WS. Tafel 193, 1. — Praetextat: WS. Tafel 275, 1.

113) WS. Tafel 296, 4. 114) WS. Tafel 296, 1.

Hier ist die Symbolik des Löwenpaares eindeutig. Zugleich erkennt man die Sinnhaftigkeit der neuen Kompositionsweise. Man kann sie eklektisch nennen. Aber richtiger ist, sie vom Symbolismus der Zeit her zu verstehen. Dieser Komposition werden Raum und Zeit als künstlerische Kategorien unwesentlich. Es fehlt die Einheit des Ortes, die noch auf den Nereiden-, Schlacht- und Jagdsarkophagen durchaus gewahrt war. Hier wird vielmehr von der Idee des Aufstiegs her komponiert, d. h. zugleich vom Zentrum aus. Gewiß ist der Augenblick des Todes gemeint, aber er ist symbolisch gestaltet. Der Clipeus bedeutet die Seele; die Viktorien versinnbildlichen den Aufstieg; die Personifikationen darunter stehen für die Hyle; die Löwen bedeuten den Tod.

Hier setzt die christliche Entwicklung an. Auf einer Reihe von Riefelwannen und ovalen Sarkophagen ist das Bild des rettenden Hirten in die Mitte gesetzt¹¹⁵⁾. Es lassen sich drei Gruppen unterscheiden: 1. die hochformatige Wanne mit realistischen Löwenmasken, die in Typus, Format und Ausdruck noch an die großformatigen, vorgallienischen Löwenwannen erinnert¹¹⁶⁾; 2. der niedrige ovale Riefelsarkophag mit ganzfigurigen, Steinböcke zerfleischenden Löwen in den Ecken oder Eckfeldern¹¹⁷⁾; 3. eine niedrige Riefelsarkophagform mit klassizistischen Löwenprotomen, die wieder den Ring im Maul tragen wie im 2. Jahrhundert¹¹⁸⁾. Die letztere Gruppe ist unter den christlichen Löwen-sarkophagen die späteste; sie steht schon unter dem Einfluß des früh-tetrarchischen Klassizismus. Der Hirt steht immer in der Mitte. Er ist entweder den Riefeln vorgesetzt oder in ein besonders betontes Mittelfeld gesetzt. Es kommt aber auch vor, daß er als kleine Füllfigur der ausgesparten mittleren Mandorla erscheint¹¹⁹⁾.

Der Typus dieses Guten Hirten kehrt ohne größere Abwandlungen im 3. Jahrhundert in der Plastik immer wieder. Er ist jugendlich und hat windbewegtes Lockenhaar; das Schaf trägt er mit beiden Händen. Seine Tracht ist ausnahmslos die tunica exomis. Er pflegt gern durch zwei Bäume gerahmt zu werden; zu seinen Füßen stehen meist zwei Schafe als Andeutung der Herde. Der Gute Hirt unterscheidet sich von den mannigfachen Typen

115) Vgl. bei Gerke a. O. S. 344 f. im System der vor-konstantinischen Riefelsarkophage die vollständige Materialsammlung der in acht Gruppen geteilten I. Klasse: „Christliche Riefelsarkophage mit zentralem Guten Hirten“: Gruppe I.

116) Wanne im Louvre: WS. Tafel 66, 3.

117) Tipasa: WS. Tafel 67, 5.

118) S. Saba: WS. Tafel 66, 2; S. Trinità Florenz: WS. Tafel 66, 1.

119) S. Saba: WS. Tafel 66, 2.

des 4. Jahrhunderts. Auf Sarkophagen der spätrömischen und konstantinischen Zeit pflegt der Gute Hirte, der hier statt des langen Haares die Frisur des konstantinischen Kurzchnittes trägt, das Schaf mit einer Hand zu tragen, während die andere einen Krummstab, eine Syrinx, eine Hydra oder ein anderes Gefäß hält. Hier ist der Gute Hirt im Hirtenmilieu. Wo er dagegen im 3. Jahrhundert zwischen Löwen steht, faßt er stets das Schaf mit beiden Händen. Und auf manchen Sarkophagen scheint die Schreitbewegung des eilends heimkehrenden Hirten noch nachzuklingen. Bei diesem konstanten Typus bleibt das 3. Jahrhundert¹²⁰⁾. Auch der Schaftypus ist festgelegt und unterscheidet sich sowohl von dem der konstantinischen Zeit wie auch von dem der allegorisierten Kunst unter Theodosius und seinen Nachfolgern¹²¹⁾. Das Schaf des 3. Jahrhunderts hat ein locker-stoffliches, fiederartig geschupptes Fell und einen strickartigen, meist doppelten Halskragen. Der Typus ist durch den Kybelealtar der Villa Albani (295) und die Dezennalienbasis auf dem Forum Romanum (305) in seinem spätesten Schema datiert. Durch das Tacitus-Fragment (276) und die gallienische Wanne von der via Salaria ist die frühere Stilstufe belegt¹²²⁾.

Der rettende Hirt zwischen den Löwen: mit diesem Thema beginnt eine erste Reihe christlicher Sarkophage. Vom Zenit der Katakombendecken ist das zentrale christliche Symbol heruntergeholt und zum Mittelpunkt der Sarkophagkompositionen gemacht. Auf Löwensarkophagen ist der Gute Hirt zuerst als Symbol der Rettung in die Todessphäre hineingestellt. Ein Kindersarkophag aus Ponzian, der sich jetzt im Thermenmuseum befindet¹²³⁾, zeigt eine mildere Variante des Themas. Das Motiv des rettenden Hirten ist hier als symmetrisches Rahmenmotiv verwandt, aber noch deutlich auf der Grundlage der Todesstimmung der Löwensarkophage. Das kleine Mädchen steht in der Mitte zwischen den Zirkuslöwen. Die haben allen Schrecken verloren; sie werden von geflügelten Putten geschmückt. Das ist indes keine Verharmlosung der Todessymbolik, sondern zu begreifen von jenem Gedanken Marc Aurels, daß auch der Rachen

120) Zum Typus des Guten Hirten im 3. und 4. Jahrhundert vgl. Gerke a. O. S. 252 Anm. 1 und bes. S. 253 Anm. 6, wo eine lückenlose Übersicht über das Material und seine Chronologie gegeben ist; vgl. ferner im Monumentenkatalog S. 344 f. und 349 sowie im ikonographischen Sachregister S. 407 f. und 409.

121) Darüber vgl. Gerke a. O. S. 257 Anm. 1 und S. 399 unter „Tierdarstellungen“.

122) Kybele-Altar: Gerke a. O. Tafel 44, 1. — Dezennalienbasis: a. O. Tafel 43, 3. — Tacitusfragment: a. O. Tafel 43, 1. — Wanne von der via Salaria: a. O. Tafel 51, 1.

123) WS. Tafel 67, 4.

des Löwen ein Zubehör der schönen Welt sei. Der Tod hat in der Tat für die kleine Christin, die inmitten dieser Löwen steht, jeden Schrecken verloren; denn die Todessphäre ist von der Rettungssphäre gefaßt. Die zur Mitte gewandten Schafträger symbolisieren die Rettung des Mädchens aus dem Rachen des Todes. Diese Komposition hat sicher nicht mehr die Eindringlichkeit der ursprünglichen Fassung, in der der rettende Hirt im Zentrum steht. Sie hat auch nicht mehr die Objektivität. Aber dafür spricht aus ihr eine eigenartige Gläubigkeit und zugleich die Liebe der Eltern, die hier in kindlicher Vorstellungswelt den Gedanken des Urmotives abwandeln lassen.

Bis in konstantinische Zeit hinein bleibt der zentrale Gute Hirte eines der fruchtbarsten Motive der christlichen Grabplastik. Eine zweite Gruppe von Sarkophagen stellt ihn zwischen Todeseroten mit gesenkter Fackel¹²⁴). Die heidnischen Parallelen dazu sind die späten Apotheosenbilder; die den Clipeus oder den Lorbeerkranz tragenden Viktorien pflegen durch die trauernden Fackelträger gerahmt zu sein¹²⁵). An Stelle des objektiven Todesbildes tritt hier die stille Trauer, und damit geht zusammen, daß sich je länger je mehr die Viktorien selbst in kindliche Putten verwandeln. Der Tod ist harmlos geworden, weil die Seele über ihn triumphiert. Ein christlicher Clipeussarkophag im Hof des Palazzo Farnese¹²⁶) wendet diese Idee ins Christliche. Das Ehepaar ist in concordia vom Clipeus umschlossen. Aber der Clipeus wird nicht mehr von Viktorien gen Himmel getragen; dagegen findet sich unter ihm die Symbolgestalt des rettenden Hirten. Die trauernden Todesgenien in den Seitenfeldern deuten den Tod an. In der Mitte ist der Glaube Bild geworden, daß Christus als rettender Hirt das verstorbene Ehepaar ins Paradies tragen wird.

Vor dem rettenden Hirt wird der Tod wesenslos. Es ist daher nicht verwunderlich, daß im Laufe der Entwicklung die Todesymbolik mehr und mehr verschwindet. Eine große Gruppe von Riefelsarkophagen hat den zentralen Guten Hirten als einziges Motiv¹²⁷). Wie es gemeint ist, zeigt die Lokulusplatte der Livia Primitiva¹²⁸), die diesem Kunstkreis zugehörig ist. Hier ist die Idee des mit dem geretteten Schaf heimkehrenden Hirten (Schreit- und Armbewegung!) noch besonders deutlich. Die Szene ist gerahmt von Fisch und Anker. Der Anker ist das Hoffnungszeichen,

124) WS. Tafel 76, 2; 61, 2; 68, 6; 71, 4; Gerke a. O. S. 247 Anm. 1 S. 255 Anm. 2 und S. 341.

125) WS. Tafel 193, 1; 275, 1.

126) WS. Tafel 71, 4; Gerke a. O. S. 345 unter X A.

127) Vgl. die Materialzusammenstellung bei Gerke S. 247 Anm. 1 und S. 341 (III. Gruppe).

128) WS. Tafel 76, 1; Gerke a. O. S. 255 Anm. 2.

der Fisch (μέγας ἰχθύς) der Inbegriff des Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Ὡτήρ¹²⁹), also das Bekenntnis zum Soter, zum rettenden Hirten.

Die drei besprochenen Gruppen haben den zentralen Hirten als eindeutiges Symbol. Wie in der Malerei die Orans mit ihm verknüpft ist, so zieht der rettende Hirt auch in den Sarkophagkompositionen die betende Frau nach sich. Später steht er nicht mehr zwischen Todessymbolen, sondern zwischen seinesgleichen. Die Gruppe dieser Riefelsarkophage mit variablen Eckszenen ist fast ganz an das Ende des 5. Jahrhunderts zu setzen¹³⁰). So entsteht der früheste Hirtensarkophag. Er hat den mittleren Guten Hirten zwischen sich stützenden, ruhenden und andern Hirrentypen. Im Gegensatz zu den konstantinischen Hirtensarkophagen waren diese frühen darin noch das Erbe des 3. Jahrhunderts, daß sie den rettenden Hirten im Zentrum belassen, wenn sie auch die symbolische Wirkung durch das Hirtenmilieu und die asymmetrische Rahmung abschwächen.

Der wichtigste Sarkophag dieser Gruppe steht im Camposanto in Pisa¹³¹). Der mittlere Gute Hirt hat links zur Seite einen alten Hirten, der sich auf seinen Stab stützt und in einem Tuch ein Schaf auf dem Rücken trägt. Auf der rechten Seite ruht sich ein Hirt aus, zu dem sein Hund aufsieht. Das Ganze ist eine durchsonnte, elegische Idyllik, wobei dennoch der Symbolcharakter der breiten Mittelszene gewahrt wird. Das Neue dieses Sarkophages liegt nun aber darin, daß auf den Nebenseiten in einer Schiffsszene und dem Schläfer in der Kürbislaube das Schicksal des Jonas angedeutet wird. Hier haben wir in der Gruppe der Hirtensarkophage das älteste Beispiel, das die Assimilation des biblischen Motivschatzes zeigt. Die Jonasdarstellung ist in der Katakombenmalerei als Rettungssymbol geschaffen. Auf dem Sarkophag in Pisa rahmt die alttestamentliche Rettungsszene zum erstenmal in der Plastik die zentrale Symbolgestalt des rettenden Hirten. Diese Urgestalt der christlichen Kunst hat also den Motivschatz der Bibel erschlossen. Während sie auf krypto-christlichen Sarkophagen im Mittelpunkt heidnischer Todessymbolik steht, ist sie hier Mittelpunkt biblischer Rettungssymbolik.

In welchem Sinne ist unter dem Guten Hirten des 3. Jahrhunderts Christus zu verstehen? Das lehrt ein Vergleich mit den Denkmälern des 4. Jahrhunderts. In tetrarchischer und konstantinischer Zeit ist der biblische Christus das eigentliche Thema

129) Zur Fischsymbolik vgl. J. Dölger, Ichthys; vgl. Gerke a. O. S. 111 Anm. 1.

130) Vgl. die Zusammenstellung des Materials in den Gruppen IV bis VI bei Gerke a. O. S. 341 und 255 Anm. 2.

131) WS. Tafeln 88, 1—3. 5. 7; bei Gerke a. O. S. 341 Nr. 26 (VI. Gr.).

der Sarkophagkunst. In dieser Kunst gibt es den zentralen Guten Hirten nicht mehr. Kristus Soter hat die Symbolgestalt des rettenden Hirten verdrängt. Augenscheinlich sind die beiden Gestalten zu verwandt, als daß sie nebeneinander bestehen können. Das bestätigt die Motivverteilung in den Katakomben des 3. Jahrhunderts. Dort ist Christus da und tut an den Wänden der Katakomben seine Wunder. Der rettende Hirt aber hat seinen Ort da, wo Christus nicht ist: an der Decke. Die älteste christliche Plastik kennt, soweit sie den Guten Hirten im Zentrum hat, die Gestalt Christi nicht. Die christologischen Sarkophage des 4. Jahrhunderts stoßen umgekehrt das alte Symbol des rettenden Hirten ab. Erst am Ende des 4. Jahrhunderts taucht der zentrale Gute Hirt wieder auf: nun aber nimbiert, mit dem Symbol des Weinstockes, nicht mehr inmitten von Todessymbolen oder Hirten, sondern zwischen heiligen Aposteln, die ihm in Ehrfurcht huldigen¹³²⁾. In diesen repräsentativen Akklamationsszenen ist unter dem Hirten der Christus verstanden, den die konstantinische Zeit in seiner biblischen Gestalt dargestellt hat. Von dieser Auffassung ist es nur noch ein Schritt bis zum Christus-Hirten im Mausoleum der Galla Placidia¹³³⁾. Diesen Christus-Hirten der theodosianischen Zeit, der die konstantinische Entwicklung voraussetzt, hat das 3. Jahrhundert nicht gekannt. Die ältesten Katakomben und Sarkophage haben die Urgestalt des rettenden Hirten geschaffen, bevor Christus selber in der Kunst in Erscheinung trat. Die älteste christliche Kunst verhüllt die Rettungstat Christi in das Gleichnis vom rettenden Hirten. Unter seiner Gestalt verbirgt sich Christus. In diesem Sinne ist der rettende Hirt von der Unsterblichkeitsidee her zu begreifen; er hat andeutenden Charakter. Der Christus-Hirt des 4. Jahrhunderts dagegen ist die erneute Verkleidung des Christus der konstantinischen Kunst. Seine Züge sind von Christus her auszudeuten. Der Gute Hirt des 5. Jahrhunderts hat seinen Gegenpol in der betenden Menschheit, die er retten soll. Der Gute Hirt der theodosianischen Kunst hat seinen Gegenpol in den heiligen Aposteln, die ihm huldigen. Der Gute Hirt des 3. Jahrhunderts ist die Urgestalt der christlichen Kunst, der des 4. eine spätzeitliche Allegorie des Christus. Im 3. Jahrhundert ist der Hirt das Hauptmotiv der christlichen Kunst, in theodosianischer Zeit ein allegorisierender Seitenzweig.

In den Katakomben fanden wir unter den Streumotiven der Wände vereinzelt die Gestalt des christlichen Philosophen, der im wahren Evangelium liest. Zentrum der christlichen Philosophie ist aber die Rettung vom Tode. So ist der rettende Hirt in der

132) VII. Gruppe bei Gerke a. O. S. 255 Anm. 2 und S. 341.

133) WMM. III Tafel 48.

Kunst als summa der wahren Philosophie zu verstehen. Er ist daher auch in der Plastik mit philosophischen Kompositionen verknüpft, ja, er ist nicht selten Zentrum philosophischer Szenen. Die Generation von 250 bis 280 hat den Philosophensarkophag geschaffen. In dieser Klasse kommt die Christianisierung zur Vollendung. Hier ist die Plastik gegenüber der Malerei am selbständigsten.

Der Grundtypus des Philosophensarkophages ist der im Museum Torlonia Nr. 424¹⁵⁴). Es ist die Komposition einer philosophischen Gesellschaft. Die Musen sind in den Hintergrund gerückt, so daß der Akzent ganz auf der philosophischen Diskussion ruht. In der Mitte sitzt das philosophische Ehepaar; die Zentralkomposition ist noch durch die zur Mitte gewandten sitzenden Eckfiguren verstärkt. Diese Kunst zeigt einen neuen Menschentypus¹⁵⁵), den gespannten Ekstatiker, der sich von der Philosophie leiten läßt, um den Tod zu überwinden. Die mittlere Leseszene meint also, daß die Philosophie allein die Unsterblichkeit garantiert. Sie wird in der Folgezeit oft wiederholt. Man rahmt sie gern durch philosophische Standfiguren, die dann nichts anderes sind als eine Abwandlung des Motivs. In diesen philosophischen Szenen hat die Frau mit erhobener Rechten ihre Heimat. Angesichts des Todes drückt sich in diesem Gestus die pietas aus. Diese Sarkophage mit rein philosophischem Thema deuten den Inhalt der Philosophie nicht an. Dennoch können wir ihn fassen; denn andere Gruppen von Philosophensarkophagen verbinden das Motiv des sitzenden Philosophen mit der Todesymbolik. Wir fanden den sitzenden Philosophen mit der Muse und der Sonnenuhr schon zwischen Steinbock zerfleischenden Löwen auf dem Sarkophag im Kloster S. Paolo zu Rom¹⁵⁶). Auf einem eigenartigen Sarkophag im Thermenmuseum¹⁵⁷) steht eine frontale Philosophenszene zwischen Amor und Psyche. Wie auf dem Plotinrelief¹⁵⁸) ist auf diesem späteren Sarkophag der Philosoph dem Beschauer frontal gegenübergestellt. Er wird so zum Kündler der Unsterblichkeitsphilosophie. Der Mythos von Amor und Psyche ist für ihn wie für Plotin eines der schönsten Gleichnisse, das er aus der Tradition der vorangegangenen Künstlergeneration überkommen hat. Aller epischen Details entkleidet ist das liebende Paar formelhaftes Sinnbild der Philosophie geworden¹⁵⁹).

154) Gerke a. O. Tafel 49; gründliche Analyse bei Rodenwaldt, Zur Kunstgeschichte der Jahre 220—270, S. 101 ff. Tafel 5.

155) Gerke a. O. Tafel 63, 1.

156) WS. Tafel 3, 2.

157) Tafel 25, 4.

158) Gerke a. O. Tafel 50.

159) Zur anima-Symbolik der Amor-Psyche-Darstellungen im 5. Jahrhundert vgl. Gerke a. O. S. 193 Anm. 4, S. 195, S. 400.

Diese Generation übernimmt das Symbol der Todestür. Auf Sidamarasarkophagen der 1. Jahrhunderthälfte ist die Grabestür der einen Schmalseite unlösliches Stück im architektonischen Aufbau. Rom entkleidet das Motiv seines architektonischen Zusammenhangs, macht die Grabestür zum Todessymbol und rückt sie wie die Symbole des Löwen und der Psyche in die philosophischen Kompositionen¹⁴⁰⁾. Auf großformatigen Sarkophagen, die heute im Vatikan und in Florenz stehen, steht die Todestür in der Mitte philosophischer Sitzszenen oder sie dient gar als Rahmen einer mittleren Frau mit Pietasgebärde¹⁴¹⁾. Die Verwendung ist durchaus unorganisch, und wie bei den Kompositionen der Apotheose könnte man geneigt sein, von eklektischer Manier zu sprechen; aber auch hier muß man die Grabestür als Todessymbol sehen. Der Reliefschmuck der Tür ist manchmal das Motiv der Löwenmasken. Wie in der christlichen Kunst der Gute Hirte alleiniges Motiv des Sarkophages sein kann, so kündigt im Palazzo Buoncompagni¹⁴²⁾ auf einem Riefelsarkophag mit Ecksäulen die einsame Grabestür der Mitte den Tod in unheimlicher Eindringlichkeit. Später haben die Christen zu dem Todessymbol der Grabestür die Gestalt des rettenden Hirten hinzugefügt. In der geöffneten Tür kann auf heidnischen Monumenten wohl Hermes Psychopompos erscheinen. Die Christen aber gehen durch diese Tür nicht in den Tod, sondern werden vom rettenden Hirt ins Paradies getragen.

Wir sehen, daß das Thema der Philosophie in gallienischer Zeit von der Kunst unter den Gedanken der Unsterblichkeit gestellt wird. Der Inhalt der Philosophie wird in kurzformigem Symbol (Löwen, Amor und Psyche, Grabestür) dargestellt. Die Gesamtkomposition meint, daß allein die Philosophie vom Schrecken des Todes befreit. In dieser Zeit entstehen die christlichen Philosophensarkophage. Sie sind jedermann bekannt als die sog. ältesten christlichen Sarkophage: die Wanne von der via Salaria, der ovale Sarkophag in S. Maria antica, der Sarkophag von La Gayolle, der Kindersarkophag in Ravenna¹⁴³⁾. Die ersten drei habe ich aus stilistischen Gründen der Gallienzeit zugewiesen.

140) Monumentenübersicht bei Gerke a. O. S. 344 IV Nr. 1—9.

141) Amelung, Skulpturen des Vatikanischen Museums, Textb. II Nr. 60 Tafel 17; vgl. a. O. Nr. 68 Tafel 18; (vgl. auch den Arkadensarkophag mit mittlerer Todestür in Florenz (G. Rodenwaldt, Säulensarkophage, Röm. Mitt. 19, 23/24 Abb. 8).

142) WS. Tafel 130, 2.

143) Via Salaria: Gerke a. O. Tafeln 51, 1; 55; 56; 65, 2; S. 295 ff. — S. Maria antica: Gerke a. O. Tafeln 52, 2; 58, 3; 58, 4; 59; 60; S. 259 ff. — La Gayolle: Gerke a. O. Tafeln 52, 1; 54, 2; S. 265 ff. — Ravenna: Gerke a. O. Tafel 51, 2; 57; 58, 1; 58, 2; S. 278 ff.

Die Wanne von der via Salaria knüpft an den heidnischen Typus im Hof des vatikanischen Belvedere an¹⁴⁴): Zwei seitliche philosophische Sitzszenen, zur Mitte gewandt, rahmen ein philosophisches Symbol. Hier wie dort ist das philosophische Ehepaar gemeint. Während auf dem vatikanischen Sarkophag das mittlere Symbol die Todestür ist, steht hier in der Mitte der rettende Hirt, genau in dem Typus der zentralen Guten Hirten auf Riefelsarkophagen, nur eine frühere Stilstufe darstellend. Dadurch (und nicht durch die Eckfiguren der zahmen Widder) erweist sich der Sarkophag als christlich. Das verstorbene Ehepaar sitzt einander gegenüber. Die Frau hört zu, wie der Mann aus seiner Rolle vorliest. Wo liegt der Unterschied zu den heidnischen Philosophensarkophagen des gleichen Typus? 1. Die Zentralidee der Philosophie ist hier der rettende Hirt, also die der christlichen Katakomben. — 2. Der Philosoph ist infolgedessen der wahre Philosoph; denn das Buch seiner Philosophie ist das Evangelium, seine Weisheit hat er also von Christus. Die Weisheit führt ihn aber zum einzigen Retter, der imstande ist, die Seele wirklich durch den Tod ins Paradies zu führen. Der rettende Hirt ist der Inhalt der wahren Philosophie, weil Christus der Inhalt des Evangeliums ist. — 3. Die Frau hebt in der Gebärde der pietas ihre Hand; sie wie der Mann haben den Habitus des kynischen Philosophen bzw. der musisch gerichteten Frau, Torlonia Nr. 424 gegenüber höchstens verklärter und stiller im Sinne der pax christiana. Die neben ihr stehende Freundin aber ist zur Orans gewandelt. Pastor bonus und Orans sind im Blick aufeinander bezogen. In der Komposition dieses christlichen Philosophensarkophages spiegelt sich also bereits die Polarität, die wir in der Deckenkomposition der Lucinagruf fanden: die betende Menschheit vor dem rettenden Gott — das ist die Weisheit der christlichen Philosophie und der Angelpunkt der christlichen Kunst in gallienischer Zeit.

In der Zeit des Postumus ist in Gallien der schönste christliche Sarkophag dieser Zeit gearbeitet, der von La Gayolle. Ich habe ihn als ein von griechisch-kleinasiatischen Strömungen beeinflusstes Meisterwerk der ganz römischen Wanne von der via Salaria gegenübergestellt. In diesen Sarkophagen spiegeln sich zwei Verhaltensweisen des Westens gegenüber der griechischen Renaissance. Die mittlere Dreiergruppe des Sarkophages ist die klassische Schöpfung der christlichen Kunst im 3. Jahrhundert: der lesende Philosoph zwischen Gutem Hirten und betender Frau. Zu solch klarer Formulierung ist die transzendental gerichtete heidnische Kunst nicht gekommen. Der wahre Philosoph liest

144) Gerke a. O. S. 297; Literatur ebenda Anm. 2.

im Evangelium. Der Inhalt der wahren Philosophie ist in zwei symbolische Einzelfiguren gefaßt: betende Menschheit — retten-der Gott. Inmitten dieser Pole weiß sich der christliche Philosoph. Das Wissen darum ist das Geheimnis seiner Philosophie. Das verstorbene Ehepaar, das sich im Bilde des christlichen Philosophen und der christlichen Beterin porträtieren läßt, weiß, daß es den Tod nicht schmecken, sondern auf den Schultern des Hirten ins Paradies getragen wird. Die urtümliche christliche Dreiergruppe steht auf dem Sarkophag von La Gayolle noch inmitten antikischer Personifikationen: zwischen Helios und dem Berggott. Neben der Orans liegt indes das geheimnisvolle Symbol christlicher Hoffnung, der Anker, den wir auf der Sarkophagplatte der Livia Primitiva zusammen mit dem Fisch als Rahmenmotiv des pastor bonus fanden. Dem Fisch entspricht auf dem Sarkophag von La Gayolle etwa der Angler. Damit ist auch die dritte symbolische Einzelfigur der Katakombenmalerei in den Bereich der Plastik einbezogen. Ihr Sinn muß der gleiche sein wie in der Malerei; denn ihre symbolische Umgebung ist die gleiche.

Träger der weiteren Entwicklung sind die christlichen Riefelsarkophage mit mittlerem Philosophen¹⁴⁵⁾. Die Eckfelder werden durch je zwei christliche Symbolszenen belegt. So entsteht der eine Typus, der durch die im Palazzo Sanseverino¹⁴⁶⁾ eingelassene Sarkophagfront vertreten wird: Philosoph zwischen orans und pastor bonus, also die Dreiergruppe von La Gayolle. Der andere Typus ist auf einem Sarkophag der Villa Doria Pamfili¹⁴⁷⁾ zu sehen. Der Philosoph sitzt hier zwischen dem Guten Hirten und dem Angler. Die Gegenüberstellung der letztgenannten beiden Symbolgestalten ist auch sonst in der christlichen Plastik belegt. Der Angler pflegt dann in nähere Beziehung zum Sakrament der Taufe zu treten, während der Gute Hirte durch die Herde im Paradies näher charakterisiert wird¹⁴⁸⁾. In pastor und Angler ist also Anfang und Vollendung der Christwerdung umschrieben. Der Angler bedeutet die Herauslösung des Menschen aus der Welt und seine Eingliederung in die ecclesia militans; der Hirt verkörpert die endgültige Rettung und die Eingliederung in die ecclesia caelestis. Der Angler ist Symbol für die Zusage der Rettung, so wie die Taufe Aufnahme in die piscina bedeutet. Der Verheißung steht im Symbol des Hirten die Verwirklichung gegenüber, die im Tode Ereignis wird.

145) Vgl. bei Gerke a. O. im System der Riefelsarkophage Klasse III S. 343 f. (Nr. 1—23).

146) WS. Tafel 2, 3; Gerke a. O. Nr. 3.

147) WS. Tafel 4, 2; Gerke a. O. Nr. 4.

148) Vgl. den Riefelsarkophag von der via Lungara im Thermenmuseum: WS. Tafeln 19, 5. 5. 6; Gerke a. O. S. 341 Klasse II Nr. 1.

Auf den christlichen Philosophensarkophagen entstehen unter dem Einfluß des zentralen Philosophen und unter Verwendung der drei Symbolgestalten der Katakombenmalerei drei bedeutende christliche Zweiergruppen, die auf Riefelsarkophagen bis zum Beginne der konstantinischen Zeit weitertradiert werden: 1. Guter Hirt — Orans, 2. Guter Hirt — Angler, 3. christlicher Philosoph — Orans. Die beiden ersten Zweiergruppen sind die urtümlichsten und symbolkräftigsten. Sie setzen den zentralen Philosophen voraus.

Auf dem Sarkophag von S. Maria antica ist die Komposition von La Gayolle erweitert. Im Zentrum steht auch hier die christliche Dreiergruppe in der gleichen Reihenfolge: Orans — Philosoph — Guter Hirte. Aber die beiden Symbole der christlichen Philosophie sind durch biblische Darstellungen intensiviert. Wie auf dem Sarkophag in Pisa¹⁴⁹⁾ das Symbol des Guten Hirten den Motivschatz alttestamentlicher Rettungssymbolik erschloß, so dringt auch die christliche Philosophie in den Motivschatz der Bibel vor. Wieder sind es die Szenen, die schon die Katakombenmalerei gewählt hatte. Eigenartig aber ist, wie sie an die Ursymbole angeschlossen werden. An die Orans schließt sich die nur in der Plastik vorkommende zweiszenige Jonasdargestaltung, d. h. neben der Beterin steht das Paradigma ihres Gebetes. An den rettenden Hirten schließt sich die Jordanlandschaft mit der Taufe Christi und der symbolischen Fischerszene, d. h. neben dem rettenden Gott steht die Voraussetzung für seine Rettung im Bilde des Neuen Testaments: den durch die Taufe „gefangenen“ Christenmenschen wird Christus in das Paradies tragen¹⁵⁰⁾. Auf dem Sarkophag in S. Maria antica haben wir die älteste bewußt theologische Komposition der christlichen Kunst vor uns. Zum erstenmal sind hier Altes und Neues Testament antithetisch gegenübergestellt wie orans und pastor, Verheißung und Verwirklichung, Not und Heil, Gebet und Rettung. Wie von selbst hat sich der Motivschatz der Bibel für die Plastik erschlossen. Altes und Neues Testament sind die Vergegenständlichung polarer Ursymbole der christlichen Kunst. Welchen Sinn die biblischen Szenen im Rahmen der Philosophensarkophage haben, wird besonders deutlich, wenn man damit die christologischen Friesarkophage des 4. Jahrhunderts vergleicht. Sie zeigen immer wieder in einer Fülle neutestamentlicher Szenen die Wundertaten Christi und sind eine Doxologie seines Rettungswerkes¹⁵¹⁾. Das

149) WS. Tafeln 88, 1. 2. 3. 5. 7.

150) Zur Verbindung von Gutem Hirten und Taufe vgl. jetzt auch J. Quasten in der Dölger-Festschrift „Pisciculi“ (1939) S. 220 ff.

151) Darüber vgl. das II. Kapitel („miraculum Dei“) in meinem Buche „Christus in der spätantiken Plastik“, Berlin 1940.

Zentrum der gallienischen Sarkophage ist der christliche Philosoph, und die wenigen biblischen Motive sind seine argumenta¹⁵²⁾. Sie sollen nicht Christus vorstellen, sondern die beiden Pole der christlichen Unsterblichkeitslehre veranschaulichen. Sie sollen der christlichen Philosophie letzte Weisheit als Forderung und Verheißung darstellen: die verlorene Menschheit vor dem göttlichen Retter. Es wird verständlich, daß diese Kunst nur langsam den Motivschatz der Bibel erschließt. Ihre Symbolik bleibt allgemein. Erst die nächste Generation stößt da radikaler vor. Am Ende des 3. Jahrhunderts wird das philosophische Sujet (auf Lat. 172)¹⁵³⁾ auch neben das eucharistische Mahl gestellt. Der wahre Philosoph liest im Evangelium von dem Geheimnis des φάρμακον τῆς ἀθανασίας.

In der nächsten Generation ist das Schicksal des christlichen Philosophensarkophags besiegelt. Je mehr die Bibel die Motive liefert, desto wesensloser wird die Gestalt des christlichen Philosophen. Auf den Friessarkophagen des 4. Jahrhunderts, die in dichtgedrängter Fülle die Wundertaten Christi erzählen, gibt es die Gestalt des Philosophen ebenso wenig wie die des Guten Hirten. Mit dem Eintritt Christi in die Kunst ist sein Schicksal erfüllt. Symptomatisch für diese Entwicklung ist die capitolinische Lokulusplatte¹⁵⁴⁾: 1. Der Philosoph ist aus dem Zentrum herausgerückt. — 2. Die Ursymbole (Hirt und Orans) fehlen. — 3. Das argumentum seiner Philosophie ist die Auferweckung des Lazarus; damit tritt Christus zum erstenmal in den Bereich der christlich-philosophischen Komposition. — 4. Der Philosoph steht nicht inmitten seiner argumenta, sondern steht nicht inmitten seiner argumenta, sondern dem Hauptargument gegenüber. — 5. An Stelle einer vielgestaltigen Unsterblichkeitssymbolik steht ein eindeutiges Auferstehungssymbol.

Das bedeutet das Ende des christlichen Philosophen in der Kunst. Christus ist auf den Plan getreten. In seiner Hand ist die Evangelienrolle, nicht als Buch der Weisheit, sondern als Ausweis seiner Vollmacht. In der andern Hand hält er den Zauberstab, mit dem er Tote erweckt. Dieser Christus ist der ewig wiederkehrende Retter auf den Friessarkophagen¹⁵⁵⁾. Zugleich

152) Inwieweit diese Ideen auf Tertullian zurückgehen, habe ich in meinen „Vorkonstantinischen Sarkophagen“ untersucht; vgl. ebenda S. 204, S. 246 Anm. 2 und 4, S. 248 Anm. 1, die Übersicht über den Begriffskomplex der wahren Philosophie auf S. 407 und die Stellennachweise aus Tertullian S. 423.

153) Gerke, Vorkonst. Sarkophage Tafel 52, 1; S. 281 ff.

154) Gerke a. O. Tafel 52, 2; S. 284 ff.

155) Zum Christus philosophicus vgl. Kap. I meines Buches „Christus in der spätantiken Plastik“.

dringt nun die alttestamentliche Symbolik ein. Die Welt der biblischen Motive verselbständigt sich. Damit wird die Gestalt des christlichen Philosophen für die Kunst wesenlos. Auf dem Sarkophag von Velletri¹⁵⁶⁾ führt er ein kümmerliches Nachleben in der bunten Welt von Daniel, Jona, Adam und Eva, Noa. So taucht für die Kunst eine neue Welt auf: die Bibel. Es gibt künftig den christlichen Philosophen nicht mehr in der Kunst. Viel später kleidet man die Evangelisten in die Gestalt heidnischer Philosophen. Der christliche Philosoph war kaum mehr als ein Menschenalter Motiv der Kunst.

IV.

In der gallienischen Sarkophagplastik sind, wie wir sahen, zu dem christlichen Philosophen die drei Ursymbole der Katakombenmalerei getreten: Guter Hirt, Orans und Angler. Ihre Verwendung ist verschieden: 1. Das ursprüngliche Zentralmotiv der christlichen Philosophensarkophage ist die Gestalt des sitzenden Philosophen. — 2. Auch der Gute Hirt kann als das objektive Symbol der christlichen Philosophie in den Mittelpunkt philosophischer Kompositionen treten, so wie er überhaupt in der ältesten Plastik Kompositionsmittelpunkt ist. — 3. Der Angler hat in der christlichen Sarkophagplastik nie im Mittelpunkt gestanden, sondern hat in der Plastik die gleiche Rolle gespielt wie in der Katakombenmalerei. — 4. Auch die Stellung der Orans ist auf Philosophensarkophagen nie zentral. Sie ist wie an der Decke von Lucina dem Guten Hirten beigegeben oder ihm gegenübergestellt. Daneben kommt sie als Ersatz der pietas neben dem Philosophen vor. — 5. Die beiden klassischen Ausformungen der Philosophensarkophage sind also die Wanne von der via Salaria mit zentralem Hirt inmitten christlich-philosophischer Szenen und der Sarkophag von La Gayolle mit der mittleren Dreiergruppe: Orans — Philosoph — Guter Hirt.

Nachdem diese vier Symbole feste Typen im Motivschatz der Sarkophagplastik geworden sind, vollzieht sich eine vielfache Kombination. Die Symbole werden besonders auf Riefelsarkophagen in den Eckfeldern gegenübergestellt. Solange die Komposition noch philosophisch bestimmt ist, sind diese Gegenüberstellungen in den Eckfeldern symbolkräftig im alten Sinn. Sie richten sich nach dem Mittelpunkt. Die drei ältesten symbolischen Zweiergruppen sind also, wie wir sahen: Guter Hirt — Orans, Guter Hirt — Angler und Orans — Philosoph. Je mehr der Philosoph seit 280 seine zentrale Stellung in der Komposition verliert, desto weniger gebunden sind die symbolischen Eckgegenüber-

156) Gerke, Vorkonst. Sarkophage Tafel 6, 2; S. 75 ff.

stellungen. Träger dieser Entwicklung sind vor allem die zweiszenigen Riefelsarkophage und die Riefelsarkophage mit mittlerem Clipeus¹⁵⁷). Auf einem Clipeussarkophag in S. Crisogono¹⁵⁸) steht der Gute Hirt dem Philosophen gegenüber. Solche Sarkophage gehören dem ausgehenden 3. Jahrhundert und beginnenden 4. an und setzen die Dezentralisierung des philosophischen Themas voraus, die wir an der capitolinischen Lokulusplatte konstatierten. In dieser Kunst kann auch die Orans (bzw. pietas) dem Angler gegenübergestellt werden. Das sind spätzeitliche Erscheinungen. Aber in allen fünf symbolischen Eckpaaren zeigt sich das Grundgesetz des 3. Jahrhunderts. Wo in konstantinischer Zeit die allgemeine Symbolik des 3. Jahrhunderts fortlebt, ist sie nicht nur auf die Kombination pastor — orans reduziert, sondern die Eckgegenüberstellungen sind auch bewußt symmetrisch (fast ausschließlich Guter Hirt rechts und links)¹⁵⁹). Demgegenüber sind die symbolischen Eckgegenüberstellungen im 3. Jahrhundert variabel.

Wie ist die Entwicklung verlaufen? Um 280 rückt die Orans ins Zentrum der Sarkophage. Damit ist die Abkehr vom philosophischen Thema am klarsten gekennzeichnet. Die frühesten Orantensarkophage, wie wir die Gruppen mit zentraler Orans nennen wollen¹⁶⁰), verraten zwar noch den Zusammenhang mit den Philosophensarkophagen. Die Orans wird hier vom kynischen Philosophen und Guten Hirten gerahmt. Aber dieser Typus, der durch den tetrarchischen Riefelsarkophag im Museum Torlonia¹⁶¹) vertreten wird, ist so selten wie die Gegenüberstellung Christus — Philosoph. Er ist eine typische Übergangserscheinung und stirbt rasch ab.

Die schönste Ausprägung hat die zentrale Oranskomposition in dem Sarkophag gefunden, der an der via Lungara¹⁶²) gefunden ist und der zugleich den ältesten Typus der Orantensarkophage darstellt. Seine Symbolik ist genuin christlich, und darum kann sich an ihm eine längere Entwicklung ansetzen. Im Zentrum steht, von Tauben umgeben, die christliche Beterin. Ihre zentrale Stellung ist symptomatisch für den Bedeutungs-

157) Gerke a. O. Klasse IX und X im System der christlichen Riefelsarkophage S. 345 ff.

158) WS. Tafel 136, 5; Gerke a. O. S. 346 B Nr. 10.

159) Gerke a. O. S. 346 A III Nr. 7—15.

160) In meinem System der vorkonstantinischen christlichen Riefelsarkophage und ihrer Nachfolge im 4. Jahrhundert (a. O. S. 340 ff.) habe ich als Klasse II („Geriefelte Sarkophage mit Orans im Mittelfeld“) die 42 heute bekannten Stücke in 6 Gruppen systematisch und chronologisch geordnet.

161) WS. Tafel 19, 1; Gerke a. O. Nr. 2 (S. 342).

162) WS. Tafel 19, 5. 5. 6; Gerke a. O. Nr. 1 (S. 341).

wandel. In der Lucinagruff und auf den Philosophensarkophagen ist die Orans dem Hirten gegenübergestellt. Hier verkörpert sie das Gebet um Rettung, das von der verlorenen Menschheit an den rettenden Gott gerichtet wird. Im Zentrum der Sarkophage ist sie nicht mehr das Gebet aus Not, sondern aus Zuversicht und Gewißheit. Sie ist Ausdruck der christlichen Glaubensgewißheit. Ihre Darstellung ist im ganzen die gleiche geblieben. Sie hat den Typus des 3. Jahrhunderts. Während in konstantinischer Zeit und später die Orans gewöhnlich zwischen zwei Aposteln dargestellt ist, ist sie im 3. Jahrhundert ihrem Wesen nach symbolische Einzelfigur¹⁶³). Gegenüber nichtzentralen Oranten der vorangegangenen Zeit sind überdies feine neue Nuancen zu beobachten: 1. Die Stellung der Orans wird durch Arkadenbögen betont. — 2. Sie wird zwischen Bäume gestellt, so wie der Gute Hirt zwischen Ölbäumen steht, an dessen Stelle sie ja gerückt. — 3. Endlich wird sie von Tauben umgeben, also dem Symbol der pax christiana. Bei der nichtzentralen Orans, die ihr Notgebet vor den rettenden Hirten trägt, kommt das Motiv der Taube nie vor¹⁶⁴).

Die Symbole der Eckfelder machen diese neue Deutung der Orans vollends klar. Sie steht zwischen dem Angler und dem Guten Hirten, also zwischen den Symbolen der Christwerdung und der Unsterblichkeit. Deutlich wird diese Polarität durch die Kompositionen der Schmalseiten. Wieder ist dem Angler die Taufe Christi beigefügt, dem Guten Hirten seine ganze Herde. Hier ist die alte Polarität der christlichen Kunst überwunden; denn der Tod ist wesenlos geworden. Die Orans steht zwischen *introductio in ecclesiam* und *introductio in caelum*. Die Orans in der Kunst zwischen 220 und 280 war Sinnbild der dem Tode verfallenen Menschheit, Verkörperung der Sehnsucht nach dem Paradies, Notgebet an den rettenden Gott. Die neue Orans ist der Todessphäre entrückt; sie ist Sinnbild der in der Taufe ausgewählten Christenheit, Verkörperung der Glaubensgewißheit und der pax christiana, nicht Hilferuf, sondern Bekenntnis und Anbetung.

Hier offenbart sich die schöpferische Tat der Generation um 280. Die Kunst wird nun Paradieseskunst im eigentlichen Sinn. Mit der zentralen Orans ist die Glaubensgewißheit und die Paradiesesstimmung zum beherrschenden Prinzip der neuen Kunst gemacht. Die Spannung und der Ernst gallienischer Kunst schwin-

163) Zur Orans-Ikonographie und -Symbolik sowie zum Bedeutungswandel dieses Motivs vgl. bei Gerke im ikonographischen Sachregister der „Vorkonstantinischen Sarkophage“ den Abschnitt „Orans“ S. 408 f.

164) Ein besonders schönes Oransfragment mit Tauben vom Typus derjenigen auf dem Sarkophag von der via Salaria wird heute im Lateranmuseum aufbewahrt: WS. Tafel 62, 2.

den; der grübelnde Philosoph tritt zurück. Die gesamte Tod-symbolik wird abgestreift. Auch der Angler ist auf die Dauer nicht paradiesisch genug im Sinne der neuen Kunst. So bleiben von der Fülle der alten Symbolik nur die beiden Ursymbole: der rettende Hirt und die betende Frau. Die Orantensarkophage der tetrarchischen Zeit zeigen fast ausschließlich die Orans zwischen zwei Guten Hirten¹⁶⁵). Die Mannigfaltigkeit ist abgeschnitten. Ein kanonischer Typus ist entstanden, der bis weit ins 4. Jahrhundert hinein erhalten bleibt. Worin liegt der Unterschied zur ursprünglichen Fassung? 1. An Stelle der asymmetrischen Eckgegenüberstellung tritt die streng-symmetrische. — 2. Der Gute Hirt wird hier erstmalig doppelt dargestellt; er rahmt das Mittelmotiv, d. h. symbolisch gesprochen: er trägt es. — 3. An Stelle der polaren Spannung tritt die Harmonie, an Stelle des Gegensatzes Tod — Leben die Seligkeit der Rettungsgewißheit. — 4. Was sich schon in der Herdendarstellung des Sarkophages von der via Lungara andeutete, wird immer klarer ausgeformt. Die Symbolgestalt des Hirten wird zur Darstellung des Paradieses erweitert. — 5. So ist der Sinn der neuen Orantensarkophage, die pax christiana in paradiso zu zeigen.

Der Grenzfall dieser Kunst, die nicht mehr von der Urpolarität lebt, aus der sie kam, ist das Idyll. Kein Wunder, daß sie in einer Zeit entsteht, als im Gesamtbereich der Kunst die Bindung an die Philosophie wieder verlorengeht, als die Motive erzählerisch erweitert werden und eine neue Strömung in Rom entsteht: die spätantike Volkskunst¹⁶⁶). Sie kehrt zum Hochformat der Sarkophage zurück und knüpft an das Prinzip der Geländestaffelung an, das die severische Kunst entwickelt hatte, aber sie vereinfacht es in einem neuen Stil¹⁶⁷): 1. Die Geländelinien werden in asymmetrischer Ordnung über die Sarkophagfront verteilt, so daß der illusionistische Eindruck einer bunten Landschaft entsteht. — 2. Das Verhältnis der Figuren zum Grund ist gleichförmig parallel; nirgendwo findet sich mehr eine Spur von der Kompositionsweise etwa des Parissarkophages der Villa Me-

165) Gerke, a. O. III. Gruppe Nr. 7 ff. (S. 342).

166) Vgl. G. Rodenwaldt, Röm. Mitt. 36/37, 1921/22, S. 58 ff.; F. Gerke, Die Anfänge der christlichen Plastik (Forsch. und Fortschr. 12, 1936, Nr. 35/36 Sp. 440 ff.); in meinen vorkonstantinischen Sarkophagen sind Kap. II—VI (S. 38—233) der Volkskunst gewidmet.

167) Es sind die Sarkophage mit der Darstellung des Hirtenparadieses, die ich (a. O. S. 338 f.) im System der vorkonstantinischen christlichen Sarkophage als Klasse IV zusammengestellt habe (Tafeln 3, 1; 3, 2; 4, 1; 4, 2; 5, 1; 5, 2), die Jonassarkophage (a. O. Klasse VI S. 339) und die biblischen Sarkophage mit staffelnder Kompositionsweise (a. O. Klasse VII S. 339).

dici¹⁶⁸), auf dem die Dramatik der Komposition durch die mannigfaltigen Beziehungen der Figuren zum Grund und durch die Gegensätzlichkeit von Staffelung und Tiefenwirkung erreicht ist. Auf den gestaffelten Sarkophagen der Übergangszeit (280 bis 312) ist alles in eine ideale Vorderfläche eingeebnet. Diese Kompositionen sind nicht von einer inneren Dramatik, sondern von einer idyllischen Buntheit und Bewegtheit. — 3. Der idyllischen Komposition entspricht der entzückende Stil einer naiven Darstellung: die Welt der kleinen Leute in kleinfigurigen, frisch erfundenen Szenen des Alltags. Idyllisch ist auch die Motivik, die dem Leben der Hirten, Bauern und Jäger entnommen ist. — 4. Die malerische Komposition solcher Sarkophage mit gestaffeltem Gelände benötigt eine Verfestigung ihrer Struktur. Sie wird durch vertikale Eckfiguren und eine vertikale Mittelfigur erreicht. Diese isolierten Standfiguren stehen in Größe, Vertikalität, Haltung und Ausdruck in einem merkwürdigen Gegensatz zur kleinen, buntbewegten Welt, die sie einschließen. Sie akzentuieren die Komposition.

Die eindrücklichste Schöpfung dieser Zeit ist der Hirtensarkophag mit gestaffelter Geländekomposition¹⁶⁹). Er ist von vornherein christlich und zeigt den Paradiesescharakter der neuen Kunst am klarsten. Es lassen sich drei Grundtypen unterscheiden, die zugleich einen Einblick in die Entwicklung der neuen Idee gestatten.

Der älteste Typus ist Lat. 150¹⁷⁰). Bei unbetonter Mitte breitet er über die Fläche auf asymmetrischen Geländelinien die bunte, unschuldige Welt des Hirten- und Bauernlebens aus: ruhende Herden, schlafende Lämmer, fressende Ziegen, kämpfende Böcke, melkende Hirten, hackende Winzer, eine Ochsenfuhr (wohl ein Weintransport); puttenartige Menschlein, die den Schulterkragen tragen, momentan gesehene Szenen, Augenblicksbilder aus der Arbeit im Weinberg und auf der Weide; Arbeit und Freude, eingetaucht in eine bunte Landschaft, deren heitere Idyllik noch erhöht ist durch die Polychromie, aus der das Gold im Fell der Tiere und im Haar der Menschen, im Blattwerk der Bäume und im Gefälte der menschlichen Gewänder aufleuchtet. Die Komposition ist die Verklärung der armen Welt, das heitere Idyll, gestaltet mit den naiven Mitteln einer an keine Tradition gebundenen Volkskunst.

Diese Komposition ist nun aber akzentuiert durch die vertikalen Eckfiguren. Da stehen die beiden Ursymbole der christlichen

168) Gerke a. O. Tafel 11, 1.

169) Gerke a. O. Tafeln 3—5.

170) Gerke a. O. Tafel 3, 1; S. 52 ff.

Kunst: der rettende Hirt und die betende Frau. Sie stehen einander gegenüber wie in den ältesten Kompositionen von La Gayolle und S. Maria antica. Sie haben also noch den polaren Ursinn ihrer Entstehungszeit. Hier rahmen sie eine heitere Welt. Groß, ernst, senkrecht, rahmend und sinngebend stehen die alten Symbole als die Fassung des Idylls. In dieser Gegensätzlichkeit liegt der Reiz der Komposition: bunte Landschaft — isolierte Einzelfigur, richtungslose malerische Geländelinien — vertikale, fast architektonisch wirkende Eckfigur, bewegte Szenen — isolierte Standfigur, realistisch gemeinte Schulterkragenmännlein — große symbolische Hirtengestalt in der tunica, mannigfach bewegte und gerichtete Figuren — frontal auf den Beschauer gerichtete Eckfiguren, Heiterkeit — Ernst, Idyll — Symbol, Unschuld — Wissen. Die symbolischen Eckfiguren geben dem zwischen ihnen befindlichen Idyll einen christlichen Sinn. So wie sie den Sinn des Menschsein enthüllen als dem Tode verfallen, aber durch Christus fürs Paradies bestimmt, so akzentuieren sie das Idyll der Armut. Sie machen es zum Paradies.

Lat. 150 ist noch eng an den volkstümlichen Stil angeschlossen. Die Komposition wird in tetrarchischer Zeit fortgesetzt. Das Ergebnis ist ein Sarkophagtypus wie der in der Villa Doria Pamfili¹⁷¹). Er zeigt das Hirtenparadies: wieder sind Herden und Hirten in drei Zonen übereinander gestaffelt. Das Hirtenmotiv herrscht nun eindeutig vor: die alte Strohütte ist in die Komposition aufgenommen; außer dem melkenden Hirt befindet sich auf dem Sarkophag ein ausruhender Hirt; daneben kommt eine Holzfuhr und ein Holz schleppender Waldarbeiter vor. Nicht sicher ist, ob der Sarkophag vertikale Eckfiguren gehabt hat. Neu gegenüber Lat. 150 aber ist die vertikale Mittelfigur des Guten Hirten. Sie durchschneidet wie ein großes Rufezeichen die gestaffelte, bunte Welt und erweist sich als der Mittelpunkt: der rettende Hirt inmitten des Hirtenparadieses. Danach können die Eckfiguren nur Hirten gewesen sein. Worin besteht der Fortschritt dieser Komposition? 1. Der Gute Hirt steht wie an der Decke der Lucinagruf und auf den alten Löwensarkophagen im Zentrum. Er wird aber nicht mehr in der Sphäre der Todes gezeigt, sondern in der Welt der unschuldigen armen Leute, denen das Himmelreich gehört. — 2. Die Symbolik ist darum nicht mehr eindeutig. Das Paradies ist ebenso wichtig wie der rettende Hirt. Die großen vertikalen Eckfiguren müssen zwar Hirten gewesen sein, aber nicht ohne weiteres Lammträger. So geht die Ursymbolik in eine allgemeine Paradiesvorstellung über. Der urtümliche Gute Hirt war immer jugendlich und gelockt. Der

171) Gerke a. O. Tafel 3, 2; S. 58 ff.

mittlere Hirt auf dem Sarkophag der Villa Doria Pamfili ist zum erstenmal bärtig und alt. Damit sind die Möglichkeiten erweitert. Hirtenmotive, die eigentlich ins Idyll gehören, können auch als Eckfiguren verwendet werden. — 3. Der Gegensatz zwischen Symbolfigur und Idyll beginnt sich zu mildern. — 4. Dem entspricht, daß gegenüber Lat. 150 die Komposition beruhigter und klarer geworden ist. Während Lat. 150 keine betonte Mitte hatte, hat der Sarkophag von der Villa Doria Pamfili eine eindeutige vertikale Mitte. Die Geländelinien haben ihre Richtungslosigkeit aufgegeben und sind fast zur Horizontalen geebnet, so daß die Gesamtkomposition auf exakte Rechtwinkligkeit sich auszurichten beginnt. Wir erkennen am Gegensatz dieser beiden Paradies-sarkophage den allgemeinen Gegensatz zwischen früh- und spä-tetrarchischer Kunst. Wir führten das Aufkommen der neuausgerichteten spättetrarchischen Kunst zurück auf die neue politische und weltanschauliche Sicherung, die das autoritäre Staatsgefüge der Tetrarchie geschaffen hatte. Die Auswirkung zeigt sich auch in dem Wandel der christlichen Paradiessarkophage. Hinter der klaren Komposition des neuen Typus steht die Tatsache, daß sich die christliche Kunst mehr und mehr von der Ursymbolik entfernt hatte und nun eindeutig von der positiven Paradiesvorstellung her bestimmt wurde.

Mittelpunkt der spättetrarchischen Paradiessarkophage ist die Orans. Wir hatten erkannt, daß mit der Zentralisierung der Orans in tetrarchischer Zeit ein Bedeutungswandel zusammengeht. Die Paradiessarkophage in der Villa Medici zu Rom und in S. Callisto zeigen die Orans inmitten des Hirtenparadieses¹⁷²⁾. Sie ziehen damit die Konsequenz aus der vorangehenden Entwicklung. Dieser dritte Typus zeigt folgende Charakteristika: 1. Die Geländestaffelung wird zweizonig und horizontal ausgerichtet. Damit ist die Grundlage zum zweizonigen Friessarkophag geschaffen. — 2. Das vertikale Dreiersystem ist aufrecht erhalten, hat aber nicht mehr die symbolkräftige Wirkung. Das Format der Sarkophage wird niedriger. — 3. Die Zonenszenen werden schematisiert; aber der Charakter des Hirtenparadieses wird dabei immer eindeutiger. — 4. Die einzige Symbolgestalt dieser späten Paradiessarkophage ist die mittlere Orans. Sie pflegt durch das Antependium isoliert zu werden und das Kästchen mit den Evangelienrollen neben sich zu haben. Das Attribut des Evangeliums definiert ihren Symbolgehalt. — 5. Die vertikalen Eckfiguren sind Hirten, aber meistens keine Schafträger. Es kommen eine Fülle von Varianten vor: der bärtige Alte, der

172) Villa Medici: Gerke a. O. Tafel 4, 1; S. 58 ff. — S. Callisto: Gerke a. O. Tafel 5, 1; S. 64 ff.

am Stab geht, der jugendliche Hirt, der sich auf seinen Stab stützt, bärtige Hirten mit übereinandergeschlagenen Beinen und großer Manteltasche, ja sogar sitzende Hirten und statt der Einzelfigur ein diskutierendes Hirtenpaar¹⁷³). Wo der Schafträger vorkommt, rückt er in eine Linie mit den übrigen Hirten. Diese Hirten an den Ecken tragen nicht nur die tunica, sondern auch den Schulterkragen, der von den Menschen der Zonenszenen getragen wird. Die Angleichung an die Welt der Idylle ist in die Augen springend: Das vertikale Standmotiv wird vernachlässigt; das lässige Stützmotiv wird eingeführt. Wo in früh-tetrarchischer Zeit die ernste, ehrfurchtgebietende Gestalt des rettenden Hirten steht, führen jetzt Hirten ein nachbarliches Gespräch. Wo die Orans ihren Platz gehabt hat, sitzt jetzt nachdenklich mit hochgezogenem Bein, das Kinn in die Hand stützend, ein sinnender Hirt. Wo sonst dem Beschauer der Ernst und die Dringlichkeit des Rettungsgebetes vor Augen gestellt war, ruht sich nun ein bärtiger Alter aus, dessen Hund die heranfahrende Ochsenfuhr anbellt. Der Gegensatz ist kraß. Diese Hirten haben mit der alten Symbolgestalt nichts mehr zu tun. Sie gleichen in Haltung und Ausdruck, in Tracht und Gebärde den Menschen der heiter-idyllischen Welt, die sich zwischen ihnen tummelt und aus der sie genommen sind. Sie akzentuieren diese Welt als die Welt der Hirten. Eins unterscheidet sie von den Figuren der Szenen, die nach wie vor voller Bewegung und Munterkeit sind: die Hirten in den Ecken verkörpern die Ruhe und den Frieden; es sind alles ausruhende Gestalten; ihre Haltung weicht nur wenig von der Vertikalen ab. So geben sie dem Hirtenparadies den Akzent einer friedlichen Existenz. Transzendental ist diese Akzentuierung nicht. Erst die Orans inmitten der Hirten gibt ihrer Welt den Sinn des himmlischen Paradieses.

Wohin führt diese Entwicklung? Es lassen sich zwei Linien aufzeigen. Die eine führt zum reinen Hirtensarkophag des 4. Jahrhunderts. Ein Fragment in S. Maria in Trastevere¹⁷⁴) zeigt den Endpunkt der Entwicklung der Paradiessarkophage. Das zweizonig gestaffelte Hirtenparadies ist durch das Dreiersystem von Hirtenfiguren verfestigt. Es fehlen pastor bonus und orans. In der Mitte steht das Hirtengespräch. Die Paradieskomposition ist hier zum reinen Idyll geworden. Der Typus des Paradiessarkophages hört damit auf. Auf Riefelsarkophagen des 4. Jahrhunderts lebt das Hirtenmotiv noch weiter, sowohl in der Form mit mittlerer Orans als auch in der Form der reinen Hirtensarkophage.

173) Vgl. den Abschnitt „Hirtentypen“ im Sachregister bei Gerke a. O. S. 396 ff.

174) Gerke a. O. Tafel 5, 2; S. 65 ff.

Neue Ideen sind in diesem Kunstkreis nicht mehr entstanden. Der pastor bonus ist nicht nur in die Reihe der Hirten eingegliedert, sondern auch nach ihrem Typus geformt. Die alte Form des 3. Jahrhunderts kehrt nicht wieder. Der Gute Hirt des 4. Jahrhunderts trägt den Schulterkragen wie alle Hirten. Er steht nicht mehr oft zwischen seinen Schafen, sondern hat nach Hirtenbrauch seinen Hund bei sich. Wie die übrigen Hirten trägt er die Hydra oder den Hängetopf, die Hirtentasche und die Syrinx; den Krummstab hält er teils in der Hand, teils stützt er sich darauf; sein Schaf trägt er infolgedessen immer mit einer Hand. In dieser neuen Form besetzt er als symbolisches Rahmenmotiv die Riefelsarkophage des 4. Jahrhunderts. Im Zentrum steht ein Hirtenidyll oder eine Rettungsszene. Das ist gleichzeitig möglich. Denn diese spätzeitliche Kunst kennt kein Entweder-Oder. Ihr Guter Hirt ist kein Ursymbol mehr, sondern eine allgemeine Symbolgestalt, die alle Paradiesesvorstellungen in sich schließt.

Den andern Weg zeigt ein eigenartiger Sarkophag im Museum Velletri¹⁷⁵⁾. Er hat die staffelnde Kompositionsweise und das vertikale Dreiersystem der übrigen Paradiessarkophage und ist eng an deren dritte Gruppe anzuschließen: die Orans steht in der Mitte; der Gute Hirt ist der Sitzfigur eines sinnenden Hirten gegenübergestellt, die ihre nächste Parallele auf dem Paradies-sarkophag in S. Maria in Trastevere hat. Das Paradies der Hirten ist auf ein Minimum reduziert und um die rechte Eckfigur gruppiert. Sein ursprünglicher Ort, das gestaffelte Gelände zwischen den Vertikalfiguren, ist ganz mit biblischen Szenen besetzt: Daniel in der Löwengrube, die drei Jonasszenen, Noa, Adam und Eva, eine Verkürzung der Brotvermehrung. Hier lebt die Tod-, Rettungs- und Unsterblichkeitssymbolik der Katakombenmalerei auf. Wir hatten gesehen, daß letztere immer wieder im Laufe des 3. Jahrhunderts auf die Komposition der Philosophen-, Hirten- und Orantensarkophage eingewirkt hat. Der Sarkophag von Velletri aber ist das treueste Abbild des Geistes, der sich in der Katakombenmalerei des 3. Jahrhunderts manifestiert hat. Die Komposition der biblischen Szenen entspricht der Streumotivik an den Katakombenwänden; das symbolische Dreiersystem ist ein Nachklang der Deckensymbolik, wie wir sie etwa in der Lucinagrufte gefunden haben. Der Reiz der Komposition beruht in beiden Fällen auf dem Spannungsverhältnis von symbolischen Einzelfiguren und biblischen Rettungsszenen.

Es nimmt also nicht wunder, wenn auf dem Sarkophag in Velletri die Gestalt des Philosophen völlig unbetont ist und in der Welt der biblischen Szenen untertaucht. Das ist in der Plastik

175) Gerke a. O. Tafel 6, 2; S. 73 ff.

ganz singular und aus der Entwicklung der Sarkophage gar nicht zu begreifen. In der Klasse der Philosophensarkophage steht er stets an betonter Stelle: in der Mitte oder in einem durch sein Gegenüber betonten Eckfeld. In der Klasse der Paradiessarkophage fehlt er ganz. Dagegen finden wir ihn in der Katakombenmalerei (z. B. in den Sarkramentskapellen) als Streumotiv an den Wänden zwischen den biblischen Szenen. Wie er dort nie für die Decke verwendet wird, so ist er auf dem Sarkophag von Velletri nicht den vertikalen Symbolfiguren des pastor und der orans zugeordnet, obwohl diese Lösung auf Grund der Sarkophagtradition am nächsten gelegen hätte, weil in ihr die urtümliche christliche Dreiergruppe von La Gayolle wieder aufgelebt wäre. Der Philosoph ist an seinen ursprünglichen Ort zurückgekehrt: er ist inmitten der Rettungssymbole, die er aus dem Evangelium herausliest und hinter denen er zurücktritt.

Die wichtigste Symbolgestalt ist nun eindeutig die Orans. Sie ist zum Mittelpunkt biblischer Szenen geworden. Das hat jenen Bedeutungswandel zur Voraussetzung, den wir im Laufe der tetrarchischen Entwicklung feststellten. Dem Sarkophag mit biblischen Szenen gehört die Zukunft. Der Friessarkophag mit den Wundern Christi ist in dieser Zeit geschaffen und ist der Grundtypus der konstantinischen Zeit¹⁷⁶). Das Zentrum ist die Orans. Sie steht als Symbol der Glaubensgewißheit inmitten des christlichen Heilsgeschehens, repräsentativ nicht nur für den verstorbenen Gläubigen, sondern für ihn als Glied der gläubigen Kirche Christi. Die Friessarkophage sind Ausdruck einer autochthon gewordenen christlichen Kunst, die alle allgemeine Symbolik des 3. Jahrhunderts abgestreift hat. Jetzt hätte die Gestalt des rettenden Hirten inmitten der rettenden Taten Christi die Wundertaten der Heilungen und Totenerweckungen nur im blossen Bilde wiederholt. Das 3. Jahrhundert hatte Christus in das Bild des rettenden Hirten gehöhlt. Als Christus dieser Verhüllung entstieg und Motiv der Kunst wurde, verschwand der Gute Hirt aus seinem Umkreis. Desgleichen hatte der Philosoph auf Friesarkophagen keinen Platz, wie wir sahen. Von den Ursymbolen des 3. Jahrhunderts hielt sich nur die Orans. Sie war im Laufe der Entwicklung immer mehr ins Zentrum gerückt, nicht nur kompositorisch, sondern auch theologisch. Je autochthoner und theologischer die christliche Kunst wird (besonders seit 312), desto eindeutiger zeigt sie das christliche Gebet inmitten des Evangeliums.

Blicken wir auf die Kunst des 3. Jahrhunderts zurück, so erkennen wir, daß drei Ursymbole ihre Gestalt und ihre Wand-

176) Vgl. die Übersicht bei Gerke a. O. S. 351 ff.

lung bestimmten: Guter Hirt, Orans, Philosoph. Ihre Geschichte verliert in folgenden Etappen: 1. In der ältesten Kunst ist der Gute Hirt das zentrale, objektive Symbol. Er wird mit der Orans zu einer Zweiergruppe verbunden, die das Geheimnis des christlichen Glaubens (betende Menschheit vorm rettenden Gott) versinnbildlicht. Diese Symbolschicht ist von der mit ihr gleichzeitig entstehenden biblischen Rettungssymbolik in Idee und Komposition abgesetzt. Wo die Gestalt des Philosophen vereinzelt auftritt, bleibt sie im Rahmen der biblischen Szenen als Andeutung, daß das Christentum die wahre Philosophie sei und das Geheimnis der Unsterblichkeit ganz aus dem Evangelium Christi ableite. — 2. In der Plastik ist der Philosophensarkophag der älteste Träger der christlichen Kunst. Hier ist gerade die Gestalt Mittelpunkt, die in der Katakombenmalerei am wenigsten hervortrat: der Philosoph. Da die Plastik biblische Szenen nur langsam aufnahm, so vollzog sich hier die Christianisierung der Kunst durch die Aufnahme der beiden Ursymbole des Guten Hirten und der Orans. Die schöpferische Tat dieser Generation ist die Dreiergruppe: Orans — Philosoph — Guter Hirt (Sarkophag von La Gayolle). Die beiden Ursymbole werden in ihrer neuen Funktion innerhalb des philosophischen Themas zu Magneten, die den Motivschatz der Bibel in die Plastik hineinziehen als Sinnbilder des Gebets und der Rettung. — 3. Die Urkomposition dieser Dreiergruppe ist die von La Gayolle mit mittlerem Philosophen. Die Plätze können, wenn auch selten, vertauscht werden, so daß auch Orans und Guter Hirt ins Zentrum rücken können. In diesen Möglichkeiten liegen die Tendenzen der weiteren Entwicklung. Jedes der drei Ursymbole kann selbständiger Mittelpunkt einer Komposition werden. Im gleichen Maße verliert die Dreiergruppe in nachgallienischer Zeit an Bedeutung. — 4. So ergeben sich nach dem Mittelpunkt drei Gruppen von Sarkophagen: die christlichen Philosophensarkophage, die Sarkophage mit mittlerem Guten Hirten und die Orantensarkophage. In jeder dieser drei Klassen prägen sich zwei Grundformen aus: eine ältere mit allgemeiner Symbolik (Hirt, Orans, Fischer, Philosoph) und eine entschieden christliche, die biblische Szenen aufnimmt (Jonas, Taufe). — 5. Die älteste Gruppe ist die der Philosophensarkophage. Sie hat in gallienischer Zeit zwei Grundformen entwickelt: die mit zentralem Philosophen inmitten seiner christlichen Symbole (und biblischer Argumente) und die philosophische Komposition mit symbolischer Mitte. In nachgallienischer Zeit hat die in der ersten Grundform entstandene christliche Dreiergruppe noch ein Nachleben. Der Philosoph rückt indes aus dem Zentrum heraus; das führt zur Auflösung der Dreiergruppe. Die philosophische Kom-

position wird dezentralisiert. Das Motiv des Hirten wird auf solchen späteren Philosophensarkophagen nach Art der Hirten-sarkophage bukolisch erweitert. Wo das Hirtenmotiv durch ein anderes ersetzt wird, entsteht die Zweiergruppe Philosoph — Orans. Auf den philosophischen Sarkophagen mit Koordinationsprinzip wird dem wahren Philosophen ein Symbol seiner Unsterblichkeitslehre (Eucharistie, Lazaruserweckung) gegenübergestellt. Auf diesen späten Sarkophagen fehlt die Gestalt des rettenden Hirten. Die alte Dreiergruppe ist endgültig gesprengt. Die drei Urgestalten kommen zwar ein letztes Mal auf dem Sarkophag von Velletri vor, aber sie stehen in keinem Verhältnis mehr zueinander: Hirt und Orans sind keine Gegenpole mehr, und der Philosoph hat sich dahin zurückgezogen, woher er ursprünglich kam. Sein Sinn in der christlichen Kunst kann am besten mit den Worten Tertullians umschrieben werden. Er soll als Christ „discipulus caeli“ und nicht „discipulus Graeciae“, nicht „verborum“, sondern „factorum“, „operator“, nicht „veritatis interpolator“, sondern „integrator“ sein. Darum steht er im Anfang mitten unter den biblischen „facta“ und zieht sich schnell dahin zurück, sobald die Plastik mit dem Grundsatz der wahren Philosophie radikal ernst macht und sich motivisch allein durch die facta bestimmen läßt. Der Philosoph ist die eigenartigste Gestalt der christlichen Kunst des 3. Jahrhunderts; aber sie ist für die weitere Entwicklung nicht fruchtbar gewesen. Ihrem Wesen nach strebt die christliche Kunst nach objektiver Symbolik. Daher sind pastor und orans die beiden kunstgeschichtlich wirksamen Ursymbole der christlichen Plastik. — 6. Die Sarkophage mit mittlerem Guten Hirten haben ihren Ursprung wie die christlichen Philosophensarkophage in der Idee der Unsterblichkeit. Im ältesten Typus steht der rettende Hirt inmitten der philosophischen Komposition. Wie im Zenit der Katakombendecken ist er auch in der Plastik öfters das einzige Motiv. Er versinnbildlicht die Heimholung der Seele, besonders wenn er zwischen Löwen oder Todesgenien gestellt wird. Die in diesen drei Gruppen eindeutig ausgedrückte Beziehung des Hirten zur Todes-sphäre wird seit tetrarchischer Zeit nicht mehr dargestellt. Das Löwenmotiv stirbt in der christlichen Kunst schnell ab, und auch die trauernden Todeseroten passen auf die Dauer nicht zum Paradiesescharakter der Kunst. Der Tod ist für die Christen der Freudentag der Heimholung, und man wünschte sich für die Reise ins Paradies guten Wind¹⁷⁷). So erklärt es sich, daß mehr und mehr alle antiken Todsymbole ausgeschieden werden. Die

177) Cyprian, de mortalitate; vgl. die Stellennachweise unter Benutzung des Registers bei Gerke a. O. S. 425.

Darstellung des pastor bonus aber erweitert sich zum Hirtenparadies. Das einzige Symbol, das hier noch neben ihm Platz hat, ist die Orans, die auch ihrerseits unter dem Einfluß der Paradieskomposition alle Todbeziehung abstreift und buchstäblich „in paradiso“ dargestellt wird. Das Ergebnis sind die Hirten-sarkophage des 4. Jahrhunderts. Das Ursymbol der Rettung hat im Lauf seiner Kompositionswandlungen die biblischen Rettungsmotive nach sich gezogen. So steht der rettende Hirt im frühen 4. Jahrhundert zweimal inmitten biblischer Szenen. Aus diesen Kompositionen hat er indes ebenso radikal wie der Philosoph weichen müssen. Die facta verdrängten nicht nur den „interpretator verborum“, sondern auch das symbolum. — 7. Gerade umgekehrt verlief die Entwicklung des dritten Ursymbols: der Orans. Im Anfang ist sie der Gegenpol zum Guten Hirten und ohne ihn nicht denkbar. Auch als dann die Dreiergruppe pastor-Philosoph-orans entsteht, bleibt sie zunächst an die Gestalt des Guten Hirten gebunden, mit dem sie entweder zu einer Gruppe zusammengeschlossen wird oder dem sie gegenübersteht. Einmal in den philosophischen Umkreis aufgenommen, verselbständigt sie sich indes sehr rasch und kann sich auch mit den andern Symbolgestalten (Philosoph, Angler) zu Zweiergruppen verbinden. Mittelpunkt ist sie auf den älteren Sarkophagen, besonders auf solchen mit philosophischem Thema, nie. In nachgallienischer Zeit wird die Orans dann Mittelpunkt ganzer Kompositionen, und zwar steht sie anfangs zwischen allgemeinen Rettungssymbolen (pastor, Angler). Im Laufe der Entwicklung dieser ältesten Orantensarkophage vollzieht sich der Bedeutungswandel. Die Todbeziehung wird aufgehoben, die Beziehung zum Guten Hirten ist nicht mehr eindeutig. Symptomatisch für die Entwicklung ist, daß um 500 schon der Grundtypus festliegt, der dann das 4. Jahrhundert beherrscht: die Orans zwischen Hirten. Hier kommen die mannigfachsten Varianten vor. Während die Orans ursprünglich noch zwischen zwei Guten Hirten des alten Typus steht, mischen sich bald andere Hirtentypen ein. Diese Gruppen von Orantensarkophagen mit asymmetrischen Hirtenmotiven in den Eckfeldern werden dann im 4. Jahrhundert durch symmetrische Kompositionen abgelöst. Die Orans steht entweder zwischen Guten Hirten vom Typ der Hydraträger oder zwischen sich stützenden Hirten. Das Motiv der Rettung ist in all diesen Gruppen nicht mehr ausgedrückt. Die Orans ist in das Paradies der Hirten eingesetzt. Die einzelnen Etappen dieser Entwicklung haben wir am gestaffelten Hirtensarkophag verfolgt. Aus der Verkörperung des Notgebets ist die orans in paradiso geworden, so wie gleichzeitig aus der Symbolgestalt des rettenden Hirten das Hirten-

paradies. So kommt es, daß die Orans als einziges Ursymbol der christlichen Kunst im 4. Jahrhundert zentrales Motiv bleibt. Inmitten der facta des Neuen Testaments hat sie ihren Platz genau so wie inmitten des Paradieses. Sie bezieht das neutestamentliche Heilsgeschehen auf den jeweils Verstorbenen, der den Kampf in der ecclesia militans bestanden hat und nun in die Seligkeit eingeht. In diesem Sinne verkörpert sie die Glaubensgewißheit der Kirche. So erklärt es sich, daß sie jetzt von Aposteln gerahmt wird, daß ihr mehr und mehr Heiligkeitsqualitäten zukommen und daß endlich auf theodosianischen Sarkophagen Apostel ihr in Ehrfurcht akklamieren, so wie sie Christus zu akklamieren pflegen. Im Anfang war die Orans Verkörperung des Notgebets der Menschheit gewesen, am Ende ist sie zur Heiligen im Paradies geworden.

V.

Die Geschichte der drei Ursymbole der christlichen Kunst hat gezeigt, daß die Plastik vom Streben nach objektiver Symbolik und Motivik beherrscht wird. Sie entwindet sich in steigendem Maße in ihren Motiven der Sphäre des Todes. Die allgemeintranszendente Ausrichtung wird immer eindeutiger von der Vorstellung des himmlischen Paradieses bestimmt. Die Idee der Unsterblichkeit wird nicht mehr im Spiegel der menschlichen Polarität gestaltet. Die Dialektik der Philosophie ist überwunden. Der Mensch wird dieser Kunst unwesentlich nicht nur in seiner Persönlichkeit, sondern auch sein Tod. Die Kunst will die andere Welt zeigen, die von der anthropologischen Sphäre durch den Tod getrennt ist. Der Mensch konnte sich mit den spätantiken Darstellungen der Apotheose noch identifizieren. Die Paradieseskunst dagegen zeigt ihm eine andere Welt. Sie will die Sehnsucht nach der wahren Heimat wecken und kann das um so besser, je weniger sie ihre Motive der menschlichen Sphäre entnimmt. Sie will es der Philosophie gleichen und „factorum operator“ sein. Ihre facta waren doppelter Art. Einerseits ist allein das Paradies wahrhaft seiend. An ihm gemessen gibt es nur zwei objektive Symbole: den rettenden Hirten, der das Abbild des Soter ist, und die Orans, soweit sie ihre ursprüngliche Bedeutung verloren hat und selbst im Paradies ist. Auf Paradiessarkophagen haben daher Philosoph und Angler keinen Platz mehr; sie sind sozusagen Mittler zwischen Mysterium und Mensch und in diesem Sinne nicht wirklich objektiv transzendent. Andererseits weiß sich die junge christliche Kunst als Kündlerin der Wahrheit an die facta der Bibel gebunden. Wie die göttliche Schrift die Quelle aller philosophischen Systeme ist, so strebt die Kunst im Laufe des 5. Jahrhunderts danach, sie mehr und mehr auch

zur alleinigen Quelle ihrer Motivik zu machen. Das Resultat ist der konstantinische Friessarkophag mit dichtgedrängten biblischen Szenen. Der Weg dahin läßt sich feststellen, nachdem wir die Entwicklung der allgemeinen Symbolik geklärt haben.

Wir haben erkannt, daß die biblischen Motive in der Katakombenmalerei entstanden sind, und zwar in der kritischsten Periode des 3. Jahrhunderts. In der Zeit zunehmender Unsicherheit auf politischem und geistigem Gebiet, als Seuchen und Bürgerkriege die Welt verheerten, spiegelt auch die Kunst diesen Krisencharakter wider. Aus dem Porträt eines Decius blickt uns ein Mensch an, der dem Schicksal nicht mehr gewachsen ist; die Physiognomien des Kopenhagener Balbussarkophags sehen aus, als habe sie die Pest zerfressen. In Stil und Komposition befindet sich die Kunst in einer Auflösung. Die Grenze der Plastik ist überschritten; das Relief wird nicht etwa malerisch verneint und zerstört aber die plastischen Formen. In der Wandmalerei wird die Struktur des Raumes, die Wandgliederung und das Verhältnis von Wand und Decke zerstört. Der Stil der sog. gebrochenen rot-grünen Lineatur und der Streumotivik löst alle Struktur auf und ist selbst Kriterium der Maß- und Grenzenlosigkeit des Lebensgefühls. Es ist eine Zeit, die ihr Ende nahen sieht und die von Weltuntergangsstimmungen durchzuckt war. In dieser Zeit entsteht die christliche Kunst. Die Christen malen in den Katakomben die Bibel an die Wand. Ganz plötzlich kommt dieser Durchbruch zu biblischen Motiven. Worin lag die innere Nötigung zur Schaffung einer biblischen Kunst? 1. Die Christen fühlten, wie die Schriften Cyprians lehren, das drohende Ende der Welt wie alle ändern, aber sie sahen im Weltuntergang allein das Kommen des göttlichen Reiches. So sahen sie ihre Aufgabe in einer altgewordenen, zusammenbrechenden Welt darin: unter den Trümmern des Menschengeschlechtes aufrecht zu stehen und nicht mit denen, die ohne Hoffnung auf Gott sind, zu Boden gestreckt darnieder zu liegen¹⁷⁸⁾. Sie setzten gegen die ratlos gewordenen philosophischen Systeme das sichere Wissen um Gott, gegen das sinnlos gewordene Suchen die objektive Wahrheit der christlichen Erlösungslehre, gegen die Spekulationen der Philosophie die Tatsachen der Schrift¹⁷⁹⁾. Die christliche Philosophie bejahte die immanente Ratlosigkeit und suchte die Philosophie zu objektivieren, indem sie alle Systeme aus der Urquelle der göttlichen Schrift ableitete. Dahinter steht das Streben nach unbedingter Sicherheit. Die antike Philosophie hat nach Meinung

178) Vgl. Cyprian, de mortalitate, bes. cap. 25, 18, 26; vgl. auch cap. 2 f., 14.

179) Tertullian, apolog. 46 ff.

der Christen versagt. Sie ist zu einem System menschlicher Meinungen geworden, und ihr fehlt infolgedessen das Moment der Notwendigkeit. Sie ist bestenfalls „*verborum operator*“, kann aber ihr Urziel, Wahrheit und Sinn des Kosmos zum Heil des Menschengeschlechtes zu erkennen, nicht mehr erreichen. Soll die Philosophie wieder „*veritatis integrator*“ werden, so muß sie sich außermenschlich fundieren, d. h. aus dem Zögling Griechenlands muß der Zögling des Himmels werden. Wo es in der Krise der Zeit um Sein oder Nichtsein geht, reicht das Gebäude menschlicher Meinungen nicht mehr aus. Aufgabe der christlichen Philosophie ist also nicht mehr die Forschung, sondern das Herausstellen der von allen menschlichen Meinungen unabhängigen *facta*, die in den „*divinae scripturae*“ durch den Logos selbst geoffenbart sind. — 2. So wird auch die Kunst dieser Zeit „*factorum operator*“. Sie malt ihre Motive an Wände, die von der gleichen Struktur und vom gleichen Dekor sind wie alle andern der Zeit. Auch die Kunst bejaht wie die christliche Philosophie die Grundstruktur der Zeit. So teilt die Katakombenmalerei mit der römischen Wandmalerei den rot-grünen Linearstil. Aber die christliche Kunst malt in dieses System, das sie selbst als eine zusammenstürzende Welt erkennt, die *facta* der Bibel. Mehr und mehr tritt aller andere Dekor hinter den biblischen Szenen zurück. In diesem Punkte ist die christliche Kunst gleich bei ihrem Entstehen autochthon. Dem Elysiumbild setzte sie das Bild des rettenden Hirten entgegen, so wie die zeitgenössische Philosophie sich mühte, die abgeirrte Vorstellung von den elyseischen Feldern zur reinen Paradiesesvorstellung zurückzuführen¹⁸⁰). Charakteristisch für die junge christliche Kunst ist, daß eines der wichtigsten Motive heidnischer Malerei — die Darstellung des Kultes im Bilde — für die christliche Kunst ohne jede Bedeutung ist. Statt dessen werden die Offenbarungen der Schrift gemalt. Hier zeigt sich, wie die anthropologische Sphäre verlassen ist. Nie ist der *homo religiosus* Inhalt der Kunst, sondern die *facta* der göttlichen Offenbarung. Die frühe christliche Kunst ist also positivistisch wie die tertullianische Philosophie. — 3. Unsere Analyse des biblischen Motivschatzes der Katakomben hat ergeben, daß er weder illustrativ gemeint noch Selbstzweck ist. Es ist kein Zufall, daß an diesen Wänden auch die Gestalt des christ-

180) Tertullian (apolog. 47 f.) bemüht sich nachzuweisen, daß die Vorstellung der elyseischen Felder eine verderbte Nachbildung der christlichen Uridee sei; aus der Idee der Hölle haben die heidnischen Dichter und Philosophen den Pyriphlegeton — einen Feuerstrom für die Toten — gemacht, und dem Tribunal der Unterwelt, wie es in den Dichtungen und philosophischen Systemen vorkommt, liegt als originales Urbild die christliche Idee des jüngsten Gerichtes zugrunde.

lichen Philosophen erscheint. Er ist der Hinweis darauf, daß die Malereien dieser Wände Ausdruck der wahren Philosophie sind, daß sie der wahren Quelle der Philosophie entstammen, nämlich dem Evangelium, in dem der Philosoph liest, daß sie infolgedessen die sicheren *facta* der göttlichen Offenbarung sind und in allen Varianten auf die „*salus vitae*“ hinweisen sollen. — 4. Daraus ergibt sich eine weitere Bedeutung der ältesten biblischen Motivik. Wie die Bibel den Philosophen auf die Heilsgewheimnisse hinlenkt und die Urheimat der Seele ihm offenbart, so sind die biblischen Motive am Ort des Todes Hinweis auf die Geheimnisse der Unsterblichkeit, die dem Menschen in der Taufe zugesagt, in der Eucharistie gegeben und im Tode verwirklicht wird. In den Katakombenräumen stand der gläubige Christ des 5. Jahrhunderts inmitten der göttlichen Offenbarung. Hier war er sicher eingehüllt, und zugleich wurde sein Blick aufwärts gelenkt zum Himmel. Darin liegt die Einheit und das Ziel des ältesten biblischen Motivschatzes. Man erzählte sich spottend von den Christen, sie pflegten die Wolken zu zählen¹⁸¹). Gemeint ist der Aufblick zum Himmel im Gebet. Im Zenit des Katakombenraumes stand in ältester Zeit allein der rettende Hirt. Auf ihn ist der biblische Motivschatz der Wände der Hinweis, so wie die Bibel Hinweis ist auf das Endziel aller Philosophie. Hier erst enthüllt sich der tiefste Sinn der ältesten biblischen Szenen. In einer Zeit radikaler Ratlosigkeit richtet sich das Christentum eindeutig aus. Es ist in allen Lebensäußerungen eindeutig vom Paradies bestimmt und hat daher den durchgängigen Zug zum Aufwärts. Nicht nur die Philosophie, sondern auch die Kunst ist ein Zögling des Himmels. Beide haben die Aufgabe, das Heil des Paradieses zu zeigen, beide lenken den Blick nach oben, beide leben von der Spannung „rettender Gott — betende Menschheit“, beide sind Ausdruck christlicher Hoff-

181) Tertullian, apolog. 30; apolog. 24: „... nubes numeret orans...“; vgl. auch de oratione; apolog. 40 kommt der bezeichnende Ausdruck „*deum tangimus*“ für das Gebet vor. Diese Auffassungen entsprechen den Gebetsdarstellungen in der Kunst; andererseits ist nicht zu verkennen, daß Tertullian (de oratione cap. 17) eine neue Gebetshaltung propagiert, wenn er empfiehlt, die Hände nur mäßig und anständig hochzuheben, den Blick nicht allzu zuversichtlich zu erheben, die Stimme zu dämpfen und das demütige Beten im Knien zu pflegen (vgl. auch a. O. cap. 23). In der Kunst hat sich indes in der Gestalt der betenden Frau der Geist des „*deum tangimus*“ (des „Wolkenzählens“) noch lange gehalten, bis ins Mittelalter hinein. Im 6. Jahrhundert ist dann einmal (auf dem Langhausmosaik in S. Apollinare Nuovo zu Ravenna) diese urtümliche Gebetshaltung zur Charakterisierung des falschen, d. h. hoffärtigen Gebetes benutzt: hier ist der Pharisäer als Orans dem demütigen Zöllner gegenübergestellt (Berchem-Clouzot, Mosaïques chrétiennes Abb. 153).

nung inmitten rettungslos verfallener Welt. Die Entstehung der biblischen Motivik ist somit eindeutig aus dem Zeitgeist abzuleiten: Die Christenheit wußte sich auf dem Trümmerfeld einer alten Welt. Sie stand aufrecht und reckte betend die Hände zum rettenden Gott empor. Ihre Sicherheit gründete sich auf die Offenbarung der göttlichen Schrift. Aus dieser geistigen Haltung entstanden die beiden polaren Ursymbole des pastor und der Orans. Die Gläubigen umgaben sich in den Grabräumen ihrer Toten mit den Bildern der göttlichen Schrift. Die biblischen Motive sind die Sicherung des menschlichen Heils; sie lenken den Blick der betenden Menschheit auf den rettenden Hirten.

Als wenig später die Plastik die biblischen Motive aufnimmt, da geschieht es noch unter den gleichen Voraussetzungen. Auch in der Plastik sind die biblischen Motive zunächst nicht selbständig, sondern an die beiden Ursymbole gebunden. Dementsprechend kommen sie zunächst auf den drei großen Gruppen der Philosophen-, Oranten- und pastor-Sarkophage vor. Wir haben in allen Fällen festgestellt, daß sie sich an die Orans und den Guten Hirten anschließen. Die ältesten biblischen Szenen in der Plastik sind Jonas und die Taufe. Dem Philosophen kann aber auch in späterer Zeit eine andere Szene gegenübergestellt werden: das Seligenmahl oder die Auferweckung des Lazarus. In dieser Motivik ist die älteste Plastik also nicht selbständig, sondern sie übernimmt den Motivschatz der Katakombenmalerei, wenn sie ihn auch in vielen Fällen umgestaltet. Wie in den Katakomben ist Jonas bei weitem die häufigste Szene. Sie ist geradezu das klassische Rettungssymbol in der christlichen Kunst des 3. Jahrhunderts. In der ältesten Plastik werden Bibelmotive nur zögernd eingeführt; hier bleibt das antike Thema der Philosophie in christianisierter Form zunächst herrschend.

In nachgallienischer Zeit werden biblische Motive auf Sarkophagen häufiger. Träger der Entwicklung sind hauptsächlich die Jonassarkophage¹⁸²⁾. Auch hier handelt es sich zunächst nicht um eine christliche Neuschöpfung, sondern um eine langsame Christianisierung spätantiker Motive. Die meisten Jonassarkophage sind vom Typus der Riefelsarkophage mit mittlerer imago clipeata. Sie sind abzuleiten von den Sarkophagen mit zentraler

182) Lateran Nr. 119: Gerke a. O. Tafel 1; S. 38 ff. — Kopenhagen, Ny Carlsberg Glyptothek: Gerke a. O. Tafel 2, 1; S. 38 ff. — Fragment in S. Maria in Trastevere: Gerke a. O. Tafel 2, 2; S. 49 ff. — Fragment des 4. Jahrhunderts in S. Sebastiano: WS. Tafel 175, 5; S. 51. — Riefelsarkophage mit Jonasdarstellungen: WS. Tafel 166, 3; Textb. II Abb. 136; WS. Tafeln 87, 6; 166, 1; 95, 4; konstantinische Gruppe: WS. Tafeln 260, 3; 154, 2; 195, 6; bei Gerke a. O. im System der geriefelten Clipeussarkophage Abt. D S. 347.

Darstellung des Aufstiegs der Seele. Wir hatten erkannt, daß der Clipeus mit der verstorbenen Psyche, der von Viktorien oder Eroten getragen wird, in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts mit Vorliebe zwischen Todessymbole (Löwen, Jahreszeiten, trauernde Genien, Amor und Psyche) gestellt wird¹⁸³). An diesen Typus setzt die Entwicklung der Jonassarkophage an. Jonas rückt immer unter den Clipeus, und zwar wird hier im 3. Jahrhundert ausnahmslos die Kürbislaube aus der Trilogie ausgewählt. Dargestellt wird also nicht die Meerszene. Nur der Ketoskopf pflegt der Kürbislaube beigegeben zu sein. Er deutet die Todessphäre an, aus der Jonas kam. Diese Verkürzung hat in ihrem Zusammenhang mit dem Clipeus einen eindeutigen Sinn: die Seele wird von den Viktorien oder Eroten ins Paradies getragen, wo sie selig sein wird wie Jonas in der Kürbislaube. Ein Fragment in der Priscilla-Katakombe¹⁸⁴) zeigt am deutlichsten den Anschluß an die antike Apotheosenkomposition. Im Laufe der Entwicklung schematisiert sich dann die Clipeuskomposition wie überall so auch auf den Jonassarkophagen. Von der Aufstiegszene bleibt allein der Clipeus übrig. Fragmente aus der Callist-Katakombe und dem sog. Coemeterium der Cyriaca¹⁸⁵) zeigen den Übergang besonders deutlich. Wie auf Lat. 104¹⁸⁶) sind hier die fliegenden Eroten zu kleinen Büsten zusammengeschrumpft, die in den Zwickeln sichtbar werden. Das Verhältnis zum Clipeus ist spielerisch geworden. Um so eindeutiger wird das Verhältnis von der imago clipeata und den Symbolsszenen unterm Clipeus. Auf christlichen Sarkophagen des 3. Jahrhunderts kommt neben dem Hirtenmotiv nur Jonas in der Kürbislaube unter dem Clipeus vor. Auf einem Frauensarkophag im Lateranmuseum¹⁸⁷) wird seine symbolische Bedeutung besonders klar, weil er hier das einzige Motiv außer der imago ist.

Die Clipeussarkophage mit dem seligen Jonas spiegeln die allgemeine Entwicklung der christlichen Kunst (von der Todesymbolik zur eindeutigen Paradiesvorstellung) wider. Auf einem Sarkophag, der heute in der Villa Medici eingemauert ist¹⁸⁸), haben wir den ältesten Typus. Der Clipeus befindet sich zwischen dem symmetrisch rahmenden Paar Amor und Psyche. Zugrunde liegt also der Typus des Apotheosensarkophages, der den Sinn des Seelenaufstieges am klarsten wiedergibt, weil er den Aufstieg mit dem Symbol der Entleiblichung der Psyche vereint

183) Materialübersicht bei Gerke a. O. S. 345 ff.

184) WS. Tafel 166, 1.

185) S. Callisto: WS. Tafel 95, 4. — Cyriaca: WS. Tafel 195, 6.

186) WS. Tafel 96.

187) WS. Tafel 87, 6.

188) WS. Textb. II Abb. 136.

und so nicht nur den fruchtbarsten Moment gewählt hat, sondern zugleich durch seine elysische Gesamthaltung die Todüberwindung glaubhaft gestaltet. Die gleiche Idee drückt der Jonassarkophag in der Villa Medici aus. Die ihres Leibes ledige Psyche tritt die Reise ins Paradies an. Lediglich durch den schlafenden Jonas ist das Paradies als christliches charakterisiert. Der Sarkophag zeigt zwei einander ähnliche Welten im Kampf: die heidnische und die christliche Paradieseskunst. An dieser Komposition wird der Reaktionscharakter der ältesten christlichen Kunst deutlich. Man wird an die Argumentation in Tertullians Apologeticum erinnert: die elyäischen Felder der heidnischen Mythologie seien nichts anderes als spekulative Abirrungen von der Idee des Urparadieses, die vom Christentum allein in Wahrheit aufgezeigt werden können¹⁸⁹). Die Philosophie des 3. Jahrhunderts sieht ihre Aufgabe darin, die Uridee des Paradieses gegenüber dem Wirrwarr antiker Vorstellungen wieder in ursprünglicher Reinheit herzustellen. Die christliche Kunst drückt der Idee vom Aufstieg der Seele den christlichen Stempel auf durch ein scheinbar kleines Motiv. Aber der selige Jonas unterm Clipeus bedeutet eine ganz neue Welt. Wie Jonas aus dem Rachen des Ketos und aus dem Meer des Todes wieder aufstieg, um in Seligkeit in der Kürbislaube auszuruhen, so wird die verstorbene Seele im Augenblick ihrer Entleiblichung aufsteigen aus der Sphäre des Todes in das Paradies. Wie sonst an keinem Punkte sind wir hier in der Lage, den Prozeß der Christianisierung innerhalb des Apotheosenthemas zu erkennen.

Der Riefelsarkophag in Lucca¹⁹⁰) zeigt eine neue Entwicklungsstufe. Der mittlere Clipeus steht hier nicht mehr zwischen Todessymbolen, sondern zwischen Hirten. Die variablen Typen (jugendlicher Lammträger und sich auf seinen Stab stützender alter Hirt) zeigen, daß wir nicht mehr in der Periode sind, in der der rettende Hirt als einziges Symbol oder zwischen Löwen die Komposition beherrscht. Vielmehr sind wir in der Zeit der tetrarchischen Paradiessarkophage. Die Rettungssymbolik ist gesteigert, im Clipeus findet sich statt der imago der Verstorbenen im Bilde des Daniel in der Löwengrube, darunter die Kürbislaube ohne Ketos. Das Ende dieser Entwicklung zeigt ein Clipeusarkophag in S. Prassede¹⁹¹), auf dem zwei symmetrische Gute Hirten vom Typus der spättetrarchischen und frühkonstantinischen Hydraträger die mittlere imago mit Kürbislaube tragen.

189) apolog. 46, 47.

190) WS. Tafel 166, 3; dazu Gerke a. O. S. 547 D Nr. 1.

191) WS. Tafel 134, 2; Gerke a. O. Nr. 7.

Die Komposition des Clipeus mit dem seligen Schläfer hat dann noch ein weiteres Nachleben in konstantinischer Zeit. Aber weder Todessymbole noch rettende Hirten fassen ihn jetzt ein, sondern biblische Szenen. Eindrucksvoll ist ein Sarkophag im Musée Borély in Marseille¹⁹²⁾, wo die Szene durch zwei Taten des Moses gerahmt wird: das Quellwunder, das hier schon zur Petruszene geworden ist und so eine gegenüber der Katakombenmalerei sekundäre Symbolschicht verkörpert, und den Gesetzesempfang des Mose. Auf frühen Friessarkophagen mit biblischen Szenen und auf zweizonigen Clipeussarkophagen kommt die Jonasszene unterm Clipeus noch öfters vor¹⁹³⁾. Aber sie ist nicht mehr die ausschließliche Symbolszene unterm Clipeus; an ihre Stelle können andere Rettungssymbole treten wie Daniel oder der Feuerofen. Damit löst sich der alte Zusammenhang zwischen imago und Clipeussymbol auf, und auch die Magier können unter den Clipeus treten. Schließlich wird die Szene des Frieses kontinuierlich bis unter den Clipeus fortgeführt. Das bedeutet das Ende der alten Form. Auf Riefelsarkophagen mit mittlerem Clipeus pflegen im 4. Jahrhundert Hirtenidylle zu stehen wie etwa das Motiv des seinen Hund fütternden alten Hirten¹⁹⁴⁾.

Wir können also drei Etappen in der Entwicklung der Clipeuskomposition mit symbolischer Kürbislaube erkennen: 1. Sie entsteht im Bereich der heidnischen Apotheosensarkophage, die sie zur Komposition des Aufstiegs der Seele ins Paradies umwandelt (Villa Medici). — 2. Im Bereich der christlichen Paradies-sarkophage wird die Komposition aus der Sphäre der Todessymbolik in die des Paradieses gerückt. Damit ist das Spannungsmoment aufgegeben, und diese Gruppe der Jonassarkophage ist den eindeutigen Paradiessarkophagen zuzurechnen (Lucca). — 3. In der letzten Periode steht die Komposition inmitten biblischer Szenen. Hier wird ihre Paradiesessymbolik abgeschwächt. Jonas verkörpert auf christologischen Fries- und Riefelsarkophagen mehr den Gedanken der Rettung und kann infolgedessen einerseits durch Rettungssymbole wie Daniel oder den Gichtbrüchigen ersetzt werden, wie andererseits statt der Kürbislaube der Meerwurf und die Ausspeieung unter den Clipeus gesetzt werden können. Der Gegensatz zwischen 3. und 4. Jahrhundert wird auch hier deutlich. Clipeussarkophage des 3. Jahrhunderts kennen nur die paradiesische Fassung der Kürbislaube unterm

192) WS. Tafel 98, 3.

193) Vgl. Lat. 178 (WS. Tafel 86, 5) und einen Arleser zweizonigen Clipeussarkophag (WS. Tafel 122, 5).

194) Gerke a. O. S. 546 Abt. B.

Clipeus. Die zweizonigen Clipeussarkophage des 4. Jahrhunderts setzen die mehrszellige Erzählung, immer aber den Meerwurf unter den Clipeus. Die paradiesische Komposition stirbt in frühkonstantinischer Zeit aus.

Das Jonasthema, das in der Katakombenmalerei des 3. Jahrhunderts bei weitem das überwiegende Motiv war, hat in der Plastik noch eine zweite Rolle gespielt. Die Plastik hat ja nicht ohne weiteres die Trilogie übernommen, sondern hat die Jonasymbolik in mannigfaltigsten Nuancen neu gestaltet. Den verbreitetsten Typus, den wir in seiner Entwicklung verfolgt haben, bezeichneten wir als Paradiesekomposition. Träger sind im allgemeinen die symbolischen Clipeussarkophage. Aber auf dem Berliner Jonassarkophag¹⁹⁵⁾, einem Baumsarkophag vom Typus der Wanne von S. Maria antica, ist uns die paradiesische Kürbislaube in ausführlicher Komposition erhalten. Der Sarkophag gehört stilistisch und motivisch in den Umkreis der zweiten Gruppe (Lucca) und der Paradiessarkophage mit staffelnder Kompositionsweise. Die Sarkophagplastik hat aber aus der Jonastrilogie der Katakomben noch eine zweite Form der Jonasdarstellungen entwickelt, die in der Malerei nicht nachweisbar ist. Es ist die zweiszenige Form von S. Maria antica (Meerszene ohne Meerwurf und Ausspeigung, kombiniert mit der Kürbislaube)¹⁹⁶⁾. Hier ist die Plastik in bezug auf die Jonasdarstellungen am selbständigsten. Sie hat in dieser Komposition die Erzählung verkürzt und auf ihre polare Spannung gebracht: θάνατος-ζωή. Diese Szene ist ganz auf das 3. Jahrhundert beschränkt. Soweit das 4. Jahrhundert eine zweiszenige Jonasdarstellung kennt, stellt sie den Meerwurf und eine aus der Ausspeigung und der Schläferszene kombinierte Rettungsszene dar; das 4. Jahrhundert verkürzt also die Trilogie, während das 3. Jahrhundert eine selbständige polare Komposition geschaffen hat¹⁹⁷⁾. Diese älteste zweiszenige Jonasdarstellung ist sehr häufig belegt, besonders auf Deckeln des pointillistischen Stilkreises¹⁹⁸⁾. Auf der ältesten Fassung, der Wanne von S. Maria antica, ist sie dem Sakrament der Taufe gegenübergestellt. Zu ihm scheint sie eine besondere symbolische

195) Gerke a. O. Tafel 53, 1; S. 234 ff.; im System der vorkonstantinischen Baumsarkophage a. O. II Nr. 4 S. 338.

196) Gerke a. O. Tafel 52, 2; Kopf des Jonas a. O. Tafel 59.

197) Über die Geschichte der Jonasikonographie orientiere man sich in meinen vorkonstantinischen Sarkophagen unter Benutzung des Sachregisters zur Ikonographie des Alten Testaments Abt. Jonas S. 412 ff.

198) Die 36 vorkonstantinischen Jonasdeckel und ihre Nachfahren im 4. Jahrhundert sind chronologisch systematisiert bei Gerke a. O. S. 366 f. Abt. VII A; dort sind (S. 367 ff.) auch die Jonasdeckel des 4. Jahrhunderts lückenlos aufgeführt und klassifiziert.

Beziehung zu haben. In dem Untertauchen und Wiederauftauchen ist das Geheimnis der Christwerdung versinnbildlicht.

Wird diese Deutung schon durch die enge Verbindung mit der Taufe nahegelegt, so wird sie erst recht durch die weitere Geschichte bestätigt. Während die paradiesische Komposition der Kürbislaube zum zentralen Motiv gemacht wird, ist die zweiszenige Darstellung stets mit einer anderen symbolischen Szene verbunden, und zwar wird ihr fast immer die Mahlszene gegenübergestellt, also jenes Symbol des Altarsakramentes, das schon in der Katakombenmalerei das fruchtbarste Motiv neben der Jonasdarstellung gewesen ist¹⁹⁹). Der Sarkophag der Hertofile²⁰⁰) zeigt diesen Zusammenhang deutlich. Es ist ein Clipeus-sarkophag, der unter den Porträts die Hirtenidylle eines sitzenden, seinen Hund fütternden Alten zeigt. Die Komposition ist von einer allgemein-paradiesischen Idyllik. Nur der Deckel ist betont christlich. So wie auf dem Hirtensarkophag in Pisa²⁰¹) die Jonasszenen auf den Seiten erscheinen, so sind die biblischen Motive hier allein dem Deckel zugewiesen. Es hat eine Menge solcher Sarkophage gegeben, die durch die Deckelkomposition die allgemeine Symbolik der Front christlich akzentuierten. Auf diesen Deckeln ist die zweiszenige Jonasdarstellung stets mit der Mahlszene konfrontiert. Das heißt: es wird die Christwerdung in geheimnisvollen Symbolen der beiden Sakramente gezeigt. Jonas steht hier symbolisch für das Geheimnis der Taufe, so wie das Mahl die Erlangung der Unsterblichkeit versinnbildlicht. Die Kirchenväter sahen in der Taufe Tod und Auferstehung zugleich²⁰²): das Untertauchen bedeutet, daß der Täufling den Tod stirbt wie Christus, und das Empортаuchen, daß er wie Christus auferstehen wird. Eben diese Polarität meint die eigenartige älteste Jonaskomposition der Plastik: In der Meerszene, die den Augenblick nach dem Meerwurf darstellt, als Jonas verschwunden war, das Meer stillstand und die Männer in große Furcht vor Jahwe gerieten (Jona 1, 15—16), verkörpert sich eindringlich die theologische Idee, daß der Mensch vom Tod verschlungen sei. Dem Meere des Todes ist das Ufer der Rettung gegenübergestellt, das Paradies der Kürbislaube. Das Ketos hart am Ufer

199) Monumentenübersicht bei Gerke a. O. S. 366 f.

200) Gerke a. O. Tafeln 26, 1. 2; S. 366 unter VII A Nr. 5 (WS. Tafel 53, 3).

201) Gerke a. O. Tafel 30, 1. 2.

202) Vgl. Tertullian, de baptismo, der (cap. 11) Christi Tod und Auferstehung als Voraussetzung der Taufe bezeichnet; das „sacramentum aquae“ (cap. 1) bewirkt, daß der Täufling den Geist Gottes, der dem Menschengeschlecht in Adam eingehaucht war, zurückerhält und so wieder imago des Urbildes wird (cap. 5).

deutet an, daß der selige Schläfer den Wassern des Todes entronnen ist.

Hier haben wir die älteste und eigenartigste Fassung der Jonaserzählung in der Plastik. Sie kommt im 4. Jahrhundert nie vor. Von allen Jonassfassungen ist sie am stärksten an die allgemeine Ideenwelt des 5. Jahrhunderts und namentlich an die Unsterblichkeitsphilosophie gebunden. 1. Im Gegensatz zur Trilogie ist die zweiszenige Fassung ganz auf den Gegensatz Tod—Leben gestellt. Es ist nicht die Rettung der Psyche im alttestamentlichen Gleichnis erzählt, sondern es sind im Sinne der Philosophie zwei Momente der alttestamentlichen Erzählung umgedeutet. — 2. Für die Schiffsszene läßt sich der Umkreis, aus dem sie abzuleiten ist, noch feststellen. Ist es schon auffällig, daß in dieser Fassung der Jonasszene Meerwurf oder Ausspeieung nie dargestellt wurden, so ist andererseits auch die Komposition des Schiffes auf dem Meere keineswegs immer so eindeutig wie auf dem Sarkophag der Hertofile, wo sie sich aus dem Text erklärt. Auf andern Deckeln ist deutlich ein Fischfang auf hoher See dargestellt, der genaue Parallelen in Ruderszenen unter dem Clipeus von Nereidensarkophagen hat²⁰³). Auch daß geflügelte Putten als Ruderer in diesen Jonasskompositionen vorkommen, läßt die gleiche Beziehung deutlich werden. Auf Nereidensarkophagen ist das Meer die Sphäre des Todes, aus der die Psyche herausgehoben wird. So ist das Meerbild der ältesten Jonasskompositionen Abbild des Todes, aus dem Jonas ans Ufer gerettet wird. Diese ältesten Szenen kann man nur von der Kürbislaube her deuten; an sich unterscheiden sie sich nicht von anderen Meerbildern. Die Christianisierung erfolgte dann auf die einfachste Weise: Der eine Bootsinsasse wirft die Arme empor und blickt gen Himmel, weil ihn die große Furcht ankommt²⁰⁴). Auch in dieser Form würde die Darstellung unverständlich bleiben, wenn nicht die Kürbislaube am Ufer ihr gegenüber stände. — 3. Auch die Darstellung der Kürbislaube gliedert sich in eine allgemeine Rettungsidee ein. Der Gegensatz Tod — Leben ist im Bilde des todbringenden Meeres und des rettenden Ufers dargestellt. Schon auf Nereidensarkophagen der 1. Jahrhunderthälfte wurde es mehr und mehr üblich, der Oceanosdarstellung das selige Ufer zuzufügen, an dem Angler sitzen und Hirten ihre Herden hüten. Für die Jonassdarstellungen ist es bedeutsam, daß sich auf einer der ältesten Fassungen zwischen Meer und Kürbislaube der Leuchtturm befindet, der den Fischern in Seenot den

203) Vgl. Gerke a. O. Tafel 25, 4; über die Zusammenhänge mit den profanen Schiffsszenen vgl. a. O. S. 414.

204) Vgl. die Beispiele bei Gerke a. O. Tafel 28, 1—3; 30, 1. 5.

Weg zum rettenden Ufer zeigt²⁰⁵). Auf dem Hirtensarkophag in Pisa schläft Jonas mit einem Krummstab im Arm wie ein jugendlicher Hirt oder Endymion selber. Das Motiv des schlafenden Hirten als Sinnbild der seligen Ruhe ist also vorbildlich gewesen für die Idee der Kürbislaube. Die älteste Jonaskomposition ist erwachsen auf dem Hintergrunde einer bukolisch-maritimen Szenerie von symbolischer Bedeutung. Im Bilde der Seenot der Fischer und der Idyllik des Hirtenlebens hat die polare Rettungsidee ihren Ursprung. Dem schlafenden Jonas wird das Ketos beigefügt, das ihn nach Jona 2, 11 ans Land gespien hat. Aus Jona 4, 6 erklärt sich die Kürbislaube. Wieder zeigt sich, wie die älteste christliche Kunst dem Bibeltext souverän gegenübersteht. Sie kombiniert unzusammenhängende Motive zu einem einheitlichen Sinnbild der paradiesischen Ruhe, um die Idee der Rettung vom Tode plastisch gestalten zu können. Diese Kunst ist also nicht biblisch im Sinne des 4. Jahrhunderts; sie ist noch nicht einmal auf der Stufe, daß sie die facta der Bibel als Zeugen der wahren Philosophie autoritativ hinstellt. Vielmehr ist sie noch ganz an das polare Denken der allgemeinen Unsterblichkeitsphilosophie gebunden und ordnet ihm die biblischen Motive unter. — 4. Daß diese polare Hintergründigkeit der ältesten Jonaskompositionen ernst zu nehmen ist, geht aus ihrem Kompositionszusammenhang hervor. Während die Jonasdargestellungen des 4. Jahrhunderts durchweg in die Reihe der biblischen facta (Noa, Quellwunder, Lazarus, Adam und Eva, Daniel, Magier, Feuerofen) hineingestellt werden²⁰⁶), ist der Kompositionszusammenhang im 3. Jahrhundert eindeutig philosophisch. Das älteste Beispiel ist der christliche Philosophensarkophag in S. Maria antica. Wir wiesen ihn der Gruppe zu, in der die Polari-tät Tod—Leben in den beiden christlichen Ursymbolen der Orans und des Guten Hirten christlich umgewandelt ist und zum erstenmal biblisch motiviert wird. Der Sarkophag zeigt noch den ursprünglichen Kompositionszusammenhang der Jonasdargestellung. Die Schafe über der Kürbislaube erinnern daran, daß die älteste Jonasdargestellung einmal als maritimes Motiv einem bukolischen gegenüber gestanden hat; eine solche Komposition ist in dem schönen Deckel in der Villa Doria Pamfili erhalten²⁰⁷). Auch die Fischer an der rechten Nebenseite machen diesen bukolisch-maritimen Zusammenhang noch deutlich. Der symbolische

205) Gerke a. O. Tafel 28, 1; vgl. auch „Die christliche Strömung in der spätantiken Volkskunst“ (Forsch. und Fortschr. XIII, 1937, Nr. 2 S. 17 ff.).

206) Katalog in den Vorkonst. Sarkophagen S. 367 ff.

207) Gerke a. O. Tafel 23, 4; vgl. im System der Sarkophagdeckel a. O. S. 366 unter VII A Nr. 1.

Gegensatz Todesmeer — rettendes Ufer, der sich in der Jonaskomposition ausdrückt, wiederholt sich in dieser alten Gegenüberstellung von Meernot und Rettungsidyll. Zugleich stellt aber der Sarkophag von S. Maria antica Jonas in einen neuen Zusammenhang. Die Rettungsszene steht der Taufe Christi gegenüber. Hier nimmt auch diese Sarkophagklasse die Katakombenmotivik auf. Wir sahen, daß eine innere Beziehung zwischen der zweiszenigen Jonasdarstellung und der Taufe besteht. Sie fügt sich wie von selbst in den bukolisch-maritimen Zusammenhang, der von der wahren Philosophie, die im Zentrum verkörpert ist, gedeutet werden muß. — 5. In der Folgezeit ist dann der eigentliche und ausschließliche Gegenpol dieser Jonasdarstellung gefunden: das Mahl am Sigmatisch. Durch die Geländeandeutung ist der Zusammenhang hergestellt: die Agape mit Brot, Fisch und Wein ist im Freien zu denken. Im Bilde der christlichen Agape ist das Geheimnis des Altarsakraments versinnbildlicht. Hier hat die älteste Jonasdarstellung ihre klassische Ausformung erfahren. Gewöhnlich findet sich die Gegenüberstellung von Agape und Jonas auf Deckeln. Der bukolische Zusammenhang ist auch hier deutlich, wie der Sarkophag der Hertofile gezeigt hat. Hirtensarkophage scheinen mit Vorliebe solche Deckel gehabt zu haben. Charakteristisch ist, daß diese Komposition nicht erweitert wird. Weder wird die Jonasdarstellung durch zusätzliche biblische Symbolszenen bereichert, noch wird die eindeutige Symbolik der Gesamtkomposition gestört. Offenbar hatte die Zeit ein klares Gefühl für die Ausschließlichkeit solcher Symbolik. Dadurch gewinnt unsere These höchste Wahrscheinlichkeit, daß in der zweiszenigen Jonasdarstellung eine Andeutung des Taufgeheimnisses zu sehen sei (mit Christus begraben in den Tod, um mit ihm aufzuerstehen) und damit zugleich ein Symbol der christlichen Unsterblichkeit (Tod und Auferstehung). — 6. Die Gegenüberstellung von Agape und Jonas findet sich vornehmlich auf Deckeln, aber ein Fragment in Neapel²⁰⁸⁾ zeigt, daß sie auch auf die Sarkophagfront übertragen wurde. Auf diesem Sarkophag ist der mittlere Ehepaar-Clipeus von den Symbolen der beiden Sakramente gefaßt. Mann und Frau wissen, daß sie im Tode heimgeholt werden (über ihnen steht im Mittelpunkt des Deckels der rettende Hirt), und daß sie in der Heimat als zwei neue Blumen dem Kranz der ewigen Kirche eingeflochten werden²⁰⁹⁾. Denn sie sind wie Jonas

208) Gerke a. O. Tafel 31, 1; im Katalog der vorkonst. Sarkophage III 2 S. 358.

209) Zur Blumensymbolik bei Cyprian und in der Kunst des 3. Jahrhunderts vgl. bei Gerke a. O. S. 402, bes. „rosa“ (corona purpurea): de passione und „lilia“ (corona candida): de opere.

in der Taufe durch den Tod zum Leben gekommen, und ihnen ist das Siegel der Unsterblichkeit aufgedrückt, da sie schon auf Erden im Kreise der Brüder²¹⁰⁾ die Unsterblichkeitsarznei genossen haben. In welchem Sinn ist diese Kunst biblisch? Jetzt ist der biblische Motivschatz nicht mehr der bloßen Idee untergeordnet, sondern er dient der Symbolisierung der beiden Sakramente. Es ist ein weiterer Schritt zur Objektivierung der christlichen Kunst getan. Biblisch im Sinne des 4. Jahrhunderts wird sie in diesem Umkreis nie. Der Sarkophag von Neapel ist der Paradieseskunst der frühetrarchischen Zeit zuzuschreiben. Der Scheindeckel zeigt neben dem rettenden Hirten das Paradiesidyll und Daniel. Wie auf dem Sarkophag in Lucca ist also auch hier eine neue biblische Rettungsszene hinzugekommen. Aber sie ist der Grundkomposition nicht eingegliedert, sondern ist zum Guten Hirten in Beziehung gesetzt. Daniel und der Hirt schauen sich an wie pastor und orans auf der Wanne von der via Salaria. Also auch hier haben wir ein eindeutiges Verhältnis der Kunst zur Bibel: das biblische Motiv steht an Stelle der Orans und übernimmt deren Funktion. In biblischem Gewande ist hier die Urídee der christlichen Kunst neu geformt, die todverfallene Menschheit in ihrem Gebet vorm rettenden Gott zu zeigen. — 7. Im Umkreis dieser Paradieseskunst stirbt die älteste Fassung des Jonasthemas ab, zugleich mit dem Mahl am Sigmatisch. Beide Szenen waren zu fest in der Rettungssymbolik der ältesten christlichen Kunst verankert, um auf den biblischen Sarkophagen des 4. Jahrhunderts weiterleben zu können. Die Jonasdarstellungen der Friessarkophage haben anderen Charakter.

Die beiden besprochenen Formen der Jonasdarstellung im 3. Jahrhundert haben nicht zu einer Verselbständigung und Erweiterung des biblischen Motivschatzes geführt. Sie sind zwei Ausdrucksformen der Paradieseskunst. Die paradiesische Komposition (mit der einen Szene der Kürbislaube) bedeutet die Verchristlichung des Apotheosenthemas. Die polare Komposition (mit der Meerszene und der Kürbislaube) ist in ihrer klassischen Ausformung sakramental zu nennen. In der Zeit der volkstümlichen Kunstströmung entsteht die dritte große Klasse der Jonassarkophage. Es sind die dreiszenigen mit staffelnder Kompositionsweise, am besten durch den berühmten Sarkophag Lat. 119 vertreten²¹¹⁾.

210) Über das Verhältnis von Eucharistie und Agape, wie es sich in den Mahldarstellungen spiegelt, vgl. Tertullian, apolog. 39.

211) WS. Tafel 9, 3; Gerke a. O. Tafel 1; S. 38 ff.

Das dreiszenige Thema ist von der Katakombenmalerei übernommen und daher in gleichem Sinne zu interpretieren. Auch hier ist nicht die alttestamentliche Erzählung illustriert, sondern im Sinne der urchristlichen Theologie, die im Jonas Tod und Auferstehung Christi allegorisch vorgebildet sah, auf Tod und Auferstehung des Christenmenschen bezogen. Das ist der Grund dafür, daß nunmehr das Ketos in seiner Doppelfunktion ins Zentrum rückt. In der zweiszenigen Fassung war das Meer des Todes bedeutsamer als das Meerungeheuer; das Interesse dieser Komposition war nicht auf den Meerwurf und die Auspeigung gerichtet, sondern auf die Wasser des Todes. Jetzt wird das Ketos Mittelpunkt; in seinen Bauch gelangt Jonas (entgegen dem Text) unmittelbar vom Schiff aus, und aus seinem Bauch wird er nach der andern Seite ans Land gespien. Auf diesen beiden Szenen ruht nun der Akzent. Dagegen rückt die Kürbislaube aus dem Zusammenhang ein wenig heraus und wird isoliert. Sie ist nicht mehr wie in der alten Komposition der Gegenpol zum Tode, sondern die Polarität Tod — Leben ist jetzt in der neuen Symbolik des Meerwurfs und der Auspeigung gestaltet.

Nichtsdestoweniger ist auch auf diesen Sarkophagen der maritim-bukolische Rahmen deutlich erkennbar, aber er hat nicht die Kraft der polaren Symbolik, die ihm innerhalb der philosophischen Gruppe eignet. Vielmehr ist es unter dem Einfluß von volkstümlichen Sarkophagen mit staffelnder Kompositionsweise zu einer idyllischen Ausgestaltung einer Meerlandschaft gekommen: am Ufer wird die Sumpfffauna und Flora lebendig; Schnecken und Eidechsen kriechen am Gelände empor; Watvögel suchen nach Fischen und Würmern; Fischer sind mit Angeln beschäftigt und zeigen sich gegenseitig ihre Beute; vor massivem Schafstall steht der Hirt bei seiner ruhenden Herde. Diese Ausgestaltung wird im Rahmen der frühetrarchischen Volkskunst verständlich, und in ihrer staffelnden Kompositionsweise, der Buntheit ihrer Szenen und dem pointillistischen Stil sind diese Jonassarkophage die maritimen Gegenstücke zu den Paradies-sarkophagen. Am Jonassarkophag, der an der Porta Angelica zu Rom gefunden wurde und sich jetzt in der Ny Carlsberg-Glyptothek befindet²¹²⁾ läßt sich auch das gleiche Prinzip der Eckverfestigung feststellen, wie wir es auf den Paradiessarkophagen fanden. Die Mitte ist durch die beiden ornamental gestalteten großen Ketoschwänze eingenommen; an den Ecken stehen in streng symmetrischer Haltung die rettenden Hirten. Wie auf den Paradiessarkophagen sind sie in Haltung, Isolierung, Größe und Symbolgehalt der bunten Welt der kleinfiguri-

212) Gerke a. O. Tafel 2, 1; S. 58 ff.

gen Szenerien entgegengesetzt. Sie haben nicht mehr den Typus des 5. Jahrhunderts, und der ganze Sarkophag hat bereits die Ansätze zu jener neuen Ausrichtung, die wir als Kriterium der späteren tetrarchischen Kunst feststellten. Das Wesen dieses neuen Kunstwillens ergab sich uns als Wille zur Struktur, Regeneration der Plastik, strenge Symmetrie bei betonter Mitte und rechtwinklige Ausrichtung in Figurenstil und Komposition. So ist es kein Wunder, daß sich in dieser Klasse der dreiszenigen Jonassarkophage sichtbar der Übergang vom Staffelnprinzip zur Zweizonigkeit vollzieht.

Die Zweizonigkeit dient der Aufnahme neuer Szenen. Diese sind nun durchweg biblisch. Damit wird die Struktur der dreiszenigen Jonassarkophage aufgehoben. Der Sarkophag von der Porta Angelica zeigt noch deutlich die Urfassung. Dieser älteste biblische Sarkophagtypus kennt das Prinzip der biblischen Sarkophage des 4. Jahrhunderts noch nicht. Während im 4. Jahrhundert die Sarkophagfront mit einer Fülle biblischer Kurzscenen besetzt wird, ist auf den Jonassarkophagen ein einziges Geschehnis in einheitlicher Landschaft gestaltet. Das dramatische und zugleich symbolische Geschehen (Konflikt: Meerwurf, Tiefpunkt: das mittlere Ketos, Lösung: Ausspeigung, und glückliches Ende: Kürbislaube) ist nach der Gesetzmäßigkeit eines abrollenden Dramas (Einheit der Handlung) in der Einheit des Raumes durchgeführt. Damit ist zum erstenmal, wenn auch in theologischer Umformung, ein biblisches Ereignis wirklich gestaltet. Das Verhältnis zur Bibel ist ein anderes geworden. Diese dreiszenigen Jonassarkophage haben sich gänzlich vom philosophischen Thema der Kunst emanzipiert. Die biblischen Szenen wurden im Umkreis der christlich-philosophischen Kunst als *facta* oder *argumenta* der Unsterblichkeitssymbolik zugefügt. Jetzt wird ein einziges Motiv der Bibel die Hauptkomposition, während die allgemeine Symbolik nur noch Rahmenfunktion hat. Damit ist die Bibel zum erstenmal in einem Motiv autoritativ vor das Auge des Gläubigen gestellt. Andererseits aber ist die Komposition dieser Jonassarkophage von der biblischen Sarkophage des 4. Jahrhunderts grundverschieden. Prinzip der konstantinischen Kunst ist es, die Fülle der *facta* und *argumenta* Alten und Neuen Testaments in unendlicher Reihe sichtbar zu machen. Eine Kontinuität des Geschehens gibt es hier nicht; die Verbindung der Szenen geschieht nicht nach dem Gesetz der Einheit der Handlung, sondern die einheitsstiftende Tendenz liegt darin, daß man in den Wundern Christi immer wieder das Heil des Christentums sichtbar machen will. Die Einheit des Raumes ist durch die Einheit der Wunderidee abgelöst. So steht der dreiszenige Jonas-

sarkophag in seiner ursprünglichen Gestalt zwischen zwei Zeiten. Die Kompositionsprinzipien der gallienischen Philosophensarkophage und der konstantinischen biblischen Sarkophage sind einander verwandt, wenn man sie mißt an dem radikal anderen Kompositionsprinzip, das die Jonassarkophage zeigen. Das 4. Jahrhundert hat die hier geschaffenen Ideen nicht fortgeführt; erst in theodosianischer Zeit leben sie in den Durchzugs- und Bethesda-Sarkophagen wieder auf. Aber die innere Geschlossenheit der Jonassarkophage, die sich aus der Einheit von Handlung und Raum ergibt, ist nie wieder erreicht. Auch in ihrer eigenen Zeit nehmen diese Jonassarkophage eine besondere Stellung ein. Sie sind einzuordnen in den Bereich der Volkskunst. Die Einheit der Landschaft ist ja auch auf den Sarkophagen mit staffelnder Kompositionsweise erreicht. Aber sie sind mehr Schilderungen des Zuständlichen. Auf den großen Hirtensarkophagen ist die idyllische Waldwiese der Tummelplatz der Herden, der Arbeitsplatz der Waldarbeiter und der heimelige Ort, wo der Hirte seine Flöte bläst. So kann auch die Arbeit im Weinberg Gegenstand der Schilderung werden, und um den Bäcker gruppiert sich in kontinuierlicher Folge die Vielfältigkeit der Szenen seines Berufs²¹³). Trotz aller Bewegtheit der Szenen im einzelnen ist der Grundcharakter der volkstümlichen Landschaftskunst doch lyrisch-zuständlich. Die epische Gruppe dieser volkstümlichen Reliefs wird vertreten durch die vielen Treibjagdsarkophage, die eine wilde Jagd auf Rotwild und Hasen auf einheitlichem Schauplatz eines Waldes gestalten²¹⁴). Die Einzelheiten der Jagd, besonders ihre Höhepunkte wie der Kampf mit dem Bären oder der Fang des Hirsches im Netz, sind mit frischer Erfindungsgabe und Sinn für das Momentane geschildert. Gegenüber diesen beiden Gruppen der Volkskunst liegt das Besondere der dreiszenigen Jonassarkophage darin, daß sie das Geschehen dramatisch gestalten. Diese Dramatik liegt nicht in der alttestamentlichen Erzählung selber. Vielmehr sind auf diesen Sarkophagen drei fruchtbare Momente des Jonasbuches zu einem einheitlichen Geschehen zusammengezogen, die in der Bibel keineswegs eine Einheit bilden. Daran mag man die ungeheure Leistung dieser volkstümlichen Kunstströmung erkennen. Es kann kein Zweifel sein, daß die zuerst in der Theologie durchgeführte Rettungssymbolik zu dieser dramatischen Komposition der Jonassarkophage geführt hat. Im philosophischen Umkreis war die Kunst nicht dramatisch, sondern polar. Wo die biblische Szene eindrang, kam ihr dieselbe Bedeutung zu wie den symbolischen

213) Gerke a. O. Tafeln 7; 8, 2; S. 81 ff.

214) G. Rodenwaldt, Röm. Mitt. 56/57, 1921/22 S. 58—110.

Einzelgestalten. Sie hatte den Charakter eines Zeichens. Die Jonassarkophage gestalten dagegen die Idee der Rettung als Drama. Sie führen den Weg der Seele zur Unsterblichkeit im alttestamentlichen Beispiel vor. Sie richten nicht das Zeichen der Rettung auf, sondern schildern das Wesen der Rettung in den einzelnen Stufen. In der zweiszenigen Jonasdarstellung hatte die Urpolarität Tod—Leben in christlicher Form Gestalt gewonnen. Die dreiszenigen Jonassarkophage schildern den Weg der Seele vom Erdenleben durch den Tod und die Auferstehung zum ewigen Leben. Hier hat die alte Idee der christlichen Rettung im Rahmen der Volkskunst eine ganz neue Schöpfung herbeigeführt. Die Jonassarkophage stellen nichts anderes dar als das Drama der christlichen Rettung. Sie sind der Höhepunkt der spätantiken Volkskunst.

Die Struktur der dreiszenigen Jonassarkophage hält sich nicht lange. Nachdem einmal der Durchstoß in die biblische Motivik erfolgt ist, zeigt sich die Unerschöpflichkeit der „göttlichen Schrift“²¹⁵⁾ auch als Motivquelle der Kunst. Seit tetrarchischer Zeit strömen biblische Szenen in reicher Fülle ein, und in den volkstümlichen Werkstätten schaffen sie ganz neue Möglichkeiten. Auch die Jonassarkophage erliegen den neuen Einflüssen. Zuerst wird die Arche Noa übernommen, die sich noch gut dem Meerstück einfügt. Dann überträgt man das zweizonige System, um die Möglichkeit zu gewinnen, andere biblische Szenen aufzunehmen: die Lazaruserweckung, das Quellwunder, den Feuerofen. Es sind die Motive der Katakombenmalerei, die gelegentlich auch schon im Umkreis der philosophischen Sarkophage Eingang fanden. Das Kennzeichen der neuen Kunst aber ist die Fülle der Szenen. Es kann kein Zweifel sein, daß die späteren Typen der dreiszenigen Jonassarkophage unter den Einfluß einer anderen Sarkophaggruppe geraten sind. Ich habe in meiner Arbeit über die vorkonstantinischen Sarkophage nachgewiesen, daß im Anschluß an die volkstümliche Kunstströmung der ein- und zweizonige Sarkophag mit biblischen Szenen entstanden ist, dessen ältester Typus uns in den polychromen Fragmenten des Thermenmuseums erhalten ist²¹⁶⁾. In der Zeit der späten Tetrarchie bildet sich in der Werkstatt von Lat. 161²¹⁷⁾ dann der Typus aus, der in konstantinischer Zeit zur Alleinherrschaft kommt. Diese Sarkophage mit dichtgedrängten Szenen (anfangs sind es

215) Tertullian, apolog. 46 f.

216) a. O. S. 207 ff.

217) WS. Tafel 127, 1; zum Werkstattproblem vgl. Gerke in Riv. di arch. crist., 1935, S. 307 ff. und in der Zeitschr. für Kirchengesch. 54, 1935, S. 18 ff.

sieben bis neun) haben die Wundertaten Christi und Petri zum Inhalt; dazwischen sind alttestamentliche Szenen als Voraussetzung oder Hinweis eingestreut²¹⁸). Damit stehen wir an der Schwelle des 4. Jahrhunderts. Zwar setzt sich in diesen Szenen der Gedanke der Auferstehung fort; aber die philosophisch orientierte christliche Kunst des 5. Jahrhunderts ist hier endgültig überwunden. Hier endet die Ideengeschichte der ältesten christlichen Kunst.

Die Jonassarkophage sterben in dieser Zeit aus. Auf Deckeln von Fries- und Säulensarkophagen des 4. Jahrhunderts lebt aber das Jonasmotiv weiter, ebenso unter dem Clipeus einiger zweizoniger Sarkophage. Eine zentrale Bedeutung kommt der Jonasdarstellung nicht mehr zu. Sie fügt sich weder kompositorisch noch ihrem Gehalt nach in die vertikalen Figuren christologischer Szenen ein und hat daher im 4. Jahrhundert ihren Hauptsitz auf Deckeln. In der Komposition wird das Erbe des 3. Jahrhunderts übernommen und eklektisch verwertet. Dreiszenige Jonasdarstellungen kommen nicht mehr vor; aber auch die alte polare zweiszenige Form findet im 4. Jahrhundert keine Fortsetzung. Dagegen haben sich zwei neue Formen herausgebildet, die beide zweiszenig sind: 1. Die eine setzt den Meerwurf neben die Kürbislaube. Die Form der Laubenkomposition ist dann nicht die der dreiszenigen Fassung, sondern die, die im 3. Jahrhundert für die zwei- und einszenige Fassung üblich gewesen war: Zwischen Meerwurf und Laube findet sich das Ketos. — 2. Gegenüber dieser eklektischen Komposition des 4. Jahrhunderts steht eine originellere, die aus der dreiszenigen Fassung abzuleiten ist. Sie gibt den Meerwurf in der üblichen Form. Dagegen kontrahiert sie die Ausspeieung und die Kürbislaube in der Weise, daß das Ungeheuer Jonas direkt in die Laube speit. Das führt zu originellen Lösungen. Das Ketos hat manchmal noch den halben Jonas im Rachen; ein anderes Mal ruht er schon im seligen Schläfe, während das Ketos nur noch einen Fuß im Maul hat²¹⁹). Der Deckel des Jagdsarkophages in Osimo²²⁰) zeigt eine Zwischenlösung. Auf einem Deckel im Lateranmuseum²²¹) endlich macht der kleine Jonas wie ein graziöser Putto einen großen Sprung aus dem Rachen in die Laube.

218) Vgl. in den Vorkonst. Sarkophagen die Listen der ein- und zweizonigen Friessarkophage S. 351 ff.

219) Vgl. zu den Varianten dieser Fassung: Gerke a. O. S. 181 Anm. 6 und die Jonasionographie a. O. S. 413.

220) WS. Tafel 177, 2; Gerke, Jonasdeckel des 4. Jahrhunderts, Klasse IV (Jonas-Magier-Deckel) Nr. 23 S. 368.

221) WS. Tafel 177, 3; Gerke a. O. S. 181 Anm. 6.

In diesen späten Fassungen kommen originelle Abwandlungen vor, die dem 3. Jahrhundert ganz fern gelegen haben. Der eindrucksvolle Mann, der in der symbolischen Meerszene seine Arme emporstreckte und den Blick gen Himmel wandte, wird, zum normalen Orans umgewandelt, dem Boot der Meerwurfszene zugefügt²²²). Einmal ist dem Meerwurf sogar eine Sirene beigegeben, die sich hierher aus einer Odysseuskomposition verirrt hat, die in den Werkstätten des frühen 4. Jahrhunderts ebenso beliebt war wie das Jonasmotiv. Das sind Zeichen des Eklektizismus. Neu ist im 4. Jahrhundert ein Mann im Boot, der sich während des Meerwurfes die Augen zuhält²²³). An diesem Gestus wird der Gegensatz zum 3. Jahrhundert besonders deutlich. Der Gestus in der urtümlichen Meerszene (ohne den Auswurf des Jonas) ist Ausdruck der Furcht vor Jahwe und eine Parallele zum erregten Notgebet der Zeit. Die Kunst des 4. Jahrhunderts dagegen psychologisiert, wenn sie dem Meerwurf den Mann hinzufügt, der sich vor Entsetzen die Augen zuhält. Diese Kunst trägt menschliche Empfindungen in die biblischen Szenen hinein, deren Symbolgehalt nun stark gemindert ist. Der alte Orantengestus hat seine Parallele im Daniel von Lucca²²⁴). Dem Mitleidsmotiv des 4. Jahrhunderts entspricht etwa die Darstellung der Lazaruserweckung auf dem Biüdersarkophag, in der Maria Christus in Dankbarkeit die Hand küßt²²⁵). Dem Ernst polarer Symbolik steht eine von menschlich-religiösem Empfinden durchtränkte biblische Motivik gegenüber.

Endlich ist auch der Kompositionszusammenhang ein radikal anderer geworden. Jonas steht nie mehr der Mahlszene gegenüber, sondern biblischen Rettungssymbolen. Die beiden ältesten Szenen, die hinzukommen, sind Noa und der Feuerofen. Dieser Zuwachs ist noch aus der Tradition der dreiszenigen Jonassarkophage zu erklären. Jonas und der Feuerofen: das ist die weit häufigste Gegenüberstellung auf den Deckeln des 4. Jahrhunderts²²⁶). Diese Komposition ist für das 4. Jahrhundert ungefähr das, was für das 3. Jahrhundert die Gegenüberstellung von Jonas und Mahl ist. In letzterer kam die Auferstehungsidee im Bilde einer Sakramentssymbolik zum Ausdruck. Im 4. Jahr-

222) Gerke a. O. S. 178; zur Entwicklung des „Orans“ im Schiff orientiere man sich nach der Übersicht auf S. 414.

223) Vgl. darüber Gerke a. O. S. 179 ff.

224) WS. Tafel 166, 3.

225) Vgl. die Detailaufnahmen in Gerke, Christus in der spätantiken Plastik Abb. 30 und 34 und S. 29.

226) Vgl. im System der Jonassdeckel des 4. Jahrhunderts bei Gerke, Vorkonst. Sarkophag S. 368 Klasse III (Nr. 13—20).

hundert ist dagegen die Rettung in zwei alttestamentlichen Symbolen veranschaulicht. Mit Vorliebe pflegt diese neue Komposition für Deckel von Hirten- oder christologischen Sarkophagen verwendet zu werden. Das gibt einen neuen Kompositionszusammenhang. Im 3. Jahrhundert waren Altes und Neues Testament gemeinsam auf die Unsterblichkeitsidee bezogen. Auf den Jonasdeckeln des 4. Jahrhunderts zeigt man dagegen die argumenta des Alten Testamentes, während auf der Front die facta des Neuen Testamentes dargestellt sind. Diese alttestamentlichen Deckelkompositionen des 4. Jahrhunderts setzen aber, wenn auch an unbetonter Stelle, am reinsten die Rettungssymbolik des 3. Jahrhunderts fort, auch was die Sparsamkeit der Motive angeht.

Die Jonasdeckel des 4. Jahrhunderts werden dann aber nach dem Bilde der Friessarkophage umgestaltet, d. h. der zweiseitigen Jonasdargestellung werden eine Fülle anderer Motive gegenübergesetzt²²⁷): 1. Daniel, Adam und Eva, das Quellwunder des Mose, die Jünglinge vor Nebukadnezar — eine Erweiterung der Feuerofenerzählung — treten hinzu. Dabei kann der alttestamentliche Charakter des Deckels noch durchaus gewahrt bleiben. Dieser Motivschatz geht auch noch bis in die tetrarchische Zeit zurück. Leider sind zu den Deckeln dieser Art meist die Sarkophage nicht mehr vorhanden. Aber man wird damit zu rechnen haben, daß auch diese alttestamentlichen Deckel zu christologischen Sarkophagen gehört haben werden, so daß auch hier in dem Verhältnis von Sarkophag und Deckel sich das Verhältnis von neu- und alttestamentlicher Symbolik spiegelt. — 2. Ganz aufgelöst wird die Struktur der Jonasdeckel durch die Aufnahme neutestamentlicher Motive: Magier, Quellwunder des Petrus, Brot- und Fischsegnung. Die Verteilung der Szenen ist nun an keine feste Regel mehr gebunden. In einer Gruppe von Deckeln sind die alttestamentlichen Szenen auf die Jonasseite gezogen und so in ihrer Gesamtheit der neutestamentlichen Seite gegenübergestellt. Meist aber ist das gleiche Durcheinander der alt- und neutestamentlichen Motive festzustellen, wie wir es auf den Friessarkophagen finden, an deren Komposition sich die Deckel immer mehr anschließen²²⁸). Auf einem Fragment ist die Brot- und Fischsegnung Christi zwischen Meerwurf und Kürbislaube gestellt²²⁹). Hier kann man ein

227) Vgl. im System der Jonasdeckel des 4. Jahrhunderts Gerke a. O. S. 368 Klasse IV—V (Nr. 21—53).

228) Vgl. im System der althristlichen Sarkophagdeckel mit biblischen Szenen die Klasse biblischer Deckel mit Struktur und Szenekanon einzoniger Friessarkophage (Gerke a. O. S. 378 II Nr. 17—35).

229) WS. Tafel 174, 7.

letztes Mal die alte Symbolik ahnen: das $\varphi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\acute{o}\nu\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\theta\alpha\nu\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ steht zwischen Grab und Paradies. Sonst ist die christliche Kunst des 4. Jahrhunderts ganz andere Wege gegangen. Die Christus-Petrus-Sarkophage sind nun die Träger der Entwicklung.

Überblicken wir die Anfänge der biblischen Motivik vor der Entstehung der biblischen Sarkophage im eigentlichen Sinn, so ergeben sich für die Plastik folgende Gesetze: 1. Die biblische Motivik ist hier (im Gegensatz zur Katakombenmalerei) sekundär. Sie ist entstanden im Rahmen des Themas der wahren Philosophie. — 2. Die biblischen Motive werden als „*facta divinae scripturae*“ der allgemeinen Unsterblichkeitssymbolik zugefügt. Träger dieser Entwicklung sind die christlichen Philosophensarkophage, die Sarkophage mit zentralem Guten Hirten und die Sarkophage mit mittlerer Orans. — 3. In der nachgallienischen Paradieseskunst beginnt die Verselbständigung der biblischen Thematik. Sie geht parallel mit der Loslösung der Ursymbole (pastor, orans) vom Thema des wahren Philosophen. — 4. Die symbolische Bindung der biblischen Motive bleibt aber erhalten. Sie gehen einen neuen Kompositionszusammenhang mit der Agapedarstellung ein (Jonas, Noa und die Taufe können mit dem Seligenmahl verbunden werden). Dadurch werden die biblischen Szenen statt philosophisch sakramental akzentuiert. Sie drücken die Idee der Christwerdung als Rettung aus und fügen das Symbol der Eucharistie als des einzig sicheren Mittels zur Erlangung der Unsterblichkeit bei. Hier liegt der Anfang der sakramentalen Komposition. — 5. Neben diesen beiden Verwendungsarten der biblischen Motive (philosophisch und sakramental) entwickelt sich eine dritte, die wir als die polare bezeichnet haben. Sie macht den elementaren Gegensatz von Tod und Leben, wie er sich in der heidnischen Plastik im Apotheosenmotiv zwischen Löwen und in der ältesten christlichen in den Ursymbolen manifestierte, im biblischen Gleichnis sichtbar (älteste zweiszenige Jonasfassung). — 6. Große Bedeutung gewinnt das biblische Motiv in der Entwicklung der späten Apotheosensarkophage. Hier wird ein eindeutiges Symbol des Paradieses (meist Jonas in der Kürbislauge) unter den Clipeus gesetzt. Die Apotheose wird dadurch christianisiert und als Reise des Christen ins Paradies gekennzeichnet. Gegenüber der polaren Komposition haben wir diese als biblisch-paradiesische bezeichnet, weil in der Kürbislauge als dem einzigen Motiv die gleiche Idee ausgedrückt wird, die mit heidnischen Elysiumsbildern und dem rettenden Hirten im Zenit der Katakombenräume gemeint war. — 7. Auf der Entwicklungsstufe der Paradiessarkophage erfolgt die radikale Emanzipation des biblischen Motivs. Die eine, durch die drei-

szenigen Jonassarkophage belegte Verwendungsart haben wir als die symbolisch-dramatische bezeichnet. Das dramatische Geschehen eines biblischen Ereignisses wird Abbild des Dramas der Seelenrettung. — 8. In den Gruppen der Jonas- und Paradiessarkophage vollzieht sich die Wendung innerhalb der Entwicklung der biblischen Motive. Statt eines biblischen Motivs im Rahmen der allgemeinen Unsterblichkeitsidee werden jetzt eine Fülle biblischer Szenen in die Komposition eingelassen. Symptomatisch dafür ist der Sarkophag von Velletri, der die Struktur der großen Paradiessarkophage hat, aber die Geländelinien mit den Szenen Alten und Neuen Testaments belegt²⁵⁰). Das ist bereits das Prinzip der Friessarkophage mit dichtgedrängten biblischen Szenen. Nun zerfällt die Struktur des 3. Jahrhunderts endgültig; Guter Hirt und Angler verschwinden ganz aus dem Bereich der biblischen Sarkophage; nur die Orans bleibt noch im Mittelpunkt. Es ist ein Prinzip entwickelt, das dem 3. Jahrhundert fremd ist. Der ältesten christlichen Plastik war das biblische Gleichnis bedeutend im Sinne ihrer Ursymbolik. Daher wählt sie jeweils eine biblische Darstellung aus oder stellt zwei gegenüber. Ihr Anliegen ist, die Idee der Unsterblichkeit philosophisch oder im Sakrament eindrucklich sichtbar zu machen. Dem polaren Denken dieser Plastik und ihrer paradiesischen Ausrichtung entspricht es, das Einzelmotiv zu bevorzugen, und auch da, wo sie das Gleichnisgeschehen dramatisch komponiert, ist die Einheit des Motivs immer gewahrt. So kennt das 3. Jahrhundert nicht den biblischen Sarkophag, der das 4. Jahrhundert beherrscht. Die Verhaltungsweise der ältesten christlichen Kunst zum Motivschatz der Bibel kann philosophisch oder sakramental, polar von der Unsterblichkeitsidee oder paradiesisch vom Apotheosenmotiv bestimmt sein; immer ist sie einheitlich wie die Uridee des rettenden Hirten und seines Paradieses, auch da, wo der rein biblische Sarkophag geschaffen wird, der die Rettungsidee im Bilde des biblischen Dramas gestaltet. Die Friessarkophage reihen statt dessen die facta des Neuen und Alten Testaments, Christi und Petri in unendlicher Reihe und stellen sie als „argumenta vitae salutis“ hin. Wie die positivistische Philosophie Tertullians, so stellt sich hier die Kunst zur Bibel. Die Kunst steht nicht mehr in der Auseinandersetzung mit der Philosophie, ist auch nicht mehr von der christlichen Philosophie bestimmt. Hier ist in der Plastik das erreicht, was sich in der Urzeit der Katakombenmalerei an deren Wänden anbahnte. Die Malerei war einen klaren Weg gegangen; sie war von Anfang an autochthon gegenüber der paganen Malerei. Die Plastik ist dagegen in der kurzen Zeit ihrer vor-

250) Gerke a. O. Tafel 6, 2; S. 73 ff.

konstantinischen Existenz viele Wege gegangen. Um 300 wird ihre Motivik rein theologisch-biblich. Man braucht nur den Ny Carlsberger Jonassarkophag neben einen Friessarkophag wie Lat. 135 zu stellen, um den Gegensatz der Zeiten zu begreifen²³¹). Auf der einen Seite steht die einheitliche Erzählung als Abbild der Rettung, auf der andern Seite die Fülle biblischer Szenen: Adam und Eva, Hochzeit zu Kana, Heilung des Blinden, Auferweckung der Toten, Christus und Petrus in der Mitte, Heilung des Gichtbrüchigen, Isaaks Opferung, Christus und Petrus zwischen den Soldaten. Die Heilsgewißheit des Christentums drückt sich in beiden Kompositionen aus. Aber auf der einen Seite ist das biblische Motiv auf den Zustand der Seele bezogen, auf der andern Seite ist diese Beziehung zur anthropologischen Sphäre durchschnitten. Die Grundstimmung der Kunst des 3. Jahrhunderts ist die christliche Sehnsucht, verkörpert im christlichen Gebet. Die biblischen Sarkophage des 4. Jahrhunderts gestalten weder Hoffnung noch Notgebet, sondern haben Verkündigungscharakter. Sie zeigen das objektive Heilsgeschehen in Voraussetzung und Erfüllung. Darum reihen sie ein biblisches Motiv an das andere.

Dieser Gegensatz zwischen dem 3. und 4. Jahrhundert ist tief begründet. An ihm wird klar, warum der biblische Motivschatz im 3. und 4. Jahrhundert in der Plastik so verschieden ist. Die Kunst des 3. Jahrhunderts kreist um die Idee der Rettung, steht also zwischen Tod und Paradies. Sie will Tod und Leben, Gebet und Rettung, Christwerdung und Unsterblichkeit sichtbar machen. Die Kunst des 4. Jahrhunderts will dagegen das gesamte, in der göttlichen Schrift geoffenbarte Heilsgeschehen vors Auge hinstellen. Das 3. Jahrhundert wählt aus, das 4. Jahrhundert stellt zusammen. Das 3. Jahrhundert denkt von der Psyche her, die in den Tod verloren ist wie Jonas im Meer oder Daniel zwischen den Löwen, die in der Not die Hände zum Gebet emporstreckt wie Daniel oder Noa in ihrer Not, die in der Taufe die *εὐλογία τοῦ ἰορδάνου* empfangen hat als Zusage (*σφραγίς*), daß sie im Tode vom rettenden Hirt heimgeholt wird und wie Jonas in der Kürbislaube im Paradies selig sein wird beim großen Abendmahl, dessen Vorgeschmack sie schon in der Agape mit den Brüdern auf der Erde gehabt hat. Der Weg der Psyche ist der des Jonas: sie muß vom Leben in den Tod kommen, um aus dem Grabe wieder aufzuerstehen, so wie sie in der Taufe mit Christus begraben wird, um mit ihm in Ewigkeit zu leben. Die älteste Plastik kennt daher zwei biblische Motivgruppen: die alttestamentliche Rettungssymbolik (Jonas, Noa, Daniel; etwas später Feuerofen,

231) Ny Carlsberg: WS. Tafel 59, 3. — Lat. 135: WS. Tafel 206, 7.

Susanna) und die neutestamentlichen Auferstehungsargumente. Auf den ältesten Sarkophagen mit biblischen Szenen kommt als neutestamentliche Szene nur die Taufe vor, die mit Jonas oder der Symbolgestalt des Anglers verbunden wird. Neben der direkten Symbolik (Taufe Christi) ist in dem Quellwunder des Mose und der ältesten zweiszenigen Jonassfassung das Geheimnis der Christwerdung angedeutet. Dann wird als eindeutiges Argument der christlichen Auferstehung die Szene der Auferweckung des Lazarus eingefügt²³²). Das Alte Testament überwiegt also in der Kunst des 3. Jahrhunderts gegenüber dem Neuen. Die Auswahl der neutestamentlichen Szenen ist an das Mysterium der Unsterblichkeit geknüpft.

Am radikalsten ist die Umwandlung des Speisungswunders. Hier wird das Verhältnis der Paradieseskunst zur Bibel grell beleuchtet. Das antike Symposion ist unter dem Eindruck der biblischen Erzählung von der Speisung am See Genezareth in eine christliche Agape verwandelt, in der Brot und Wein genossen wird und Hymnen zur Ehre Gottes gesungen werden. Das zur Agape gewandelte biblische Motiv wird in den Kompositionszusammenhang des philosophischen Themas gerückt und so zum Symbol für die Unsterblichkeit der Christen, die Leib und Blut Christi genießen. Als Symbol der Eucharistie rückt die Mahlszene in den Zusammenhang der alttestamentlichen Rettungssymbolik (Jonas, Noa), ja, es kommt auf einem Fragment im Lateranmuseum²³³) zu einer eindeutigen sakramentalen Komposition: im Jordan tauft Johannes der Täufer Christus; am Ufer des Jordan findet das eucharistische Mahl statt. Die εὐλογία τοῦ ἰορδάνου steht der εὐλογία τοῦ ἄρτου gegenüber, Taufe und Abendmahl als die beiden Mysterien Christi. All diese Motive, die für die Kunst des 3. Jahrhunderts zentrale Bedeutung haben, werden im 4. Jahrhundert bedeutungslos. Die neue Kunst denkt weder polar im Sinne der christlichen Ursymbole noch von der Psyche her. Sie hat nicht Sehnsuchts- oder Gebetscharakter, sondern will demonstrieren, d. h. den Gesamtbereich der heilsgeschichtlichen facta vors Auge stellen. Sie denkt von Christus und Petrus her. Diese Kunst fragt nicht nach dem spezifischen Sinn eines biblischen factum, sondern sie weiß, daß alle facta der Bibel göttliche Offenbarung sind und daß sie alle unterschiedslos gezeigt werden müssen. Die Kunst des 3. Jahrhunderts hat das Sein der Psyche in ihrer Rettungssymbolik mitgestaltet. Selbst da, wo die Ur-

232) Vgl. bei Gerke (a. O. S. 419) den Abschnitt „Auferweckung vom Tode“ im Sachregister zur neutestamentlichen Ikonographie.

233) Gerke a. O. Tafel 25, 3 und im System der Sarkophagdeckel mit christlichen Mahldarstellungen Gruppe B Nr. 1.

polarität „Tod und Leben“ zugunsten einer eindeutigen Paradiesvorstellung aufgegeben ist, bleibt die Polarität „rettender Gott — verlorene, betende Menschheit“ gewahrt. Auf dieser Spannung beruht letztlich die gesamte christliche Plastik des 3. Jahrhunderts. Auch wo die Orans fehlt, ist ihre Idee im alttestamentlichen Bilde inbegriffen. Wenn die christliche Kunst auch im Gegensatz zur heidnischen das Vergottungsmotiv nicht kennt und in diesem Sinne allein transzendental ist, so nimmt sie doch die Psyche als Kompositionsmotiv mit auf. Der Gläubige, der vor solchen Sarkophagen stand, konnte sich mit den Hauptpersonen identifizieren, zwar nicht in seiner Existenz als homo religiosus, so wie sich etwa der Heide im Bilde des Dionysos darstellen ließ, wohl aber fand er sich wieder im Bilde des Philosophen und der Orans, des Jonas und des Noa, des Daniel und der Männer im Feuerofen. Er wußte sich unter den Männern der Agape und unter den Geretteten in der Arche Noa. So wie auf dem Sarkophag von Le Mas d'Aire²³⁴⁾ die Großmutter ihre kleine Enkelin dem Guten Hirten zuführt, weil sie gestorben ist und er sie mitführen soll ins Paradies, so läßt sich Juliane auf ihrem Sarkophag²³⁵⁾ an Stelle des Noa in die Arche setzen, weil sie gewiß ist, daß ihre Seele gerettet wird wie Noa; denn sie war in ihrem Leben Orans wie Noa Orans war in der Not. Die biblischen Sarkophage des 4. Jahrhunderts haben diese Beziehungen des Retters zur Psyche nicht mehr innerbildlich gestaltet. Vielmehr sind die facta nun vertikal gereiht, frontal ausgerichtet, repräsentativ eindrücklich gemacht und dem Gläubigen als die andere Welt, die er verehren, preisen und anbeten soll, gegenübergestellt. Wie die Tetrarchen auf dem Galeriusbogen oder wie Konstantin auf den repräsentativen Reliefs seines Bogens, so steht jetzt der Wundertäter Christus vor seinen Gläubigen. Diese Kunst hat die Aufgabe, die göttliche Schrift zu vertreten, d. h. das Heil zu verkündigen und Glauben zu fordern. Wie Christus jetzt an die Stelle des rettenden Hirten tritt, so treten die göttlichen Tatsachen der Bibel an die Stelle der alten Rettungssymbole, die Auferstehung des Lazarus an die Stelle der Unsterblichkeitssymbole, Christi Brot- und Fischsegnung an die Stelle der alten Agape, die Sichtbarmachung der Offenbarung an die Stelle der alten Sehnsuchtsmotive, die Glaubensgewißheit an die Stelle des Notgebets, die Schrift an die Stelle der Symbolik, die Theologie an die Stelle der christlichen Philosophie. Die transzendental-philosophisch gerichtete Kunst wird abgelöst durch die neue objektive biblische Kunst, deren Grundmotiv Christus selber ist.

234) WS. Tafel 65, 5; Gerke a. O. S. 306 ff.

235) Gerke a. O. Tafel 6, 1; S. 141 ff.

Aus der Ideenwelt der ältesten christlichen Kunst erklärt sich eine eigenartige Schöpfung des frühen 4. Jahrhunderts, die bis heute ein Rätsel ist: der Noasarkophag in Trier²³⁶). Seine Komposition zeigt die Arche Noa von zwei nackten Girlandenbindern gerahmt. Man hat seine Eigenheiten meist realistisch erklärt: während man in der Fassung des Archenbildes im allgemeinen einen sich aus Miniaturvorbildern ergebenden Ausschnitt aus einem Zyklus von Genesisdarstellungen sieht, pflegt man in den nackten Girlandenbindern eine Anspielung auf den Beruf des Sarkophaginhabers zu sehen. Beides scheint mir unhaltbar zu sein²³⁷).

Sicher ist zunächst, daß die Arche wie sonst in der Kurzfassung auch Symbol der Rettung ist. Die Insassen begrüßen die Taube mit dem Ölzweig als Boten der Rettung. Die Familie des Verstorbenen hat sich, wie die Frisuren zeigen, im Bilde der Familie Noa darstellen lassen. Eine genaue Parallele ist also der Sarkophag im Lateranmuseum, auf dem sich Juliane im Bilde des Noa darstellen läßt. Das Neuartige des Trierer Sarkophages liegt darin, daß die gesamte Sippe sich in der Arche befindet, während sonst in der römischen Kunst die Arche immer nur die eine betende Psyche enthält. Während die normale Fassung der Arche in eine Linie mit den übrigen alttestamentlichen Rettungssymbolen zu stellen ist, geht der Trierer Sarkophag über die einfache Idee des Notgebetes augenscheinlich hinaus. Hier ist nicht das Notgebet der Psyche dargestellt, sondern die sichere Familie im Kasten, die das kommende Heil begrüßt.

Wie ist diese Komposition zu verstehen? Es liegt nahe anzunehmen, daß der Verstorbene aus dem Trevererstamm seine Sippschaft mit in die Heilsgewißheit einschließen wollte. Aber diese Erklärung genügt noch nicht; dagegen führt eine Untersuchung der Personenzahl weiter. In der Arche befinden sich acht Menschen, das ist die Kopffzahl der Noafamilie. Während sie indes in der Genesis gar keine Rolle spielt, gewinnt sie im 1. Petrusbrief symbolischen Sinn²³⁸). Die acht Menschen der Arche sind die Urbilder der auserwählten Seelen, die durch die Taufe gerettet werden. Während also im allgemeinen das Noabild des

236) Gerke a. O. Tafel 47, 1; S. 500 ff.

237) Über die Kontroverse sowie über Struktur und Idee des Sarkophages (bes. auch zur näheren Begründung des Folgenden) verweise ich auf meine Ausführungen in den Vorkonst. Sarkophagen S. 500 ff.

238) 1. Petr. 3, 20: in qua (i. e. in arca) pauci, id est octo animae salvae factae sunt per aquam. Quod et vos nunc similis formae salvos facit baptisma.

3. Jahrhunderts aus der Grundidee der Sintflutgeschichte abgeleitet werden kann (Noa = Psyche, Flut = Wasser des Todes), scheint der Trierer Noadarstellung eher die Symbolidee des 1. Petrusbriefes zugrunde zu liegen. In der Tat hat die Theologie des 3. Jahrhunderts die Arche Noa als Taufsymbold im Sinne des ersten Petrusbriefes verstanden, und zwar unter der Idee der einen Kirche. Die Briefe Cyprians geben darüber eindeutige Auskunft. Er kommt in seiner Spekulation über die Achtzahl zu dem Schluß, daß nur wenige, d. h. acht Menschenleben, durch das Wasser gerettet werden, d. h. durch die eine Taufe der einen Kirche. Petrus selbst hat in diesem kurzen und sinnbildlichen Ausspruch über die Arche Noa das Geheimnis der Einheit der Kirche geoffenbart. Die Arche Noa ist nach Cyprian auf Grund dieser Bezeugung Petri nichts anderes als das geheimnisvolle Vorbild der Kirche Christi, die damals jene allein rettete, die in der Arche waren, während alle draußen zugrunde gingen²³⁹⁾. So wird durch den Trierer Noa-Sarkophag der Glaubenssatz verkörpert, den Cyprian im 3. Jahrhundert aufgerichtet hatte: „salus extra ecclesiam non est“²⁴⁰⁾.

Wenn die Arche das Abbild der Kirche ist, so sind die Symbolfiguren der symmetrischen Girlandenbinder ebenfalls von der Idee der bekränzten Kirche her zu erklären. Schon an den Decken der ältesten Katakomben bezeichnen Girlanden und Blumen den himmlischen Ort²⁴¹⁾. In den Zeiten der Verfolgung ist dann, besonders durch Cyprian selbst²⁴²⁾, der Gedanke der blumengeschmückten *ecclesia triumphans* immer stärker ausgeprägt worden. Der Mensch, der im Leben gute Werke getan hat, erhält im Himmel den weißen Kranz; den Märtyrern dagegen kommt der purpurrote Rosenkranz zu. Cyprian ermahnt seine Gemeinden, nach einem dieser Kränze zu streben. Die *anima* wird entweder

239) Vgl. Cyprian, ep. 69 (an Magnus) cap. 2; ep. 74 (an Pompejus) cap. 11; ep. 75 (Brief Firmilianus an Cyprian) cap. 15.

240) Cyprian, ep. 75 cap. 21.

241) WMK. Tafel 25; 9; 35; 38; 42; 51, 2; vgl. Gerke a. O. S. 304 Anm. 3.

242) Vgl. (auch zum Folgenden) Cyprian, ep. 10 (ad martyres) cap. 5: „o beatam ecclesiam nostram quam sic honor divinae dignationis illuminat, quam temporibus nostris gloriosus martyrum sanguis inlustrat. erat ante in operibus fratrum candida: nunc facta est in martyrum cruore purpurea. floribus eius nec lilia nec rosae desunt. certent nunc singuli ad utriusque honoris amplissimam dignitatem. accipiant coronas vel de opere candidas vel de passione purpureas. in caelestibus castris et pax et acies habent flores suos quibus miles Christi ob gloriam coronetur.“

als Rose oder als Lilie in den Blumenschmuck der himmlischen Kirche eingesetzt. Daraus mag sich erklären, daß das Motiv von Rosetten und Lilien in der christlichen Apotheosen-Komposition zur Zwickelfüllung beim Clipeus so häufig verwendet wird²⁴³⁾. Auf dem Trierer Noa-Sarkophag aber ist die Arche das Bild der siegreichen, ruhmbedeckten, ewig blühenden ecclesia, die mit Siegesgirlanden geschmückt wird. Hier kommt also die Ideengeschichte der Kunst des 5. Jahrhunderts zu einem letzten Höhepunkt. Was die älteste christliche Kunst mit den Symbolen der Taufe und aqua vitae einerseits und dem Noa orans andererseits ausgedrückt hatte, ist hier in höherer Einheit zu einer ecclesia-Komposition organisch gestaltet. In der Gegenüberstellung von Mahl und Taufe hatten die Christen des 5. Jahrhunderts das Mysterium der Kirche in sacramento dargestellt. Auf dem Trierer Sarkophag erscheint zum erstenmal im Bilde der Kirche die ecclesia selbst als die rettende Einheit der Welt, zugleich als die rosen- und liliengeschmückte ecclesia triumphans, die vom Blut ihrer Märtyrer und den Werken ihrer Gläubigen lebt. So endet die Ideengeschichte der ältesten christlichen Kunst in dieser ältesten ecclesia-Komposition mit einem Bekenntnis zur allein seligmachenden Kirche.

Der Trierer Sarkophag wurde etwa in der Zeit geschaffen, als der Konstantinsbogen in Rom errichtet wurde. Die Notzeit der Kirche ist vorüber. Es entsteht eine neue christliche Kunst, die aus einer anderen christlichen Weltanschauung kommt. Der Zeit der Not folgte die Zeit der politischen Sicherheit. Die Epoche der christlichen Philosophie wurde durch die der christlichen Geschichtsschreibung abgelöst. In der Kunst ist nicht mehr die Unsterblichkeitsidee, getragen von christlicher Erlösungssehnsucht, der Ausgangspunkt, sondern die Doxa Christi. Die älteste christliche Kunst hat die Gestalt Jesu nicht gekannt. Sie gestaltete ihren Gott im Bilde des rettenden Hirten. Aber die Wege der Kunst führten am Ende des 5. Jahrhunderts zum biblischen Christus. Damit beginnt eine neue Epoche in der europäischen Kunst, die, mit einer Erneuerung der Antike anfangend, die Grundlagen des Mittelalters schafft.

243) WS. Tafeln 224, 5; 57, 1; 242, 6; vgl. auch die Lilie bei Heiligenmasken: WS. Tafeln 224, 7; 226, 2; 236, 6; 300, 4; die Rosetten: WS. Tafel 63, 5; dazu Gerke a. O. S. 305 Anm. 2.

Probleme des altchristlichen Kultbaus.

Einige archäologisch begründete Gesichtspunkte zu Grabkult
und Kirchenbau.

Von E j n a r D y g g v e, Kopenhagen, Østerled 38.

In diesem Artikel habe ich einige Gesichtspunkte¹⁾ zusammengestellt, die für die immer wieder diskutierte Frage nach der Einrichtung und Entwicklung des altchristlichen Kultbaus von Interesse sein können. Diese Frage, die in früheren Zeiten nicht selten mit einer besonderen Inspiration in Verbindung gebracht wurde, wird in allen neueren Arbeiten wissenschaftlichen Charakters als ein regelrechtes Glied im Verlauf der allgemeinen architekturhistorischen Entwicklungsgeschichte betrachtet: wie alle Baukunst ist auch die altchristliche Einflüssen unterworfen gewesen, die sich konstruktiv, stilistisch und dispositionell von vielen verschiedenen Seiten her geltend gemacht haben. Trotzdem wir zweifellos älteren Forschungen auf diesem besonderen Gebiet vieles verdanken, wird es sich als notwendig erweisen, vor allem die literarisch-spekulative architekturhistorische Diskussion, die in weiten Kreisen sich noch immer einer gewissen Wertschätzung erfreut, vorübergehend auszuschalten, um Beobachtungen mit unvoreingenommenen Augen anstellen zu können. Wir müssen uns daran gewöhnen, einzuräumen, daß wir praktisch aus den ersten drei altchristlichen Jahrhunderten nichts vom freistehenden, christlichen Kultbau wissen, und statt dessen von dem 4. Jahrhundert ausgehen, weil erst von diesem Jahrhundert an genügend Stoff vorliegt, der archäologisch gewonnen und unterbaut ist. Und wie wir uns daran gewöhnen müssen, daß der Ausdruck „basilica“ in der Spätantike auch ganz andere Kultbauformen bezeichnet als die in der Architekturgeschichte geläufige Basilika²⁾, müssen wir auch einsehen, daß der Begriff

1) In verschiedenen Vorträgen teilweise berührt (Kopenhagen und Bern 1936, Berlin 1937, Rom 1938, London 1939) und in *Forsch. in Salona III*. Wien 1939, S. 101 f.

2) Die dreischiffige Basilika ist der klassische und alleinherrschende Begriff in allen Handbüchern. — „Einschiffige Anlagen sind äußerst selten“: Holtzinger, *Die altchristliche Architektur*, S. 34.

des christlichen Kultbaus mit der dazugehörigen Reihe weit voneinander verschiedener, sakraler Bauformen auch um Bauten sepulkraler Art erweitert werden muß. Außerdem — und dies ist von besonderer Wichtigkeit — müssen wir den Einfluß des sepulkralen Momentes auf den christlichen Kultbau überhaupt nach der wirklichen Bedeutung dieses Einflusses werten, und gerade darauf möchte ich im folgenden zu sprechen kommen, zunächst dadurch, daß ich aufzeige, weshalb christliche Sepulkralbauten meiner Auffassung nach mit in den Begriff christlicher Kultbauten einbezogen werden müssen, danach dadurch, daß ich den formellen Einfluß des Kultgrabes auf den christlichen Apsisbau behandle.

Die Begründung dafür, daß man zu den spätantiken christlichen Kultbauten Gebäude sowohl sakralen als sepulkralen Charakters rechnen muß, liegt darin, daß in beiden kultische Handlungen vorgenommen werden, die im wesentlichen kongruent sind. Es ist erstens konsequent, christliche Grabhäuser und Mausoleen den Coemeterialbasiliken gleichzuordnen, weil die Coemeterialbasiliken selbst Gräber enthalten, die liturgische Verbindung mit dem betreffenden Bau haben, und weil oft private Gräber und Grabbauten in ihnen enthalten sind, die auch in der neuen Konstellation eine gewisse Selbständigkeit bewahrt haben. Außerdem müssen die Coemeterialbasiliken, die baugeschichtlich betrachtet schon seit alters her mit den gleichzeitigen Gemeindegkirchen auf die gleiche Basis gestellt wurden, auch in liturgischer Beziehung einander gleichgeordnet werden, weil die Gemeindegkirchen, nach der obligatorischen Einführung des Altargrabes, gewissermaßen selbst als Mausoleen zu betrachten sind, was der sepulkrale Charakter der Depositionsriten bei der Einrichtung und Einweihung des Altargrabes oder Reliquienaltars vollauf bezeugt³⁾.

Die altchristlichen Kultbauten stehen also in einer auf verschiedenartige Weise formulierten, besonderen Relation zu Gräbern, und man wird verstehen, wie entscheidend es deshalb in systematischer Beziehung sein muß, behaupten zu können, daß jedes Grab dieser Zeit — sowohl das Märtyrergrab als das Privatgrab — abgesehen von dessen architektonischer Ausgestaltung, ein Ort war, an dem kultische Handlungen ausgeübt wurden. Für die allgemeine Verbreitung des altchristlichen Grabkultes haben Forscher wie F. J. Dölger und seine Schüler Beweise auf liturgiehistorischem Wege erbracht⁴⁾; ich möchte in

3) Duchesne, Origines du culte chrétien, 1899, S. 592.

4) Wichtige Pionierarbeit: F. Wieland, Mensa und Confessio, München 1906; Altar und Altargrab, Leipzig 1912.

einem kurzgefaßten Exkurs neues, archäologisches Beweismaterial anführen. Es stammt aus einem der großen Coemeterien von Salona, aus dem seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in der altchristlichen Forschung so berühmten Manastirine⁵⁾ (Abb. 1), das als Quelle unerschöpflich zu sein scheint. Ich bin in der Lage, eine verhältnismäßig recht große Anzahl von Kultspuren an einzelnen Gräbern nachweisen zu können, und zwar Kultvorrichtungen verschiedener Typen, von denen sich nicht weniger als 13 noch heutigen Tages *in situ* befinden. Die Tatsache, daß sich diese Vorrichtungen, die durch schwarze Punkte auf dem beigefügten Plane (Abb. 2) angedeutet sind, *in situ* befinden, legen ihrem Zeugnis besondere Bedeutung bei, während die verstreute Lage über das ganze Coemeterium hin, sowohl innerhalb als außerhalb der Grabmemorien und der großen Coemeterialbasilika, meiner Meinung nach die allgemeine Verbreitung innerhalb des Gebietes des Coemeteriums beweist.

Einzelne Typen solcher Vorrichtungen *in situ* werden durch die Abbildungen 3, 8 und 9 wiedergegeben. Man beobachtet an mehreren Sarkophagen schalenförmige Vertiefungen von bis zu 0,1 m Durchmesser und bis zu 0,08 m Tiefe, die in der Regel in einem Akroter angebracht worden sind. Wichtiges Vergleichsmaterial haben wir in Altargrabreliquien in Form von Miniatur-sarkophagen (Abb. 4, 5 und 7), die ähnliche schalenförmige Vorrichtungen haben. Reliquiarien dieses Typus⁶⁾ haben eine sehr große Verbreitung im 5. bis 7. Jahrhundert; die Sarkophagform zeigt, daß es zweifellos ein Grab darstellt, während seine Lage in der Apsis unter der Altarmensa die zentrale Stellung dieses Grabsubstitutes in der christlichen Liturgie zeigt. Die Nachahmung eines Grabes beschränkt sich natürlich nicht nur auf die äußere Form mit ihren Kultvorrichtungen, sondern wird auch in kultischen Analogien in den Riten am Altargrab seinen Ausdruck gefunden haben. Die erwähnte schalenförmige Vertiefung ist auf dem Rücken des Deckels angebracht, weil die Akrotere in diesem Maßstab zu klein sind. Eine der Schalen (Abb. 4 unten links) ist durchbohrt, wie man es von richtigen Gräbern her kennt, wo die Spende von Flüssigkeiten zu der Leiche hineingelangen soll (hier also zu den Reliquien, vgl. Abb. 7). Eine Grabplatte in Manastirine (Abb. 8) ist mit einer breiten, sehr flachen, zirkulären Versenkung versehen, die aus gleichem Grunde

5) Hauptpublikation: Forsch. in Salona II. Wien 1926 (R. Egger). Übersicht über die Grabungsgeschichte und ältere Literatur S. 6—8.

6) Die wiedergegebenen Reliquiarien befinden sich in den Museen von Varna (Fig. 4 und 5), Sofija (Fig. 4 und 6) und Thessaloniki (Fig. 7). Für die Erlaubnis zum Photographieren und zum Studium bin ich der Leitung dieser Museen zu herzlichem Dank verpflichtet.

durchbohrt ist; sie liegt in der Basilika selber, und zwar im südlichen Querschiff *in situ* und gehört zu dem sogenannten *Piscinatypus* 7). Während die Grabpiscina eine runde Grabmensa nachahmt (z. B. vom Typus der in Forsch. in Salona III, Taf. 8, H/11, H/13, vgl. H/14 gezeigten), ist die Nachahmung des halbrunden Grabmensatypus, der sogenannten *mensa martyrum* 8), leicht in der Grabplatte Abb. 9 zu erkennen. Es handelt sich um eine etwa 2,00 m lange und etwa 1,00 m breite Deckplatte aus Kalkstein, die auf einem Grabe unter freiem Himmel auf der Nordseite des Manastirinecoemeteriums liegt, und deren mittlerer Teil in halbrunder Form geglättet ist. Die Grabplatte ist so groß, daß man sich leicht mit mitgenommenen Fellen und Decken an drei Seiten wie auf einem Triclinium hat lagern können 9).

Auf demselben Coemeterium gibt es andere Grabplatten, die genau dieselbe Form, Größe und Anbringung haben, denen aber diese sigmaförmige Bearbeitung fehlt. Kann dieses fehlende Sigma nun bedeuten, daß auf diesen Decksteinen keine Grabkulthandlungen stattgefunden haben? Durchaus nicht: man hat sich auf genau die gleiche Weise zur Grabmahlzeit lagern können. Und wenn wir die entsprechende Frage mit Rücksicht auf die Steinsarkophage stellen, und zwar in Beziehung zu denjenigen Sarkophagen des Coemeteriums, die keine Kultvorrichtungen aufweisen, muß die Antwort dieselbe sein, falls wir uns von den erwähnten Miniaturarkophagen leiten lassen. Ebenso wenig nämlich, wie man wird behaupten können, daß das Reliquiarium Abb. 6, weil ihm die Opferschale fehlt, in Rücksicht auf rituelle Verehrung eine andere Stellung einnehmen sollte als die übrigen

7) Grabplatten dieser Form sind auf dem Südcemeterium ausgegraben worden (Bull. Dalm. XXII. Tafel XI—XVI), Kapljuč (Rech. à Salone I Fig. 140), Manastirine (Forsch. in Salona II, S. 80 No. 97, S. 85 No. 122). Inschriften aus letzterem Coemeterium bezeugen die Benennung „piscina“. Die a. a. O. S. 60 aufgestellte Anschauung, daß die Piscinaplaten einen rein praktischen Zweck hatten, nämlich das Eindringen von Oberflächenwasser in die Grabkammer zu verhindern, wird dadurch hinfällig, daß sie auch unter Dach vorkommen und mit einer Durchbohrung versehen sind, die gerade umgekehrt — so deutlich für die Libation eingerichtet — direkt ins Grab hineinleitet. Beispiel dafür Manastirine (Fig. 7).

8) Halbrunde *mensa martyrum* aus Salona, nun im Museum zu Zagreb. Brunšmid, *Kameni spomenici*, Abb. 475, vgl. Sonderschriften des öster. arch. Inst. XI, S. 57, Abb. 34. — Ein Fragment eines anderen Exemplars dieses Typus habe ich bei der im Jahre 1932 angetroffenen Basilika unmittelbar westlich von der *Porta caesarea* ausgegraben.

9) *Salonitanisches triclinium funebre* unter offenem Himmel. Rech. à Salone I, Fig. 157 c. — Liegen und Sitzen beim Totenmahl: vgl. Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult*. Münster i. W. 1927, S. 38 ff.

herangezogenen Reliquiarien, die Schalen und Bohrungen haben, ebensowenig einleuchtend ist es, anzunehmen, daß an einfachen Sarkophagen nicht die gewöhnlichen sepulkralen Riten vollzogen wurden.

Selbst bei einer vorsichtigen Betrachtung liegt es nahe, aus diesen Erwägungen zu schließen, daß überhaupt an allen Gräbern eine Kultaktion stattgefunden hat, sowohl dort, wo die archäologischen Nachweise in Form von Kultvorrichtungen vorhanden sind, als dort, wo sie fehlen. Weil wir uns hier mit den archäologisch greifbaren, äußeren Spuren von Grabkult beschäftigen, haben wir methodisch die oben gegebenen Nachweise nötig, denn schließlich war ja nichts anderes zu erwarten: die Grabkult-riten haben ja nur ein indirektes Verhältnis zum Grabe selber, während sie sich mit all ihrer mystischen geistigen Kraft an den Toten selber wenden, der in einer bedeutungsvollen Gemeinschaft mit den Hinterbliebenen festgehalten wird. In dieser Verbindung ist es von recht großem Interesse zu erfahren, daß man noch heutigen Tages Gelegenheit haben kann, Überbleibsel alter Grabopferbräuche, die sich an manchen Stellen abgelegener Gegenden erhalten haben, zu studieren. Man kann einen Vorgang beobachten, der mit der literarischen Überlieferung aus altchristlicher Zeit übereinstimmt, und der sich unabhängig von besonderen Vorrichtungen wie Vertiefungen, Perforierungen und Mensanachbildungen abspielt. Abb. 10 ist eine ungewöhnlich interessante Amateurphotographie aus der Hercegovina: die Totenmahlzeit ist vollständig, allerlei Speisen und Getränke sind auf das Grab niedergelegt, das zugleich mit den Kleidungsstücken des Verstorbenen geschmückt ist. Die andere Photographie Fig. 11 habe ich selbst auf einem Dorfkirchhof in der Nähe von Knin aufgenommen. Das rührende Bild einer bescheidenen Orange im Zeichen des Kreuzes zeigt, daß Opfer auch auf der einfachsten aller Grabformen stattfinden kann: auf dem schlichten Erdhügel. Beide Bilder stammen übrigens aus Gegenden, die in der Nähe des alten Salona liegen.

Wenn wir von dem ausgehen, was in diesem Exkurse nachgewiesen worden ist, und was ganz mit den liturgiegeschichtlichen Ergebnissen Klausers in seinem Buche „Die Kathedra im Totenkult“ (S. 129—141) übereinstimmt, muß es zulässig sein, eine Kultaktion auf jedem Grab der christlichen Coemeterien vorauszusetzen, also auch auf den Gräbern, die mit besonderen Räumlichkeiten in Verbindung standen. Das baugeschichtliche Ergebnis liegt somit darin, daß eine liturgische Entfaltung in Gebäuden spezifisch sepulkraler Betonung stattfand, und zwar durchaus wie in den Gebäuden, die für den Gemeindegottes-

dienst bestimmt waren, von eventuellen Verschiedenheiten im rituellen Vorgang selber abgesehen. Auf diese Weise vergrößert sich die Anzahl christlicher Kultgebäude, und das architekturhistorisch-typologische Studium wird weniger einseitig. Zu gleicher Zeit kommen wir mit Gesichtspunkten in Verbindung, die für die in Betracht kommende Zeit charakteristisch sind. Dies gilt auch für die schon in der Einleitung angedeutete Revision des Basilikabegriffes. Ich wiederhole mit Rücksicht hierauf: Unter einer Basilika muß man jede der damaligen christlichen Kultbauformen verstehen¹⁰⁾ im Gegensatz zu der früher allein herrschenden, noch heute dominierenden Auffassung, daß eine Basilika ein Langbau sei, der in Schiffe eingeteilt sei, und einen bestimmten sogenannten basilikalischen Querschnitt habe. Da die ältere Definition der Basilika mit ihrer deutlich normalisierten Komposition indessen entschieden die wichtigste altchristliche Bauform darstellt, wird es natürlich sein, dieser eine besondere Bezeichnung, z. B. „Normalbasilika“ zu geben. Indessen zeigt genaueres Studium, daß unsere Gewohnheitsvorstellung von der Normalbasilika nicht genügt; die Dinge liegen komplizierter. Bei einer scheinbar normalbasilikalischen Planfigur muß man daher bei der Interpretation der oft vorkommenden Fälle vorsichtig sein, wo die inneren Teile eines Gebäudes nicht über Fußbodenhöhe hinaus erhalten sind (siehe Abb. 12). Eine solche Ruine wird in der Regel ohne weiteres als eine dreischiffige Kirche mit gewöhnlichen, durchbrochenen Längsscheidewänden in der Form von Säulen oder Pfeilern gedeutet. Dabei gibt ein solcher Grundriß nicht weniger als fünf verschiedene Auslegungsmöglichkeiten, von A—E, wie Abb. 13 zeigt, von denen aber nur A dem normalisierten Schema entspricht. Wenn man daraufhin einwenden wollte, daß ja auch nur dieses Schema wirkliches kunstgeschichtliches und liturgiegeschichtliches Interesse habe, würde man einen Irrtum begehen, da die Forschungen der letzten Jahre so viele verschiedenartige, christliche Kultgebäudetypen nachgewiesen haben.

Ein besonders wichtiges Beispiel, das uns zeigt, in wie hohem Maße eine unvoreingenommene Plananalyse dazu beitragen kann, altchristliche architektonische und kultische Probleme in Gang zu bringen, stellt Type D dar. Es ist mir nämlich gelungen, eine neue altchristliche Kultbautype nachzuweisen, eine christliche Hypæthralbasilika, deren Aufbau nach dem Querschnitt D profiliert worden ist, jedoch mit dem scheinbar normalbasilikalischen Grundriß. Vgl. hierzu Dyggve-Egger, Forsch. in Salona III,

10) Vgl. Dehio und Bezold, Die kirchl. Baukunst I, S. 85 ff. — A. J. A. XLI, 1937, S. 194 ff. (Glanville Downey).

S. 95 ff. unter Nordanlage. In Pilgerberichten ist die Existenz der hypæthralen Basilika durch beschreibende Ausdrücke überliefert worden, die man indessen als entstellt und irreführend abgewiesen hat¹¹⁾, weil ein reeller architektonischer Begriff fehlte, mit dem man die Berichte hätte in Übereinstimmung bringen können. Das erste nachgewiesene Beispiel dieses Typus (aus Marusinac bei Salona Abb. 14) ist in liturgischer Beziehung ganz wie eine gewöhnliche Basilika angelegt, mit Kultgrab und regulärem Bema, enthält aber außerdem Privatgräber, die sich, wie in einem Coemeterialbau verteilt, an verschiedenen Stellen befinden.

Es ist verhältnismäßig leicht, in einem Bau wie der erwähnten salonitanischen Basilika vom Typus D oder z. B. in Kirchen vom Typus C gewisse Eigentümlichkeiten der kultischen Probleme, besonders die dispositionelle Rolle der sepulkralen Aktion wahrzunehmen. Nicht immer hat man ein Auge für die kultgeschichtlichen Inspirationen von der Normalbasilika gehabt, weil man sich mit dieser Bauform allzu vertraut fühlte, indessen werden wir durch das Studium der Kombination Grab und Gebäude einen wichtigen Schritt weitergebracht im Verständnis des Ursprungs und der Entwicklung der Apisikirche und dadurch auch der Normalbasilika. Wie ich oben in Aussicht gestellt habe, werde ich mich genauer mit dieser Frage beschäftigen.

Die ältesten christlichen Gemeindecirchen (ecclesiastische Bauten) sind so weit wir sehen können ohne Grab gewesen, d. h. also das Altargrab hat gefehlt. Es ist unmöglich, sich über die architektonische Form dieser Bauten mit einiger Sicherheit auszusprechen; aber die sogenannte Saalkirche, deren typologische Bedeutung Egger schon 1916 behauptete¹²⁾, scheint hier zur Erklärung beitragen zu können. Ein Blick auf die formale architektonische Entwicklung in der späteren, altchristlichen Zeit, sagt uns, daß die Saalkirche (Beispiel Abb. 15), eine aussterbende ältere Form ist, ohne Kultgrab, ohne Apsis, mit der Clerusbank frei im Raume stehend.

Durch den Vergleich zwischen grabloser Saalkirche und Kirche mit Kultgrab, wenn wir diese beiden Typen mit so ungleich angelegter kultischer Einrichtung einander gegenüberstellen, haben wir uns auf eine Entwicklungsbahn begeben, die sehr weitreichende Perspektiven bietet. Die Einführung des Kultgrabes in den Kirchenbau bekommt nämlich maßgebenden

11) A. E. Mader. Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa. 1918, S. 139 f.

12) Frühchristliche Kultbauten im südlichen Norikum. Wien 1916, S. 110 ff.

Einfluß auf die Gestaltung des architektonischen Abschlusses des Bemas, das von nun an apsidal zu werden beginnt. Den Beweis dafür sehe ich in der Tatsache, daß die Apsiskirche als Bautypus im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts allein herrschend wird, also gerade in einer Zeit, die mit der Durchführung der entscheidenden Forderung des Kultgrabes als eines liturgisch unumgänglich nötigen Bestandteiles des Altarplatzes genau zusammenfällt. Die Stärke des Einflusses von seiten des Kultgrabes spürt man bereits in den gleichzeitigen Benennungen der Clerusbank als *triclinium*, *sigma* und *circulus altaris*, die alle Relation zum Altargrab oder zur Liturgie des Altars haben.

Der gewöhnliche Typus der Clerusbank ist die halbrunde Form, die ja durchaus nicht immer aufgemauert zu sein braucht, sondern aus losen Bänken oder Stühlen aus Holz zusammengesetzt worden sein kann¹³⁾, was auch für die seltenere, für Griechenland bezeichnende Gruppierung der Sitze auf drei Seiten des Altartisches gelten kann¹⁴⁾. Beide Bankformen mit dazugehöriger Kathedra haben sich, wie man mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen kann, aus den ambulanten Sitzplätzen um einen ambulanten Altar entwickelt, doch kann es durchaus denkbar sein, daß sich daneben andere Einflüsse geltend gemacht haben, z. B. von den exedraförmigen Bänken, die zum festen Inventar der hellenistischen *Temenoi* gehörten oder in römischen Sepulkralanlagen angetroffen werden konnten. Dazu gesellt sich noch das Tribunal mit dem Richtersessel, dessen möglichen Einfluß ich nicht bestreiten möchte, wenn auch seine so oft hervorgehobene Rolle sehr übertrieben sein dürfte. Sollte man trotzdem meinen, daß gerade das Tribunal das Vorbild für die ältere, freistehende Clerusbank sei, so fehlt jedenfalls der Beweis dafür, daß dies auch die Ursache für die Tatsache gewesen sein sollte, daß diese Bank später in die Apsis hineingerückt wurde. Im Schema (A b b. 16) habe ich dargestellt, was meiner Meinung nach der wesentlichste Grund für letzteres war:

Oben links in diesem Schema erkennt man den Saalkirchentypus mit einer freistehenden Clerusbank, aber ohne Grab, links unten eine apsidale Memoria mit Grab. Rechts sind diese beiden Komponenten vereinigt, und wo das eingetreten ist, wird das Kultgrab in das Bema verlegt, die Clerusbank in der Apside untergebracht, und die reguläre Apsiskirche entsteht. Illustriert man diesen Vorgang durch Beispiele wirklicher Denkmäler (A b b. 17), so ist diese Vereinigung dadurch geschehen, daß ein besonderer Kultraum an ein existieren-

13) Vgl. Forsch. in Salona III, Abb. 116.

14) G. Sotiriou, *εφημ* 1929, S. 220 ff.

des Kultgrab mit exedraförmiger Memoria angebaut wurde. In Abb. 18 sieht man das Schema eines anderen, ebenfalls nicht ungewöhnlichen Vorgangs, wo die Apsiskirche einfach durch Vergrößerung eines älteren Martyriums gebildet worden ist. Im Neubau ist die Apsiseinrichtung nachgeahmt, und das Kultgrab selber ist übertragen und neu aufgestellt worden. Wie ein salonitanisches Beispiel dafür zeugen kann, sieht man unten in derselben Abbildung.

Es ist von großem Wert, praktische Beispiele, wie hier aus Salona, anführen zu können, weshalb ich auf deren Umstände noch etwas näher eingehen möchte. Alle Memorien (den Zustand der Erhaltung erkennt man aus Abb. 19, 4—D) stammen aus dem frühen 4. Jahrhundert. Gemeinsam ist ihnen allen die apsidale Rundung. Bei B und D steht die Exedra in Verbindung mit besonderen Räumen sehr verschiedenartiger Form (siehe unten). Offene conchenförmige Exedren bilden A und C, aber während letzteres freisteht, ist A mit einer älteren Mauer zusammengebaut. Diese Mauer, deren Reste in der nordwestlichen Ecke der späteren Coemeterialbasilika erhalten sind, muß auf diesem alten Gräbergebiet einen besonderen Zweck gehabt haben: ähnlich wie auf anderen Coemeterien (vgl. Abb. 20) wird man an eine Umfassungsmauer einer Area sub divo als naheliegende Möglichkeit zu denken haben (Abb. 21 a), die später durchbrochen worden ist, damit die Exedra hinzugefügt werden konnte (Abb. 21 b)¹⁵. Man vergleiche die Rekonstruktion dieser Exedra auf Abb. 22, die das Grab des St. Asterius umschlossen hat; es hatte eine anschließende Area, in der vier andere lokale Märtyrer (die vier Soldaten Antiochianus, Gaianus, Telius, Paulinianus) geruht haben¹⁶. Mehrere interessante Analogien zu der architektonischen Lösung der Kombination „offene Area und Exedra“ befinden sich auf dem in der Nähe liegenden Manastirine Coemeterium (Abb. 23).

Daß die Exedra C (Abb. 19) freistehend gewesen ist, wird durch die Säulen der Front bewiesen. Eine Rekonstruktions-skizze, die auf den ausgegrabenen Resten fußt, u. a. auf der Anlage des Mosaikfußbodens, der die Rundung und Tiefe der

15) Die Exedra stößt ohne Verbindung an die Mauer, die älter ist und sich im Verband fortsetzt in einem Winkel von 90 Grad westlich. Rech. à Salone I, Pl. 1, Abb. 4, 8, 9. Die Erklärung, a. a. O. S. 57, ist durch die oben gegebene Erklärung überholt. — Eine Exedra auf ähnliche Weise angebaut, siehe Gsell. Monum. ant. de l'Algérie, II. Fig. 151.

16) Das eigentümliche Triciliniumgrab, Rech. à Salone I. Abb. 137 c, das Brøndsted (a. a. O. S. 179) mit so großer Wahrscheinlichkeit auf die vier genannten Märtyrer bezogen hat. Daß dieses Grab, das aus der Zeit vor der Errichtung der Coemeterialbasilika stammt (vor etwa 350), freistehend gewesen ist, spricht in hohem Grade für die offene Area.

Exedra angibt, zeige ich in Abb. 24. Das Mausoleum D (Abb. 19) hat nicht allein dadurch Interesse, daß seine Kultapsis, wie erwähnt, direkt in einer großen Apsis nachgeahmt worden ist, in die der Kultsarkophag überführt worden war¹⁷⁾, sondern besonders dadurch, daß es eine ausgezeichnete Illustration der Ansprüche abgibt, die wegen des Aufblühens des Märtyrer- und Heiligenkultus an geräumige Versammlungsstätten in solchen Dimensionen gestellt wurden, daß es aus Rücksicht auf die Überdachung notwendig wurde, den Raum in Schiffe einzuteilen. Der Kultsaal (links) in der Memoria, der aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts stammt (Abb. 18), mußte wegen der fortwährend steigenden Popularität des dort begrabenen Märtyrers im 5. Jahrhundert durch eine neu erbaute, sehr geräumige Basilika ersetzt werden (rechts).

In Verbindung mit einer Besprechung des dispositionellen Einflusses des Kultgrabes muß hervorgehoben werden, daß auch die Querschiffsform in einer gewissen Relation zum Kultgrave zu stehen scheint. In Abb. 17 erkennt man deutlich, daß der längliche, querschiffähnliche Plan in der Memoria links mit den Kultgräbern zusammen aus der großen Kirche übernommen worden ist, wobei angenommen werden muß, daß eine Kontinuität in den Riten stattgefunden hat. Dies geschah in Übereinstimmung mit heidnischen und christlichen Analogien, die durch sepulkral bestimmte, antiphonische Riten bedingt zu sein scheinen¹⁸⁾. Auch die hypaethrale Basilika in Marusinac hat eine querschiffähnliche Plangestaltung auf beiden Seiten des Altargrabes.

Ein Überblick über die formalen Eigentümlichkeiten der altchristlichen Kultbauten an der westbalkanischen Küste lehrt uns, daß diese Bauten noch im vierten Jahrhundert völlig überwiegend aus einschiffigen Räumen kleiner Dimensionen bestanden, daß aber dieses Verhältnis sich um das Jahr 400 völlig änderte, indem die große normalbasilikale Architektur von dieser Zeit an überall dominiert¹⁹⁾. Es ist deshalb einleuchtend, daß die allgemeine architektonische Entwicklung in diesen Landstrecken eine Bestätigung der hier entwickelten Anschauung gibt, die ich noch einmal abschließend formulieren möchte: Die allgemeine Verbreitung der großen normalbasilikalen, apsidalen Kirchenräume hängt mit den liturgisch dispositionellen Verhältnissen zusammen, die von dem Kultgrave bedingt werden, und die die Richtlinien der architektonischen Gestaltung selber stark beein-

17) Forsch. in Salona III. S. 82.

18) Actes du XIV^e congrès intern. d'histoire de l'art, 1956. I. S. 198 ff. (Dyggve).

19) Dyggve in Atti del IV congresso intern. di archeol. cristiana 1958 (im Druck).

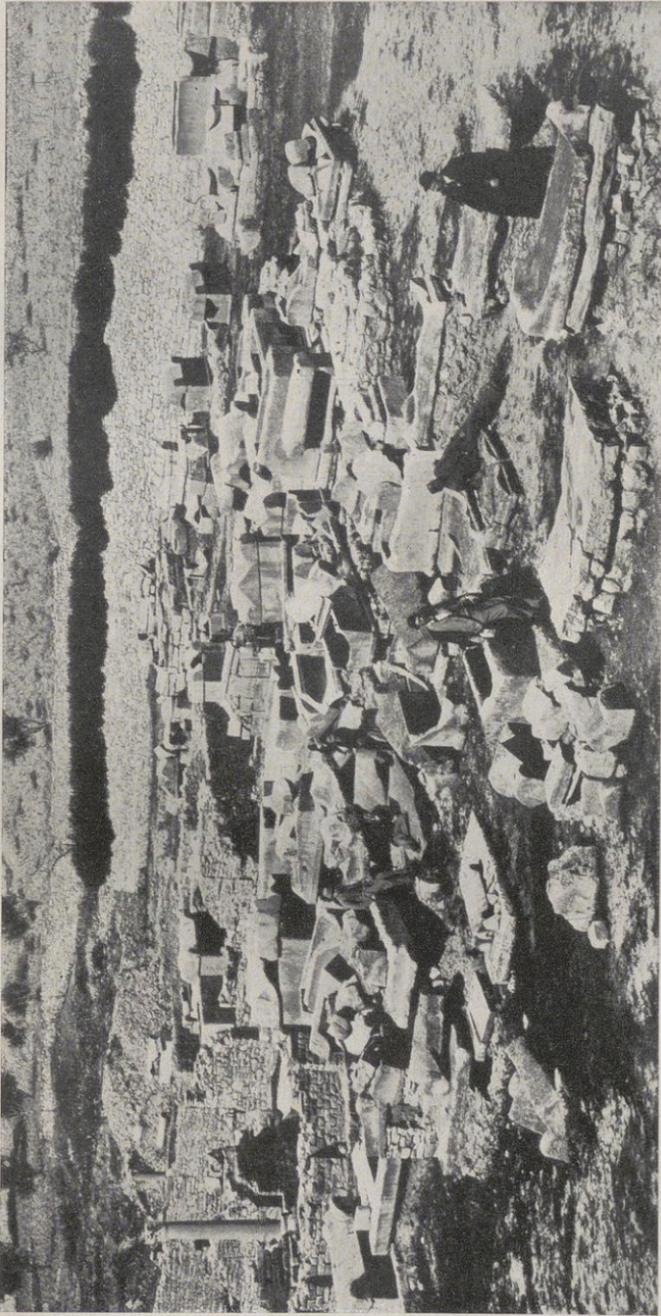


Abb. 1. Das Manastirineoemeterium nach der Ausgrabung im vorigen Jahrhundert. — Alte Photographie (Wlha).

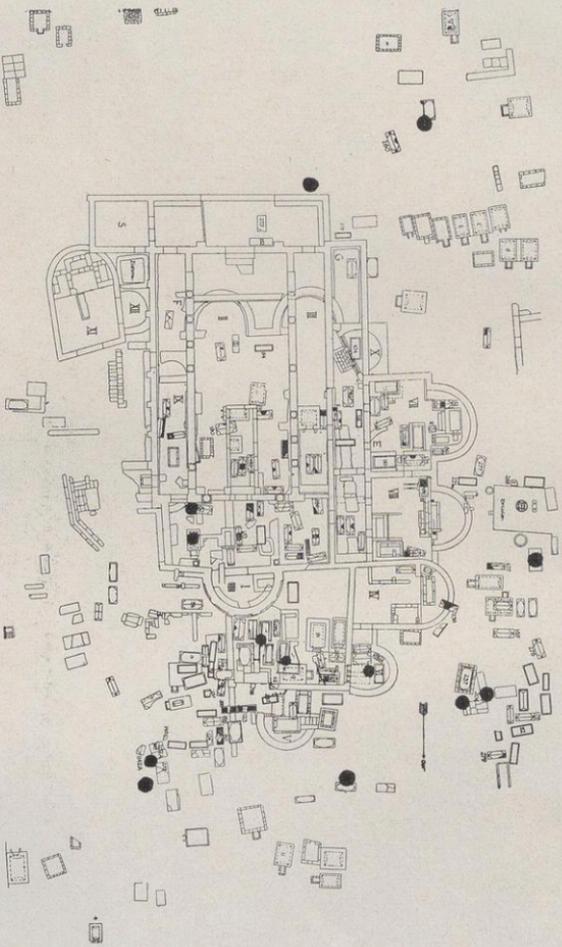
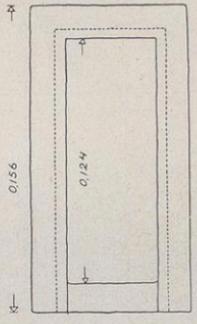
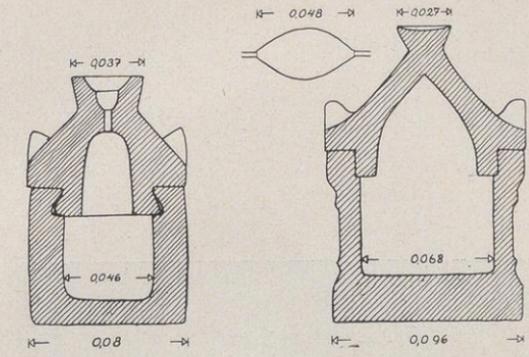


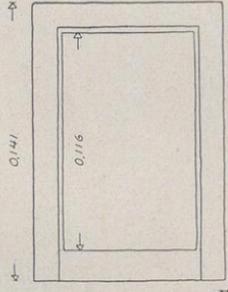
Abb. 2. Plan des Manastirneocoemeteriums nach Forschungen in Salona II, Abb. 4.
Hier ist der Plan mit Bezeichnungen der Grabkultvorrichtungen versehen, die sich
in situ befinden (schwarze Punkte), nach Beobachtungen von E. D.



Abb. 3. Manastirinecoemeterium. Schalenförmige Vertiefungen
in einem Sarkophagakroter. — Phot. E. D.



СТ. ОРЪХОВО (ВАРНА)

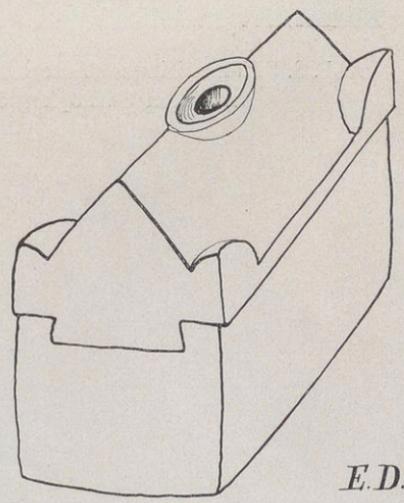


E.D.

СОФИЯ Phot. E. D.

Abb. 4.
 Miniatursarkophage
 (Reliquarien) mit
 Opferschale.
 Links: Museum zu
 Varna (aus Staro
 Orehovo). Marmor,
 No. III 507.

Abb. 5.
 Perspektiv eines Reliquariums
 in Form eines Miniatursarkophages.
 Die Schale für die Libation per-
 foriert. Vgl. Abb. 4. Varna. — E. D.



E.D.



Abb. 6. Miniatursarkophag (Reliquarium) ohne
besondere Kultvorrichtung. Museum zu Sofija.
Marmor. — Phot. E. D.

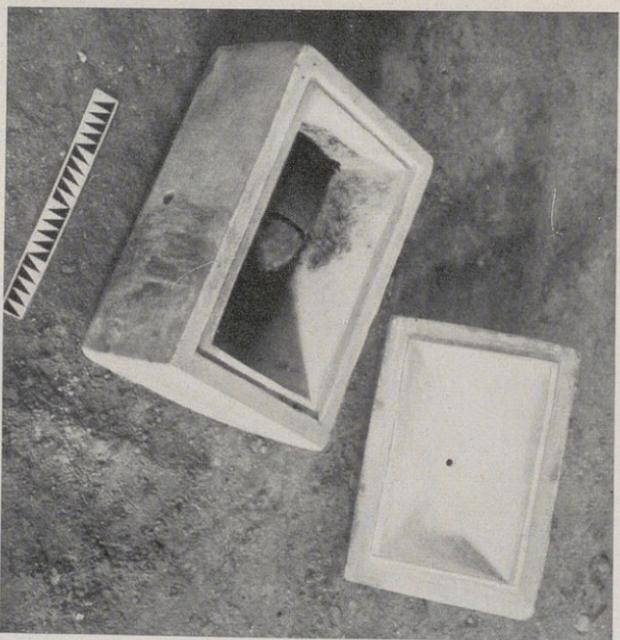


Abb. 7. Miniatur Sarkophag aus Marmor (Reliquiarium), publiziert von Evangelides, Byz. Mus. zu Thessaloniki.
Links: Opferschale auf dem Deckel mit Perforierung. Rechts: Die Durchbohrung in der Innenseite des abgehobenen Deckels; die Reliquie erkennt man in einer silbernen Kapsel in dem Marmorkasten. — Phot. E. D.



Abb. 8. Manastirinecoemeterium. Durchbohrte Grabplatte vom Piscinatypus (Nachahmung einer mensa für Libation) in situ im Querschiff der Basilika. — Phot. E. D.



Abb. 9. Manastirinecoemeterium. Triclinium funebre über einem Grabe. Der Deckstein in situ mit einer Glättung in der Mitte in Form einer mensa martyrum. — Phot. E.D.



Abb. 10. Totenmahl in der Hercegowina. — Amateurphotographie,
durch freundliche Vermittlung von M. Abramič.

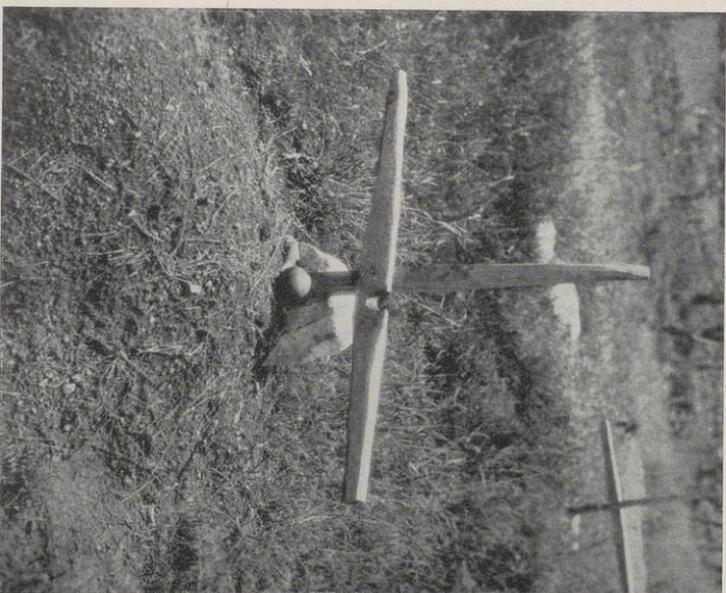


Abb. 11. Grabspende auf einem Friedhof (Biskupija)
bei Knin, Dalmatien. — Phot. E. D.

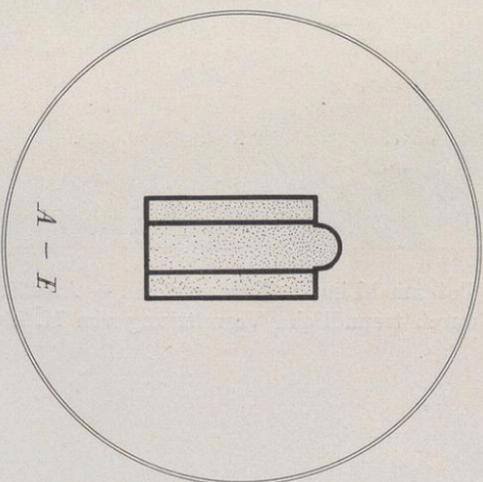


Abb. 12. Schema eines normalbasilikalien
Grundplans.

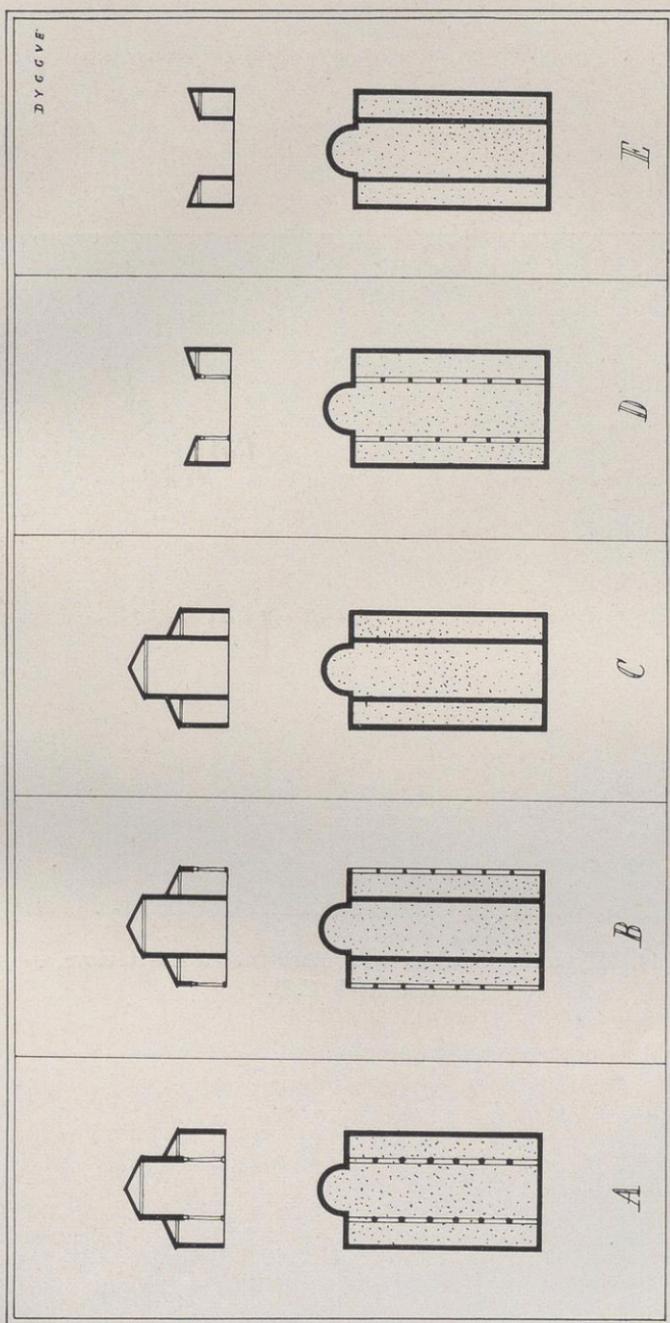


Abb. 13. Schematische Darstellung von fünf Möglichkeiten im Aufbau eines normalbasilikalischen Grundplans. — E. D.

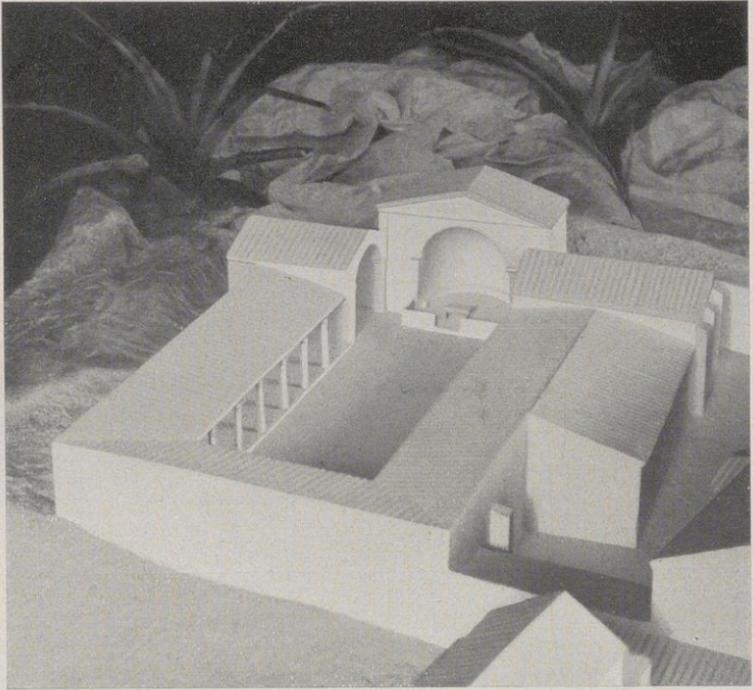


Abb. 14. Hypæthralbasilika vom Marusinac-Coemeterium. —
Modell nach E. D.

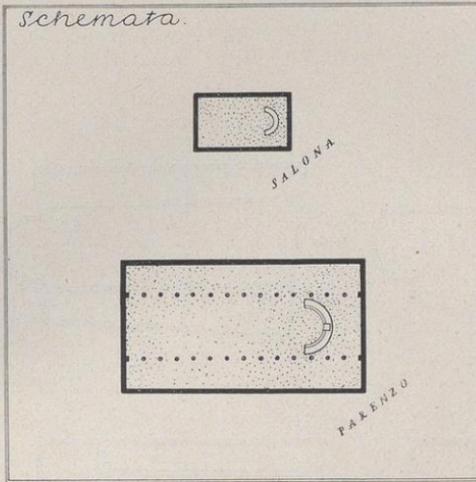


Abb. 15. Schema des einschiffigen (Salona) und des dreischiffigen (Parenzo) christlichen Kultbaus in Saalform.

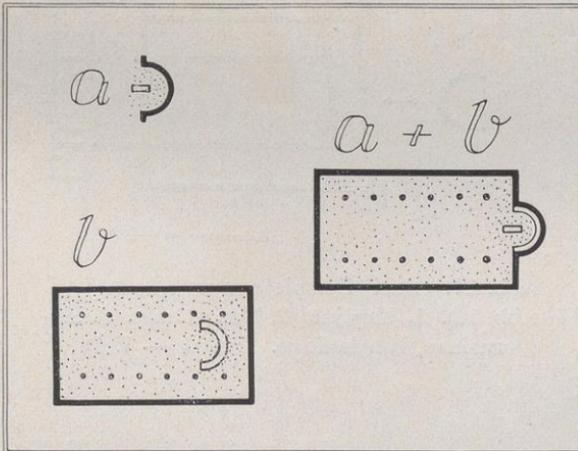


Abb. 16. Schematische Darstellung einer Apsiskirche als Kombination einer apsidalen Memorie und eines Kultsaales. — E. D.

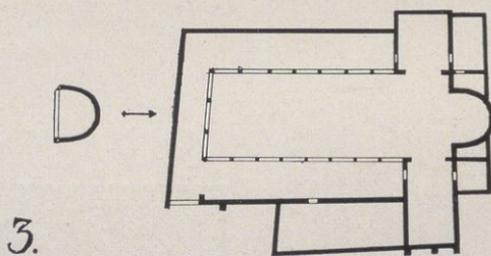
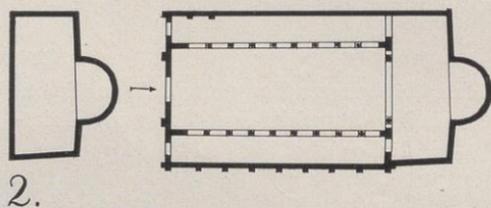
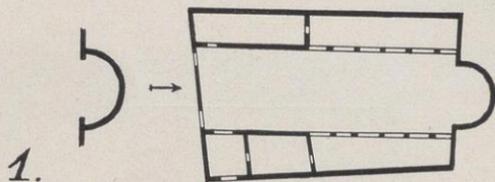


Abb. 17. Drei Beispiele aus Salona (vgl. Abb. 16). 1. Kapljuč. 2. Manastirine. 3. Marusinac, Nordanlage. 1:1000. — E. D.

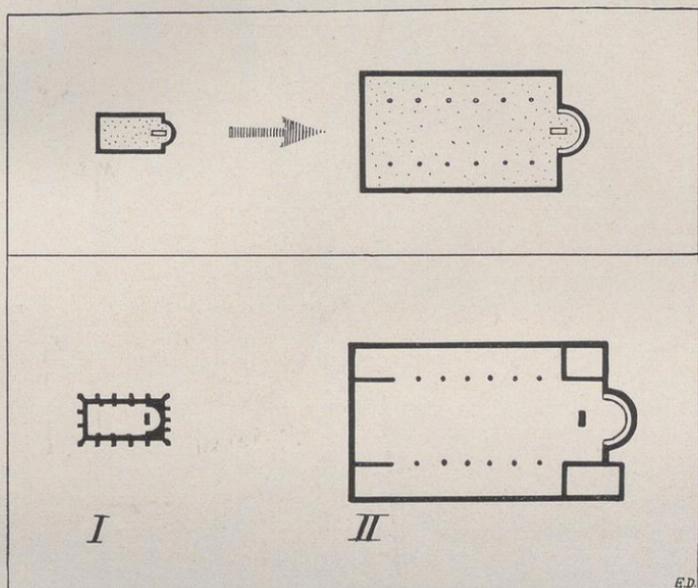
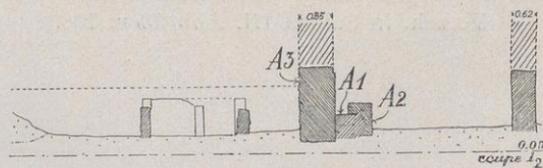
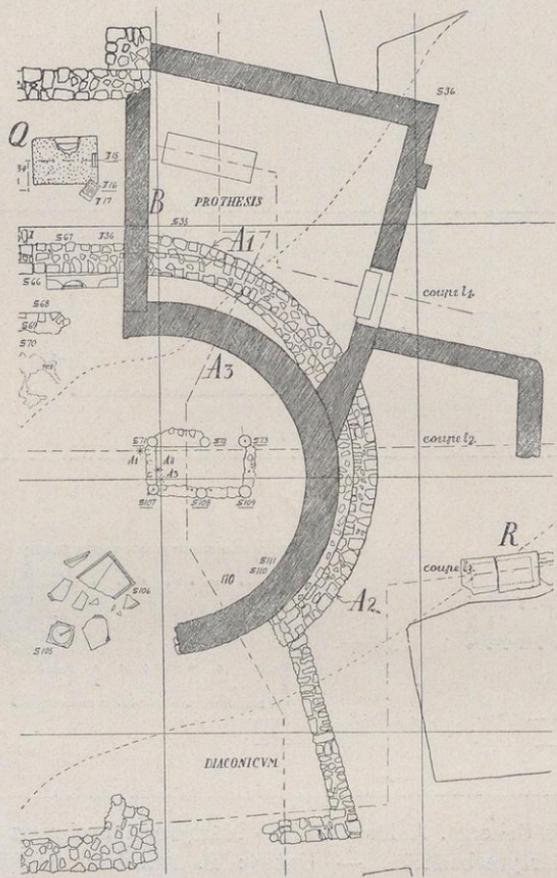
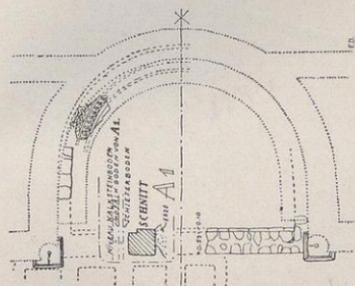


Abb. 18. Schema. Ablösung eines Märtyrermausoleums durch eine Märtyrerbasilika. — Unten: S. Anastasiusbasilika in Marusinac als Vergrößerung des Anastasiusmausoleums. Nach Forsch. in Salona III, Abb. 23 u. 108.

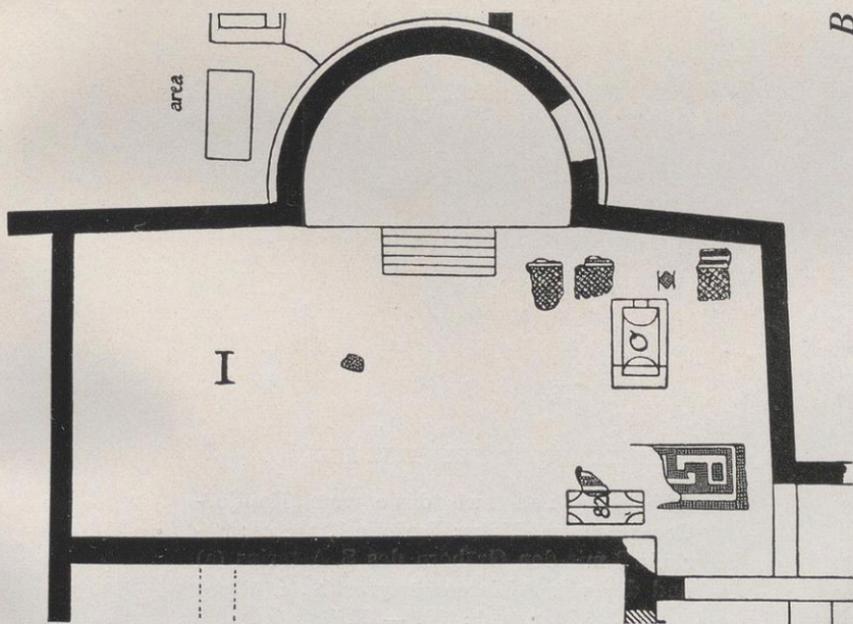


A

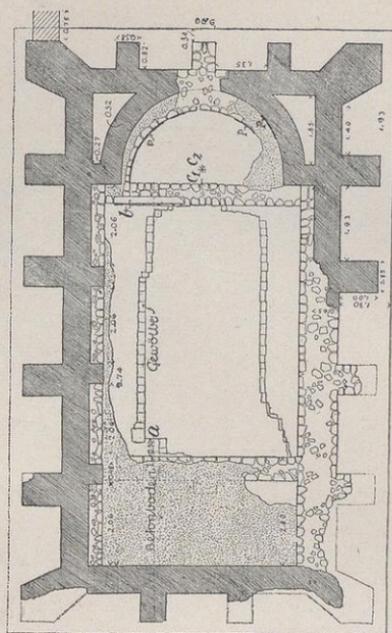
Abb. 19. Vier Mausoleen aus dem frühen IV. Jahrhundert. A: S. Asterius-Memoria aus Kapljuch (nach Rech. à Salone I, Pl. 1 u 2). —



C



B



D

B: Memorie I aus Manastirne (nach Forsch. in Salona II, Abb. 11). —
 C: Grab A/1 aus Marusinac (nach Forsch. in Salona III, Abb. 10 u. 33). —
 D: S. Anastasiusmausoleum aus Marusinac (nach a. O. Abb. 16). — 1:200.

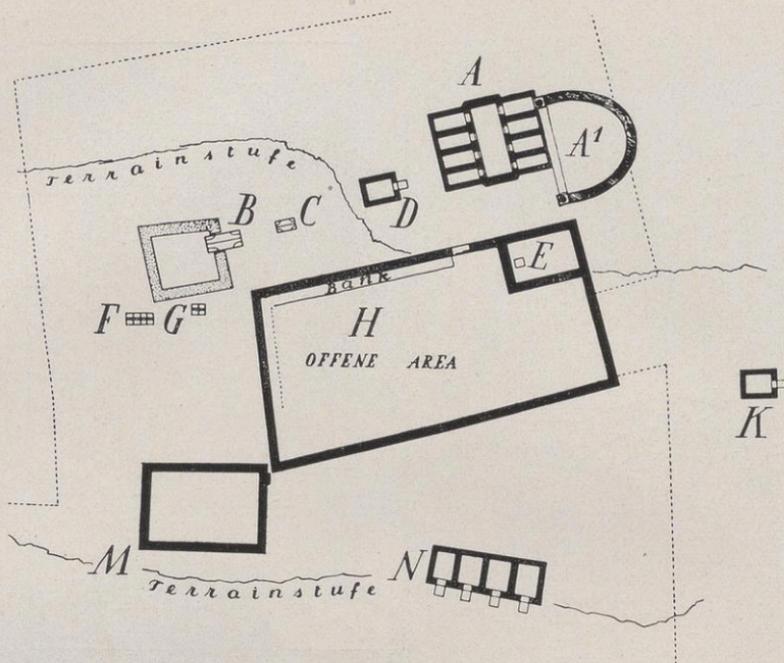


Abb. 20. Ausschnitt aus dem Marusinac-Coemeterium im IV. Jahrhundert. H: offene Area, von einer Mauer umgeben. — Nach Forsch. in Salona III. Abb. 5.

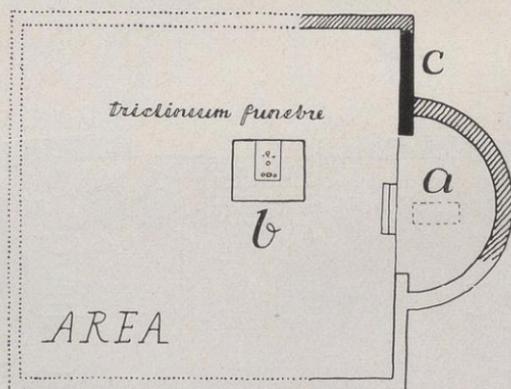
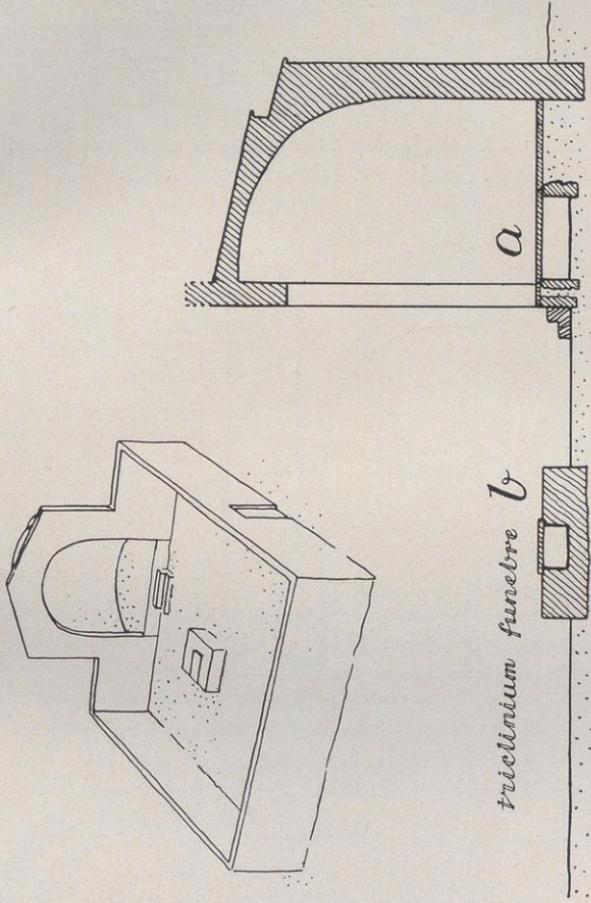


Abb. 21. Area sub divo vom Kapljuč-Coemeterium. Links: Periode 1, rechts: Periode 2 mit den Gräbern des S. Asterius (a) und der vier Soldatenmartyrer (b), c. ältere Mauer. 1:400. — E. D.

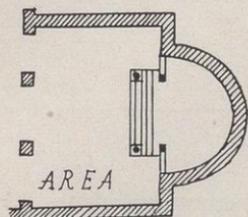
E.D.



triclinium funebre b

Abb. 22. Rekonstruktion der S. Asterius-Memoria, frühes IV. Jahrhundert.
Schnitt 1:200. — E. D.

Memoria VIII.



Memoria V.

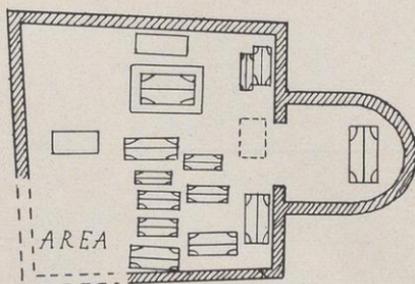
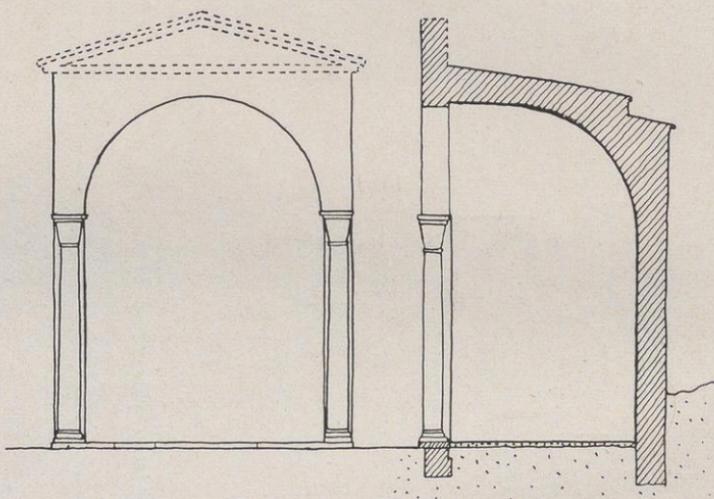
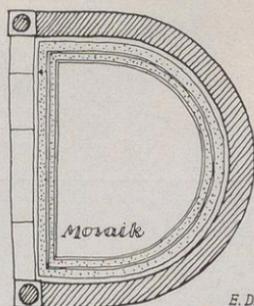


Abb. 23. Analogien zum Manastirinecoemeterium, frühes IV. Jahrhundert. 1:400.



MEMORIA A 1



E. D.

Abb. 24. Rekonstruktion des Grabes A/1 aus Marusinac, frühes IV. Jahrhundert. 1:200. — E. D.

flußt. Zeitlich fällt diese Verbreitung mit der kirchenhistorisch maßgebenden Periode zusammen, in der das Kultgrab obligatorisch wird und — als ein konsequenter Abschluß einer langen, schon durch die heidnische Heroenverehrung vorbereiteten Entwicklung — den entscheidenden Punkt der organisierten Liturgie der Altkirche bildet.

Die technische Lösung, die im „basilikalischen Querschnitt“ zutage tritt, liegt unstreitig latent in jeder peristylen Anlage, und das System ist deshalb auch bereits in Bauten aus hellenistischer und römischer Zeit durchgeprüft worden, besonders wohl in den öffentlichen Basiliken, soweit diese überdacht waren. Obwohl es einleuchtend ist, daß Dachkonstruktionen und andere hochliegende Gebäudeteile der Antike notwendigerweise zuerst der Zeit zum Opfer fallen mußten, so ist es doch erstaunlich, wie wenig archäologischer Stoff aus älterer Zeit zur Illustration dieses konstruktiven, architektonischen Problems erhalten ist. Erst aus der relativ späten Periode, mit der wir uns oben besonders beschäftigt haben, und in der die kirchliche Architektur sich voll entfaltet, können wir uns, dank der soliden und zielbewußten Arbeit einer Reihe von Forschern auf festerem Boden fühlen.

Mit Rücksicht auf die reellen Beispiele aus der spätantiken Zeit, der obige Ausführungen zugrunde gelegt worden sind, glaube ich, daß es gerade von großer Bedeutung ist, daß sie nicht aus allen Enden der Welt nach Belieben zusammengesucht worden sind, sondern aus ein und demselben spätantiken, kirchlichen Kulturzentrum stammen, aus Salona, wodurch der innere, organische Zusammenhang gesichert ist. Wenn auch die Konklusion — in archäologisch gesichertem Rahmen, worin gerade die Stärke dieser Betrachtungen liegt — dadurch in erster Linie lokale Bedeutung erhält, ist es doch kaum wahrscheinlich, daß die Reichweite derselben auf eine einzelne Provinz begrenzt ist, wenn man Salonas wichtige überbrückende geographische Lage zwischen Osten und Westen bedenkt.

Die Symbolik der frühbyzantinischen Fußbodenmosaikien Griechenlands.

Von Joachim-Stylianos Pelekanidis, Berlin,
Bayrische Str. 6.

Symbolismus und Allegorie sind das Wesen der christlichen Kunst seit der ersten christlichen Zeit bis zu den athonischen heiligen Ikonen und deren Nachfolger bis zur Neuzeit. Symbolismus in der christlichen Kunst ist nichts anderes als Darstellungen der Mysterien, ja, sie sind selbst Mysterien, Vergegenwärtigungen des Heiligen, Göttlichen¹⁾. Diese Auffassung des Symbolismus bildet keinen Gegensatz zur Allegorie, sondern letztere ist eine Ergänzung zum Wesen des Symbolismus. Symbolismus ist Mysterium. Allegorie ist Gleichnis. Das erstere betrifft das Wesen des Dargestellten und letzteres die äußere Elementarfigur desselben. Beide findet man an den frühchristlichen Fußbodenmosaikien Griechenlands. Das Mysterium der Schöpfung und des Regierens der Welt, ja, die ganze Welt als Schöpfung Gottes ist auf den Fußböden der Pastophorien der Dumetios-Basilika dargestellt. Inschriftlich ist es gesichert: Ὁκεανόν περίφαντον ἀπίριτον ἐνθάδε δέδορκας γαίαν μέσσ(!)ον ἔχοντα σοφοῖς ἰνδάλμασι τέχνης πάντα περιφορέουσιν ὅσα πνι(!)εῖ τε καὶ ἔρπει Δουμητίου κτέανον μεγάλου ἀρχιερέως.

Der Erbauer der Basilika, Bischof Dumetios, hatte den Mosaikisten den Auftrag gegeben, auf dem Fußboden der Basilika den Ozean, die von ihm umgebene Erde und alles, was auf ihr lebt und kriecht, darzustellen (Abb. 1). Im ganzen Schmuck des Fußbodens zeigt sich der Versuch, die Schöpfung als die erste Tat Gottes, als das erste Mysterium darzustellen, von welchem „τό γε ὄλοσχερῶς ὑποπίπτον ἡμῶν τῇ αἰσθήσει τοσοῦτον ἔχει τό θαῦμα, ὥστε καὶ τόν ἐντρεχέστατον νοῦν ἐλάττονα ἀναφανῆναι τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἐν τῷ κόσμῳ“²⁾ zeigen.

Der Raum der Dumetios-Basilika stellt im ganzen genommen durch die Schöpfungsdarstellung nichts anderes dar als die Erdkugel mit ihren Meeren und Meerwesen, mit ihren Pflanzen, ihren unzähligen Tieren und allem, was auf ihr atmet und kriecht.

1) Ildefons Herwegen, Christliche Kunst und Mysterium, Münster 1929, S. 20.

2) Basilius Mgn. Homelia I in Hexaemeron Migne P. G. 29, 28 A.

Es ist dies eine wundervoll durchdachte, historisch-symbolische Komposition, welche beabsichtigt, den Menschen die Güte Gottes vor Augen zu halten, und welche die ewige Liebe Gottes zu seinen Schöpfungen zeigen will.

Weiterhin sind in Nikopolis zwei grundlegende Lehren des Christentums miteinander verbunden: die *creatio mundi*, die sich der Mosaizist als ein großes Landgut gedacht hat mit fruchtbarem Boden und einem reichen Viehbestande, und das neue Leben in Christo.

Aus dem Chaos ist also die begrenzte Welt emporgetaucht mit ihrer räumlichen Einteilung. Den Abschluß der geschaffenen Welt bildet die Schöpfung des Menschen, der aus der Erde geschaffen wird, dem aber Gott den Lebensodem einbläst, durch den er zur lebendigen Seele wird. Der Mensch ist also Ende und Ziel der Schöpfung, die Erde ist sein Besitz, und er ist ihr Herr. Sie ist sein Aufenthaltsort und sein Betätigungsfeld. Von diesem Gedanken aus hat Bischof Dumetios in seinem Plan den Menschen, bzw. den Patron der Kirche^{2a)} in die Mitte als „Emblema“ der Diakonikonkomposition gesetzt, als *corona creationis mundi*. Die Gedanken aber der historisch-symbolischen Darstellung gehen noch weiter. Die dargestellten Menschen sind weder die ersten Menschen, die noch keine Sünde kennen, noch sind sie die sündigen Menschen, die Gott verlassen haben und deswegen auch von Gott verlassen worden sind. Sie sind Menschen, die durch die *unio mystica* mit Gott Heilige geworden sind, Bürger einer anderen Welt, die durch ihre Taten und Kämpfe den Sieg über das Böse errungen haben.

Mit nicht minderer Deutlichkeit ist in Form einer Jagdszene dieser ewige, gewaltige Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen veranschaulicht (Abb. 3—4).

Wilde Tiere greifen die Jäger an, aber durch deren Geschicklichkeit und Überlegenheit sind in diesem übermenschlichen Kampf mehrere Tiere bereits verwundet, und die Gefahr ist beseitigt. Der Kampf wird aber noch weitergeführt, bis der endgültige Sieg erreicht ist, der Sieg des Guten über das Böse.

Die Idee der symbolischen Jagd- bzw. Kampfszene ist nicht neu. In der altchristlichen Literatur kommt sie öfters zum Vorschein, und zwar werden die Dämonen mit den Namen verschiedener wilder Tiere bezeichnet³⁾. Es ist die Pflicht des Chri-

2 a) Darüber vgl. J. Pelekanidis, Die frühchristlichen Fußbodenmosaiken Griechenlands, Kap. V, c, im Druck.

3) Athanasius M. Vita Antonii. Οἱ δαίμονες μετεσχηματίσθησαν εἰς θηρίων καὶ ἑρπετῶν φαντασίαν· καὶ ἦν ὁ τόπος εὐθύς πεπληρωμένος φαντασίας λεόντων, ἄρκτων, λεπάρδων, ταύρων καὶ ὄφρων, ἀσπίδων καὶ σκορπίων καὶ λύκων. Καὶ ἕκαστον μὲν τούτων ἐκίνει κατὰ τὸ ἴδιον σχῆμα. Migne.

sten, den Kampf und das Ringen gegen das Böse, den Satan, aufzunehmen und durchzuführen, denn man kann nur so beweisen, daß man ein rechter Athlet Christi ist und deswegen den Siegeskranz verdient.

Diese christlichen Erlösungsgedanken haben schon ihren Vorboten in dem Meleagermythos und dessen Darstellungen auf den Sarkophagen. Hier aber liegt das Schwergewicht nicht mehr in der Darstellung des Mythos, sondern in dem Kampf zwischen Mensch und Tier als dem Guten und dem Bösen im Menschen⁴⁾, genau wie es in der konstantinischen Zeit auf christlichen Sarkophagen vorkommt⁵⁾. Dieser mystisch-allegorische Charakter der christlichen Jagddarstellung kommt in der Jagdkomposition auf der Schmalseite eines Toulouser Sarkophages zum Ausdruck⁶⁾. Auf der Vorderseite steht in der Mitte des symmetrisch angeordneten Apostelkollegiums segnend der bärtige Christus. Auf der linken Schmalseite ist ein gestaffeltes Hirtenidyll dargestellt, während die rechte Seite einen Jäger zeigt, welcher versucht, seinen Speer in das halboffene Maul eines Löwen zu stoßen. In der oberen Ecke schwebt dem Jäger eine mit einem Bogen bewaffnete Gestalt entgegen, die versucht, ihm Hilfe zu bringen in seinem Kampf gegen das wilde Tier. Durch die Beifügung dieser kleinen Gestalt, die zweifellos eine Personifikation sein muß, bekommt die sonst gewöhnliche Jagddarstellung einen symbolischen Charakter.

In der konstantinisch-theodosianischen Zeit sind solche Beigestalten als Personifikationen nicht selten. Es genügt, nur an die Beigestalten Ἰσχυς-Ἀλαζωνία des Kampfes zwischen David und Goliath zu denken, die nicht nur auf Sarkophagen, sondern auch in der Kleinkunst und auf Miniaturen der byzantinischen Zeit⁷⁾ vorkommen. Daß auf den nikopolitanischen Jagddarstellungen keine Personifikation vorhanden ist, bedeutet, daß man

P. G. Bd. XXVI, 857 A, 877 A; Eusebius, Kirchengeschichte, Kleine Ausgabe 4. E. Schwarz, V, 1, 1 ff., wo der Dämon als σκολιός ὄφις, θήρ ἄγριος θήρ bezeichnet wird.

4) Snijder, Mnemosyne 55, 1927, 401 ff.; H. v. Schönebeck, Die christliche Sarkophagplastik unter Konstantin in R.M. 51, 1956, S. 261 f.

5) Luigi Serra, L'arte nelle Marche, 1929, 8, Fig. 10; H. v. Schönebeck, a. O. S. 252 Anm. 2 S. 261.

6) Le Blant, Les sarcophages chrétiens de la Gaule, 1886, S. 125 Nr. 155 Taf. 59, 5.

7) F. Gerke, Das Verhältnis von Malerei und Plastik in der theodosianisch-honorianischen Zeit in Rivista di archeol. crist., 1935, H. 3—4 S. 128; J. Wilpert, Sarcophagi cristiani antichi, Bd. II Taf. 194, 1, 2; Le Blant, a. O. S. 35; A. Goldschmidt, Die Kirchentür des Heiligen Ambrosius in Mailand, Straßburg 1902, Taf. V, 2; J. Pelekanidis, Τό πρωτοχριστιανικόν Βαπτιστήριον τῆς Δούρας-Εὐρωπῶ καὶ αἱ τοιχογραφίαι αὐτοῦ. Jerusalem 1956 S. 32 f. (Sonderdruck von Nea Sion).

in dieser späteren Zeit keine Andeutung brauchte, um den symbolischen Charakter der Jagd zwischen Menschen und wilden Tieren zu verstehen, besonders wenn sie in einem heiligen Raum in Beziehung zu anderen einwandfrei symbolischen Darstellungen gebracht war. Die scharfe Stellungnahme mancher Kirchenväter gegen diese Darstellungen als für einen Kirchenraum unpassende⁸⁾ bezieht sich mehr auf die Wandkompositionen, die durch ihre ausgesprochenen Genremotive und ihre Unabhängigkeit von einem religiösen oder moralischen Ideensystem einen radikal profanen Charakter zeigen.

Der mystische Charakter der Jagddarstellung spielte von alters her in der höfischen Kunst eine nicht unbedeutende Rolle⁹⁾. Von Alexander dem Großen bis zur byzantinischen und sassanidischen Zeit gehört das Motiv der Löwen- oder Wildtierjagd zu der Symbolik des Kaisertums und symbolisiert die Macht und die Herrschaft. Diese höfische Symbolik kann für die christliche Symbolik der Jagd nicht ohne Bedeutung sein. Die Stellung der kirchlichen Kunst zur höfischen, nach dem Edikt von 313, ist bekannt. Die gemeinsamen Motive sind Zeugen dafür. Warum sollten nicht auch in diesem Fall die christlichen Künstler die Jagdsymbolik des Hofes in die Kirchenkunst übertragen? Die Kirchenväter haben oft in ihren Schriften Vergleiche gezogen; sie bezeichnen, wie wir gesehen haben, das Böse ausdrücklich als ein wildes Tier, als ein Ungeheuer, mit dem der Mensch in ewigem Kampf liegt. Folglich hatten die christlichen Künstler die Idee dieses Ringens schon von den Kirchenvätern übernommen und brauchten nur ein künstlerisches Motiv, und als solches haben sie das vorhandene Motiv der symbolischen Hofjagd in seiner

8) Migne, P.G. 79, 557 A. Νεῖλος Ὀλυμπιόδωρῳ ἐπάρχῳ. Γράφεις μοι, ὡς ἄρα πρεπωδέστερον εἴη μέλλοντί σοι κατασκευάζειν σηκόν μέγιστον πρὸς τιμὴν τῶν ἀγίων μαρτύρων, καὶ αὐτῶν διὰ μαρτυρικῶν ἄθλων καὶ πόνων καὶ ἰδρώτων μαρτυρηθέντος Χριστοῦ, εἰκόνας τε ἀναθῆναι ἐν τῷ ἱερατείῳ καὶ θήρας ζῶων παντοίας τοὺς τοίχους πληῖσαι τοὺς τε ἐκ δέξιων, τοὺς τε ἐξ εὐωνύμων, ὥστε βάπτεσθαι κατὰ μὲν τὴν χέρσον ἐκτεινόμενα τινα καὶ λαγρούς καὶ δορκάδας καὶ τὰ ἕξῃς φεύγοντα ζῶα τοὺς δὲ θηρᾶσαι σπεύδοντας σὺν τοῖς κυνίδιοις ἐκθύμως διώκοντας . . . Ἐγὼ δὲ πρὸς τὰ γραφέντα γέξαιμι ὅτι περ νηπιῶδες ἂν εἴη καὶ βρεφοπρεπές τὸ τοῖς προλεχθεῖσι περιπλανῆσαι τὸν ὀφθαλμὸν τῶν πιστῶν. Vgl. S. Asterii amaseni Homilia I. De Divite et Lazaro. Migne P. G. 4^o, 167 A.

9) G. Rodenwaldt, Zur Kunstgeschichte der Jahre 220 bis 270 in JdI. 51, 1936, S. 87 ff. Auf verschiedenen römischen Sarkophagen befindet sich neben dem Jagdherrn fast immer die Virtus, die in den christlichen Darstellungen durch die Personifikation der ΙΣΧΥΣ bzw. durch einen Engel ersetzt wird. A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin. Paris 1936, S. 57 f. K. Erdmann, Die sassanidischen Jagdschalen im Jahrb. d. Pr. Kunstsammlungen LVII, 1936, S. 193 ff.

einfachen oder komplizierten Form verwendet. Sie gaben der neuen christlichen Idee das alte Kleid.

Zu dem symbolisch-mystischen Charakter des Jagdfrieses von Nikopolis und zu denselben Schlußfolgerungen kommen wir auch, selbst wenn wir einen ganz anderen Weg als bisher beschreiten.

Betrachten wir einmal das Diakonikonmosaik ganz für sich, unabhängig von den anderen. Es ist ein Quadrat, welches drei Kompositionen umschließt: 1. die Meeres- und Fischfangszene, 2. die besprochene Jagddarstellung und 3. das Emblema mit den beiden Heiligen (Abb. 2). Trotzdem diese drei Teile des Diakonikonmosaiks äußerlich unabhängig voneinander scheinen, haben sie doch eine innere, eine mystische Beziehung zueinander, ja, sie sind sogar unlöslich miteinander verbunden.

Es ist kein gewagter Symbolismus, wenn man bei den drei Kompositionen an die drei Stadien des In-Christo-Lebens denkt, nämlich an die Berufung (κλήσις), an die Rechtfertigung (δικαίωσις) und die Vollendung (τελείωσις) und endlich an die *unio mystica*. Über die beiden letzten Stadien des Christen war schon weiter oben die Rede bei den Jagd- und Emblema-Darstellungen. Es bleibt nur der Symbolismus der Berufung, welcher den Menschen in eine neue geistige Existenz versetzt oder ihn neuerstehen läßt. Diese Berufung der Menschen hat Jesus Christus abermals mit dem Fischfang verglichen, als er nach dem wunderbaren Fischzug am See Genesareth zu Petrus sagte: „Fürchte dich nicht, von nun an wirst du Menschen fangen“¹⁰⁾, oder als er seine ersten Jünger mit den Worten rief: „Folget mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen“¹¹⁾, oder als er über das Jüngste Gericht sprach¹²⁾.

Von diesem Symbolismus des Fisches, welcher von Christus ausgesprochen und von seinen Jüngern der Kirche übermittelt worden ist, hat man das letztere Symbol mit Vorliebe bei der Taufe beibehalten. Die Volks- und patristische Literatur¹³⁾, auch die Kunst¹⁴⁾ hat seit ihrem Bestehen verständlicherweise die Taufe mit dem Fischfang verglichen und symbolisiert und das

10) Lukas 5, 10. 11) Markus 1, 16; Matth. 4, 19. 12) Matth. 15, 47 ff.

13) F. J. Dölger, *IXΘΥC* Bd. I, Rom 1910, S. 3 ff. Dort findet man die gesamte vorhandene und wichtige Literatur.

14) Die altchristliche Kunst hat öfters die Darstellung des Fischfanges als Symbol der Berufung oder der Taufe benutzt. Schon in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts sind die Wände der Katakomben mit der Fischfang-Taufe-Darstellung verziert. Vgl. J. Wilpert, *Die Maleereien der Katakomben Roms, Freiburg 1903*, S. 265 Taf. 7, 1; 27, 2. 3. Die Sarkophag-Kunst hat auch von demselben Symbol der Taufe Gebrauch gemacht. Sarkophag Lateran Nr. 119; O. Wulff, *Die altchristliche und byzantinische Kunst*, Bd. I S. 104 Taf. V, 2.

Taufbecken, nachdem das Taufen im fließenden Wasser aufgehört hatte, κολυμβήθρα, βαπτιστήριον, piscina genannt, Wörter, mit denen man das Badebassin und den Fischteich bezeichnete¹⁵⁾. Es kann also der äußerste Fries des Diakonikons der Dumetios-Basilika die piscina Christi und den mystischen Fischfang darstellen, wie es in Aquileja der Fall ist¹⁶⁾, als Symbol der Berufung, deren äußeres Merkmal die Taufe ist, durch welche der Christ Christus angezogen hat¹⁷⁾ und eine καινή κτίσις geworden ist¹⁸⁾.

So haben wir die drei Stadien des christlichen Lebens:
 Fischteich-Fischfang-Fries = Berufung — Taufe
 Jagdfries = der Kampf des Christen gegen das Böse
 Heiligen-Emblema = die Erfüllung der Berufung als die Vollendung der Heiligung und der Erleuchtung und als seliges Leben die Vollendung der unio mystica.

Während der Symbolismus der Dumetios-Basilika versucht, die kosmologische und eschatologische Lehre des Christentums zum Ausdruck zu bringen, beziehen sich die Mosaiken des Altarraums der Ipsilometopon-Basilika auf Lesbos auf das Abendmahl (Abb. 5). Die Eucharistie ist hier als φάρμακον ἀθανασίας, als Arznei für die Unsterblichkeit, oder als praesentia vivi Christi gedacht, immer in bezug auf die Christen. In dem Kulssaal zu Aquileja ist unmittelbar zu dem allegorischen Jonas-Zyklus, welcher den ganzen rückwärtigen Teil des Saales einnimmt, „der Triumph der Eucharistie“ in archaisierender Form dargestellt. In der Mitte des Feldes ist ein Viereck mit einer geflügelten Viktoria verziert. Sie hält in der Rechten den Siegeskranz über einem mit Broten gefüllten Korb und in der Linken einen Palmenzweig, während links von ihr ein mit einer breiten Fußplatte versehenes Gefäß steht. Dieses allegorische Bild wird von zehn in Achteckflächen verteilten Einzelfiguren umgeben, Männern und Frauen, welche in Körben oder in der Hand ihre Gabe für die Eucharistiefeier bringen.

Im Gegensatz zu der realistisch-symbolischen Eucharistie-Darstellung in Aquileja hat die Altarkomposition in Ipsilometopon einen ausgesprochen mystisch-pneumatischen Charakter. Das ganze Feld ist nur mit symbolischen und allegorischen Bildern verziert. Nirgends findet man einen Hinweis, der sich einwand-

15) F. J. Dölger, a. O. S. 5 f., 84 ff.

16) A. Gnirs, Die christliche Kultanlage aus konstantinischer Zeit am Platze des Domes von Aquileja, im Jahrb. der K.K.Z. Kommission, IX, 1915, S. 146 Taf. XVIII, XIX, XX; F. Gerke, Der Altar im altchristlichen Kirchenraum in Kunst und Kirche 15, 1938, 2. Heft, S. 20.

17) A. Gnirs, a. O. S. 147 Taf. XXI, XXII; vgl. dazu Taf. XVII, 1 rechts.

18) F. Gerke, a. O.

frei auf die Eucharistie bezieht. Die Mystik des Opfergedankens, wie sie im Christentum von Anfang an vorhanden war, wird hier in der Komposition zum Ausdruck gebracht. Im Kultsaal von Aquileja brachten die Christen ihre Gabe für die sonntägliche Eucharistiefeier, und Nike hat den Triumph dieser Feier versinnbildlicht. In Ipsilometopon dagegen sind nur einige Symbole und Allegorien angebracht, das Hauptbild der Eucharistie selbst fehlt. Statt dessen aber steht in der Mitte der mystisch-allegorisch-symbolischen Komposition der Altar selbst, auf dem sich das geistige Opfer vollzieht. In Ipsilometopon war also alles, was wir hier in Aquileja gesehen haben, nicht nötig. Das dortige Sinnbild der zwischen einem Weinkelch und einem Brotkorb stehenden Viktoria wird in Ipsilometopon durch das wahre, reine und geistige Opfer der Christen ersetzt, welches sich in der Eucharistie des Leibes und Blutes Christi vollzieht, die durch die Epiklese über Brot und Wein vom Priester bereitet wird. In diesem Fall braucht man kein Symbol mehr, denn Christus selbst kommt von seinem himmlischen Thron herab und lebt in seiner Gemeinde. Das Symbol ist nicht nötig, wo die Idee durch die wahre Tatsache ersetzt werden kann.

Es bleibt jetzt nur zu untersuchen, in welcher Beziehung die den Altar umgebenden Symbole und Allegorien zu diesem selbst stehen. Die Komposition muß aber, trotzdem sie ihre Einheit durch die verschiedenartigen Bestandteile verliert, in einem inneren Zusammenhang stehen und als Zentralkomposition betrachtet werden. Die Zentralisierung der Komposition geschieht nicht nur theoretisch durch die Richtungen, die die einzelnen Darstellungen haben, sondern auch durch eine ausgezeichnete und fein durchdachte mystische Verwandtschaft der Dinge.

Lämmer — ob eins davon eine Antilope oder ein Hirsch ist, kann man nicht erkennen¹⁹⁾ —, Fische, symmetrisch um eine Vase angebrachte Pfauen, ein Teich mit schwimmenden Gänsen und verschiedenartigen Fischen, all dies ist in symmetrischer Einteilung auf der Fläche des Fußbodens dargestellt und bildet ein symbolisch-allegorisches Ganzes um den Altar herum. Der diagonalen Stellung der Lämmer links und rechts vom Altar entspricht die allegorische Lämmerdarstellung der ravennatischen Sarkophage. F. Gerke²⁰⁾ hat schon nachgewiesen, daß die Dreiergruppe

19) Vgl. Der Sarkophag von Valence zeigt unter dem Kreuze l. einen Hirsch und r. ein Lamm, welche zum Kreuz emporschauen, auf dessen Gemmen zwei Tauben sitzen und an dem Kranze picken. F. Sühling, Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum, Freiburg i. B. 1950, S. 201, Taf. 32, 2.

20) F. Gerke, Der Ursprung der Lämmerallegorien in der altchristlichen Plastik, in Z.N.W. 1954, S. 170 ff., Anm. 31.



Abb. 1. Ausschnitt aus dem Fußbodenmosaik in der Prothesis der Dumetios-Basilika, Nikopolis.



Abb. 2. Emblema mit den beiden Heiligen im Diakonikon der Dumetios-Basilika.



Abb. 3. Jagdszene in dem Diakonikon der Dumetios-Basilika.

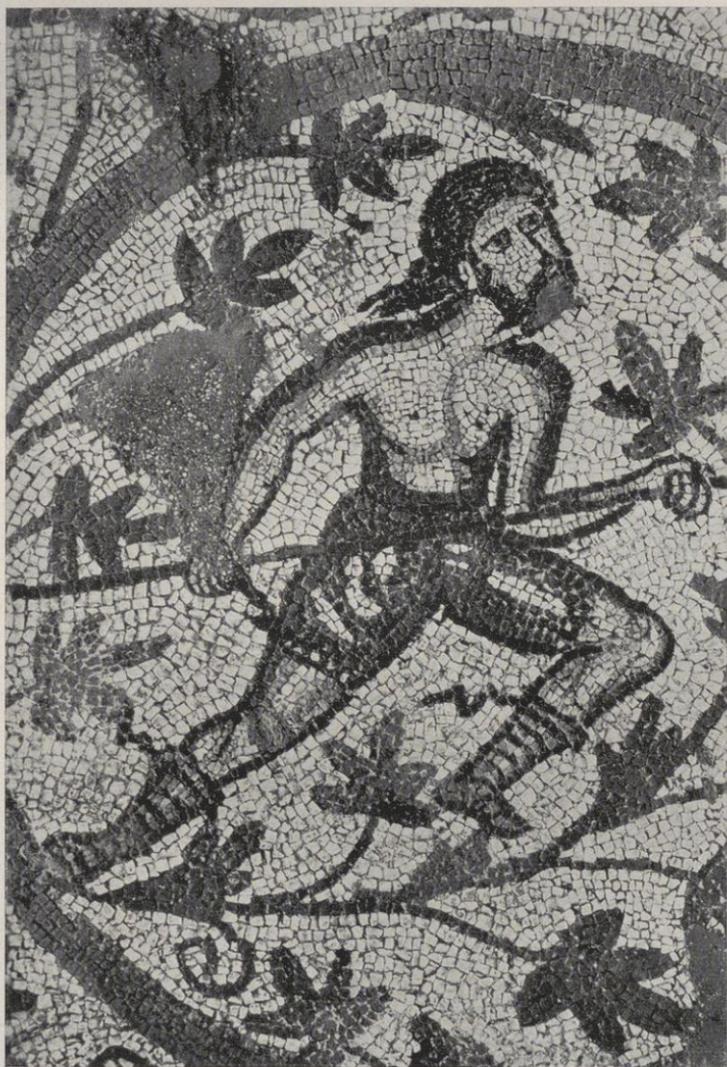


Abb. 4. Ausschnitt aus einer Jagdszene im Diakonikon
der Dumetios-Basilika.



Abb. 5. Altarmosaik der Ispilometopon-Basilika, Lesbos.



Abb. 6. Apsismosaik in der Eressos-Basilika, Lesbos.

und der Paradiesberg das Charakteristikum der ravennatischen Lämmersarkophage sind. Christus steht als Lamm mit oder ohne Monogrammnimbus oder mit Kreuz auf dem Paradiesberg oder statt seiner nur ein Kreuz, oder die Mitte wird durch einen Monogrammkranz oder eine Palme gebildet, die links und rechts symmetrisch zwei Lämmer umstehen, die den Paradiesvierstromberg anblicken. Elemente von der Komposition der ravennatischen Sarkophage findet man, wie gesagt, auf dem Altarfußboden der Ipsilometopon-Basilika. Statt des ravennatischen Paradiesberges ist hier der Altartisch. Die ganze Komposition hat sich aufgelöst, ohne jedoch ihre Bestandteile zu verlieren. Sie ist sogar sofort erkennbar, wenn man den Altarraum betritt und den Fußboden betrachtet. Man denkt unwillkürlich an die Paradiesbergdarstellung, auch wenn nicht alle Elemente der Hauptdarstellung vorkommen: der Berg, die vier Ströme, die Lämmer oder die Pfauengruppe, die man auf den ravennatischen Sarkophagen trifft.

Die Übertragung der Komposition auf das Fußbodenmosaik hat den Künstler veranlaßt, statt der vier Ströme eine verwandte symbolische Darstellung zu bringen, nämlich den Teich mit den schwimmenden Fischen und Gänsen.

Wir haben bereits weiter oben die symbolische Deutung des Teiches bzw. des Meeres genügend erklärt. In unserer Altarkomposition hat diese primitive Teichdarstellung dieselbe Deutung wie die Paradiesvierströme²¹⁾: das quellende lebendige Taufwasser, durch welches nur die Christen — durch zwei Tiere, Antilope oder Hirsch, allegorisiert — sich dem heiligen Altar nähern können. Also eine zusammengefaßte Darstellung zweier miteinander verbundener Hauptsakramente: Taufe und Eucharistie. Der allegorisch-symbolische Gedanke der Eucharistie wird deutlicher durch die Darstellung der antithetischen Pfauen um eine Vase, die sich vor der Mensa befindet. Die zwei im Profil gegebenen Pfauen mit herabhängendem Schweif stehen rechts und links von einer Amphora, aus welcher sich zwei dünne, kleine Äste mit rundförmigen Früchten erheben.

Die bisherige Untersuchung über die paarweise um Vasen stehenden Pfauen hat uns kein richtiges und befriedigendes Ergebnis geschenkt. Man spricht über den Symbolismus des Pfauens und beschränkt sich darauf, nur zu sagen, daß das Christentum eine eigene symbolische Verwendung für den Pfau geschaffen hat²²⁾. Man nimmt ihn als klassisches Symbol des Paradiesgartens,

21) Vgl. die Sarkophage in Marseille, deren vier Ströme als „vitae fontes aquarum“ charakterisiert sind. — J. Wilpert, Sarkophage, Bd. I, Taf. 8, 5; 16, 5; 12, 2. — F. Gerke, a. O. S. 186.

22) H. Lothar, a. O. — Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Réalisme und Symbolismus in der althristl. Kunst, 1931, S. 38 f.

der Auferstehung, des Frühlings²³⁾, ohne jedoch eine Erklärung für den Symbolismus des Pfauenpaares zu geben, wenn es sich im Altarraum befindet, welcher ausschließlich als Ort für das Sakrament der Eucharistie dient, so daß keine der obigen symbolischen Deutungen möglich sein kann²⁴⁾ (Abb. 6).

Um eine richtige Deutung für dieses Sinnbild geben zu können, muß man erstens den Zweck des Raumes vor Augen haben und die Kompositionen, die diesen Raum verzieren, berücksichtigen, und zum andern die parallele Komposition zu unserer Pfauendarstellung heranziehen und deren Deutungen untersuchen. Die antithetischen Gruppen, die so oft das Charakteristikum der monumentalen Kunst und der Kleinkunst besonders im 5. Jahrhundert sind, verdanken ihre verschiedenen symbolischen Deutungen nur dem Ort, an dem sie sich befanden, und seiner Umgebung²⁵⁾. Darum glauben wir annehmen zu dürfen, daß sich das um eine Vase angebrachte Pfauenpaar im Altarraum von Ipsilometopon nur auf eine eucharistische Deutung bezieht, die aber in Verbindung mit der Seele des verstorbenen Presbyters Pappikios stehen soll, wie eine zwischen dem Altartisch und der Pfauendarstellung angebrachte Inschrift bekundet.

Ignatius Theophoros bezeichnet die Eucharistie als Arznei der Unsterblichkeit²⁶⁾, auch der Verfasser der Thomas-Akten nennt sie „das Brot des Lebens“, „ὄν οἱ ἐσθίοντες ἀφθαρτοὶ διαμείψωσιν, ἄρτος ὁ κορεννὺς ψυχάς.“ Die Annahme der Eucharistie als Mittel der Unsterblichkeit²⁷⁾ und als Unterpfand der leiblichen Auferstehung und des ewigen Lebens einerseits und die Auffassung, daß nicht nur die auf Erden weilenden Christen die

23) H. Lothar, a. O. — Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Bd. XIII, 1, Sp. 1076 f., Sp. 1080, Sp. 1084 ff.

24) Die neuen Ausgrabungen haben eine große Zahl Fußbodenmosaiken ans Licht gebracht, welche dieselben bzw. ähnliche Kompositionen zeigen. Vgl. die palästinensischen Mosaiken in Q.D.A.P. V, 1936, S. 29; R.B. 1898, S. 425; 48, 1954, S. 398 f.; 1917, S. 569 ff.; N.S. 1904/05 usw.

25) In den Katakomben (J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Taf. 30/31; 31, 2; 12, 4; R.Q. S. 2, 1888, S. 89; J. Wilpert, a. O. S. 565, Nr. 15 Taf. 91, 1; S. 563 Nr. 9 Taf. 109; Rivista di arch. crist. I, 1924, S. 108 ff. Fig. 59, 60), auf Sarkophagen (Dütschke, Abb. 30 b; Abb. 4 b; Le Blant, Les sarcophages chrétiens de la Gaule, 1886 Nr. 28 Taf. 6, 2; Nr. 102 Taf. 24, 5), auf den Grabstelen (Kaufmann, Handbuch der altchristlichen Archäol., 1913, S. 283, Abb. 107; W. E. Crum, Coptic Monuments [Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire] Nr. 86, 76; G. Botti, Steli crist. di epoca biz. esistenti nel museo di Alessandria [Egitto] in Bessarione, VII, 1900, S. 431 Abb. 5, S. 453 Abb. 7; Monuments Piot, XIII, S. 215 Abb. 12) konnte die antithetische Gruppe der Pfauen nichts anderes bedeuten als das Paradies und die Auferstehung.

26) Ignatius von Antiochien, ad Ephes. 20, 2, Ausg. Funk.

27) Acta Thomae 153, Ausgabe Bonnet.

„Lebendigen“ im geistigen Sinne sind, sondern auch die Verstorbenen andererseits, gaben dem Christen im Genusse der Eucharistie die Garantie der seligen Unsterblichkeit²⁸⁾.

Diese Gedanken glauben wir der Pfauendarstellung im Altarraum der Ipsilometopon-Basilika entnehmen zu können. Die parallelen Szenen mit Tauben überzeugen uns, daß die an Früchten naschenden oder aus Gefäßen trinkenden Vögel, die sich im Altar- oder im Kirchenraum befinden, durchaus mit der Idee der Eucharistie verbunden sind. Die eucharistischen Sinnbilder sind gleichzeitig als dekorative Bilder in den Basiliken Griechenlands des öfteren verwendet, und im besonderen in der Dumetios-Basilika in Nikopolis, in demselben Altarraum, in Ipsilometopon und der Basilika D in Nea Anchialos, wo statt der Pfauen das Sossos-Taubenmotiv verwendet ist.

In Griechenland ist das Tiermotiv mit großer Vorliebe verwendet worden, so daß man in mehreren Fällen kaum einen symbolischen Charakter darin sehen darf. Unendliche Flächen sind mit Tiergestalten belegt, Tiere, welche manchmal gar nicht mit dem Christentum und seiner früheren Symbolik in Verbindung gebracht werden können. Hunde und Schweine, Gänse und Sumpfvögel und allerlei Tiere, die man unüberlegt der Fauna entnommen hat, bilden den Flächendekor der frühbyzantinischen Kirche Griechenlands.

Die römischen Fußbodenmosaiken der Frühkaiserzeit kennen die Tiermotivik, wie sie sich in der späteren Zeit entwickelt hat, fast gar nicht, und man hat sie nur spärlich als Emblemata verwendet. Im Gegenteil von dieser Mißachtung der Tiere sind im Orient von alters her immer wieder Tiere als heilige Gegenstände und wertvolle Symbole betrachtet worden. Die Zoolatrie in Syrien hat bis zum Ende des Heidentums und darüber hinaus eine sehr wichtige Rolle gespielt, so daß die Götter häufig auf Tieren dargestellt wurden²⁹⁾. Lucian erzählt, daß manche Tempel von einem Park umgeben waren, in dem eine Anzahl wilder Tiere frei umherliefen³⁰⁾, eine Reminiszenz an die Zeit, in der sie als göttliche Wesen angebetet wurden. Die Vermutung, daß in diesem religiösen Gebrauch der Ursprung der Tierdarstellung auf Fußböden anzusehen ist, scheint kaum unberechtigt zu sein, denn, wie bekannt, haben die Tiere als Verzierung der Fußbodenfläche

28) F. Dölger IXΘΥC Bd. II S. 569. Vgl. dazu die der Idee verwandten Inschriften. — P. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque.*, Paris 1897, S. 115 f. C I G. VI S. 594 Nr. 9595 a.

29) F. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum.* Leipzig 1914, S. 135 ff.

30) Lucian, *De dea Syria*, c. 41. Vgl. die Inschrift von Narnaka mit der Bemerkung von Clermont-Ganneau, in *Etudes d'arch. orient.* II, 163.

vom 3. Jahrhundert an ihren Weg von Syrien nach Rom genommen, und in den späteren Jahrhunderten haben sie namentlich im Ostmittelmeergebiet Verbreitung gefunden. Die Tatsache, daß die christliche Kunst die Tiere dort, wo keine andere deutliche symbolische Darstellung gegeben ist, nur als Verzierungsmotive verwendet hat, zeigt, daß die Tiere eine schmückende Bedeutung haben. Dies kommt auch durch die Identität zum Vorschein, die zwischen den Mustern der profanen und der kirchlichen Motive besteht, die sich am deutlichsten in den begleitenden Mustern zeigt. Die profanen Mosaiken von Antiochia am Orontes sowie die kirchlichen Mosaiken Palästinas und Griechenlands bieten gute Beweise dafür. In der Sektion 1—7 in Antiochien soll die ganze Fläche nichts anderes darstellen als einen Garten mit Tieren und dem Löwen als Tierkönig in der Mitte³¹⁾. Die Verwandtschaft, ja, man kann sogar sagen: die Ableitung des dekorativen Charakters der christlichen Mosaiken von den antiochenischen Fußbodenmosaiken ist einwandfrei.

In Antiochia wie auch in Griechenland, Kleinasien, Palästina und Nordafrika — soweit die nordafrikanischen Mosaiken nicht direkt von den römischen abhängig sind — haben die Fußbodenmosaiken einen doppelten Charakter, nämlich den symbolischen und den dekorativen und behalten diesen bis ins Mittelalter hinein, wie es die späteren griechisch-byzantinischen Pavimentmosaiken gezeigt haben.

Die Behauptung, daß die Tiersymbolik ihren Ausgang in den späteren Jahren der frühbyzantinischen Kunst gefunden haben soll³²⁾, scheint sehr gewagt und nicht genug begründet zu sein. Noch im 8. Jahrhundert trifft man auf der Maschatta-Fassade eine großartige Tiersymbolik des Friedens, die sich auf den Jesaispruch bezieht³³⁾. Daß sich dieser Symbolismus im Orient gehalten hat, zeigt die spätbyzantinische Redaktion des griechischen Physiologus, deren Abstammung man vermutlich aus einer frühbyzantinischen Redaktion des Physiologus herleiten darf³⁴⁾. Eins aber ist sicher, daß die mittelalterliche Kunst immer wieder die Tiersymbolik dort verwendet hat, wo es nötig und möglich war. Dieses Prinzip verfolgte man in Griechenland, wie wir gesehen haben, bis zu der Zeit, da die Fußbodenmosaiken in diesem Lande aufhören.

31) Antioch of the Orontes, II, 1935—1936, S. 189 Taf. 47, 62.

32) H. Lothar, Realismus und Symbolismus in der altchristlichen Kunst.

33) Ich verweise auf den Vortrag von Herrn M. Hadzidakis über den Maschatta-Symbolismus; der Vortrag ist leider noch nicht veröffentlicht.

34) J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus, Leipzig 1899, S. 99.

Die Reiternomaden der Völkerwanderungszeit und das Christentum in Ungarn.

(Ergebnisse und Aufgaben.)

Von Gyula László, Budapest.

Die der Lösung harrende Aufgabe ist eine der tiefsten und interessantesten Fragen der eurasischen Geistesgeschichte. Auf dem Boden Ungarns stößt die Reiterkultur der orientalischen Steppen und die agrarische Kultur des Westens, also zwei auf durchaus verschiedenen Gegebenheiten und Grundlagen aufgebaute Kulturen, aufeinander. Es ist dies der Kampf zweier Lebensformen, und wir können nur bedauern, daß wir den Ablauf dieses Kampfes beim Lichte der spärlichen Daten mehr nur ahnen denn klar verfolgen können. Wir müssen uns darüber klar werden, daß das Christentum für diese orientalischen Reitervölker vor allem nicht einen Glauben, sondern eine mit der westlichen Kultur identifizierte Lebensform bedeutet. Die Übernahme eines Glaubens hätten sie ja auch durch einfachen Synkretismus überbrücken können — besaß doch ihr eigener Glaube den in den Himmel versetzten einpersönlichen Gott —, aber die Übernahme einer Lebensform bedeutete mehr: das Aufgeben von in die Tiefe des Alltagslebens eingewurzelten Gebräuchen und der politischen Unabhängigkeit. Aus diesen Gründen kann bei diesen östlichen Reitervölkern solange nicht von einer ernsthaft zu nehmenden christlichen Kultur die Rede sein, als bis Fürst Geyza und Stefan der Heilige diese Sachlage klar erkennen und das Ungartum mit der Hingebung ihrer Lebensarbeit in die westliche Lebensauffassung hineinführen, sozusagen hineinbauen. Die einzigartigen Fähigkeiten dieser beiden vermochten die so lange ungelösten Schwierigkeiten in vollem Maße zu überbrücken, und unter ihrer Leitung fügte sich das Ungartum freiwillig in die Zusammenarbeit mit der westlichen Kultur, ohne jedoch seine nationale Eigenart und seine politische Unabhängigkeit aufzugeben. So konnten dann die späterhin in das schon christlich gewordene Ungartum eingeschmolzenen jüngeren Reitervölker, Petschenegen und Kumanen, den neuen Glauben von ihren bereits bekehrten

Stammverwandten vom Ungartum ohne größere Schwierigkeit übernehmen.

Bei diesem Kampfe der orientalischen und der westlichen Weltanschauung müssen wir auch vor Augen halten, daß die christliche Kultur auf dem Boden Ungarns schon vor der ungarischen Landnahme einmal Boden faßte. Es ist bekannt, daß das Christentum des Römerreichs auch auf die Provinz Pannonien übergriff. Da stellt sich nun die Frage, ob wohl das pannonische Christentum mit dem Zusammenbruch des Reiches erlosch oder aber die wechselnde Besitznahme durch Barbaren und Reiternomaden überlebte und, später wieder erstarkt, dem endgültigen Siege des Christentums sichere Grundlage zu bieten vermochte.

Eine andere Frage, die wir stellen müssen, hängt mit dem Christentum von Rom und Byzanz zusammen. Der pannonische Donaulimes verdankt seine Entstehung nicht bloßem Eroberungsdrange, sondern er sicherte zu gleicher Zeit die festländische Verbindung zwischen der östlichen und westlichen Hälfte des Römerreiches. Es fragt sich also, welche Lage auf diesem Verbindungsgebiet zu jener Zeit entsteht, als die zwei Hälften der einstigen Einheit, das Christentum des westlichen und des östlichen Reichs eines auf des anderen Kosten Boden zu gewinnen trachten, als die Glaubensauffassung von Rom und Byzanz in Konflikt gerät. In diesem Belang müssen wir auch die Frage der Sekten berühren.

Die Quellen, auf deren Grund wir diese Fragen beantworten müssen, fließen recht spärlich. Ungarische Forscher haben im Laufe der letzten 15 Jahre alle diesbezügliche Daten gesammelt und verarbeitet. Auf Grund ihrer Arbeiten können wir vom Sturz des Römerreiches bis zum Erscheinen der Awaren (568) ein verhältnismäßig klares Bild entwerfen, — innerhalb dieses Zeitraums ist nur die Zeit des Hunnenreichs unaufgeklärt. — Über die Zeit vom Sturz des Awarenreichs (800) bis zur ungarischen Landnahme haben wir auch ziemlich sichere Daten; von der Zeit des Fürsten Geyza schließlich können wir das Fortleben des Christentums bis auf unsere Tage lückenlos verfolgen. — Die Lückenhaftigkeit der auf die Reitervölker bezüglichen Daten wird schon aus dieser kurzen Aufzählung ersichtlich. Im folgenden will ich die Resultate der ungarischen Forschung der letzten 15 Jahre nach den angeschnittenen Fragen gruppiert in drei Abschnitten zusammenfassen: I. Das Weiterleben des römischen Christentums, II. Die Sekten, III. Die orientalischen Reitervölker und das Christentum; daselbst will ich auch die nötig gewordene Umwertung der älteren und der jüngeren archäologischen Funde berühren. Von den ungarischen Forschungen ist die

Tätigkeit von András Alföldi über das Christentum des völkerwanderungszeitlichen Pannonien richtunggebend geworden, während Gyula Moravcsik die Geschichte der zwischen den Reiternomaden vollzogenen Bekehrungsbestrebungen beleuchtete, und Péter Váczy das Christentumproblem der zwischen dem politischen Sturz des Awarenreichs und dem Erscheinen der Ungarn verflochtenen Zeit bearbeitet hat; Verfasser selbst hat schließlich die in der awarischen Schmiedekunst erscheinenden christlichen Symbole einer Arbeit unterzogen¹⁾.

I.

Im Völkerwanderungszeitalter können wir eine ziemlich scharfe Trennungslinie zwischen dem Schicksal der romanisierten Bevölkerung und — was damit engstens zusammenhängt — des Christentums im heutigen Dunántúl und im Donau-Save-Gebiet ziehen. Während Valeria und Pannonia Prima im Anfange des 5. Jahrhunderts vom römischen Reich gänzlich aufgegeben wird und nur mehr rechtlich dem Reiche angehört, halten die Provinzen Pannonia Secunda und Savia des Drau-Save-

1) Die Hauptwerke werden im folgenden stets auf diese Weise abgekürzt:

Alföldi, Untergang der Römerherrschaft = Alföldi, András: *Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien* II. Ungarische Bibliothek No. 12. Berlin 1926.

Alföldi, Ungarn und Römerreich = Alföldi, András: *Magyarország népei és a római birodalom* (Die Bevölkerung Ungarns und das Römerreich). Kincsestár, Nr. 42, Budapest 1954.

Alföldi, Avarenfunde = Alföldi, András: *Zur historischen Bestimmung der Avarenfunde*. ESA IX. Minns Volume 1954, S. 285—307.

Alföldi, Spuren des Christentums im völkerwanderungszeitlichen Pannonien = Alföldi, András: *A kereszténység nyomai Pannóniában a népvándorlás korában* (Die Spuren des Christentums im völkerwanderungszeitlichen Pannonien) — Szent István Emlékkönyv I. Budapest 1958. S. 151—170.

László, Arte industriale dell'epoca avara = László, Gyula: *Adatok az avarkori műpar ókeresztény kapcsolataihoz*. Italienischer Auszug: *Contributi ai rapporti antichi cristiani dell'arte industriale dell'epoca avara*. Budapest 1955.

Moravcsik, Ungartum vor der Landnahme = Moravcsik, Gyula: *A honfoglalás előtti magyarság és a kereszténység* (Das Ungartum vor der Landnahme und das Christentum). Szent István Emlékkönyv I. Budapest 1958. S. 175—217.

Váczy = Váczy, Péter, *Magyarország kereszténysége a honfoglalás korában* (Ungarns Christentum in der Landnahmezeit). Szt. István Emlékkönyv I. Budapest 1958. S. 215—265.

Über die Methode der Hinweise nur dies: Die genauen Hinweise auf zeitgenössische Quellen findet man in den obengenannten Arbeiten, wo in den zitierten Arbeiten fremde Resultate mitgeteilt werden, habe ich den ursprünglichen Autor jeweils nach dem Zitate genannt.

Gebiets ihre Beziehungen mit dem Mutterlande und dessen Christentum aufrecht. Auf dem erstgenannten Gebiete konnte sich nur die verarmte christliche Bevölkerung einzelner befestigter oder schwer zugänglicher römischer Zentren eine Zeitlang behaupten. Von solchen sind uns zwei durch sichere Daten belegt: Mogentianae und Sopianae²⁾.

Mogentianae lag in der Nähe von Keszthely, an der Stelle des heutigen Fenékpuszta, am Ufer des Balaton, am Kreuzungspunkte der wichtigsten pannonischen Straßenzüge, durch die sumpfige Umgebung gegen direkte Angriffe wohl geschützt. Außer den archäologischen Daten weist auch der Name des nahebei fließenden Zala-Flusses darauf, daß das Römertum sich hier zähe halten konnte (Zala gleich dem antiken Salla)³⁾. Die Ortschaft war durch ein durch vorspringende runde Türme gegliedertes Mauersystem von charakteristisch spätrömischer Gestaltung geschützt⁴⁾. Ein Teil der daselbst vorgefundenen kunstgewerblichen Gegenstände kann nur der Zeit nach 500 n. Chr. entstammen. Diese Zeitbestimmung wird auch durch den angrenzenden Friedhof erhärtet. In den Ziegelgräbern spätrömischen Charakters wurden Münzen kaum vorgefunden; dies weist schon an sich auf die Zeit nach 378, wo auf diesem Gebiete der Münzverkehr langsam aufhört. Ein Teil der in den Gräbern vorgefundenen Gegenstände — darunter eine Scheibenfibel mit der Darstellung einer Kaiserapotheose — weist bereits auf das Ende des 6. Jahrhunderts, und aus den Funden Lipps sind sogar Gegenstände bekannt, welche das Awarentum erst im 7. Jahrhundert in Gebrauch nahm⁵⁾. Von den Funden der Friedhöfe von Keszthely und Fenék befaßt sich Alföldi eingehend mit den Darstellungen und der Zeitbestimmung der Scheibenfibeln, in deren Technik und Ikonographie (Bellerophon) das Kunsthandwerk der altpannonischen Kästchenbeschläge bis ins 6. und 7. Jahrhundert weiterlebt. Diesen altheidnischen Darstellungen, wie z. B. der Kaiserapotheose (Taf. I, 5) oder dem Drachentöter Bellerophon müssen wir hier jedoch synkretistisch-christlichen Sinn beilegen⁶⁾. Die Entstehungszeit dieser Fibeln wird durch das Erscheinen eines speziell awarischen Ornamentmotivs, der sogenannten Zahnschnittornamentik, gesichert, von welchem Fettich beweisen konnte, daß es im westlichen Kunstgewerbe unbekannt

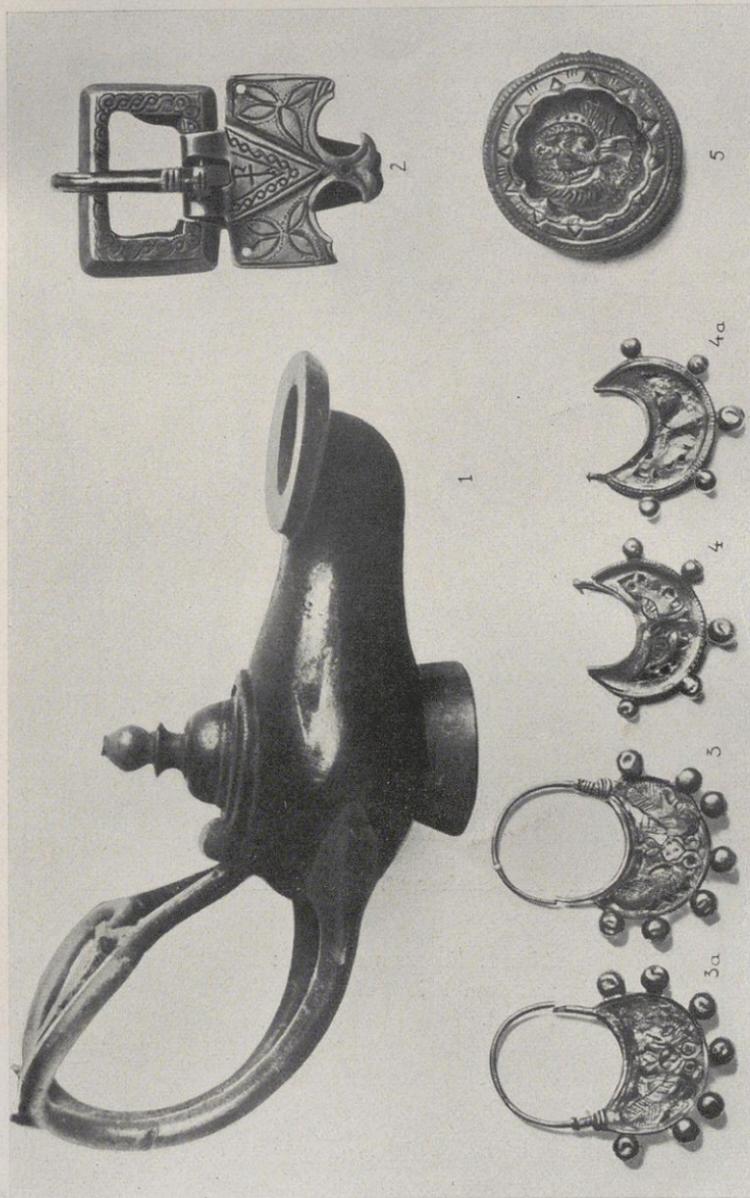
2) Alföldi, Spuren des Christentums im völkerwanderungszeitlichen Pannonien, S. 151 ff.

3) Alföldi, Untergang der Römerherrschaft, S. 31 Finály.

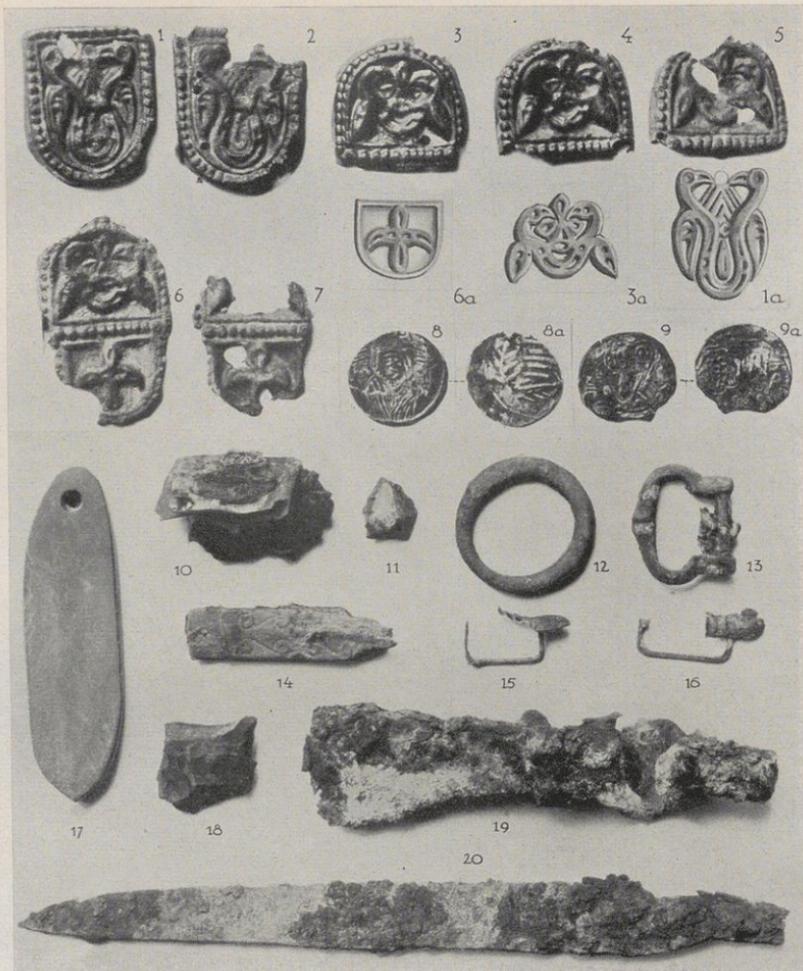
4) a. O. S. 32 Csák.

5) a. O. S. 34, 36 ff.

6) Alföldi, Awarenfunde S. 295.



Tafel I. 1. Koptische bronzene Lampe, Tápiógyörgye. 2. Silberschalle, Dombóvár. 3—3 a. Goldanhänger mit Pfauenornament (Nationalmuseum, Budapest). 4—4 a. Dasselbe mit Tauben(?)ornament. 5. Scheibenfibel mit Christi Himmelfahrt, Keszthely.



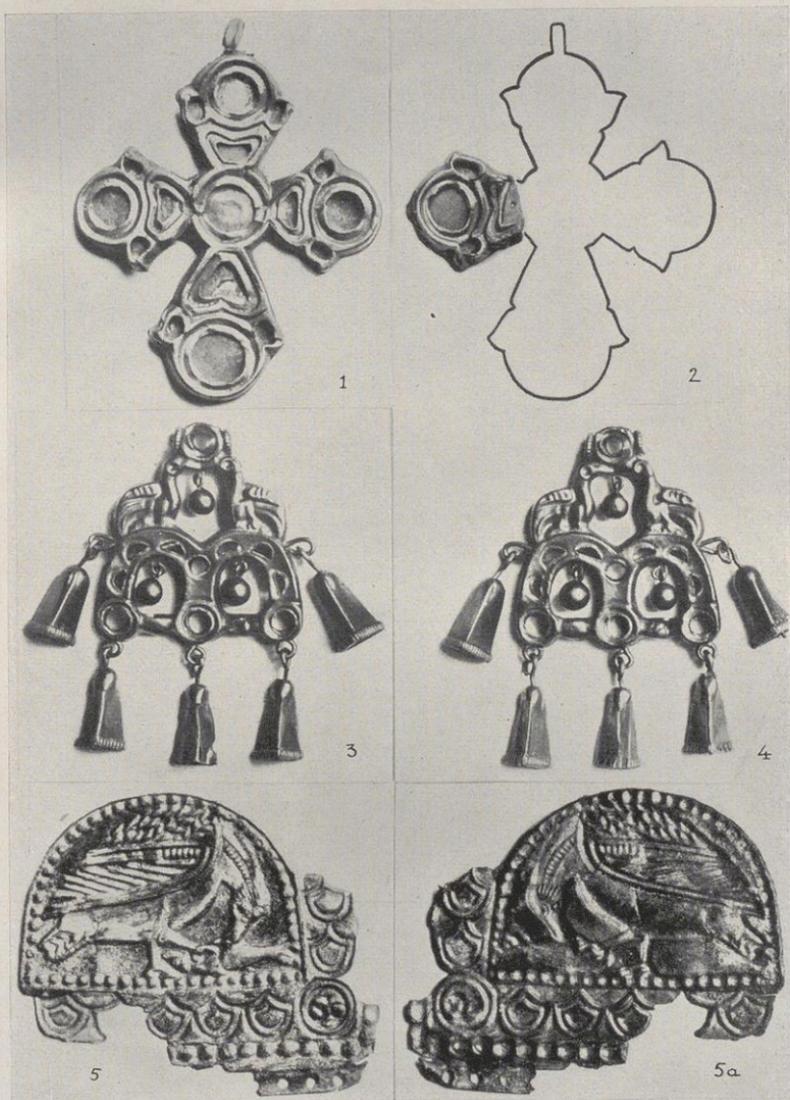
Tafel II. Awarischer Grabfund, Kiskörös.



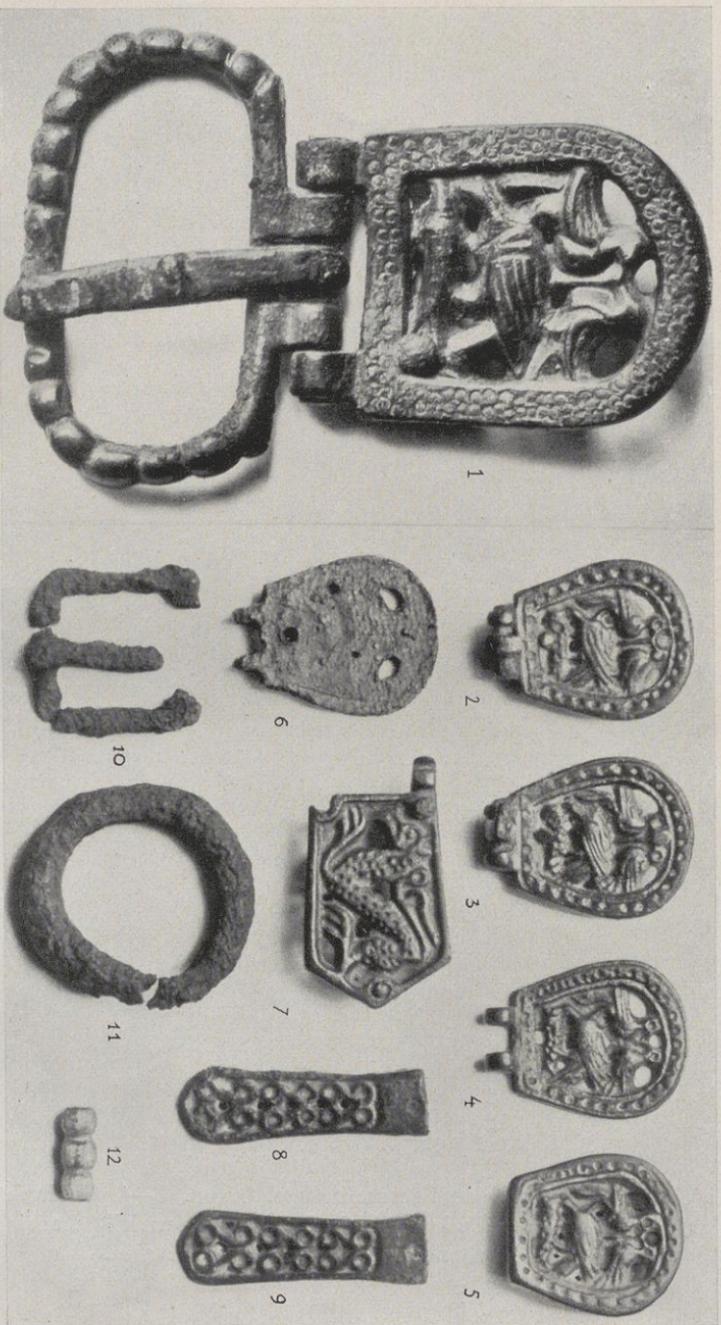
Abb. 1. Bronzenes Kreuz aus dem Friedhof von Závod.



Abb. 2. Schnalle, Fund von Kiskassa.



Tafel III. 1—2. Goldene Pectoralkreuze. Ozora. 3—4. Goldanhänger (Nationalmuseum Budapest.) 5—5 a. Vorder- und Rückansicht einer Bronzeplatte mit Fisch und Adler.



Tafel IV. 1. Bronzene Schnalle, 2fache nat. Größe. Bágyog-Gyűrűhegy. 2—12. Avarischer Grabfund. Insel Osepel.

sei und bei den Awaren als uraltes Skythenerbe erhalten blieb⁷⁾. Damit ist der terminus post quem dieser Fibeln mit 568 festgelegt. Die ungebrochene Tradition der römischen Kästchenbeschläge beweist aber weiterhin, daß um diese Zeit in Mogentianae noch römische Handwerker und sicherlich auch römische Bevölkerung zu finden waren; das Verschmelzen römischer und awarischer Motive macht es gewiß, daß die Awaren — zumindest anfangs — dies Städtchen nicht vollends zerstörten, sondern vielmehr selber bei den dortigen Handwerkern zu Bestellern wurden⁸⁾. Auf einem der wenigen reich verzierten Exemplare dieser Scheibenfibeln erscheint sogar das Motiv des in ein Dreieck gestellten Gottesauges; dadurch wird klar, daß dies Dreieinigkeitsymbol dem Zeugnis der Kirchenväter gemäß bereits in dieser frühen Zeit auftaucht und nicht etwa erst dem Gegenreformationsepoche entstammt⁹⁾.

In noch mehr ausgeprägter Weise als Mogentianae hat das in der Provinz Valeria gelegene Sopianae (Pécs) seine Rolle weiter behalten. Die letzte Ausmalung der cella trichora geschah im Stil von Sta. Maria Antiqua¹⁰⁾, und dadurch wird es nahezu sicher, daß in Pécs das Christentum die Awarzeit überlebte. Aus dem Friedhof von Pécs-Gyárváros kamen mit den Scheibenfibeln von Keszthely vollkommen übereinstimmende Fibeln ans Licht, und hier wurde auch eine getreue Kopie der Christ-Anbetung-Fibel von Keszthely gefunden. Im Mittelpunkt der Komposition steht ein Kreuz byzantinischen Typs auf konischem Grunde, darüber ein Brustbild Christi; beiderseits je ein Engel in Anbetung. Die Szene wird von Alföldi aus der syrischen Ikonographie abgeleitet¹¹⁾. Dieser Friedhof lieferte noch mehr Gegenstände von christlicher Beziehung, und die Parallelen der Justinianus-Zeit zu dem kreuzförmig aufgebauten Monogramm eines hier gefundenen Ringes bekräftigten ihrerseits die Zeitbestimmung der Fibeln. Ob das Herstellungszentrum dieser Fibeln Sopianae oder Mogentianae gewesen ist, ist vorläufig nicht zu entscheiden. Der Umstand, daß sie in voneinander verhältnismäßig entfernt gelegenen Ortschaften auftauchen, zeugt dafür, daß diese innerhalb der Hochflut des Völkerwanderungszeitalters übrig gebliebenen christlichen Inseln voneinander wußten und auch gegenseitige Beziehungen aufrecht erhielten. Es ist anzu-

7) Nándor Fettich, Das Kunstgewerbe der Awarzeit in Ungarn. AHung. I, Budapest 1926, S. 55 ff.

8) Alföldi, Untergang der Römerherrschaft S. 55.

9) Alföldi, Awarfunde S. 295.

10) Alföldi, Spuren des Christentums im völkerwanderungszeitlichen Pannonien S. 158, Szőnyi.

11) Alföldi, Awarfunde S. 295.

nehmen, daß Mogentianae das Erscheinen der Awaren nicht lange überlebte, während Pécs-Sopianae heute noch besteht und in seinem neueren Namen die im 9. Jahrhundert erscheinende und für den ununterbrochenen Lauf des christlichen Lebens zeugende ekklesiastische Benennung *Quinque Basilicae* aufrechterhalten hat.

Während wir im heutigen Transdanubien nur in diesem einen Falle das Weiterbestehen einer christlich-römischen Bevölkerung annehmen können, ist die Lage südlich der Drau viel günstiger. Das südpannonische Christentum hat das Völkerwanderungszeitalter — wenn auch um den Preis mancher Prüfungen — anscheinend überlebt. In diesem Christentum spielte auch der Arianismus eine große Rolle, doch können wir aus einem 517 datierten Brief von Papst Hormisdas darauf schließen, daß der Katholizismus seine Führerrolle durchgehend behielt¹²⁾. Auf dem einstigen Kaisersitz Sirmium besteht das Bistum ununterbrochen bis in die Anfangszeit der Awarenherrschaft, und daß dem dortigen Christentum auch der Fall Sirmiums kein Ende zu setzen vermochte, beweist der Umstand, daß die intensive Verehrung der lokalen Märtyrer (*Quirinus, Demetrius, Anastasia*) noch in der Frühzeit der ungarischen Oberhoheit blühte; hierauf weist die altungarische Benennung dieser Ortschaften (*Szávaszentdemeter* und *Szenterenye*¹³⁾). Die Benennung Sirmium wurde nämlich im Frühmittelalter durch den Namen des Schutzheiligen (*Di-*)*Mitrovica* ersetzt. Schwere Tage mochte dieser Bischofssitz und dieses römische Kastell in der Zeit der Awarenstürme durchlebt haben. Über diese Belagerungen wußten wir lange nur aus historischen Quellen, bis schließlich unlängst ein Ziegelstein mit eingegrabener griechischer Inschrift auf ergreifende Weise diesen erbitterten Kampf schlaglichtartig beleuchtete. Die Inschrift lautete: „Herr Christ, beschirme die Stadt, entferne die Awaren, schütze der Römer Land und den Schreiber dieser Zeilen. Amen“¹⁴⁾. Wie gesagt, die Verehrung der Lokalmärtyrer hat tief Wurzel gefaßt und konnte sich auch nach dem Fall der Stadt unausrottbar erhalten. Dies erscheint um so erstaunlicher, als wir wissen, daß die vor den Stürmen der Völkerwanderung flüchtigen Christen die Reliquien der Märtyrer vielfach mit sich nahmen; so wurden z. B. in den Wirren nach dem Tode Attilas die Reliquien der Anastasia nach Konstantinopel, jene des De-

12) Alföldi, Spuren des Christentums im völkerwanderungszeitlichen Pannonien S. 156.

13) Váczi, S. 257, Jireček.

14) Alföldi, Spuren des Christentums im völkerwanderungszeitlichen Pannonien S. 155, Brunšmid.

metrius nach Saloniki, jene des Quirinus schließlich nach Rom gebracht¹⁵⁾.

Wir dürfen annehmen, daß auch das Bistum Siscia bis zur Awarenzeit bestand, und vermutlich konnte auch der Bischofssitz des benachbarten Bassianae diese Zeit erleben¹⁶⁾. Einiges Licht wird auf diese Epoche auch durch die Namen einiger im Westen Europas wirkender Geistlicher pannonischer Herkunft im 5. bis 6. Jahrhundert geworfen¹⁷⁾.

II.

Es scheint, daß sämtliche nach der Auflösung des Hunnenreichs auf dem Boden Ungarns verbliebenen germanischen Stämme in unmittelbare Berührung mit dem Christentum kamen. Diese Beziehungen sind schon größtenteils erforscht worden, und so will ich im folgenden die Resultate nur kurz zusammenfassen¹⁸⁾. Der Arianismus gelangt bei den durch Ulfilas bekehrten Goten zu entscheidender Rolle, soweit, daß die Akten des Konzils zu Aquileia diese Lehre geradezu „gothica impietas“ benennen. Unter ihren Bischöfen hat sich Julianus Valens auf gotische Weise gekleidet, torques und Armbänder getragen, weswegen ihn Ambrosius und seine Gefolgschaft des Verrats verdächtigten. Neben dieser entscheidenden Rolle des Arianismus konnte aber auch die katholische Mission Erfolge verzeichnen¹⁹⁾. Bei den übrigen germanischen Stämmen finden wir im wesentlichen dieselbe Lage wieder. Wir wissen aus Procopius, daß auch die Gepiden Arianer waren; sogar in Sirmium saß eine Zeitlang ein Gepidenbischof arianischen Glaubens²⁰⁾. Auch die Westgoten haben Photinus' Lehre von diesem Gebiet aus nach Frankreich gebracht; des weiteren haben die Ostgoten und die Wandalen die Lehre des Arius angenommen. Die Langobarden hingegen erbitten Justinians Hilfe gegen die Gepiden mit der Begründung, daß sie den Ketzer-Gepiden gegenüber treu katholisch seien.

Die archäologischen Dokumente dieser Epoche sind: die Kreuzmuster der im Kastell der Valentinianuszeit zu Leányfalú gefundenen Kanne germanischen Typs, weiterhin das Christusmonogramm einer Dombórvärer Schnalle (T a f. I, 2) und das Presbyterium-Geländer von Székesfehérvár²¹⁾. Auf dem durch Arnold

15) Alföldi, a. O. S. 162.

16) Alföldi, a. O. S. 156.

17) Alföldi, a. O. S. 165.

18) Alföldi, a. O. S. 164 ff.

19) Alföldi, a. O. S. 164 f.

20) Alföldi, a. O. S. 166.

21) Dieser Gruppe müssen wir auch jene germanische Schnalle des 5. Jahrhunderts zuzählen, die durch Gábor Csallány in der Nähe von

Marosi entdeckten Presbyterium-Geländer finden wir das Christusmonogramm von Dombovár wieder. Dies Geländerbruchstück ist bislang der einzige Beleg dafür, daß wir auf diesem Gebiet und in dieser Zeit auch mit monumentalem Kirchenbau zu rechnen haben. Das Dokument des Gepidenchristentums erkennen wir in einem kleinen Kreuz, welches in einem Gepidenfriedhof von Kis-Zombor (in der Nähe von Szeged) am Halse des Skeletts gefunden wurde²²).

III.

Nunmehr können wir auf den eigentlichen Gegenstand unserer Studie, die Beziehungen der östlichen Reiternomaden und des Christentums, übergehen. Bei diesem Punkt müssen wir die Grenzen des historischen Ungarn überschreiten und die südrussische Steppe ganz bis zu den Nordhängen des Kaukasus in den Kreis unserer Untersuchung ziehen. Die Gründe hierfür sind die: 1. Das Hunnenreich Attilas und das Awarenreich Bajans umfaßte ungefähr dieses Gebiet. 2. Auch zur Zeit der spätawarischen, bulgarischen und ungarischen Gebietsisolation sind diese Völker mit den südrussischen Gebieten durch starke Fäden verbunden, da ja ihre Geschichte vor den Einzügen nach Ungarn dortselbst ablief und sie auch mit den zurückgebliebenen Stämmen stete Verbindungen aufrecht erhielten. 3. Es scheint, daß jene scharfe Klassifikation, welche in der Archäologie die einander ablösende hunnische, awarische, bulgarische und ungarische Landnahme scharf gegeneinander abgrenzt, in dieser starren Form nicht standhält, sondern daß wir sowohl auf ungarischem Boden als auch in Südrußland von der hunnischen Landnahme an mit einer steten Kontinuität der Türkvölker rechnen müssen. Meinerseits möchte ich diese neuen und neuen Völkerwellen so auffassen, daß die ihrer politischen Macht verlustig gegangenen und hernach wieder erstarkten Stammünde den Boden Ungarns zeitweilig wiedererobern und schließlich mit dem Erscheinen des Ungartums endgültig in Besitz nehmen²³). In den südlichen Teilen Rußlands ist diese Kontinuität bereits eine anerkannte historische Tatsache, während sie, auf Ungarn bezogen,

Szentes ausgegraben wurde. Der ovale Körper der Schnalle wird in der Mitte durch ein Kreuz halbiert, in den zwei Seitenfeldern steht je eine Taube. Das Muster wurde durch Punzen hergestellt; die Schnalle ist noch nicht publiziert.

22) Alföldi, a. O. S. 167, Török.

23) Eingehender in meiner Studie: *Adatok a kun tegezröl* (Daten zum kumanischen Köcher) Népr. Ért. 1940, i. Dr. Hier habe ich aus dem Anlaß einer Detailfrage auf die obige Einheit bereits hingewiesen.

vorläufig erst durch sprachwissenschaftliche Daten belegt ist²⁴). Es besteht alle Hoffnung, daß mit der Aufarbeitung der archäologischen Daten und mit neuen archäologischen Funden dieses Beweismaterial erweitert werden kann.

Sehen wir nun zu, was aus den wenigen, bisher verfügbaren Daten geschlossen werden kann. Am nördlichen Küstengebiet des Schwarzen Meeres blüht starkes Christentum im 4. Jahrhundert. Nicht nur die hellenische und römische Einwohnerschaft der Koloniestädte hat den neuen Glauben angenommen, sondern auch die Goten der Krim bekehrten sich und hatten in der Stadt Bosphorus sogar einen besonderen Bischofssitz²⁵). Das Christentum hat also im Süden der Steppe Fuß gefaßt; wenn wir da den Südrand des ungarischen Gebiets hinzunehmen, können wir getrost behaupten, daß das Hunnenreich von Süden her vollends von christlich gewordenen Völkern umgeben wird. Über die Hunnen selbst haben wir vorläufig wenig Daten: der Patriarch zu Konstantinopel Johannes Chrysostomos schickt Missionare zu ihnen; Orosius, Hieronymus und Paulinus von Nola sprechen über christliche Hunnen. Theotimos von Tomi muß ein hervorragender Psychologe gewesen sein; er erwarb gute Freundschaft bei den Hunnen und wurde von ihnen als ein „römischer Gott“ verehrt²⁶)²⁷). Diese Daten beweisen, daß die Missionsarbeit von Süden her langsam und geduldvoll anhub. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß zu dieser Zeit die christliche Bekehrungsarbeit bei den unter hunnische Oberhoheit geratenen Germanen bereits ernsthafte Resultate zeitigte. — Im bisher ans Licht getretenen archäologischen Material des Hunnentums finden wir von diesen Missionsversuchen keine Spur. Außer den germanischen Funden der Hunnenzeit (siehe oben), ist in der letzten Zeit bloß ein einziger Fund von christlicher Beziehung zutage getreten: dies ist eine zu Tápiógyörgye gefundene koptische Bronzelampe (Tafel I 1). Zwischen den Henkelarmen erscheint das Kreuz; es wurde also in Ägypten offenbar für Christen verfertigt. Ob sie aber hier in Ungarn mit den Hunnen in Beziehung steht oder aber bloß handelsmäßige Bedeutung hat, ist vorläufig nicht zu entscheiden. Ich neige zur letzteren Ansicht, wie ich dies anderen Ortes ausführlicher darlegte²⁸).

24) János Melich, *A honfoglalás kori Magyarország*. Budapest 1929, S. 63.

25) Moravcsik, *Ungartum vor der Landnahme* S. 177 ff.

26) Alföldi, *Spuren des Christentums im völkerwanderungszeitlichen Pannonien* S. 164.

27) Moravcsik, *Ungartum vor der Landnahme* S. 208.

28) *La lampe de bronze trouvée à Tápiógyörgye*. Folia Archaeologica I—II (i. Dr.).

All diesen spärlichen und verhältnismäßig wenig ergiebigen Daten zum Trotz ist anzunehmen, daß, wenn der Tod Attilas nicht so plötzlich eingetreten wäre und er seine Pläne hätte verwirklichen können, das Schicksal des hunnischen Weltreiches und damit zugleich der Bekehrungsarbeit unter den Hunnen anders ausgefallen wäre. „Gottes Geißel“ wird von klassisch gebildeten Männern umgeben, und in Attila selbst reift allmählich der Entschluß, das Erbe des römischen Reiches zu übernehmen. Sein erster Schritt hierzu ist, daß er von Valentinian III. die Hand der Honoria und im Bewußtsein seiner Macht seine Anerkennung als Kaisergenossen fordert. Wenn diese Annahme sich bewahrheitet, woran wir nach der überzeugenden Beweisführung Alföldis²⁹⁾ kaum zweifeln dürfen, dann hatte dieser weitblickende Plan sicherlich bedeutenden Anteil an seinem Entschluß, der Ewigen Stadt auf die Bitte von Papst und Adel zu entsagen. In seinen diplomatischen Berechnungen war er sicher auch darauf bedacht, neben dem Respekt vor seiner Macht im Römertum die Anerkennung seiner Weltherrschaft auch geistig vorzubereiten. Dadurch wird es wenig wahrscheinlich, daß die christliche Mission bei den Hunnen einem Widerstande von Attilas Seite begegnet wäre.

Auf die Awaren bezüglich ist jene Feststellung Alföldis durchaus überzeugend, daß wir bei der awarischen Landnahme mit zwei Volksgruppen zu rechnen haben: Mit innerasiatischen Awaren und hunnischen Mischvölkern der südrussischen Steppe³⁰⁾. Schon Géza Nagy hat aber darauf hingewiesen, daß mit dem Jahre 568 die awarische Landnahme nicht abgeschlossen sei, sondern daß von der Steppe immer neue und neue Ströme dem Awarereich zufließen³¹⁾. So ist die Zeitbestimmung der awarischen Funde, wie ich schon anderen Ortes betonte, auch von diesem Gesichtspunkte aus dringend einer Revision bedürftig. Bisher wurde nämlich der archäologische Nachlaß des Awarentums bloß als das Resultat einer inneren Entwicklung aufgefaßt. Diese Umwertung bedingt nun auch in der Beurteilung der awarisch-christlichen Funde bedeutende Umgruppierungen.

Über die Beziehungen des Awarereichs und des Christentums bis zum Ende der politischen Selbständigkeit des Reiches steht uns insgesamt ein einziger Beleg zur Verfügung; auch dieser bezieht sich auf das 8. Jahrhundert und berichtet über einen — anscheinend

29) Alföldi, Ungarn und Römerreich S. 55.

30) Alföldi, Awarerfunde, S. 285 ff.

31) Géza Nagy, Arch. Ért. 1906, 404—405. — Auf diese vielfältige Schichtung des Awarentums wird jüngst, gestützt gerade auf die Arbeit von Géza Nagy, von Dezsö Csallány hingewiesen: *Grabfunde der Frühawarenzeit*. Folia Archaeologica, I—II (i. Dr.).

fruchtlosen — bajuwarischen Bekehrungsversuch³²⁾. — Die Geschichte der balkanischen und südrussischen Missionen steht seit den Detailforschungen und der Zusammenfassung von Gyula Moravcsik (6) klar vor uns. Anscheinend hat der sich nach Mittelasien zu ausbreitende Manichäismus so wie der Nestorianismus und der Buddhismus das Awarentum nur oberflächlich oder überhaupt nicht berührt, da die Awaren zur Zeit des Erstarkens dieser Bewegungen bereits auf ungarischem Boden waren. Die Reiternomaden konnten zu dieser Zeit auf zwei Wegen mit dem Christentum in Beziehung kommen: 1. Im byzantinischen Heer des 6. Jahrhunderts spielen die nachkommenden Hunnen eine bedeutende Rolle. Es werden nicht nur Hilfstruppen aus ihnen gebildet, sondern ihre Heerführer gelangen auch bei dem Hofe in hohe Stellungen. Durch Justinian werden auf den gefährdeten Punkten zu Christen bekehrte hunnische Gruppen angesiedelt³³⁾. Diese Methode der Heeresorganisation hat in dem Reiche selbst einen zumindest gleichbedeutenden Wandel hervorgerufen, als er in der Bekehrung der bulgaro-türkischen Völker erfolgreich wurde. Vom Hofe abwärts greift die hunnische Mode um sich, und auch die Kriegstaktik übernimmt immer mehr die nomadische Kampfordnung. Parallel mit dieser auf dem Balkan vor sich gehenden Organisation macht die Bekehrung in den nördlichen Küstengebieten des Schwarzen Meeres und im Kaukasus bedeutende und anscheinend erfolgreiche Fortschritte. Dieser Erfolg wird verständlich, da ja die hier ansässigen Völker in jahrhundertlangem Verkehr einander kennen und schätzen lernten, und so konnte die Mission auf wohl vorbereitetem Boden vor sich gehen. Ein Teil der heiligen Schriften wird in hunnische Sprache übersetzt³⁴⁾. Die Zentren dieser Missionen an der Küste des Schwarzen Meeres entlang sind die Griechenstädte der Krim, deren Geistliche auch unter den Bulgarotürken zahlreiche Seelen anwarben³⁵⁾. Diese Bekehrungsbestrebungen werden im Laufe der Zeit immer kräftiger, und später werden hier sogar Wanderbistümer organisiert³⁶⁾.

32) Alföldi, Spuren des Christentums im völkerwanderungszeitlichen Pannonien S. 168.

33) Moravcsik, Ungartum vor der Landnahme S. 187.

34) Moravcsik, a. O. S. 188.

35) Moravcsik, a. O. S. 195.

36) Der Perserkönig Chosroes schickt im Jahre 591 gefangene Türken zu Kaiser Maurikios, auf deren Stirne ein Kreuz eingekratzt war. Auf die Frage des Kaisers erzählten diese, daß ihre Mutter dies Kreuz in ihrer Kindheit zur Zeit einer großen Epidemie in ihre Stirn einkratzte auf Anraten der Christen, damit sie von der Epidemie verschont bleiben möchten (Moravcsik, Ungartum vor der Landnahme S. 189). Diesen Beleg können wir mit jenen nordkaukasischen türkischen Gräberstatuen

So hatte ein Teil des auf dem Boden Ungarns angelangten Awentums reichlich Gelegenheit, die christliche Lehre schon in der früheren Heimat kennenzulernen. Und doch schien die Missionsarbeit unter ihnen ohne ernsthaftes Resultat geblieben zu sein. Unter den die Zehntausend überschreitenden Fundgegenständen der vieltausend authentisch ausgegrabenen Awarengräber können wir die Anzahl der als christlich zu erkennen Stücke sogar in tausendstel kaum ausdrücken. Aber sogar diese Dokumente sind nur teilweise mit dem Awentum in Zusammenhang zu bringen. Wir haben eine Gruppe der christlichen Funde aus der frühen Awarzeit im ersten Abschnitt angeführt und bemerkt, daß diese von der übriggebliebenen romanisierten Urbewohnerschaft stammen. In einigen noch nicht publizierten awarischen Gräberfunden sind auch Kreuze gefunden worden, und zwar in Gräbern, die je einem größeren Gräberfeld angehören. In diesen Gräberfeldern aber sind immer Reste der durch die Awaren unterjochten und zu agrarischen und anderen Arbeiten angehaltenen Gepiden nachzuweisen; von diesen wissen wir aber, daß sie größtenteils Christen waren. In Anbetracht der eigenartigen Gesellschaftsstruktur der Reiternomaden müssen wir dem Umstand, daß unter den besieigten Völkern auch Christen waren, mehr eine zurückhaltende Wirkung zuschreiben, als daß er das Wurzelfassen des Christentums hätte unterstützen können. Aus der Frühzeit kennen wir keinen einzigen Fund, der darauf wies, daß das Christentum innerhalb des awarischen Gemeinvolkes Fuß faßte.

Wir haben zwar eine kleine und nur durch wenige Funde belegte Gruppe zur Verfügung. Da wurden die Gürtelbeschläge durch das aus der christlichen Ikonographie wohlbekannte Motiv des an einem Weinstock pickenden Taubenpaars verziert (Tafel II). Diese Beschläge waren aus dünnem Silber oder Bronzeblech hergestellt, und die Muster wurden durch Pressung ins Blech getrieben. Die Träger dieser Gürtel gehörten offenbar zur ärmeren Volksklasse, und wenn wir diesen Gürtelbeschlägen Zeichenbedeutung zuschreiben wollen — und offenbar kommt ihnen dies zu —, so können wir an Christen denken. Es muß aber zugestanden werden, daß diese Gürtelbeschläge niemals mit einem Kreuz zusammengefunden wurden. Nichts außer diesen Beschlägen deutet darauf, daß die Kleidung ihrer Träger von jener der Awaren abwich, — es sind wahrscheinlich auch Awaren gewesen. Früher habe ich selber die Einheit der awarischen

in Verbindung bringen, auf deren Mütze und Schulter das Kreuz erscheint (diese Statuen wurden jüngst von A. Zakharov mitgeteilt: *Studia Lepadica*. AHung. XVI, S. 34 Abb. 2—3).

Funde angenommen, und in meiner Dissertation³⁷⁾ trachtete ich, die Chronologie dieser taubenfigurigen Beschläge auf stilkritischem Grunde festzulegen. Auf Grund der mehr oder weniger scharfen oder verschwommenen Muster der Formen bin ich auf jene irrige Behauptung verfallen, daß die Mode dieser Gürtelbeschläge in der awarischen Frühzeit anhebt und ganz bis zum 8. Jahrhundert anhält. Dies würde natürlich so viel bedeuten, daß inmitten des Awarantums eine christliche Schicht bestand, welche sich andert-halb Jahrhunderte hindurch auch äußerlich von den anderen unterschied. Die auf byzantinische Muster zurückgehenden awarischen Münzen des Fundes von Kiskörös (T a f e l II) zeigen aber offenkundig, daß diese Gruppe bei uns am Ende des 7. Jahrhunderts erscheint. Aus dem Umstande, daß wir ähnliche Funde nur in so geringer Anzahl vorfinden, müssen wir darauf schließen, daß diese Gruppe verhältnismäßig kurze Zeit bestand, vielleicht nicht länger als ein Menschenalter. So können wir aber bei den Awaren nur eine verhältnismäßig dünne christliche Schicht am Ende des 7. Jahrhunderts nachweisen, welche im Tieflande und in Dunántúl verstreut wohnte.

Ein Teil der reich verzierten und aus dickem Goldblech getriebenen oder geradezu ausgeschnittenen Funde stammt aus dem ersten Jahrhundert der Awarenherrschaft. Darunter finden sich zwei Stück halbmondförmige Ohrgehänge: auf einem steht in der Mitte eine Palmette, rechts und links je ein Pfau, das andere ist mit zwei einander den Rücken kehrenden Tauben oder Staren verziert (T a f e l I, 3—4). In meiner Arbeit³⁸⁾ habe ich auf Grund spärlichen Vergleichsmaterials die Möglichkeit hingestellt, daß diese Ohrgehänge in Nachahmung gleichaltriger byzantinischer Stücke in Ungarn hergestellt wurden. Seitdem hatte ich Gelegenheit, die Vergleichsstücke im Original zu studieren, und heute bin ich der Ansicht, daß auch diese ungarländischen Stücke jenen späthellenistisch-syrischen Werkstätten entstammen, wo ihre sorgfältiger ausgearbeiteten Muster hergestellt wurden. Aus dem ungarländischen Awarenmaterial sind uns mehrere Produkte dieser Werkstätten bekannt. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht aber auch dafür, daß diese Ohrgehänge von für die Awaren an Ort und Stelle beschäftigten byzantinischen Goldschmieden gearbeitet sein mögen. Es ist nämlich bemerkenswert, daß auch die Ikonographie der Scheibenfibeln von Keszthely und Pécs (mit der Christus-Anbetung) auf den syrischen Kreis hinweist. Diese Fibeln sind zweifellos in Ungarn hergestellt.

37) László, Arte industriale dell'epoca avara.

38) a. O.

Ganz sicher auf dem Steppengebiet, und zwar wahrscheinlich gerade auf ungarischem Boden, hergestellt sind dagegen jene zwei Goldgehänge mit Vogelfiguren, die im Nationalmuseum aufbewahrt werden (Tafel III, 3—4). Auch diese stehen mit den von Dennison beschriebenen byzantinischen Ohrgehängen in naher Beziehung, und auch diese wurden offenbar als Ohrgehänge getragen. Früher³⁹⁾ nahm ich an, daß sie dazu bestimmt waren, als Brustschmuck zu dienen, aber die Grabfunde haben mich über das Gegenteil belehrt. Auch da finden wir die einander gegenübergestellten zwei Vögel. Unlängst wurde in Cibakháza (Kom. Szolnok) das Grab einer vornehmen awarischen Frau gefunden, auf deren Diadem sich unseren vogelfigurigen Gehängen ähnliche Goldplatten befanden⁴⁰⁾. Die Bearbeitung des Fundes ist im Gange, und sein Problemkreis wurde mir noch nicht völlig klar; aber schon jetzt bin ich der Ansicht, daß auf Grund des Fundes von Cibakháza sowohl das oben beschriebene Gehänge mit den Vogelfiguren als auch das in Wien aufbewahrte Ohrgehänge von Ráckeve⁴¹⁾ nicht restlos aus der christlichen Ikonographie zu erklären sind, sondern einer eigenartigen synkretistisch-heidnischen Gruppe angehören.

Die zwei Goldkreuze des Fundes von Ozora (Tafel III, 1—2) sind zweifellos byzantinische Arbeiten. Auf den Enden der Kreuzarme und an den Schnittpunkten mögen farbige Steineinlagen angebracht gewesen sein. Das Zeitalter des Fundes wird durch die Münze von Constantinos Pogonatos (669—700) bestimmt. In dem Funde von Kelegei wird das Zeitalter des im Funde nachweisbaren und demjenigen von Ozora sehr ähnlichen Kreuzes durch dieselbe Münze festgelegt⁴²⁾. Die genauen Parallelen des Kreuzes sind mir von der Insel Kreta und aus einer athenischen Privatsammlung usw. bekannt⁴³⁾. Wie gesagt, im Funde von Ozora waren zwei übereinstimmende Goldkreuze; das eine kam leider nur fragmentarisch ins Nationalmuseum. Der Fund wurde in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts von Bauern beim Kellergraben gemacht, und so sind sicher viele Stücke abhanden gekommen. Die Stücke des Fundes sind nicht sämtlich einer Person zugehörig, m. E. mochten im Grabe drei Personen gelegen sein. Nach uraltem heidnischen Brauch wurde neben dem Fürsten auch sein Pferd bestattet (vielleicht nur symbolisch), und auch das für Begräbniszwecke be-

39) a. O. S. 50 ff.

40) Nationalmuseum, Budapest. Inv. No. 5/1937.

41) Hampel, *Alterth.* III, Tafel 281.

42) Nándor Fettich, *Die Metallkunst der landnehmenden Ungarn.* AHung. XXI. Budapest 1937, Tafeln CXXIX. 1—46.

43) Beide unveröffentlicht. — Unter den wenig bekannten Stücken siehe noch: Sotiriu, *τα βυζαντινα μινιματα της κητρον.* Athen 1935, Tafel 152.

stimmte rohe Tongefäß mag neben ihnen gelegen haben; nach dem Zeugnis der Funde mochte neben ihm eine ältere Frau und ein Mädchen bestattet gewesen sein, offenbar Frau und Tochter des Fürsten. Die zwei Goldkreuze können den zwei weiblichen Toten gehört haben. Unter diesen den Weibern zugehörigen Funden aus Ozora können wir die genauen Entsprechungen zu den mit Steinen verzierten Gehängen auf dem Theodora-Mosaik von Ravenna nachweisen, und aus den Funden können wir überhaupt darauf schließen, daß ihre Tracht mit der Kleidung der Hofdamen von Theodora übereinstimmte. Obwohl die anthropologischen Daten fehlen, können wir demnach getrost behaupten, daß die zwei weiblichen Toten (Mutter und Tochter?) nicht Awaren gewesen sind, sondern vielleicht byzantinische Prinzessinnen oder Hofdamen, deren eine von einem awarischen Fürsten geehelicht wurde. Solche Ehen waren ein wichtiges Mittel der byzantinischen Diplomatie, und oft hat auch die christliche Mission dadurch gewonnen, wie dies durch das Christentum des Mädchens von Ozora nahegelegt wird.

Aus dieser Feststellung können wir nun weiter folgern; es scheint naheliegend, daß auch die bereits angeführten Goldschmiedearbeiten nicht von Awaren getragen wurden, sondern daß auch diese auf eine dem Fall von Ozora ähnliche Weise in awarische Umgebung gerieten und als Frauenschmuck dienten. Diese Annahme wird dadurch unterstützt, daß in den bisher aufgedeckten awarischen Fürstengräbern (Bócsa, Kecel, Kiskörös-Vágóhid, Igar, Kunágota, und dem Obigen nach auch Ozora⁴⁴) nirgends eine Spur dessen zu finden ist, daß auch die vornehme Schicht des Awentums in irgendeiner Weise mit dem christlichen Glauben in Berührung gekommen wäre. Meiner Ansicht nach sind die christlich aufzufassenden Schmuckgegenstände vor allem aus den Gräbern byzantinischer Gemahlinnen hochgestellter Awaren, somit eigentlich aus dem Apparat byzantinischer Hofdamen hervorgegangen. Sicherlich sind unter ihnen auch Stücke zu finden, die in der Form von Steuererlös oder Beute zu den Awaren gelangten, obwohl die byzantinischen Gegenstände — wie wir an den byzantinischen Goldplatten des Fürstengrabes von Kunágota erkennen können — zumeist nicht in der Originalform verwendet wurden⁴⁵, sondern entweder zerstückelt (Kunágota, Tépe) oder plattgehämmert (Tépe) oder aber geradezu eingeschmolzen und neu verarbeitet wurden. Es ist be-

44) Bócsa: Nat. Mus. Inv. No. 6/1935; Kecel: Inv. No. 6/1937; Kiskörös-Vágóhid: Inv. No. 7/1937; Igar: Arch. Ért. 1929. Kunágota: Hampel, III. Tafeln 260—262; Ozora: Hampel, III. Tafeln 264—266.

45) Gyula L á s z l ó, *Die byzantinischen Goldbleche des Fundes von Kunágota*. Arch. Ért. 1938, S. 131 ff.

merkwürdig, daß die weiter oben angezeigten und für das ärmere Volk charakteristischen Gürtelbeschläge von christlicher Motivik mit diesen fürstlichen Schmuckgegenständen technische und stilistische Verwandtschaft aufweisen. In dieser Beziehung müssen wir auch feststellen, daß die Mode der christlichen Motive bei der ärmeren Volksklasse zu derselben Zeit anhebt, der auch der Fund von Ozora entstammt; das ist die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts. Wie wir weiter unten sehen werden, ist diese Gleichzeitigkeit kein Zufall. In dieser Epoche erscheint eine Fülle neuer Formen im awarischen Nachlaß (z. B. der Säbel, eine gewisse Art der Schnalle, später die Alleinherrschaft des Bronze-gusses usw.). Wir müssen wissen, daß die historischen Quellen der awarisch-byzantinischen Beziehungen nach den Jahren 630 sozusagen gänzlich versiegen und daß Bulgaren, Slaven und später Chasaren das Awarereich einerseits von Byzanz, andererseits von der südrussischen Steppe gänzlich abschneiden. Elemér Jónás hat festgestellt, daß von den 630er Jahren bis zum Ende des 7. Jahrhunderts von seiten der Steppenvölker — er dachte noch ausschließlich an die Awaren — Versuche unternommen wurden zum Übergang auf eigene Geldwirtschaft durch Nachahmungen byzantinischer Münztypen⁴⁶). Wenn wir diese Daten dem archäologischen Material entgegenstellen, so können wir nur die Erklärung finden, daß das in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts erscheinende christliche Fundmaterial nicht von den Nachkommen der im Jahre 568 eindringenden Awaren her stammt, sondern mit einer neueren bulgaro-türkischen Volkswelle in das Awarereich gebracht wurde. Sonst wäre nämlich unerklärlich: 1. das Auftauchen der christlichen Spuren, da ja nach 630 das Awarereich aus der byzantinischen Interessensphäre ausscheidet; 2. die Existenz der Nachahmungen byzantinischer Gold- und Silbermünzen, da ja das ungarländische Awarereich in seinem nach 630 — nunmehr untereinander — fortgesetzten Tauschhandel solche Nachahmungen keineswegs benötigte, wogegen byzantinische Münzen auf den südrussischen Steppen durchaus im Umlauf waren; 3. die in dem archäologischen Material erscheinenden neuen Formen, die aus den frühen Funden der Awarezeit nicht abgeleitet werden können. All dies will ich im Rahmen einer größeren Spezialstudie eingehender darlegen, hier konnte ich vorläufig nur auszugsweise einige Resultate anführen, um den völkischen Charakter und die Chronologie der christlichen Spuren innerhalb des Awarereichs soweit wie nötig zu beleuchten. Den

46) Elemér Jónás, *Monnaies du temps des Avars en Hongrie*. Demareteion, Vol. I. 3—4, 1935, S. 150—156.

Ausbau dieser Resultate muß ich mir natürlich auch bis zum Erscheinen jener Spezialstudie vorbehalten.

Demnach wird es verständlich, wieso in dem von Byzanz abgesperrten ungarländischen Awarentum gegen Ende des 7. Jahrhunderts plötzlich eine kleinere Christengruppe erscheinen kann. Das Christentum dieser Gruppe ist zweifellos ein Ergebnis jener südrussischen Missionsarbeit, von welcher wir weiter oben sprachen. Nun können wir auch verstehen, wieso zur selben Zeit eine vornehme byzantinische Dame ins Awarerland gerät. Sie wurde offenbar auf der südrussischen Steppe zur Gemahlin eines bulgarischen Fürsten. Eine solche Ehe in Südrußland war von byzantinischer Seite zu jener Zeit durchaus naheliegend, da die allmählich erstarkenden bulgarischen Stämme und das neu eingedrungene Chasarentum an der Nordgrenze des Reiches der byzantinischen Hofdiplomatie viel Sorge bereitete⁴⁷). Auf dieselbe Weise mag das byzantinische Kreuz in das Fürstengrab von Kelegei gelangt sein. Wie gesagt, war das ungarländische Awarentum um diese Zeit der byzantinischen Interessensphäre bereits entrückt, Byzanz hatte von den Awaren nichts zu befürchten und war deshalb auch nicht so um ihre Gunst bemüht wie vor 630. Obendrein waren die Awaren zu dieser Zeit durch die inneren Kämpfe nach dem Tode Bajans stark geschwächt. Es ist also wenig wahrscheinlich — wir haben auch keine Beweise dafür —, daß der byzantinische Hof ein Bündnis mit den Awaren entweder gegen die Bulgaren oder die Chazaren ausspielen wollte. Diese unhistorische Annahme habe ich nur deswegen erwähnt, weil dies für awarisch-byzantinische Beziehungen nach 630 eine etwaige Möglichkeit gibt.

Auf einigen Funden der späten Awarenzzeit, so auf den Schnallen von Bágyog-Gyürhegy (Tafel IV, 1) und von Dunapentele⁴⁸), und auf den neuesten gefundenen Gürtelbeschlügen des Municipalmuseums aus Csepel erscheint eine eigenartige Darstellung. Im Spiegel der Beschlüge wird ein Fisch von einem Adler angegriffen, auf dem Rücken des Adlers steht ein Taubenpaar, zwischen dessen Figuren ein rudimentär dargestellter Baum erscheint. Der durch einen Adler angegriffene Fisch und das Taubenpaar sind gesondert als Motive wohlbekannt. Namentlich das letztere ist ein allgemein bekanntes Seelensymbol in dieser

47) Mittelbare Daten: das Bündnis mit den Türken wird auch von persischer Seite auf diese Weise erlangt (E. Stein, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches*. Stuttgart 1919, S. 19). — Ein Krieg gegen Heraklius im Jahre 617 wird von den Awaren wegen einer dem Kagan unliebsamen Ehe angefangen). E. de Muralt, *Essai de chronographie byzantine*. St. Petersburg 1855, S. 274.

48) László, *Arte industriale dell'epoca avara* S. 36 ff.

Zeit. Die Verbreitung des Fisch-Adler-Ornamentes habe ich unter Benützung der Daten von Zoltán Takács und Géza Supka unlängst zusammengestellt⁴⁹⁾. Dies Muster erscheint auf der Steppe in der Skythenzeit, und von dieser Zeit an hält es sich zähe und in unveränderter Form bis zur Awarenperiode und wird von Ungarn hinüber bis nach China überall heimisch. Nach der gotischen Wanderung verbreiten sich die orientalischen Ornamentmuster auch im Westen; so gelangt auch die obige Darstellung in den Goldschmiede-Motivkreis des Westens⁵⁰⁾ und, wie wir weiter unten sehen werden, auch in den Buchschmuck der Merowingerzeit. Der Ursprung des Musters wird durch Strzygowski an richtiger Stelle gesucht, wenn er die Aufmerksamkeit darauf lenkt, daß es nach sibirischen Vorbildern in armenischen Miniaturen erscheint⁵¹⁾. Seiner Ansicht nach gelangt die Darstellung des Fisch-Vogel-Motivs durch armenische Vermittlung in die merowingischen Miniaturen⁵²⁾. Hier erhebt sich nur die große Schwierigkeit, daß die erhaltenen armenischen Handschriften mehrere hundert Jahre nach den merowingischen Miniaturen entstanden sind.

Ich habe unlängst nachgewiesen, daß man im Westen der awarischen Mode nachzugeben beginnt wie in Byzanz⁵³⁾. Jüngst bin ich nun in Verbindung mit einem Regensburger Kämpferstein auf Grund der Stileigentümlichkeiten der Darstellung zu dem Ergebnis gelangt, daß die romanische Kunst das Bild des auf dem Kämpferstein dargestellten, einen Löwen bezwingenden Simson durch Vermittlung des Awarantums übernommen haben kann⁵⁴⁾. Seitdem habe ich diese Szene auf einem Gürtelbeschlagn aus Kasan wiedergefunden⁵⁵⁾. In den merowingischen Miniaturen ist das Taubenpaar in derselben eigenartigen und anderwärts

49) a. O. S. 58 ff.

50) Leo K á r á s z, *Aranykincs a népvándorlás korából*. Arch. Ért. 1896, Abb. 1 (Cesena). — M. C. Boulanger, *Le cimetier franco-merovingien et carolingien de Marchélepot*. Paris 1909, Tafel XXXVI. Abb. 2—3. — British Museum, *Guide to Anglo-Saxon Antiquities*. London 1923, fig. 42 und 213. — Auf den Gallehus Rhyton: E. Fuhrmann, *Das Tier in der Religion*. Abb. 16.

51) J. Strzygowski, *Die altslavische Kunst*. Augsburg 1929, S. 276.

52) J. Strzygowski, a. O. S. 282, Abb. 255, ein Fisch durch zwei Adler in symmetrischer Einstellung angegriffen, von merowingischer Miniatur. — J. Strzygowski, *Etschmiadzin-Evangeliar*. Wien 1891. Armenische Miniaturen aus dem Jahre 1575 und Parallelen aus merowingischem Kreis (S. 92 f.).

53) *Adatok a koronázási jogar régészeti megvilágításához*. Szent István Emlékkönyv III. Budapest 1958, S. 545 f.

54) *Folia Archaeologica*, I—II (i. Dr.).

55) Fethich, AHung. XXI. a. O. Tafel CXIII. 5—5 a.

unbekannten Zusammenstellung vertreten wie auf unseren awarischen Gürtelbeschlügen⁵⁶⁾. Es scheint jedoch, daß diese eigenartige Stilisierung gerade nur für die hier aufgewiesene Gruppe des späten 7. Jahrhunderts bezeichnend ist, da auf dem gegenständlich ähnlichen, aber etwas später datierten gepreßten Gürtelbeschlügen aus Koban dieselbe Szene mehr naturgetreu wiedergegeben wird⁵⁷⁾. Zwischen den merowingischen Miniaturen und dem Taubenpaar der awarischen Beschlüge wird dadurch eine nahe Beziehung gebildet, daß beide die zwei Tauben auf eine anderswo unbekannte Weise zusammenstellen. Der mittelbare Ursprung dieser wappenartig geformten Darstellung ist awarisch, und der Typus hat sich von hier nach dem Westen zu verbreitet; diesen Weg der Verbreitung können wir im Falle des Fisch-Vogel-Musters nachweisen. Wir müssen also die Möglichkeit offen lassen, daß zwischen den merowingischen und den armenischen Miniaturen nur ein mittelbarer Zusammenhang besteht, insofern beide auf gemeinsame Quelle, auf die Steppenkunst, zurückgehen. Die Vermittlung dieser Kunst nach Westen zu wurde in diesem Falle von dem ungarländischen Awaricum übernommen. Hier muß ich darauf aufmerksam machen, daß viele Elemente der christlichen Kunst des westlichen Mittelalters ohne die Einbeziehung der Steppenkunst nicht restlos zu erklären sind. Ich bin davon überzeugt, daß das Kunsthandwerk des Mittelalters in vielen Fällen jene nach dem Westen gelangten awarischen Gegenstände zum Muster genommen hat, auf denen Tiere mit menschlichen Köpfen, oder tierköpfige Menschenfiguren miteinander und mit phantastischen Tiergenossen kämpfen, namentlich, wo es sich um die Darstellung der Greuel des Purgatoriums und der Hölle handelte⁵⁸⁾. Dazu schließlich, in wie großer Anzahl Goldschätze awarischer Fürsten als Beute des karolingischen Feldzuges nach dem Westen gelangten, haben wir reichlich genügend Daten; auf diese Weise ist es mehr als eine bloße Annahme, daß das westliche Kunsthandwerk solche Gegenstände kennen lernte. Die genaue Aufklärung dieser Beziehungen ist eine bisher ungelöste Aufgabe der christlichen Ikonographie.

Wollen wir auf die obengenannte eigenartige Darstellung, den einen Fisch angreifenden Adler und das Taubenpaar als gemeinsames Motiv, zurückkommen, so halte ich es für wahrscheinlich, daß dies gemeinsame Auftauchen das Ergebnis eines bei dem spä-

56) L á s z l ó, a. O. Taf. II.

57) Zakharov-Arendt, *Studia Levedica*. AHung. XVI. Budapest 1934, Abb. 14—15.

58) L á s z l ó, *Beiträge zu einem Regensburger Kämpferstein*. Folia Archaeologica I-II. i. Dr.

ten Awarantum erscheinenden christlich-heidnischen Synkretismus darstellt. Das Fisch-Adler-Motiv konnte bei den Steppenvölkern unmöglich ein jeden Inhalts bares Ornament bedeuten, da wir so kaum erklären können, daß es über enorme zeitliche und räumliche Entfernungen hinweg unverändert beibehalten wird. Auf der Platte von Szeged-Öthalom (Tafel III, 5—5 a) erscheint das Fisch-Adler-Motiv noch ohne das Taubenpaar, aber es wird hier von einer anderen Darstellung begleitet: in den Ecken der Platte erscheinen menschliche Masken⁵⁹). Schon in der skythischen Kunst können wir diese Darstellung mit Masken zusammen finden⁶⁰), und daß dieses Zusammentreffen keinen Zufall bedeutet, wird durch den von Chavannes mitgeteilten Chao-Che-Pfeiler bewiesen⁶¹). Da wird das Fisch-Adler-Motiv auf die Weise zweimal wiederholt, daß zwischen die einander gegenübergestellten Darstellungen in die Achse ein bärtiger Kopf mit dreizackiger Krone gemeißelt wird. Dieser Kopf mit dem Spitzbart mag irgendwie mit der Religion der Steppenvölker zusammenhängen, vielleicht ist er die Darstellung eines Hauptgottes. Seine Verbreitung wurde letztlich durch Nándor Fettich zusammengestellt⁶²). Schon daraus wird klar, daß das Fisch-Adler-Motiv ursprünglich heidnisch-mythologische Bedeutung haben mochte und nicht die ästhetisch angedeutete Formung einer Naturszene darstellt, wie der im Westen zuweilen dargestellte fischende Wasservogel⁶³). Der auf einen Fisch gestellte

59) Diese Erscheinung wurde von Zoltán Takács bereits vor dem Erscheinen meiner Dissertation unabhängig bemerkt, laut mündlicher Mitteilung; so muß ich jenen Teil meiner Arbeit, wo ich auf seine frühere Auffassung eingehe (Arte industriale dell'epoca avara, 5, 38 f.), als gegenstandslos betrachten. An diesem Orte will ich auch für seine Freundlichkeit danken, mich auf den Fund von Dunapentele hingewiesen zu haben.

60) László, *Arte industriale dell'epoca avara*, S. 40.

61) Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*. Paris 1909, Tafel XIX.

62) Fettich, *AHung*, XXI a. O.

63) Z. B. Tyler-Peirce, *L'art byzantin*. Paris 1954. II. Abb. 105a. L. Matzulewitsch, *Byzantinische Antike*. Berlin 1929, Tafel 21, Silberkanne aus dem 2.—5. Jahrzehnt des 7. Jahrhunderts, also mit der Platte von Szeged-Öthalom gleichaltrig. Die Figur des einen Fisch erbeutenden Schwanes ist auch in der Kunst des 4.—5. Jahrhunderts v. Chr. nachzuweisen (Arch. Anz. 1910, Abb. 20—21, S. 205—204, auf einem skythischen Trinkhorn ist auch das Fisch-Adler-Motiv nachzuweisen). Ein weiterer Beleg zur südrussischen Verbreitung des Musters: А. С. Уваровъ, Сборникъ мелкихъ трудовъ, Москва 1910 III, Tafel 49. Da muß ich auf eine Erscheinung hinweisen, für die ich vorläufig keine Erklärung finde. Bei den nordwestamerikanischen Indianern ist der auf einen Fisch (hier zumeist einem Walfisch) stehende Donnervogel in ähnlich heraldischer Form vielfach nachweisbar, und manche Fälle der Anwendung deuten darauf hin, daß der Darstellung magische Kraft beigelegt

Vogel ist im frühen Mittelalter zuweilen auch als christliches Symbol nachzuweisen⁶⁴). So besteht die Möglichkeit, daß dies uralte heidnische Symbol auch auf unseren awarischen bronzenen Gürtelbeschlägen mit ähnlicher Bedeutung erscheint. Die zur Verfügung stehenden Daten genügen aber keineswegs, um in diesen Gürtelbeschlägen einen etwaigen Beweis für das Christentum ihrer Träger zu erblicken. In der Schnalle byzantinischen Typs von Kiskassa (Abb. 2) erblicken wir einige Ähnlichkeit mit diesen Beschlägen; der christliche Charakter dieses Stückes wurde bisher nicht bemerkt, da auf der durch Hampel mitgeteilten Nachzeichnung das in den Schnallendorn eingravierte byzantinische Kreuz fehlt⁶⁵).

Unter den vielen tausenden Gegenständen der spätarawischen Gräberfelder weist allein das in einem Frauengrabe von Závod ans Licht gekommene Kreuz⁶⁶) (hier Abb. 1) auf christlichen Ursprung. Wenn die Richtigkeit jener Annahme, die von Géza Nagy, Tibor Horváth und Nándor Fettich vertreten wird⁶⁷), erwiesen wird, daß nämlich der Schatz von Nagyszentmiklós einen spätarawischen Fürstenfund darstellt, dann müssen wir jene zwei auf dem Gürtel hängend getragenen Goldschalen des Fundes hierher weisen, in deren Mitte ein byzantisches Kreuz und eine Inschrift erscheinen⁶⁸). Das Fehlen von christlichen Dokumenten ist um so bemerkenswerter, da ein Teil dieser späten Gräberfelder offenbar nach dem karolinischen Feldzug datiert werden muß. Besonders wahrscheinlich ist diese späte Datierung bei den in der Umgebung von Wien und im Komitat Moson ausgegrabenen awarischen Gräberfeldern mit mehreren hundert Bestattungen; diese können nämlich als Bestattungsorte des durch Karl den Großen dahin angesiedelten Awarentums betrachtet werden. Wir haben hingegen viele Belege dafür, daß dieses Awarentum den christ-

wird (F. v. Reitzenstein, *Das Weib bei den Naturvölkern*. Berlin. Abb. 55 Nr. 1).

64) So ist die über einem Fische stehende Taube, einen Ölzweig im Schnabel, z. B. auf Gemmen vertreten: Forrer, *Reallex.* Tafel 109, Abb. 1, 3. In der Mitte des Mosaiks in Sta. Maria di Capua Vetere ist der über einem Fisch stehende Adler vertreten. Von Garucci wird bei der Erklärung dieser Szene der Hl. Hieronymus zitiert: „Aquila quando senuerit in fontem se ter mergit et ita ad iuventutem redit“ (R. Garucci, *Storia dell'arte cristiana*, IV. Prato, 1877, S. 94 ff, Tafel 277. Diesen Beleg verdanke ich dem freundlichen Hinweis von Zoltán Kádár).

65) Hampel, *Alterth.* III, Tafel 504—505.

66) Moravcsik, *Ungartum vor der Landnahme*, S. 509.

67) Géza Nagy, *A honfoglalók*, *Ethnographia* XVIII, 1907, S. 527 Tibor Horváth, *Da üllői és Kiskörösi avar temető*. *AHung.* XIX. — Nándor Fettich, *AHung.* XXI. a. O.

68) Hampel, *Alterth.* III, Tafel 276, Abb. 17 a—b.

lichen Glauben annahm⁶⁹⁾, und auch seine Kagane werden in den Quellen mit ihren christlichen Namen genannt⁷⁰⁾. Es scheint aber, daß diese Mission nicht tiefer zu dringen vermochte; dies wird zumindest dadurch bewiesen, daß, wenn es zur Bestattung kommt, also zu jenem Brauch, wo der Mensch durch die Macht Jahrtausende alten Brauchtums gebunden wird, auch das Awarantum dem alten Brauch untertan blieb. Nur so können wir den Umstand erklären, daß in den Gräbern des von den Quellen als zum Christentum bekehrten gekennzeichneten westlichen Awarantums keine Spur des Christentums nachzuweisen ist.

Von den Awaren an bis zum Erscheinen des landnahmezeitlichen Ungarntums besitzen wir über die Bekehrungsarbeit und die kirchliche Organisation genügende Daten⁷¹⁾. Die Macht wird nun zum Teil von den Bulgaren, zum Teil aber von den schon durch die Awaren im Umkreis angesiedelten Slawen übernommen. Mit dem Erscheinen des das Karpathenbecken zur Einheit organisierenden und sich in das westliche Christentum willig eingliedernden Ungarntums wird nunmehr das Schicksal des ungarischen Bodens entschieden, und das byzantinische Christentum kann erst durch das langsame Einsickern rumänischer und slawischer Volkselemente auf dem südlichen und östlichen Grenzgebiete wieder Fuß fassen. Das Zeitalter der staatlichen Organisation durch das Ungarntum steht aber bereits außer dem Rahmen dieser Studie.

69) Váczi, a. O.

70) Alföldi, Spuren des Christentums im völkerwanderungszeitlichen Pannonien, S. 168; vgl. dort die Literatur.

71) Váczi, a. O.

Marcantonio Raimondi und die postbyzantinisch-kretische Malerei.

Von Manolis Hadzidakis, Athen, Benaki-Museum.

Das unter venezianischer Oberherrschaft lebende Kreta bekam nach dem Fall Konstantinopels eine besondere Bedeutung für die griechische Welt, da es fast der einzige Teil Griechenlands blieb, in dem sich geistiges Leben und griechische Kultur in verhältnismäßig günstigen Bedingungen fortsetzen konnte¹⁾, was in den unter türkischer Herrschaft lebenden übrigen griechischen Provinzen in dieser Zeit fast unmöglich war. So kam es, daß die kretische Malerei, die die Wände zahlloser kleiner Kirchen schmückte und die durch tragbare Ikonen überall, wo Griechen lebten, von Rußland bis zum Sinai-Kloster verbreitet war, eine ausschlaggebende Bedeutung für die Malerei der nachbyzantinischen Orthodoxen, und nicht nur der Griechen, bekam.

Das Studium der bis zum 16. Jahrhundert auf kretischem Boden ausgeführten Malereien steckt leider noch ganz in den Anfängen, da die an sich sehr zahlreichen Denkmäler noch immer nicht veröffentlicht sind. Nach den bisherigen Forschungen von G. Gerola wissen wir nur, daß sich in Kreta eine zeitlich ununterbrochene Reihe von Wandmalereien von dem zwölften bis zum siebzehnten Jahrhundert befindet²⁾; wir kennen aber nicht die spezifische Eigenart dieser Malerei, ihre innere Entwicklung und ihr Verhältnis zu der Kunst einerseits des übrigen byzantinischen Ostens (Griechenland und Balkanländer eingeschlossen) und andererseits zu der des christlichen Westens. Im beginnenden 16. Jahrhundert finden wir daneben kretische Maler außerhalb Kretas tätig, und zwar auf dem Athos und in den Meteorklöstern, wo sie große innere Kirchendekorationen ausführten,

1) Vgl. St. Xanthudidis, 'Η Ένετοκρατία ἐν Κρήτῃ καὶ οἱ κατὰ τῶν Ένετῶν ἀρῶνες τῶν Κρητῶν. Texte und Forsch. zur Byz.-neugr. Philologie, No. 54, Athen 1939, S. 153 ff.

2) Vgl. G. Gerola, Monumenti Veneti, nell'Isola di Creta, und besonders Elenco topografico delle chiese affrescate di Creta, in Atti del Reale Inst. Veneto die Scienze, Lettere ed Arti, an. 1934—1935, T. 94, Parte seconda, p. 159—216. Dieser Liste nach ist die Kontinuität der Malerei, an welcher Millet (Recherches 665) zweifelte, festgestellt.

und in Venedig, wo sie sich als Ikonenmaler auszeichneten. Über diese Verbreitung der kretischen Malerschule sind wir, dank dem eingehenden Studium von Fachleuten, besser unterrichtet. Die Wandmalereien sind durch Millets Veröffentlichung³⁾ und Abhandlungen⁴⁾ bekannt geworden, und zahlreiche und wichtige Denkmäler der Ikonenmalerei aus russischen, griechischen und italienischen Museen sind schon veröffentlicht⁵⁾. Trotzdem gibt es noch eine Menge von Bildern, die teils unveröffentlicht⁶⁾, teils noch nicht gründlich bearbeitet sind. So ist auch die wissenschaftliche Erforschung des postbyzantinisch-kretischen Materials bis heute noch nicht in hinreichendem Maße durchgeführt. Es fehlt besonders auf diesem Gebiete der Kunstgeschichte vor allem an Monographien über einzelne Fragen, weswegen eine synthetische Bearbeitung des gesamten Kunstgebietes heute noch unmöglich ist.

Eine wichtige Frage der postbyzantinisch-kretischen Malerei ist die ihres Verhältnisses zur westeuropäischen und besonders zur italienischen Kunst. Einflüsse der Renaissance auf die kretische Malerei finden sich seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts. Kreta stand ja seit 1210 unter der politischen Oberhoheit Venedigs; infolgedessen befand es sich seit langem in engen kulturellen Beziehungen zur großen Stadt an der Adria. Diese Einflüsse sind zwar schon gelegentlich bemerkt worden, aber nicht hinreichenderweise. Es ist nötig, zunächst nach den Bildwerken, die als Vorbilder dienten, zu forschen und so die genaue örtliche und zeitliche Herkunft der Einflüsse zu bestimmen; dadurch wäre die Reaktion des griechischen Malers, der seit Jahrhunderten an ganz bestimmte ästhetische Prinzipien glaubensmäßig gebunden war, gegenüber dieser neuen und ihm an sich fremden Kunstanschauung besser zu verstehen. Dann erst kann der Frage der Differenzierung dieser Reaktion in ein und derselben Epoche und

3) G. Millet, *Monuments de l'Athos. Les Peintures*. Paris 1927.

4) G. Millet, *Recherches sur l'Iconographie de l'Évangile*, Paris 1916 (passim).

5) Außer den bekannten älteren Werken von Lichačev, Kondakov, Muñoz und Wulff-Alpatoff sind noch nennenswert folgende Arbeiten: Sotiriou, *Guide du Musée Byzantin*, Athènes 1932. Ξυγγοπούλιος, *Μουσείον Μπενάκη, Κατάλογος τῶν εἰκόνων*, Athen 1936, und I. Συμπλήρωμα, 1939. Sisilianos, *Ἕλληνες ἀγιογράφοι μετὰ τὴν Ἄλωση*, Athen 1935, enthält viele Nachrichten, man muß es aber vorsichtig benutzen. Talbot Rice, *The Icons of Cyprus*, London (1937). S. Bettini, *La pittura di Icone Cretese-Veneziana, e i Madonneri*, Padova 1933.

6) Es ist charakteristisch, daß Prof. Sotiriou jüngst im Sinai-Kloster mehr als 200 sehr gut erhaltene Ikonen aus dem 6. bis zum 12. Jahrhundert gefunden hat; vgl. *Byzantion XIV* (1939), 1, p. 325—327, Pl. I—VI.

ihrer Entwicklung in sukzessiven Zeitabschnitten weiter nachgegangen werden.

Hier kommt nur ein Teil dieser Fragen zur Erörterung, und zwar an Hand einiger (meist unveröffentlichter) Beispiele. Zu einer Zusammenfassung der Frage genügt das vorliegende Material nicht, es soll nur der Vorteil der Verwendung einer solchen Methode in der Erforschung dieses Kunstgebietes an einer beschränkten Zahl von Beispielen gezeigt werden.

Die Rolle des Stiches als des eigentlichen Vermittlers zwischen den großen westeuropäischen Meistern und den kretischen Malern ist merkwürdigerweise fast völlig übersehen worden und die vor etwa sechzig Jahren veröffentlichte Beobachtung J. P. Richters, daß raphaelische Motive auf einer athonischen Wandmalerei einem Stich Marcantons entlehnt seien, blieb die einzige dieser Art, die zwar oft wiederholt, aber nie weitergeführt wurde.

In diesem Aufsatz möchte ich nur über den Einfluß der Kupferstiche von Marcantonio Raimondi sprechen, und zwar aus mehreren Gründen. Marcantonio ist sicher einer der bedeutendsten Bildstecher und die italienische Renaissancemalerei hat ihm einen großen Teil ihrer schnellen Verbreitung in Europa zu verdanken⁷⁾. Außerdem hat bekanntlich Marcanton während seiner besten Periode in Rom (1510—1520) bei Raphael gearbeitet, und zwar nur nach dessen Zeichnungen und wohl in seinem Auftrag, so daß man den großen Maler als Begründer des Reproduktionsstiches betrachten kann⁸⁾. So erklärt die Verbreitung von Raimondi-Stichen den indirekten Einfluß eines der größten Künstler Italiens, ja sogar Roms, auf die postbyzantinische Malerei.

Wenn wir uns im Folgenden auf das Studium der Raimondistiche beschränken, so soll das nicht etwa bedeuten, daß der westeuropäische Einfluß nur durch diesen Künstler vermittelt worden wäre. Die Maler benützten als Vorbilder alle Stiche, die sie durch Venedigs Handel erwerben konnten⁹⁾, und so sind

7) Vgl. H. Delaborde, Marc Antoine Raimondi, Paris (o. J. [1888]). H. Smith, Raimondi Marcantonio, im Thieme-Becker, Allgemeines Lexikon der bild. Künstler, B. 27, Leipzig 1935, S. 574—577. M. Pittaluga, L'incisione Italiana del Cinquecento, Milano 1930. A. Oberheide, Der Einfluß Marcantonios auf die nordische Kunst des 16. Jahrhunderts (Diss.) 1935. W. Krönig, Der italienische Einfluß in der flämischen Malerei im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts (Diss.) 1936.

8) E. Bock, Geschichte der graphischen Kunst, Propyläen Kunst-Geschichte, Berlin 1930, S. 52—53.

9) Man benutzte Stiche auch in der Kleinkunst, vgl. z. B. die silberne Decke eines griechischen Kodex aus dem 15. und 16. Jahrhundert, die nach einem florentinischen Stich des 15. Jahrhunderts dekoriert ist. Vgl. H. R. Willoughby, Codex 2400 and its Miniatures, „The Art Bulletin“ XV, 1, 1935, p. 9.

ihnen sicher auch deutsche Stichwerke in die Hände gekommen¹⁰⁾.

Der Name Raimondis ist in der Geschichte der kretischen Malerei zum erstenmal erwähnt in J. P. Richters „Abendländische Malerei und Plastik in den Ländern des Orients“ (1878)¹¹⁾. Richter begnügte sich aber mit der Bemerkung, daß in der Darstellung des Kindermordes im Katholikon des Lawraklosters (Abb. 1) sechs Figuren ohne Zweifel „eine in Lebensgröße übertragene Kopie der mittleren Gruppe aus Marc Antons Stich nach Raphaels Kindermord“ (Abb. 2) seien¹²⁾. In Wirklichkeit sind die dem Stich nachkopierten Figuren (acht an Zahl) so verändert, daß die robusten nackten Körper der Soldaten lange Kleider bekommen haben und auch die ängstlichen Mütter „anständiger“ bekleidet worden sind. Die Paare sind jeweils als Einzelmotive verwendet und der byzantinischen Darstellung des Kindermordes in einer Weise hinzugefügt, daß eine solche Neuerung für das Auge der Gläubigen damaliger Zeit wohl kaum bemerkenswert gewesen ist. In der Wandmalerei von Lawra ist im wesentlichen der Typus der byzantinischen Darstellung, wie sie sich im Laufe des 14. Jahrhunderts¹³⁾, wahrscheinlich unter dem Einfluß einer Rede von Gregorius von Nyssa¹⁴⁾, herausgebildet hatte, erhalten geblieben: links Herodes auf einem Thron; dann der Soldat, der ein Kind beim Fuß umgekehrt hält¹⁵⁾; neben ihm ein anderer Soldat, der ein Kind auf eine Lanze aufspießt¹⁶⁾, in der Mitte die Frau mit den hochgeworfenen Händen¹⁷⁾; oben der Prophet Jeremias mit der Rolle, auf welcher die entsprechende Prophezeiung geschrieben steht¹⁸⁾; rechts oben ist die Komposition mit

10) Als Beispiel sei das Verhältnis zwischen Holbein-Apokalypse und den Wandmalereien der Trapeza im Kloster Lawra erwähnt, das L. H. Heidenreich in der Zeitschrift für Kunstgeschichte VIII, 1939, S. 1—40, festgestellt hat.

11) J. P. Richter, *Abendländische Malerei und Plastik in den Ländern des Orients*, Zeitschr. für bild. Kunst, 1878, S. 205—210.

12) a. O. 207.

13) Millet, *Recherches* S. 161 ff.

14) Migne, P. G. 46, 1144 D. und Millet, ebd. 159.

15) Vgl. dasselbe Motiv in der Rabula-Handschrift (Millet 160), in der Handschrift Laur. VI 23 (Millet Fig. 115), im Psalter von London (Add. 19 552), des Jahres 1066, fol. 123 (ebenda Fig. 119), in Kappadokien (Jerphanion, *Egl. Rupestres de Cappadoce*, Texte I, p. 159, pl. 37, 4 [Saint Eustathe] 66, 2 [Toquale I]); weitere Beispiele bei Millet S. 161 Not. 1.

16) Vgl. mit Laur. VI, 23 (Millet, Fig. 115).

17) Vgl. Petropolitanus 105 (Millet, Fig. 114), Kahrié (Schmidt, Kahrié-Dzami, Taf. XXXVI, No. 96).

18) Dieses Motiv ist alter orientalischer Herkunft (vgl. Codex Sinopensis und Rossanensis), siehe Millet S. 268 und A. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Paris 1928, S. 340—341.

der traditionellen Szene der dem Felsen zueilenden Elisabeth mit ihrem Kindchen geschlossen¹⁹). Architektur und Landschaft sind in Übereinstimmung mit der Tradition dargestellt. Die acht eingeführten raimondischen Figuren haben also lediglich die breite Komposition in glücklicher Weise bereichert, sie aber in ihrer ikonographischen Substanz, d. h. in ihrem Wesen, so gut wie gar nicht verändert. Vom Standpunkt der Komposition aus gesehen, ist sicher der dramatische Charakter des Bildes durch die rohen Bewegungen der streitenden Paare besonders betont; aber die Grundlagen der byzantinischen Malerei sind nicht preisgegeben.

Der Kindermord von Lawra, den der Kreter Theophanis im Jahre 1535 malte, ist unter allen heute bekannten Bildern der erste Fall, in dem ein griechischer Künstler einen Kupferstich von Marcantonio Raimondi in größerem Umfang benützte²⁰). Der Ruhm und die Bedeutung des Theophanis haben eine neue ikonographische Überlieferung geschaffen: alle die in den Kirchen des Athos nach 1535 gemalten Darstellungen des Kindermords haben das Bild von Lawra als Vorlage²¹), und zwar nicht nur die Wandmalereien, die in den meisten Fällen von der kretischen Schule ausgeführt wurden, sondern auch spätere tragbare Ikonen zeigen das Vorbild noch deutlich, das einst Theophanis für Lawra geschaffen hatte. Auf einer kleinen Ikone in Lawra (Abb. 3), die wahrscheinlich aus einer athonischen Werkstatt des 17. Jahrhunderts stammt, findet sich die gleiche Komposition wieder, wenn auch ins Kleine und Primitive gewandelt, so doch mit den alten Grundelementen²²). Die Beschreibung im Malerbuch des 18. Jahrhunderts, die *Ἐρμηνεία τῶν ζωγράφων* des Dionysios von Phourna, hatte sicher eine ähnliche Darstellung als Vor-

19) Die nach den Apokryphen entstandene Szene findet sich schon im Parisinus 510 (O m o n t, Facsim. des miniatures des plus anciens Mser. Grecs de la Bibl. Nat., Paris 1902, pl. XXXII), dann in Kappadokien (Jerphanion, ebenda, pl. 38, 3) und später in Kahrié (Schmidt a. O. Taf. XXXVII).

20) Dieser Stich ist zwischen 1510 und 1514 gestochen. Vgl. A. O b e r h e i d e, Einfluß Marcantonios usw. S. 15. Eine Vorzeichnung von Raphael in nackten Figuren, um 1509, im Brit. Mus. bewahrt, siehe in H. G r i m m, Leben Raphaels, Phaidon-Ausgabe, S. 459.

21) Vgl. im Kutlumuskloster von 1540 (Millet Monuments de l'Athos, Taf. 159, 2), im Stawronikitakloster von 1546 (ebenda Taf. 168, 3), im Dionysiukloster von 1547 (ebenda Taf. 198, 1), im Dochiariukloster von 1568 (ebenda Taf. 224, 2).

22) Festtagsbild im kleinen Museum vom Kloster Lawra auf dem Athos; auf Holz gemalt, gut erhalten; 50 × 35,5 cm. Die Farben sind hell und klar, der herrschende Farbton ist blau: Boden und männliche Gewänder. Die übrigen Farben sind braun, wenig rot und gold. In-schrift: ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΝΗΤΙΩΝ.

bild²³). Der Kindermord von Lawras Katholikon bleibt also keine isolierte Erscheinung, sondern er ist Symptom für die Entwicklung der kretischen Malerei in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts; diese ist dadurch charakterisiert, daß sich einerseits die byzantinisch-paläologische Ikonographie durch den diskreten Gebrauch von rein italienischen Elementen erneuert und andererseits die großen Meister der Zeit Werke schaffen, die für die Malerei der folgenden Jahrhunderte ausschlaggebende Bedeutung erlangt haben.

Sehr wichtig für unser Thema ist eine in der Kirche Hagios-Minas von Heraklion in Kreta aufbewahrte Ikone mit der Darstellung des Abendmahles, die von Michael Damaskinos signiert ist (Abb. 4)²⁴). Dieser Maler war in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Venedig tätig²⁵) und ist zweifellos einer der bedeutendsten Künstler dieser Periode. Das Abendmahl von Heraklion ist ein bemerkenswertes Beispiel vom kühnen Gebrauch italienischer Renaissancemotive. Damaskinos hat sicher nicht die Komposition des entsprechenden Stiches von Raimondi (Abb. 5) als Vorbild genommen. Sein Abendmahl ist in sich original und bleibt doch in wesensmäßigem ikonographischen Sinne dem paläologischen Typus treu: Christus sitzt in der Mitte, die Hand zum Segen erhebend, in der Linken das Brot haltend (Joh. 13, 26), ganz in hieratisch strenger Haltung dargestellt²⁶); neben ihm ist Johannes in pathetischer Haltung sich über den Tisch lehrend gegeben. Die übrigen Apostel sind, wie im Lawrakloster²⁷), in solcher Weise um den Tisch gruppiert, daß nur zwei von ihnen sich an der Vorderseite befinden. Ihre stark bewegten Stellungen

23) Vgl. Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ, Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης, hrsg. von Papadopulo-Kerameus, St. Petersburg 1909, S. 87—88. Über Dionysius' Leben und Tätigkeit vgl. K. D i m a r a s. Θεοφάνους τοῦ ἐξ Ἀγρᾶφων, βίος Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ, „Ἑλληνικά“ 10 (1938), S. 213—272 und A. X y n g o p u l o s, Τέσσαρες φορηταὶ εἰκόνες τοῦ Διονυσίου, ebenda S. 273—279.

24) Die Ikone ist der Inschrift nach im Jahre 1848 erneuert. Die Erneuerung ist sicher nur eine Übermalung, und die heutige Darstellung gibt eine richtige Idee der ursprünglichen Ikone. Die heutige Modellierung wie auch die genaue Wiedergabe des Tischgerätes sind wahrscheinlich der Erneuerung zu verdanken. Die Ikone ist in S. Bettini, Il pittore Michele Damasceno etc. in Atti del Reale Inst. Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, anno 1934—35, Tom. 94, p. 360, Tav. XI wiedergegeben.

25) Vgl. S. Bettini, a. O. S. 351—356 und X y n g o p u l o s, Μουσεῖον Μπενάκη, Κατάλογος τῶν εἰκόνων, Athènes 1936, S. 15. Der Maler Damaskinos der Benaki-Ikone ist nicht identisch mit dem hier erwähnten, wie richtig X. bemerkt. Eine zusammenfassender Aufsatz über diesen bedeutenden Maler fehlt.

26) Vgl. das Emmaus-Abendmahl vom Katholikon des Lawraklosters in Millet, Athos 131, 3.

27) Vgl. Millet, Athos 145.

aber sind in vielen Fällen nach Raimondis Abendmahl gezeichnet, Sowohl die Gruppe der drei Apostel zur Rechten Christi finden wir auf dem Stich vorgebildet wie auch den sechsten in Rückenansicht gegebenen Apostel auf derselben Seite. Von der Gruppe zur Linken Christi läßt sich der zweite und der vierte Apostel der Ikone mit dem vierten und dem fünften des Stiches vergleichen. So ist ein halbes Dutzend von Figuren dem Stich Raimondis entlehnt oder nachgebildet. Zwei Apostel rechts und links an der Ecke des Tisches sind wohl von anderen ähnlichen Vorbildern genommen. Im Vordergrund ist eine Stufe, die an die große Tafel des Paris Bordone, *La consegna dell'anello al Doge* erinnert, wo ähnlich wie auf unserer Ikone auch ein Kind sitzt²⁸⁾. Von den beiden Kindern sieht der kleine Neger stark veronesisch aus. Unsere Ikone ist also eine Kompilation von spätbyzantinischen, renaissance-römischen und venezianischen Gestalten, und trotzdem ist es dem Maler durch das alles beherrschende Formgefühl, das die kretische Malerei dieser Zeit durchgängig auszeichnet, gelungen, eine einheitliche Komposition zu schaffen. Die typische harte Modellierung, die mit kleinen hellen Flächen arbeitet, wirkt in dieser antirealistischen Beleuchtung überirdisch, und dadurch ist die theologische Wesenheit der griechischen Ikone bewahrt. Außerdem genügt die perspektivische Wiedergabe der Architekturen nicht, um die Tiefe deutlich zu bezeichnen, da die menschlichen Gestalten, die dem Beschauer den Raum klären sollten, weder in ihren Beziehungen untereinander noch in ihrer Raumbeziehung perspektivisch richtig gezeichnet sind. Die perspektivischen Raumwerte erfüllen ihr Ziel nicht, weil sie nicht einheitlich angeordnet sind. Das Raumproblem interessiert den kretischen Maler noch nicht, und so ist ein Kompromiß zwischen byzantinischer Flächenkomposition und westeuropäischer Raumkomposition entstanden.

Im Vergleich mit dem Kindermord des Theophanis stellt die Ikone des Damaskinos einen weiteren Schritt zu einer neuen Entwicklungsstufe des postbyzantinisch-kretischen Stils dar, dessen erster und zugleich bester Vertreter in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eben Damaskinos ist. Diese Stufe wird durch die wichtigeren Zugeständnisse, die der westeuropäischen Renaissancemalerei gemacht werden, charakterisiert, und sie wird in der Hauptsache durch solche Maler repräsentiert, die in Venedig gearbeitet haben. Es bleibt also für das griechische 16. Jahrhundert charakteristisch, daß einerseits nur partielles Kopieren italienischer Motive festzustellen ist und daß die Maler andererseits Motive westeuropäischer Vorlagen sehr diskret und

28) Vgl. A. Venturi, *Storia dell'arte Italiana*, IX, 3, fig. 701—702.

geschickt der byzantinischen Komposition einfügten. Ihr gläubiges Verhalten gegenüber der Überlegenheit des wissenschaftlichen Begriffes der menschlichen „Form“ war absolut klar: den überlieferten Prinzipien fühlten sie sich glaubensmäßig noch völlig verpflichtet.

Eine (berühmt gewordene) Ausnahme bildet der Kreter Domeniko Theotokopuli, der in seinen venezianischen Bildern oft Motive aus italienischen Stichen benutzte²⁹). Da er indes schon von jeder Bindung an die byzantinische Malerei frei war, so bleibt er hier außerhalb unserer Forschung. Eine (weniger interessante) zweite Ausnahme bildet Angelo Bizamano, ein kretischer Maler zweiten Ranges aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, der in Otranto arbeitete³⁰); er hat nicht gezauert, die Geburt Christi von Raimondi (B. 16) genau in allen Einzelheiten zu kopieren. Eine ferne Erinnerung an byzantinische Modellierung und ein gewisser noch byzantinisch zu nennender Formsinn genügen nicht, um dieser mäßigen Tafel einen Ort in der Entwicklungsstufe der kretischen Malerei zu weisen.

Im 17. Jahrhundert aber geht die Freiheit des orthodoxen Künstlers gegenüber dem Gesetz der byzantinischen Ikonographie noch viel weiter. Er benutzt von westeuropäischen Stichen nicht nur Einzelfiguren, sondern ganze Kompositionen. Wichtig ist in dieser Hinsicht eine Reihe von tragbaren Ikonen mit der Darstellung der Kreuzabnahme (Abb. 7—10), die nach einem Stich Raimondis (Abb. 6) gemalt sind. Dieser Stich, wahrscheinlich um 1515 gestochen³¹), und zwar wiederum nach einem Bild Raphaels³²), war einer der bekanntesten und wurde nicht nur in Italien selbst, sondern auch in Deutschland, Frankreich und den Niederlanden sehr häufig von Künstlern als Vorlage benutzt³³). Der Vergleich des italienischen Musters mit den griechischen

29) Vgl. J. F. Willumsen, *La jeunesse du peintre El Greco*, II, Paris 1927, S. 287 und 712; R. Palluchini, *Il politico del Greco della R. Galleria Estense e la formazione del artista*. R. Istituto d'Archeologia e Storia dell'Arte, Opere d'Arte, Fasc. VII, Roma 1937, S. 6—7, Fig. 3—5.

30) Vgl. Lichačev, *Die Darstellung der Gottesmutter in der italo-griechischen Ikonenmalerei*, Taf. I (russ.). Volbach, *Mittelalt. Bildwerke aus Italien und Byzanz*, Berlin-Leipzig 1930, S. 179.

31) Vgl. H. Delaborde, *Marc Antoine Raimondi*, Paris, B. II, S. 48, 7.

32) Vgl. Fischel, *Raphaels Zeichnungen*, Abt. 4, No. 182.

33) Vgl. Pittaluga, *L'incisione Italiana nel cinquecento*. Milano 1930, Fig. 170, Oberheide, a. O. S. 14—21, W. Krönig, *Der italienische Einfluß usw.* S. 47—48 und 140, E. Panofsky, *Ein Bildentwurf des Jacopino del Conte*, „Belvedere“ 56, 1927, S. 43—50.

Nachbildungen ist lehrreich, da wir so die Gelegenheit haben, die Arbeitsweise der unter italienischem Einflusse arbeitenden griechischen Maler in verschiedenen Zeiten deutlich zu verfolgen.

Die Ikone aus Lawra³⁴⁾ ist ein charakteristisches Werk aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (Abb. 7). Die auf dem Kreuz gezeichneten Wappen können wir nicht identifizieren; sie bezeichnen aber sicher die kretische Herkunft des Bildes³⁵⁾. Ikonographisch bleibt die Ikone in der Darstellung der oberen Gruppe dem Modell treu. Nur haben zwei ausdrucksvolle Engel, die der spät- und postbyzantinischen Darstellung der Kreuzabnahme fast unentbehrlich sind³⁶⁾, die dekorativen Wolken ersetzt. Die untere Gruppe aber hat manche Veränderungen erlitten. Sie ist nicht nur um sechs Frauen bereichert, sondern ihre Komposition ist auch durch die Anordnung der Figuren einer spätbyzantinischen Fassung der Beweinung Christi ganz nahe gekommen³⁷⁾. Besonders charakteristisch für den Zeitgeschmack ist die dramatische Figur der klagenden Frau mit den hochgeworfenen Armen, ein Motiv, das schon in griechischen Miniaturen des 11. und 12. Jahrhunderts sich findet³⁸⁾ und das im 16. und 17. Jahrhundert überall sehr verbreitet war. Dank dieser Geringfügigkeiten der Veränderungen wirkt das Bild auf den orthodoxen Beschauer keineswegs fremd.

Viel wichtiger aber ist die stilistische Einfügung des italienischen Vorbildes in das byzantinische Formgefühl. Die anatomische Realität des nackten Körpers Christi interessiert unseren Künstler nicht, und die reiche plastische Modellierung der menschlichen Formen ist verloren gegangen. Die starken athletischen Männer, die Raimondi bildete, sind in orthodoxer Atmosphäre sozusagen leichte überirdische Gestalten geworden. Die Frauen sind nicht mehr in klassizistischer Fassung dargestellt; sie haben in der üblichen byzantinischen Weise alle Körperlichkeit verloren. Durch diese Mittel hat der Maler eines der Grundprinzipien der byzantinischen Ästhetik zu wahren gewußt. Durch eine ausdrucksvolle Umbildung der menschlichen Figur, bei der das Wesentliche

34) Im mittleren Altarraum des Katholikons bewahrt. Größe: 40 × 36 cm. Die Farbenskala ist die in der Zeit übliche: Rot, Dunkelblau, Braun für die Gewänder, Graublau für die Architekturen, doch mit wenigen roten Ziegeln erwärmt. Die Gesichter sind durch unglückliche Reinigung unangenehm dunkel geworden. Goldener Hintergrund erneuert.

35) Vgl. G. Gerola, Monumenti Veneti nell'isola di Creta, IV, Venedig 1932, Gli stemmi, No. 13, 70—72, und passim.

36) Vgl. Millet, Recherches, fig. 496, und besonders im 16. Jahrh. vgl. Millet, Monuments de l'Athos, Taf. 73, 1; 128, 2; 162, 1 u. a.

37) Vgl. Millet, Recherches, fig. 560—562.

38) Ebenda, fig. 533, 535.

wieder in ihrer geistigen Wirkung liegt, ist der Künstler im Rahmen echt byzantinischer Ästhetik geblieben.

Er hat aber noch eine weitere Grundlage der byzantinischen Malerei beibehalten: die Flächenkomposition. Dieses Bestreben des Künstlers war hier besonders schwer zu verwirklichen, weil er eine Landschaft als Hintergrund verwenden mußte. Im Stich Raimondis ist in der Art des Lukas van Leyden ein fernes Jerusalem gegeben mit der beabsichtigten Wirkung, den Eindruck der Tiefe hervorzurufen. Der orthodoxe Maler hat die Stadt des Hintergrundes viel näher gerückt, so daß wir einen Platz mit Kirche, Brunnen und zwei Bäumchen wie auch einen Aquädukt erkennen können. Es ist aber recht kennzeichnend, daß es keine Perspektive gibt, daß die Gebäude in der Fassung der byzantinischen Idealarchitektur ausgeführt sind und daß infolgedessen keine Illusion einer dritten Dimension erweckt wird. Der Eindruck des flachen Bildes ist durch den großen Baum rechts betont, der in keinem inneren Verhältnis zu der übrigen Landschaft steht. Die Umbildung des italienischen Musters ist also in reichstem Maße erfolgt.

Der Fall der Lawra-Ikone ist besonders interessant, weil sie das erste Beispiel einer unter dem Einfluß des Raimondi-Stiches entstandenen neuen Komposition der Kreuzabnahme ist³⁹⁾. Das Bild Raphaels war im übrigen so klar, gleichmäßig und harmonisch, der Ausdruck der Leidenschaft zudem so verhalten, daß ihm die orthodoxen Künstler des 17. und 18. Jahrhunderts ohnehin nicht ganz fremd gegenüberstanden, und das mag der Grund sein, warum sie es wieder und wieder als Vorlage benutzten und es so leicht orthodox umstilisierten.

Als zweite in dieser Reihe ist eine Ikone der Sammlung Velimesi in Athen zu erwähnen, die aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts stammt (Abb. 8)⁴⁰⁾. Auch hier sind die Abweichungen interessanter als die Übereinstimmungen. Die Haltungen der zwei auf das Kreuz sich stützenden Personen, im Spiegelbild dem Stich Raimondis nachgezeichnet, sind im Sinn der Stille und Ruhe verändert wie auch die der übrigen Personen. Besonders bemerkenswert ist die Haltung des Körpers Christi, die hier gar nicht den Eindruck der schwer lastenden Materie erweckt, ganz im Gegensatz zu Raphaels Zeichnung, auf

39) Von W. Krönig (a. O. 140) ist ein kleines byzantinisierendes Triptychon aus dem 16. Jahrhundert mit der Kreuzabnahme nach Raimondistich (Bologna, Museo Civico) erwähnt.

40) Größe: 38 × 27,5 cm. Auf Holz gemalt, sehr gut erhalten. Die Farben (grün, braun, rot und rosa, in mehreren Nüancen) sind glänzend und wirken auf dem goldenen Grund geschmackvoll. Die nackten Teile des Körpers haben braune Schatten, und die Lichter sind ockerweiß, die Transition aber ist etwas hart.

welcher der gedrehte Körper und die senkrecht niederfallende Hand wie auch die ausgesprochenen Bemühungen der übrigen Personen den Eindruck gespannter Mühe und lastender Schwere wachrufen. Die Komposition bleibt dieselbe; aber die obere und untere Gruppe sind hier durch die an den Füßen Christi weinende Maria Magdalena verbunden. Bemerkenswert ist ferner, daß eine dritte Leiter hinzugefügt ist, was eine gewisse Unklarheit bewirkt; außerdem sind Bäume und Stadt weggelassen. So scheint diese Ikone eine weitere Umbildung des Stichs, immer in dem oben erklärten byzantinischen Formsinn, zu sein. Ihre Qualität aber läßt keine künstlerische Persönlichkeit durchblicken, die die Initiative für solche Umbildung ergreifen konnte; infolgedessen müssen wir (als byzantinische Zwischenstufe sozusagen) ein Vorbild von einem bedeutenden orthodoxen Künstler vermuten. Diese Idee wird durch eine Ikone des Byzantinischen Museums zu Athen erhärtet (Abb. 9), die später entstanden ist und die mit geringfügigen Veränderungen dasselbe Vorbild wiederholt ^{40a}). Sie stammt dennoch nicht aus derselben Werkstatt, da technische Eigentümlichkeiten, wie die Betrachtung der Modellierung (das Photo täuscht in diesem Zusammenhang), die zwei Tafeln unterscheiden. Was aber die neue Ikone charakterisiert, ist die Farbgebung, die ein wenig affektiert scheint. Der herrschende Farbton ist das Grün in mehreren Nüancen, das auf dem goldenen Grund sehr dekorativ wirkt. Wenige rote Flecken erwärmen in ihrer komplementären Wirkung die Kälte der grünen Farben sehr diskret, und die ocker-weißen Trachten zweier Personen verbinden die Komposition mit dem Grund. Der Maler hat nicht sein Werk unterzeichnet, der Meister aber des Vorbildes wäre vielleicht nicht schwer zu nennen: Theodoros Poulakis aus Kreta (1622—1692) ⁴¹), ein Maler, dem kühne Neuerungen eigen waren, und die Köpfe der zwei Alten rechts oben und der Kopf Christi selbst haben Charakteristika, die grade für diesen Maler typisch sind ⁴²). Eine weitere Erforschung der auf den Ionischen

40 a) Im Byzantinischen Museum, Athen No. 656. Größe: 40,5 × 31,5 cm. Auf Holz gemalt, gut erhalten; Wolken und Boden wie auch die meisten Gewänder sind grün. Die Gottesmutter ist dunkelrot gekleidet und Maria Magdalena hellrot. Der auf der Leiter stehende Jüngling und die weinende Frau rechts sind ockerweiß. Für die Erlaubnis zur Veröffentlichung habe ich Herrn Prof. Sotiriu herzlich zu danken.

41) Vgl. A. X y n g o p u l o s, Κατάλογος τῶν εἰκόνων, S. 52 ff. Die Lebenszeit hat P a p a d i m i t r i u ('Επετ. Ἐταιρ. Βυζ. Σπουδῶν, ΙΔ. 1938, 199) bestimmt.

42) Vgl. A. M u ñ o z, L'Art byzantin à l'Exposition de Grottaferrata. Rom 1906, Fig. 28 und 29. A. X y n g o p u l o s, Ἡ αὐτοπροσωπογραφία τοῦ Θεοδώρου Πουλάκη, Ἐπετ. Ἐταιρ. Βυζ. Σπουδῶν, ΙΔ. 1938, 201—206.

Inseln sich findenden Denkmäler wird erst voll bestätigen können, ob unsere Vermutung zutrifft.

Die drei soeben behandelten Bildwerke des 17. Jahrhunderts erlauben uns nicht, die vielseitigen Richtungen dieses unruhigen Jahrhunderts genauer zu erfassen, und wir können daraus keine Schlußfolgerungen auf die Problemsituation in diesem Jahrhundert ziehen. Allerdings dürfen wir unseren Ikonen nach feststellen, daß der hartnäckige Widerstand gegen den lebendig flutenden Strom der italienischen Renaissance noch immer ein grundlegendes Kennzeichen der Epoche ist, und daß in gewisser Beziehung unsere Maler des 17. Jahrhunderts konservativer sind als Damaskinos.

Das wichtigste Ereignis der Zeit war die Eroberung Kretas durch die Türken (1669), die der blühenden griechischen Kultur der Insel ein plötzliches Ende bereitete. Die Künstler flüchteten sich auf die unter Venedigs Verwaltung bleibenden Ionischen Inseln, die seitdem die Zentren der letzten Ausläufer byzantinischer Malerei sind. Aus diesem Bereich stammt die vierte Ikone der Reihe mit der Darstellung der Kreuzabnahme (Abb. 10), die neulich vom Benaki-Museum erworben wurde⁴³). Sie ist ungefähr ein Jahrhundert jünger als die Velimesi-Ikone, die wahrscheinlich auch von einer der Ionischen Inseln stammt; dennoch bleibt die Benaki-Ikone dem raphaelischen Vorbild näher. Der starke dramatische Zusammenhang der oberen Gruppe, den der Maler der Velimesi-Ikone gerade vermieden hatte, bleibt hier trotz weniger Veränderungen derselbe, vielleicht sogar verstärkt: der Körper Christi wird von oben mit einem breiten Band festgehalten. Dieses Motiv finden wir in der „Grünen Passion“ von Dürer wieder⁴⁴); der Maler wird es wohl von zweiter Hand haben. Die obere Gruppe ist der unteren nähergebracht und durch die links auf der Leiter stehende Figur mit ihr verbunden. Die Haltung der Gottesmutter, die auf dem Stich und in den beiden vorigen Ikonen dieselbe war, ist hier in realistischem Sinne verändert. Die ganze Komposition muß direkt von dem Stich inspiriert worden sein und die auch hier sich findende dritte Leiter

43) Größe: 28,3 × 23,5 cm. Auf Leinen gemalt, sehr gut erhalten; Boden und Landschaft sind dunkelgrün; die Stadt graublau, die Gewänder meist rot in mehreren Nüancen; die der Gottesmutter aber wie die des auf der Leiter stehenden Jünglings sind grün und rot, die des Nikodemus links oben graubraun. Die Farben wirken matt. Rechts unten mit schwarzer Farbe die Unterschrift: ΧΕΙΡ ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ ΣΤΑΥΡΑΚΗ; oben links mit roter Farbe: Ο ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ und rechts: Ο ΙΩΣΗΦ.

44) Aus der „Grünen Passion“ (um 1504) in der Albertina von Wien. Vgl. Tietze, Der junge Dürer, Augsburg 1928, S. 96—97 Abb. 220 und 223.

kann eine Erinnerung an den lokal gebildeten Typus sein, von dem die zwei vorherigen Ikonen Vertreter sind, falls sie nicht etwa eine persönliche Lösung des Malers ist.

Der Maler Stylianos Stavrakis, der sein Werk unterzeichnete, war in Zante während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts tätig⁴⁵⁾. Er ist also einer der letzten Vertreter der postbyzantinisch-kretischen Tradition. Ein wichtiges Zeichen und Beispiel für den bei den orthodoxen Griechen der Ionischen Inseln in dieser Zeit immer noch wachsenden Geschmack für die Erzeugnisse italienischer Kunst bildet die Innendekoration einer griechischen Kirche in Zante aus den Jahren 1753—1758, in welcher zum erstenmal in der neugriechischen Kunstgeschichte ein griechischer Künstler im reinen italienischen Spätbarockstil in Griechenland gearbeitet hat⁴⁶⁾. So muß auch Stavrakis der neuen Mode mehrere Grundsätze der alten Tradition opfern. Es ist nicht nur eine realistischere Richtung in der Ikonographie zu bemerken; das Streben des Künstlers nach reichere Körperlichkeit ist offensichtlich, und die in milderem Tone gehaltene Farbenskala zeigt eine Vorliebe für die süßere Farbgebung des italienischen 18. Jahrhunderts. Trotzdem verriet unser Maler die alte Tradition nicht völlig. Er verwendet die alte Temperatechnik und den goldenen Grund, und im übrigen verbietet ihm seine orthodoxe Auffassung, den entscheidenden Schritt zur „natürlichen“ Malerei zu tun. Unsere Ikone ist ein typisches Werk der letzten Entwicklungsstufe einer Schule, die nach den überlieferten ästhetischen und technischen Prinzipien arbeiten will, in einer Gegend und in einer Epoche freilich, da man nicht mehr an die überlieferten geistigen Werte der mittelalterlichen griechischen Welt glaubt.

Wenn wir nun aus den obigen Betrachtungen allgemeine Schlußfolgerungen über die am Anfang gestellten Fragen ziehen wollten, hätten wir zunächst zu sagen, daß ein wichtiger Teil der abendländischen Einflüsse in der spätbyzantinisch-kretischen Kunst direkt aus Rom kam, und zwar aus der Umgebung Raphaels. Es ist für die griechische ästhetische Auffassung charakteristisch, daß die griechischen Maler des 17. und 18. Jahrhunderts aus den abendländischen Vorbildern mit ausgesprochener Vorliebe Werke der Hochrenaissance auswählten, deren

45) Vgl. D. Sisilianos, "Ελληνες άγιογράφοι μετά την "Αλωσιν Athen 1935, S. 201—202. Bekannte Werke von Stavrakis sind in den Jahren 1762—1786 datiert.

46) Die Phaneromeni-Kirche von Nikolaos Doxaras. Vgl. Sisilianos, a. O. S. 82, und A. Procopiou, La peinture religieuse dans les îles Ioniennes pendant le 18^e siècle. (Athènes) 1939, p. 123—148, pl. 11 und 12.

klassische Fassung ihrem Kunstgefühl angepaßt war. In dieser Zeit, als sich der Barockstil in ganz Europa mit immer wachsendem Anlauf ausbreitete, fuhren die griechischen Ikonenmaler fort, die Stiche des veralteten Raimondi zu benutzen, da der Grieche den unruhigen westeuropäischen Barock zu verstehen fast unfähig war, was in gewisser Weise übrigens auch heute noch zutrifft. Das ist natürlich nicht absolut zu nehmen: es gibt Beispiele für den direkten Einfluß, den Barockmeister auf griechische Maler gehabt haben, so ist z. B. eine Tafel im Byzantinon Mouseion zu Athen sicher nach einem Bild von Rubens gemalt⁴⁷⁾; solche Fälle sind indes selten.

Die Frage, wie sich der griechisch-orthodoxe Maler der abendländischen Kunstanschauung gegenüber verhält, ist sicher sehr wichtig; aber sie kann nach allen Seiten hin heute noch nicht geklärt werden. Wir haben uns bemüht, bei der Analyse der gegebenen Bildwerke den Akzent auf die Umbildung der italienischen Vorbilder zu legen, die nach den überlieferten ästhetischen Prinzipien jeweils erfolgt ist. Erst durch diese Methode ist es möglich, den Grad des Einflusses in jedem Bildwerk genau zu bestimmen. Wir haben uns erlaubt, aus den Einzelbeobachtungen Schlußfolgerungen für die Wirkung dieser Einflüsse in bestimmten Perioden zu ziehen. Wir sahen, daß, während im 16. Jahrhundert nur einzelne Renaissancemotive kopiert wurden, später ganze Kompositionen nachgeschrieben wurden. Wir erkannten ferner, daß in gewissen Fällen die durch italienische Motive diskret erneuerte Ikonographie einer Darstellung einen Rückschlag auf ihre spätere Entwicklung hatte. Im übrigen aber ist bis zum Ende des 18. Jahrhundert ein unerschütterlicher Glauben an die traditionelle byzantinische Ästhetik und ein hartnäckiger Widerstand gegen die neue Kunstanschauung festzustellen.

Diese Erscheinung, die in der europäischen Kunstgeschichte dieser Zeit fast vereinzelt dastehen dürfte, ist nicht nur aus national-religiösen Gründen zu erklären, sondern auch aus der Tatsache, daß, als die westeuropäische Renaissancekunst Kreta zum ersten Male erreichte, die bodenständige Malerei durch ihren strengen Konservatismus in allen ihren Elementen stark gefestigt war: ihre Ikonographie war genau bestimmt und die künstlerischen Probleme der Form, der Farbe, des Lichtes und des Raums sowie endlich auch die rein technischen Fragen hatten eine Lösung gefunden, die durch eine lange ununterbrochene Erfahrung einen hohen Grad der Vollkommenheit erreicht hatte.

47) Für diesen Hinweis habe ich Herrn Prof. Sotiriu herzlich zu danken.



Abb. 1. Theophanis, Der bethlehemitische Mord. Wandmalerei im Katholikon des Lawraklosters (Athos, 1555).



Abb. 2. Marcantonio Raimondi, Der Kindermord (B. 20). Berlin, Kupferstichkabinett.



Abb. 3. Der Kindermord. Ikone zu Lawra (17. Jhd.).

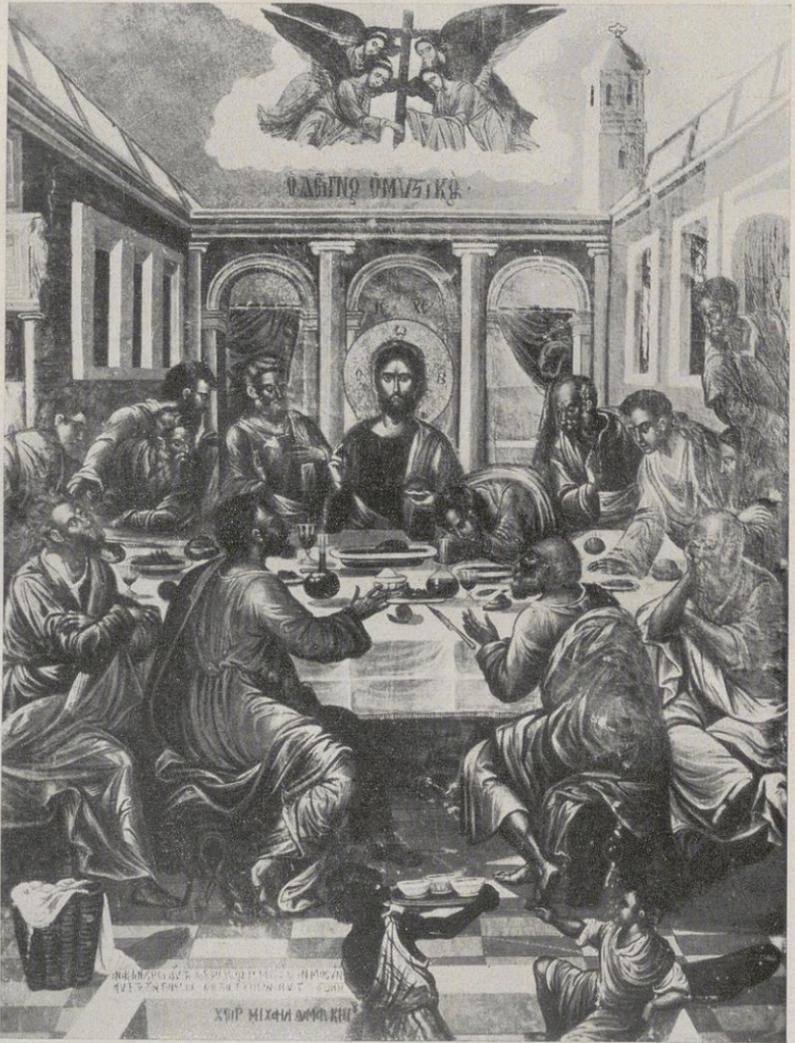


Abb. 4. Michael Damaskinos, Das Abendmahl (2. Hälfte des 16. Jhds., im Jahre 1848 erneuert). Iraklion (Kreta), Kirche Hagios Minas.

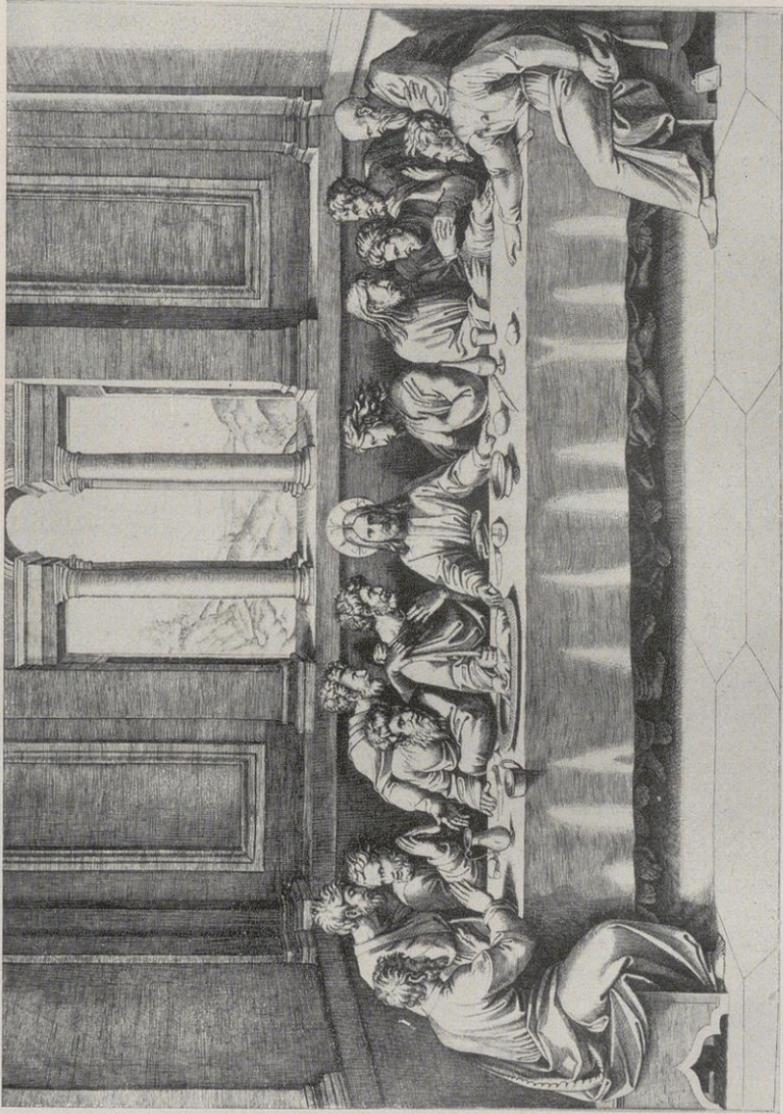


Abb. 5. Marcantonio Raimondi, Das Abendmahl. Berlin, Kupferstichkabinett.



Abb. 6. Marcantonio Raimondi, Kreuzabnahme (B. 32).
Berlin, Kupferstichkabinett.



Abb. 7. Kreuzabnahme (1. Hälfte des 17. Jhds.).
Ikone zu Lawra (Athos).



Abb. 8. Kreuzabnahme (2. Hälfte des 17. Jhds.). Ikone, Athen, Sammlung Velimesi.



Abb. 9. Kreuzabnahme (2. Hälfte des 17. Jhds.). Ikone, Athen, Byzantinisches Museum.



Abb. 10. Stylianos Stavrakis (Zwischen 1762—1786 tätig),
Kreuzabnahme. Athen, Benaki Museum.

Außerdem aber blieb die griechische Kulturwelt auch unter der Fremdherrschaft nach wie vor von denselben geistigen Werten des Griechentums regiert, so daß sie nach einer gründlichen Erneuerung der Ausdrucksmittel gar nicht verlangte.

Daß die Entwicklung dieses Widerstandes nicht ohne Schwanken vor sich ging, lehrt uns der Fall von Damaskinos' Abendmahl: Diese Tafel des 16. Jahrhunderts (Abb. 4) ist von der zeitgenössischen italienischen Malerei mehr beeinflusst als die drei Kreuzabnahme-Ikonen des nächsten Jahrhunderts (Abb. 7—9).

Eine andere Frage ist die der Verschiedenheit der griechischen Reaktion in einem bestimmten Zeitraum, welche mit dem noch nicht gestellten Problem der „Schulen“ der nachbyzantinischen Malerei eng verbunden ist. Hier bleibt uns nur festzustellen, daß die veröffentlichten Denkmäler und ihre Betrachtung bisher mehr Fragen stellten als lösten; aber auch das ist ja ein fruchtbarer Vorteil für die Wissenschaft.

Georg Wobbermin
zum 70. Geburtstag am 27. Oktober 1939
Ansprachen und Glückwünsche

Leonhard Fendt:

Hochverehrter Herr Kollege!

Unsere Fakultät hat mich beauftragt, Ihnen zum heutigen Fest ihre verehrungsvollsten Glückwünsche auszusprechen. Ich möchte das mit besonderer Herzlichkeit tun. Denn ich habe Ihre Werke wohl fast alle seinerzeit nicht bloß studiert, sondern bin daran gewachsen. So sind Sie Mitbilder der Jahresringe geworden, in denen ich stehe. Es gibt aber keine größere Dankbarkeit, als wenn man durch jemand sich gestaltet weiß. So nehmen Sie denn meine Worte hin als von e i g e n e m Feuer erhellt.

Sie waren in unserer Fakultät einst Privatdozent; Sie wurden in ihr a.o. Professor, Sie tragen den Doktorhut der Berliner Universität. Dann zogen Sie in manche andere Stadt, an manche andere Universität — und nun auf der Höhe Ihres Gelehrtentums kamen Sie wieder zurück in unsere Fakultät. Sie haben hier eine große Aufgabe erfüllt: Über Ihren Lehrstuhl schrieben Sie ein für allemal: Schleiermacher! Das wird nie mehr schwinden. Schade, daß Ihr Nachfolger schwerkrank darniederliegt, er würde zum Zeugen jener unverlierbaren Tat. Zwar ist Schleiermacher nie in unserer Fakultät ein Fremdling geworden. Aber je mehr Zeit ins Land geht, desto mehr wachsen neue Menschen und Dinge. So mußte es einmal wie ein Monument mitten in der Fakultät aufgerichtet werden: Wie Schleiermacher Religion und Welt zu vereinen wußte, und doch nicht die Religion um der Welt willen beschädigte, und wiederum nicht die Welt um der Religion willen zerbrach, sondern Christentum in der Welt hatte, lehrte und übte, — so sei es immerdar! Sie selbst haben diesem hohen Ziel nachgestrebt; ohne die Lösungen Schleiermachers zu dogmatisieren, haben Sie die A r b e i t Schleiermachers heute und für heute zu tun sich bestrebt.

Von all Ihren Werken ist doch mir das liebste (das kommt von meinem Spezialfach so) das Euchologion des Serapion von Thmuis. Aus diesem Euchologion möchte ich Ihnen nun einen Kranz winden. Es beginnt das Euchologion mit Gebeten für viele — darunter auch ein Gebet für das Volk — so haben Sie Ihr Volk und Vaterland besonders heiß geliebt. Es folgt im Euchologion das große Dankgebet; zuerst ein Abschnitt, allerdings ein ganz kurzer, der den Dank für die Natur, für die Schöpfung enthält. — So haben Sie die Natur geliebt. Und dann beginnt im Euchologion das Danken für die Erlösung und den Erlöser — so sind Sie Theologe gewesen, nachsinnend und nachtrachtend den Spuren Gottes, besonders den Taten Gottes in Jesus Christus! Es ist doch das Schönste: ein Theologe sein! Endlich schließt das Euchologion mit dem Dank für den Empfang des Göttlichen im heiligen Mahle — so ist es der Gipfel unseres und Ihres Theologenlebens, nicht bloß zu studieren, nicht bloß nachzusinnen dem ewigen Gott, sondern danken zu dürfen dafür, daß er oft und oft in unser Leben kam. Das ist also

der Kranz, den ich heute im Namen der Fakultät auf Ihr Haupt setze: Liebe zu Volk und Vaterland, Liebe zur Natur, Theologie — aber das Schönste darin: κοινωβία τοῦ θεοῦ, Empfang des Göttlichen. Diese κοινωβία sei heute und Ihr ganzes Leben lang das Licht, das in jenem Kranze brennt — an ihrem Geburtsfeste und immer!

Hans Schmidt:

Die Glückwünsche, die ich zu überbringen habe, kommen aus Halle, aus der Stadt, in der Schleiermacher im Jahre 1806 seine berühmten Predigten im Akademischen Gottesdienst gehalten hat, vor der Fakultät, die als Erbin der Wittenberger Tradition Martin Luther unter ihre Professoren rechnet und in ihrem Namen führt. Zugleich bin ich soeben beauftragt, auch die Grüße der anderen aus Wittenberg erwachsenen Fakultät, der Fakultät in Jena auszusprechen, und endlich die Grüße und Wünsche der Fakultät in Kiel, die Dir durch einige ihrer Mitglieder eng verbunden ist. Aber, da ich als Präsident des Fakultätentages für alle unsere Fakultäten zu sprechen habe, ist der Kreis derer, als deren Mund ich mich betrachten darf, noch größer. In allen 18 Fakultäten des großdeutschen Reiches gibt es Kollegen, die heute gern hier wären. In ihrer aller Namen grüße ich Dich an Deinem Festtag.

Lieber Freund, ich bin unter allen, die heute hier versammelt sind, am längsten mit Dir verbunden. Als Du als junger Privatdozent Deine erste Vorlesung in Berlin hieltest, war ich unter Deinen Hörern. Mir steht noch lebendig vor Augen, wie Du damals mit raschen jugendlichen Schritten auf das Katheder gestürzt kamst, Deinen lebensvollen Vortrag zu beginnen. Später haben wir in Breslau nebeneinander und miteinander gearbeitet. Es war schön, daß unsere Wohnungen einander so nahe waren, daß wir mitunter gemeinsam ein Stück über Feld gehen konnten. Es ist mir noch im Gedächtnis, wie Du Dich — Schleiermacher auch als Botaniker geistesverwandt — sorgfältig und fast ehrfurchtsvoll zu einer Blüte am Wegrand zu neigen pflegtest, nicht, um sie zu brechen, sondern sie schonsam-liebevoll um das Geheimnis ihrer Art zu befragen. Und nun haben wir, seit Du den Lehrstuhl Schleiermachers innehast, hier so oft und in so bewegter Zeit unsere Gedanken miteinander austauschen können. Euer Haus in Nikolassee ist uns dank Deiner Freundschaft und dank der Freundschaft Deiner lieben Lebensgefährtin — man möchte fast sagen — so nahe geblieben wie damals in der Carmerstraße in Breslau.

Wenn ich mich, dankbar für alles, was ich in dem Menschenalter seit Jahrhundertbeginn persönlich von Dir erfahren habe — heute frage, worin das besonders Eindrückliche Deiner Denkweise für mich bestanden hat, so möchte ich aus vielem, was zu sagen wäre, dies hervorheben:

Dein Blick war immer in die Weite, war immer auf die Welt gerichtet. Eins Deiner erfolgreichsten Bücher hat Dich in Amerika bekannt gemacht. Dann warst Du als Austauschprofessor drüben, und warst es so gern und mit solcher Hingebung an die Arbeit dort, daß man Dich fragen konnte, ob Du nicht für immer an einer nordamerikanischen Hochschule arbeiten möchtest. Du hast den Gedanken des ökumenischen Gemeinschaftsgefühls im Weltprotestantismus und die darauf gegründete Verantwortung wie wenige auf Dich genommen. Zugleich aber hast Du, wie wenige, die gewaltigen Ereignisse, auf deren Hintergrund sich unser Leben abspielt, mit der Seele eines Deutschen empfunden, auch darin der rechte Nachfolger Deines großen Meisters. Daß unsere theologische Arbeit im Rahmen unseres Volkes und in

seinem Dienst geschieht, daß wir auch mit ihr dem Staat Adolf Hitlers verpflichtet sind, daß unser Christentum nichts anderes sein kann, als ein deutsches Christentum, das war immer Dein starkes Empfinden.

Beides — den Gedanken an die Welt, das Denken mit der Welt und die Überzeugung von der Artgebundenheit all unserer Arbeit vereinigt Du. Das ist mir immer besonders eindrücklich gewesen.

Möchte es Dir vergönnt sein, wenn wir oder die uns folgen, Dich einst an Deinem achtzigsten Geburtstag grüßen, noch mit der gleichen Klarheit des Geistes, der gleichen Glut der Empfindung und der gleichen Kraft zu mühevoller Arbeit zwischen Deinen Büchern zu stehen wie heute und zwischen Menschen, die Dir in Liebe und Freundschaft verbunden sind.

Erich Seeberg:

Lieber Herr Kollege!

Ich spreche hier nicht als Fakultätsbeauftragter, auch nicht als Vorsitzender oder Präsident irgendwelcher Vereine oder Verbände, sondern ich spreche in meiner eigenen Vollmacht, im eigenen Namen und in demjenigen meiner Freunde, und darum erst recht von Herzen.

Ein 70. Geburtstag ist eine feierliche Sache. Er veranlaßt zum Rückblick auf den Tag eines Lebens. Und wenn dies Leben reich war an Mühe und Arbeit, die ein Mann eigener Prägung geleistet hat, so spürt man an solchem Gedenktag vor allem den Respekt vor der gewordenen Persönlichkeit und die Ehrfurcht vor der geschlossenen Leistung.

Sie kommen von Ritschl, dessen Einwirkungen, unmittelbar und mittelbar, in ihren Verästelungen und Verzweigungen die stärksten gewesen sind, die von einem Theologen aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausgegangen sind. Sie sind dann durch Religionsgeschichte, Religionspsychologie und Religionsphilosophie in fleißiger und gewissenhafter Arbeit hindurchgegangen, und Sie haben inzwischen nicht bloß kritisch-historische Arbeiten gemacht, sondern auch die uns Theologen seit Luther naheliegende Geistesgeschichte, nun aber im neuen Sinn Diltheys, getrieben. So sind Sie über den Meister hinausgewachsen und in der Fülle der umsichtig aufgenommenen Anregungen Sie selbst geworden. Ihre Arbeit gipfelt in dem, was man Ihr Erbe nennen kann, im Hinweis auf Schleiermacher, in der Hervorhebung grundlegender erkenntnistheoretischer Gedanken und in der Entdeckung der „Linie“, die von Luther zu Schleiermacher verläuft. So haben Sie über Ritschl hinaus und wohl auch gegen ihn neue Einsichten in das Verhältnis von Theologie und Metaphysik gewonnen; so haben Sie in gewissenhafter, fleißiger und fruchtbarer Auseinandersetzung mit den Gedanken der Zeitgenossen und den Großen der Geisteswissenschaften eine durchgeführte systematische Theologie entworfen, deren gutgemauerte wissenschaftliche Grundlagen man ebensowenig verkennen kann, wie ihren christlichen Charakter und ihren kirchlichen Willen.

Vielleicht darf ich, ohne zu lang zu sprechen, Ihre Bedeutung in drei Punkten zusammenfassen:

1. Sie haben gezeigt, daß die Quelle und Grundlage jeder protestantischen Theologie nicht in irgendwie gearteten Objektivismen liegt, sondern im frommen Bewußtsein. Das heißt — einfach gesprochen — die Quelle der Theologie ist unsere Religion. Es ist nicht ihre Aufgabe, gewissermaßen die vielen Paragraphen eines heiligen Buchs zu deuten und zu interpretieren, — nicht einmal der Jurist hat das zu leisten, — sondern sie soll aus einem Leben schöpfen, Erleben in Leben wandeln,

aus der vor aller Augen liegenden Wirklichkeit in die tiefe Wirklichkeit des Bewußtseins hinabsteigen und hineinführen.

2. Charaktervoll haben Sie in einer Zeit, in der wohl die meisten die Kniee vor Baal gebeugt haben, gegen eine Theologie gefochten und gestanden, deren Grundgedanken letzten Endes der christlichen Wahrheit, gerade auch in ihrer kirchlichen Form, ins Gesicht schlugen, und die in der Geschichte des Christentums darum eben von der Kirche immer wieder verurteilt worden sind. Aber Sie haben nicht bloß gefochten, sondern auch gebaut; und zwar in der Art, die ich eben angedeutet habe; es ist ein Bau, dessen Grundsteine einem echten ökumenischen Christentum nur dienen können.

3. In den kirchenpolitischen Streitigkeiten standen und stehen Sie auf der Seite derer, denen alles an der Erhaltung der Volkskirche liegt. Sie haben diese Stellung eingenommen, weil Ihnen klar war, daß es die Aufgabe der Theologen ist, die Wahrheiten des Christentums so auszu-drücken, daß der heutige Mensch aufhört, hört und versteht. Der Theologe muß dafür sorgen, daß das Wort des Evangeliums gehört aber auch verstanden wird. Tut er das nicht, so verfehlt er die ihm anbefohlene Aufgabe. Auch das Christentum unterliegt dem Gesetz der Wandlung; aber in der Wandlung bleibt es lebendig und wirksam. So haben Sie sich mit heißem Herzen für eine Kirche eingesetzt, die mit dem Erleben des Nationalsozialismus Schritt hält, und für eine Organisation der theologischen Wissenschaft, die als echte Wissenschaft von der christlichen Religion an den Universitäten dem deutschen Volk vor allem dient. Vielleicht läßt sich dies kirchliche Ziel heute nicht mehr erreichen; vielleicht war das Ideal ein Traum. Aber wenn unser Weg ein Irrtum war, so war dieser Irrweg ein notwendiger und ein schöner. — Aber keine Leistung ist von der Person, die sie trägt, abzulösen. Mann und Werk gehören zusammen. Da erlauben Sie mir, aus persönlicher Gemeinschaft heraus auf ein Doppeltes hinzuweisen.

Was mir an Ihnen vor allem aufgefallen ist, ist die Jugendlichkeit des Willens, der beweglich und kräftig geblieben ist wie in den Zeiten der ersten Liebe. Bei allem Wohlwollen und Ausgleichenden in Ihrem Wesen ist Ihnen dieser jugendliche Wille auch im Kampf geblieben; und manchmal habe ich den Eindruck, daß der Kampf Ihr Element ist, das Sie jung erhält.

Dazu tritt bei Ihnen ein anderes, die Wahrheitsliebe. Die einfache und schlichte Wahrheitsliebe, die für den Charakter des Forschers wesentlich ist, und die auch dem Menschen das Licht ist, das seinen steinigen Pfad hell und sicher macht. Goethe sagt einmal: „Das Erste und Letzte, was vom Genie gefordert wird, ist Wahrheitsliebe.“ In der Tat, wer gegen sich und gegen andere wahr bleibt, besitzt die Eigenschaft, die seinem Wesen die Kraft des Charakters gibt, und die ihn gegen alle Stürme stark macht. Worin aber zeigt sich die Wahrheitsliebe? Darin, daß man überall — im Nahen und im Fremden — das Gute und Wahre zu finden, zu schätzen und zu schützen weiß.

Lassen Sie mich mit einem Vers aus Goethes „Weissagungen des Bakis“ schließen, weil er mir für Ihre heutige Stellung in unserer Wissenschaft, und auch für einen wichtigen Gedanken Ihrer Theologie bedeutsam zu sein scheint.

„Nicht Zukünftiges nur verkündet Bakis. Auch jetzt noch
Still Verborgenes zeigt er als ein Kundiger an.

Wünschelruten sind hier. Sie zeigen am Stamm nicht die Schätze;
Nur in der fühlenden Hand regt sich das magische Reis.“

Robert Winkler:

Hochverehrter Jubilar!

Eine lange Reihe vor allem hessischer, schlesischer, badischer, han-noveranischer und märkischer Pfarrergeschlechter ist durch Ihre Schule gegangen. Für viele von diesen Pfarrern sind Sie der Anlaß geworden, daß sie über ihre Gemeindetätigkeit hinaus bis heute wissenschaftlich tätig sind. Eine ganze Anzahl von Ihnen lehrt heute auf den Kathedern unserer Universitäten. Sie alle versammeln sich heute im Geiste vor Ihnen. Als deren Sprachrohr übermittle ich Ihnen in dieser feierlichen Stunde den Dank dafür, was Sie und Ihr Werk ihnen allen bedeutet haben.

Ich darf dabei an mein eigenes Erleben anknüpfen. Was damals im Jahre 1919 nach den Jahren des Weltkrieges in Heidelberg Ihre Hörsäle füllte, das war Ihr unerbittlicher Wahrheitsernst, der Ihre Hörer in seinen Bann zog, ein Wahrheitsernst, dem es weniger daran lag, die Vielfalt der theologischen Meinungen um eine neue zu vermehren als vielmehr daran, all die in den verschiedenen theologischen Systemen sich bergenden Wahrheitsreflexe in den klaren Spiegel der einen Wahrheit zu sammeln. Und wir spürten damals in dieser Art den Geist edtester Wissenschaft, der die Wahrheit nicht als die Domäne eines Einzelforschers, sondern als das erhabene Ziel gemeinsamen Ringens und gemeinsamer Anstrengungen betrachtete. Aber wir sahen in Ihnen nicht nur den Mann der Wissenschaft, dessen erfolgreiches Werk sich Achtung und Anerkennung verschaffte auch in den benachbarten Fakultäten bis in die Naturwissenschaft (Botanik) hinein, sondern vor allem den Theologen. Ihr innerstes Anliegen war es, Ihren Studenten an den religiösen Vorstellungen der Bibel und der Bekenntnisse ihren eigentlichen Glaubensgehalt sichtbar werden zu lassen, indem Sie diese Vorstellungen mit der produktiven Einfühlungskraft religiöser Eigenerfahrung durchdrangen. So haben Sie viele Ihrer Hörer — und ich sage damit nicht zuviel, denn ich habe es aus deren eigenen Munde gehört — erst in den Stand gesetzt, den christlichen Glauben mit Freudigkeit und ohne in Konflikt mit ihrem Wahrheitsbewußtsein zu kommen zu verkündigen. Sie haben mit dieser Art in einer Zeit stärkster Spannungen und kirchenpolitischer Gegensätze mäßigend und konservierend gewirkt.

Aber es wäre nicht alles gesagt, wenn ich nur von dieser Ihrer persönlichen Wirkung sprechen würde. Ihr wissenschaftlich-theologisches Werk hat bereits seinen Ehrenplatz in der Geschichte der Theologie. Ihre „Theologie nach religionspsychologischer Methode“ bedeutet eine wichtige Etappe auf dem Wege der Theologie, der von Luther über Schleiermacher in die Gegenwart hineinführt. Sie ist vielleicht am besten mit dem Schlagwort gekennzeichnet: Spiritualisierung unserer Glaubensvorstellungen. Spiritualisierung, d. h. daß Sie den Glaubensgehalt dieser Vorstellungen für diesen Tag und für diese Stunde wieder lebendig machen wollen. Es ist dies einer der zukunftsreichsten Gedanken heutiger Theologie, und Sie sind damit zugleich ein Baumeister geworden an der Erneuerung unserer evangelischen Kirche.

Daß Sie nicht allein geblieben sind, daß Ihre Parolen gezündet haben, des zum Zeugnis überreiche ich Ihnen hiemit an dem Ehrentag Ihres 70. Geburtstages diese stattliche Reihe von Aufsätzen von Freunden und Schülern, die in gleicher Front mit Ihnen stehen und die sich mit Ihnen in gleicher Gesinnung dankbar verbunden wissen. Sie möge Ihnen ein, wenn auch nur kleines, Teil Ihrer Wirkung sichtbar machen

und zugleich ein Unterpand dafür sein, daß die Saat, die Sie ausgesät haben, immer reichlicher Frucht trage. Es ist heute an Ihrem 70. Geburtstag unser aller herzlichster Wunsch, daß Sie noch recht viel davon erleben möchten und erleben in einem Deutschland, das sich einen ehrenvollen Frieden und einen gesicherten Platz in Europa erkämpft hat.

Es folgt die Überreichung des ersten Bogens der Festschrift [mit Hinweis auf den Titel und Verlesung von Telegrammen des Reichserziehungsministers, der Fakultäten Breslau und Heidelberg, des Oberkirchenrats Berlin, des Bischofs von Mecklenburg, der Akademien von Heidelberg und Göttingen].

Antwort von Prof. Wobbermin:

Verehrte Anwesende!

Meine Damen und Herren!

Indem ich den Sprechern für ihre freundlichen, ja viel zu freundlichen Worte und für ihre prächtigen Gaben meinen herzlichsten, innigsten Dank ausspreche, danke ich zugleich auch Ihnen allen, die Sie mich gewürdigt haben, mir durch Ihre Anwesenheit diesen Tag zu verschönen. Wenn ich heute auf die nunmehr hinter mir liegende Zeit zurückblicke, dann erfüllt und durchdringt mich ganz und gar das Gefühl tiefster Dankesschuld — des Dankes zunächst und vor allem an den Allmächtigen, der mein Leben gestaltet und mir die Kraft zur Arbeit gegeben und bis heute erhalten hat; des Dankes aber auch an alle die Menschen, mit denen ich in gemeinsamer Arbeit gestanden oder sonst irgendwie in Berührung gekommen bin; des Dankes an die Behörden, die politischen und kirchlichen Behörden, an die Kollegen, Schüler, Freunde und an die Kommilitonen.

Wenn ich mir in aller Kürze die Hauptstadien des zurückgelegten Weges vergegenwärtigen darf, dann ist da zunächst die Schulzeit in Stettin: bis zur Quarta auf dem Realgymnasium, von der Quarta an auf dem Gymnasium, dem altberühmten Stettiner Marienstiftsgymnasium, demselben Marienstiftsgymnasium übrigens, auf dem einst auch Albrecht Ritschl seine Schulzeit verbracht hat. Von meinen Lehrern sind mir besonders zwei in dankbarer Erinnerung: der Direktor, Gustav Weicker, der uns in der Prima einen ausgezeichneten Lateinunterricht, daneben aber auch einen trefflichen Religionsunterricht gab. Ganz wesentlich unter seinem Einfluß habe ich mich damals entschlossen, das Studium der Theologie und Philosophie zu ergreifen. Und dafür bin ich ihm bis heute aufrichtigst dankbar. Der andere aber war der Naturwissenschaftler, Albrecht Tiebe. Unter seiner Anregung habe ich jahrelang eine *Societas literarum naturae* geleitet. Wir trieben hauptsächlich Botanik und Entomologie, speziell Käfer- und Schmetterlingskunde. Und bis heute sind mir diese in den Ferien die liebste Erholung. An der Botanik habe ich recht eigentlich arbeiten gelernt: die genaue Beobachtung der vorliegenden Tatbestände und die scharfe Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem oder wenigstens weniger Wesentlichem, also das Achthaben auf die entscheidenden Wesensmerkmale. — Von der Schule dann auf die Universität! Für die ersten vier Semester nach Halle. Von den damaligen Haleschen Theologen hat mich besonders Willibald Beyschlag angezogen, weniger durch seine Theologie als solche, der ich mich sehr bald völlig entzogen habe, wohl aber durch seine Persönlichkeit und seine ganze Art, das Leben aufzufassen und zu führen — in

vollster Aufgeschlossenheit für alles Gute, Schöne und Edle. Seine Märchendichtung Godofred, eine Art Nachdichtung des Parzival, hat mich weit über meine Studentenzeit hinaus beeindruckt, ist mir Lebensideal und Leitstern gewesen. Neben Beyschlag habe ich in Halle besonders bei den Philosophen studiert: bei Rudolf Haym, dem Romantiker Haym, der mich für Plato begeistert hat, für den ich übrigens schon auf dem Gymnasium geschwärmt hatte. Dann bei Benno Erdmann, bei Uphues, bei Vaihinger — dem späteren Philosophen des Als ob, damals war er noch nicht so stur festgelegt, sondern noch viel harmloser.

Von Halle führte der Weg nach Berlin. Hier in Berlin standen im beherrschenden Vordergrund und Mittelpunkt meines Studiums die Vorlesungen und Seminare bei Harnack und Kaftan. Daneben aber bin ich von vornherein durch Dilthey in das Schleiermacher-Studium eingeführt worden. Eine Schleiermacher-Plakette, die ich für eine Schleiermacher-Preisarbeit erhielt, ist mir bis heute eine meiner liebsten Erinnerungen; sie hängt vorn im Zimmer meiner Frau zusammen mit den Bildern der Dreifaltigkeitskirche und Dryanders. Denn in der Dreifaltigkeitskirche hat meine Frau bei Dryander ihren Konfirmandenunterricht gehabt, und in ihr hat uns später Dryander getraut.

Weiter aber bin ich in Berlin durch Professor v. Soden, den älteren Soden, den Vater des jetzigen Marburger Soden, in die Textkritik des Neuen Testaments hineingezogen worden. Für diesen Zweck habe ich dann nach Erledigung der Examina und der Promotionen ein Jahr lang in den Bibliotheken des griechischen Orients gearbeitet: in Athen, auf den Inseln, besonders auf Patmos in dem alten Johanneskloster, und schließlich auf dem Athos. Nach der Rückkehr folgte dann die Habilitation für systematische Theologie und Religionsphilosophie, und die Zeit als *privatim docens*, zuerst *privatim docens* im strengsten Sinne des Worts, dann in den verschiedenen Stadien mit Lehrauftrag, mit dem Titel als Universitätsprofessor, auf den Althoff damals großes Gewicht legte, zumal er ihm Geld ersparte. In dieser Privatdozentenzeit habe ich in den Häusern von Harnack und Dilthey meine liebe Frau kennengelernt, die dann zuerst meine Hörerin und schließlich eben meine Frau wurde. Die Berufung in ein Extraordinariat nach Marburg gab uns die Möglichkeit zu heiraten, aber wir waren nur $\frac{1}{2}$ Semester zusammen in Marburg, dann kam der Ruf in das Ordinariat nach Breslau — nach Breslau, das uns zuerst in seinem landschaftlichen Abstand von Marburg als Gräßlau erschien und wo wir dann doch sehr gerne gewesen sind und sehr schöne Jahre verlebt haben. Von hier aus sind wir auch gemeinsam in Amerika gewesen, wohin mich die Yale-Universität gerufen hatte.

Zu Beginn des Krieges erfolgte dann die Übersiedlung nach Heidelberg in die Nachfolge von Ernst Troeltsch. Die Heidelberger Jahre waren allerdings in wirtschaftlicher Hinsicht teilweise recht schwierig, es waren die Jahre des Krieges und der ersten Nachkriegszeit. Aber doch steht uns Heidelberg mit seinen lieben Kollegen, seinen treuen Studenten und seiner herrlichen Natur in strahlender Erinnerung. 1922 erfolgte die Berufung nach Göttingen in die Nachfolge von Titius. Auch die Göttinger Jahre waren wirtschaftlich zum Teil sehr schwierig, denn die ersten Jahre waren die der Inflation. Aber die berufliche Wirksamkeit entfaltete und steigerte sich immer mehr. Die Seminarübungen mußten häufig in doppelten, mehrfach sogar in dreifachen Kursen gehalten werden. 1935 erfolgte dann die Rückberufung nach Berlin, nachdem ich inzwischen Rufe nach Leipzig und Halle abgelehnt hatte. Die Berufung nach Berlin war mir aus doppeltem Grunde besonders erfreulich. Erstlich weil sich mit ihr der Kreislauf meiner Berufstätigkeit auch äußer-

lich abrundete, und sodann, weil ich den ausdrücklichen Auftrag erhielt, das Schleiermacher-Studium in Berlin neu zu beleben. Hier in Berlin kam mir dann freilich sehr schmerzlich zum Bewußtsein, daß von den Mitgliedern der alten Berliner Fakultät, der Vorkriegsfakultät, nur noch sehr wenige am Leben waren. Und diese wenigen sind ja nun leider inzwischen auch alle heimgegangen: zuerst, gleich nach der Übersiedlung Reinhold Seeberg, der mir immer ein gütiger Berater gewesen war und der mir sein Wohlwollen gerade in seinen letzten Jahren und bis in seine allerletzte Lebenszeit hinein mit Rat und Tat bewahrt hatte, — dann Titus, Runze, Karl Schmidt. 26

Im Rückblick auf alles jetzt Gesagte möchte ich noch folgendes hervorheben: In meiner Lehrtätigkeit ist mir immer ein Doppeltes besonders wichtig gewesen: erstlich und vor allem dies: die Studenten für die theologische Wissenschaft und für ihren Beruf als Geistliche, als Seelsorger und Pfarrer zu begeistern. Und sodann, in bezug auf das eigene Fachgebiet, die systematische Theologie und Religionsphilosophie, die Forderung strenger Wissenschaftlichkeit zu stellen und durchzuführen. In meiner eigenen Forscherarbeit galt und gilt mir das Prinzip der Wahrheit als das allein Entscheidende. Den alten Grundsatz amicus Plato, sed magis amica veritas halte ich bedingungslos fest. Das schließt aber für mich nicht aus, daß ich für nationale Gesinnung und soziale Betätigung ebenso bedingungslos eintrete. Im nationalsozialistischen Wissenschaftsbegriff schließt sich beides harmonisch zusammen.

Und jetzt noch ein kurzes Wort zur Festschrift. Schon der Titel bereitet mir größte Freude: „Luther, Kant, Schleiermacher in ihrer Bedeutung für den Protestantismus.“ In ihrem Vorwort weisen die Herausgeber (es sind Prof. Friedrich Wilhelm Schmidt, Berlin, Prof. Robert Winkler, Breslau, und Lic. habil. Wilhelm Meyer, mein letzter Assistent) selbst darauf hin, daß in meinem Arbeitszimmer die Bilder von Luther, Kant und Schleiermacher hängen, obenan Luther, darunter Kant und Schleiermacher, es sei dies symbolisch für meine Lebensarbeit. Tatsächlich habe ich ja diese Bilder meinen Studenten oft als das Programm meiner Theologie bezeichnet. Nun könnte ich freilich hinzufügen, daß — wie Sie sehen — jetzt noch ein zweites Schleiermacherbild hinzugekommen und also Schleiermacher doppelt vertreten ist. Das soll aber an der Überordnung Luthers über Kant und Schleiermacher gar nichts ändern. Denn daß Schleiermacher ganz und gar Luthers Reformation voraussetzt und zur Bedingung seiner eigenen Lebensarbeit gehabt hat, war und ist mir selbstverständlich. Indes für das Gebiet der theologischen Wissenschaft muß allerdings meines Erachtens mit besonderem Nachdruck auf Schleiermacher verwiesen werden. Denn in Schleiermacher ist der Geist moderner Wissenschaftlichkeit und wissenschaftlicher Forschungsarbeit lebendig. Und das führt mich zugleich noch auf die sehr freundliche Darlegung des Herrn Kollegen Seeberg, die ja von dem eben genannten Gedanken ausging. Wenigstens denke ich Sie richtig verstanden zu haben, wenn ich auf diesen Gedanken Ihre so sehr verständnisvollen Worte über die Linie Luther-Schleiermacher beziehe.

Und nun zum Schluß.

Heil dem Führer!

Heil dem deutschen Volk und Vaterland!

Gott schütze und behüte sie!

Literarische Berichte und Anzeigen

Eckhartiana VII.

Die deutschen Predigten Meister Eckharts.

Von B. Peters, Berlin NO 55, Colmarer Straße 6.

Im Rahmen der im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegebenen Gesamtausgabe der Werke Meister Eckharts erscheinen die deutschen Predigten zum erstenmal in einer philologisch mustergültigen, allen Erfordernissen moderner Textkritik entsprechenden Ausgabe von Joseph Quint, von der bislang 3 Lieferungen mit 15 Predigten erschienen sind, die die Gruppe derjenigen Predigten darstellen, deren Echtheit durch die Rechtfertigungsschrift gesichert ist. Wie es schon an dem großen Variantenwerk Quints zu den Predigten Eckharts (1932) ersichtlich wurde, birgt diese Ausgabe ein ungeheures Maß von entsagungsvoller und sorgfältig-peinlicher Arbeit in sich, sowohl was die rein textkritische Bewältigung der umfangreichen handschriftlichen Überlieferung angeht als auch die Ausstattung mit einem Apparat, der die lehrgeschichtlichen Parallelen sowohl aus dem eckhartischen Korpus selbst wie der Zeitgeschichte und der Tradition beibringt.

Ist die möglichste Vollständigkeit und peinliche Sorgfalt bei der Herstellung des textkritischen Apparates bei einer solch säkularen Ausgabe gar nicht hoch genug zu schätzen, so ist dagegen andererseits zu fragen, ob eine so weite Ausdehnung des kommentierenden Charakters des 5. Apparates gerechtfertigt ist. Eine weitgehende Heranziehung von Parallelen zu wichtigen Lehrmeinungen ist sicher notwendig, insbesondere deswegen, um die Echtheit der Predigten möglichst zu sichern. Um aber Wiederholungen zu vermeiden, kann diese Aufgabe weitgehend von einem Register übernommen werden. Die vollständige Sicherung der Echtheit und der Chronologie kann nicht die Aufgabe einer Textausgabe sein (cf. S. 208—210), ebensowenig die Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Eckhartliteratur (cf. u. a. S. 52 n. 3). Das sind Gegenstände von besonderen Untersuchungen, die den Kommentar einer Textausgabe zu sehr anschwellen lassen, so daß sich vielfach das merkwürdige Bild ergibt, daß auf einer Seite vor lauter Kommentar nur ein paar Textzeilen zum Abdruck kommen können. Da der Ausgabe noch eine besondere Übersetzung beigelegt werden soll, hätten sich die vielen Auseinandersetzungen mit den bisherigen Eckhartübersetzern sowie die eigenen Texterklärungen und Übersetzungsproben in diesen Teil hineinbringen lassen, wohin sie ihrem Gegenstande nach gehören. Es ist überhaupt zu fragen, ob in eine solch säkulare Ausgabe grundsätzlich ein Kommentar hineingehört. Da muß man vom Herausgeber Selbstverleugnung fordern. Sprechen darf er in einem Werk über Eckhart, in einer Ausgabe des Textes spreche nur der Meister selbst.

Ein Muster der Art ist die Edition der lateinischen Werke Eckharts in derselben Gesamtausgabe.

Technisch muß bemerkt werden, daß bei der Angabe der Parallelstellen aus der Ausgabe Pfeiffers die Predigtnummer fehlt, wie sie die lateinische Ausgabe angibt (cf. *Expositio* s. *Ev. sec. Johannem* p. XXVI). Vielleicht läßt sich am Schluß der Ausgabe ein Schlüssel beifügen, daß die Pfeifferschen Predigten in der neuen Ausgabe leicht auffindbar sind. Ferner wäre wünschenswert, daß da, wo Konjekturen gemacht werden, diese im Text als solche kenntlich sind (cf. Pr. 10: 172, 7; 9: 157, 4).

Die Schwierigkeit des Gegenstandes, der hier zum erstenmal voll in Angriff genommen wurde, bringt es mit sich, daß bei aller Sorgfältigkeit im ganzen doch eine Reihe von Textstellen sich findet, die in ihrer jetzigen Gestalt fragwürdig erscheinen, wobei um so mehr ins Gewicht fällt, daß es sich dabei teilweise gerade um Texte handelt, die für die Gesamtauffassung Eckharts mit ausschlaggebend sind.

Pr. 1: 16 anm. 1: Quint verweist am Schluß der Anmerkung auf Pf. 290, 54, ohne anzumerken, daß damit zwei Ansichten einander gegenüber stehen, die sich wie Feuer und Wasser verhalten. Hier S. 16, 5 ff. kann die Gleichheit mit Gott nur durch die Gnade Gottes erlangt werden. Bei Pf. 290, 54 ff. dagegen ist von Gnade nicht die Rede, sondern es wird gerade dagegen scharf betont: In dem selben spredienne bistû und ich ein natûrlîch sun gotes als dasselbe wort. Wenn erläuternde Bemerkungen gegeben werden, dann müssen solche Gegensätze sichtbar werden und dürfen nicht gleichgültig und gleichwertig nebeneinander stehen. (Ich habe darüber ausführlich gehandelt in meiner Schrift: *Der Gottesbegriff Meister Eckharts*. Hamburg 1956. S. 259.)

1: 20, 2 ff.: Die Worte „von gnâden“ sind hier sinnlos und zeigen die in manchen Handschriften auftretende Neigung, durch die Einfügung des Gnadenbegriffs aus den „Subtilitäten und Kühnheiten“ in die Bahn „korrekter“ Lehre einzumünden und wenigstens den Eindruck zu erwecken. Es muß hier eingesetzt werden „und gât“, wodurch der Text erst sinnvoll wird. Cf. 19, 3 ff.: Jesus offenbart sich ausquellend und überquellend und einfließend in alle empfänglichen Herzen — und darauf folgt die korrelative Wendung: auf Grund dieser Einigung fließt die Seele... über sich selbst und über alle Dinge und gut (u n d g â t) mit Gewalt unmittelbar wieder in ihren Ursprung.

Als Parallelen zu dem zensierten Satz 20, 3 ff. merke ich einige Taulerstellen an, wie denn die ganze Predigt dem Taulerschen Gedankenkreis sehr nahe steht. Tauler ed. Vetter 67: 365, 33 ff., 370, 24—28; 68: 374, 36—375, 5.

Pr. 2: 34, 8: Wegen der Prägnanz der Entgegensetzung von *zuoval* und *wesen*, insbesondere auch noch durch die Wiederholung des Begriffs *zuoval* (55, 1) scheint mir der Ausdruck *zuoval* statt *wunder* passender zu sein. Wenn auch Quints Deutung des Begriffs *wunder* aus dem Zusammenhang heraus möglich ist, aber gleichwohl eingeräumt wird, daß dieser Ausdruck überraschend und ungewöhnlich sei, so ist doch das Argument: der überraschende Ausdruck sei gerade ein Charakteristikum der eckhartischen Diktion, eine etwas verdächtige Verlegenheitslösung. Bei Eckhart liegt hier in der Entgegensetzung *zuoval*—*wesen* eine straffe Folgerichtigkeit eines für ihn konstitutiven Gedankenmotivs, was ausschlaggebend ist selbst gegen eine schwache handschriftliche Bezeugung.

4: 73, 5: Es muß nach dem ganzen Zusammenhang die Lesart von BT, Str. 3 b, Mai 1 b eingesetzt werden: Dâ wir sun (statt: süne!) sîn, dâ sîn wir rehte erben. Es handelt sich um die Bestimmung des Ich als unigenitus und dafür bedeutet dieser Satz die abschließende Formulierung. Er ist kein Bibelzitat aus Röm. 8, 17, wie Quint durch die Einsetzung von Anführungszeichen andeutet, denn jener Vers aus dem Römerbrief betont gerade das Gegenteil von dem, was Eckhart will. Da handelt es sich um die Miterbenschaft mit Christo, während Eckhart gerade betont, daß wir der Christus, der unigenitus selbst sind. Der Zensorentext der Rechtfertigungsschrift betont ja auch ausdrücklich: per hoc quod filii sumus, non sumus heredes, sed per hoc quod filius sumus, per hoc sumus heredes.

6: 107, 2: Die Lesart Bras gibt den eigentlichen Sinn wieder, was möglicherweise auch durch die Lesart von B₉, M₂, BT ausgedrückt werden soll, nämlich: daß Mann und Frau auf derselben Ebene stehen, also gleich (aequales) sind. Denn darauf weisen doch die vorhergehenden Ausdrücke hin: 106, 6: glich und bî neben, noch undenân noch obenân, sunder glich. 107, 1 ff.: niht von dem houpte noch von den vüezen... Alsô soll diu gerehte sêle glich bî gote sîn und bî neben gote, rehte glich noch unden noch oben. Cf. 112, 4 ff. das Bild vom Herrn und Knecht. Der Verweis auf Pf. 62, 23 sagt dasselbe, nicht die Gleichheit ohne Zweierheit, die die Unterschiedlichkeit von Mann und Frau als Geschlechtswesen aufhebt („si im waere weder man noch vrou“). Diese Zweierheit steht hier gar nicht in Frage, denn in der selben Predigt Pf. XII wird ebendieselbe Zweierheit als eine Entzweiung von Hoch und Tief, von Herr und Knecht (62, 19) und ihre Aufhebung in der Freundschaft (63, 3 ff.) dargelegt. Zweierheit ist lediglich verstanden im Sinn der Entzweiung in zwei verschiedene Wertstufen:: des „snoeder und hoehere“ (62, 34). Es handelt sich hier also nicht um die „Gleichheit ohne Zweierheit“, das wäre eine Vereinerleung, sondern um die Einheit in der Zweierheit, wobei die Zweierheit gar nicht aufgehoben werden soll, sondern nur die Gleichheit der Pole dieses Verhältnisses betont wird.

107, 5 ff., dazu die Anmerkung auf S. 108 z. 6: Quint sagt: „Eckhart lehnt in diesem ganzen Zusammenhang den Begriff der Gleichheit für Gott sowohl wie für den Gerechten ab, weil Gleichheit den Begriff der Zahl, der Zweierheit oder Mehrheit in sich schließt; Gottes Wesen aber und das Wesen des Gerechten sowie ihrer beider Verhältnis zueinander beruht auf Einheit, wie Eckharts Ausführungen über die Sohnesgeburt im Gerechten S. 109, 1 ff. sehr nachdrücklich betonen. Der Gedanke, daß dem göttlichen Wesen nichts gleich sei, paßt in diesen Zusammenhang nicht hinein...“. Die Stelle 109, 1 ff., auf die Quint sich bezieht, beginnt aber geradezu: „Der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit ihm selber gleich!“ Und der vorhergehende Text 106, 4—107, 8 ist ein einziger Hymnus auf die Gleichheit von Gott und der gerechten Seele: 106, 4: glich bî gote... 107, 3: Alsô sol diu gerehte sêle glich bî gote sîn... 107, 6: Die sêlen, die alsô glich sind, den gibet der vater glich... 107, 5: Wer sint die alsô glich sint? In diesem ganzen Zusammenhang spricht Eckhart überhaupt nicht von der Einheit, sondern nur im bejahenden Sinne von der Gleichheit! Was ist aber mit Gleichheit hier gemeint? Jedenfalls nicht das, was Quint meint: similitudo! Der übersetzende Zensor dieses inkriminierten

Satzes (107, 3 ff., dazu anm. 2), der *similis* und *aequalis* gleichmäßig verwendet und dabei noch falsch übersetzt, ist ein schlechter Führer. Warum soll Eckhart selber uns nicht beraten, den Quint in der Anm. zu 106 anführt: *Li „apud“ aequalitatem significat* (in Joh.) (cf. Thomas v. A. S. Th. I, qu. 42, a 1 c und ad 2, 3, 4). Die *aequalitas* besagt die Einheit des Wesens und die Unterschiedenheit der Personen in der Trinität. Das ist das, was Eckhart hier meint, angewandt auf das Verhältnis von Gott und gerechter Seele. Quint führt eine Fülle von Belegstellen an, wo Eckhart mit den schärfsten Ausdrücken die „Gleichheit“ ablehnt. Da überall ist die Gleichheit verstanden als *similitudo*, als bloße Ähnlichkeit, die durch die Einheit ersetzt wird. Das sind alles Stellen von wundervoller Schärfe und Klarheit, die aber nicht hierher passen. Hier bedeutet „Gleichheit“ aus dem Zusammenhang heraus verstanden etwas ganz anderes: eben jene *aequalitas*, die das Wesensprädikat des Sohnes in der Trinität ist: Die Seele ist gleich Gott, weder unten noch oben, sondern neben ihm auf derselben Ebene und von gleicher Würdigkeit! Offenbar hat Quint sich von der Fassung des Zensorentextes bei der Erklärung dieser Stelle leiten lassen und dem entsprechend auch den deutschen Text geändert durch die Streichung von „dem“ (107, 6): göttlich wesen (dem) enist niht glîch, obwohl es von sämtlichen Handschriften überliefert ist. Als Hauptvergleichsstelle führt Quint dazu noch Pf. 143, 12 ff. an, die entgegen seiner eigenen Auslegung dem völlig entspricht: *got ist ein wesen, dem niht glîch ist... In dem, daz disiu kraft* (die Vernünftigkeit!) *nihte glîch ist, so ist si gote glîch...!* (cf. dazu besonders die darauf folgenden Zitate: Pf. 235, 6 ff.; 267, 16 ff.; 311, 26 ff.).

Der Sinn der Stelle 107, 5 ff. ist: Wer sind die, die so „gleich“ sind? (Nämlich die, die weder unten noch oben, sondern gleich bei Gott und neben Gott sind?) Die „nihte“ gleich sind, die sind allein Gott gleich. Dem göttlichen Wesen ist nichts gleich, in ihm ist weder Bild noch Form. Die Seelen, die so gleich sind (*aequalitas mentis*!), denen gibt der Vater gleich und enthält ihnen nichts vor. Was der Vater leisten kann, das gibt er dieser Seele gleich (*aequaliter*), wenn sie „gleich“ (*aequalitate mentis*) steht, ihr selber nicht mehr als einem andern... Die *Aequalitas* hat hier den Doppelsinn des „Gelassenseins“ als des religiösen Endstandes (*Aequalitas mentis*) und der daraus sich ergebenden *aequalitas Dei* als des Wesens des eingeborenen Sohnes. Es ist zwar richtig, wovon Quint ausgeht, daß in dem späteren Zusammenhang der Predigt der Gedanke der Einheit der gerechten Seele mit Gott vorherrscht. Aber die unterschiedslose Wesenseinheit 109, 2—110, 7, auf welche Stelle Quint zunächst hinweist, besagt nichts gegen die Gleichheit des Sohnes (also hier des Ich!) mit dem Vater, im Sinn der *aequalitas*. Quint führt ja eine genau entsprechende Stelle an: Pf. 311, 26 ff.: *Gott gießt sich aus in die Gleichheit, „wann er diu glicheit selber ist“.* Dem entspricht Thomas über die Trinität S. Th. I, qu. 42, a. 1 ad 4: *Aequalitas autem utrumque importat: sc. distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur aequale, et unitatem essentiae, quia ex hoc personae sint sibi invicem aequales, quia sunt unius magnitudinis et essentiae!* Diese Thomasstelle zeigt ebenso wie der Eckharttext, daß der Gedanke der Einheit die Gleichheit (*aequalitas*) durchaus nicht aufhebt. Nun spitzt Eckhart den Gedanken der Einheit 110, 8 ff. zwar so zu, daß er 111, 6 ff. die Gleichheit der Einheit gegenüberstellt und damit als etwas Geringeres abzulehnen scheint: ... daz

er mich wurket sîn wesen ein unglîch. Wenn man aber bedenkt, daß dies die einzige Stelle der ganzen Predigt ist, wo ausgesprochenermaßen die Gleichheit der Einheit gegenübergestellt und ihr untergeordnet wird, deren Textüberlieferung zudem nicht ganz sicher ist, daß ferner aber am Schluß der Predigt der Gedanke der Gleichheit im Anschluß an die Einheit! (114, 4 ff.) noch zweimal hervortritt: 115, 2 f.: also suln wir bekennende sîn, rehte ich in als er mich, noch minner noch mehr, glîch blôz. ff. . . , und dabei an eine Entgegensetzung der Einheit gegen die Gleichheit überhaupt mit keinem Worte gedacht ist, wie das sonst auch in der ganzen Predigt nicht der Fall ist, dann könnte man zu der Vermutung kommen, daß die einzige Stelle, an der die „Gleichheit“ abgewertet erscheint, 111, 6 f., diese Abwertung tatsächlich gar nicht enthält und ihrem Textstand nach so lauten müßte, wie es die meisten Handschriften zeigen: er wurket mich sîn wesen ein und „glîch“, wobei das „ein“ die Einheit des Wesens, das „glîch“ den Unterschied der Personen besagen würde: wie bei Thomas v. A. S. Th. I, qu. 42 a. 1 ad 4: *Aequalitas utrumque inportat: sc. distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur aequale et unitatem essentialia.* Für die Richtigkeit des Zensorentextes: *unum, non simile: ein unglîch* ließe sich allerdings anführen, daß 111, 7 jeder Unterschied des Wesens zwischen Gott und Ich abgewehrt werden soll, daß also hier im Begriff der Gleichheit für einen Moment der Begriff der *similitudo* auftaucht, der aber eben nur in diesem engsten Zusammenhang wirksam ist. Bestimmend für alles übrige ist der Begriff der *aequalitas*.

Die vielen Parallelen zum Gleichheitsbegriff und seiner Abgrenzung gegenüber der Einheit, die Quint beibringt (S. 108 app.), sind hier nicht am Platze. Sie beziehen sich auf die Gleichheit im Sinn der *similitudo*, die hier nicht gemeint ist. Zu den Parallelen auf S. 108 mag erwähnt werden, daß die Stelle Jundt 11: 267, 7 ff., die bereits in der 3. Lieferung der Predigten Pr. 15: 216, 2 ff. korrekt ediert ist, hier noch in der korrupten Textfassung erscheint. Ferner zitiert Quint Pf. 49: 163, 34 ff., wo nun wirklich die Gleichheit der Einheit gegenübergesetzt und die Einheit ihr übergeordnet ist, in der sicher verderbten Textgestalt: *Glich wîset ein vrömde und ein verre. Nû ist zwischen gotte und der sêle weder vrömde noch verre: dârumbe ist diu sêle got niht glîch, mer si ist im alzemâle glîch und daz selbe daz er ist, obwohl doch die Handschrift N₁ die Lesart hat: Darum muß glicheit ab, wan waz glicheit hat, der sint zwei. Darum muß glicheit ab, daz es eins ist.*

Pr. 9: 157, 3 ff.: Die Predigt handelt von Gott und der Seele, ihrer Verwandtschaft mit und ihrem Zugang zu Gott. Der I. Teil der Predigt spricht vom Wesen Gottes: 148, 3 ff., 150, 5 ff.: Gott ist Vernünftigkeit, die in sich selber lebt. Der II. Teil spricht von der Seele: 151, 1 ff. Die Seele ist auch Vernünftigkeit, sie hat ein Tröpflein, ein Fünklein davon. Mit dieser Kraft tut sie dasselbe wie Gott (151, 11). Gemäß dem Predigthema soll die Seele, wie der Morgenstern bei der Sonne, ein Beiwort bei dem Worte, bei Gott sein. Dazu soll der Mensch kommen (153, 9; 156, 9): *hie gât alliu diu rede zemale ûf!* (156, 10). Am Schluß stellt Eckhart die Möglichkeit dieser Bindung dar aus der Natur der Vernünftigkeit, die das Wesensprädikat Gottes wie der Seele ist: Die Vernünftigkeit lebt in einem immanenten Prozeß des Aus-sich-herausgehens und doch In-sich-beschlossen-bleibens und in diesen Prozeß soll die Seele einbeschlossen werden (158, 4 ff.). Die Voraussetzung dazu ist, daß sie das in ihr verborgene, verdeckt liegende

Wort „in sich bildet“, d. i. von der Decke der Kreatürlichkeit (154, 7 Nebel; 155, 10; 156, 7) und der accidentellen Bestimmungen der Güte und des Wesens (152, 5 ff.) befreit, um so zu einem klaren „Bilde“ zu kommen, für das sie selber der Spiegel ist (154, 1 ff.). Entsprechend müßte der Text 157, 3 ff. folgendermaßen gestaltet und interpretiert werden: Es gibt ein hervorgebrachtes Wort: das ist der Engel, der Mensch und alle Kreaturen (*productum ad extra*). Es gibt ein anderes Wort, das ist bedeckt (von der Kreatürlichkeit, von den accidentellen Bestimmungen des Wesens und der Güte) und nicht hervorgebracht (d. i. in Gott verblieben!), dazu man kommen kann, daß ich es in mich bilde (d. i. es mir zum „Bild“, zum Gegenstand machen, den ich in mir selbst spiegele, wenn ich die „Decke“ des Kreatürlichen usw. von mir als dem Spiegel entfernt habe [cf. 154, 4–6]). Es gibt noch ein anderes Wort: das ist nicht hervorgebracht und unbedeckt (der Sohn in der Trinität), das nie heraustritt, vielmehr ist es ewig in dem, der es spricht: Es ist unausgesetzt in einem Hervorgehen in dem Vater (ûzge) und zugleich innebleibend.

Die ganze Predigt zielt auf dieses zweite Wort: 157, 4: da ze man chumen mag, daz ich in mich bild (cf. 151, 1; 151, 9; 155, 9; 156, 9 ff.), damit ich eben ein Beiwort bei dem Worte werde. Quint sagt in seiner Anmerkung, daß er an dieser Stelle dem Text von N₁ und B₆ folge, was er leider an der entscheidenden Stelle doch nicht tut, denn diese Texte haben gerade: u n furbracht N₁ e e n vorbracht B₆ statt Quints Fassung: vürbracht! Ferner haben sie die Wendung: da ze man chumen mag N₁, dar bi macht komen B₆, die genau den vordeutenden Wendungen in dem vorhergehenden Text entspricht: 156, 9: Der mensche, der hie zuo komen wil... 155, 9: ... meinet einen menschen der hie zu komen wil. Quint hat an dieser Stelle eine Textform, die in keiner Handschrift überliefert ist und zudem noch den Sinn entstellt: 157, 4: da bi mac ez komen...

157, 7: en phânne statt ûzge scheint mir verfehlt, da es sich hier gerade darum handelt, zu betonen, daß das Wort vom Vater ausgeht und doch innebleibt. Das Ausgehen bedeutet ja keine *productio ad extra*, sondern eine Distanzierung der polaren Momente in der Gottheit: Vater und Sohn. Quint zitiert ja auch eine ganze Reihe von Parallelen, die das besagen und eben gerade das stützen, was er ablehnen zu müssen meint: Pf. 92, 5: gotes ûzgang ist sîn fngang. Pf. 285, 17: ich flöz ûz mit allen créâtûren und bleib doch inne in dem vater, oder das S. 158 anm. 1 von Quint selbst beigebrachte Zitat: In Joh. n. 669: *verbum a patre exiens est in patre!*

Die unrichtige Textgestaltung Quints ist aber nur die Folge einer falschen Sinndeutung. Wenn das Wort „bedaht“ 157, 4 und „unbedaht“ 157, 6 nicht von „bedecken“, sondern von „denken“ abgeleitet sein soll, dann ergibt sich für den Punkt 5 der in der Anmerkung 2 zu S. 157 stehenden Deutung der Widerspruch, daß der zweiten Person in der Trinität das Prädikat „unbedaht“ zukommt, d. h. es existierte nicht im Intellekt Gottes als Objekt!, welcher Erkenntnisprozeß doch gerade das Wesen der Trinität ausmacht! Ferner ist nicht einzusehen, warum denn nicht das Prädikat des Gedachtseins den Kreaturen unter Punkt 1 zukommen soll, denn „*Dei scientia creaturarum est factiva et cognoscitiva*“ (Thomas v. A.), „Bedacht“ und „unbedaht“ muß hier vielmehr heißen: „bedeckt“ und „unbedeckt“, nämlich von der Kreatürlichkeit, so daß eine Verbindung zu Gott unmöglich ist, wenn die Seele mit der Kreatürlichkeit „bedeckt“ ist, sie kann aber dazu kommen, das in ihr ruhende Bild frei zu machen. Das Wort als Sohn

Gottes hingegen ist „unbedeckt“: Gott schaut sich als sein Wort unmittelbar ohne Hindernisse. Der Gedanke, daß das in der Seele liegende Wort „bedeckt“ ist und „entdeckt“ werden muß und trotz seines „Ausganges“ im Vater verblieben ist, ist sehr häufig bei Eckhart: In der Eckhart zugeschriebenen Predigt 1 bei Vetter (Taulers Predigten) heißt es: 12, 8: Die mannigfaltikeit der bilde, die dis wort in dir bedeckt... , die hindernt dise geburt in dir. Pf. 285, 16: Ich flöz ûz mit allen creaturen und bleib doch inne in dem vater.

Die mißverständliche Ableitung des Wortes „gedaht“ von „denken“ statt von „decken“ hat auch in der Predigt 11: 185, 4 zu einer Fehlentscheidung geführt.

Pr. 10: 166, 10 muß es dem Sinn nach heißen: gebirt der vater (in si) sinen eingebornen sun..., da ja die korrelative Wendung lautet: unt wirt diu sele wider in got geboren. Die hs. Überlieferung bietet zwar an dieser Stelle dafür keine Anhaltspunkte, wohl aber der spätere Text: 171, 9: da gebirt der vater in si sinen eingebornen sun mit der genau entsprechenden korrelativen Wendung: und in der selben geburt wirt diu sele wider in got geborn; cf. 171, 11 bringt eine Wiederholung dieses Gedankens mit derselben Textfassung.

10: 170, 11: Es ist die Überlieferung genau zu untersuchen, ob sich nicht die Konjekturen rechtfertigen läßt: Der Seele Tag und Gottes Tag haben (keinen) Unterschied! Denn es wird nirgends gesagt, welchen Unterschied sie haben, sondern im Gegenteil ergibt sich aus dem Zusammenhang nur, daß kein Unterschied besteht cf. 171, 1 ff. 166, 2—167, 2. Der Bremer Text (Z.f.d.A. 69 [1932]), S. 266, z. 136 ff. bietet dazu die charakteristische Lesart: „her hat got behait in sinen tagen“, in sinen, in sinen! Neme wir es in disem tage in der sele, so ist iz war, wan got ist da inne. Neme wir iz aber in dem tage, da got ist, so ist iz aber war, wan der mensche in gote ist und ist inne funden gereht; inne, inne! Die Beziehung auf die korrelative Immanenz dürfte die Konjekturen rechtfertigen, zum mindesten aber eine entsprechende Bemerkung.

10: 172, 6 ff.: Ich gebe zunächst eine Zusammenstellung der Lesarten mit der von mir eingefügten Konjekturen:

Mai₁: In der ersten berührung, da got die sele berüeret hat und (diu sele) berüeret ist und ungeschaffen und ungeschöpftlich, da ist diu sele als edel als got selber ist nach der berührung gotes. Got berüeret sie nach im selber.

Str. 5: In dem ersten berüerene, da got die sele berüeret hat und (diu sele) berührt ist und ungeschaffen und ungeschöpftlich, da...

BT: Da got die sele berüeret hat unde geschaffen ungeschöpftlich, da...

Quint macht daraus folgenden Text, ohne anzugeben, daß diese Form nirgends überliefert ist:

In dem ersten berüerene, da got die sele berührt hat und berüerene ist ungeschaffen und ungeschöpftlich, da...

Ich habe den Text nach Mai₁ und Str. 3, der zugrunde gelegt werden muß, ergänzt durch „die sele“, was zwar nirgends überliefert ist, aber dem Zusammenhang gut gerecht wird, da die vorliegende Textfassung offenbar verderbt ist. Zudem geben die Stellen 162, 11—12 und 168, 3 einen Hinweis auf diese Form selbst der sprachlichen Formulierung

nach: 162, 11 f. gibt gleichsam das negative Bild der Berührung durch Gott: Die Berührung durch die Kreatur muß vermieden werden: wan allez, daz da berüeret und berüeret wirt, dem ist got verre und vremde. Und darumb, wan die krefte berüeret werdent und berüerent... 168, 2 die positive Wendung: daz diu sele berüeret wirt ane mittel von dem heiligen geiste... Dem würde entsprechen: da got die sele berührt hat und (die sele) berührt ist... Aus sämtlichen Lesarten dürfte die Absicht Eckharts deutlich werden, zu erklären, daß Gott die Seele berührt und daß die Seele durch diese Berührung göttlich wird: eins mit Gott (cf. 172, 4; 174, 3; 175, 10 f. usw.). Das Ganze entspricht etwa dem Axiom: Daz wüken und daz werden ist ein... Got und ich wir sind ein in disem gewürke; er wücket und ich gewirde. Es ist das Verhältnis von actio—passio; cf. 6: 114, 2 ff. und Anm. 2 ib.

Um dasselbe Subjekt im Satz durchhalten zu können, macht Quint die ganz ungewöhnliche Konjekture (berührende ist) und streicht ferner das (unde), was ja sonst die Selbstverständlichkeit ergeben würde, daß Gott ungeschaffen usw. ist. Die Konjekture „berührende ist“ hätte Sinn, wenn der Gedanke der Wiederholung der Berührens ausgesprochen werden sollte in dem Sinn, daß das kein einmaliger Akt, sondern gleichsam eine actualitas ist, wie es etwa in dem Gedanken der Erneuerung der Schöpfung oder der Geburt ausgesprochen ist (BgTr. 28, 18; Pf. 63: 198, 12; Pf. 65: 205, 7; Den. Arch. II, 572, 4 u. 15). Aber ein solcher Gedanke taucht hier gar nicht auf. Daher scheint mir meine oben angegebene Textherstellung die einfachste und natürlichste zu sein, die ich übrigens schon 1956 in meiner Schrift „Der Gottesbegriff M. Es.“ anwandte zugleich mit der Bemerkung, daß dem so gebesserten Text der Sinn des Textes von BT“: „Da got die sele berührt hat und geschaffen unschöpflich“ entspräche (ib. S. 226 n. 474 u. S. 241 f.), was Quint in der Anmerkung zu dieser Stelle (172 n. 4) zu der gehässigsachlichen Unterstellung Anlaß gab, ich sähe das Paradoxon in BT „als sinnvoll und einzig richtig (sic!) an“ zugleich mit einer radikalen Verwerfung meiner textkritischen Bemühungen. Zu der Paradoxie des „unschöpflich Schaffens“ vgl. Pf. Pr. 94 und weiteres Material in meiner Schrift S. 222 u. 236 ff.

15: 218, 2 ff.: gnåde wird nach Lo¹ in „name“ geändert werden müssen. Diese Lesart scheint echt zu sein, denn sie bezieht sich auf den Predigttext zurück, der unmittelbar vorher wieder aufgegriffen wird. 217, 1 ff.; 217, 3; Unser name ist, daz wir suln geboren sin und des vater name ist gebern und daraus folgert Eckhart: Wir sollen Vater sein und sollen Name sein, d. i. wir sollen gebären und geboren werden. Darauf folgt der Text: er gebirt in mich sin glich... und dann heißt es 218, 5 f.: von der glichkeit so kumet uz ein minne, daz ist der heilige geist. Das Ich wird also hier zum Glied der Trinität.

Zu 218, 1: Es ist nicht einsichtig, warum der Zusatz B₁₆: Der herre sprach: wer mich suit, der suit den vater interpoliert sein soll. Er ist im Gegenteil gerade die Antwort auf die erste Textstelle: Philippus sprach: herre, zeige uns den vater, so genüegest uns, und darauf folgt die Antwort: Der Herr sprach: Wer mich sieht, der sieht den Vater und das ist wiederum die Voraussetzung des oben Dargelegten: 218, 1 ff.: Das meint, daß wir Vater sein sollen und zum andern „Name“ sein sollen und das heißt aus dem weitverenen Zusammenhang = „glich“ = aequalitas Dei = Sohn Gottes.

14: 250: Es muß in der 6. Zeile heißen: Skutella statt Jundt!

Arbeiten zur Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert.

Berichte und Gedanken von Erich Seeberg, Berlin-Grünwald.

Dasjenige Werk, das von den vorliegenden am stärksten historischen Charakter an sich trägt, ist das Lehrbuch des Dogmatikers Horst Stephan, das unter Benutzung eines reichen Materials über die Entwicklung der protestantischen Theologie seit dem 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart gut orientiert, wobei freilich die Kraft, den Stoff perspektivisch zu formen, bei der Gegenwart erlahmt.

Selbstverständlich ist der Aufbau des Buches von den prinzipiellen Erwägungen abhängig, die Stephan in seiner Einleitung zusammenfaßt, die aber auch in der Darstellung selbst immer wieder durchschimmern. Die evangelische Theologie ist wesentlich doppelt bestimmt und entfaltet sich nach zwei Fronten. Sie ist eine „Funktion der christlichen Gemeinde“; und sie ist „wissenschaftliche Selbstbesinnung“ des christlichen Glaubens, wozu Kritik, Überwindung der Zufälligkeit des Urteils und Wagnis gehören. Dazu tritt die extensive und intensive Bewegung des Glaubens. Damit ist die Spannung gemeint, die zwischen der Bezogenheit des Glaubens auf die Offenbarung in Christus und zwischen seiner Bezogenheit auf Gottes Wirken in der Breite der Welt besteht. Es ist der Unterschied zwischen Christusglauben und natürlicher Religion, auf den Stephan hier aufmerksam macht. Die Ausdrücke Diastase und Synthese sind für diesen Sachverhalt nur „unzulängliche Bilder“. Ich würde sagen: Es gibt immer zwei Arten von Theologie. Die eine paßt sich an die Umwelt an, um zu wirken; die andere konzentriert sich auf sich selbst, um die Substanz zu erhalten. Die eine neigt dazu, das Evangelium in den Begriffen der jeweiligen Zeit auszudrücken; die andere ist grundsätzlich biblizistisch oder doch neutestamentlich orientiert. Schließlich — und das ist von grundsätzlicher Bedeutung — sieht der Vf. — anders wie die übliche Meinung und m. E. sehr mit Recht — auch den „Neuprotentantismus“ in doppelter Ausprägung, in derjenigen der Aufklärung und in derjenigen des Pietismus. Je stärker der Gegensatz zwischen Aufklärungschristentum und Pietismus wurde, desto leichter konnte das extensive Christentum zum „Kulturprotestantismus“ werden, desto leichter konnte aber auch das intensive Christentum sich letargisch abkapseln und auf die „Lebentotalität des christlichen Glaubens“ Verzicht leisten. Diese Sicht wird dadurch ergänzt,

1) Horst Stephan, *Die Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus*. (Sammlung Töpelmann. Theologie im Abriß, Band 9) 1938. — Kurt Leese, *Die Religion des Protestantischen Menschen*. (Junker und Dünnhaupt) 1938. — Theodor Siegfried, *Das protestantische Prinzip in Kirche und Welt* (Theologische Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte VIII). Akademischer Verlag Halle 1939. — Franz Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, (Herder Verlag), I² Die Grundlagen, 1937; II Monarchie und Volkssouveränität, 1933; III Erfahrungswissenschaften und Technik, 1934; IV Die religiösen Kräfte, 1937.

daß Stephan den deutschen Idealismus als diejenige Bewegung oder Kraft beurteilt, die sich als „Testamentsvollstreckerin“ der Reformation weiß und Pietismus und Aufklärung zu überwinden wünscht.

Das sind die grundlegenden Gedanken, auf denen sich nun die sorgfältige und einsichtige Darstellung der Entwicklung der protestantischen Theologie seit etwa 1770 aufbaut. Ich kann den Gang der Arbeit nur im Großen darstellen und muß auf die kritische Stellungnahme zu Einzelheiten verzichten. Nur das darf ich vielleicht schon hier bemerken, daß der Vf. die historische Darstellung mit einer zurückhaltenden Kritik begleitet, die „Einseitigkeiten“ — etwa bei R. Rothe — ablehnt, die möglichst „gerecht“ sein will, und die vielleicht aus der eigenen theologischen Grundposition heraus „das rein Christliche“ allzu stark seiner Verwirklichung in seinen Verbrämungen entgegenstellt. Hier würde ich methodisch anders vorgehen. Gibt es in einer Religion, die auf dem Glauben an die Menschwerdung des Göttlichen beruht, überhaupt „rein Christliches“? Und so sympathisch vielleicht auch die Strenge des Urteils in bezug auf das, was wirklich bedeutsam ist und was nicht, berühren mag, so sehr wird einen die stille Resignation, die über dem Ganzen liegt, aufwühlen oder erschüttern.

Bedeutsam — und mir m. W. wenigstens in den älteren Darstellungen so bisher nicht entgegengetreten — ist die starke Betonung und isolierte Betrachtung der Fachtheologie und ihrer Neubildungen. Das ist ein neuer, wichtiger Gesichtspunkt. So beginnt Stephan mit einer breiten und kenntnisreichen Schilderung von „Vorbereitung und Vorfrühling neuer Theologie im Zusammenhang des deutschen Idealismus“. Der Idealismus war auf eine, fachlich durch die Aufklärung bestimmte Theologie gestoßen, neben welcher eine konservative Frömmigkeit stand, die ohne Zusammenhang mit der Fachtheologie nach wissenschaftlicher Gestaltung strebte. Die Einwirkung des Idealismus geschieht auf die Theologie als Ganzes, und zwar durch das Lebensgefühl und durch die Idee der Humanität. Stephan schildert hier die Wandlungen der Aufklärungstheologie in ihrer Mannigfaltigkeit; weiterhin die spekulative Theologie (Daub, Marheineke, Göschel usw.) und die Friessche Philosophie samt ihrer Einwirkung auf de Wette; schließlich Schleiermacher, der nach seinem „Weckruf“ in den „Reden“ als „Fachtheolog“ gewertet wird, und die Erweckungstheologen — vielleicht besser die Theologen des „zweiten Pietismus“ — wie Neander und Tholuck, die unter dem Motto stehen: „Man kann den deutschen Idealismus als Erweckungsbewegung großen Stils betrachten.“

Der dritte Hauptteil hat eine charakteristische Doppelüberschrift: „Die theologischen Richtungen. Zwischen Schleiermacher und Ritschl.“ Hier dient also die zeitliche Periode der Gliederung des Stoffes, für welche außerdem die „Richtungen“ maßgebend werden. Das dürfte beides sachlich von Bedeutung sein, zerschneidet aber die durchgehenden Entwicklungslinien und fügt wohl auch die kirchenpolitischen und schulmäßigen Momente maßgebend in die Darstellung ein.

Stephan beginnt hier mit einer Schilderung der kulturellen, wirtschaftlichen, politischen und philosophischen Kräfte, welche „das Leben unorganisch“ machen, und vertieft diese Schilderung durch eine Zeichnung der Wandlungen innerhalb der protestantischen Frömmigkeit, für welche die Auflösung der Synthese von natürlicher Religion und christlichem Glauben wesentlich ist. Rationalismus und Supranaturalismus werden „aufgesogen“. Es entsteht die „freie Theologie“, die Theologie der „Restauration“ und der „Vermittlung“; und diese „Richtungen“ greifen auch in die fachtheologischen Arbeiten ein, so daß die Theologen

sich nicht mehr recht verstehen. Hier werden Strauß, Chr. F. Baur, Bruno Bauer — dieser vielleicht doch unterschätzt — und Biedermann charakterisiert; dann Thomasius, Kahnis, Kliefoth, Hengstenberg und Hofmann; schließlich Ullmann, Rückert, Schenkel, Beyschlag, Köstlin, Jul. Müller, C. Im. Nitzsch, Twesten, Schweizer, Dörner und Rothe.

Die chronologische Abgrenzung bleibt auch im vierten und fünften Abschnitt maßgebend, in denen die Entwicklung von Ritschl bis zum Weltkrieg und die sogenannte Nachkriegstheologie behandelt werden. Beidemal wird die Darstellung mit einer Skizzierung des geschichtlichen Hintergrunds in politischer, philosophischer und kirchlicher Hinsicht eingeleitet. Aber auch hier wirkt sich m. E. die zeitliche Einteilung ungünstig auf die Linienführung und auf die Zusammenhänge aus. Wir finden hier wohl eine ausgezeichnete Darstellung Ritschls, seiner Theologie und seiner Auswirkungen — in Alexander Schweizer dankt die Vermittlungstheologie zu Gunsten Ritschls ab, und die Vielseitigkeit der Ritschlianer (Häring, Kaftan und Herrmann) bewirkt ihren Sieg — aber die Fortwirkung der Ritschlschen Tendenzen bei Holl und den Seinen wird ebensowenig sichtbar wie etwa das Gemeinsame, das zwischen R. Seeberg und Ritschl besteht. Die Abgrenzungen, die Vf. vornimmt, auch im Hinblick auf die doch sehr ephemeren „Richtungen“, von denen in der Gegenwart Zank und Eifersucht ausgehen, während sie vor der Geschichte eingegeben werden, versuchen, wie gesagt, die inneren Zusammenhänge, die über jene Abgrenzungen hinweggehen.

Im vierten Abschnitt werden außer den genannten Theologen auch Männer wie Lagarde und Overbeck, Harnack, der „Geistesfürst“, dem Wissenschaft „eine hohe Form des Lebens“ war, und Troeltsch, Lipsius und Frank u. a. behandelt. Wird schon hier, abgesehen von den oben geltend gemachten Bedenken, die theologische Arbeit stark unter dem „fachtheologischen“ Gesichtspunkt gesehen, so wird vollends im fünften Teil die historische Schilderung durch eine Art Bibliographie oder Nachschlagewerk ersetzt. Ich habe den Eindruck, daß die Kategorien Stephans sich hier als zu schwach und als zu eng erweisen. Der Pinsel ist nicht breit genug, und die Linien, die sich ergaben, sind zu kurz. So wird das Bild, das doch das Ziel sein muß, entweder gar nicht erreicht oder doch nur durch viele klare Striche erzeugt. Oder vielleicht besser formuliert: Das, was vor uns in mühseliger und fleißiger Arbeit ersteht, in vielen Einzelheiten, Vorbehalten und Einschachtelungen, ist mehr eine gelehrte Photographie als ein künstlerisches Bild, das auch vor Verzeichnungen nicht zurückschreckt, um die Perspektive festzuhalten.

Gewiß, diese Schatten sind die Nachteile eines Vorzugs, nämlich des Strebens nach Gerechtigkeit und Objektivität. Freilich scheint mir bei schärferem Zusehen auch dies Streben stärker mit dem Glauben an „Richtungen“ oder „Gruppen“ verknüpft zu sein, als ich ursprünglich annahm. Aber auch das ist wohl typisch. Vielleicht war und ist wirklich die theologische Entwicklung in dieser erschütternd starken Bindung von „Parteien“ und „Gruppen“ ganz ephemerer oder kirchenpolitisch ephemerer Bedeutung abhängig! Die Sachlichkeit ist keine echte. Und da schaut man in den Jammer unserer Tage und in seine Verwurzelung in einem sehr viel älteren und emsig kultivierten Jammer-tal hinein!

Zwei Beispiele darf ich anführen, um diese Kritik an Stephans Darstellung der gegenwärtigen theologischen Lage zu veranschaulichen. Wenn es im Hinblick auf die Lutherforschung heißt: „Gruppenlose wie E. Seeberg, H. M. Müller, W. v. Loewenich, F. W. Schmidt, Fz. Lau,

W. Drefß . . . wetteifern im Ringen um vollere Kenntnis“, so ist einmal der Begriff „Gruppenlose“ von Interesse, dann aber auch die Zusammenstellung für den Kenner doch ein wenig auffällig. Laus Arbeiten über Luther sind mir nicht bekannt; manche andere dieser Arbeiten sind Erstlingsleistungen; Drefß ist ein ehemaliger Schüler von mir, der auf Anregung von Holl über Marsilio Ficino und auf meine Anregung über Gerson geschrieben hat. Mein eigenes Lutherwerk ist in seiner Bedeutung schwerlich durch diese Hinweise und Worte Stephans genügend charakterisiert. Das andere Beispiel betrifft einen typischen Leipziger „Irrtum“ und geht Meister Eckhart an: „Festeren Boden für seine Bearbeitung — schreibt Stephan — werden erst die beiden Ausgaben seiner Schriften legen, die einerseits die deutsche Forschungsgemeinschaft unter Leitung von E. Seeberg, anderseits Théry—Klibansky (nur opera latina) seit 36 schaffen.“ Dies „einerseits — anderseits“ ist keine gerechte Formulierung; ich habe an anderer Stelle die Geschichte dieser Ausgabe an Hand der Akten dargestellt und auch die Prioritätsrechte erörtert; schließlich darf ich bemerken, daß die französisch-englisch-jüdische Ausgabe ihr Erscheinen eingestellt hat. Ist es da wirklich eine Forderung wissenschaftlicher Objektivität, daß man sie immer noch mit „anderseits“ erwähnt?

Es ist schade, daß Stephan in diesem letzten Stück zum Registrator geworden ist, und daß ihm darüber die perspektivische Anordnung der Personen und die Sicht der theologischen Tendenzen und Kräfte verlorengegangen sind. Es ist doppelt schade, weil so bald eine so gelehrte Gesamtdarstellung dieses Gegenstands in dieser lexikalischen Art nicht wieder erscheinen wird. Man ist wirklich manchmal von der Notierung von Zeitgenossen überrascht, von deren wissenschaftlichen Leistungen man schlechterdings nichts bemerkt hat, und die nun hier doch gleichwertig neben anderen rangieren. Nicht jeder, der einen Lehrstuhl inne hat oder gar nur erstrebt, gehört in eine Geschichte der Theologie hinein! Und manchem täte auch der Mantel der christlichen Liebe besser als die Aufdeckung der Blöße in seiner Existenz. Wie wäre das Ganze eindrucksvoller und großzügiger, wenn gerade hier die größeren Gesichtspunkte herausgekommen wären, unter denen die theologische Arbeit heute gesehen werden muß! Also etwa: bei wem liegt eigentlich heute die theologische Führung, bei der Systematik oder bei der Historie? Ist mit dieser Frage nicht ein Schlüsselpunkt für das Verständnis unserer Lage angefaßt, der auch weiter zurück aufschlußreich wirkt? Oder weiter: bedeutet wirklich das Jahr 1918 oder der erste Weltkrieg in der Theologie den „Umbruch“? Ist damit nicht die Barthsche Theologie — fast unbewußt — überschätzt? Kriege bringen im allgemeinen nichts Neues hervor; aber sie enthüllen und offenbaren die Kräfte und Schwächen des Bestehenden; sie sind die Richter über die Harmonie von Geist (Ansprüchen) und Kraft im Leben der Völker; sie decken die wirkliche Wirklichkeit rücksichtslos auf. Und schließlich: Geben nicht die Gesichtspunkte: alter und neuer Biblizismus, Geistesgeschichte, exemplifiziert vielleicht an der Geschichte der sog. „Lutherrenaissance“, Religions- und Frömmigkeitsgeschichte, Einwirkungen des Nationalsozialismus, stärkere Kategorien her, um das heutige theologische Leben einzufangen, als die schmerzliche Resignation und das biographisch verfahrenende Registrieren, in dem Stephan endet?

Vielleicht darf ich noch einige grundsätzliche Bemerkungen hinzufügen. Mir scheint, daß der Vf. für einen Historiker doch wieder zu stark von einem festen dogmatischen Standort oder statischen Maßstab aus urteilt. Holls glänzendste Vorlesung war die über die „Ge-

schichte der protestantischen Theologie“, die mir wie manchem anderen unvergeßlich ist. Das Prinzip, das den Aufriß bestimmte, war die Erweichung und Auflösung des Dogmas, und zwar bis in die Gegenwart hinein. Ich würde statt dessen einen positiveren Maßstab empfehlen, nämlich denjenigen der religiösen Produktivität. Es ist die höchste Aufgabe der Theologie, Religion, eine gegebene Religion, nicht bloß zu ordnen und zu gestalten, sondern auch fortzubilden oder zu schaffen. Vielleicht würde unter diesem Gesichtspunkt die Geschichte der protestantischen Theologie, die gewiß auf großen Strecken die Entwicklung von Fachwissenschaften (!) darstellt, die spezifisch schulmäßigen Fragen stärker hinter sich lassen und selbst schöpferischer werden können. Aber Stephan würde gegen dies Programm seinen Begriff von Theologie entgegensetzen, wie er seinerseits wiederum mit dem alten, mehr positivistischen Wissenschaftsbegriff zusammenhängt. Und wirklich diskutabel ist ein Programm erst, wenn es durchgeführt vorliegt.

Auffallend ist, wie schon angedeutet, die Abgrenzung von Idealismus, bzw. „Religion“, gegenüber dem Christentum. Stephan lobt wohl Schleiermacher und verfällt nicht der törichten Überkritik, die diesem Großen gegenüber von weniger Großen so gern geübt wird. Aber die Abgrenzung des „reinen“ Christentums, die auch Stephan vornimmt, dürfte aus der Ritsch'schen Grundhaltung bei ihm stammen und führt ihn dann stärker in die Nähe der Dialektiker, als es ihm selbst lieb sein wird. Man sieht an diesem Punkt etwas in die Linie und in die Zusammenhänge zwischen Ritschl und Barth hinein.

Merkwürdig ist es, daß der Vf. ganz den Gesichtspunkt der Geschichtsanschauung beiseite läßt, der sich gerade neuerdings in vielen Arbeiten als überaus fruchtbar erwiesen hat. Ich denke dabei nicht so sehr an die historiographische Entwicklung, so sehr diese vom 17. bis zum 19. Jahrhundert in interessanter Wechselwirkung von Theologie, Historie und Philosophie entscheidend vertieft und beschleunigt worden ist; ich denke vielmehr an die Voraussetzung der Geschichtsschreibung, das Geschichtsbild und die den Stoff gestaltenden Ideen, wie sie, bei den einzelnen Konfessionen und Bewegungen, charakteristisch verschieden, am besten das Selbstbewußtsein eben dieser erleuchten und abspiegeln. In ihrer Geschichtsanschauung gibt sich jede Bewegung und Kirche am sichersten zu erkennen. Ich denke in diesem Zusammenhang konkret an die Herausbildung der Fortschrittsidee und an ihre Zerstörung, an den Zusammenhang der spiritualistischen Verfalls-idee, die Luther dann in bezeichnender Umformung übernommen hat, mit der Anschauung von der Hellenisierung des Christentums bei Semler, Baur und Harnack und an die Entstehung und Entgöttlichung des Begriffs der Heilsgeschichte.

Einen weiteren Zug, der für die Art der Theologie im 19. Jahrhundert bezeichnend ist, hat Vf. ebenfalls übersehen. Ich meine die Beeinflussung der Dogmatiker nicht bloß durch ihre Zeitgenossen, sondern durch ihre historischen Studien und durch ihren Rückgriff auf große historische Figuren der Vergangenheit. Man denke etwa an Harnacks Marcion oder an Holls Luther oder an R. Seebergs Duns Scotus, um sich konkret zu veranschaulichen, was mir vorschwebt. Hierin zeigt sich der historische Zug der Dogmatik des 19. Jahrhunderts, der sich eben nicht bloß in der Historisierung des Stoffs — sie ist schon bei Erasmus und vor ihm zu finden —, sondern auch in der Substanz der Dogmatik und an ihrer Gestalt selbst anzeigt. Von hier aus sieht man aber auch, wie stark die Theologie des 19. Jahrhunderts Restaurationstheologie gewesen ist, wobei das Wort „Restauration“ nicht in politischem oder in kirchen-

politischem Sinn gemeint ist, sondern im Sinn der *via antiqua* am Ausgang des Mittelalters. Das 19. Jahrhundert ist in der Theologie das Jahrhundert der historischen Kritik und des religionsgeschichtlichen Vergleichs; es ist aber auch das Jahrhundert der Erforschung der Dogmengeschichte im Stil der Geistesgeschichte, wie sie Theologen — ein hohes Ruhmesblatt — längst vor Dilthey praktisch von den Grundgedanken protestantischer Geschichtsschreibung her getrieben haben; und es ist das Jahrhundert der historischen Monographien, die ihre Verfasser bei der Analyse der darzustellenden Helden selbst in der eigenen Theologie oft tief beeinflusst haben. Es ist eine Art Entladung des Historismus, die hier stattgefunden hat. Vermutlich wird sich einer späteren Zeit diese Verklammerung von Historie und Systematik noch schärfer als ein Charakteristikum des Denkens im 19. Jahrhundert darstellen. Man braucht auch nicht bloß an die *via antiqua* denken, wenn man nach Analogien sucht, sondern etwa auch an Jansens „Augustinus“.

Schließlich möchte ich, um diese Anzeige nicht gar zu sehr anschwellen zu lassen, nur einen historischen Zentralpunkt herausgreifen, um dazu kritisch etwas zu sagen. Auch Stephan scheidet, wie wir alle, zwischen Aufklärung und Pietismus. Aber wir dürfen dabei nicht stehen bleiben. Diese beiden historischen Phänomene werden ebenso wie ihre Fortwirkungen klarer und heller, wenn man sich vorhält, daß sie beide feindliche Kinder einer und derselben Mutter sind, nämlich des Spiritualismus. Unter Spiritualismus verstehe ich jene große Bewegung, die in der Religion einmal die kirchliche Vermittlung des religiösen Erlebens ablehnt, und die sodann das geschichtliche Christentum als solches als Gleichnis, Symbol oder Abbild ewiger Realitäten in unserer Brust auffaßt. Diese Bewegung, die mit der deutschen Mystik verwandt ist, zeigt ihre Stärke und Weite in den tiefen Geistern der Reformationszeit, die auch Luther hoffnungslos gegenüberstanden, und an denen man, — etwa an Paracelsus — sehen kann, daß auch der Realismus der Geist-Leibbetrachtung einem echten Spiritualisten eignen kann. Im 17. und 18. Jahrhundert erreicht der Spiritualismus eine Art von Höhepunkt. Ich denke an alle diese seltsamen Geister, zum Teil Anhänger Jakob Böhmes, die den Kirchenhaß aus echter Frömmigkeit bis zur Forderung des Sturmes auf die alte Veste der Hure Babel und bis zum Ruf nach dem Zerschmettern der Köpfe der „Hurendiener“ an den Mauern Babels gesteigert haben. Nie, auch heute nicht, ist so gegen die Kirche gewettert worden wie am Ende des 17. Jahrhunderts. Der Spiritualismus besondert sich nun in eine Bewegung, die den Willen betont, und in eine andere, die in der Vernunft das bevorzugte Organ Gottes sieht. Zu der letzteren geistigen Linie gehört die Aufklärung, in welcher der mehr inhaltlich zu bestimmende Humanismus stets wirksam gewesen ist. Der Pietismus ist der Seite des Spiritualismus verwandt, die den Willen betont; er ist aber erst völlig charakterisiert, wenn man die Einwirkungen Luthers hinzudenkt, und wenn man vor allem das Wiederaufleben des uralten soziologisch gedachten Sektenmotivs im Pietismus beachtet. Kraft seiner irrationalen Grundstruktur konnte und mußte sich der Pietismus mit der kirchlichen Frömmigkeit näher verbinden, als dies der Aufklärung möglich war. Dieser Spiritualismus, der auch hinter Goethe steht, der seinerseits ja mit Paracelsus in seiner Religion verglichen werden könnte, ist die Geheimreligion der Gebildeten bis in die Gegenwart geblieben. Er ist die wirkliche Ursache der Krisis der Kirche und des kirchlich geprägten Christentums in der Gegenwart. Das ist die Gefahr und Hoffnung unserer Lage.

Man kann noch fragen: Warum spricht man von der Erweckungsbewegung und nicht vom „zweiten Pietismus“, was ich besser fände? — Läßt sich der Idealismus als Synthese von Pietismus und Aufklärung begreifen? Wie ist aber dann sein Verhältnis zum Spiritualismus, dem „Urgrund“ von beiden Bewegungen, zu fassen?

Noch eins sei bemerkt: Man nimmt von dem Buch Abschied mit dem Gefühl des Respekts vor den sachlichen und denkerischen Leistungen der Theologie des 19. Jahrhunderts. Man schimpft heute viel auf dies Jahrhundert, das geistloser erscheint als die vorhergehenden drei. Schwerlich mit Recht¹⁾. Viel eher möchte man die ernsten und strengen theologischen Arbeiter beneiden, die Zeit, Energie und Verstand hatten, um das zu leisten, was sie geleistet haben. Gewiß, die gesicherten Verhältnisse usw., so höre ich's sagen, aber die Verhältnisse waren in Wahrheit doch auch nicht gesichert, und die Nerven wurden auch schon stark beansprucht durch die Erleichterungen und Komplizierungen, die die Technik in das Leben hineinbringt, und das soziale Problem war auch schon überall, nicht nur in seinen Anfängen, da. Nein, der Charakter der Männer des 19. Jahrhunderts war wohl härter als derjenige des heutigen Geschlechts; und vielleicht war ihnen auch die Religion eine stärkere, das ganze Leben beanspruchende und darum die Fähigkeiten konzentrierende Macht. Darum — nicht bloß aus Neugierde — freut man sich auch, daß der Vf. seiner Darstellung Bilder beigegeben hat, an denen man sich seine physiognomischen Gedanken über die theologischen Köpfe der verschiedenen „Richtungen“ machen kann.

Der Lokalpatriotismus des Vf. zeigt sich darin, daß er die Biographien der jetzigen Mitglieder der theologischen Fakultät der Universität Leipzig bringt. Wünschen wir dieser ein *vivat, crescat, floreat* in aeternum!

Viel temperamentvoller und leidenschaftlicher ist das Buch Leeses geschrieben, das der Religion des protestantischen Menschen gilt. Hier ist auch das systematische Problem nicht nur gesehen, sondern es wird kräftig angepackt, mag auch das Schlufsergebnis dürftiger sein, als man nach der munteren, aber gelegentlich auch scharfen und bissigen Kritik erwartet. Leese hat viel gelesen; so viel, daß man manchmal Mitleid empfindet und seine nur gelegentlich zerreißende Geduld bewundert; so viel, daß man auch dies Buch als eine Art „Geschichte der protestantischen Theologie“ werten darf, und zwar als eine perspektivisch gesehene mit systematischer Zielsetzung. Das Buch ist also eine bedeutende Leistung, und vieles an den geradezu und unfeierlich formulierten Urteilen ist mir sehr sympathisch. So etwa die Charakteristik des blasphemischen Unfugs, wenn man das Problem erörtert, ob Barth mit seinem Freund Brunner das Vaterunser zusammen beten könne. So das aus Schwäche gesteigerte Amtsbewußtsein, wonach jeder Pfarrer sich als unmittelbarer Nachfolger der Apostel oder gar Christi fühlen kann. So die Kennzeichnung der dialektischen Theologie als der „amüsichsten“, die dem Vf. bekannt ist. So auch der scharfe Spott, der über ein neuestes Produkt „frommen“ Biblizismus ausgegossen wird, wonach der „für Kirche und Theologie verbindliche und darum wörtlich irrtumslose Bibeltext die deutsche Übersetzung Martin Luthers“ ist. Man

1) Vgl. auch das Urteil Leeses in dem gleich zu besprechenden Buch S. 190. Anm. 96: „Es ist immer wieder erstaunlich zu sehen, wieviel wertvolles Gut in der Theologie der Vorkriegszeit steckt. Die Theologie der Nachkriegszeit ist — von einzelnen Ausnahmen abgesehen — derartig der Barthschen Hysterie verfallen, daß mit ihr wenig anzufangen ist.“

hat doch manchmal den Eindruck, als ob die große Kunst der Theologie die Theologen verrückt macht. So auch schließlich der Hohn über die „Luthermonomanen“, obwohl ich dem Vf. wünschte, daß er sich einmal intensiver in Luther hineinläse. Er neigt nämlich dazu, in der Methode ähnlich wie Troeltsch, nicht die Quellen, sondern über die Quellen zu lesen. Eine Methode, gegen die man viel sagen kann, für die aber auch einiges spricht. Wozu wären, wenn es verboten wäre, sich über die Quellen zu orientieren, Bücher eigentlich sonst notwendig?

Das Buch Leeses beginnt mit einer Analyse der verschiedenen Untersuchungen über den Protestantismus. Unter dem Titel „Der Protestantismus im Einklang mit der Reformation“ werden Schleiermacher, Hundeshagen und Baur dargestellt. Es folgt ein Kapitel über „Die Frage nach der protestantischen Bedeutsamkeit Luthers“ (Schenkel, Lang, A. v. Harnack), wobei der Gedanke herausgearbeitet wird, — mit Recht — daß Luther nicht der Protestantismus ist, und daß man den ganzen Luther nicht zum Glaubensgesetz für die evangelische Kirche machen dürfe. Das Herz des Vf. schlägt aber in dem Kapitel, in dem er die Spannung von Alt- und Neuprotestantismus an Rothe, Sell und Troeltsch herausarbeitet. Troeltsch und seine „Entdeckung“ des Neuprotestantismus ist für den Vf. geradezu zentral. Ich möchte den Vf. freilich auf den ihm sympathischen Stephan hinweisen, der hier weiter gesehen hat als Troeltsch, nämlich daß der Neuprotestantismus nicht bloß in der „liberalen“ oder aufgeklärten, sondern auch in der „pietistischen“ Form aufgetreten ist und erscheint. Vor allem muß ich aber hier auf meine Bemerkungen über den Spiritualismus hinweisen, die ich sonst öfters und in dieser Abhandlung oben gemacht habe. Ich glaube, daß es ein Fehler oder doch etwas Unfruchtbares und Nichtoriginelles bei Leese ist, wenn er lediglich vom Gegensatz zwischen Alt- und Neuprotestantismus ausgeht. Wieviel weiter wäre er gekommen, wenn er beim Gegensatz und bei der Verwandtschaft zwischen Spiritualismus und Reformation eingesetzt hätte! Die Frage, um die es heute bei der Arbeit an dem Problem des Protestantismus geht, heißt: Luther und der Spiritualismus. In Luther selbst stecken von der Mystik her spiritualistische Elemente. Seine Kirche hat jedoch diese, gerade auch im Kampf mit den Schwärmern, ausgestoßen und durch die Fortentwicklung der positivistischen Elemente in der Theologie Luthers, wie sie ihm aus der Franziskanertheologie Ockams zugewachsen waren, ersetzt. So ist der Spiritualismus aus der protestantischen Theologie mehr und mehr ausgeschieden worden und hat sich ihr nicht bloß entgegengesetzt, sondern er hat auch immer wieder an ihre Türe geklopft und um Einlaß gebeten. Meistens ohne Erfolg. So ist aber auch der Spiritualismus die religiöse Kraft, die wirklich hinter der Ablehnung des kirchlichen Christentums in der Gegenwart steht. Und man kann die Frage nicht unterdrücken: Ist hier das deutsche Element in dem durch den Rezeptionsprozeß der Antike, den wir Mittelalter nennen, germanisch und romanisch gewordenen Christentum selbständig geworden, und setzt sich dies gegen die Grundsubstanz zur Wehr?

Aber zurück zu Leese! Er verfolgt weiter die kirchenhistorische Diskussion über den Protestantismus, wie sie durch Loofs, Brieger, Kattenbusch, Böhmer, Stephan, Scheel, Hoffmann, Holl und Hirsch gekennzeichnet ist, und die profanhistorischen Arbeiten, die an Lenz, Haller und G. v. Below geschildert werden. Drei Kapitel schließen diesen ersten Teil, der das protestantische Problem „sichten“ wollte: „Der Protestantismus als Typenlehre vom protestantischen Menschen“ (H. Scholz, Heim, Gogarten); „Der Protestantismus als kritisches und

gestaltendes Prinzip“ (Tillich und E. Seeberg): „Der Protestantismus in der Krisis der Entbürgerlichung und Entchristlichung“, wobei von Heyeses oberflächlichem Buch — er kämpft gegen ein Phantom, das er sich zurecht gemacht hat — von Adolph und Grabert die Rede ist.

Ein Wort über mich selbst, der ich von Leese in die Nähe von Tillich gerückt werde! So stimmt das nicht. Ich bin ein Schüler meines Vaters, bin aber auch in die Schule gegangen bei Harnack, Holl und — durch Lektüre in Reservestellungen während des Weltkriegs — bei Troeltsch. So mag ich auch mit dem gedankenreichen Tillich zusammenhängen, obwohl man ja doch bei Konstatierung aller Abhängigkeiten die Produktion der eigenen Kraft nicht ganz vergessen darf. Im übrigen habe ich meinem 1929 in Königsberg gehaltenen Vortrag über „Das Problem des Protestantismus“, wieder abgedruckt in der Sammlung meiner Aufsätze „Menschwerdung und Geschichte“ 1958 auch heute nur Weniges hinzuzusetzen.

Zehn Thesen beschließen diesen Teil des Buches. Sie sind mir einen Grad zu „liberal“ formuliert. Daß Leese aber tiefer sieht, zeigen seine Zitate aus dem deutschen Philosophen des Gegensatzes, Jakob Böhme: „Ein jedes Leben entsteht in der Angstqual“ (übrigens meiner Erinnerung nach: „wird in der Angstkammer geboren“); zeigt aber auch seine eigene schöne Formulierung: „Nur wo Gräber sind, gibt es Auferstehungen.“ Nur hat Vf. leider nicht bemerkt, daß dieser Gedanke der Grundgedanke der Rechtfertigungslehre Luthers ist, der ihm selbst aus der Anschauung des dogmatischen Christus, der gestorben, begraben und auferstanden ist, zugewachsen ist. Daher möchte ich meine Aufforderung, Luther genau zu lesen, erneuern.

Der zweite Hauptteil dieses Buchs untersucht in vier bzw. fünf Kapiteln „die religiösen Grundelemente des protestantischen Prinzips“. Die Kapitel sind überschrieben: 1. Der protestantische Mensch und das Christentum. 2. Der protestantische Mensch und die Reformation. 3. Der protestantische Mensch und der Idealismus. 4. Der protestantische Mensch und die Naturmystik.

Dabei ist Leese klar, daß der protestantische Mensch weder nach dem Augsburger Bekenntnis zu zeichnen ist, noch daß die Reformation eine Erneuerung des Menschentums ist. Das ist natürlich richtig; und weil ich darin mit dem Vf. übereinstimme, könnte ich mit ihm nutzbar debattieren. Vf. sucht dann der Bedeutung Christi im protestantischen Glauben dadurch nahzukommen, daß er die Gedanken Schleiermachers über die Mittlerschaft Christi, Harnacks Anschauung von der Botschaft Jesu und Troeltschs Ausführungen über das „Wesen“ des Christentums analysiert, um zu dem Ergebnis zu kommen, daß die Christologie des heutigen protestantischen Menschen darin besteht, daß Christus als das Symbol der Agape Gottes verstanden wird.

Ich habe aus größeren Zusammenhängen heraus den Begriff des „Urbildes“ für die Christologie wieder zu empfehlen gesucht. Ich halte auch „Urbild“ für sachlich besser als „Symbol“, das von der „Illusion“ nur geschützt werden kann, wenn man die Einmaligkeit und die Geschichtlichkeit, die im Begriff „Urbild“ steckt, hinzunimmt. Im übrigen empfehle ich dem Vf. die Lektüre meiner Schrift „Wer ist Christus?“, die ihm vielleicht zeigt, warum das alte liberale Jesusbild nicht das der heutigen Wissenschaft sein kann und ist. Jesus ist eben nicht der Wanderprediger oder der „ländliche Sokrates“, auch nicht der „Messias“ — das ist schon jüdische, aus dem Schema: Weissagung und Erfüllung stammende Übermalung —, sondern der „Menschensohn“, der fliegende Mensch vom Himmel, das leidende Aonenwesen. Und wenn eins heute

tiefer erarbeitet ist, so dies, daß Jesus in sein Evangelium hineingehört, und daß der Christusglaube in ihm selbst seine Wurzel hat. An allen diesen Punkten dürfte die „neuprotestantische“, wie mich dünkt, allzu-sehr dem alten Liberalismus angenäherte Anschauung Leeses der Vertiefung bedürftig sein. Christus ist in seinem Sterben und Auferstehen, gerade also als der dogmatische Christus, das Urbild unseres nicht aufgehenden Lebens, dessen Leiden und Mysterien durch ihn sinnvoll werden können. Das Dogma ist eben kein Mythos; es ist vielmehr der auf die Geschichte bezogene Mythos. Das Dogma ist das Ergebnis der Selbstdeutung Jesu und hat in dieser seine Wurzel. Daher ist die Zerreißung von historischem Jesus und dogmatischem oder gar mythologischem Christus Unsinn. Ich habe das an anderer Stelle geschichtsphilosophisch zu begründen versucht. Nur wenn es so ist, steht die Geschichte des Christentums nicht in der Luft.

Vf. geht der modernen Lutherforschung sorgsam nach. Den systematischen Ertrag der „theologischen Larvensammlung“ hält er für gering, und er weist auch manche Sonderbarkeiten und Verstiegenheiten nach, die von den Lutherforschern verkündigt worden sind. An diesen Urteilen Leeses ist das richtig, daß die Erarbeitung der Gedanken Luthers für den Systematiker, d. h. für den, der sagt, was heutiges Christentum ist, nicht genügt. Dem Urteil: „Luther verstehen, heißt für den protestantischen Menschen: über Luther hinausgehen“, stimme ich durchaus zu. Aber auf der andern Seite ist es doch charakteristisch und gewiß kein Zeichen von Bosheit, wenn man konstatiert, daß der aus der Aufklärung stammende Kampf zwischen Theologie und Philosophie mehr oder minder zu Ende ist, entsprechend dem Sinken der Bedeutung auch der Philosophie. Nur ist die neue Situation dadurch gekennzeichnet, daß die Auseinandersetzung der Theologie nicht so sehr mit der Philosophie geschieht als mit der Historie und mit der historisch beeinflussten Weltanschauung. Auch die systematischen Fortschritte oder neuen Einsichten werden heute nicht von den Systematikern geschaffen, sondern eben von den Historikern und Kirchenhistorikern; daher eben auch in der Lutherforschung. In der Lutherforschung unserer Tage spiegelt sich ein gutes Stück der Ideenbewegung des Christentums unserer Zeit überhaupt ab. Und wenn Vf. meinen zweiten Band über Luthers Theologie (Christus, Wirklichkeit und Urbild) gelesen hätte, so wäre ihm sicher aufgegangen, daß gegenüber der alten Auffassung von Luther und dem Protestantismus: Gott tut alles und schenkt alles, eine neue durchgebrochen ist, die im dogmatischen Christus das befreiende Urbild des leidenden Christus sieht, und die deshalb sowohl die Entwicklung Luthers wie auch die Rechtfertigungslehre in ein neues Licht rückt. Früher sah man auf Grund der berühmten Vorrede Luthers selbst seine Entwicklung als einen Kampf um den gnädigen Gott, der durch die Entdeckung des Sinnes von *justitia dei passiva* und *activa* zu einem guten Abschluß gekommen war. Ich habe demgegenüber die Entwicklung Luthers aus seinen frühen Schriften erhoben, und da ergibt sich ein anderes Bild. Das erste war bei ihm die Schau des Christus, der stirbt, um lebendig zu werden. An ihm zeigt sich einmal die Art des verborgenen Gottes. In der tropologischen Exegese wendet Luther sodann diese Christusschau auf den Menschen an und entdeckt dabei die Grundform der Rechtfertigung: Auch der Christ muß leiden und sterben, wenn er leben und siegen will. Das ist das Erste; und demgegenüber erscheint auch die Sache, die mit den scholastischen Ausdrücken gemeint ist, als sekundär. Das Erste in der Theologie Luthers ist also die Schau des geglaubten Christus. Er zeigt an seinem Geschick

Gottes Gesetz in einer Welt des Leidens auf. Darin liegt, eben in der historischen Arbeit, zugleich auch die systematische verborgen. Gerade von der Lutherforschung her enthüllt sich einem die veränderte Lage der systematischen Theologie. In der historischen Arbeit wächst das systematische Verständnis heute; mehr als in den Dogmatiken mit ihren immer erneuerten Prolegomena. Die Führung ist einstweilen an die Historie übergegangen. Es ist dies kein Wunder bei einer Religion, die so stark wie das Christentum in der Geschichte verwurzelt ist, und deren Leben schaffendes „Kreuz“ die Verknüpfung von Geschichte und Übergeschichte ist.

Es ist erfreulich, daß Leese die plumpe und vulgäre, schroffe Entgegensetzung von Protestantismus und Idealismus nicht mitmacht, die jedesmal die Schaffung einer Karikatur voraussetzt, des Idealismus sowohl wie des Christentums. In seiner Charakteristik des Idealismus stehen Humanismus und Humanität im Vordergrund, und er betont die Gegnerschaft der großen Idealisten gegenüber dem kirchlichen Christentum. Leese sieht im Idealismus die „protestantische Synthese“, und er schreibt ihm, nicht der Reformation, die Förderung des „Pathos der Freiheit“ zu. Diese „gläubige Freiheit“ gehört zum protestantischen Menschen, und dazu rechnet der Vf. die „transzendente Autonomie“, das „religiöse Apriori“ und die Glaubens- und Gewissensfreiheit.

Ich stimme auch hier der Grundthese durchaus zu, daß Idealismus und Christentum nicht schroff einander entgegengesetzt werden dürfen. Aber ich gehe weiter als Leese. Der protestantische Mensch ist im Anfang des 19. Jahrhunderts der Mensch des Idealismus. Der Idealismus ist nichts anderes wie die Verwandlung des Protestantismus in einem bestimmten Moment der Geschichte. Im übrigen drängt sich einem geradezu die Bedeutung des Spiritualismus auf, wenn man die Charakteristik des Idealismus durch Leese liest; und man bedauert aufrichtig, daß er diese fruchtbare — in historischer und in sachlicher Hinsicht fruchtbare — Kategorie nicht verwendet hat.

Es ist wieder sehr erfreulich, daß Vf. gegen die „Lutherscholastik“ zum Festhalten an der Naturmystik aufruft. In Auseinandersetzung mit Wechßler, mit den neuesten Forschungen über Paracelsus, wobei ich auf den von Metzke gefundenen weiten Zusammenhang des Paracelsus mit Luther besonders hinweisen möchte, mit Jakob Böhme, Hölderlin und Klages gewinnt Vf. die Einsicht, daß der Protestantismus ein positives Verhältnis zur Mystik habe. Das sei zwar etwas Vorchristliches, aber doch etwas „Elementares“ und jedenfalls nichts Widerchristliches. Auch hier habe ich den Eindruck gewonnen, als hätte Leese vor sich selbst und seiner Tapferkeit Angst bekommen. So, wenn er die Naturmystik von der Mystik selbst scheidet. Und den faktisch bestehenden und geschichtlich verankerten Zusammenhang des Protestantismus mit der Mystik kann man schon an der Geschichtsanschauung Luthers erkennen, an seinem Geschichtsmythos oder an seiner Geschichtskonstruktion meinethalben, wonach gerade die großen Mystiker zu den „Zeugen der Wahrheit“ in der Kirchengeschichte gehören. So hat die große Mystik sozusagen legal immer wieder auf die lutherische Form des Protestantismus eingewirkt und einwirken können. Abgesehen davon, daß in Luther selbst unendlich viele Elemente stecken, die ihn mit der Mystik verbinden. Ich denke etwa an die Vorstellung vom „Spiel, das Gott mit seinen Heiligen spielt“ (nämlich in der Rechtfertigung), oder an die Anschauung von der Geschichte als dem „Puppenspiel Gottes“, um anderes Bekannteres und oft Zerkautes hier wegzulassen. Ich habe mir die ganze Frage immer so klar gemacht,

daß Luther kein Mystiker ist — kraft seiner Originalität —, weil er gleichzeitig Ockamist ist, und daß Luther kein Ockamist ist — kraft seiner Originalität —, weil er zugleich Mystiker ist. Im Grund ist ja wohl die Mystik der vorreligiöse Trieb der Seele auf die Einheit hin, in der Subjekt und Objekt verschwinden; jener Trieb, der auch im sexuellen Erlebnis und auch im Rausch oder Tanz wirksam werden kann²⁾. Auf die Religion angewandt ist dann wohl die Mystik, in diesem Sinn gefaßt, das „Apriori“ der Religion, womit dann freilich sofort der Offenbarungsbegriff kollidiert. Von dieser Mystik als dem echten Erleben würde ich dann die „mystische Theologie“ scharf unterscheiden, jene Theologie gewordene Mystik, die eine Summe von Kunstregeln, Gedanken und Lehren zumeist neuplatonischen Ursprungs zusammenfaßt. „Mystische Theologie“ ist ein literarisch gewonnener Durchschnitt durch das beschriebene Erleben der Mystiker, und der Generalnenner dieses Durchschnitts ist die Lehre vom Seelenfunken. Mystik aber ist das Erleben des „Einen“, in dem Welt, du und ich verschwinden und verschweben³⁾.

Leese stellt in seinem dritten Abschnitt die Frage nach der „offenen Dialektik der protestantischen Idee“. Dabei wird auch das Problem gestreift, ob es überhaupt eine Religion gibt, die nicht die Züge des Synkretismus an sich trägt. Alle Religionen leben ja von Spaltung, Mischung und Schichtung; und das protestantische Christentum besteht heute gewiß nicht bloß aus Bibel und Gesangbuch. Vf. stellt dann fest, daß der Protestantismus ein synthetisches und kein synkretistisches Gebilde sei, und er fordert wie Tillich „profetische Kritik“, zu der immer ein Stück Gnade gehört, und „gläubigen Realismus“, der welt- und kulturoffen ist. So ist der Protestantismus individuelle Gesinnungsreligion; er ist der Prozeß einer fortschreitenden Synthese und hat bisher eine klassische Ausprägung nicht gefunden. In diesem Sinn ist die Religion des protestantischen Menschen „offen“.

Vf. behandelt in diesem Zusammenhang weiter die undogmatische Haltung des protestantischen Menschen, den er als den „radikal fragenden“, als den ewigen Wanderer zeichnet. Hier wird — für den Geisteshistoriker von Interesse — Nikolaus von Cues behandelt; dann Lessing; ferner die Hegelsche „Zerstörung der Transzendenz durch die geschlossene Dialektik“ — dazu würde ich mir gestatten, zwei Fragezeichen zu

2) Vgl. E. Seeberg, *Menschwerdung und Geschichte* (1958) S. 135 f. E. Benz, *Der vollkommene Mensch* nach J. Böhme (1937) S. VIII f.

3) Ich bin Leese noch eine Antwort schuldig auf die Frage, warum ich die mystische Idee vom „verborgenen Gott“ eine philosophische Idee nenne, während ich die entsprechende Idee Luthers, die bekanntlich nach Luther auf Christus konzentriert werden muß, als eine religiöse bezeichne. Die Antwort ist sehr einfach: Weil hinter der Taulerschen Auffassung des „unbekannten“ Gottes Plotin und der Areopagite stehen, weil diese Auffassung mit philosophischen Motiven stark verknüpft ist, während bei Luther Christus, der sterbende und aufstehende, und die entsprechende Schau des Lebens als Hintergrund des „deus absconditus“ erscheinen. — Leese zankt auch mit mir über meine „gedankenlose“ Formulierung des Problems der Willensfreiheit bei Luther: psychologische Freiheit und metaphysische Gebundenheit. Ich bedaure, die Argumente des Vf. bei einer so klaren Formel nicht verstanden zu haben, nehme also an, daß er selbst mich auch mißverstanden hat. Die Formulierung scheint mir auch heute noch sehr gut zu sein.

setzen — und die Überwindung Hegels durch den späten Schelling, den Sohn Fichtes und durch Chr. H. Weisse, dessen berühmte Definition der Religion sich um die Begriffe „Mysterium“ und „Religion“ bewegt. Schließlich geht Vf. im Anschluß an eigene und Tillichs Arbeiten auf den Symbolbegriff ein und leugnet leidenschaftlich die Möglichkeit ab, das Dogma symbolisch zu verstehen. Wer das tue — und diese Bemerkung ist sehr aufschlußreich für die Tendenzen des Vf. — wolle nicht die „Fragwürdigkeit“ des Dogmas, sondern wolle es auf jeden Fall aufrecht erhalten. Ich habe sonst und auch hier oben einiges zum Begriff des Dogmas gesagt und erkläre zu denjenigen zu gehören, die die symbolische Deutung des Christentums als die heutige Wandlung des dogmatischen Christentums verstehen zu müssen glauben. Das Symbol lenkt eigentlich zum Ursprünglichen zurück und versucht dem Erleben neben der Form sein Recht wiederzugeben. Mythos, Geschichte und Symbol sind für mich die drei Begriffe, die ich für nötig halte, um das zu definieren, was Dogma einst gewesen war und heute zu werden im Begriff steht.

Vf. macht dann interessante Ausführungen über das Werden Gottes, wobei er das Werden Gottes als Weltwerdung Gottes an Heraklit und Goethe, Nikolaus v. Cues und Hegel behandelt, wobei er weiter das Werden Gottes als immanente Selbstwerdung Gottes im Hinblick auf Hegel, Bergson, Scheler und Hermann Schwarz sieht, wobei er schließlich das Werden Gottes als transzendente Selbstwerdung Gottes an Eckhart, Böhme, Schelling und Weisse durchführt. Eine Stellungnahme zu diesen Ausführungen möchte ich mir im Hinblick auf den zur Verfügung stehenden Raum ebenso ersparen wie zu dem Schlußkapitel, das „Letzte Fragen und Antworten“ betitelt ist, und in dem mir der Paragraph über die Dialektik von Grund und Abgrund in Gott eindrucksvoll gewesen ist. Vf. schließt mit der Beteuerung, daß er nicht zu jenen Polemikern gerechnet werden will, welche die Tage des Christentums für gezählt halten. Er meint „die Wende und Krisis des christlichen Geistes“, dialektisch und lediglich als „Ja“ und „Nein“. Die „Mystik des Ungeheuren“ ist „die Krisis des Evangeliums“. Es ist wieder erfreulich, daß Vf. an seinem Teil etwas ahnt von dem Gott, der die Lebenskraft ist, und für den die Begriffe „Person“ oder „Wille“ „viel, viel zu enge“ sind. Auch das hat übrigens Luther immer wieder gespürt und zum Ausdruck gebracht; er hat aber auch — freilich in Form des franziskanischen Positivismus — an seinem Teil die Brücke von diesem Gott her geschlagen zu dem, was Christus und Kirche für den Christen sein können und — im Sinn Luthers — sein müssen. Und gibt es — aufs Große gesehen — einen anderen Weg als diese Brücke?

Gewiß, Luther ist nicht der Protestantismus; denn zum Protestantismus gehören der Calvinismus mit seinen Spielarten so gut wie der Spiritualismus. Luther ist auch nicht die Erneuerung des Urchristentums, im besonderen nicht einfach die Wiederentdeckung der Paulinischen Theologie; denn er ist mehr; er bedeutet eine neue Stufe in der Religionsgeschichte, und er hat die deutsche Form der christlichen Religion vollends geprägt. Aber Luther ist die „Dynamis“ des Protestantismus, der Motor, der um so stärker treibt, als seine Kirche durch einseitige Entwicklung der positivistischen Elemente in seiner Theologie — Gott „hat es so geordnet“, Gott hat der „Dienstweg“ so „gefallen“ — die mystischen und spiritualistischen Kräfte, die auch bei ihm vorliegen, isoliert und ausgeschieden hat.

Das Buch von Theodor Siegfried, *Das protestantische Prinzip in Kirche und Welt*, gehört deshalb nicht in den Zusammenhang

dieses Artikels, weil es eine sich auf Luther gründende systematische Konzeption wiedergibt, ohne zu so weitgreifenden und gelehrten theologiegeschichtlichen Analysen zu kommen wie etwa Leese. Ich möchte jedoch trotzdem kurz auf dies dem Gedächtnis R. Ottos gewidmete Werk hinweisen, weil das Thema demjenigen Leeses in seiner Zielsetzung, nicht in seiner Methode, verwandt ist, und weil der Vf., der schon früher mit einer scharfsinnigen Polemik gegen die dialektische Theologie hervorgetreten ist, meines Wissens mit diesem Buch die einzige größere systematische Arbeit im Jahr 1939 geliefert hat. Siegfried ist stark an der Ethik des Protestantismus oder — besser — an der Reformation als an einer ethischen Erscheinung interessiert. Er versucht von der *theologia crucis* her „Weltentdeckung“ und „Weltheiligung“ des Protestantismus — überhaupt die neue Entdeckung der Welt und die Berufspflicht des Christen — abzuleiten. „Aus dem Beruf folgt die Gestaltungskraft der Reformation.“ Vf. geht, was seine Lutheranschauung anlangt, stark in den Bahnen Holls und der älteren Forschung, ohne etwa von der neuen Wendung in dem Aspekt von der Theologie Luthers Kenntnis zu nehmen. Da bedauert man es denn doppelt, daß die Kenntnis Luthers, zu der ja wohl jahrelange Arbeit gehört, nicht immer wirklich aus den Quellen und ihrem Studium erwachsen ist, sondern mehr aus der Literatur und aus der Benutzung der in dieser angegebenen Einzelstellen.

Zur Sache möchte ich nur auf zweierlei hinweisen: Einmal, die Betätigung des Christen in der Welt und die Gestaltungskraft des Protestantismus ist vor allem aus dem Ziel der Rechtfertigung, der Kooperation Gottes mit den Menschen — die Christen sollen *cooperatores dei* sein — zu verstehen. Wie Gott seine Ehre damit erweist, daß er nach außen wird, was er in sich ist, so wird auch der Christ zum Handeln in diesem Leben gedrängt, weil er als der neue Mensch „Gottes Mitarbeiter“ geworden ist, in dem Gott selbst arbeitet, predigt und wohlt. M. E. ist hier auch der tiefste Ansatzpunkt für den Gemeinschaftsbegriff Luthers. Sodann „der nackte Gott“, der vom „verborgenen Gott“ zu unterscheiden ist, tritt bei Luther, gerade in den vom Vf. herbeigezogenen Disputationen, in nahe Beziehung zum Gesetz. Er erscheint gewissermaßen in seiner Nacktheit im Gesetz. Das ist nicht ganz logisch; aber die Vorstellung ist doch großartig. Daher erklärt es sich, daß das Gesetz in allen seinen Funktionen, und wo immer es mit den Menschen zusammentrifft, die Menschen zerschlägt, erschrickt und zerstört. Die Begegnung mit dem Gesetz ist die Begegnung mit dem nackten Gott, der dem die Augen verbrennt, der ihn ansehen will.

In einem zweiten Teil behandelt Siegfried die Kirche und geht dabei auf die entscheidenden Begriffe ein: der Nächste, die Heilsgemeinschaft, die Erziehungsaufgabe der Kirche, das Gesetz und die Struktur der christlichen Gemeinschaft und Gemeinde. Manches Kluge und Gute ist über Idealismus und Klassizismus als Gestaltungen des Protestantismus gesagt, was etwa zur Korrektur Leeses gebraucht werden könnte. Die Bindung an Luther dürfte hier schwächer geworden sein. Daher müßte auch meine Diskussion mit dem Vf. mehr und mehr auf das systematische Gebiet hinüberwechseln, wozu hier nicht ganz der richtige Ort ist. Übrigens ist Max Brod nicht so schön, daß es sich heute noch lohnte, sich seiner zu erinnern (S. 222).

In seiner bisher vierbändigen deutschen Geschichte im neunzehnten Jahrhundert hat Franz Schnabel einen ganzen Band den „religiösen Kräften“ gewidmet, und zwar handelt es sich dabei um eine Darstellung des Katholizismus und des Protestantismus in der vor-märzlichen Zeit.

Diese Darstellung ist eingebaut in eine mit großen Gesichtspunkten arbeitende Schilderung der historischen Kräfte und der geistigen Bewegungen im Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts. Band I, mir in 2. Auflage vorliegend, behandelt „die Grundlagen“. Dabei wird Deutschland „im Zusammenhang der europäischen Geschichte“ gesehen. Wir hören hier von der Rezeption des Erbes und vom Aufbau der deutschen Geschichte, von der historischen Bedeutung der französischen Revolution und von Empire und Klassizismus. Ein zweites Buch behandelt die „Grundlegung eines neuen Geistes“, nämlich Herder, den Neuhumanismus und die Romantik. Im dritten und vierten Buch dieses ersten Bandes wird die Grundlegung des neuen Staates und die Befreiung geschildert. Auch hier ist Geistesgeschichte mit politischer, militärischer und Bildungsgeschichte klug vereinigt.

Schon dieser erste Band, der wie das ganze Werk gut geschrieben ist, zeigt, daß es sich um eine hervorragende Leistung handelt. Gewiß, es ist nicht alles original erforscht und nicht jeder erreichbare literarische Beitrag — z. B. Meinholds Abhandlung über Rousseau — verwertet worden; aber im Ganzen wird eben doch das Geltende eindrucksvoll mit einem großen Zug und mit Verstand wiedergegeben oder auch neu geformt.

Der zweite Band hat den Titel „Monarchie und Volkssouveränität“, der nach Ranke geformt ist, der eben hierin das Thema des 19. Jahrhunderts erblickt hat. Hier wird, nach Freilegung der Grundlagen, das 19. Jahrhundert sozusagen rekonstruiert. Ordnung, Bewegung und Kampf heißen die Überschriften der einzelnen Abschnitte; und auch hier wird die politische Geschichte geistesgeschichtlich sublimiert und die Geistesgeschichte durch die großen Linien der politischen Geschichte subtruiert. Der „Plan“ Metternichs, im Sinn Srbiks erfaßt; die Entstehung des konservativen „Denkstihs“; die geistige Linie von A. L. v. Haller zu Friedrich Wilhelm IV. und Constantin Frantz; der protestantische Humanismus, den Ranke repräsentiert; Altenstein und seine Leute (Süvern, Joh. Schulze, der das Abiturium zur Pforte der Unversität gemacht hat), auf dem Hintergrund die Klage Goethes über die „Verschulung“ Deutschlands. Das sind einige der glänzenden Themata, die ich mir aus den hier behandelten herausgeschrieben habe. Dabei macht es wenig aus, daß Hegel als Pantheist bezeichnet wird, der dies so einfach gewiß nicht war, und daß die vielseitige Überbelastung der Schuljugend im 19. Jahrhundert über dem Widerspruch zwischen dem Bildungsideal der Persönlichkeit und den Anforderungen des modernen Staates nicht recht herauskommt. Im 19. Jahrhundert haben Metaphysik und Ethik die Herrschaft an die Natur- und Geschichtswissenschaft abgegeben.

Der dritte Band, welcher der Wissenschaftsgeschichte gewidmet ist, handelt von Hegel und vom Hegelianismus; sodann von den Geschichtswissenschaften und von der Weltwirkung der deutschen Universitäten (die deutsche Archäologie in Italien; Hegel und Schelling in Rußland; Dorpat, das aber gerade den Westen durch seine Menschen befruchtet usw.); schließlich — für uns Theologen besonders interessant, weil wir davon am wenigsten wissen — von den Naturwissenschaften und von der Technik, wobei auch Bank- und Versicherungswesen besprochen werden.

An dem vierten Band ist besonders die Behandlung der Geschichte der katholischen Kirche und Theologie hervorzuheben. Dabei zeigt sich deutlich, wie auch bei der Schilderung des Protestantismus, daß Schnabel die Darstellung dieser Dinge dadurch in besonderem

Maß lebensvoll macht, daß er sie mit Beiträgen zur Frömmigkeits-, Kunst- oder Berufsgeschichte verbindet. So erfahren wir hier manches über das Leben des Pfarrers, über die Rolle des Feldpropstes in der Personalpolitik, über die Kunst der Nazarener und Gotiker, um nur ein paar Beispiele herauszugreifen. Der Vf. achtet auch in sehr instruktiver Weise auf die Herkunft und Familienverhältnisse der von ihm geschilderten Theologen. Der Vater des bekannten Rationalisten Paulus war wegen Geisterseherei abgesetzt worden; Zschokke, der Verfasser der „Stunden der Andacht“, lebte in der Schweiz als Pädagog und Staatsmann, stammte aber aus Magdeburg.

Die Verwandtschaftsverhältnisse Schleiermachers hat Schnabel dagegen nicht berücksichtigt. Ich benütze die Gelegenheit, darauf auch einmal schriftlich hinzuweisen. Schleiermachers Frömmigkeit ist nämlich gewiß nicht einfach aus der Erziehung in Herrnhut abzuleiten, sondern man muß sich daran erinnern, daß sein Großvater, der reformierte Prediger in Elberfeld, enge Beziehungen zu Eller und seiner „Rotte“ gehabt hat. Der Spiritualismus Schleiermachers ist also großväterliches Erbgut; ein seltenes, aber echtes Beispiel für die Macht des Blutes in der Art und Tatsache der religiösen Begabung. In diesem Sinn ist Schleiermacher ein „Herrnhuter höherer Ordnung“.

Diese Beispiele aus Schnabel lassen sich beliebig vermehren. Sie zeigen, daß der Verfasser, wie Spengler, davon weiß, daß Kunst, Wissenschaft und Religion Ausdrücke eines und desselben Geistes in bestimmten Perioden sind, daß also ein unlöslicher Zusammenhang zwischen allen diesen Phänomenen besteht. Man kann sich diesen Vorzug des Werkes etwa an der vorzüglichen Charakteristik von Sailer veranschaulichen oder auch — in anderer Weise — an der höchst lehrreichen Schilderung der theologischen Fakultäten und Seminarien in den einzelnen Provinzen.

Schnabel beginnt diesen vierten Band mit der Feststellung, daß die Leistungen des 19. Jahrhunderts nicht auf religiösem Gebiet liegen. Zwei Ziele haben die Generationen dieses Jahrhunderts überkommen: die Idee der Humanität und der Selbsterlösung und den Glauben an Christus. Beide Ziele verlieren ihren Glanz und ihre Leuchtkraft; und das 20. Jahrhundert bricht über eine ungläubige Menschheit herein, welcher der Glaube an das Absolute verlorengegangen ist. — Es folgt eine Schilderung der alten Reichskirche und der Kräfte, die am Wiederaufbau der Kirchenverfassung beteiligt gewesen sind. Säkularisation, Episkopalismus, gallikanische und febronianische Ideen; Wessenberg, der Konstanzer Generalvikar und die nationalkirchlichen Bestrebungen, die am Widerspruch Consalvis in Wien und an Metternichs wie der Partikularisten Abneigung gegen eine Gesamtregelung scheitern, so daß nur der Weg über die Konkordate übrig bleibt; Pius VI. und VII., im Hinblick auf welche der Vf. von den durch die Not gestählten Kräften der Kirche spricht; der Kirchenstaat, der letzte Priesterstaat in Europa — das sind einige Stichworte, die in etwas ein Bild von den hier besprochenen Fragen vermitteln. — Sehr ausführlich behandelt Vf. die innere Erneuerung des Katholizismus, wobei die katholische Erweckung (Fürstin Galizin, Hofbauer, Zacharias Werner, Sailer und Christoph Schmid) voransteht. Diesem Kapitel folgt die Schilderung der „Erneuerung der katholischen Wissenschaft“ gegen die die rationalistischen Theologen fördernden Regierungen, wie sie besonders in Tübingen und Freiburg durch Möhler und Hirscher geschehen ist, wobei schon hier Streiflichter auf die späteren Hefe- und Döllinger fallen; und hieran schließt sich die Charakteristik des Mainzer Kreises (Bischof Räß, Geissel, Weis und

auch schon Görres) und der Kirchenpolitik der Mittelstaaten, wobei der „teutsche“ Griechenfreund Ludwig I., der nach staatskirchlichen Grundsätzen verfährt und die Bischöfe einsetzt oder versetzt wie Beamte, voransteht. — Einen großen Raum beansprucht die Schilderung der Kölner Wirren und der Situation im Rheinland, in dem während des 19. Jahrhunderts kein Katholik Oberpräsident gewesen ist, und in dem die rechtlichen, Verfassungs- und Verwaltungsfragen brennend gewesen sind. Wir hören sehr interessante Dinge über die Frage, ob die katholisch-theologische Fakultät nach Bonn oder nach Köln gelegt werden sollte, und über die Zusammenhänge, die für diese Frage in Betracht kommen. Seltsam die Haltung des Grafen Spiegel, der zu dem Frhrn. vom Stein stand und ursprünglich Anhänger von Hermes war, der sich freilich auch merkwürdigen Regelungen gegenüber sah, wie derjenigen der Militärseelsorge von 1810, wonach Katholiken und Juden an jedem vierten Sonntag dem evangelischen Gottesdienst beizuwohnen hatten. Dann die verschlossene und fast dürftige, enge Persönlichkeit des Grafen Droste-Vischering, der aus dem Kreis der Fürstin Galizin stammt, und der im Streit um die Ehefragen und um Hermes, in welchem letzterem die von Droste gemaßregelten Hermesianischen Professoren den Schutz des Staates angerufen haben, verhaftet worden ist. Görres' Athanasius, eine Überschätzung der in Betracht kommenden Persönlichkeiten, steigert die religiöse Erregung und fördert die Entfremdung der Rheinlande von Preußen, wobei die Rheinländer im Grund für die rheinische Bürgerkultur und ihre Erhaltung kämpfen. Der Kölner Kirchenstreit wird mit Recht als Vorläufer des Kulturkampfes bezeichnet, und der Vf. weist, wieder sehr richtig, darauf hin, daß nun der geistige Mittelpunkt des Katholizismus München wird. — Aus dem Kapitel über „die Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist“ möchte ich dreierlei hervorheben: 1. Das Ziel Görres', der „ein neues höheres Mittelalter heranzubilden“ strebt, das die wild gewordenen Verstandeskkräfte bezwingen soll wie einst die Urkräfte der Germanen. Hierbei erhalten wir auch eine Charakteristik der „Historisch-politischen Blätter“ und ihrer Mitarbeiter und werden auf die Beziehungen zwischen München und England aufmerksam gemacht. 2. Die katholischen Denker erkennen, daß ein Kampf zwischen den religiösen Prinzipien und dem christlich-germanischen Geist bevorsteht, während Karl Marx umgekehrt — das Bürgertum revolutionärer wertend — den Kampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat voraussieht. Möhler und Görres sehen im Protestantismus das Prinzip der Zersetzung und suchen die Kraft des einheitlichen Katholizismus den Kräften entgegenzuwerfen, welche die abendländische Kultur auflösen. 3. Die katholische Kirche erkennt, daß es mit dem liberalen Verfassungsstaat sich auch leben läßt, eben weil er Meinungsfreiheit und Unterrichtsfreiheit zuläßt. So entsteht der Bund von Katholizismus und Liberalismus überall dort, wo eine katholische Volksgruppe einer andern Nationalität und Konfession innerhalb des gleichen Staatswesens als der schwächere Teil gegenübersteht (Polen und Nikolaus I., die Iren, Belgier und Holländer, die Gestalt Manzonis). — Vf. schildert dann den sozialen Katholizismus und zeigt, wie Adam Müller, Baader und Radowitz die Begriffe von der „organischen Gesellschaft“ und vom „Gemeinwohl“ vorgebildet haben. Es entsteht jetzt der Typus des „sozialen Pfarrers“, den Ketteler und Kolping — letzterer hat, wie Vf. hübsch bemerkt, eine Analogie in Carl Sonnenschein — vorgelebt haben. Vf. meint, daß in Kolpings in die volksdeutschen Gebiete hineinreichenden Bemühungen etwas vom alten deutschen Ständestaat wirksam gewesen sei, und er vergißt auch hier nicht der

Anregungen zu gedenken, die Sailer für die christliche Liebestätigkeit gegeben hat. — Mit großer und liebevoller Sachkunde hat Vf. auch die künstlerischen Bewegungen aufzunehmen und wiederzugeben gewußt. Die Bedeutung, die Sailer über Ludwig I. für die Erneuerung der Kirchenmusik gehabt hat, war mir ebenso unbekannt, wie die Wirkungen, die in dieser Richtung von Proske, Thibaut und E. T. A. Hoffmann ausgehen. Sehr eingehend werden Nazarener und Gotiker geschildert. Die Sammlung der Brüder Boisserée, die „Lukasbrüderschaft“ in Rom, die Fr. Overbeck leitet, Peter Cornelius, das sind einige Daten, die ich heraushebe. Das Urteil Schnabels über die Nazarener ist überraschend günstig: Sie „haben zum letzten Mal in der deutschen Geschichte eine zugleich religiöse und nationale Kunst von ausgeprägter Eigenart geschaffen“. Vf. geht dann der Entstehung der Neugotik im Zusammenhang mit England nach und behandelt genau die Vorschläge zur Erneuerung des Kölner Doms und die Personen, die an den Vorschlägen und am Werk beteiligt gewesen sind.

Der Katholizismus im 19. Jahrhundert ist nach Schnabel charakterisiert durch Konzentration und bewußtes Streben nach Einheit. Man wird schon an diesem Urteil zweifeln dürfen. Erst recht aber ist es fraglich, ob der Weg des Protestantismus einfach als der Weg der Verweltlichung oder des „Fortschrittes in der Zersplitterung“ bezeichnet werden darf. Mich dünkt, daß dies alles etwas auf der Oberfläche gesehen ist. Man sollte auch hier von der Inkarnation ausgehen, die nun einmal Grundlage und Symbol der christlichen Religion ist. Es ist immer so, daß das Christentum im Leib dieser Welt und ihrer Kultur existiert. Gerade auch der Katholizismus. Man wird nur sagen können, daß es Kunst und Kraft der katholischen Kirche ist, Anpassung, Revolution und „Fortschritt“ in den eigenen Organisationen aufzufangen. Und es will mir überhaupt so scheinen, als ob Schnabel über den Idealismus und über die großen Philosophen im Stil — sagen wir — Lütgerts oder aller jener „puristischen“ Vertreter des Christentums urteilt, die vergessen, daß es ein Christentum an sich nie gegeben hat und nie geben wird, sondern daß die christliche Religion überall, wo sie erscheint, mit Volkstum und Kultur bekleidet ist.

Die Darstellung der protestantischen Entwicklung beginnt auch hier mit der Erweckungsbewegung, wobei aber dem Vf. leider die entscheidenden Gesichtspunkte — die Beziehung zum Spiritualismus und zu Luther — verborgen geblieben sind. Ein eingehendes Kapitel ist der Entstehung der preußischen Landeskirche und den damit im Zusammenhang stehenden Fragen gewidmet. Scharf hat der Vf. die Fortdauer des Rationalismus im Hörsaal, im Pfarrhaus und im aufgeklärten Bürgertum erkannt, und auf der breiten Grundlage der neuen Orthodoxie und des neuen Pietismus, d. h. also des kirchlichen Lebens und der Frömmigkeit, zeichnet er das Bild der liberalen Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Gerade diese Verknüpfung, die manche interessanten Einzel- und Gruppenbilder erstehen läßt, gibt auch dem Bild von der theologischen Entwicklung, zu der die soziologische Komponente des Bürgertums gehört, die lebendige Fülle und die die Ideengeschichte ergänzende Anschaulichkeit. Die Schilderung Friedrich Wilhelms IV., seiner hochkirchlichen Tendenzen, der Irrationalitätsphilosophie und der Kunst seiner Zeit, schließt diesen Band ab.

Auch hier ist die Bedeutung des Spiritualismus im Großen nicht gesehen, soviel Schnabel sich sonst assimiliert hat. Es wird damit zusammenhängen, daß ihm die Scheidung zwischen Christlichkeit und Kirchlichkeit nicht recht liegt, in der ich etwa ein Ergebnis der religiö-

sen Entwicklung im 19. Jahrhundert erblicken würde. Die Urteile, die Schnabel fällt, sind zurückhaltend und vorsichtig. Den katholischen Standpunkt des Vf. wird man häufig spüren. Ich denke etwa an die Beurteilung Kollings oder der Kämpfe um die Parität, insonderheit im Rheinland während des 19. Jahrhunderts, oder wohl auch Friedrich Wilhelms IV. Aber das ist gewiß kein Tadel. Könnte es je anders sein? Nein, es soll auch nicht anders sein.

Ein tüchtiges Stück achtungswerter Arbeit ist an uns vorübergezogen, als wir uns mit diesen Büchern beschäftigten. Jedes ist in seiner Art und in seinen Grenzen wertvoll. Jedes fördert auch die wissenschaftliche Erkenntnis. Aber keines erreicht die konstruktive Zusammenfassung, die R. Seeberg in seiner „Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert“ erreicht hat. Dies Buch hat viele und erhebliche Mängel, die heute vor aller Augen offen daliegen. Aber — es war ein Wurf.

Abgeschlossen am 3. 1. 1940.

Allgemeines

Eduard Schwartz, Gesammelte Schriften. Band I: Vergangene Gegenwärtigkeiten. Exoterica. Inter arma et post cladem. Dis Manibus. de Gruyter, Berlin 1939. XI u. 392 S.

Diese „Gesammelten Schriften“, in denen viel Wissen, Erfahrung und Geist in schlichter, edler und edler, weil durch die Sache geformter Sprache zusammengefaßt sind, sind den beiden im Weltkrieg gefallenen Söhnen des Vf. gewidmet. Etwas Tragisches zieht sich durch ihren Reichtum hin. Wir spüren durch die Schärfe der Urteile und durch die Sprödigkeit der Natur hindurch die Schmerzen einer Generation, in deren Leben der Weltkrieg äußerlich und innerlich den nie überwundenen Einschnitt gemacht hat.

So finden sich verschiedene Aufsätze, die dem Krieg und den durch ihn in Bewegung gesetzten Fragen gelten. Ich hebe einiges hervor. Der Krieg ist für E. Schwartz die große Probe auf die Übereinstimmung von Wahrheit und Wirklichkeit. Vorzüglich gelungen ist die knappe Charakteristik der deutschen, französischen und englischen Staatsidee, die der Vf. im Zusammenhang mit der grundlegenden Frage nach dem Verhältnis von Gesamtheit und Einzelwesen sieht, und in deren Rahmen er klar und deutlich Sinn und Aufgaben des Volksstaats umreißt. Auch das Wort: „Unsere Geschichte ist reich an Wechsel zwischen tiefem Fall und überraschendem Aufstieg“ entquillt aus der Tiefe eines deutschen Herzens. Ebenso möchte ich die Worte zu Ehren der Gefallenen als Beispiel und Mahnung hersetzen: „Tausende unserer Besten, blühende Jugend und reife Männer, die hofften und strebten zu wirken und zu schaffen, damit Deutschland seinen Teil behalte an den unvergänglichen Gütern, haben ihre Seele dahingegeben für die Freiheit des Bodens, auf dem das Volk der Dichter und Denker gewachsen ist; wir, die Überlebenden, und die, welche heranwachsen, schulden ihnen die heilige Pflicht, unserem Volk das zu bewahren, ohne das auch der Glanz des Sieges und der Macht erbleicht und verfliegt, den ewigen Geist und die unsterbliche Seele.“

Zwei von Erinnerung und Erleben schwere Aufsätze gelten der deutschen Universität Straßburg, deren Zauber ja auch so manche

andere, wie etwa E. Klostermann, bekundet haben, und bei der schönen Rede auf W. Windelband fällt das Wort von der „bitteren Schönheit“ des Amtes des Straßburger Professors.

Reife wissenschaftliche Früchte aus der Arbeit von Eduard Schwartz sind im ersten Teil dieses Buches aufbewahrt. Auch hier begnüge ich mich mit kurzen Hinweisen; so auf die Aufsätze „über Kirchengeschichte“, über „das philologische Problem des Johannesevangeliums“ und auf die beiden Arbeiten, welche die Geschichtsanschauung der Hellenen betreffen. Beachtung verdient auch die Auseinandersetzung mit Spengler, dessen Art einem Mann wie E. Schwartz nicht liegt — Spenglers Buch ist ihm ein Beispiel für die Art, „Geschichte symbolisch zu verdampfen“ —, weil das Urteil trotzdem nicht bloß gut, sondern auch gerecht ist, weil es nicht aus unfruchtbaren und im Grund langweiligen methodologischen Diskussionen hervorgeht, und weil der Vf. von hier aus zu ebenso interessanten wie fundamentierten Bemerkungen und Beobachtungen zu dem großen Problem gelangt, ob die Griechen „Organ für Vergangenheit“ gehabt haben, oder — besser, da das heute kein Vernünftiger leugnen kann — wie ihr Geschichtsbewußtsein ausgesehen hat. Ich kann hier nur das über Herodot und Thukydides Gesagte hervorheben.

Vielleicht am persönlichsten und aufschlußreichsten sind die Gelegenheitsreden und Aufsätze, die den Toten gelten. Sie vermitteln einen glänzenden Einblick in die Wissenschafts- und Geistesgeschichte gegen Ende des 19. Jahrhunderts, deren Größe nur von Dilettanten unterschätzt werden wird. Auch hier kann ich nur einiges betonen oder hervorheben: Das Urteil über Lagarde, dessen „genialste Tat“ die wissenschaftliche Erschließung der Kanones und Kirchenordnungen gewesen ist. Das nachdenklich machende Wort über Ivo Bruns: „Die Gedanken, die er ausgesprochen, werden weiter wirken; aber seine eigenen werden nicht mehr sein.“ Die höchst anschauliche und persönliche Charakteristik Wellhausens. Wir sehen den farmerlike boy vor uns, mit seiner Freude am niederdeutschen „Schnack“, dessen Wesen — auch in seiner Frömmigkeit — „Einfachheit“ ohne „sentimentale Salbung“ war, und dessen „konstruktive Kritik“ geniale Schöpfung wurde. Hier findet sich das vielleicht für den Vf. selbst bezeichnende Wort: „Wessen Acker die Zeit ist, der gibt sich nicht damit ab, eine Schule zu bilden.“

Die Einordnung, in der der Vf. sich selbst in der Wissenschaftsgeschichte sieht, läßt sich vielleicht am ehesten aus den Arbeiten erschließen, die Usener und Wilamowitz gewidmet sind. E. Schwartz bezeichnet sich selbst als den Schüler von beiden. Usener, der den Begriff der doxographischen Überlieferung geschaffen hat, und dessen Sinn für religiöse Wirklichkeit in allen ihren Verkleidungen unerreicht bleibt, wird auch als Persönlichkeit lebendig vor uns hingestellt. Wilamowitz erscheint als der, der die Philologie auf den Erdboden der Geschichte gestellt und der so die Wissenschaft vom hellenischen Altertum im historischen Sinn geschaffen hat. Eduard Schwartz hat in mühseliger und großzügiger Kleinarbeit unendlich viel historische und kritische Entdeckungen gemacht; aber er hat auch mit seinen gewaltigen Editionen und seinen vielfältigen Studien die epochemachende politisch-geschichtliche Sicht des dritten, vierten, fünften und sechsten Jahrhunderts der Kirchengeschichte geschaffen, die der in unserem Zeitalter gemachte Fortschritt in der Anschauung vom Werden der Kirche über die ältere Idee von der Hellenisierung des Christentums hinaus gewesen ist. Ihm war das möglich, weil er die morschen Zäune, die sich in den Begriffen Kirchen-Profan-Literatur-

geschichte usw. erhalten haben, niedergelegt hat, um so das eine geschichtliche Leben in seiner unumgrenzten Größe zu fassen. Vielleicht ist es auch erlaubt, auf Ed. Schwartz das von ihm auf Wilamowitz geprägte Wort anzuwenden von dem Göttergeschenk der „firnen Reife des Alters, die nur den Großen zuteil wird, die, weil sie alt sein können und wollen, nicht altern“.

Man mag vielleicht zwei Arten unter den wirklichen Gelehrten unterscheiden dürfen: „die Einflußreichen“, die sich anpassen, ohne es zu merken, und deren lebendige Aufnahmefähigkeit sich in Produktivität umzusetzen vermag; und die andern Stillen, denen über allem „Einfluß“ die stolze Freude steht, den eigenen Keim und die eigene Kraft ohne Rücksicht auf Einflußmöglichkeiten zu entwickeln und zur Darstellung zu bringen. Wenn diese Scheidung richtig ist, gehört E. Schwartz dem zweiten Typus an. Er ist er selbst geblieben, ein *vir sui generis*. Das zeigen auch die gesammelten Aufsätze. — Die Besprechung, die in den Weihnachtsferien geschrieben wurde, sei jetzt ein bescheidener Kranz auf dem Grab des Toten.

Berlin-Grunewald.

E. Seeberg.

Jahrbuch der Synodalkommission und des Vereins für ostpreußische Kirchengeschichte. (Königsberg 1938. Kommissionsverlag Wichern-Buchhandlung.) Paul Gennrich, Erinnerungen aus meinem Leben.

Bei Lebenserinnerungen wird es immer darauf ankommen, ob der Vf. in ihnen seinem Lebensstil den angemessenen Ausdruck zu geben vermag. Findet der Autor die ihm zukommende Form? Dann wird auch das einfachste Leben anschaulich und sympathisch werden. Gennrich ist das gelungen. Nüchtern, bescheiden und humorvoll berichtet er von seinem Lebensgang und den Geschicken, die ihm widerfahren sind. Das „Ich“ tritt hinter den Tatsachen selbst zurück und wird durch sie hindurch und durch die Art, wie sie wiedergegeben werden, sichtbar. Die Jugendzeit in Stolp, die Ausbildung in Berlin, die bildenden Jahre als Erzieher beim Herzog und bei der Herzogin von Oldenburg, die Privatdozentenzeit in Berlin und die Jahre der ersten amtlichen Verantwortung als Seminardirektor in Dembowalonka, die kirchenregimentliche und akademische Tätigkeit in Berlin, Breslau, Magdeburg und in Königsberg — das sind die Überschriften über den Étappen dieses Lebens. Besonders eingehend schildert der Vf. die 16 Jahre als Generalsuperintendent von Ostpreußen; und man erhält in dieser Schilderung einen lebhaften Eindruck von der vielseitigen und anstrengenden Arbeit, die von einem hervorragenden Leiter des kirchlichen Lebens in dieser Provinz geleistet worden ist. Ich selbst, der ich übrigens nicht bloß „eine kurze Gastrolle in Königsberg gegeben“ habe, sondern der ich vier Jahre, die Jahre des „Kollegmachens“, dort gewirkt habe, kann es dem Vf. aus meiner Erinnerung bestätigen, wie so manchesmal ich ihn auf dem Weg zum oder vom Bahnhof getroffen habe, von wo er nicht im Auto, sondern in der Eisenbahn seine Visitationen in der Provinz durchgeführt hat.

Diese Erinnerungen sind nicht das Buch eines kontemplativen Mannes, sondern die einer aktiven, durch die Mäze geordneten Natur. Daher bringen sie weniger Gedanken als Geschehnisse und Erlebnisse. Sie sind dadurch an sich selbst wertvoll; aber auch dadurch, daß sie die Aufgaben und Leistungen eines Kirchenmannes von 1883—1933 im alten Preußen deutlich machen. Die Eigenschaften, die damals von einem Kirchenführer verlangt wurden, werden einem bei der Lektüre sehr

deutlich. Viele Landschaften, Zustände und Menschen gehen durch das Buch hindurch, und man könnte und müßte manches zu alledem sagen. Erinnerungen sind historische Quellen ersten Ranges. Nicht Akten, höchstens Briefe übertreffen sie an Wert. Das gilt auch von Gennrichs schlichtem, aber eindrucksvollem Buch.

Vielleicht ist der Vf. etwas zu hart in der Beurteilung der Männer, die 1935 im Kirchenstreit gegen ihn aufgetreten sind; wie denn überhaupt mit diesem Zeitpunkt die Erinnerungen, wohl mit innerem Recht, schließen. Aber schließen wir die Besprechung mit einem Vers aus dem reizenden Abschiedslied für Gennrich, das den bekannten Generalsuperintendenten Faber, den Verfasser der „harten Reden“, zum Autor hat:

„Er aber bleibe, der er war,
Ein Mann der höchsten Ideale
Und immer sachlich, mild und klar
Den Kern fein lösend von der Schale,
Dem Kreuzpanier ein treuer Fähnrich!
Ein dreimal Heil dem Bruder Gennrich!“

Berlin-Grünwald.

E. Seeberg.

Festschrift Ulrich Stutz zum siebenzigsten Geburtstag. Dargebracht von Schülern, Freunden und Verehrern. 117. und 118. Heft der Kirchenrechtlichen Abhandlungen, herausgegeben von † Ulrich Stutz und Johannes Heckel, Verlag Ferdinand Enke, Stuttgart 1959.

Ulrich Stutz ist zu seinem 70. Geburtstag neben Festaussagen der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte von Schülern, Freunden und Verehrern auch die vorliegende Festschrift dargebracht worden. Als 117. und 118. Heft der früher allein von Stutz und seit einigen Jahren auch von Johannes Heckel mitherausgegebenen „Kirchenrechtlichen Abhandlungen“ krönt sie die erstaunliche Leistung für die deutsche Kirchenrechtswissenschaft, durch die Stutz in 116 Heften dieser über 36 Jahre von ihm betreuten Abhandlungsreihe sich ein Denkmal gesetzt hat. Johannes Heckel, dem wir die Herrichtung der Festschrift verdanken, hat bei ihrer Zusammenstellung nach der Persönlichkeit der Verfasser wie nach den dargebotenen Gegenständen dafür Sorge getragen, daß ein Eindruck von der Weite des Kreises vermittelt wird, innerhalb dessen das kirchenrechtswissenschaftliche Wirken von Stutz sich entfaltete. Neben Beiträgen aus dem geltenden kanonischen Recht (Mario Petroncelli, Contributo alla personalità dell'ufficio sacro nell'ordinamento canonico; Rudolf Köstler, Rechtspersönlichkeit und Vermögensfähigkeit nach dem päpstlichen Gesetzbuch; Rado Kušej, Die Form der Einweisung in Amt und Pfründe in den katholischen Diözesen Jugoslawiens [wo sich schon staatskirchenrechtliche Einschläge finden]; Arnaldo Bertola, „Dubium juris“ e presunzione di validità del matrimonio nel sistema canonico; Karl Hofmann, Das Verwaltungsstrafverfahren im kanonischen Recht) stehen ausgesprochen kirchenrechtsgeschichtliche Abhandlungen (Siegfried Reicke, Zum Rechtsvorgang der Klosterverlegung im Mittelalter; Franz Gescher, Um die Frühzeit des Landdekanats in der Erzdiözese Köln) und solche, die aus geschichtlichen Betrachtungen in die Erkenntnis kirchenrechtlicher oder staatskirchenrechtlicher Erscheinungen der Gegenwart hineinführen (Hermann Nottarp, Das Stift Altötting; Philipp Hofmeister, Die Verfassung des holländischen Kreuzherrenordens; Anton Scharnagl, Die

päpstlichen Reservationen der niederen Benefizien und die Besetzung der Kanonikate in Bayern seit dem Konkordat von 1817; August Hagen, Die Rottenburger Bischofswahl von 1846). Zu einer bedeutenden Zusammenfassung von Geschichte und Gegenwart erhebt sich Johannes Heckels grundlegender Beitrag über „Cura religionis, ius in sacra, ius circa sacra“. Nur eine der Abhandlungen (Hans Barion, Konkordat und Codex) ist ausschließlich aktuellen Fragen des Staatskirchenrechts gewidmet. Erstaunlich und bezeichnend für die Lage der evangelischen Kirchenrechtswissenschaft ist es, daß 12 von den 13 Beiträgen der Festschrift Fragen des katholischen Kirchenrechts behandeln und daß nur eine Arbeit, nämlich die von Heckel, das evangelische Kirchen- und Staatskirchenrecht zum Gegenstand nimmt.

Der Referent darf sich im übrigen bei der Beschränktheit des verfügbaren Raumes mit einer Auswahl von einigen mehr stichwortartigen Bemerkungen begnügen: Nottarp fand für seinen Beitrag interessante Anknüpfungspunkte an der Tatsache, daß bei der Kirche des alterwürdigen, aber 1803 säkularisierten Stifts Altötting vor zehn Jahren durch Dekret der Konsistorialkongregation das Kapitulum wiederhergestellt wurde. Er reiht dieses Kapitel in die Kategorie der „Honorarkapitel“ ein, die er als „Form der Zukunft“ bezeichnet und durch deren Einführung er allmählich eine größere Zahl verwaister Dom- und Stiftskirchen geehrt und wiederbelebt sehen möchte. Die in der Würdigung der kirchenrechtlichen Zusammenhänge schlüssigen Ausführungen erscheinen nur nach der staatskirchenrechtlichen (konkordatsrechtlichen) Seite noch einer Abrundung fähig. — An den gründlichen Monographien von Reicke, Gescher und Hofmeister wird besonders der Freund rechtshistorischer Einzelstudien Gefallen finden. Die umfangreiche Arbeit von Heckel dagegen verdient gleichermaßen die Aufmerksamkeit des Theologen, des Kirchenhistorikers und des Juristen. Heckel ermittelt den Ursprung der Begriffe *cura religionis*, *ius in sacra* und *ius circa sacra* im reformatorischen Schrifttum (mit Melancthon beginnend), um dann ihre verschiedenen Sinnwandlungen in der Folgezeit zu erörtern und sie bis zu den literarischen Mißdeutungen und den endgültigen Abgrenzungen im 19. Jahrhundert fortzuführen. Die zentralen Vorstellungen des protestantischen Kirchenverfassungs- und Staatskirchenrechts werden hier durch Ausschöpfung der theologischen und juristischen Quellen neuartig und überzeugend deutlich gemacht, und man wird weit in die Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft zurückgehen müssen, um einen gleichrangigen Beitrag zu diesen Fragen zu finden. — Das Problem der Vereinbarkeit der päpstlichen Reservationen mit den konkordatsrechtlich festgelegten Besetzungsrechten hat bekanntlich die Konkordatspolitik der neueren Zeit ernstlich belastet. Die Fragen sind in Deutschland — wenigstens für die Kanonikate — zu einer gewissen Lösung gebracht worden, indem der Vatikan auf die Reservationen gegen Konzessionen an anderer Stelle verzichtet hat. Scharnagl verfolgt in seinem tiefeschürfenden Beitrag die Entwicklung der wichtigen Frage für das Gebiet des bayerischen Rechts seit dem Konkordat von 1817 bis zu den Lösungen, die in den Jahren 1931/32 gefunden wurden. — Der interessante Bericht von Hagen über die Rottenburger Bischofswahl von 1846 bereichert das umfangreiche Schrifttum über die Bischofswahl und das staatliche Ausschließungsrecht im 19. Jahrhundert um ein instruktives Material. — Der Beitrag von Barion will als Vorarbeit einer Untersuchung über Konkordatstechnik verstanden sein. Während Stutz in seiner bekannten Abhandlung gleichen Titels die stofflichen Berührungen zwischen Konkordatsrecht

und kirchlichem Recht hatte skizzieren wollen, liegt Barion daran aufzuzeigen, wie das Verhältnis von Konkordat und Codex in den Nachkriegskonkordaten technisch gestaltet worden ist. Dieser Versuch ist neuartig; er erweist sich in der scharfsinnigen und prägnanten Analyse, der Barion die verschiedenen Bezugnahmen und Verweisungen der Konkordate auf das kirchliche Recht unterwirft, als überraschend fruchtbar. Hier werden der konkordatsrechtlichen Forschung eine ganze Reihe von Fragen neu erschlossen, ebenso wie sich für die Technik der Konkordatsredaktion zahlreiche wichtige Hinweise ergeben. — Der letzte Teil der Festschrift endlich ist den kanonistischen Arbeiten von Petroncelli, Köstler, Kušej, Bertola und Hofmann vorbehalten.

Das Werk im ganzen liefert einen überzeugenden Beweis dafür, daß die Tradition der deutschen Kirchenrechtswissenschaft sich noch in guter Hut befindet. In der Konzentration auf kanonistische und rechtsgeschichtliche Arbeiten bestätigt sich freilich erneut, daß die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Fragen des evangelischen Kirchenrechts und des aktuellen Staatskirchenrechts offensichtlich einer Erschlaffung anheimgefallen ist.

Berlin.

Werner Weber.

Erich Seeberg, *Krisis der Kirche und des Christentums heute.* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 185) Mohr-Tübingen 1939; 58 S.

Die großen Umwälzungen der letzten Jahre, vornehmlich auf dem Gebiet des politischen und geistigen Lebens, konnten nicht ohne Folgen für die evangelische Kirche sein. Nach anfänglichen Versuchen eines Teiles der Kirche, über die neuen Verhältnisse hinwegzusehen, mußte man sich doch entschließen, zu der neuen Lage eine entsprechende Einstellung zu finden. Diese Notwendigkeit wurde um so dringender, als das Kirchenvolk die Erschütterungen, die der Kirche drohten, zu ahnen oder zu verstehen begann. Die Verschiedenartigkeit der Stellungnahme führte zum verhängnisvollen Kirchenkampf. Nicht immer werden die am Kirchenkampfe Beteiligten über die letzten Gründe des Streites völlige Klarheit gehabt haben. Den interessierten Beobachtern der Auseinandersetzungen wird aber vieles ganz unverständlich geblieben sein. Namentlich in der Gegenwart macht sich oft Ratlosigkeit bemerkbar, die durch die vielen einseitigen Kampfschriften nicht überwunden werden kann. Hier leistet der Verfasser eine überaus wertvolle Hilfe, indem er als Kirchenhistoriker klar die großen Linien des Geschehens aufweist und die bestimmenden tieferen Gründe zeigt.

Der Kirchenkampf, in dessen dritter Phase wir stehen, ist noch nicht zu einer Entscheidung gekommen. Eins aber, so führt der Verfasser aus, ist deutlich geworden: die religiöse Idee der Toleranz, die einst schwer erkämpft und doch vergessen worden ist, muß wieder Geltung finden. Wir leiden an einer Überschätzung der kirchenpolitischen Gruppen, die im Grund nichts anderes sind wie die „Richtungen“ der Vorkriegszeit. Die Grenzen dieser notwendigen Toleranz sind durch das Wort Christus charakterisiert.

Besonders aufschlußreich ist die Ausführung des Verfassers über den engen Zusammenhang der kirchlichen Lage mit der allgemeinen religiösen Krisis der Gegenwart. Die theologische und kirchliche Verkündigung der Gegenwart, beeinflusst durch die Schweizer Theologie, weist eine Kluft zwischen Historie und Dogmatik auf. Die Theologie steigt in immer höhere Probleme auf und wird dem Volk ganz unverständlich.

Daher ist die Verkündigung oft von geringer Wirkung oder ganz wirkungslos. In der religiösen Krisis ist mehr und mehr der alte antikirchliche, aber christliche Spiritualismus zum Wort gekommen. Er findet sich in den kirchenfeindlichen Ideen der Gegenwart eindeutig wieder. Wird der Spiritualismus das geschichtliche Christentum ablösen? Die Bejahung der Frage bedeutet den Verzicht auf die Kirche.

Die immer wieder aufgeworfene Frage nach der Möglichkeit, die Konfessionen zu überwinden, wird sorgfältig erwogen. Eine deutsche Nationalkirche, ein hoher Gedanke, der sich auf Luther berufen kann, muß vor allem eine religiöse Grundlage haben, nicht bloß eine politische. Diese Grundlage müßte von innen her gewachsen, erstritten und geschenkt sein. Eine wirkliche Reform der Kirche kann nur von innen her kommen, d. h. von der Theologie. Jede Theologie ist wie jede Kunst gewachsener Ausdruck der Zeit. Entscheidend ist die Christusfrage. Christen sind wir nur, so lange wir an Christus glauben. Der Verfasser weist auf Luther hin, der tief gesehen, immer wieder neuen Kraft zuführen kann, die Neues wollen, ohne die Kette der Tradition zu zerreißen. Die Historie hat heute die Aufgabe, gegenüber vielen falschen Vorstellungen vom Christentum ein wahres Bild zu entwerfen, das gewissermaßen wie ein Urbild schöpferisch das heutige Christentum selbst beeinflussen kann.

Die Darlegungen des Verfassers sind überaus anregend und bieten immer wieder neue Ausblicke und zeigen neue Wege, vor allem vermitteln sie klare Erkenntnisse in bezug auf die gegenwärtige religiöse und kirchliche Lage. Keiner wird die Schrift ohne reichen Gewinn und neue Erkenntnisse aus der Hand legen.

Beerfelde über Fürstenwalde/Spree.

Harry von Beuningen.

Walther von Loewenich, Die Geschichte der Kirche. XV, 506 S. Witten 1958.

Eine Gesamtgeschichte der christlichen Kirche „von den Anfängen bis zur Gegenwart“ wird hier einem breiteren Kreise dargeboten. Damit wird zweifellos einem Bedürfnis der Gegenwart Genüge getan. Aber auch die Verantwortung des Forschers ist bei einem solchen Unternehmen besonders groß, weil ja mit einer gewissen Kritiklosigkeit der Leser gerechnet werden muß.

Vf. ordnet den gewaltigen Stoff einem systematischen Prinzip, seiner Anschauung vom Wesen der Kirche als einer Kirche des „Wortes“ und des Kreuzes, unter. Diesen Maßstab legt er seiner Kirchengeschichtsschreibung als Kriterium des historischen Urteils zugrunde. Dadurch gewinnt das Buch nach einer bestimmten Seite ein scharfes Profil, das gerade Laien sein Studium, aber auch die Übernahme der sich daraus ergebenden einseitigen Urteile erleichtern mag. Denn so nahe in der Nachfolge Luthers eine solche Geschichtsanschauung liegen mag, so nahe liegt auch die Gefahr einer konfessionalistischen Verengung der Schau des Reichtums der Erscheinungen in der Geschichte der christlichen Religion. Es würde zu weit führen, die sich daraus ergebenden Vorzeichnungen besonders der „mittelalterlichen“ Zeit und der Kirche des Ostens hier anführen zu wollen. Der Einwand des Ref. muß sich vielmehr gegen die angewandte Methode als solche wenden, die zu einer Uniformierung der Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Erscheinungen, zur Verallgemeinerung und Verblässung der konkreten Ereignisse und Personen führen muß. Hätte es nicht in unserer Situation des notwendigen Neubaus näher gelegen, die Leser auf die aus dem Geheimnis

der Menschwerdung Gottes fließende Vielfaltigkeit der Formwerdungen der christlichen Religion hinzuweisen, in der jede Zeit und jedes Volk sich diese als individuellen Besitz erwerben muß, um so dem deutschen Volk der Gegenwart den Weg zu einem neuen, aus lebendiger Berührung mit den Urbildern unseres Glaubens in der Geschichte erwachsenen, Verständnis der christlichen Religion zu weisen?

Hohen-Neuendorf bei Berlin.

Ernst Reffke.

Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, hrsg. von Joh. Peter Kirsch, Louis Waeber, Oskar Vasella. XXXII. Jahrgang, Heft 1—4. Stans 1938. 320 S.

Léon Kern beschäftigt sich mit dem Prozeß des Bischofs von Cahors, Hugues Gérard, der 1317 in Avignon verbrannt wurde, wobei vielleicht ein Justizmord stattgefunden hat. Vigil Berther untersucht die Luciuslegenden auf ihre Geschichtlichkeit; Dominikus Pflanzler, O.P., bearbeitet „Bruder Klausens Sprüche und Gebet“; besonders interessant sind die Mitteilungen L. Weisz' „Aus Renward Cysats Sammelbänden“, in denen über die Verhältnisse in verschiedenen Luzerner Kirchen und Klöstern berichtet wird. O. Vasella gibt nach Briefen aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts einen Einblick in die bischöfliche Kurie und den Seelsorgeklerus des Bistums Chur; Louis Waeber erzählt von den „Efforts conjugués de Berne et Fribourg pour doter leurs Chapitres“ und Othmar Perler untersucht die „Dacheriana“ im Kapitulararchiv von Valeria bei Sitten. G. Morazzoni berichtet im dritten Heft über „Un bellinzonese davanti al Tribunale della S. Inquisizione a Venezia“ und Leo Weisz veröffentlicht Beiträge aus Quellen, die die Zustände Zürichs nach Kappel 1531 schildern. Otmar Scheiwiller O. S. B. behandelt die Überlieferung des hl. Florin von Remüs; L. Waeber teilt interessante Einzelheiten aus unveröffentlichten Briefen Sébastien Werros mit und Othmar Perler veröffentlicht „Ein Urteil des Petrus Canisius über Molina“. Mitteilungen und Rezensionen beschließen die einzelnen Hefte der Zeitschrift.

Frauenkappelen bei Bern.

Kurt Guggisberg.

Dr. Joseph Wittig, Chronik der Stadt Neurode. Verlegt von der Stadt Neurode. 1937. 565 S.

Das vorliegende Werk verdient von verschiedenster Seite eine volle Würdigung. Buchmäßig ist es sowohl durch schönen klaren Druck, großes Format und nicht weniger als fast 200 Abbildungen (einschl. Karten und Pläne) ausgezeichnet. Als Heimatbuch spricht es in erster Linie und in besonderer Weise zu den Familien der Stadt und ihrer Umgebung; vor allem auch ist das Werk eine ergiebige Quelle für Sippenforschung, die durch den umfangreichen Namenweiser am Schluß ungemein erleichtert ist. Historisch angesehen hinwieder ist ein Doppelpeltes hervorzuheben: einmal fußt der Verfasser durchaus auf Quellen, alten wie neuen, so daß diese Chronik sich von den Chroniken alten Stils mit ihren Legenden und Sagen vorteilhaft unterscheidet. Sodann versteht es Wittig, Anschaulichkeit in kleinen plastischen Einzelbildern und große, klare Entwicklungslinien miteinander zu verbinden; er stellt jene lebendig in diese hinein. Das Werden und Wachsen, Arbeiten, Leiden und Kämpfen der Stadt und seiner Bürger zieht von ersten vorgeschichtlichen Funden an bis zur Gegenwart am Auge vorüber; von 1356 an, also sechs Jahrhunderte lang, sprechen die Quellen. Es ist klar,

daß das, was uns am meisten interessiert, die Kirchengeschichte Neurodes, bei diesem Verfasser nicht zu kurz kommt. In jedem großen Abschnitt sind eine oder mehrere Kapitel der Frömmigkeit und der Entwicklung des religiösen Lebens in Kirche und Schule gewidmet, und gerade der große Abschnitt, der sich mit dem 16. Jahrhundert beschäftigt, trägt die Überschrift: „Die fromme Stadt“ mit folgenden Kapitelüberschriften: Die Frömmigkeit der Neuroder vor der Glaubensspaltung (Kap. 11); Neurode in der Glaubensspaltung (Kap. 12); Der letzte katholische und der erste protestantische Erbherr von Neurode (Kap. 13); Der neue Glaube in Neurode (Kap. 14). Wittig weiß das eigentümliche Durcheinander der verschiedensten Glaubensrichtungen in der Grafschaft Glatz, an dem auch Neurode seinen Anteil hatte, herauszustellen: Lutheraner, Schwenkfelder, Täufer und Calvinisten — alles nebeneinander! Er weiß auch, was auf neuen Funden beruht, daß gerade Neurode in der Reformationszeit eine Pflanzstätte evangelischer Geistigkeit und die Geburtsstätte vieler lutherischer Pfarrer, Kantoren, Dichter und Musiker, sogar eines Theologieprofessors, Petrus Caluminus († 1598 in Heidelberg) war. Das in diesem Abschnitt stehende Verzeichnis der evangelischen Pfarrer von Neurode ist umfassend und berichtigt ältere, ungenaue Verzeichnisse. Nach der Gegenreformation von 1626, die hier wie in Schlesien überhaupt, mit rücksichtsloser politischer und militärischer Gewalt das Evangelium austrieb, blieb Neurode bis in das Ende des 18. Jahrhunderts restlos katholisch. Die Eroberung Schlesiens durch Preußen und der nun einsetzende Zuzug von evangelischen Handwerkern und Beamten führte 1796 zur Neugründung einer evangelischen Gemeinde, die damals mit neun Bürgern begann und heute auf über 2000 angewachsen ist.

Charakteristisch für Wittig und seine innere Haltung ist das Motto, das er dem ganzen Werk, dem Kommen und Gehen der Generationen und Einrichtungen voranstellt und dadurch den Eindruck der Vergänglichkeit alles Zeitlichen und Irdischen, der notwendig solch einer Chronik von sechs Jahrhunderten anhaftet, überwinden hilft: „Ich glaube an eine Auferstehung der Toten und an ein ewiges Leben.“

Naumburg (Queis).

Hellmut Eberlein.

Erich Jung, *Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit*. 2., völlig umgearb. Aufl., mit 245 Abbildungen. Verlag J. F. Lehmann in München. 1939. 541 S.

Vf. ist im Hauptfach Rechtswahrer (15), was bei der Bewertung seiner religionsgeschichtlich-archäologischen Arbeit nicht gegen ihn vorgeeinommen machen darf; hat doch der Jurist Genzmer die z. Z. beste Edda-Übersetzung geboten! Für Sicherung des „Sachbefundes“, den Jung bei seinen Untersuchungen maßgebend sein lassen will, mag ja gerade auch sein Beruf besondere Eignung erheischen und fördern können. Absoluteste Voraussetzungslosigkeit ist dabei freilich nicht vorzusetzen. Wie die Kunstgeschichte Dehios, mit dem Vf. regen Austausch pflegte — beide Professoren waren 1919 aus Straßburg vertrieben worden —, nach unseres Autors Meinung stark an dem „Mittelmeerbann“ leidet, so hat natürlich auch der letztere selbst „ein starkes persönliches Verhältnis“ zu seinem Gegenstand (23). Ja, man spürt den kräftigen Schlag des treuen deutschen Herzens und ist dankbar für die unter solchem Motiv geleistete gewaltige Kopfarbeit, die ein reifes, grundlegendes, sehr brauchbares Buch entstehen ließ. Auch daran merkt man die Synthese von Kopf und Herz, daß Vf. gleich zu Beginn der

„Einführung“ andeutet, nicht einem Verstoß gegen die echten katholischen Glaubenssätze Vorschub leisten zu wollen, und daß er auf seinen Verkehr mit protestantischen Forschern mehrfach zu sprechen kommt. Zudem lehnt er „Germanomanie“ und „Skandinavomanie“ ebenso ab wie „Keltomanie“ u. dgl. und setzt sich für Bezeichnungen wie „Weihnachtsmond“ und „Christfest“ ein (14 ff.). — Die „Grundlage“ des Werkes ist die Überzeugung von der „Zähigkeit und Bildkraft in der geistigen Erbmasse“ (206), wie sie deutlich wird an den steinernen Urkunden, die als „Realaltertümer“ aus altdeutscher Glaubensvergangenheit in den späteren kirchlichen oder profanen Bereich übergingen oder deren Gestaltung von dorthier beeinflusst wurde, woneben auch Volksglaube (Aberglaube) und Volksbrauch bis hin zur Gegenwart als — vielfach entstellte — Überbleibsel aus vorchristlichem Glaubensgut untersucht werden, — und zwar weit umfangreicher, als der Titel, streng genommen, besagt. Gesamtergebnis: altdeutsche Religion ragt in die jetzige Glaubenshaltung Deutschlands bzw. in deren Ausdruck durch Kult und Kunst herein. Unser Schluß daraus: es sollte, nachdem die Bibel in den Zusammenhang mit ihrer „Umwelt“ hineingestellt worden ist, nicht zweifelhaft sein, daß unsere Kirchengeschichte nur dann vollgültig sein kann, wenn sie sich mit dem von unserer „Vorwelt“ hinterlassenen Erbgut beschäftigt und soweit nötig auseinandersetzt! Hierzu drängt, hierzu hilft das vorliegende Buch. — Ich greife aus den 55 Kapiteln nur ein paar heraus, deren Überschriften allein schon zeigen, daß ihr Inhalt von der Kirchengeschichte aufgegriffen werden muß. Kap. 12: „Der deutsche Turm“. Ob (nach Tögel) wirklich beim Ulmer Münster „der Turm wichtiger als die Kirche“, ob er „die herrlichste Irmensul“ ist, die jemals aus deutschem Glaubensgebiet heraus geschaffen wurde (157)? Hier hätte Hans Preuß (Frömmigkeit im Spiegel der bildenden Kunst), der scheinbar völlig übergangen ist, eingehend vernommen werden müssen; dann hätte Vf. doch wohl „die Psyche des gotischen Domes“ (Preuß a. a. O. 59) erster genommen! Daß Vf. — an „Irmensul“ anknüpfend — bei der Frage nach den Externsteinen im Entscheidenden für A. Fuchs und R. Günther gegen Teudt eintritt (121 ff.), soll dem Leser um des Schibboleths willen ver-raten sein! In Kap. 19 („Ketzerei und Freigeisterei im Mittelalter“) übernimmt Vf. die These Tillotsons (ohne diesen zu nennen), das Wort „Hokuspokus“ sei Entstellung aus „Hoc est corpus meum“ (228); ein Blick in Kluges Etym. Wörterbuch hätte ihn von der höchsten Unsicherheit dieser Ansicht überzeugen können. Das Abendmahl wird ferner berührt in Kap. 21: „Gedächtnis- (Minne-) Trunk und magisches Essen“, in welchem Jung von einer Chiemgauer Hochzeit 1954 zum Kannibalismus übergeht (254). — durchaus nicht erschütternd für den, der den „Goldenen Zweig“ Frazers liebt und sich nun aber doch noch etwas eindringender mit der Sache befaßt. Natürlich ist es verzeihlich, wenn bei der Darbietung einer solchen Fülle vieles einzelne allzu kurz ausfällt. Aber immerhin wäre gerade bei diesem schwerwiegenden Thema die Lektüre des Artikels „Eating the God“ von Crawley in Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics, V, 1912, p. 156 ff. recht vorteilhaft gewesen! — Und da wir nun gerade beim Kannibalismus sind, dieser aber nach Mexiko weist (Crawley a. a. O.: The most important instances, the Christian Eucharist and the Mexican sacrifices, are in strong contrast), werfen wir noch einen Blick in Kap. 34: „Heidenkirchlein“, allwo wieder (er trat schon auf) Hugo Winkler, ausgerechnet der „Panbabylonist“, zu Ehren kommt mit seiner Überzeugung von „weltumspannenden Kulturübernahmen“ (485); — mit Verlaub zu

fragen: Übernahmen also doch wohl auch vom Mittelmeer?! — Lieber natürlich von Mexiko! Wofür ich nun wiederum gern noch andere Quellen außer den vom Vf. gebrauchten angezeigt gesehen hätte, nämlich die in dem 28. Bande der American Ethnology, „Mexican Antiquities“, Washington 1904, gesammelten Aufsätze (ich nenne diese Ausgabe, weil ich nur diese besitze; es gibt auch eine deutsche Bearbeitung). — Solche kleine Meckereien durften nicht fehlen! Auch bei dankbarster Anerkennung des Gebotenen ist ja eben unverkennbar, daß für manches der Kapitel eine eigene, gründlichste Monographie nötig wäre, wenn man aus dem „Sachbefund“ weitgehende Linien ziehen und grundlegende Einsichten gewinnen will.

Flöha (Sachsen).

Georg Krönert.

August Bode, Heilige Zeichen, Verlag Carl Winter, Heidelberg 1958, 298 S.

Dieses äußerlich ganz vorzüglich ausgestattete, mit 216 Textbildern versehene Buch will vom Stammbaum der Sinnbilder aus zu einer vorchristlich-germanischen Wissenschaft und zu einem arisch-germanischen Weltbild vordringen. Leider begeht Vf. den methodischen Fehler, vom Symbol aus auf die hinter diesem liegende Anschauung zu schließen, während vielmehr das Symbol erst verständlich wird, wenn man einigermaßen weiß, wie der Innenkreis beschaffen ist, dem es entstammt. — Lange mühte ich mich um das Verständnis dessen, was Vf., der viel brauchbares Material beibringt, nun eigentlich dem Leser sagen wollte, bis ich S. 248 die Erklärung meines Unvermögens las: „Das Geheimnis der Wahrheit“ ist „nichts für Pfaffen“, es ist vielmehr „Meistergeheimnis“. Welches den „klugen Leuten“ (283 f.) schier unerreichbaren historischen Verständnisses Vf. sich erfreut, geht einzig schon aus seiner Erklärung des „Schicksals Jesu“ hervor: Jesus hätte an der Spitze einer Horde die Geldwechsler aus dem Tempelhof vertrieben. „Dabei wird sich manch einer seiner Anhänger die Taschen gut gefüllt haben“. Usw. Das ergab dann den Prozeß gegen Jesus (270). Was das mit „heiligen Zeichen“ zu tun hat, dies zu verstehen, bin ich wiederum zu beschränkt. Aber freilich, die „klugen Leute“ haben ja immer nur „den Wein weggeschwätzt“, — vielleicht aber auch diejenigen, die eine fast zweitausendjährige Geschichte nach Christi Geburt etwas anständiger beurteilen als unter dem Gesichtswinkel, als hätten wir „Spaß“ an einem „völker- und kinderfressenden Moloch Jahweh“ (284). Auch „wir möchten, daß es immer nur aufwärts ginge mit der Entwicklung der Menschheit“ (284).

Flöha (Sachsen).

Georg Krönert.

Johannes Reil, Die Externsteine als Denkmal mittelalterlicher Frömmigkeit. Leopold Klotz Verlag, Leipzig 1958, 27 S.

Dieses ganz vortreffliche Heft des Chemnitzer Pfarrers D. Dr. Reil faßt nicht nur die bisherigen Ergebnisse der exakten Forschungen über die Externsteine (wie sie besonders A. Fuchs und R. Günther veröffentlichten) für einen weiteren Leserkreis zusammen, sondern bringt auch eigene tüchtige Beobachtungen bei. Gute Bildtafeln ermöglichen eigene Ansichtnahme. Das gehaltvolle Büchlein bringt in Kürze das, was heute jedermann von den Externsteinen wissen muß: Das „völlig einheitliche“ Werk „ist eine der im frühen Mittelalter aufkommenden Nachbildungen der Heiligtümer der Grabeskirche Jerusalems in der Hei-

mat“ (8), geschaffen „unter glücklicher Ausnützung der naturgegebenen Szenerie“ (12) durch die Benediktiner von Abdinghof — geweiht 1115 —, es will einen Ersatz für Kreuzzugsteilnahme und Wallfahrt nach Palästina gewähren, will „die Sehnsucht nach Christusnähe“ befriedigen und Christus in der Heimatflur heimisch machen (15).

Flöha (Sachsen).

Georg Krönert.

Alte Kirche

Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library. Vol. III. Theological and literary texts (Nos. 457—551) edited by C. H. Roberts. Manchester. University Press 1958.

Die beiden ersten Stücke dieser Sammlung sind der Forschung schon durch Sonderausgaben bekannt und wiederholt besprochen worden. Es handelt sich um das Fragment aus Johs. Evgl. 18 aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts und um das Septuaginta-Fragment aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. Das Glanzstück der neuen Veröffentlichung ist ohne Zweifel Nr. 465, enthaltend ein griechisches Fragment aus dem gnostischen Evangelium der Maria (Magdalena), aus dem 3. Jahrhundert. Den koptischen Parallelabschnitt aus der Berliner Handschrift hat C. Schmidt beige-steuert. Im Jahre 1905 schrieb Schmidt in der Einleitung zu dem ersten Band der koptisch-gnostischen Schriften in der Berliner Kirchenväter-Ausgabe, daß er in einem zweiten Bande die noch unpublizierten Werke, nämlich das Evangelium der Maria, das Apokryphon des Johannes und die Sophia Jesu Christi herausgeben werde, über die er in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie schon im Jahre 1896 kurz gehandelt hatte. Es sind jetzt 45 Jahre seit dem ersten Bekanntwerden vergangen, wann werden uns endlich diese koptischen Texte zugänglich gemacht werden? Und dabei handelt es sich bei dem Evangelium der Maria und dem Apokryphon des Johannes um sehr alte Stücke der gnostischen Literatur, die uns wichtige Aufschlüsse zur Geschichte der Gnosis vermitteln könnten. Ich möchte in diesem Zusammenhang die Vermutung aussprechen, daß die Fragmente aus dem sogenannten Ägypter-Evangelium mit dieser Literatur, in der die Frauen aus dem Gefolge Jesu (Maria Magdalena und Salome) im Mittelpunkt stehen, irgendwie zusammenhängen. Es ist eine kuriose Szene, die das griechische Fragment des Evangeliums Mariae festhält, wie Petrus von Levi zur Rede gestellt wird, weil er die der Maria zuteil gewordene Offenbarung nicht anerkennen will. Merkwürdig ist dabei die Diskrepanz zwischen dem griechischen und dem koptischen Text des Evangeliums Mariae. Es scheint, daß dem Kopten eine andere griechische Rezension zugrunde gelegen hat. Vielleicht tauchen eines Tages noch andere griechische Fragmente aus diesem gnostischen Evangelium auf. Nr. 464 ist aber nicht, wie die Überschrift besagt, Fragment eines apokryphen Evangeliums, die in den Addenda geäußerte Vermutung, daß es das Fragment eines astrologischen Textes ist, darf als viel wahrscheinlicher gelten. Nr. 465 ist wiederum eine wichtige Veröffentlichung: Fragment der Markus-Liturgie aus dem 6. Jahrhundert. Auch wenn der Text orthographisch schlecht geschrieben ist und auch einige Fehler in der Satzfolge hat, so ist er doch wichtig, weil er die durch Pap. Straßbg. 254 und durch die Zitate bei Kosmas

Indikopleustes ermittelte Feststellung erhärtet, daß der Text unserer griechischen Handschriften der Markus-Liturgie, eine sehr späte Entwicklungsstufe der Alexandrinischen Liturgie (Beeinflussung durch die Jakobus- und Basilius-Liturgie) repräsentiert und daß die koptische Liturgie den ursprünglichen Zustand der Markus-Liturgie relativ besser bewahrt hat. Nr. 465 beweist, daß der Wortlaut der Epiklese, den wir in den griechischen Texten haben, nur zu einem kleinen Teil alt ist, die lang ausgeführten Prädikationen des Hl. Geistes (bei Brightman p. 154 1 ff.) haben dem ursprünglichen Wortlaut nicht angehört. Merkwürdig ist, daß nach der Epiklese (von zweiter Hand geschrieben) in Nr. 465 ein Interzessions-Gebet für die Toten folgt. Ich erkläre mir diesen Zusammenhang (entsprechend meinen früheren Darlegungen in *Ephemerides Liturg.* 1932 p. 66 sq.) so, daß wir in Nr. 465 den Text für ein Totenoffizium vor uns haben. Auf die andern liturgischen Stücke in Roberts' Catalogue gehe ich nicht ein, vor allem nicht auf den schwierigen lateinischen Text Nr. 472. Es ist mir sehr fraglich, ob wir es hier mit einem liturgischen Fragment zu tun haben, ich möchte eher an ein Fragment aus einem manichäischen lateinischen Text denken, aber beweisen läßt sich weder das eine noch das andere. Welche Rolle jedoch der Manichäismus in Ägypten gespielt hat, zeigt das unter Nr. 469 (aus dem späten 3. Jahrhundert) veröffentlichte griechische Sendschreiben gegen die Manichäer. Dem Schreiber dieses Briefes war ein manichäisches Werk in die Hände gefallen und nun warnt er die Gläubigen, was er aber über die Verwendung von Menstrual-Blut bei den Manichäern sagt, wird zur Topik der konventionellen Verleumdung gehören. Auf die übrigen Texte in dieser Veröffentlichung können wir nicht mehr eingehen. Das Gesagte wird genügen, um die Interessierten auf die Wichtigkeit des 3. Bandes des Katalogs der John Ryland Library hinzuweisen.

Rom.

Erik Peterson.

1. Harry Janssen, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung.* Von Tertullian bis Cyprian (*Latinitas Christianorum primaeva*, fasc. 8). Nijmegen 1958. Dekker & van de Vegt.
2. Derselbe, *Semantische opmerkingen over het oudchristelijk Latijn.* (Antrittsrede.) Dasselbst.
3. Otger Jansson, O. F. M. *L'Expressivité chez Salvien de Marseille.* Première partie: *Les adverbés.* Dasselbst 1957. (*Latinitas christianorum primaeva*, fasc. 7).

Diese drei Arbeiten sind aus der Schule des jetzt verstorbenen holländischen Sprachwissenschaftlers Jos. Schrijnen hervorgegangen. Wer einmal diesem Priester begegnet ist, konnte sich von der geistigen Überlegenheit jenes Mannes, in dem sich die humanistische und die religiöse Tradition der Niederlande auf das Schönste vereinigte, nach kurzer Zeit überzeugen. Die an erster Stelle genannte Arbeit zeigt die Abhängigkeit von Schrijnen auf jeder Seite, man möchte fast sagen: allzu stark; viele historische und theologische Fragen sind dem Vf. nur aus den Aufsätzen Schrijnens oder dem *Dictionnaire d'archéol. chrét.* bekannt. Das ist schade, denn man kann die philologischen Fragen natürlich nur in innigstem Zusammenhang mit den historischen und den theologischen Problemen behandeln. Die Schrift besteht aus zwei Teilen: Aufbau und Verwaltung der Kirche und sodann: Gnadleben. Im ersten Teil werden die Ausdrücke: *ecclesia, catholica, catechumenus, clerus* usw., ferner: *laicus, plebs, populus*, sowie die Ausdrücke für

die einzelnen Gruppen des Klerus behandelt, und endlich die Wortgruppe: haeresis und schisma. Der zweite Teil behandelt die Ausdrücke für den Märtyrer, Bekenner und Leugner, sowie für die Nächstenliebe und Mildtätigkeit. Zugrunde gelegt werden immer: Tertullian und Cyprian, vielleicht hätte der Rückgang auf die altlateinische Bibelübersetzung, sowie die Vertiefung in die Problematik des griechisch-christlichen Sprachgebrauches noch gründlicher erfolgen können. Denn was für eine merkwürdige sprachliche Zusammenstellung stellt doch z. B. die Wendung „ecclesia catholica“ dar! Ecclesia ein Wort aus der Sprache konkreter staatsrechtlicher Institution, und catholica ein Wort aus der wissenschaftlichen Kategorienlehre. Der polemische Charakter dieser Zusammenstellung ist ja ohne weiteres deutlich, aber was waren das für Leute, die in einer solchen Ausdrucksform polemisiert haben? Auf p. 24 ff. handelt der Vf. über die Bezeichnung von ecclesia für das Kirchengebäude. Er verweist für die Bedeutungsentwicklung von Versammlung zu Versammlungsraum auf die analoge Entwicklung von synagoga. Aber die Fragen sind doch komplizierter. Die Griechen haben für den Versammlungsraum der ἐκκλησία die gut griechische Wendung ἐκκλησιαστήριον entwickelt. Warum ist es in der christlichen Sprache nicht zu einer ähnlichen Bildung gekommen? Der Hinweis auf das Wort συναγωγή hilft nicht weiter, denn das συναγειν der in der συναγωγή Zusammentretenden begründet ein privatrechtliches Verhältnis (Vereins-terminus), der Ausdruck ἐκκλησία als Terminus des Staatsrechtes (die Übersetzung mit „Versammlung“ bei Janssen verwischt die Unterschiede) mußte der Entwicklung zur Bedeutung „Versammlungsraum“ entgegenstehen. Auch bei der Behandlung des Wortes clerus vermißt man bei dem Vf. ein tieferes Eindringen in den Sinn der griechischen Terminus. Nur von da aus wäre verständlich zu machen, warum der Gräzismus über das lateinische Wort ordo im Kampf um die technische Geltung den Sieg davon getragen hat (p. 50). So wäre vieles zu dem Buche anzumerken, es würde mir aber leid tun, wenn daraus der Eindruck einer Ablehnung entstünde. Ich glaube vielmehr, daß der Vf. auf gutem Wege ist, und ich halte die Aufgabe einer patristisch-theologischen Philologie, im Unterschied zu einer „bloßen“ Philologie oder „reinen“ Historie resp. Dogmengeschichte für unbedingt erforderlich, zumal sie noch kaum in Angriff genommen ist. Es ist nur nötig, daß die Aufgabe in ihrer wirklichen theologischen Tiefe gesehen wird.

2. Die „Semantische Opmerkingen“ desselben Vf. enthalten in der Form einer Antrittsvorlesung die Hauptgedanken der größeren Schrift.

3. Die Schrift von Otger Janssen scheint auf den ersten Blick rein philologischer Art zu sein und mit der Theologie in keinem Zusammenhang zu stehen, denn was soll wohl die Geschichte der Partikeln: vel (vel maxime), admodum, penitus, fere (ferme), paene und prope mit der Theologie zu tun haben? Und doch ist die Sache, wie der Verfasser im Anschluß an seinen großen Meister darlegt, nicht ohne Interesse. Die Entwicklung dieser Partikel zeigt ein immer größeres Sichentfernen von dem intellektuellen Gehalt derselben und eine immer stärkere Tendenz zur Wiedergabe eines bloßen Affektes, der von der Sprache des christlichen Affektes bestimmt wird. Insofern hat die Arbeit von Otger Janssen also auch Interesse für den Kirchenhistoriker. Die ganze Sammlung der Latinitas Christianorum primaeva kann den Kirchenhistorikern, denen sie zum Teil noch unbekannt geblieben ist, nicht angelegentlich genug empfohlen werden.

Rom.

Erik Peterson.

Diekamp, Franz, *Analecta Patristica*. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik (= *Orientalia Christiana* *Analecta* 117). Rom 1958.

Bei seinen Vorarbeiten für die Edition der „*Doctrina patrum de Incarnatione Verbi*“ ist Diekamp auf eine Reihe von Texten gestoßen, die er für *Inedita* hielt oder über die er etwas Neues zu sagen hatte, und so ist dann der vorliegende Band der *Analecta patristica* entstanden. Zuerst werden 2 Fragmente aus einer Schrift des Athanasius: *Περὶ νόσου καὶ ὑγείας* (mit dem Incipit: *Τὰ γράμματα τῆς σῆς εὐλαβείας ἡμῖν ἀπεδόθη*) aus *Codex Vatic.* 2200 mitgeteilt. Diekamp meint:

„Der Lehrgehalt wie auch die Schreibweise bieten nichts, das des großen Kirchenlehrers nicht würdig wäre“ (p. 8). Eine solche Schrift des Athanasius ist sonst unbekannt, ob die Zuweisung an ihn zu Recht besteht, könnte man vielleicht mit Hilfe der Bibelzitate ermitteln, auf mich machen die Schluffausführungen (p. 8, 4 ff.) den Eindruck, daß sie aus einer späteren asketischen Schrift stammen (Lehre von der *κατάνυξις* und der *θεία ἀσθησις*). Es folgt ein kleines Fragment aus Cyrill von Jerusalem, das Diekamp Bedenken trägt, demselben zuzuschreiben. Eine Definition des *ἐνάργεια*-Begriffes aus einer unbekanntem Schrift Gregors von Nyssa an einen Grammatiker findet sich an dritter Stelle. Es folgen unter Nr. 4 bedeutsame Untersuchungen über Gelasius von Caesarea, auf die ich hier nur hinweisen kann. Nr. 5 ist ein kleines Fragment aus Petrus von Myra gegen Apollinaris und unter Nr. 6 dann wiederum längere Untersuchungen sowie Texte, die auf Gennadius von Konstantinopel Bezug haben. Unter den Gennadius-Fragmenten druckt Diekamp p. 85 aus Pitra, *Iuris eccl. Graecor. historia et monumenta* Roma 1868 (II, p. 187) einen Brief des Gennadius an Martyrius von Antiochien über die Aufnahme der Haeretiker in die Kirche ab. Der schon oft behandelte Text gibt viele Rätsel auf. (Diekamp hätte vielleicht auf W. Sattler's Dissertation, Die Stellung der griechischen Kirche zur Ketzertaufe, Marburg, 1911 verweisen können.) Wie auch Diekamp (p. 103) hervorhebt, wird der größte Teil in dem unechten 7. Kanon des ökumenischen Konzils von Konstantinopel vom Jahre 581 (wiederholt in Kanon 95 des Trullanum) wiedergegeben, aber der Name des Gennadius fehlt in der Überschrift des griechischen Fragmentes, und wenn die Überschrift, in der Martyrius von Antiochia genannt wird, nach Diekamp erst dem Sammler angehört (p. 101), so kann die Zuweisung an Gennadius im Grunde nur aus einer Interpretation des Schreibens selber gewonnen werden. Ich glaube aber, daß der in Frage kommende Satz (p. 85, 10) nicht notwendig auf einen Bischof von Konstantinopel verweist, ja der unterwürfige Ton scheint mir das nicht einmal wahrscheinlich zu machen. Sicherheit in Bezug auf diesen schwierigen Text wird sich wohl erst dann ergeben, wenn man die gesamte handschriftliche Überlieferung zusammenstellt. In dem Schreiben heißt es in bezug auf die Novatianer: *τοὺς λέγοντας ἑαντοὺς καθαρὸς καὶ καθαρωτέρους* (p. 85, 12). Das wird doch wohl der ursprüngliche Wortlaut sein, während die Kanones von Konstantinopel und des Trullanum den sinnlosen Text: *τοὺς λέγοντας ἑαντοὺς καθαρὸς καὶ ἀριστερούς* (Lauchert p. 87, 4 und p. 156, 4 f.) haben. Unter Nr. 7 folgen dann wertvolle Darlegungen über Hypatius von Ephesus, mit einer Sammlung der auf ihn zurückgehenden Fragmente. Einige Texte sind schon öfter behandelt worden. Nützlich ist die Sammlung der Katenen-Fragmente, aus denen ich den Text p. 157, 1 ff. über den Grundbesitz von Kirchen und Klöstern hervorhebe. Der Exeget Hypatius

wird der Antiochenischen Schule zuzuzählen sein. Beachtenswert ist das Fragment über das Stehen beim Gebet in der österlichen Zeit. Diekamp hat als Parallele u. a. auf Basilius, *De spiritu s.* verwiesen. Hypatius wird aber wohl direkt von Basilius abhängig sein, denn der Satz p. 151, 20 ff. entspricht wörtlich den Ausführungen bei Basilius (Ausgabe von Johnston p. 152, 27 ff.). Es ist schade, daß wir in diesen Paralleltextrn nicht bestimmen können, wieviel sowohl sprachlich wie sachlich auf die Schrift des Irenaeus über das Passah (Frgm. 7, Harvey p. 479) zurückgeht. Die merkwürdige Aion-Spekulation (Österliche Zeit = Aion Nachbildung) würde für uns von besonderer Bedeutung sein, wenn wir sie dem Irenäus zuweisen könnten. Es folgt ein kleines Fragment von Stephanus von Hierapolis, Fragen und Antworten des Andreas von Caesarea, eine wertvolle Ausgabe der Προπαρασκευή des Theodoros von Raithu und ein Brief des Arethas von Caesarea.

Rom.

Erik Peterson.

Viller, Marcel und Rahner, Karl, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*. Verl. Herder, Freiburg 1959. 358 S.

Das Werk ist die deutsche Bearbeitung von M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*. Paris 1950. Es ist eine deutsche Überarbeitung und keine bloße Übersetzung, darin liegt der selbständige Wert der deutschen Ausgabe, an der der Reichtum der Literaturangaben und die Verarbeitung alles dessen, was seit dem Erscheinen des französischen Originals erschienen ist, lobend hervorzuheben wäre. Wir haben in deutscher Sprache kein Werk, das uns mit den verschiedenen Strömungen des geistlichen Lebens im christlichen Altertum, die erst durch die Forschung der letzten 15 Jahre deutlich hervorgetreten sind, vertraut macht. Das Buch ist darum als eine nützliche Wegweisung angelegentlichst zu empfehlen.

Rom.

Erik Peterson.

Eiliv Skard, *Nemesios Studien*. Symbolae Osloenses Fasc. XV bis XIX 1956—1959.

Die Nemesios-Forschung hat ihren letzten Auftrieb durch Werner Jaeger erhalten, der gezeigt hat, daß die Gedanken des Nemesios vor allem auf Poseidonios zurückgehen. Unbekannt waren bisher die Mittelquellen oder die unmittelbaren Vorlagen, die dieser Bischof gebraucht hat. Es ist kein Zweifel, daß es solche gegeben hat, denn die Schrift des Nemesios über die Natur des Menschen ist im Stil der späteren Byzantiner eine Kompilation, oder, wie man gröber sagen kann, sie ist abgeschrieben, ist also vor allem als Quelle für ältere Autoren interessant. Skard weist nun schlagend und zwingend nach, daß für wesentliche Teile der oben erwähnten Schrift des Nemesios der Genesiskommentar des Origenes, ein Riesenwerk in 14 Büchern, in Betracht kommt. Ebenso macht er es sehr wahrscheinlich, daß die Darlegungen des Nemesios über die Elemente und über die Physiologie aus Galen stammen; aber auch seine sogenannte Kulturphilosophie ist dem Galen entnommen, der seinerseits auf Poseidonios fußt, wobei bei Nemesios auch noch ältere Bestandteile, Plato und Demokrit, durchschimmern dürften. Die Studien von Skard, die sich übrigens auch gut lesen, sind m. E. ein Muster für stilkritisch-philologische Untersuchungen.

Berlin-Grunewald.

Erich Seeberg.

Heinrich Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*. Verlag der Bonifatius-Druckerei Paderborn. 1938. XIX u. 342 S. Gr.-8^o.

Nach den bahnbrechenden Arbeiten von Ed. Schwartz (1910) und R. H. Connolly (1916) waren die Fachgelehrten gegenüber anderen Auffassungen (Funk, Achelis u. a.) fast ausnahmslos darüber einig geworden, daß die sogenannte ägyptische Kirchenordnung, Buch VIII der Apostolischen Konstitutionen samt ihrer Epitome, des Testamentum Domini nostri Jesu Christi und die Canones Hippolyti auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, der der Text der ägyptischen Kirchenordnung am nächsten steht, diese in ihrer ursprünglichen Fassung von Hippolyt von Rom stammt und von ihm für seine schismatische römische Gemeinde geschrieben wurde. Diese Ergebnisse suchte der Holländer R. Lorentz in einer Dissertation v. J. 1929 zu erschüttern, indem er namentlich mit dem Nachweis einer Beeinflussung der KO. durch die östliche Theologie und Liturgie die Unmöglichkeit ihrer Herkunft von Hippolyt begründen zu können glaubte.

Hier setzt nun der junge Paderborner Theologe Elfers mit seiner von der Tübinger kath.-theol. Fakultät als Dissertation angenommenen umfangreichen Arbeit ein, um die Abfassung der KO. von Hippolyt erneut sicherzustellen, dabei aber nicht bloß die von Lorentz vorgebrachten Gründe auf ihre Haltbarkeit zu prüfen, sondern auch in ausgedehnten liturgie- und dogmengeschichtlichen Erörterungen östliche Einflüsse auf die KO. und auf andere unzweifelhafte Werke Hippolyts zu untersuchen. Nach kurzen Bemerkungen über die verschiedenen Texteszeugen der KO. (S. 7 ff.) faßt er zunächst (S. 12 ff.) die Frage späterer Interpolationen ins Auge, mit dem Ergebnis, daß zahlreiche Abschnitte, die als spätere Einschübe angesehen wurden, sicher zum ursprünglichen Bestand gehören, nur einige wenige Stücke ausscheiden, in mehreren Fällen aber das Urteil in der Schwebe bleiben muß (S. 45). Darauf führt er (S. 47 ff.) zahlreiche gedankliche und sprachliche Übereinstimmungen zwischen den Statuten der KO. und Schriften Hippolyts vor, aus denen hervorgeht, daß der Gegenbischof in seiner KO. im wesentlichen zwar die damals in der römischen Gemeinde übliche Ordnung wiedergegeben, ihr aber doch sein persönliches Gepräge aufgedrückt hat. So finden sich z. B. die Gedanken des eucharistischen Gebets fast restlos in andern Hippolytischen Schriften in ähnlicher Fassung (S. 50 ff.). Der größte Teil des Buches befaßt sich sodann (S. 78 ff.) mit den östlichen Bestandteilen in der KO. Hier zeigt E., daß Hippolyt überhaupt zu Alexandrien, namentlich zu Origenes, persönliche Beziehungen hatte, und seine Theologie, zumal seine Logoslehre, außer von Irenäus auch von daher beeinflusst ist, und darum auch solche von Lorentz ins Feld geführte Riten der KO., die wirklich von Alexandrien stammen und zur Zeit der Abfassung der KO. in der römischen Kirche vermutlich oder tatsächlich sonst noch nicht in Übung sein konnten (die exorcistische Salbung nach der Taufe, das Wassertrinken in der Tauf-Eucharistie) nicht gegen ihre Herkunft von Hippolyt sprechen. E. geht dann noch weiter und weist (S. 194 ff.) nach, daß die theologischen Grundauffassungen, wie sie in der Eucharistie der KO. zum Ausdruck kommen, durchaus mit der Eucharistielehre Hippolyts übereinstimmen und neben abendländischer Überlieferung auch alexandrinischen Ein-

fluß erkennen lassen. Desgleichen (S. 305 ff.) bezüglich des Taufsymbols der KO. Damit ist den von Lorentz vorgebrachten Einwänden der Boden entzogen. Doch hat A. Harnel in der *Ztschr. f. neutest. Wiss.* 36 (1937) S. 238 ff. wieder Bedenken angemeldet. Durch die eingehende und umfassende Behandlung der einschlägigen Fragen wird aber das Buch zugleich ein bedeutsamer Beitrag zur Liturgie- und Dogmengeschichte, namentlich zur Entwicklung der Firmung und der Eucharistie. Es ist ein specimen eruditionis, das dem Verfasser und der Tübinger kath.-theol. Fakultät Ehre macht.

S. 236 ff. ist E. mit Fr. Wieland der Ansicht, daß bei Justin das Opfer nur in der Danksagung, noch nicht, wie in der KO., im Mitbringen der Gaben durch die Gläubigen besteht, und diese Auffassung auch bei Hippolyt noch nachwirkt. Daneben glaubt er aber, daß doch schon Justin in der Vergegenwärtigung Christi ein wirkliches Opfer erblickt habe. In Wirklichkeit beginnt, wie Wieland gezeigt hat, mit Irenäus ein neuer Abschnitt in der Geschichte des eucharistischen Opferbegriffes. Zu S. 34 A. 16: Die Ansicht Connollys, daß die afrikanische Kirche zur Zeit Cyprians noch keine tägliche Opferfeier gekannt habe, ist unhaltbar. Sagt doch Cyprian in ep. 57, 3 (652, 23 Hartel): ut sacerdotes, qui sacrificia Dei cotidie celebramus hostias Deo et victimas praeparemus, und daß dies eine Opferfeier mit der Gemeinde war, geht, abgesehen von der ganzen Geschichte der eucharistischen Feier, aus ep. 65, 16 (714, 7 ff.) klar hervor. Auch heißt es in ep. 58, 1 (657, 3): Die Soldaten Christi sollen sich bewußt sein, idcirco se cotidie calicem sanguinis Christe bibere ut possint et ipsi propter Christum sanguinis fundere. Zum häuslichen Genuß aber durften die Gläubigen nur das eucharistische Brot mitnehmen (de laps. 26. 256, 6 ff.). — Zu S. 35: in Ref. 9, 12 steht nichts davon, daß Zephyrin den „Presbyter“ Kallist mit der Beaufsichtigung eines Coemeteriums betraut habe (siehe *Ztschr. f. neutest. Wiss.* 17, 1916, 211 f.).

München.

Hugo Koch.

Franz Joseph Dölger, *IXΘYC*. IV. Bd. und Lieferung 1—6 des V. Münster, Aschendorff 1927—1939. XXIV S. und 189 Tafeln, 480 S.

Den II. und III., „Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum“ überschriebenen Band dieses großen Werkes habe ich hier vor 16 Jahren (43. Jahrg., 1924, S. 259) angezeigt; so wird es nach Meinung des Herrn Herausgebers Zeit, daß der seither erschienene weitere Band und die bisherigen Lieferungen des letzten besprochen werden. Der IV. enthält weitere 189 Tafeln, der V., dem bisher noch 22 andere beifügt sind, bringt, soweit das mit den im III. Band abgebildeten Denkmälern nicht schon im II. geschehen ist, die Erklärung der in jenem und dem IV. dargestellten. Dabei ist dieser, wie der V., „Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst“ überschrieben, aber schon am Schluß des Vorworts zum IV. deutet Dölger das Titelbild: die Meerfahrt des (keulentragenden) Herakles im Sonnenbecher, auf das Temperament, das „noch so ganz leise“ in dem Schlußband seiner *IXΘYC*-Forschungen durchdringen würde, sofern in ihm „so manche starke Behauptung der Religionsgeschichte und so manche feste Meinung der christlichen Archäologie zu Boden“ sinken würde. So zeigt D. zunächst, daß eine ganze Reihe von Denkmälern der verschiedensten Art, auf denen irgendwie Fische erscheinen oder die

Fischgestalt haben, nicht christlich sind, ja zum Teil nicht einmal religiöse Bedeutung haben. Weil sie sich auf einem Amulett mit Oxyrhynchosfischen findet, kommt er hier zum erstenmal auch auf die neuerdings viel behandelte Satorformel zu sprechen, gegen deren Deutung durch Grosser (Archiv für Religionswissenschaft 24. Jahrg., 1926, 166) er sehr mit Recht einwendet (S. 60): „Die Satorformel ist ein Palindrom — und weiter nichts. Ich denke, das magische Quadrat kostete schon Mühe genug. Aus dem Texte noch einmal ein Rätsel zu machen und damit dem findigen Kopf noch mehr Ruhm zu verleihen, ist überflüssig.“ D. deutet die Formel, was in der neuen Literatur über sie nirgends beachtet zu sein scheint: der Sämann hält den Pflug, der Arbeiter die Räder, erklärt sie also für antik-römisch und bleibt dabei auch (S. 254 ff.) gegenüber neueren Vertretern der bezeichneten Deutung. Ja ich glaube, um das hier einzuschalten, daß ebenso die zuletzt von Dornseiff (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1936, 222ff.) versuchte Erklärung unhaltbar ist, und zwar deshalb, weil die Formel dann kaum für jemand verständlich gewesen wäre. Fischdenkmäler hält D. für sicher christlich nur dann, wenn etwa zwischen den Fischen, über deren besondere Bedeutung aber selbst damit noch nichts gesagt sei, das lateinische Kreuz erscheint oder wenn neben ihnen das Christogramm angebracht ist, und die auf den Denkmälern dargestellten Fische selbst erklärt er nur so, wenn sie auf eine neutestamentliche Erzählung hinweisen oder mit einer christlichen Inschrift versehen sind, die aber unter Umständen auch nicht für die Fische beweisend zu sein braucht. Dann spricht er ausführlich von Fälschungen und wieder von Fischdarstellungen, die nicht christlich sein müssen, aber auch andern, von denen das gilt, weil mit ihnen zweifelloso Darstellungen dieses Charakters verbunden sind. Eine zweite, mit S. 327 beginnende Abteilung — wie die erste überschrieben werden soll, ist noch nicht zu ersehen — bringt „antik-heidnische und antik-christliche Mahlszenen mit dem Fisch in Plastik, Miniatur- und Mosaikkunst und in der Elfenbeinschnitzerei“, aber da diese Abteilung noch nicht abgeschlossen ist, mag ihre Besprechung auf diejenige der angekündigten vier Schlußlieferungen verschoben werden. Schon jetzt muß immer wieder der umfassenden Gelehrsamkeit und dem kritischen Scharfblick des Verfassers, der mit seinem Monumentalwerk in der Tat eine „christliche Archäologie unter dem Gesichtspunkt eines Symbols“ (IV, X) geschaffen hat, allerhöchste Bewunderung gezollt werden.

Bonn.

Carl Clemen.

Friedrich Wachtsmuth, *Der Raum*. Zweiter Band: Raumschöpfungen in der althristlichen Kunst. Mit 234 Abbildungen. Verlag des kunstgeschichtlichen Seminars der Universität Marburg, 1935. 190 S.

Nachdem uns die Forschung in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Monographien über die althristlichen Kulträume in den einzelnen Landschaften geschenkt hat, konnte hier der Versuch unternommen werden, eine Gesamtschau zu bieten, die sich in kluger Beschränkung nur einem Problem, dem Hauptproblem aller Baukunst, zuwendet, dem Raum. Jede Raumschöpfung ist zweckbedingt, abhängig vom Gelände und von den Mitteln an Geld und Material und läßt dem Künstler freien Spielraum nur innerhalb dieser Grenzen.

Der Wert der Untersuchung liegt darin, daß die althristlichen Raumschöpfungen nicht isoliert betrachtet werden, sondern daß ihrer Entwicklung von der Zeit Konstantins des Großen bis gegen 1000 die

Raumgestaltungen in der vorchristlichen Zeit vorangestellt werden. Aus der Analyse der vorchristlichen Bauten des Morgen- und Abendlandes ergibt sich, daß die Wurzeln der christlichen Raumschöpfungen im Morgenland liegen. Zwei Raumtypen sind hier von alters her vorhanden: 1. Das Einzelhaus, wie es uns am Ischtartempel von Assur entgegentritt, dessen Merkmale die Doppelachsigkeit (die später aufgegeben wird), die Verbundenheit des querliegenden Hauptraumes mit dem einen Stirnseitengemach und die Querlage des Stirnseitengemachs gegenüber dem längs wirkenden Hauptraum sind, 2. das aus Babylonien stammende Hofhaus, dessen Merkmale der Hof, der Hauptquerraum und die Nische bilden; „...in dem Augenblick, wo der Hof mit einer Decke versehen wird, gleicht er einem Versammlungsraum, wie ihn die späteren Kultbauten ausbilden.“ S. 19. Auf die vom Verfasser aufgezeigte sehr interessante Weiterbildung dieser Typen im Morgenland selbst kann ich hier nur hinweisen. Auch der Zentralbau ist im vorchristlichen Morgenland vorhanden, wenn er auch nicht so verbreitet gewesen ist wie der Lang- und Querraumbau. Die Grundelemente des morgenländischen Zentralbaues sind der quadratische Kernbau, die darin aufgestellten vier Säulen zur Stützung der Decke, der Umgang um den Kernbau. (Gelegentlich ist die Eingangsseite durch Turm, Vorhalle und Hof ausgebaut.) Während als Vorbilder christlicher Raumschöpfungen im Morgenland wesentlich Kultbauten, Tempel, Synagogen in Frage kommen, stehen im Abendland nur Profanbauten zur Verfügung, da ja der antike Tempel dem Zweck des christlichen Gotteshauses, Versammlungsstätte zu sein, geradezu widerspricht. Die abendländischen Raumschöpfungen, die als Anknüpfung für den christlichen Kirchenbau in Frage kommen, waren die Basiliken, die aber mit ihrer zentralen Planung und ihrer Richtungslosigkeit dem christlichen Gottesdienst wenig gemäß waren. — Das Christentum fand also um die Zeit Konstantins in Ost und West eine Fülle von Raumlösungen vor und „brauchte nur zu wählen, um seinem Gotteshaus diejenige Raumform zu geben, die den Bedürfnissen voll und ganz gerecht wurde...“ S. 35.

Es entsteht die „christliche Basilika“ mit Atrium, Narthex, Langhaus, mit gelegentlichem Querhaus und Apsis. Wenn der Verfasser auch dem Morgenlande den Hauptanteil an der Entstehung der altchristlichen Basilika zuschreibt, so ist er doch weit entfernt von aller tendenziösen Verallgemeinerung und weist nach, daß für das Abendland natürlich auch die Basilika Anregungen gegeben hat. „Wir... kommen zu der Erkenntnis, daß „die christliche Basilika“ tatsächlich eine Schöpfung ist, die ihre Entstehung dem Zusammenwirken und Ineinanderarbeiten der verschiedenen Ströme des damaligen Kunst- und Kulturlebens verdankt. Weder das Morgenland und noch viel weniger das Abendland dürfen für sich allein die Urheberschaft dieser Baulösung in Anspruch nehmen“. S. 39. Und jedes Land hat dann noch seine Besonderheiten hineingewoben!

Die folgenden beiden Kapitel, die den Stoff chronologisch gliedern und „die Zeit um Konstantin den Großen“ und „die Zeit um Justinian I. und die Nachfolge“ behandeln, bieten die Anwendung der gewonnenen Grundsätze auf das einzelne Denkmal und führen uns in sorgfältiger Analyse die Entwicklung des altchristlichen Kirchenbaues vor Augen. Ich kann aus der Fülle des Gebotenen hier nur einige Ergebnisse herausgreifen.

1. Es wird einleuchtend gemacht, daß das Querhaus aus der morgenländischen Entwicklung stammt. Aus dem Querraum läßt sich auch die Entstehung des dreiteiligen Bemas nachweisen.

2. Der Gruppenbau wird im Morgenlande vom Einzelbau abgelöst, als man im Abendlande noch lange an der alten Planung festhält. Lag hier neben kultischen Bedürfnissen eine Absage an den spezifisch semitischen Hofbau vor?

3. Eine ausführliche Erörterung ist dem morgenländischen Zentralbau gewidmet, der entweder einen quadratischen Zentralbau zum Ausgangspunkt hat oder aus der Verbindung von Lang- und Querhaus entsteht. Der römische Kuppelbau liebt im Gegensatz zu dem morgenländischen den zylindrischen Unterbau, der der Überwölbung keine neuen Aufgaben stellte.

4. Sehr interessant ist der Exkurs über den Turmbau, der auf seine babylonische Wurzel zurückverfolgt wird und dessen Eindringen in den altchristlichen Kirchenbau auf dem Wege über den Islam wahrscheinlich gemacht wird.

5. Die Emporenbildung wird aus dem Osten, vom jüdischen Tempel und den Synagogen, hergeleitet. Die Trennung der Geschlechter im Gottesdienst war alter jüdischer Brauch.

6. Folgende morgenländische Leitmotive gehen in das christliche Bauschaffen über: die Aufeinanderfolge von Portalbau, Atrium, Narthex, Gemeinderaum, Querhaus, Apsis; die ausgesprochene Richtung; das Querhaus; die Emporen; die Heraushebung der Vierung.

Zusammenfassend wird festgestellt, daß das christliche Gotteshaus aus zwei Grundtypen erwächst, dem jüdischen Kultbau und dem profanen Saal, aus deren verschiedenartigen Kombinationen in Verbindung mit einem eigenen Kult das Neue sich bildet. Ausgangspunkt bleibt das Morgenland, das seine Vormachtstellung bis ins 8. und 9. Jahrhundert behauptet, nämlich bis zur Ausbreitung des Islam und zur Erhebung der nordischen Völker.

Zu S. 54: Das Christentum ist nicht unter Konstantin zur Staatsreligion erhoben worden, sondern unter Theodosius.

S. 125: Lies König statt Kaiser.

Jena.

Hanna Jursch.

Mittelalter

Hubert Wurm, Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus (Kanonistische Studien und Texte, hrsg. von Albert Maria Koeniger XVI), Bonn 1939, Ludwig Röhrscheid. — XX u. 504 S.

In der von Ulrich Stutz sogenannten Periode des römischen Kirchenrechts, die sich an die Missionskirchenordnung der christlichen Frühzeit anschließt und der Periode des germanischen Kirchenrechts vorausgeht, treten zum ersten Male Sammlungen auf den Plan, die teils aus dem Stoffe der Konzils- und Synodalbeschlüsse, teils aus dem Stoffe päpstlicher Erlasse (Dekretalen) den Grundstock des alten Kirchenrechts erkennbar machen. Von den Sammlungen jener Zeit haben die Kanones- und die Dekretalensammlung des seit etwa 496 in Rom lebenden und um die Mitte des 6. Jahrhunderts verstorbenen skythischen Mönches Dionysius Exiguus wegen ihres inneren Wertes, auch wegen ihrer Nachwirkung im fränkischen Kirchenrecht (Dionysio-Hadriana) überragende Bedeutung. Wie der Titel der vorliegenden, außerordentlich gründlichen und doch durchsichtigen Untersuchung Wurms zeigt, geht es hier nur um jene 39 Stücke umfassende Dekretalensammlung des

Dionysius, die fast sämtliche grundlegenden Papsterlasse des Jahrhunderts von Papst Siricius (384—399) bis Papst Anastasius II. (496—498) enthält (S. 60). Leider gibt es keine bessere Ausgabe als die mit vielen Mängeln behaftete Justels bei Migne P. L. 67 Sp. 229 ff. Wurm geht im I. Teil zunächst auf Dionysius und sein Werk ein (S. 10 ff.) und schildert dann ausführlich dessen Zusammenhänge mit den zahlreichen sonstigen Dekretalensammlungen jener Periode (S. 80 ff.). Es zeigt sich, daß die Freisinger und die stoffreichere Quesnelse Sammlungen der Dionysiana besonders nahestehen. Treffende Bemerkungen über Charakter und Verwandtschaft all dieser Sammlungen schließen diesen Teil ab. Teil II zeigt zunächst, wie die Päpste selbst für eine allgemeine Verbreitung der Dekretalen Sorge trugen (S. 108 ff.) und geht dann im einzelnen der ältesten Überlieferung der Dekretalen einzelner Päpste nach (S. 112 ff.). Teil III endlich untersucht in sehr scharfsinniger Weise, ob jene Dekretalensammlungen, die sicher oder wahrscheinlich in Rom entstanden sind, unmittelbar aus dem päpstlichen Archiv geschöpft haben; das Ergebnis ist für die Dionysiana negativ. Ein umfangreicher Anhang S. 236 ff. stellt die Protokolle und Eschatokolle der Dekretalen in den wichtigsten alten Sammlungen zusammen, wie das schon vorher S. 62 ff. für die Dionysiana geschehen ist. — Ausgezeichnete Kenntnis der gedruckten Quellen und zahlreicher Handschriften, umsichtige Stellungnahme zum gesamten voraufgegangenen Schrifttum, Klarheit und Treffsicherheit der Gedankenführung stempeln Wurms grundgelehrte, in mehr als zehn Jahren erwachsene Untersuchung zu einer Leistung von überragendem Werte, deren Ergebnisse nach dem Stande unserer Quellenkenntnis als abschließend betrachtet werden dürfen.

Kiel.

Eugen Wohlhaupter.

George A. Löning, Das Münzrecht im Erzbistum Bremen, XV, 231 S. Weimar 1937 (Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit Band VII, Heft 3).

Dies ist eine rein territorialgeschichtliche Studie und hat mit Kirchengeschichte nur insofern etwas zu tun, als es eben ein geistliches Fürstentum ist, dessen Münzwesen und Münzgeschichte hier studiert wird. Der Vf. sucht im ersten Abschnitt: „Die Entwicklung des Münzrechts als Problem der Verfassungsgeschichte des Reiches und der Territorien sowie der Wirtschaftsgeschichte“ die Problemstellung des Gebietes allgemein zu klären und zu vertiefen. Was Münzrecht und Münzhoheit sei und im Verhältnis der Zentralgewalt und der Territorien zueinander bedeute, müsse im einzelnen und in der Entwicklung der Zeiten viel schärfer unterschieden und vielfach anders aufgefaßt werden als die herrschende, klassische „Stufentheorie“ tue. Das Recht, an einer bestimmten Stätte Münzen zu schlagen, sei noch keine allgemeine Münzhoheit, die im allgemeinen in Deutschland erst spät, frühestens im 13. Jahrhundert, erreicht werde; das Münzrecht bedeute vielfach nur die Überlassung des Münzgewinns durch den König an den Beliehenen, der Vorgang sei, zumal an der Frühzeit, durchaus nicht eine Schwächung, viel eher eine Stärkung der zentralen Staatsgewalt. Im späteren Mittelalter müsse die Beteiligung niederer Gewalten im Territorium (Domkapitel, Prälaten, Ritterschaft, Städte) am Münzrecht beachtet und untersucht werden. Die Erzbischöfe (Landesfürsten überhaupt) hätten das Münzrecht rein fiskalisch aufgefaßt, für die Städte aber sei das vielfach für sie bezeugte Aufsichtsrecht nicht nur, wie man allge-

mein annehme, ein Notbehelf und ihr wahres Ziel vielmehr die eigene Erlangung des Münzrechts gewesen, sondern den wahren Bedürfnissen der Städte sei mit dem Aufsichtsrecht in vollständig ausreichender Weise gedient gewesen. Der Vf. begründet das mit den allgemeinen Anschauungen F. Rörigs, dem die Arbeit gewidmet ist, über Fernhandel und gesamte Handelszustände im Mittelalter. (Zu den Ausführungen über Barrenrechnung S. 28 f. vergleiche man die Stelle in des Thomas von Aquino [Tholomeus von Lucca] *De regimine principum* II, 15, in meiner Ausgabe der *Annalen des Tholomeus* S. XXV, Anm. 5.)

Auf der Grundlage solcher begrifflicher Erörterungen verfolgt der Vf. nun die tatsächliche Entwicklung im Erzbistum Bremen an der Hand der Quellen. Er bekämpft dabei z. B. für das 12. Jahrhundert das angebliche welfische Münzrecht Lothars und Heinrichs des Löwen, welcher letzterer nur von 1169—1181 die Münzverwaltung gehabt habe. Weiterhin stellt er das Maß der Beteiligung des Domkapitels (Abschn. IV) und die Stellung der Stadt Bremen zum bischöflichen Münzrecht klar (Abschnitt V) und verfolgt den weiteren Gang der Dinge bis ins 16. und 17. Jahrhundert.

Die Arbeit hat eine allgemeine, programmatische Bedeutung für den Gegenstand und untersucht die Einzelentwicklung für Bremen in vielfach förderlicher Weise.

München.

B. Schmeidler.

J. Raphael Riepenhoff, O. S. B., *Zur Frage des Ursprungs der Verbindlichkeit des Oblateninstituts*. Ein Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Bildungswesens. (Münsterische Beiträge zur Geschichtsforschung III. F. Doppelheft XXIII/XXIV.) Münster 1939. 413 S.

Das Problem, ob ein von den Eltern einem Kloster als Opfer dargebrachtes Kind Recht und Möglichkeit hat, dieses nach Eintritt der Reifezeit zu verlassen und einen weltlichen Beruf zu ergreifen, wird im Anschluß an die Regel des Benedikt von Nursia in vorliegender Studie behandelt. Im Gegensatz zur Ordenstradition und zu den meisten Kommentatoren leugnet Vf. eine von Benedikt beabsichtigte Verbindlichkeit der Darbringung. In Kap. 59 der Regel — auf textkritische Fragen geht Vf. wenig ein — stellt die *Petitio*, die Bitturkunde, keine *Promissio* dar; ist ferner keine Enterbung der dargebrachten Kinder gefordert, sondern nur durch rechtswirksame Mittel eine Vererbung begüterter Kinder durch ihren Besitz ausgeschlossen. Den eigentlichen Beweis führt R. mit seiner Gesamtanschauung von der Benediktinerregel: Benedikt setzt die älteren östlichen Regeln voraus, ändert und ergänzt diese nur, wo die abendländischen Bedingungen es erfordern. So kann und muß man bei Lücken wie in der Frage der Verbindlichkeit der Oblation die älteren Regeln, vor allem die des Basilios, heranziehen, um Absicht und Praxis Benedikts zu erkennen. Basilios tritt aber deutlich für die Unverbindlichkeit des Opfers ein: will ein Kind die Gelübde später nicht ablegen, hat es die Freiheit, das Kloster zu verlassen. Den Ursprung der Verbindlichkeit, die theoretisch zuerst in der Regel des Isidor von Sevilla und von den Kommentatoren der Benediktinerregel Paulus Diaconus und Smaragdus von St. Mihiel begründet wird, sieht Vf. in der Praxis der damit den Nachwuchs sichernden Klöster, in der Anschauung jener Zeit vom Wert des Gelübdes und den Vorteilen des geistlichen Lebens und dementsprechend in dem Makel, der auf dem Zurücktreten vom Gelübde und geistlichen Leben lag. Erst durch päpstliche Entscheidungen im 12. Jahrhundert und end-

gültig durch das Tridentinum ist die ursprüngliche Freiheit wieder hergestellt worden.

Titel und Vorwort der Arbeit verheißen weit mehr, als diese bei aller Breite der Ausführungen in Wirklichkeit bietet. Im Grunde handelt es sich nur um eine Interpretation von Kap. 59 der Regel Benedikts, die mit einer Fülle von Autoritäten belastet ist. Bei der engen, fast juristisch begrenzten Fragestellung fällt wenig genug für die „Geschichte des mittelalterlichen Bildungswesens“ ab. Die Absicht des Vf. geht wohl auch eher dahin, heute den Vorschlag einer Wiedereinführung des Oblateninstituts im Benediktinerorden auf der Grundlage der Freiheit des Rücktritts, wie es nach seiner Meinung schon der Ordensstifter beabsichtigt hatte, zu machen, um dadurch dem Orden einen geeigneten Nachwuchs zuführen zu können.

Hohen Neuendorf bei Berlin.

Ernst Reffke.

Karl August Fink, Martin V. und Aragon. Hist. Studien, hrsg. v. E. Ebering, H. 540, Berlin 1938. 164 S.

Daß die große Papstgeschichte von Pastor durch die fortschreitende Forschung in Einzelheiten rasch überholt und in vielen Stücken wesentliche Ergänzungen erfahren würde, war zu erwarten und ist inzwischen schon vielfach geschehen. Auch die vorliegende Arbeit füllt auf einem bedeutsamen Teilgebiet dieses Werkes, nämlich in der Darstellung der Endgeschichte des großen Schismas und des Pontifikates Martins V. (Bd. 1), empfindliche Lücken aus und läßt manches von dem dort Geschriebenen in neuem Licht sehen. Das Königreich Aragon war bekanntlich bis zum Jahr 1415 die Hauptobedienz des Gegenpapstes Benedikt XIII.; dann aber trat es mit dem Vertrag von Narbonne dem Konstanzer Konzil bei, womit das Schicksal Benedikts entschieden war. Wie es nun den langen Verhandlungen und dem Zusammenarbeiten zwischen dem jungen König Alfons V. und dem neugewählten Einheitspapst Martin V. gelang, den in der Felsenburg Peñíscola unbeugsam verharrenden Benedikt und dann seinen Nachfolger Klemens VIII. auch in der aragonischen Heimat matt zu setzen und die sich daraus ergebenden kirchenpolitischen Fragen zu bereinigen, schildert Fink streng quellenmäßig im ersten Kapitel seiner Schrift. Ausdrücklich wird herausgestellt, daß es dem Aragonier mit der Beseitigung des Schismas in seinem Herrschaftsbereich unbedingt und jederzeit ernst war, wenn er auch die Gunst der Stunde zur Erzielung manch staatskirchlicher Vorteile nutzte. — Die beiden anderen Kapitel, die uns in die kirchenpolitischen Ziele des aragonischen Hofes ebenfalls guten Einblick geben, behandeln Gegenstände von mehr partikularer Bedeutung: den aus der Einmischung des Königs in die damaligen neapolitanischen Nachfolgestreitigkeiten sich ergebenden schweren Konflikt mit der Kurie (1421/23), und die Legationen des Kardinals Peter de Foix an den aragonischen Hof (1425/50). Die Geschichte der letzteren hat zwar in F. Baron schon einen Bearbeiter gefunden (*Le cardinal Pierre de Foix et ses legations*; Amiens 1920/22); da dieser aber einseitig nur das vatikanische Archivmaterial, in der Hauptsache also die Legationsakten berücksichtigte, hat Fink ganz recht getan, sie in den wesentlichen Punkten auf Grund der im Kronarchiv von Barcelona vorhandenen Akten, also von der anderen Seite her, nochmals zu beleuchten mit dem Erfolg, daß manche der Aufstellungen Barons als stichhaltig berichtigt gelten müssen.

Finks Arbeit ist unmittelbar aus ersten, bisher nicht verwerteten Quellen, namentlich des Barcelonaer Kronarchivs geschöpft. Sie kommen selbst so ausführlich zu Wort, daß sie im Anmerkungskleindruck

weit mehr als die Hälfte des gesamten Satzspiegels füllen. Vielleicht wäre es besser gewesen, diese langen Texte unter entsprechender Aufmachung im Anhang unterzubringen; solchergestalt hätte dieses sorgfältig zusammengetragene und erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemachte Material wohl auch noch manchem andern Forscher leichtere Dienste getan. Der Verfasser bezeichnet seine Studie als Nebenfrucht zu einer umfassend angelegten Biographie des Papstes Martin V., die er in absehbarer Zeit vorzulegen gedenkt. Wir sehen ihr mit großer Erwartung entgegen.

München.

Josef Oswald.

Neue Forschungen und Texte zur Geschichte der deutschen Bibel, hrsg. in Gemeinschaft mit K. Beckey und E. Zimmermann von Hans Vollmer (= Bibel und deutsche Kultur 9), VIII, 256 S. Potsdam, Athenaionverlag, 1959.

Den Hauptraum des neuen Bandes, der sich mit der gewohnten Pünktlichkeit einstellt, nimmt der sehr willkommene Abdruck der 1525 in Hamburg erschienenen niederdeutschen Übersetzung von Luthers Septemberevangelium ein; und zwar bringt der vorliegende Band Luthers Vorrede und die vier Evangelien; der Rest des Neuen Testaments soll folgen. In Anmerkungen stellt der Herausgeber (Kurt Beckey) die Beziehungen zu Luthers hochdeutscher Fassung und zur Halberstädter Bibel her, in einem Nachwort gibt er eine kritische Übersicht über die Literatur und die Bemühungen um seinen Text.

Die zweite Quellenwiedergabe dieses Bandes betrifft den Hamburger Psalter in scrinio 142 des 14. Jahrhunderts, der die Psalmen 1—71,6 und 73,2—76 umfaßt. Hans Vollmer hat selbst den Abdruck besorgt, Bemerkungen zum Text und zur Übersetzungstechnik hinzugefügt und vergleichende Beobachtungen in bezug auf die altsächs. Psalterbruchstücke, den Windberger Psalter, die Schleizer Bruchstücke u. a. gemacht. Wenn er besonders die Tendenz heraushebt, daß die jüngeren Texte veraltete oder veralternde Ausdrücke durch neue ersetzen, so ist zusätzlich zu beachten, daß ja dieses Veralten landschaftlich bedingt ist; daß daher auch in jüngeren Texten altertümlichere Wörter fortleben (was Vollmer auch auffällt). Entscheidend ist die Stellung zu der maßgebenden landschaftlichen Hochsprache.

Die sprachliche Form dieses Hamburger Psalters ist besonders anziehend und schwierig. „Eine eigenartige Mischung von Mittel- und Niederdeutsch“ stellt der Herausgeber fest; sie verdient eine eindringende Untersuchung. Die auffallendsten Eigenheiten (Nebeneinander von verschobenen und unverschobenen Formen, hybride Formen wie *zugint* statt *tugint* [virtus], *allit* als nd. Entsprechung von *allez*) können nach zwei Richtungen weisen; entweder auf eine Heimat des Psalters in einem Kampfgebiet zwischen hoch- und niederdeutscher Sprachform; oder auf Umschreibung eines hochdeutschen Textes ins Niederdeutsche (oder umgekehrt?). Da ein Teil der sprachlichen Merkwürdigkeiten für Umsetzung ins Hochdeutsche sprechen (*tugint* > *zugint*), ein anderer Teil für das Umgekehrte (*allit*), so ist vielleicht jene Heimattheorie wahrscheinlicher. Vielleicht handelt es sich aber auch um eine noch kompliziertere Verbindung von beiden Möglichkeiten.

Im übrigen nennt der reichhaltige Band zwei neue vorlutherische Bibelübersetzer, Joh. Bischoff und Nic. Straub, und er gibt schließlich nähere Nachricht über eine neuerdings von der Hamburger Bibliothek erworbene Evangelienhandschrift des 14. Jahrhunderts, die mich deshalb besonders angeht, weil sie in die von mir untersuchten

mitteldeutschen Gruppen gehört (siehe meine Bibelstudien, Heidelberg 1929) und mit dem von mir herausgegebenen Bensheimer Stück (siehe Schriften der Hessischen Hochschulen 1925, 4) nächst verwandt ist. Die mir von H. Vollmer angebotene Gesamtausgabe der neuen Handschrift konnte ich aus Zeitmangel nicht übernehmen; hoffentlich findet sich ein Herausgeber, das Stück verdient einen vollständigen Abdruck, zumal E. Zimmermann, der hier darüber handelt, sein hohes Alter nicht bloß vor B, sondern auch vor F wahrscheinlich macht.

Freiburg i. Br.

Fr. Maurer.

Reformation und Gegenreformation

Erich Seeberg, *Luthers Theologie*. Band II: Christus, Wirklichkeit und Urbild. 464 S. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1957.

Im Jahre 1929 hat E. Seeberg eine Gesamtdarstellung der Theologie Luthers mit einem ersten Bande über die Gottesanschauung eröffnet. Diesem ersten Bande ist im Jahre 1957 der zweite nachgefolgt, der die Christusanschauung Luthers in dem Ganzen seiner Theologie behandelt.

Das Programm, das E. Seeberg im ersten Bande für seine Darstellung der Theologie Luthers gegeben hat, die für das religiöse Leben und Denken entscheidenden Motive unabhängig von der festen scholastisch-lehrmäßigen Ausbildung herauszuheben, setzt der zweite Band in seiner Weise und in der Konzentration auf die Frage nach der Bedeutung Christi innerhalb der Theologie Luthers fort. So ist die Methode der Arbeit in beiden Werken die gleiche geblieben; aber der Weg, auf dem Seeberg vorgeht, hat sich gewandelt. Stellt der erste Band die Gottesanschauung Luthers in ihren Grundfragen und in ihrer durch Tradition und Gegensatz bestimmten Beziehung zu den Typen der hoch- und spätmittelalterlichen sowie humanistischen Gottesanschauung dar, so orientiert sich die Darstellung des zweiten Bandes ausschließlich an der Fülle der Probleme, die aus der Stellung Christi innerhalb der Theologie Luthers in den verschiedenen Zeitabschnitten ihrer Entwicklung herauswachsen. Der zweite Band ist also nicht analog zum ersten angelegt worden; er setzt nicht mit einer Darstellung der thomistischen, nominalistischen, mystischen, humanistischen und schwärmerischen Christologie ein, sondern er ist in seiner Anlage ausschließlich an der Entwicklung der Christusanschauung bei Luther selbst orientiert. Christus beim jungen Luther — Christus beim Luther des Kampfes — Christus beim alten Luther, das sind die drei großen, den Aufbau des Werkes beherrschenden Abschnitte.

Aus manchen Gesprächen, die ich mit E. Seeberg geführt habe, weiß ich, daß er selbst den Wechsel in der Anlage seines Buches schwer empfunden und — gelegentlich im Vergleich zum ersten Bande — bedauert hat. Aber der Wechsel in der Anlage des zweiten Bandes dieser als Trilogie (Gott, Christus, Heiliger Geist) entworfenen Darstellung der Theologie Luthers erklärt sich nicht nur aus der gesteigerten Zuwendung E. Seebergs zu christologischen Fragen während der zwischen der Abfassung von Band I und II liegenden Jahre, auch nicht nur aus dem durch die Zeit und ihre Fragestellungen gesteigerten Suchen nach der Bedeutung Christi für uns, sondern aus der Sache und ihrer Verwurzelung bei Luther selbst. Aus der Erfassung Christi gewinnt bewußt oder unbewußt jedes theologische Denken seine Eigenart und von

der Christus zugewiesenen Stellung her werden die verschiedenen Theologoumena geordnet und das theologische Denken produktiv gemacht. E. Seeberg hat gezeigt, daß am Anfang der Theologie Luthers eine erlebte Anschauung von Christus steht. In diesem „Urerlebnis Luthers“ sind die später unter dem Einfluß von Augustinus und Paulus gebildeten, oft unter scholastischen Formen ausgesprochenen, für die Christologie Luthers charakteristischen Züge schon mitgesetzt. Die Entfaltung dieser letzten, historisch nicht ableitbaren, sondern in die Tiefe des Erlebens verlegten Anschauung Luthers deutlich zu machen, ihr Wirksamwerden in der Fülle der theologischen Gedanken aufzuzeigen, ihre Ausprägung und Fortbildung durch die zeitgebundene Auseinandersetzung nachzuempfinden, das Bleibende und Gewandelte durch die Entwicklung Luthers hindurch zu verfolgen, erforderten die Sache selbst und die Absicht, die auch jetzt Seeberg bei der Gestaltung des Materiales leitete, die Dynamik der christologischen Anschauungen Luthers spürbar zu machen.

So ist der zweite Band dieser Gesamtdarstellung anders angelegt als der erste; die im einzelnen oft ausführliche Analyse der in reicher Auswahl behandelten Schriften Luthers zeigt, wie innerhalb der Grundanschauung das Einzelne ruht und eine letzte Konzeption die Christusanschauung Luthers charakterisiert. Versuchte Seeberg im ersten Bande seines Werkes die Gottesauffassung Luthers durch den Vergleich mit anderen traditionellen oder zeitgenössischen Gottesbildern zu zeichnen, so macht er in seinem zweiten Bande die Eigenart des Christusbildes Luthers durch die Konzentration auf den ganzen Luther und auf seine Entwicklung deutlich. Der zweite Band ist in diesem Sinne stärker „historisch“ gehalten als der erste und vielleicht reichhaltiger an einem Eingehen auf alle durch die Forschung der letzten Jahre aufgeworfenen Fragen zu Luthers Theologie und Christologie im besonderen. Die Entwicklung Luthers gibt dabei den die Anlage des Ganzen beherrschenden Gesichtspunkt ab, der Wandlungen und Verlagerungen in den Anschauungen Luthers erkennen lehrt, wie sie durch die Auseinandersetzung mit Freunden und Gegnern und durch die Weite der Wirksamkeit Luthers veranlaßt sind. So vermittelt dieser Band ein umfassendes Bild von der Bedeutung Christi für Luthers Denken, das in der Interpretation der frühen großen Vorlesungen, der Randbemerkungen, Sermonen und ersten Kampfschriften, der gegen Erasmus, Zwingli und die Schwärmer gerichteten Hauptschriften, der akademischen Disputationen und Gelegenheitschriften, der von Luther selbst bearbeiteten Predigten und der letzten großen Vorlesungen gewonnen wird.

Diese scheinbar naheliegende Anordnung des Stoffes beruht ihrerseits auf der Erkenntnis, daß die Entwicklung Luthers historisch und nicht unter den Gesichtspunkten, nach denen er sie selbst gezeichnet hat, gesehen werden muß. Die bekannte, die Entdeckung eines neuen Sinnes von *justitia dei activa* und *justitia dei passiva* als wesentlich für seine Entwicklung preisende Selbstdeutung Luthers wird so als Grundlage für die Fragestellung nach der Entwicklung Luthers aufgegeben und durch die andere ersetzt, welche religiösen Anschauungen sich aus den ersten Schriften Luthers selbst erheben lassen und worin ihre religiöse Eigenart beruht. Also nicht Luthers Urteil über sich selbst, sondern seine frühen Schriften sind die Quellen, von denen man primär auszugehen hat. Das ist die methodisch neue Art der Auswertung, der Quellen, die hier vorliegt. Dazu kommt das Inhaltliche. Was steht am Anfang der Theologie Luthers und worin besteht das religiös Selbständige und Neue dieses Anfangs?, das ist die Frage, mit der Seebergs

Buch einsetzt. Luther selbst sah sein Werden als ein Ringen um die Gewißheit der Gnade Gottes, und die bekannten Lutherdarstellungen etwa von K. Holl und R. Seeberg, auf deren Bahnen viele andere nachfolgten, haben im Anschluß an diese Selbstschau Luthers sich bemüht, seine Entwicklung im Hinblick auf die Frage nach dem gnädigen Gott zu zeichnen sowie sie theologisch und psychologisch verständlich zu machen. E. Seebergs Ausgangspunkt ist demgegenüber ein anderer; es ist letzten Endes die kritische Frage, die ihn leitet: wie ist die Entwicklung Luthers überhaupt möglich geworden? In ihrer Durchführung kommt er zu einem neuen, ungemein vielseitigen, die bisherigen, sich vornehmlich auf die Rechtfertigungslehre richtenden Fragestellungen erweiternden, und wie mir scheint, auch psychologisch einleuchtenderen Bilde von der Entwicklung Luthers. Diese wird sachlich als Entwicklung der Christusanschauung dargeboten, aus der die verschiedenen theologischen Anschauungen abgeleitet oder im Zusammenhang mit ihr entfaltet werden, so wie sie in den verschiedenen Zeiten angehörenden Schriften Luthers selbst sich vorfinden. Das also ist der auch gegenüber dem ersten Bande neue Standpunkt dieses Buches, der zugleich seine Stellung innerhalb der Lutherliteratur bezeichnet: Luthers Entwicklung ist primär eine Entwicklung seiner Christusanschauung; von dieser aus ist Luthers Theologie gestaltet worden und zu verstehen.

Wirklichkeit und Urbild sind die beiden Begriffe, mit denen Seeberg das ausdrückt, was Christus für Luther bedeutet. Wirklichkeit im Sinne historisch wirksamer Realität sind die Menschwerdung des Gottessohnes und das gesamte Heilswerk Christi, der Gottmensch mit seinem in Leiden und Sterben sich erfüllenden Geschick und seine das All durchströmende und die Geschichte beherrschende Kraft, Versöhnung und Erlösung als die neuen zwischen Gott und der Menschheit durch den Gottmensch hergestellten Beziehungen, dessen Wirkungen auch in die metaphysische Welt hinaufreichen. Es ist im Grunde Christus in den Anschauungs- und Ausdrucksformen des kirchlichen Dogmas, der für Luther das ist, was wir an dem Begriff Wirklichkeit im Sinne geschichtlicher Realität empfinden. E. Seeberg hat weiter in seinem Buche gezeigt, wie bei Luther die Betrachtung des dogmatischen Bildes von Christus stets durch eine andere ergänzt wird, sobald die historischen Heilsfakten auf den Menschen angewandt werden. Diese andere Betrachtungsweise will den Sinn oder die Idee aus den Heilsfakten erheben, um sie für den Menschen fruchtbar zu machen. Der „dogmatische Christus“ ist zugleich das exemplum für die Gestaltung und Sinnggebung des menschlichen Lebens; er macht in seinem Geschick die Art offenbar, nach der der verborgene Gott an denen handelt, die er liebt. Leiden und Sterben Christi sind so nicht nur für ihn selbst geschehen, sondern haben für den Christen exemplarische Bedeutung. Seeberg umschreibt diese vom Menschen her geforderte Betrachtungsweise Christi bei Luther mit dem Begriff des „Urbildes“. Urbildlich ist das Leben Christi für die Sinnggebung unseres Lebens im großen und im kleinen, und die Rätsel, die unser Sein umschließt, werden von Christus, dem Urbild, her gedeutet. Diese Christusschau — *Christus est nostrum abstractum et nos sumus ipsius concretum*, so faßt sie Luther selbst in der ersten großen Psalmenvorlesung zusammen *) — macht, wie Seeberg es im einzelnen am historischen Stoff durchführt, die Originalität von Luthers

*) So aber lautet die Stelle, die ich aus dem Kopf zitiere, da ich, zur Zeit an Bord eines deutschen Kriegsschiffes, sie an meinen Exzerpten nicht überprüfen kann.

Christusanschauung aus. Vielleicht besteht in ihr der Inhalt des eigentlichen Erlebnisses Luthers, das ihm dann *docendo et scribendo* in der Auseinandersetzung mit der nominalistischen Form der Rechtfertigungslehre und d. h. in seiner gedanklichen Durchdringung zu vollem Bewußtsein gekommen ist. Jedenfalls aber steht, wie Seeberg gerade aus der Psalmenvorlesung von 1513/15 es im bewußten Verzicht auf eine irgendwie zeitliche Fixierung dartut, diese Christusschau am Anfang der Theologie Luthers. Sie hat eine für die Ausbildung seiner Rechtfertigungslehre wesentliche Bedeutung.

Karl Holl hat in seinen Lutheraufsätzen mit der ihm eigenen scharfsinnigen Auslegung gezeigt, welcher Gewinn für die Kenntnis der Theologie des jungen Luther auch aus der in den Psalmenvorlesungen geübten Exegese zu ziehen ist. Die gleiche Beobachtung der exegetischen Prinzipien führt Seeberg zu einer Feststellung hinsichtlich der Rechtfertigungslehre, die es gestattet, nicht nur deren Entwicklung und Umwandlung anders als bisher üblich zu sehen, sondern sie auch aus dem einseitigen, stärker den Bekenntnisschriften und dem frühen Melancthon entsprechenden Verständnis zu lösen, in dem sie in eigentümlicher Zähigkeit sich weithin im Protestantismus gehalten hat und praktisch gepredigt wird. Die schulmäßige Anwendung des mittelalterlichen Auslegungsverfahrens ermöglicht es Luther, den *historice* auf Christus bezogenen Sinn der Psalmen *tropologic* auf den Menschen anzuwenden und eben dadurch aus seinem Christusbild das für den Menschen vor Gott Geltende abzuleiten. So gewinnt Luther an der Betrachtung Christi die Grundgedanken seiner Rechtfertigungslehre, die zu allen Zeiten festgestanden haben und deren Inhalt ist, daß die von dem Geist gewirkte Erkenntnis der Sünde identisch ist mit der neuen uns von Christus mitgeteilten Gerechtigkeit. Nicht so sehr die Anrechnung der fremden Gerechtigkeit Christi auf Grund unseres Glaubens an seine Heilstat und des nun einmal von Gott so gewollten Weges zum Heil hat die Luthersche Rechtfertigungslehre zum Inhalt — auch dieser Gedanke fehlt bei Luther gewiß nicht und wird, wenn ich recht gesehen habe, zum erstenmal in der Auseinandersetzung mit den spiritualistischen Gegnern entwickelt, in der ja dann überhaupt die voluntaristischen Züge seines Denkens verstärkt hervorgekehrt werden —, sondern die Identität des auf Christus gerichteten Glaubens mit dem neuen von Christus ausgehenden Leben ist ihr eigentliches Kennzeichen. Entscheidend ist dabei freilich, wie Christus gesehen und der Glaube bestimmt wird. Wenn man an die energische, an die Lösung dieser schwierigen Fragen gewandte Arbeit und ihre Ergebnisse denkt, so ist nunmehr durch Seebergs Untersuchungen das Problem auf eine Ebene gehoben worden, auf der das Ganze und nicht diese oder jene Einzelheit gesehen werden muß: die in Luthers Christologie liegenden Voraussetzungen und die festen zwischen Christusanschauung, Exegese und Rechtfertigungslehre bestehenden Zusammenhänge. In ausführlicher Beleuchtung der einschlägigen Begriffe und Probleme geht Seeberg in den drei großen Abschnitten seines Buches immer wieder der Entwicklung dieser Voraussetzungen und Zusammenhänge nach, wobei alle Nüancierungen und Akzentverschiebungen und die Probleme selbst in der Breite der Einzelausführung anschaulich gemacht werden.

Aber es wäre ungerecht, wenn man gegenüber einem Werke, das selbst auf das Ganze will, bei Einzelheiten verweilen und es nicht als etwas Ganzes auf sich wirken lassen wollte, so sehr auch der reiche Inhalt dieses Buches zu einem längeren Aufhalten verlocken und manche Bemerkung im Anschluß an seine Ausführungen hervorrufen würde, die man etwa hinsichtlich der Stärke des Neuplatonismus bei Luther, der

Umdeutung von Paulus, des Verhältnisses zu Augustinus und damit zur thomistischen Christologie (auch für Thomas ist Christus wie für Augustinus und Luther sacramentum), über den deus nudus und das Gesetz, Gesetz und Evangelium, Gewissen und Natur, in Anknüpfung an die Gedanken des Verfassers zu machen versucht ist. Auf die hier angedeuteten Probleme wirft Seebergs Buch ein neues Licht, indem es sie in den Zusammenhang mit der Christologie rückt. Und wie fruchtbar gerade dieser Ansatz für eine Darstellung der Theologie Luthers ist, das zeigt sich an den weiteren, das ganze Buch durchziehenden Ausführungen über das Wort Gottes und die Rechtfertigungslehre, Christus und die Kirche, die im altkirchlichen Stil gedachte Trinitäts- und die Sakramentslehre, über die Geschichtsanschauung und das typisch „Deutsche“ an Luthers Denken. Für die Lutherforschung bringt Seebergs Werk auch in allen seinen Einzelergebnissen einen reichen Ertrag, und wie immer man sich zu diesem Buche stellen mag, es wird Fragen wecken, weil es zu fragen weiß und weil es von dem Einzelnen stets das Ganze aufleuchten läßt. Und das Ganze heißt für Seeberg: Christus, Wirklichkeit und Urbild.

Läßt man so das Werk hinsichtlich seines systematischen Gehaltes einmal auf sich wirken, so möchte man urteilen, daß sein eigentlicher Schwerpunkt trotz des historischen Aufrisses weniger im Historischen als im Systematischen liegt. Es ist kein Zufall, wenn Seeberg am Schluß seines Buches die Darstellung der Christologie Luthers mit der Frage nach der zentralen Stellung Christi für unser religiöses Leben beschließt, und wenn aus der Beschäftigung mit dem historischen Stoff die Antworten auf diese Frage gewonnen werden. In dieser Hinsicht ist auch Seebergs Buch ein Charakteristikum für die theologische Arbeit der Gegenwart: in geschichtlichen Arbeiten legt sie ihr eigentliches Bild vom Christentum nieder und aus der so oder so gedeuteten Geschichte holt sie sich die Antworten auf die sie eigentlich bewegenden Fragen. Für Seeberg ist dafür der Begriff des Urbildes von ausschlaggebender Bedeutung. Man könnte sich bei diesem Begriff an Schleiermacher erinnert fühlen, für den Christus das Urbild für das fromme Selbstbewußtsein ist, an dem das menschliche religiöse Bewußtsein sich schlechthin aufzurichten hat. Aber Seeberg bezieht diesen Begriff nicht auf das fromme Individuum, wie das bei Schleiermacher der Fall ist und wie das auch sonst in mehr moralischer Abzweckung geschieht und zur Umwandlung des Begriffes Urbild in den anderen Vorbild führt, sondern auf das dogmatische Bild von Christus. Urbildlich ist der Christus, von dem das Fragment Leiden, Sterben und Sieg über den Tod aussagt, für das persönliche und das große geschichtliche Leben. So führt Seebergs Buch im Grunde auf das Problem von Dogma und Geschichte und es löst dieses Problem, indem es das Dogma als gedeutete Geschichte versteht, deren Sinnggebung auch uns heute für das Religiöse produktiv macht. „Wer Gott in seinem Leben haben will, braucht dazu Christus, den Menschgewordenen, unser Urbild.“ Zu der Verwendung dieses Begriffes ist zu bemerken, daß jede Theologie mit ihm arbeitet und das Typische oder Symbolische an der Wirklichkeit Christus auszudeuten versucht. Seebergs Buch zeigt, daß auch der Protestantismus in Luther hier ein eigenes und ihn kennzeichnendes Verständnis des Christentums entwickelt hat. Daß dies so ist, hat seinen Grund bei Christus selbst, dem wirklichen, einzigartigen Menschen, der mit seinem Leben ein neues Menschenbild gegeben hat, das wieder Wirklichkeit wird, wenn wir es in unser Leben hineinziehen.

z. Zt. bei der Kriegsmarine.

Peter Meinhold.

James Mackinnon, *The Origins of the Reformation*.
London, Longmans, Green & Co., 1939, IX, 448 S.

Obwohl der Verfasser über den universalen Charakter einer Vorgeschichte der Reformation theoretisch durchaus zur Klarheit gelangt ist (in der Vorrede zählt er politische, wirtschaftliche, soziale, verfassungsgeschichtliche, intellektuelle, religiöse und moralische Gründe der Reformation auf), legt er nicht alle Schwerpunkt auf die äußere Geschichte, besonders auf die Kirchenpolitik. Sein Buch kann deshalb von der außerordentlichen Vielgestaltigkeit des Inhalts der Vorgeschichte der Reformation keine ausreichende Vorstellung geben. Auch zeitlich und räumlich ist der Gesichtskreis zu eng. In seiner Untersuchung über 'Staat und Kirche vor der Reformation' (1931) glaubt der Referent den vorreformatorischen Gehalt schon des frühen und hohen Mittelalters aufgezeigt zu haben. Beide finden bei Mackinnon nur wenig Berücksichtigung. Auch sind nicht alle Länder, die später ganz oder teilweise von der Reformation ergriffen wurden, herangezogen; es fehlen die Schweiz, Ost- und sogar Nordeuropa fast ganz. Was dann der Verfasser in einem gegenüber dem ganz allgemeinen Titel zu enge gefaßten Rahmen zu bieten hat, kann ebenfalls nicht überall befriedigen, da die neueste Literatur nicht immer verwertet ist und deshalb auch vom gegenwärtigen Stande der Forschung fast nirgends ein abschließendes Bild gegeben werden kann. In den oft etwas willkürlichen Anmerkungen wird manch veraltetes Zitat mitgeschleppt. Schwerer fällt ins Gewicht, daß dem Verfasser, dessen Hauptinteresse auf die äußere Einwirkung gerichtet ist, umfassendere geistesgeschichtliche Gesichtspunkte ferner geblieben sind, weshalb auch ein Hauptproblem der Vorgeschichte der Reformation, die Gestaltung des Verhältnisses von geistiger und materieller Kultur, nur wenig Förderung erfährt. Koryphäen der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit der Publizistik und des Geisteslebens überhaupt werden nicht selten nur sehr dürftig behandelt.

Das weite Gebiet der redenden und bildenden Künste, über dessen eminente vorreformatorische Bedeutung man kein Wort zu verlieren braucht, ist fast ganz beiseite geblieben, während unwichtigere Wendungen der äußeren Geschichte, besonders in Schottland, näher behandelt werden. Diese u. a. Lücken und Unstimmigkeiten wären noch sichtbarer geworden, wenn sich der Verfasser entschlossen hätte, ein keineswegs überflüssiges Literaturverzeichnis beizugeben. Die Darstellung ist im allgemeinen nur chronologisch gegliedert, was mit der Vorliebe des Verfassers für die äußeren Dinge zusammenhängt. In einer nach höheren Zielen strebenden Vorgeschichte der Reformation wird aber der Zustandsgeschichte vor der Ereignisgeschichte immer die Vorrang bleiben. So kann der Verfasser den Vergleich mit modernen Autoren wie Imbart de la Tour, Huizinga oder Willy Andreas (die beiden letzten zitiert er gar nicht) kaum aushalten. Aber auch ältere Forscher wie Johannes Janssen haben trotz aller Mißgriffe eine ertragreichere Leistung aufzuweisen. Auch der sehr erhebliche vorreformatorische Ertrag der neuesten Lutherforschung, im wesentlichen der deutschen, wird von Mackinnon nicht nutzbar gemacht. Wenigstens an Otto Scheel hätte er nicht vorbeigehen sollen. Im ganzen bietet sein Buch nicht viel Neues, wohl aber sehr viel Bekanntes. Es bewegt sich öfters in ausgefahrenen Geleisen und übt auch mit seinem trockenen und schwunglosen Stile keine große Anziehungskraft aus, wenn auch die aufgewandte Arbeitsenergie alle Anerkennung verdient. Sie kam ja auch schon in früheren Werken des Autors zum Ausdruck, von denen einige Teile in das gegenwärtige übernommen worden sind.

Hamburg.

J. Hashagen.

Irmgard Schmidt, Das göttliche Recht und seine Bedeutung im deutschen Bauernkrieg. Hanfried, Arbeiten zur mittleren und neueren Geschichte, hrsg. von G. Franz und E. Maschke 2, 1939. VII, 63 S.

Die Verfasserin zeigt die beiden Entwicklungsstufen, die der Begriff des göttlichen Rechtes im Bauernkriege Südwestdeutschlands durchlaufen hat. Auf der ersten Stufe wird das ursprünglich rein profanvolksmäßig gefaßte Recht durch die Bezeichnung „göttlich“ mit besonderer Autorität umkleidet. Auf der zweiten Stufe erfolgt, am deutlichsten in Oberschwaben, die biblische Begründung und geradezu die Gleichsetzung dieses göttlichen Rechtes mit der Bibel, im Geiste eines radikalen Biblizismus. Auch die Vorgeschichte der beiden Entwicklungsstufen wird skizziert. Doch ist diese besonders für den radikalen Biblizismus noch ergänzungsbedürftig. Räumlich liegt der Schwerpunkt der Untersuchung auf Südwestdeutschland nebst Nachbargebieten. Eine Prüfung des ganzen deutschen Aufruhrgebietes und der früheren französischen und englischen Unruhenherde ist nicht beabsichtigt. Wenn die Verfasserin ihre fleißige Studie vornehmlich geistesgeschichtlich anlegt, so darf sie auf Zustimmung rechnen. Darüber hinaus konnten die Bauern freilich auch von taktischen Gesichtspunkten zu den einschlägigen Forderungen angetrieben werden. Das Ganze hätte gewonnen, wenn es mehr in den heutigen Stand der Forschung eingefügt worden wäre. Trotz der starken Bemühungen von G. Franz und dem der Wissenschaft allzu früh entrissenen W. Stölze ist ja über die Hauptprobleme noch keineswegs eine Einigung erzielt.

Hamburg.

J. Hashagen.

Johann Haar, *Initium creaturae Dei*, Eine Untersuchung über Luthers Begriff der „neuen Creatur“ im Zusammenhang mit seinem Verständnis von Jacobus 1, 18 und mit seinem „Zeit“-Denken. 135 S. Gütersloh 1939.

Einer Anregung Rudolf Hermanns folgend, unternimmt H. die Behandlung einer für die Lutherforschung wie für die Systematik gleich bedeutenden Teilfrage aus dem Ganzen des Rechtfertigungsglaubens Luthers. Die „neue Creatur“, „*initium creaturae Dei*“ im Anschluß an die von Luther bevorzugte Stelle Jac. 1, 18 genannt, wird in ihren Beziehungen zum Glauben, zur Vollendung und Rechtfertigung, andererseits zum „alten Menschen“ im Zusammenhang mit Luthers „geschichtlichem“ Zeitdenken, das in der Abhebung von dem Augustins deutlich hervortritt, in systematischer Klarheit herausgestellt. Das Ergebnis der Arbeit liegt parallel der Erkenntnis des „Zugleich“ von Sünde und Gerechtigkeit durch R. Hermann und der Dimensionalität von Fleisch und Geist durch E. Schott. Wenn der Vf. zusammenfassend das Wesen des *initium* als „Funktionsbegriff“ bestimmt, so ist das eine Probe auf die Richtigkeit seiner Beobachtungen, ist doch das funktionale Element am tiefsten in Luthers Denken verankert. Wenn aber dem Vf. die „Formel“ für diesen Funktionsbegriff fehlt, so mag er sich den Hinweis auf die Formel der Theologie Luthers: die Menschwerdung Gottes in Christus als Wirklichkeit und Urbild gefallen lassen. Allein diese inhaltlich bestimmte „Formel“ kann — methodisch angewendet — die Darstellung der Theologie Luthers vor dem Abgleiten in wesenslose Abstraktion verhindern. Die Bedeutung der Arbeit Haars liegt vor allem darin, daß sie die Mängel des Verständnisses des ethischen Ansatzes Luthers bei Holl überwindet und auf Grund des Zeitverständnisses des

Glaubens, des immer erneuerten *initium creaturae Dei*, das die „Geschichte Gottes mit dem Gerechtfertigten“ bestimmt, den Weg einer „religiösen Verwirklichung“ im Sinne Luthers aufweist.

Hohen Neuendorf bei Berlin.

Ernst Reffke.

Rudolf Pfister, *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli*. Bd. IX der Quellen und Abhandlungen zur Schweiz. Reformationsgeschichte. Heinsius, Leipzig 1939. XV u. 119 S.

Die Erbsündenlehre Zwinglis gehört zweifellos zum dogmatischen Sondergut des Zürcher Reformators. Nicht von ungefähr hat sich die scharfe Kritik der Lutheraner an Zwingli auch auf dieses theologumenon erstreckt. Wie weit Zwingli aber in seinen Ansichten über die Erbsünde von den anderen Reformatoren abweicht, ist immer noch eine umstrittene Frage. Der Vf. unternimmt einen Angriff auf die von der Mehrzahl der Zwingliforscher geteilte Auffassung, daß sich Zwingli durch seine, modernen Anschauungen nahekommende, Erbsündenlehre wesentlich von den andern Reformatoren unterscheide. In einem ersten Teil untersucht er Zwinglis Lehre vom Ursprung und Wesen der Erbsünde, umschreibt ihr Verhältnis zur Tatsünde, zu Verdammung und Gnade. Der zweite Teil behandelt die dogmengeschichtliche Frage, in dem nachgewiesen wird, wie sich Zwinglis Auffassung in der Auseinandersetzung mit dem Katholizismus, dem Täuferum und mit Luther gebildet hat. Seine Gedanken über die Erbsünde sind durch Augustin, die Scholastik und Luther bestimmt. Im dritten Teil wird Zwinglis Anschauung auf ihre Schriftgemäßheit hin geprüft. Das Ergebnis lautet, bei Zwingli könne keine Abschwächung des Sündenverderbens festgestellt werden, er gehöre mit Luther und Calvin zusammen und seine Ablehnung der Erbschuld entspringe nicht pelagianischem, sondern biblisch-paulinischem Denken.

So umsichtig Vf. seine Untersuchung auch geführt hat und so viel Richtiges er im einzelnen auch zu sagen weiß, wird man doch daran festhalten müssen, daß Zwingli in bezug auf die Erbsündenlehre gegenüber Luther und Calvin eine Sonderstellung einnimmt und nach vorwärts weist. Die Verneinung der Erbschuld und der Verdammlichkeit der Erbsünde bei Kindern ist doch eine Abschwächung der reformatorischen Lehre. Wenn der Vf. den uneinheitlichen und zwiespältigen Charakter der Erbsündenlehre Zwinglis auch zugibt, sollte er die philosophisch-dualistischen Gedankengänge nicht einfach ausschließen mit der Behauptung, sie seien abgesehen von der Schrift „*De providentia*“ nur von untergeordneter Bedeutung. „*De providentia*“ ist Zwinglis systematischste Schrift und darf ihres geistigen Gehalts wegen nicht auf ein Nebengeleise geschoben werden.

Frauenkappelen bei Bern.

Kurt Guggisberg.

Ernst Stähelin, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, hrsg. vom Verein für Reformationsgeschichte. Bd. XXI. Leipzig, M. Heinsius Nachf. 1939. XXIV u. 652 S. Gr.-8°.

Der verdiente Ökolampadforscher E. Stähelin faßt hier seine seitherige Arbeit zusammen. Er schöpft aus den gedruckten und ungedruckten, leider noch nicht in einer Gesamtausgabe vorliegenden Schriften und vor allem aus dem von ihm herausgegebenen Briefwechsel des Basler Reformators. Er schildert ihn als Gelehrten, Prediger und

Kirchenmann. Wir bekommen keine systematische, sondern eine „genetische“ Darstellung seiner Theologie; bei dem Gegensatz der Theologien aller Zeiten ist das nur zu begrüßen, daß die geschichtlichen Zusammenhänge so klar gegeben werden. Die Systematiker werden auf das beigegebene Sachregister verwiesen. Ein Verzeichnis der Bibelstellen und Kirchenväterzitate, etwa nach dem Vorgang des Corpus Schwenckfeldianorum, wäre erwünscht gewesen.

Der 1. Teil bietet die Entwicklung Ök.s bis 1518 „im Schoße der römisch-katholischen Kirche“. Der Schul- und Universitätsbetrieb in Weinsberg und Heilbronn, in Heidelberg, Tübingen und Basel wird geschildert; wir sehen die Teilnahme Ök.s am kirchlichen Leben seiner Zeit und an der Arbeit des Erasmus. Daß der Vf. geschulte Leser voraussetzt, zeigt das Fehlen biographischer Daten, z. B. des Geburtsjahrs und die Menge lateinischer Zitate. Zu S. 8 sei noch der Weinsberger Pfarrer für 1492 angemerkt: Joh. Wagner (Heidellb. Matrikel, Töpke 1, 355: 1477 Currificis aus Hall); er erscheint als Dechant in einem Lagerbuch von Oberstenfeld. Zu S. 61 sei erwähnt, daß der junge Brenz an Katharinen 1515, vermutlich mit Ök., in Straßburg war (W. Köhler, Bibliographia Brentiana Nr. 796). Der 2. Teil bringt den „Durchbruch zur reformatorischen Erkenntnis“ (1518–1522). Als Domprediger in Augsburg nimmt Ök. Beziehung zu Wittenberg. Innere Unruhe treibt ihn ins Kloster. Dort beschäftigen Predigt und Kirchenväterübersetzung, Reform der Ordensstatuten und der Litanei den Kämpfer um die Wahrheit des Wortes Gottes. Der Flucht auf die Ebernburg folgt der Übergang nach Basel. Der 3. Teil gilt der „Grundlegung der Basler Reformation“ mit der Auslegung des Jesaja und des Römerbriefs. Der 4. Teil bringt die wichtigen Abschnitte über den Abendmahlsstreit und das Syngamma, die Disputationen mit den Altgläubigen und die Auseinandersetzung mit den Täufern und Spiritualisten. Neben der Bibelarbeit in Predigt, Vorlesung und Kommentaren zum Alten und Neuen Testament geht her die Mühe um die neue Gottesdienstordnung mit ihrem Psalmengesang. Eine Fülle neuer Erkenntnisse, erwachsen aus peinlich genauer Kleinarbeit, wird uns hier geschenkt. Im 5. Teil sehen wir die „Ausgestaltung des regnum Christi in Basel“, die Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat, Armenwesen, Zuchtordnung, Schule und Universität stellen neue Aufgaben. Auch zur Frage der Kirchenbücher erhalten wir erwünschten Aufschluß: das Ehebuch beginnt 1529, das Abendmahlsregister 1531. Die Fernwirkung Ök.s tritt hervor in der Zusammenarbeit mit Zwingli und Straßburg, in den mit dem Marburger Abendmahlsgespräch zusammenhängenden Konkordienversuchen, in der Reformation süddeutscher Reichsstädte und in den mit der zweiten Kappeler Affäre verknüpften Fragen. Für die Geschichte der Bibelauslegung und der Kirchenordnung ist hier viel neuer Stoff gegeben.

Druckfehler begegnen wenig, z. B. XXII logi statt loci. Auffallend ist S. 528 der Titel Stadtpfarrer, der m. W. erst nach dem Dreißigjährigen Krieg aufkommt. Für manche Ausdrücke, z. B. S. 524 ein Pfund Stebler, wäre eine erklärende Fußnote erwünscht.

Das Werk bereichert unsere Kenntnis der Reformationsgeschichte Südwestdeutschlands und der Schweiz. Z. B. wird die Brenzforschung daraus Nutzen ziehen. Vor allem gibt es ein wohlabgerundetes Bild des gelehrten, friedfertigen und frommen Basler Reformators, dem nur fünf Jahrzehnte Lebensfrist gegönnt waren.

Wilhelm Niesel, *Die Theologie Calvins* (Einführung in die evangelische Theologie, Band VI). München 1938, Chr. Kaiser. 241 S.

Wilhelm-Albert Hauck, *Calvin und die Rechtfertigung*. Gütersloh 1938, C. Bertelsmann. 84 S.

Heinz Otten, *Calvins theologische Anschauung von der Prädestination*. München 1938, Chr. Kaiser. 139 S.

Man darf wohl von einer Calvin-Renaissance sprechen, gerade in Deutschland. Dokumente sind nicht nur Neuausgaben und Übersetzungswerke, sondern auch zahlreiche theologische Monographien und jetzt eine „Einführung“ in die Theologie Calvins. Die Bewegung ist nicht bloß getragen von der konfessionellen Gruppe, die für ihren Reformator mit Eifer wirbt. Man merkt den Einfluß von Holls Hochschätzung Calvins; aber auch über diesen Kreis hinaus findet man es fruchtbar, das reformatorische Zeugnis gerade bei dem Genfer zu hören. Die Aneignung zeigt eine starke Wandlung gegenüber der früher herrschenden dogmenhistorischen Behandlung (vgl. R. Seeberg, O. Ritschl); darin spiegelt sich die neue theologische Lage. Die historischen Beziehungen — etwa zu Melancthon, zu Butzer, zum Humanismus, vollends zur katholischen Theologie — treten vielfach ganz zurück. Man will „hören“ und verstehen; man ist, nicht ohne hochgemutes Überlegenheitsgefühl, auch wissenschaftlich stolz, die Grundaufgabe der Interpretation wieder in ihr Recht gesetzt zu haben, man meint erst einmal klarstellen zu müssen, worum es Calvin eigentlich zu tun ist in allen Einzellehren (Niesel 18). Man hört das reformatorische Zeugnis, auf das man theologisch ausgerichtet ist; so kann Calvin eng an Luther heranrücken. Die theologische Interpretation der Jugend führt unter dem Einfluß der beiden Barth vielfach die Linie fort, die von den älteren Reformierten Lang und besonders auch Bohatec in historisch-theologischer Untersuchung angezogen haben.

Diese Lage wird besonders deutlich bei Niesel, dem verdienten Bearbeiter der neuen kritischen Textausgabe der *opera selecta*. Seine „Theologie Calvins“ ist eine Einführung in die reformatorische Theologie, wie sie aus Calvin angeeignet werden kann. So nimmt sie mancherlei Ertrag des theologischen Gesprächs von heute in sich auf (wie etwa in der scharfen Unterscheidung der Kundgebung Gottes in der Natur von der rein hypothetischen, schlechterdings nicht „tatsächlichen“ Erkenntnis 41). Und sie nötigt zur theologischen Auseinandersetzung mit den aus reicher Kenntnis (übersetzt) gebotenen Calvinzeugnissen. Aber es muß auch die Schranke der Aufgabenstellung merklich werden. Man kann wirklich mit E. Wolf (Th. d. G. 1939 S. 27) — bei aller Anerkennung — fragen, ob nicht da und dort die Deutung Calvins zu „wohlwollend“ und zu einfach sei und kritische Behandlung von Sonderfragen und Verfolgung der theologischen Tradition wünschenswert bleibe. Wenn Calvins Theologie nur „um Jesus Christus kreist“, d. h. darum, daß „Gott selber, Gott ganz in den Bereich unseres dem Tode verfallenen Lebens eingegangen ist“ (48, 53), wenn die Christenexistenz bei ihm durch Kirche und Sakrament auf die „Gegenwart“ Christi gegründet ist (128, 177, 185), wenn seine Theologie „etwas ganz anderes ist als ein prädestinationisches Gedankensystem“ und die Erwählungs-, d. i. Prädestinationslehre nur die Heilsgewißheit als Ausdruck der evangelischen Gnadenlehre tragen soll (173, 161), dann wird der Widerspruch der Lutheraner freilich eine unbegreifliche Torheit, dann wird aber auch die Entstehung des Calvinismus aus Calvins Arbeit ein unlösliches Rätsel. Mir scheint, daß die histo-

rische Problematik gerade dem Eindringen in die theologische zu dienen hat, und daß diese Problematik auch einer theologischen Jugend, die „eingeführt“ werden will, in keiner Weise vorzuenthalten ist, gerade um der Aneignung des reformatorischen Zeugnisses willen¹⁾.

H a u c k s Arbeit, D. Odenwald und W. Köhler gewidmet, mit einer vorausgehenden Studie über „Sünde“ und „Erbsünde“ nach Calvin (Heidelberg 1938. Egl. Verlag), die einen bis ins einzelne gegliederten Aufriß einer Calvin-Theologie als Darlegung des Gott-Mensch-Verhältnisses bietet, veranschaulicht, wie einem jungen Theologen, dem es um den „Protestantismus“ als das „geschichtlich bewährteste geistige Bollwerk“ gegen Actio catholica hier und „nihilistisch-bolschewistische Propaganda“ dort geht (10), Calvin zur Einführung in die reformatorische Gedankenwelt wird. Für die Aneignung der „ewigen Wahrheit“ (19) in den „Herzpunkten evangelischer Verkündigung“: „Rechtfertigung, Sündenvergebung und gute Werke“ ist er A. Köberle verbunden. Calvin kommt ausführlich zu Wort. Der Aufbau: A. Die Rechtfertigung als richterlicher „Gnaden“akt Gottes, B. Die „Rechtfertigung“ in ihrer Auswirkung am Menschen ist nicht ohne Formung aus der Gegenwartsverhandlung, folgt aber im ganzen dem orthodox gewordenen Denkmzusammenhang. Aber wie dieser Zusammenhang sich herausbildet, unter verschiedenen Einflüssen, das scheint mir ein gerade für die theologische Durchdringung bedeutsames historisches Problem.

Durch die ganze Auffassung der Aufgabe hebt sich die von E. Wolf angeregte Arbeit O t t e n s von den beiden andern ab. Die „theologische Anschauung“ von der Prädestination — nicht einfach gleichzusetzen mit der Lehre — wird auch hier mit reichen Quellenbelegen aus dem A n l i e g e n, den M o t i v e n gewürdigt: Wahrung der Souveränität Gottes in seinem Gnadenwirken, aber damit Begründung von Heilsgewißheit und humilitas (bes. 34 ff.). Aber die schweren Fragen nach der Verwerfung und der Vorherbestimmung des Falls — nicht zu verharmlosen mit dem Zurücktreten in den Predigten (Jakobs, Präd. und Verantwortlichkeit bei C. 1937, 148 ff.) — wie nach dem Sinn des gloria-Gedankens und dem Verhältnis zur allgemeinen Vorsehungslehre werden nicht beiseitegeschoben, sondern theologisch fruchtbar gemacht. Otten stellt zwei nebeneinanderlaufende und sich gegenseitig beeinflussende Anschauungen von der Prädestination fest (131 ff.), die streng soteriologische, mit der Heilsgewißheit verwachsene, die auf den Erlösungsratschluß blickt, und die dem metaphysischen Determinismus den Weg bereitende, in der Gotteslehre ruhende, für die Prädestination der ewige Ratschluß Gottes über die Menschheit überhaupt ist. Er gesteht für die Verwerfungslehre Überschreitung der Schrift zu (66, 88, 134) und für die ganze Prädestination den empirischen Ausgang des Unterschiedes von Gläubigen und Ungläubigen, der erklärt werden soll (27, 87), ist auch offen für meinen Nachweis des gleichen gloria-Prinzips bei Sadolet (40). So wird aber die eindringende historische Untersuchung gerade zu einer recht lehrreichen Entwicklung des Sachproblems. Ich würde fragen, ob in dem Gegensatz der beiden Anschauungen nicht der der Glaubenseinstellung zu der objektiven rationalen Theorie steckt und dadurch auch das Vordringen der zweiten, sich vollendend im „Calvinismus“, seine Beleuchtung findet.

Geilenkirchen b. Aachen.

Hans Emil Weber.

1) Wenn der Glaube in C.s Rechtfertigungslehre „eine beherrschende Stellung eigentlich nicht einnimmt“ (130), so ist mit unbestreitbarem Abstand von der unreformatorischen Anschauung auch die theologische Aufgabe gestellt!

D. Balthasar Mentzers Handbüchlein. Mit einer Einleitung herausgegeben von Georg Hoffmann. Göttingen 1958, Vandenhoeck & Ruprecht. 100 S.

Es ist sehr begrüßenswert, daß die Sammlung „zeitgemäßer Schriften der Reformatoren“ („Das Wort der Reformation“) auch auf wertvolle, oft zu Unrecht, wie Mentzers Handbüchlein — lat. Manuale catholicum — ganz vergessene Schriften führender Denker der Frühorthodoxie ausgedehnt wird. Und Mentzer ist sicher ein guter Griff; denn der Lehrer Gerhards ist einer ihrer selbständigsten Köpfe und dabei wirklich kein Mann der toten Orthodoxie. Das letztere ist dem Herausgeber besonders wichtig, zur Richtigstellung billiger bequemer Aburteile: „Nicht o b w o h l Mentzer gelehrte Polemik trieb . . ., sondern gerade a l s der Vertreter dieser seiner Theologie, a l s der unbeugsame theologische Kämpfer war er z u g l e i c h ein innerlich frommer Mann, stand er als Mitarbeiter in der Praxis kirchlichen Lebens“ (18 f.). Das Handbüchlein, für dessen „heutigen Gebrauch“ der Herausgeber Fingerzeige geben kann (22 ff.), bezeugt den Willen zur Glaubenspraxis, aber auch den theologischen Denker reformatorischer Tradition. Die Christologie ist noch dem „Evangelium“ eingeordnet, der Glaube unmittelbar daran angeschlossen, das ‚Werk‘ der Liebe in den drei Ständen aber erst am Schluß, nach Sakrament, Erwählung, Kirche erörtert, weil durchaus bedingt durch alles, was Gott für den Glauben tut. Diesem theologischen Denker zu Ehren sei in Ergänzung der schönen Einleitung noch bemerkt, daß M. in dem christologischen Streit — dessen Ertrag in bemerkenswerter Schlichtheit auch in das Handbüchlein eingegangen — nicht bloß „die Echtheit des biblischen Lebensbildes Jesus“ festzuhalten b e m ü h t war (10), sondern auch die Kraft hatte, von der Christologie aus sich — in die Bahn vor Chemnitz — seine Metaphysik zu gestalten.

Geilenkirchen b. Aachen.

Hans Emil Weber.

Harald Diem, Luthers Lehre von den zwei Reichen.

Ein Beitrag zum Problem „Gesetz und Evangelium“. München 1958, Chr. Kaiser. Beiheft 5 zur „Evangelischen Theologie“. 173 S.

Mit aufrichtiger Freude kann ich diese Arbeit aus der Schule E. Wolfs begrüßen. Man würde ihrer Bedeutung nicht gerecht, wenn man nur sagen wollte, daß sie die Gefahren in Sohns Kirchenbegriff, das Akutwerden bei Rieker, die Problematik des corpus-christianum-Gedankens und die modernen Anwendungen in der Hegel-Linie bei Stapel, Deutmoser und Meyer-Erlach aufdeckt. Es wird hier in sehr ernsthafter Arbeit die theologische Grundlage für alle Anwendung und Kritik geschaffen. D. geht nicht aus von der von Luther vorausgesetzten, aber eben doch sehr wandelbaren Lage der „christlichen“ Gesellschaft. Er sichert die grundsätzlich theologische Besinnung, indem er sehr anregend bei der Bergpredigtauslegung einsetzt (22 ff.) und den Unterschied von äußerem und innerem Mensch nach De libertate christiana (51 ff.) in das Problem des Staatsbürgers hinein verfolgt. „Luthers christliche Unterrichtung der Gewissen“ (38 ff.) hilft seinen Kampf wider alle Vermischung (110 ff.) der zwei Reiche (durch Papst, Schwärmer, Antinomisten, weltliche Obrigkeit) und das „unterschiedene Beieinander der zwei Reiche“ (132 ff.) recht verstehen. Das theologische Eindringen bestätigen nicht bloß freie Bemerkungen über die „richtige, lutherische Unterscheidung zwischen externitas und absconditas der e i n e n Kirche Jesu Christi“ (141), sondern vor allem auch die prägnant geformten, von sehr geschickten Zitatengeleiteten Schlußsätze über „Gesetz und

Evangelium“ (162 ff.). Ergänzend kann man vielleicht bemerken: 1. daß die Dialektik jenes „unterschiedenen Beieinander“ die Anwendung auf die wechselnde empirische Lage zu einer Aufgabe macht, die mancherlei Gefahren in sich schließt; 2. daß die Leitung von dem lebendigen Gotteswort zu erwarten ist, das das Gotteswort ist, nicht einfach als das geschriebene, aber auch nicht einfach als das gepredigte (141), sondern indem Gott redet und Christus zieht (104, 142) durch den Dienst von Schrift und Predigt, indem er handelt in Gesetz und Evangelium.

Geilenkirchen b. Aachen.

Hans Emil Weber.

Neuzeit

Paul Graff, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*. 1. Band: Bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus. 2. verm. u. verb. Aufl. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1937. VIII u. 471 S. geh. 15.— RM., geb. 17.— RM. 2. Band: Die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus, ebda. 1939, 10* u. 365 S.

Die bereits im Jahre 1921 erschienene erste Auflage des ersten Bandes war seit zehn Jahren vergriffen und ist in der zweiten Auflage einer gründlichen Neubearbeitung unterzogen worden. Beide Bände zusammen bilden die umfassendste Gesamtuntersuchung, die über den behandelten Gegenstand vorliegt. Schon allein mit der Zusammenstellung der nach Ländern geordneten Quellen (Bd. 1 S. 23 ff.; Bd. 2 S. 4 ff.) hat G. ein für alle künftige Forschung auf dem Gebiet der Geschichte des Gottesdienstes unentbehrliches Hilfsmittel geschaffen. Dabei werden neben den amtlich eingeführten Kirchenordnungen, Agenden, Liturgien, Gesangbüchern usw. auch die Privatagenden eingehend berücksichtigt, die namentlich in der Zeit des Rationalismus sehr zahlreich gewesen sind. Auch auf die bienenfleißig zusammengetragene Literaturübersicht, die viel entlegenes Material erfaßt, darf besonders hingewiesen werden.

Nach der Gesamtschau der Geschichte des Gottesdienstes, von der G. sich leiten läßt, haben schon die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts Luthers eigentliches Wollen, den Gottesdienst als eine Handlung der gesamten Gemeinde auszugestalten, nicht voll verwirklicht. Mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der Gemeinden, die erst durch die Wortverkündigung zu kirchlichem Bewußtsein erzogen werden mußten, trat damals die Predigt zu stark und zu einseitig in den Mittelpunkt des Gottesdienstes. Weder die Orthodoxie noch der Pietismus haben diesen Mangel zu beheben vermocht. „Die Geschichte des lutherischen Gottesdienstes ist so eine Geschichte seines Verfalls geworden“ (1. Bd., S. 15). Besonders der Pietismus hat durch seinen frommen Subjektivismus und durch seine einseitige Betonung der Erbaulichkeit des Gottesdienstes das Gemeindebewußtsein untergraben. Der Rationalismus, der sich schon um 1700 im gottesdienstlichen Leben durchzusetzen beginnt, hat dann die Auflösung seiner alten Formen auf allen Gebieten beschleunigt. Diese Gesamtschau wird im ersten Band namentlich für das 17. Jahrhundert durchgeführt unter besonderer Berücksichtigung des gottesdienstlichen Raumes, der gottesdienstlichen Zeit, des Gemeindegottesdienstes und der sogenannten „Kasualien“. Leider ist es

G. nicht immer gelungen, die Fülle des von ihm berücksichtigten Stoffes zu einem gut lesbaren Gesamtbild zu verarbeiten. Er bietet vielfach nur Stoffsammlung und überläßt es dem Leser, mit Hilfe der trefflichen Register sich das herauszusuchen, was er braucht. Auch ist zu viel wertvolles Material in die umfangreichen Anhänge verbannt worden, das man lieber in das Gesamtbild hineingearbeitet gesehen hätte (Aus der Geschichte des Kirchenliedes und der Kirchenmusik, die „Mimik“ im Gottesdienst usw.). Diese Mängel treten im zweiten Band noch deutlicher hervor. Hier fehlen am Schluß der Hauptteile, die im wesentlichen der Gliederung des ersten Bandes entsprechen, die kurzen Zusammenfassungen, die dort hin und wieder geboten werden und die gerade bei einem solchen Stoff unentbehrlich sind. Dieser zweite Band stellt die Tragödie „des Unterganges des Barock und seiner Nachfahren“ (S. 6*) dar, „und in diesen Untergang wird das gerade so innig mit ihm verbundene gottesdienstliche und kirchenmusikalische Leben der evangelischen Kirche mit hineingerissen und zum gänzlichen Verfall und Auflösung gebracht“. In seiner Berücksichtigung der gesamten Aufklärungsepoche und ihrer Theologie bietet G. u. a. auch wertvolle Beiträge zur Geschichte der Homiletik und Katechetik dieser Zeit. Das Gesamturteil über sie wird freilich je nach dem theologischen Standpunkt des Betrachters verschieden ausfallen. Eine Auseinandersetzung darüber ist daher hier nicht am Platze. In jedem Falle gebührt dem Verfasser warmer Dank für sein Werk, das hoffentlich zu weiterer Einzelforschung den Anstoß geben wird.

Göttingen.

Martin Gerhardt.

Eine wertvolle Übersicht über die Quellen zur Geschichte der Kölner Nuntiatur (1584—1794) in Archiv und Bibliothek des Vatikans ist den rastlosen Bemühungen Leo Justs zu verdanken: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, herausgegeben vom Deutschen (früher: Preußischen) Institut in Rom, 29 (1939) S. 249—296. Einen kleinen Teil dieses weitschichtigen Materials verwendet er in einem Aufsatz „Die westdeutschen Höfe um die Mitte des 18. Jahrhunderts im Blick der Kölner Nuntiatur“: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, 134 (1939) S. 50—91.

Hamburg.

J. Hashagen.

Fritz Fischer, Ludwig Nicolovius. Rokoko-Reform-Restoration. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 19). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1939. 468 S.

Georg Heinrich Ludwig Nicolovius ist ein Kind des achtzehnten Jahrhunderts. Geboren 1767 ist er nicht nur ein Altersgenosse von Matthison und Novalis, er hat auch die zarte Sinnigkeit des einen und die schwärmerische Innigkeit des andern, er hat die vornehme Haltung beider. Als alter Geheimer Rat ist er „auf allen auserlesenen Gesellschaften geladener Gast. Seine Nähe löst und belebt. Alle, die in seinen Kreis treten, sind dem Zauber seines Wesen erlegen“. Ein sehr anderes Wesen hat er als der große Geheime Rat in Weimar, mit dem ihn enge schwägerschaftliche Bande verknüpfen, und der den jungen, ihm scheu und feierlich sich nahenden mit souveräner Nichtachtung übersieht, den alternden zwar wohl achtet, aber nicht liebt. Der große Goethe war um „Jünger“ nicht verlegen; der junge Nicolovius wäre so gern einer geworden, wie er nacheinander ein Jünger Hamanns, Jacobis, Leopold Stolbergs, Pestalozzis war. Zeitlebens

mußte er zu einem großen Menschen aufblicken, sich an ihn anlehnen, sich für ihn begeistern können. Das gehörte zu seiner Wesensharmonie; seiner Überzeugung nach machen die großen Männer die Geschichte. Dennoch war ihm Hamann, um dessen Nachlaß und Herausgabe seiner Werke er sich in rührender Treue zeitlebens bemühte, seiner inneren und äußeren Haltung nach fremd, und Stolbergs geistiger und seelischer Weg ging sehr bald andere Bahnen, die dem jungen Nicolovius noch unvertraut waren, so nahe er später über Erweckung und Mystik dem Katholizismus kam. Der wahre „Meister“ des jungen Nicolovius ist Friedrich Heinrich Jacobi, dessen Einfluß durch sein ganzes Leben hindurch spürbar wird, und in dessen Rokokohofhaltung in Pempelfort er wohl die glücklichsten Zeiten seiner Jugend verlebte. Hier ist ihm alles gemäß: ästhetisch das Beschwingte, das den anfangs „hölzernen“ bald aufschließt und geschmeidig macht; ethisch das Grundsätzlich-fromme und Human-rechtliche. Freilich, auch das Initiativlose dieser wie aus einem Watteauschen Gemälde heraustretenden Menschen ist ihm gemäß, wenn er schon das Spielerische, earnest Pflichterfüllung Fremde mit seinem ererbten harten Preußentum letztlich überwindet, als er in die strenge Beamtenlaufbahn einmündet. Dazwischen liegt die schlendernde Reise mit dem Grafen Stolberg, dazwischen liegen Jahre träumerischen und schwärmerischen Glücks in Eutin und Emkendorf, erfüllt von aufnahmebarem Erlebnis der Antike und von religiöser Erbauung, die in ihm beide in eins verschmelzen. Hätte nicht in der Mitte seines Lebens der Strudel des staatlichen Zusammenbruchs Preußens den schicksalhaft gerade damals in seine Heimat Königsberg Zurückgekehrten erfaßt, wäre aus Ludwig Nicolovius wohl einer der vielen schwärmerischen Dichter der Romantik geworden. Die Berührung mit Stein und seinem Kreis, das wundersame Erleben des „Volkes“, die geschichtliche Stunde, die gerade seiner Heimatprovinz schlägt, reißen ihn in die Bahn des „Patrioten“ und schließlich des Staatsdieners. Mit tiefem Glauben und innerster Begeisterung tritt er in diesen Dienst und wird in dreißigjähriger Pflichterfüllung immer resignierter und enttäuschter. Er steigt auf zum Leiter der kirchlichen und erzieherischen Aufgaben des Staates, er strömt über vom Glücksgefühl, den Pestalozzischen Gedanken und Plänen nun Raum geben und Förderung angedeihen lassen zu können, und muß doch bald vor den „hart im Raum sich stoßenden“ Sachen die Segel streichen. Er hat viel Schlimmes zu verhüten vermocht; eigenes Fördersames hat er nicht allzuviel ins Leben gerufen. Ewig sich wiederholendes Schicksal, und doch will schon das viel sagen in Jahrzehnten, in denen die zünftige Bürokratie wieder übermächtig, der König eigensinnig und unbelehrbar, der „österreichische Einfluß“ Metternichs in steigendem Maße spürbar ist; in denen die Kirchhofsluft der Reaktion alle in der begeisterten Wärme der Freiheitskriege emporgesprossenen Keime freierer Geistigkeit mitleidlos erstickt.

Das Bild dieses Mannes zeichnet F r i t z F i s c h e r in seinem Buche „Ludwig Nicolovius“. Es ist bedeutsam, daß der Verfasser dem Buche den Untertitel „Rokoko-Reform-Restauration“ gibt. Denn dieses Buch sprengt in seiner Gesamtheit, und nicht nur, wie der Verfasser meint, in seinem zweiten Teil, den Rahmen einer Biographie weit. Beinahe darf der Untertitel als der Haupttitel angesehen werden. Das eigentlich Biographische tritt zurück hinter das allgemein Geistes- und Zeitgeschichtliche; so weit, daß es nicht immer ganz leicht ist, den Lebensfaden des Titelhelden aufzufinden und zu verfolgen. Hin und wieder bedauert man, besonders im zweiten Teil, nicht mehr von den persönlichen Schicksalen Ludwig Nicolovius zu erfahren. Doch dafür

entschädigt die Dichte der Charakterisierung Hamanns, Jacobis, Leopold Stolbergs und Pestalozzis. Scharf gegeneinander abgegrenzt erhält jeder von ihnen mit wenig Strichen ein einprägsam plastisches Profil. Wird schon bei den Genannten mit besonderer Eindringlichkeit ihre „Staatsidee“ untersucht, so beherrscht den zweiten Teil des Buches die Verschiedenheit der Setzung der „Grenzen der Wirksamkeit des Staates“ und der um ihre Verschiebung geführte Kampf. So wird das Werk zu einem Ausschnitt aus der Geschichte des preußischen Staates. Dreißig Jahre Kultus- und Schulverwaltung erfahren eine tiefgründige Schau. Ein Einblick wird eröffnet in die inneren Kämpfe einer Ministerialbürokratie; die verschieden sich kreuzenden idealistischen Strebungen der Stein, Hardenberg, Humboldt werden aufgezeigt; zugleich wird die ewige Verquickung sachlicher Gegensätze mit persönlichen Rancünen wiederholt sichtbar. Auf Friedrich Wilhelms des Dritten Einwirkung auf Kirche und Schule fällt kein günstiges Licht; Dilettantenhaftigkeit und Selbstherrlichkeit erinnern die lebende Generation an eigene Erfahrung. Es wird deutlich, wie eine von liberal-humanitärem Geist mehr oder minder erfüllte hohe Beamtschaft mit Zähigkeit und nicht ohne Teilerfolge der immer mehr alle Zweige der Staatsverwaltung überschattenden Reaktion Widerstand leistet. Nicolovius, all diese Jahre hindurch der erste Gehilfe und die rechte Hand des wechselnden Chefs, sei er nun der kirchlich-fromme Alexander Dohna, der polizeibürokratische Schuckmann oder der wendige Diplomat Altenstein, ist seiner leisen Natur gemäß kein Vorkämpfer. Mitunter mag es scheinen als habe er gar zu oft klein beigegeben und hier und da den Mantel nach dem Winde gehängt. Aber zuletzt wird doch klar, daß gerade er, der empfindungsreligiöse, undogmatische, überkonfessionelle Christ, die freigeistige Tradition seiner engeren Heimat über die Jahre seiner Tätigkeit — und das ist bis an sein Lebensende — hinüberrettet. Er ist kein guter Menschenkenner — so sehr er gerade in der Personalpolitik seiner Grundanschauung gemäß eine seiner Hauptaufgaben erblickt —, er denkt auch nicht in großen Konzeptionen, wie sein Kollege Humboldt, aber alle seine Maßnahmen sind durchtränkt von einer tiefinnerlichen Frömmigkeit und von dem unerschütterlichen Glauben an das Gute im Menschen. In den Jahren der nationalen Erhebung ist ihm spontan auch die Erkenntnis des Guten im Volk — wie er von nun an statt „Masse“ sagt — gekommen, die ihn zu einem der besten und treuesten „Patrioten“ gemacht hat, damit späterhin auch zu einem der „Verdächtigen“, den wohl nur das Unaufdringliche und Zurückhaltende seines Wesens vor dem Märtyrerschicksal Arndts und anderer bewahrte. Daß auch seine Verwaltungsmaßnahmen von diesem, gelegentlich die Grenzen der Objektivität überschreitenden „Patriotismus“ preußischer Prägung beeinflusst waren, zeigt ein Brief an den Theologen und Dichter Kosegarten in Greifswald vom 2. 7. 1816, der sich in dessen auf der dortigen Universitätsbibliothek verwahrtem Nachlaß findet, worin Nicolovius diesem als schwedischer Untertan von der zeitweiligen französischen Herrschaft Vorpommerns, jedoch mit nachträglicher Sanktionierung seines schwedischen Königs zum Professor ernannten und nun durch den Wiener Kongreß unter preußische Hoheit gekommenen Gelehrten schroff tadelnd amtlich schreibt: „daß mir allerdings scheine, Sie haben die Verhältnisse auf eine nicht empfehlenswerte Weise benutzt und... von der Gewalt des Augenblicks Gaben erbeten und erhalten, die auch ihrer Natur nach nur aus anderen Händen erlangt werden sollten“.

Nicolovius entstammt der Sphäre des Pietismus. Sein Leben und amtliches Wirken durchzieht der Gegensatz zum Rationalismus. Und doch wird auch an ihm sichtbar, wie gering im Grunde die Unterschiede der aus dem pietistischen und der aus dem aufklärerischen Lager stammenden echten Geistigkeit sind. Beide finden sich im Spiritualismus.

Auch das ist ein schönes Ergebnis dieser großen, Erich Seeberg als Gabe zum fünfzigsten Geburtstag dargebrachten geistesgeschichtlichen Untersuchung.

Ahrenshoop.

Rudolf Ziel.

W. Kreck, Die Lehre von der Heiligung bei Kohlbrügge. Christian Kaiser, Verlag, München 1936. 183 S.

A. Ritschls Verdikt über den bekannten Pastor der niederländisch-reformierten Gemeinde in Elberfeld: „Die verschrobenen theologischen Gedankengänge dieses Mannes zu verfolgen, ist nicht der Mühe wert“, hat Stiasny nicht abgehalten, 1935 die Theologie Kohlbrüggens darzustellen, W. Kreck nicht beirrt, aus dieser Theologie einen einzelnen wichtigen Lehrabschnitt in dem vorliegenden Buche gründlich zu entwickeln. Beides lag Kohlbrügge gleich am Herzen, jede Werkgerechtigkeit auszuschließen und jede Geringschätzung der guten Werke vorzubeugen. Früchte des Glaubens muß der Bekehrte notwendig bringen, aber diese Früchte sind dem Glaubenden und seiner Umgebung verborgen. So real die Heiligung zu verstehen ist, sie bleibt doch Glaubenssache. Ohne mein Wissen, ja wider mein Sehen und Erkennen wird der neue Gehorsam ausgeübt; als meine Handlung ist er nie ohne Sünde, aber Gott nimmt ihn aus Gnaden als gutes Werk an. Ähnlich hat der Baron von Kottwitz geurteilt.

Wittenberg.

Theodor Wotschke.

W. Schiffers, Cavour und die römische Frage. Bonner Dissertation, 1938. 50 S.

In einer Bonner Dissertation behandelt W. Schiffers Cavour und die römische Frage, wobei er in fruchtbarer Weise auch die persönliche und sachliche Vorgeschichte und die allgemeine Bedeutung der Stellungnahme dieses bedeutenden italienischen Kirchenpolitikers sachkundig erörtert. Die Verhandlungen mit der Kurie erfahren eingehende Behandlung. Die treffliche Studie ist durch die Heranziehung der neuesten, stark angeschwollenen italienischen Literatur ausgezeichnet.

Hamburg.

J. Hashagen.

Heinrich Stoll, Theodor Kliefoth als Kirchenführer. Ein Denkmal für die Gegenwart. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1936. 106 S.

Das Buch will eine objektive Würdigung des Lebens und der Wirksamkeit des großen lutherischen Kirchenführers sein und die Kritik dem Leser überlassen. Eine solche Würdigung wäre jedem Kirchenhistoriker, der sich um eine gründliche Kenntnis des konfessionellen Lutherums bemüht, willkommen gewesen. Leider aber erfüllt der Verfasser sein Versprechen nur teilweise. Denn die Kritik, die jedem überlassen bleiben sollte, wird vom Verfasser, zwar nicht an seinem Helden Kliefoth, aber an dessen Gegnern reichlich geübt, zuungunsten einer objektiven Würdigung. Es kommt zu Verstößen gegen das sprachliche

Fingefühl (S. 74: „Bartholdi ist ein mit Baumgartenscher Theologie garniertes Überbleibsel des Rationalismus“), die in die Pamphletliteratur, aber nicht in die wissenschaftliche Theologie gehören. Mit einer Äußerung wie: „Sellin nimmt es mit der Wahrheit aber nie genau“ (S. 75 Anm.), sollte man doch gerade als Christenmensch sehr vorsichtig sein! Der Verfasser hätte seinem Helden einen größeren Dienst erwiesen, wenn er diese Entgleisungen vermieden hätte, die dem unbeelegenen Leser den Geschmack an der Lektüre verderben.

Der erste Abschnitt unterrichtet über Persönlichkeit und Leben, der zweite über die Wirksamkeit Kliefoths in Mecklenburg in historischer, systematischer und praktischer Sicht, der letzte über seine Arbeit für das gesamte deutsche Luthertum. Es ersteht das Bild eines willensstarken, zielbewußten, organisatorisch begabten, wahrheitliebenden Mannes, der seiner lutherischen Sache mit ganzer Hingabe uneigennützig diente und seine ganze Tatkraft daransetzte, das lutherische Erbe, wie er es verstand, rein wiederherzustellen und zu bewahren. Dem Verfasser ist er gerade dadurch ein Denkmal für die Gegenwart. Uns will es scheinen, als brauchten wir im kirchenpolitischen Kampf der Gegenwart Persönlichkeiten anderen Schlages, die zwar im Glauben ebenso fest verwurzelt sein sollten, aber die Weite hätten, über den Zaun des eigenen Bekenntnisses hinüberzuschauen, da heute das Christentum in Abwehr steht gegen den Antichrist, und nicht mehr das Luthertum gegen Christen, die in der Lehre anderer Meinung sind. So ist zwar die warmherzige Schilderung Kliefoths anzuerkennen, nicht aber der Wunsch, ihn als wirksame Kraft in die Gegenwart einschalten zu wollen.

Der Titel Bischof für Kliefoth ist ein Anachronismus.

Jena.

Hanna Jursch.

Wilhelm Stölten, Friedrich Zimmer, ein deutscher Volkserzieher. Mathilde-Zimmer-Haus / Verlagsabteilung Berlin-Zehlendorf 1937. 2. Aufl. 280 S.

Die Biographie des bekannten Pädagogen liegt hier bereits in 2. Auflage vor. Das Buch gibt einen lebendigen Eindruck von Persönlichkeit und Werk Friedrich Zimmers und ist geeignet, einem weiten Leserkreise die Gestalt Zimmers nahezubringen und Verständnis für seine Arbeit zu erwecken, zumal der Vf. auf jeden gelehrten Anstrich verzichtet hat. Leben und Werk werden in lebendiger Wechselwirkung dargestellt, dadurch gewinnt das Ganze an Anschaulichkeit, während die Grundgedanken des Zimmerschen Werkes bei einer systematischen Gliederung sicherlich straffer herausgekommen wären. Aber da es sich um eine Biographie handelt und nicht um eine rein wissenschaftliche Würdigung, ist der vom Verfasser eingeschlagene Weg sicher der richtige.

Im Leben Zimmers lassen sich drei Phasen voneinander sondern, die erste umfaßt seine pfarramtlich-akademische Wirksamkeit, die zweite seine Diakoniarbeit an Frauen aller Stände, die dritte die Volkserziehung im Sinn der Lebenserziehung. In der ersten Phase ist ihm in der Praxis die Notwendigkeit einer gründlichen Vorbildung künftiger Pfarrfrauen aufgegangen, das hat ihn weitergeführt zu dem Problem der Frauenberufe überhaupt, und hier hat er dank seiner organisatorischen Begabung Leistungen hervorgebracht, die zum Teil heute noch in Blüte stehen, wie die Töchterheime und der evangelische Diakonieverein. S. 165 gibt eine Übersicht über die Vielfältigkeit der Zimmerschen Anstalten. Immer neue Aufgaben wuchsen ihm zu, die Entwicklung führte sehr bald über die einst gesteckten Ziele hinaus, und Zimmer wurde

der große Volkserzieher, der Aufgaben gesehen und in Angriff genommen hat, die erst nach ihm voll verwirklicht werden konnten, z. B. die Arbeitsdienstpflicht der Frauen, den Beruf der Fabrikpflegerin, die Kolonialfrauenschule, Bürgerkunde als Lehrfach, Gymnastikunterricht. Sein Dienst an der Frau, der er einerseits eine gründliche Durchbildung für die Ehe mitgeben und der er andererseits Berufsmöglichkeiten schaffen wollte, die zu einer Sinnerfüllung des weiblichen Wesens im Falle der Ehelosigkeit führen könnten, wurde zum Dienst am Volk, indem er sich allmählich der Frauen aller Stände annahm, um sie tüchtig zu machen für ihren Dienst an der Allgemeinheit.

In keiner Wissenschaft hängen Werk und Mensch so eng zusammen wie in der Pädagogik. Da ist es notwendig zu fragen, aus welchen persönlichen Kräften das Zimmersche Werk erwuchs. Es ist undenkbar ohne das tiefe Verwurzelte seines Stifters im Christentum. Evangelium und Kirche sind die Grundpfeiler seiner Pädagogik, deren Ziel es ist, verantwortlichen Menschen den Weg zu weisen zu freiwilligem Dienst in der Freude am Schaffen.

Jena.

Hanna Jursch.

Zur Geschichte der Ostkirche

Daniel Krencker, Die Wallfahrtskirche des Simeon Stylites in Kal'at Sim'an. I. Bericht über Untersuchungen und Grabungen im Frühjahr 1938, ausgeführt im Auftrag des Deutschen Archäol. Instituts. Mit einem Beitrag von Rudolf Naumann. Aus den Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften Jg. 1938, Phil.-hist. Kl., Nr. 4. Berlin 1939, Verlag der Akademie der Wissenschaften, in Komm. bei W. de Gruyter u. Co. 32 S., 20 Abb. i. T. u. 30 Tafeln.

Hatte das Oktogon von Kal'at Sim'an eine Überdeckung oder nicht? Alles sprach dagegen, nicht bloß der Bestand der mächtigen Ruine, sondern vor allem auch die Schilderung des Euagrius, der hundert Jahre nach dem Tode des Styliten († 459), etwa im Jahre 560, also nachdem erst zwei gute Menschenalter seit der Vollendung des zwischen 460 und 490 n. Chr. errichteten Baues vergangen waren, von seinem Besuche des Simeonheiligtums ausdrücklich berichtet, daß der Raum, in dessen Mitte die im Sockel und einzelnen Trommeln noch erhaltene Säule des Heiligen steht, eine αὐλή ὑπαίθριος, d. i. ein unter freiem Himmel liegender, unbedeckter Hof sei. Krencker hegte nicht nur Zweifel an der Richtigkeit dieser Schilderung (S. 26), sondern hielt auch aus bauästhetischen und baugeschichtlichen Gründen es für unmöglich, daß der offene, ungedeckte Hof den ursprünglichen Zustand darstelle. Und die genaue Nachprüfung an Ort und Stelle im Frühjahr 1938 hat ihm recht gegeben. Die Durchforschung der herabgestürzten Baureste hat ihm die Beweisstücke in die Hand gegeben, daß der ursprüngliche Bau über dem Oktogon ein von Fenstern durchbrochenes Hochgeschoß hatte, das mittels Ecktrompen vom Achteck ins Sechzehneck umsetzte und auf dem ein Holzdach, aller Wahrscheinlichkeit nach eine Holzkuppel, vorgesehen war. Einzelheiten bleiben wohl auch jetzt noch zu klären, und die vorliegende Abhandlung bezeichnet sich selbst als Vorbericht, dem nach weiteren Untersuchungen eine Gesamtdarstellung aller Ergebnisse und Feststellungen folgen soll. Aber daran, daß das Kernstück, die „Vierung“ der kreuzarmigen Kirchenanlage, für die Eindeckung zube-

reitet war, kann nicht mehr gezweifelt werden, nachdem Krencker und seine Helfer die Fenster und die Ecktrompen und das Abschlußgesims mit den Balkenlagern des Tamburs entdeckt haben.

Offen bleibt nur die Frage, ob die vorgesehene Holzkuppel wirklich je ausgeführt war. Sicher ist, daß die Überkuppelung in der Form, wie sie Krencker in der Abbildung 10 vorgeschlagen hat, aus den fünf großen Bauteilen ein Bauganzes, eine in sich geschlossene Baueinheit macht. Und Krencker ist auch angesichts „der Fertigstellung der Hauptkirche bis zu den Mosaiken im Fußboden“ und angesichts des Einbaues „eines offenen Lettners und von Lampen darüber“ und angesichts „der dadurch bewiesenen vorhandenen, fertigen, offenen Raumverbindung von Mönchskirche und Vierung“ (S. 21) überzeugt von der Wahrscheinlichkeit, daß einst auch die Balken der Kuppel verlegt gewesen sind. Mag diese Frage positiv oder negativ beantwortet werden, bewiesen ist die Tatsache, um die es sich in ihr handelt, bis jetzt noch nicht. Denn 1. sollte man erwarten, daß Euagrius nicht bloß etwas wußte, sondern auch etwas sagte von einer Katastrophe, der die angenommene und bei seinem Besuch fehlende Kuppel zum Opfer gefallen wäre; letzteres tut er aber nicht, bei seinem Besuche fand er alles in Ordnung; 2. hinter der Holzwand („Lettner“) zwischen Oktogon und Mönchskirche haben sich auf dem Marmorfußboden Brandspuren von Holzbalken gefunden (S. 25 f.): rühren diese Brandspuren von einem Brand her, der die ursprüngliche Kuppel (und zugleich vielleicht auch noch die genannte Holzwand) in der Zeit vor dem Besuche des Euagrius zerstörte, oder aber von einem Feuer späterer Zeit? 3. Hatte das Oktogon eine Überdeckung, dann fehlten die direkten Regenquellen, um die im Westen vor der Säule tief in den Felsen eingearbeitete Zisterne, die dem Heiligen schon das Trinkwasser gegeben haben mag, zu füllen, „es sei denn, daß man die Dachwässer sammelte und zu ihr führte, wovon wir aber noch keine Spuren fanden“ (S. 7). Diese Zuleitungskanäle, die unter den Steinplatten des Hofes zu suchen wären, sind ein Punkt, der berufen ist, in unserer Frage, ob die Überdeckung des Oktogons einst ausgeführt war oder nicht, eine entscheidende oder doch mitentscheidende Rolle zu spielen. Sie sind aber, wie Krencker mitteilt, bis jetzt noch nicht gefunden.

Höchst dankenswert sind die zahlreichen vorzüglichen Zeichnungen und Abbildungen im Text und auf 30 Tafeln; von letzteren geben die Tafeln 29 und 30 (mit 16 Nummern) die Illustration zu dem Beitrag des Dipl.-Ing. Dr. Rudolf Naumann: Zur Ornamentik der Wallfahrtskirche (S. 31–32).

Wenn Krencker von der hölzernen Torwand, die zwischen dem Oktogon und der Ostbasilika („Mönchskirche“) angebracht war, regelmäßig (S. 5, 8, 21, 24, 25 f.) als von einem Lettner spricht, so geschieht dies zu Unrecht und ist geeignet, von der Trennwand eine irrige Vorstellung zu erwecken. Denn ein Lettner im kunstgeschichtlichen Sinne dieses Begriffes, d. i. ein Bühnenaufbau war sie zweifellos nicht, sondern eine Holzwand mit der (den) erforderlichen Tür(en).

Ferner ist unverständlich, wie Krencker das Oktogon von Kal'at Sim'an als ἀλή υπαίθριος des Euagrius in Beziehung setzen will mit „der ursprünglichen Grabeskirche in Jerusalem“ (S. 20). Die konstantinische Grabeskirche, d. i. das von dem großen Kaiser erbaute sogenannte Martyrion hatte wohl ein παμμεγέθη χώρον εἰς καθαρόν αἶθριον ἀναπεπταμένον, d. i. einen sehr großen unter freiem Himmel liegenden, an drei Seiten von Säulenhallen umzogenen Platz zwischen der Grabeshöhle und der Basilika (Westatrium) sowie ein αἶθριον ἄλλο und eine

αὐλή πρώτη, als welche Euseb die beiden (Ost-) Atrien vor der Kirche bezeichnet, aber keinerlei Kuppel mit einer oberen freien Öffnung oder dergleichen. Wie die ganze Anlage der konstantinischen Grabeskirche nach der Beschreibung des Eusebios ausgesehen haben muß, habe ich in meiner Abhandlung „Konstantins Bauten am Heiligen Grabe in Jerusalem“, Theologische Blätter 16, 1957, 177—188, dargelegt, die von dem Verfasser unbeachtet geblieben zu sein scheint, obwohl ich sie ihm seinerzeit in einem Abzug übergab, und die den vollen Beifall Prof. L. H. Vincents in Jerusalem gefunden hat.

Krencker schreibt übrigens stets mit falscher Akzentuierung ὁπαθρίος. Auch sonst fehlt es nicht an störenden Druckfehlern: S. 6 A. 5 l. Strzygowski statt Stzygowski. S. 15, 5 stimmt die Angabe Taf. 28 nicht; welche andere Tafel gemeint ist, läßt sich nicht erkennen. S. 25, 1 l. Tal. 26, 1 (wahrscheinlich so) st. Abb. 26. S. 29, 2 l. 381 st. 387 (vgl. S. 28 Absatz 3); ebda. 2 v. u. l. Gesamtanlage st. Gesamtauflage.

Berlin-Grunewald.

Georg Stuhlfauth.

Ivan Dujčev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII secondo i processi informativi sulla nomina dei vescovi cattolici*. Appendice: *Ciro Gianelli, Petar Zlojutrić, primo vescovo dei Bulgari cattolici (1601—1623) in una supplica imedita dei suoi fedeli*. — Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1957. (202 S.) — (*Orientalia Christiana Analecta* 111).

Der junge bulgarische Forscher, der sich bisher vor allem durch die Veröffentlichung einer unbekanntenen Sammlung wichtiger ragusanischer Depeschen zur balkanischen Geschichte des 17. Jahrhunderts („*Avvisi di Ragusa...*“ Vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 55 [1936] 728/29) bekannt gemacht hat, legt in diesem Werke neue Quellen vor, die über ein wenig bekanntes Kapitel der balkanischen Kirchengeschichte Licht verbreiten: die katholische Mission in Bulgarien im 17. Jahrhundert. Es handelt sich um die Akten der kanonischen „Prozesse“, die der Ernennung der Bischöfe für die Bistümer Sofia, Marcianopolis, Ohrid, Nikopolis, Skoplje und Prizren vorausgingen. Diese „*Processi informativi sulla nomina dei vescovi*“ geben Aufschluß über die allgemeinen Verhältnisse und Zeitumstände, über Lebensweg und Persönlichkeit der Kandidaten sowie über den Zustand des Bistums und der Bischofsstadt. Aus diesen Aktenstücken, die D. mit philologischer Sorgfalt herausgibt und durch sachgemäße Anmerkungen erläutert, erfahren wir sehr viel über Aufbau und Wirksamkeit der katholischen Mission, was uns bisher unbekannt war.

D. hat es selbst versucht, in der umfangreichen Einleitung (S. 9—74) diesen Quellenstoff auszuwerten. Daraus erhalten wir ein recht anschauliches Bild von der Entwicklung der Mission. Während die mittelalterlichen Beziehungen der Bulgaren zur Westkirche politischen Charakter trugen und sich daher nur an den Herrscher wandten, den es für die Union zu gewinnen galt, wandte sich die Mission des 17. Jahrhunderts, die von der Kurie und von der bosnischen Franziskanerprovinz (daher wurde das Serbokroatische in dieser Zeit geradezu die Literatursprache der katholischen Bulgaren) ausging, an die ganze Masse des Volkes. Die ersten Nachrichten über Katholiken in Bulgarien erscheinen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Schon 1581 tauchte der Plan auf, die bulgarischen Paulikianer zu bekehren. Danach wirkten auch päpstliche Visitatoren in Bulgarien. Die eigentliche katholische Propaganda setzte aber erst mit der Ankunft des Peter Salinate (1595) und vor allem mit

seiner Ernennung zum Bischof von Sofia (1601) ein. Diese Propaganda knüpfte einerseits an die katholischen Bulgaren von Čiprovec, andererseits an die ragusanischen Kaufleute in den Städten an. Die ragusanischen Kaufmannskolonien waren die eigentlichen Träger des Katholizismus.

Manche Bulgaren gingen damals auch zum lateinischen Glauben über, um in den Genuß der ragusanischen Privilegien zu gelangen. Dazu kamen dann die beträchtlichen Erfolge der Mission unter den Paulikianern, um die sich vor allem der Erzbischof Peter Bogdan bemühte, eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der balkanischen Kirchengeschichte in der Türkenzeit. Der Aufschwung des Katholizismus zeigte sich im Ausbau der Hierarchie. 1642 wurde das Bistum Sofia zum Erzbistum erhoben (erster Erzbischof wurde Peter Bogdan). 1656 wurde Skoplje an Stelle von Antivari serbischer Primatialsitz. Der Katholizismus wurde durch seine Beziehungen zum Ausland auch eine politische Macht. Der Missionar P. Parčević hat im Innern die Freiheitsbewegung geschürt und bei den auswärtigen Mächten für diesen Fall politische und militärische Unterstützung gesucht. Dadurch ist die katholische Mission des 17. Jahrhunderts auch von Bedeutung geworden für die Entfaltung des bulgarischen Nationalbewußtseins.

Man würde gerne noch einige Aufschlüsse erwarten. So gerade über die politische Seite dieser Mission, über das Verhältnis zur osmanischen Staatsgewalt und zur orthodoxen Kirche, die von der Pforte begünstigt wurde. Ferner über die äußere und innere Geschichte der Paulikianergemeinden, die das letzte Überbleibsel der einstmalig so gewaltigen religiösen Revolution des Bogomilismus waren. Aber das würde über den Rahmen hinausführen, den D. seiner Einleitung gegeben hat. Man muß jedenfalls die Erschließung dieser wichtigen Quellen mit Dank begrüßen.

Leipzig.

Georg Stadtmüller.

Giorgio Hofmann S. J., *Vescovadi cattolici della Grecia. III. Syros. Documenti con introduzione, 2 illustrazioni e con indici dei luoghi e delle persone.* Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1937. (156 S.) (= *Orientalia Christiana Analecta* 112.)

Der Vf. setzt mit dem vorliegenden Band seine umfangreichen Urkundenveröffentlichungen aus dem vatikanischen Archive zur Geschichte der katholischen Kirchensprengel im Osten fort. Den Großteil des Bandes füllt die Ausgabe von 15 Visitationsberichten aus den Jahren 1624 bis 1826 aus. Eine ausführliche Einleitung (S. 9—42) gibt eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte des katholischen Bistums Syros, in die wir zum ersten Male durch diese Visitationsberichte Einblick erhalten. Ein Verzeichnis der Quellen und Literatur sowie ein Register erleichtern die Benützung. — Unter allen griechischen Inseln war Syros seit der Zeit der venezianischen Herrschaft am stärksten von der westlichen Kirche durchdrungen worden. Der Katholizismus war fast allein herrschend, die Orthodoxen bildeten nur eine verschwindende Minderheit. So gab es z. B. im Jahre 1710 etwa 2500 Katholiken, dagegen nur 160 Orthodoxe. Zu Ende des 18. Jahrhunderts vollzog sich dann nach und nach der Umschwung: viele Katholiken wanderten aus und viele Orthodoxe wanderten ein. Aber noch im Jahre 1788 war die Mehrzahl der Bevölkerung katholisch. Das 19. und 20. Jahrhundert bringen dann wieder ein leichtes Ansteigen des Katholizismus. In der Türkenzeit blieb

das Inselbistum, in dessen Seelsorge Jesuiten und vor allem Kapuziner arbeiteten, von Schikanen und Bedrückungen nicht verschont. Zwischen den beiden Konfessionen scheint ein gutes Einvernehmen bestanden zu haben. Die Unterscheidung scheint vielfach verwischt worden zu sein. Es bildete sich eine Art von „konfessionellem Synkretismus“ heraus. So hören wir z. B., daß auch die „Griechen“ bei den Kapuzinern beichteten (S. 19). Die kleine griechische Orthodoxie schien damals nahe daran, im Katholizismus aufzugehen, so wie es ein Visitationsbericht aus dem Jahre 1678 ausspricht: „potrebbe esser col tempo si facessero latini“ (S. 21).

Leipzig.

Georg Stadtmüller.

Giorgio Hofmann S. J., *Vescovadi cattolici della Grecia. IV. Naxos. Documenti con introduzione, 2 illustrazioni e con indici dei luoghi e delle persone.* Roma 1938. Pont. Institutum Orientalium Studiorum (= *Orientalia Christiana Analecta* 115).

In Fortsetzung früherer Ausgaben veröffentlicht der unermüdete Vf. in dem vorliegenden Bande ausgewählte bisher unbekannte Urkunden über die Entwicklung und den Verfall der katholischen Kirche in dem lateinischen Erzbistum Naxos, das die Inseln Naxos, Paros und Antiparos umfaßte, für die Zeit 1566—1830. Die hier erstmals veröffentlichten Quellen stammen aus den folgenden Archiven: Propaganda, Konzilskongregation, Gesellschaft Jesu und S. Officium in Rom, Kapuziner in Naxos, Ursulinen in Naxos, St. Benedict in Stambul. Ferner sind Handschriften der Vatikanischen Bibliothek und der Nationalbibliothek Neapel herangezogen. Die Ausgabe ist mit der gewohnten Sorgfalt und Übersichtlichkeit gearbeitet. Voraus geht ein Verzeichnis der Quellen und der Literatur. Ergänzungen dürften dazu wohl kaum möglich sein (wenn überhaupt, dann nur aus der griechischen lokalgeschichtlichen Literatur). Eine umfangreiche Einleitung (S. 9—58) gibt auf Grund der neuen Urkunden einen Überblick über die Entwicklung des Erzbistums Naxos. Ein Register der Orts- und Personennamen erschließt den Inhalt.

Die in der Einleitung gegebene kurze Darstellung behandelt vor allem die geschichtlich-statistische Entwicklung und das Verhältnis zwischen den lateinischen und den orthodoxen Christen. Das innerkirchliche Leben (Frömmigkeit usw.) wird nur gestreift. Die kulturelle Umwelt wird hinlänglich gezeichnet. Der Verfasser gliedert die Darstellung in die vier Abschnitte: I. Das erste Jahrhundert der türkischen Herrschaft bis zum Fall des venezianischen Candia (1566—1669). II. Das zweite Jahrhundert der türkischen Herrschaft bis zur russischen Okkupation (1669—1770). III. Russische Herrschaft (1770—1774). IV. Gegen den Untergang der türkischen Herrschaft (1775—1830).

Nach einigen Übergangsformen (1537 Tributbarkeit, 1566—1580 Fürstentum eines jüdischen Günstlings des Sultans) war Naxos 1580 türkische Provinz geworden. Die türkische Herrschaft, die von einem in Naxos residierenden Bey des Kapudan Pascha ausgeübt wurde, änderte an den inneren Verhältnissen nichts Wesentliches. Selbstverwaltung und geltendes Recht blieben unangetastet. Die Zivilverwaltung lag in der Hand von sechs gewählten „Primaten“. Der Kirche war Kultusfreiheit zugesichert. Daß diese Freiheit nicht geschmälert wurde, dafür sorgte der diplomatische Schutz Frankreichs, Venedigs und Österreichs. Auch die lateinischen Adelsfamilien blieben noch nach 1566 im Besitz ihrer Privilegien. Trotz dieser religiösen und zivilen Freiheit führte die Türkenherrschaft unmittelbar zu einer Schrumpfung der Gläubigenzahl:

1563 hatte es noch 500 Katholiken gegeben, 1655 gab es nur noch 350. Schon unter lateinischer Herrschaft waren sie in der Minderheit gewesen. Später bildeten sie etwa ein Zwanzigstel der Bevölkerung. Ebenso schrumpfte die Zahl der Kleriker (1563: 26; 1667: 12). In der Seelsorge wirkten die Orden mit. Zunächst waren nur Franziskaner ansässig; dazu kamen dann Jesuiten und Kapuziner. Wirtschaftlich ging es der Kirche schlecht. Besitz und Einnahme schmolzen zusammen. Die Seeräuberplage verursachte vielen Schaden. Manches Unheil konnte freilich der französische Gesandte abwenden. Das innerkirchliche Leben blühte im 17. Jahrhundert. Das Fronleichnamfest wurde prunkvoll begangen. Die Jesuitenschüler führten an diesem Tage religiöse Bühnenspiele auf (!). Das Verhältnis zwischen lateinischen und orthodoxen Christen war gut. Griechische Geistliche gingen bei lateinischen Mönchen beichten (S. 31). Ein Orthodoxer gründete ein Kapuzinerkloster (S. 52). Orthodoxe trauern um einen verstorbenen Jesuiten (S. 52 f.). Der Apostolische Visitator wird feierlich von den Orthodoxen eingeholt (S. 53). Manche orthodoxe Bischöfe hatten Unionsabsichten. Zwei Metropolen von Naxos können sogar — nach Meinung des Verfassers — als katholisch bezeichnet werden (S. 29). Daneben fehlte es auch nicht an kirchenpolitischen Reibereien, vor allem dadurch hervorgerufen, daß der griechische Patriarch auch die Kirchenhoheit über die Katholiken erstrebte. Wertvollen Einblick in diese kirchlichen Verhältnisse geben die Akten einer Diözesansynode von 1654.

Im 18. Jahrhundert besserte sich die kirchliche Lage etwas. Die Zahl der Weltkleriker und der Ordensgeistlichen stieg. 1726 wurde das Ursulinenkloster erbaut, auch neue Kirchen konnten errichtet werden. Die Schulen der Jesuiten und der Kapuziner wurden auch von den Orthodoxen geschätzt. Zwischen Katholiken und Orthodoxen bestand in dieser Zeit ein gutes und vertrauensvolles Verhältnis. So wissen wir z. B., daß es in einer griechischen Kirche eine Kapelle mit lateinischem Altar gab (S. 47). Die religiöse Okkupation durch die Russen (1770—1774) brachte dann manchen Schaden. Zwar wurden die Kirchen und Kirchengüter von den Russen respektiert. Aber die Albaner im russischen Heere verübten manche Greuel (Zerstörung der Kapuzinerkirche und des Kapuzinerklosters in Paros). Seit dieser Zeit wuchs der russische Einfluß mächtig. Katharina II. förderte in jeder Weise die griechischen Interessen. Die geistige Vorbereitung des griechischen Freiheitskampfes war damals bereits in vollem Gange. Die Katholiken versuchten in dieser neuen Situation strenge Loyalität gegenüber der Pforte zu bewahren.

Die Französische Revolution brachte den großen Rückschlag. Den katholischen Orden in der Levante, die ganz überwiegend französisch waren, fehlte von da an der Nachschub. Die äußeren Verluste waren freilich nicht sehr groß. Auch der griechische Aufstand hat nicht zu einer Säkularisation geführt. Das Londoner Protokoll (1830) bestätigte vielmehr die bisherigen Kirchensprengel. Die Zahl der Gläubigen und der Geistlichen stieg sogar bis zum Jahr 1843, das innerkirchliche Leben war befriedigend. Eine ungeheure zahlenmäßige Schrumpfung setzte dann erst während der letzten 50 Jahre ein. Der Grund ist vor allem in der Verarmung der vornehmen katholischen Familien zu sehen. — Diese Forschungen bestätigen also erneut das von dem Vf. bereits früher gezeichnete Bild von der Entwicklung und Schrumpfung der lateinischen Kirche auf der griechischen Inselwelt.

Leipzig.

Georg Stadtmüller.

Ugo Monneret de Villand, *Storia della Nubia Christiana*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1938. 250 S., 10 Karten. (= *Orientalia Christiana Analecta* 118.)

Nach sechsjähriger archäologischer Forschung in Nubien und im Ostsudan, deren Ergebnisse vorgelegt sind in dem Werk „*La Nubia medioevale*“ (I. II. Kairo 1935), legt der Verfasser hier eine Geschichte des christlichen Nubiens von den Anfängen bis zur Islamisierung (14. Jh.) vor. Es handelt sich bei diesem Werk um nichts geringeres als um die Entdeckung eines neuen und bisher unbekanntes Kapitels der Kirchengeschichte. Was man bisher von der Verbreitung und den Schicksalen des Christentums im mittelalterlichen Ostsudan wußte, das beschränkte sich auf einzelne und unzusammenhängende Nachrichten über die Beziehungen der ägyptischen Kirche zu Nubien und Äthiopien. Die vorliegende erste Darstellung stützt sich auf eine breite Grundlage von literarischen Quellen (griechische, koptische, äthiopische, arabische), Urkunden und Denkmälern. Seit der römischen Besitzergreifung Oberägyptens und der Zerstörung der nubischen Hauptstadt Napata (unter Kaiser Augustus) wird Meroe der politische Mittelpunkt der Nubier („meroitisches Reich“). Mit dem römischen Reich bildet sich ein friedliches Verhältnis heraus (Handelsbeziehungen, vermittelt durch orientalische Elemente, Meroiten pilgern jährlich zum großen Isis-Tempel in Philai). Im 3. Jahrhundert werden dann die Angriffe der zwischen Nil und Rotem Meer sitzenden Blemmyer eine schwere Gefahr für das Reich. Diokletian muß das Gebiet südlich von Philai preisgeben. Aber die Angriffe der Blemmyer, zu denen sich noch die Nobaden (westlich vom Nil) gesellen, dauern fort. Im 5.—6. Jahrhundert wurde die Gefahr für Ägypten besonders groß, dadurch daß alle umliegenden Völker gleichzeitig angriffen. Auch der große byzantinische Sieg von 452 über die Blemmyer und Nobaden und der danach abgeschlossene 100jährige Friede haben diese Gefahr nur vorübergehend gebannt. In der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts vollziehen sich in diesem Gebiet dann ganz große Veränderungen: die Blemmyer werden von den Nobaden zurückgedrängt. Der alte Isiskult in Philai wird abgeschafft. Die christliche Missionierung dringt in Nubien ein (Hauptquellen über die Missionierung: Johannes von Ephesos, Barhebraeus), Kurz vor der Mitte des 6. Jahrhunderts wird der König der Nobaden Christ, damit ist die Christianisierung Nubiens, die zunächst gegen die Absichten der kaiserlichen Politik erfolgte, grundsätzlich schon entschieden. Um 580 ist bereits ganz Nubien christlich. Zur Zeit der arabischen Invasion bestand Nubien aus den zwei verschiedenen Staaten der Nobaden und Makuriten, die erst um 700 durch den Sieg der Makuriten zu einem einheitlichen monophysitischen Staat zusammengefaßt wurden (deshalb beginnt im Jahr 704 eine eigene nubische Ära). Die Geschichte dieses nubischen Feudalstaates (ein Großkönig, 30 Kleinkönige) ist im 9. bis 10. Jahrhundert durch innere Thronstreitigkeiten ausgefüllt. Zu Anfang des 9. Jahrhunderts erscheinen die Blemmyer wieder unter dem Namen Beğa. Sie werden den Arabern tributbar. In dieser Zeit beginnt bereits das allmähliche Eindringen der Araber in den Ostsudan, angelockt durch die reichen Goldgruben. Im 10. Jahrhundert wird dieses arabische Eindringen stärker. Im Jahr 969 war das nördliche Nubien bereits stark von islamischen Elementen durchdrungen. Zu der Gefahr einer friedlichen arabisch-islamischen Durchdringung durch den Wirtschaftsverkehr kam eine neue auswärtige Gefahr: im Zentralsudan, das mächtige Reich der Zagāwa, die mit den Nubiern in ständigen Kämpfen verwickelt waren. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ist Nubien

dann dem arabischen Ägypten unterlegen. Nach einem halben Jahrhundert des Vasallitätsverhältnisses wird im Jahr 1323 jeder Rest staatlicher Selbständigkeit beseitigt. Der politischen Unterwerfung scheint schon ziemlich bald der Untergang des Christentums gefolgt zu sein.

Neben der äußeren geschichtlichen Entwicklung sind auch die inneren Verhältnisse behandelt. Das christliche Nubien hat im Hochmittelalter eine ziemlich hochentwickelte staatliche Organisation besessen. An der Spitze stand ein König mit absoluter Macht. Stark tritt der religiös-priesterliche Charakter dieses Königtums hervor (ähnlich wie bei innerafrikanischen Stämmen). In der staatlichen Organisation, deren Beamtenränge im einzelnen eingehend erläutert werden, zeigt sich das Fortleben der altmeroitischen Staatstradition und zugleich die Nachahmung des byzantinischen Staatsaufbaus. Der König ist der Schutzherr des Christentums, das seit Anfang des 8. Jahrhunderts ausschließlich monophysitisch ist. Er macht seinen kirchenpolitischen Einfluß auch in Ägypten geltend, wo er gegenüber den Arabern als Beschützer des Patriarchen von Alexandria auftritt. An der Spitze der nubisch-monophysitischen Kirche steht der Metropolit, der vom ägyptischen Patriarchen ernannt und gesandt wird.

Der Religionshistoriker wird an diesem bedeutenden Werk sehr das Fehlen der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise vermissen. Die Darstellung der Kirchengeschichte beschränkt sich auf die äußere Entwicklung. Die innere Entwicklung bleibt unbeachtet. Man würde gerne etwas über den Vorgang der inneren Christianisierung und der inneren Islamisierung erfahren. Daß der Islam innerhalb eines halben Jahrhunderts das Christentum restlos verdrängt hätte, kann doch nur für den oberflächenhaften Vorgang der äußeren Islamisierung gelten. Hier wie in anderen ehemals christlichen, dann islamischen Gebieten (z. B. Kleinasien, Albanien, Bosnien) wird es wohl ebenfalls so sein, daß christliche Vorstellungen und Bräuche unter der islamischen Oberfläche weiterleben und mit islamischen Vorstellungen und Bräuchen einen merkwürdigen volksreligiösen Synkretismus eingehen. Die zukünftige Forschung wird auf diesen Gesichtspunkt achten müssen. — Als besonderen Vorzug des Werkes sind noch die ausführlichen Register und die beigefügten 10 Karten zu nennen.

Leipzig.

Georg Stadtmüller.

A. M. Ammann, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus (Das östliche Christentum H. 6/7). Rita-Verlag. Würzburg. 161 S.

Die vorliegende Veröffentlichung besteht aus einer deutschen Übersetzung der Centurie Kallistus' II., Patriarchen von Konstantinopel (1397), seines Gefährten Ignatius sowie einer Einleitung, die sich mit den geschichtlichen Fragen befaßt, die naturphilosophischen und theologischen Voraussetzungen behandelt und die asketischen Lehren darlegt (p. 1—42). Ammann, der eine große Kenntnis der religiösen Literatur der Russen hat, zeigt in der Einleitung, welche Bedeutung diese kleine hesychastisch-palamitische Schrift, die einen Teil der Philokalia ausmacht, für das religiöse Leben der Ostkirche hat. Es ist erstaunlich, daß Schriften von solcher Tiefe des geistlichen Lebens einen größeren Leserkreis unter den kleinen Kaufleuten und Gewerbetreibenden in Rußland gefunden haben. Die Schrift der beiden byzantinischen Autoren ist wichtig, weil sie das Fortleben patristischer Tradition: Euagrius, Nilus, Maximus Confessor, Isaak von Antiochien, Hesychius, Johs.

Klimakos, Diadochus usw. bezeugt. Interessant ist, daß die russische — im Unterschied zu der altslawischen — Übersetzung die spezifisch palamitischen Bestandteile ausgelassen hat. Hoffentlich findet die kleine Schrift auch ihre Leser, dem gelehrten Verfasser sei für seine Mühen herzlich gedankt.

Rom.

Erik Peterson.

Territorialkirchengeschichtliche Forschungen

Johannes Meyer, Kirchengeschichte Niedersachsens. Göttingen 1939. Vandenhoeck & Ruprecht. 275 S. Gr. 8°.

Eine niedersächsische Kirchengeschichte fehlte bisher. Uhlhorns hannoversche Kirchengeschichte ist vergriffen. Um so mehr ist dies Werk zu begrüßen. Niedersächsische Kirchengeschichte ist ja von eigentümlichen Schwierigkeiten bedrückt, die in der Geschichte und namentlich in der wechselnden Verbundenheit mancher Gebiete ihren Grund haben. Immerhin ist schon deswegen eine Gesamtdarstellung, wie Meyer sie gibt, vorzuziehen. In der Frage der räumlichen Begrenzung hat er sich für den heute üblichen Begriff Niedersachsens entschieden, d. h. das Gebiet südlich der Elbe. Doch muß die Darstellung nicht nur selbstverständlich im Anfang sehr viel weiter greifen, sondern auch später noch diese Grenze mehrfach überschreiten, z. B. bezüglich Lauenburgs, auf das freilich näher nicht eingegangen wird (das Konsistorium war übrigens in Ratzeburg, S. 155). Nicht unbeeinflusst von diesen räumlichen Schwierigkeiten sind die auf zeitlichem Gebiet, sofern nicht immer für das ganze Gebiet das gleiche Jahr eine Wende bedeutet. Das gilt natürlich weniger für die ältere Zeit und für die großen Perioden. Der Viertelteilung (Geschichte der bischöflichen Kirche Niedersachsens im Mittelalter, das Jahrhundert der Reformation und Gegenreformation, — 1620, Geschichte der niedersächsischen Territorialkirchen bis zum Durchbruch der Toleranz, — 1816, und Geschichte der niedersächsischen Landeskirchen seit den Freiheitskriegen) wird man ohne weiteres zustimmen, aber auch der Unterteilung der ersten Periode, wenn nach der Sachsenmission die junge bischöfliche Kirche bis zu den Ottonen (936) und dann die Zeit des Aufstieges der Bischöfe zu weltlicher Macht bis zum Sturze Heinrichs des Löwen behandelt wird. Gerade durch den Blick auf ganz Niedersachsen empfiehlt es sich in der Tat hier und nicht 1235 den Abschnitt zu machen, worauf dann „die bischöfliche Kirche im Hochmittelalter“ (—1400) und „die bischöfliche Kirche im vorreformatorischen Spätmittelalter“ folgt. In den späteren Perioden sind die Unterteile naturgemäß kürzer gewählt, manchmal sogar sehr kurz. Das hat insofern eine gewisse Berechtigung, als die zersplitterten Gebiete auch für einen kurzen Raum viel Stoff bieten. Die Schattenseite ist, daß manchmal Zusammenhänge getrennt werden, die man lieber in einem behandelt sähe. Wenn z. B. die 2. Periode unterteilt wird, 1. die reformatorische Bewegung bis 1540, 2. Kämpfe und Ausbau der Konfessionskirchen (bis 1570), 3. die Zeit der beginnenden Gegenreformation (bis 1600) und 4. konfessionelle Verschärfungen und Anlehnungen (bis 1620), so entsteht doch die Frage, ob es nicht möglich war, aus den letzten drei Teilen in der Weise zwei zu machen, daß das Wirken des Herzogs Julius nicht zerrissen wurde. Eine ähnliche Frage entsteht gegenüber der Unterteilung der 3. Periode (1. die Zeit des

Dreißigjährigen Krieges, bis 1650, 2. die Blütezeit des Calixtinismus, bis 1700, 3. auf dem Wege zur Aufklärung, bis 1740, 4. der Siegeszug der Aufklärung, bis 1790, und 5. der Ausgang der alten Territorialkirchen). Hier wird der Pietismus auseinandergerissen. Die letzte Periode endlich bringt die Unterteile: 1. Gestaltungsanfänge der Landeskirchen in der Entwicklungszeit (bis 1840), 2. Ausbau der Landeskirchen in der Zeit der konfessionellen Kämpfe (bis 1866), 3. von der Annexion Hannovers bis zum Tode Ritschls (bis 1890), 4. vom Tode Ritschls bis zum Weltkriege und 5. vom Ausbruch des Weltkrieges bis zur Gründung des Dritten Reiches. Hier könnte man fragen, ob nicht eine Zusammenfassung der beiden ersten Teile und eine Abgrenzung mit 1860 vorzuziehen wäre. Gewiß kann der Schnitt, den 1866 für die hannoversche Landeskirche bedeutet hat, nicht leicht überschätzt werden, aber einmal bedeutet er nicht dasselbe für die anderen Gebiete, und sodann besteht seine Auswirkung doch mehr in einer Verschärfung oder Umbiegung und Störung von Entwicklungen, die schon vorher eingesetzt haben. Die im Bunde mit der Romantik in Niedersachsen aufstrebende Erweckungsbewegung, wie sie Meyer zutreffend schildert, hatte in den fünfziger Jahren ihre Blütezeit erreicht, die Revolutionsjahre hatte sie überwunden, hatte aber infolgedessen sich der Reaktion genähert. Nun steht sie seit 1859/60 in der Verteidigung gegen den von außen, aber auch bald von innen andringenden Liberalismus (Katechismusstreit in Hannover, die Kämpfe um die Einführung von Synodalordnungen usw.). 1866 bringt dann nur die Verschärfung dieser Lage durch politische Untertöne. Damit ergäbe sich auch für die Zeit von 1860—1890, wenn man, was durchaus möglich ist, hier einen Einschnitt machen will, eine sachliche Überschrift, etwa „der Ausbau der Landeskirchen im Kampf mit dem Liberalismus“, woran sich ein Abschnitt „die Kirchen in der Verteidigung“ anschließen würde. Ist doch das eigentliche Kennzeichen der Zeit von 1890—1914 die „Apologetik“. Im letzten Unterteil würde man besonders gern manches noch ausführlicher lesen, wie etwa die Verfassungskämpfe, die Anregungen Hannovers zum Zusammenschluß der lutherischen Landeskirchen (1926 lutherische Bischofskonferenz) u. dgl. Auf S. 253 vermißt man etwa den Aufruf Hannovers wegen der Krisis des Bauernturns (Oldenburg ist erwähnt) und den Religionsunterricht in Landwirtschaftsschulen, bei Ph. Meyer (S. 259) Seemannsfürsorge und Jugendarbeit, vor allem aber die von der hannoverschen Kirche eigentlich seit 1799 betriebene Versorgung der Lutheraner Südafrikas. Auch das Friederikenstift ist nicht erwähnt. Vermutlich war Raummangel der Grund. Glücklicherweise findet man sich, daß Ergänzungen gerade für die neueste Zeit sich in Rolffs, Evangelische Kirchenkunde Niedersachsens, finden, die vor kurzem in 2. Auflage erschienen ist, ihrerseits wieder aufs trefflichste ergänzt und unterbaut durch Meyers Werk. Dessen überaus sorgfältige Arbeit wird vielleicht am besten dadurch illustriert, daß Einzelheiten, die zu korrigieren wären, kaum begegnen. Das Stephansstift ist 1869 (nicht 1870) gegründet, v. Lüpkke 1934 gestorben (nicht 1924), Landesbischof Marahrens 1928 Abt zu Loccum geworden (Abt Hartwig starb 1927). „Kirchenpräsident“ (S. 225) und „Stadtsenat“ (S. 200) sind unzutreffende Bezeichnungen. Zu erstreben ist endlich auch für kirchengeschichtliche Arbeiten eine gleichmäßige und korrekte Bezeichnung der braunschweig-lüneburgischen Teilgebiete. Das Ganze heißt Herzogtum Braunschweig-Lüneburg, die Fürsten Herzöge, die Teilgebiete aber Fürstentum Calenberg, Göttingen, Lüneburg (Celleschen Teils, Harburgischen Teils) usw.

Hannover.

D. Fleisch.

Gustav Lang, Geschichte der Württembergischen Klosterschulen von ihrer Stiftung bis zu ihrer endgültigen Verwandlung in Evangelisch-theologische Seminare. Stuttgart (W. Kohlhammer Verlag) 1938, XVI u. 584 S.

Der durch zahlreiche Veröffentlichungen zur württembergischen Kloster- und Schulgeschichte bekannte Verfasser will in seinem umfangreichen Werke einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der Klosterschulen in Württemberg geben. Er führt diese Aufgabe in zwei großen Teilen durch, von denen der erste der äußeren Geschichte der Klosterschulen gewidmet ist, während der zweite die innere Entwicklung und Auswirkung der leitenden pädagogischen Ideen darlegt.

Nach einer Darstellung der Vorgeschichte der württembergischen Klöster im Mittelalter führt Lang aus, wie sich allmählich die herzogliche Landeshoheit über die Klöster herausbildete. Dadurch wurde es dann Herzog Ulrich bei der Einführung der Reformation in Württemberg ermöglicht, in verschiedenen Klöstern Vögte einzusetzen und 1535 eine „Clausterordnung“ einzuführen, in der das Klosterleben unter Einfügung reformatorischer Gesichtspunkte umgestaltet wurde. Nach den Schwierigkeiten, die das Interim für die Säkularisation der Klöster brachte, errichtet Herzog Christoph aus dem Klostergut das Mannsklösterdepositum. Die neue Klosterordnung von 1556, die die Lesung der Heiligen Schrift betonte und in ihrer äußeren Gestaltung sich eng an den hergebrachten Lebensgang im Kloster anschloß, wurde ohne Schwierigkeiten durchgesetzt. Die Klöster übernehmen den Unterricht der Kinder, die für ein späteres Studium im Tübinger Stift für geeignet gehalten werden.

Eine eigenartige Stellung nehmen die württembergischen Prälaten ein. Seit 1559 sind sie nicht freie Reichsstände, sondern einverleibte Landstände; jedoch besitzen sie in den Klöstern eine große Selbständigkeit. Durch die Klosterordnung von Brenz und Vannius (1559) wird der Unterricht im reformatorischen Sinne erheblich vermehrt; so wird das Griechische jetzt zum Pflichtfach erhoben. Der Landtagsabschied vom 19. Juni 1565, der zum Landesgrundgesetz wurde, bestätigt die Anstalten feierlich, „welche ein solcher Schatz seien, der in ganzer deutscher Nation nicht gefunden werde“.

Seit 1582 setzen infolge der Verarmung des Landes verschiedenartige Versuche ein, die Verwaltung der Klöster möglichst sparsam zu gestalten, ja später auch eine Anzahl Klöster zu schließen.

Auf Grund des Restitutionsediktes gehen 1630 zeitweilig alle großen Mannsklöster wieder in katholischen Besitz über, woran der Tübinger Jurist Besold nicht unbeteiligt ist. Prälaten und Schüler kommen dadurch in große Berufsnöte hinein. Auf Grund des Prager Friedens aber werden 1635 unter Herzog Eberhard III. wieder vier Klosterschulen eingerichtet, vor allem Blaubeuren und Bebenhausen. Auch die Unterrichtsordnung wird verbessert; so werden die hebräische Sprache und die mathematischen Fächer neu gepflegt. Ferner wird die Verwaltung der Klöster von der eigentlichen Präzeptur getrennt. Maulbronn und Hirsau werden als niedere Klöster hinzugenommen.

Herzog Friedrich Karl gründet in Stuttgart das Gymnasium Illustre, auf dem auch Französisch gelehrt wird; doch bleiben die Klöster zunächst unreformiert. Um der Gefahr vorzubeugen, die ein katholischer Thronfolger für die Klöster bedeuten würde, verfügt Herzog Eberhard Ludwig in seinem Testament: die Klöster sollten „als Pflanzgarten der evangelisch-lutherischen Religion in beständigem Flor erhalten werden“.

1758 erfolgt eine gründliche Revision der Klosterstatuten. Die Klöster, deren Einrichtung stark kritisiert wird, werden zu Internaten mit ausreichenden Rekreationen. Als Reform wird sogar bereits ein von der Theologie losgelöster Lehrerstand gefordert!

Die Reform König Friedrichs macht aus den Klöstern Seminarien, die nur der Oberstudiendirektion unterstellt sind. Die alte Prälatenherrlichkeit hat damit ein Ende. In Maulbronn sind die täglichen Gottesdienste auf kurze Andachten beschränkt. Neu eingeführt ist der Unterricht in Deutsch, Französisch und Philosophie.

Die letzte Reform ist die König Wilhelms I., in der die alten Klöster zu vier Seminaren mit je vierjährigem Kurs werden (Blaubeuren, Urach, Maulbronn, Schöntal). Zur Aufnahme ist das Bestehen des sog. „Landexamens“ notwendig.

Die im einzelnen sehr wechselreiche und äußerst lebendig dargestellte Geschichte der Klöster endet 1918 durch die Trennung von Kirche und Staat damit, daß die Seminare öffentliche Schulen mit einem an die staatlichen Gymnasien angegliederten Lehrplan werden. Sie unterstehen der staatlichen Unterrichtsverwaltung, doch hat der Oberkirchenrat ein Aufsichtsrecht über die Internate. Schule und Internat werden aber in der „evangelischen Seminarstiftung“ zusammengefaßt. Die Kosten für die Lehrkräfte, staatliche Lehrer und theologische Repetenten nebst Musiklehrer, werden zwischen Staat und Kirche geteilt.

Wichtiges Material für die Geschichte der Pädagogik enthält der zweite Teil des Buches, der der inneren Entwicklung gewidmet ist. Der Verfasser bietet zunächst eine eingehende Darstellung der frühen Klosterverordnungen, und zeigt an ihnen die allmähliche Erweiterung der Unterrichtsfächer auf. Genaue Wochenplanübersichten über die einzelnen Unterrichtsgebiete vertiefen den Einblick in die Unterrichtsgestaltung. Dadurch, daß sich der Verfasser lückenlos um die Darstellung des jeweiligen Unterrichtsstandes bemüht hat, ist es zugleich dem Leser ermöglicht, den allmählichen Wandel der pädagogischen Anschauungen und seine Auswirkungen auf einem begrenzten Territorium zu erkennen.

Die Hausordnungen der evangelischen Klöster waren ursprünglich noch stark an die katholischen Klosterordnungen angelehnt. So nimmt der tägliche Gottesdienst noch einen breiten Raum ein. Der Wandel zeigt sich vor allem in einer Vermehrung der Unterrichtsfächer. Im Lateinischen werden mehr Autoren gelesen, Griechisch und schließlich auch Hebräisch treten als neue Sprachen hinzu. Die Schüler müssen ihre Kenntnisse in wöchentlichen „Argumenten“ und Extemporalien erweisen. Das Erziehungsideal der Klosterschulen ist die „Erziehung von Studiosen, welche in Lehr- und Predigtämtern zu jeder Zeit zu gebrauchen sein möchten“. Daher ist das Haupterziehungsmittel das Studium der Heiligen Schrift, aber in lateinischer Sprache! Ungezügelter Pennalismus, aber daneben auch Bemühungen um die Seelsorge an den Schülern zeichnen die Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg aus.

Ebenso beginnen jetzt die Einflüsse pädagogischer Reformbewegungen geltend zu werden. So finden wir in Tübingen den Professor Magnus Hensenthaler als Anhänger des Comenius, desgleichen den Vizekanzler der Tübinger Universität Tobias Wagner. Während weiterhin die Aufklärung in Württemberg keine bedeutsame Rolle spielte, wird der Pietismus sehr einflußreich. So ist der Blaubeurener Präzeptor Weißensee besonders von A. H. Francke beeinflusst. 1717 besucht Francke sogar selbst die Klöster Denkendorf, Bebenhausen und Blaubeuren. Das Hallesche Waisenhaus wirkt dann mit seiner Einführung des Französischen und seiner Betonung der Realien auch unmittelbar auf das Lehrideal der Klöster ein. Ebenso wird jetzt der Geschichts-

unterricht in den Klöstern eingeführt und statt der lateinischen nunmehr die deutsche Bibel gelesen. Das Ziel der Erziehung wird die Pflanzung einer „wahren und ohngeheuchelten Pietät“, wie sie dann auch von dem Denkendorfer Prälaten Bengel, einem „Mann der Mitte“, vertreten wird.

Durch den Neuhumanismus erwacht eine z. T. recht unsachliche Kritik an den Klöstern, so vor allem von Prof. Seybold, W. R. Weckhlin, K. F. Reinhard. Sie wirft den Klöstern eine falsche Mönchsasketik vor, die zu keiner Welt- und Menschenkenntnis führen könne. Wie unsachgemäß diese Kritik war, zeigt die Tatsache, daß zur gleichen Zeit bereits allgemein in den Klöstern die private Lektüre der neuen deutschen Schriftsteller wie Klopstocks, Schillers und Hölty's gepflegt wurde. Denn „zweierlei zeichnet die Klosterschulen aus, die Konzentration des Unterrichts und die reichliche Arbeitszeit zum Privatstudium“. Wie stark die neue deutsche Literatur in die Klöster eindrang, zeigt die Tatsache, daß aus ihnen ein Dichter von Ruf hervorgehen konnte: Friedrich Hölderlin. So kam es, daß sich, wenn auch nur allmählich, die Klöster selbst nicht vor dem Neuhumanismus verschließen konnten. Es gilt die Losung: „Studium der Meisterwerke der alten Klassiker sei die Hauptbeschäftigung.“ So steht an der Spitze jetzt nicht mehr die Theologie, sondern die Philologie. Die Unterrichtsmethode basiert auf Realerklärung und eromatischer Lehrweise; Französisch und Physik sind unentbehrlich geworden, ebenso rückt die Beschäftigung mit der deutschen Literatur sowie der Geschichtsunterricht in den Vordergrund. Der Religionsunterricht, der Glaubens- und Sittenlehre sowie Geschichte des Christentums behandelt, kommt in den Seminarverordnungen sogar erst an letzter Stelle!

Durch diese deutliche Verweltlichung verliert somit die alte Klosterschule ganz den Charakter der kirchlichen Fachschule und unterscheidet sich kaum mehr vom staatlichen Obergymnasium. Dadurch aber, daß die führenden Württemberger fast ausnahmslos in ihrer Jugend Kloster- und Stiftsgeist in sich aufgenommen haben, haben die württembergischen Klosterschulen zur Entstehung der württembergischen Eigenheit das Ihre beigetragen.

Zwei größere Abschnitte des Buches berichten uns ferner ausführlich über Klosterzucht und Klosterleben. So vermag das aufschlußreiche Buch in seiner Darstellung der äußeren wie der inneren Entwicklung der württembergischen Klosterschulen einen lebendigen Einblick zu gewähren in die geschichtliche Entwicklung dieser Anstalten. Und keiner, der an historischen, pädagogischen und theologischen Fragen und ihrer Verknüpfung Anteil nimmt, wird das Werk ohne eine reiche Vertiefung seiner Erkenntnisse aus der Hand legen!

Caputh b. Potsdam.

Winfried Zeller.

Gerhard Schauffler, Die Rechtsstellung der niederen evang.-theol. Seminare in Württemberg, vornehmlich im 19. und 20. Jahrhundert, Inauguraldissertation, Tübingen (Albert Becht) 1939, VIII u. 59 S.

Diese juristische Doktordissertation wurde durch die vor zwei Jahren erschienene ausführliche Geschichte der württembergischen Klosterschulen angeregt und bietet eine wertvolle Zusammenfassung und Weiterführung der auch dort neben der Schulgeschichte erörterten Frage des Verhältnisses dieser altherwürdigen Einrichtung zum württembergischen Staat, einer Frage, die in neuester Zeit wieder ganz besonders aktuell geworden ist.

Mit Recht geht der Doktorand in seiner gründlichen Darstellung von der Reformation Württembergs durch Herzog Christoph aus, der im Jahr 1556 aus dem Vermögen der von ihm reformierten Mannsklöster in deren Räumen humanistische Internatsschulen zum Zweck der Heranbildung evangelischer Geistlicher einrichten und deren Weiterbestand durch die württembergischen Landstände garantieren ließ. Diese hochherzige Stiftung des Herzogs „wurde auch tatsächlich in allen Wechselfällen der Geschichte des Herzogtums weder von den Herrschern noch von den Landständen in Frage gestellt“. Erst als das durch Napoleons Gnade stark vergrößerte Herzogtum zum souveränen, absolut regierten Königreich erhoben wurde, trat hier ein Wandel ein. Friedrich, der erste souveräne württembergische König, zog 1806 mit einem einzigen Federstrich das ganze Kirchengut ein und säkularisierte damit auch die protesantischen Klöster vollends. Aber er verpflichtete sich zugleich feierlich „bei seinem königlichen Wort“, alle seither vom Kirchengut getragenen Lasten auf die Staatskasse zu übernehmen, also auch die gesamten Kosten der Klosterschulen; er sorgte nur dafür, daß sie nach neuzeitlichen Grundsätzen in sog. Evangelisch-theologische Seminare verwandelt wurden. Sein Nachfolger, König Wilhelm, der von der absoluten zur konstitutionellen Monarchie übergang, stellte 1817 wiederum „die Erhaltung und fortschrittliche Verbesserung der für die Bildung evangelischer Geistlicher bestimmten Seminarien unter den besonderen Schutz der württ. Verfassung“. Von da an standen die Evangelisch-theologischen Seminare bei den Budgetverhandlungen beider Kammern immer wieder zur Debatte, aber jedesmal wurde von Regierungsseite anerkannt und betont, daß der württembergische Staat bis zur Wiedererstattung des eingezogenen Kirchenguts an die Kirche staatsrechtlich verpflichtet sei, die Seminare in ihrer überlieferten Form als Schulen mit Internat zu erhalten.

Die Revolution von 1918 führte zu einer neuen Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Württemberg, wie im Reich. Sie brachte der Evangelischen Landeskirche Autonomie und Selbstverwaltung und ordnete die finanziellen Beziehungen des Staats zur Kirche neu. Auch jetzt noch blieben die bisherigen auf Gesetz und Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften bestehen; doch sollten sie durch Staatsgesetz in eine unveränderliche Geldrente verwandelt werden. Bis diese Rente vereinbart wäre, sollten die Bedürfnisse der Kirche wie bisher aus der Staatskasse befriedigt werden. Schließlich einigten sich im Jahre 1924 Staat und Kirche dahin, daß der Staat vier Fünftel des Gesamtaufwands der Kirche übernahm, während die Kirche das letzte Fünftel aus dem Ertrag der Landeskirchensteuer deckte. Nach langwierigen Verhandlungen kam es 1928 auch hinsichtlich der Evangelisch-theologischen Seminare zu einem Kompromiß zwischen Staat und Kirche. Die Seminare blieben öffentliche Schulen und als solche der staatlichen Schulaufsicht unterstellt. Dagegen wurden die damit verbundenen Internate (Seminarheime genannt) zu rein kirchlichen Anstalten gestempelt und unter Aufsicht der Oberkirchenbehörde gestellt. Damit jedoch die Seminare nicht in zwei gesonderte Anstalten auseinanderfielen, sondern nach wie vor einheitlich verwaltet und beaufsichtigt würden, schob man zwischen Staat und Kirche eine kirchlich-bürgerliche Stiftung des öffentlichen Rechts, die sog. „Evangelische Seminarstiftung“ ein, deren Vorstand, aus einem Vertreter des Staats und drei Vertretern der Kirche zusammengesetzt, die Verwaltung und Aufsicht über beide, sowohl über die Seminarschulen als über die Seminarheime auszuüben hat. Auch zur Unterhaltung der Seminare steuert der Staat der Evangelischen Semi-

narstiftung eine bestimmte Pauschalsumme bei. Dieser Vertrag kann weder von staatlicher noch von kirchlicher Seite einseitig abgeändert oder gekündigt werden. Dadurch wurde Weiterbestand und stetige Weiterentwicklung der Schulen gewährleistet. „Die Neuordnung hat einerseits den veränderten staatlichen und kirchlichen Verhältnissen Rechnung getragen, andererseits blieb aber die geschichtlich gewordene Eigenheit der Seminare erhalten.“ Diese zeitgemäße Regelung, die der Weimarer Staat traf, hat auch die Revolution von 1933 überdauert und ist bis auf den heutigen Tag in Kraft.

Mit dieser Feststellung schließt der Doktorand seine klaren, sachkundigen und musterhaft aufgebauten Darlegungen. Er tut gut daran, sich nicht auf Vermutungen über mögliche weitere Entwicklungen der Rechtsverhältnisse der Evangelischen Seminare im Dritten Reich einzulassen. Auch so wird seine tüchtige Arbeit bei den künftigen Verhandlungen zwischen Kirche und Staat über die Zukunft dieser Anstalten ein gewichtiges Wort mitzureden haben. Möge sie zu einer gerechten Lösung der schwebenden Fragen mithelfen!

Kornthal.

Gustav Lang.

Aus Zeitschriften

Analecta Bollandiana: 57 (1939), 3/4: Fr. Halkin: Le mois de janvier du „ménologe impérial“ byzantin. — C. Brunel: Vita, Inventio et Miracula S. Enimiae. — P. Peeters: La Passion de S. Pierre de Capitolias († 13 janvier 715). — J. M. Erlean: Silva Focluti. — P. Grosjean: Vitae S. Roberti Knaresburgensis I. —

Orientalia Christiana Periodica: V (1939), 3/4: B. Marx: Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne. — J. M. Vosté: Catalogue des Manuscrits Syro-Chaldéens conservés dans la Bibliothèque Episcopale de 'Aqura (Iraq). — G. Hofmann: Briefe eines päpstlichen Nuntius in London über das Konzil von Florenz. — E. Hermann: Das bischöfliche Abgabewesen im Patriarchat von Konstantinopel vom XI. bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts. — J. M. Vosté: Le Commentaire de Menochius sur l'Apocalypse traduit en syro-chaldéen. — Ir. Hausherr: Deux noms à ajouter à la liste épiscopale de Damas au neuvième siècle. —

Revue d'histoire ecclésiastique: 35 (1939), 4: M. Richard: Le traité De sectis de Léonce de Bycanze. — L. Antheunis: John Hamilton (154?—1609). — M. Álamo: Un texte du poète Prudence. — P. David: Un credo cathare? — J.-M. Dechanet: Pour mieux connaître S. Vincent de Paul. —

Revue bénédictine 51 (1939), 2/3: G. Morin: Depuis quand un canon fixe à Milan? Restes de ce qu'il a remplacé. — C. Lambot: Lettre inédite de S. Augustin relative au „De civitate Dei“. — A. Dodd: Ein aszetischer Brief aus dem 5. Jahrhundert im Codex Vindob. lat. 954. — C. Lambot: Passage de la „Regula Magistri“ dépendant d'un manuscrit interpolé de la règle bénédictine. — L. Brou: Le répons „Ecce quomodo moritur“ dans les traditions romaine et espagnole. — A. Wilmart: Un nouveau poème de Marbode, Hildebart et Rivallon.

Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedenis: 31 (1939), 4: M. van Rhijn: Van Oosterzee en zijn buitenlandsche relaties. — Th. C. van Stockum: De anthropologie van Paracelsus. — A. Hal-
 lema: Het huis van Oranje en het protestantisme in Westelijk
 Noord-Brabant omstreeks het midden der 17e eeuw. — J. de Hullu:
 De „horrible delicten“ en „sanglante excessen“ in November 1668
 gepleegd tegen de Gereformeerde gemeente van den Odeman in
 Staats-Vlanderen en haar predikant Johannes Stuerbant. —

Archiv für Kulturgeschichte: 29 (1939), 1/2: Alexander Scharff: Typus
 und Persönlichkeit in der ägyptischen Kunst. — B. Bischoff: Ein
 wiedergefundener Papyrus und die ältesten Handschriften der Schule
 von Tours. — W. Wießner: Geschichtliche und geographische
 Voraussetzungen der Besiedlung Frankens in germanischer Zeit. —
 E. Schulz: Zur Beurteilung Engelberts von Admont. — B. Ode-
 brecht: Zu Hermann von Salza. — H. Herbst: Der Braun-
 schweiger Stiftsherr Johannes Schorkop und seine Bibliothek. —
 W. Ganzenmüller: Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit. —
 W. Goetz: Briefwechsel Schmoller-Brentano (Forts.). — H. Leube:
 Germanentum und Christentum. — R. Winderlich: Geschichte
 der Mathematik und der Naturwissenschaften. — O. Kluge: Eine
 neue Humanismusbiographie.

Revue bénédictine 51 (1939), 4: A. Wilmart, Deux lettres con-
 cernant Raoul de Verd, l'ami de saint Bruno. — F. S. Schmidt,
 Cinq recensions de l'Epistola de Incarnatione Verbi de saint An-
 selme de Cantorbéry. — Th. Michels, La date du couronne-
 ment de Charles le Chauve (9 sept. 869) et le culte liturgique de
 saint Gorgon à Metz. — Ph. Grierson, The Translation of the
 Relics of St. Amalberga to St. Peter's of Ghent.

Nachruf.

Die Gesellschaft für Kirchengeschichte betrauert den Verlust
 ihres langjährigen und treuen Mitgliedes,

Pfarrer Lic. E. Kieniś

aus Czempin im ehemaligen Polen.

Er wurde Anfang September 1939 von polnischen Banditen
 verschleppt und ermordet.

Vivendo, immo moriendo fit theologus,
 non intelligendo, legendo aut speculando.

(Luther, W. A. 5, 163.)

Geschichte und Exegese im Barnabasbrief.

Von Peter Meinhold, Feldpostnummer 11 758.

Ἐποπὸν ἔστιν Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν
καὶ ἰουδαΐζειν.

Ign. Magn. 10, 5.

*Georg Wobbermin zum 70. Geburtstag in Ehrerbietung und Dankbarkeit**

Der Barnabasbrief hat bisher, wie kaum ein Werk der unter die sog. „Apostolischen Väter“ gezählten Schriften fast ausnahmslos eine Bewertung erfahren, die seiner Eigenart und seiner Stellung innerhalb der nachapostolischen Literatur nicht gerecht wird¹⁾. Wenn ich recht sehe, so sind es zwei Gründe, welche eine diesem in mehrfacher Hinsicht interessanten Schreiben gerechtwerdende Beurteilung verhindert haben. Man hat seine Auseinandersetzung mit dem Judentum, die Aufhebung der jüdischen Religionsordnungen, die zugleich mit einer Umdeutung derselben verbunden ist, die gewaltsame, aber auf Grund bestimm-

1) Aus der Literatur, in der sich die verschiedensten Urteile über den Barnabasbrief finden, nenne ich: G. Krüger, Geschichte der altchristlichen Literatur (1895); vgl. dessen Handbuch der Kirchengeschichte I (1925), S. 46. — H. Jordan, Gesch. der altchristlichen Literatur (1911). — O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchlichen Literatur I (2. Aufl. 1915). — Ph. Haeuser, Der Barnabasbrief (1912). — D. Völter, Die apostolischen Väter (2 Bde. 1904—1910). — Eine Ausnahme macht A. v. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur (1895), und Die Chronologie der altchristlichen Literatur I (1897). — Vgl. ders., Marcion (1921). — ders., Mission und Ausbreitung des Christentums (4. Aufl. 1924). — H. Windisch, Der Barnabasbrief (Handb. z. NT. hrsg. von H. Lietzmann, Erg.Bd. Die Apostol. Väter III, 1920). — J. A. Robinson, Barnabas, Hermas and the Didache (1920). — J. Muilenberg, The Literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles (1929). — H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche I (1952). — Zur Charakteristik des Christentums der Apostol. Väter, speziell des Barnabasbriefes sind ferner die Dogmengeschichten von Harnack, Loofs, R. Seeberg, W. Köhler zu vergleichen. — Ältere Literatur findet sich bei Windisch, a. a. O., verzeichnet.

*) Diese Studie, zu Beginn des Krieges abgeschlossen, kann wegen der Verhältnisse, die der Krieg mit sich brachte, leider erst jetzt erscheinen.

ter Voraussetzungen konsequente Exegese des Alten Testaments an der von Paulus gegebenen Lösung dieser Probleme gemessen²⁾. Indem so Paulus zum Maßstabe für eine gut drei Generationen nach ihm verfaßte Schrift erhoben wurde, hat man sich die Erkenntnis der Eigenart dieser Schrift erschwert, die die angeführten Fragen in einem weit über Paulus hinausgehenden Sinne behandelt und dabei zu Konsequenzen gelangt, die Paulus noch nicht gezogen hat, die aber bei ihm vorbereitet sind. Angesichts der üblichen Urteile scheint es mir notwendig, die Problematik des Barnabasbriefes erneut zu untersuchen und das Verhältnis zu Paulus erneut zu beleuchten. Sodann tadelt man, weil man den Zusammenhang von Schriftauslegung und Geschichtsbild im Barnabasbrief nicht empfunden hat, dessen willkürliche, unmethodische, ungeschichtliche, irrtümliche Exegese. Auch diese Urteile bedürfen, ganz abgesehen davon, daß sie den Brief wohl gern nach den Idealen des modernen „objektiven“ Historikers oder Exegeten abgefaßt sähen, einer Überprüfung.

Tatsächlich ist diese Schrift alles andere als inkonsequent; ihre Exegese wird sich als eine höchst konsequente Durchführung der den Verfasser beherrschenden Tendenzen herausstellen. Diese aber gehen aus einer durchaus nicht irrtümlichen Konzeption hervor, der Konzeption nämlich, daß der Geist des Christentums und der Geist der jüdischen Religion nicht ein und derselbe Geist sind. Diese Konzeption wird auf die Geschichte ausgedehnt und hat ein bestimmtes Bild über die geschichtlichen Zusammenhänge von Christentum und Judentum hervorgerufen, das in der Exegese der Dokumente der jüdischen Religion entwickelt und durch sie bewiesen wird. So scheint es mir, daß sich an dem inneren Zusammenhang der exegetischen Bemühungen mit dem Geschichtsbild am besten die Eigenart des Barnabasbriefes sowie seine historische Stellung veranschaulichen lassen.

Als erster Zeuge aus der kirchlichen Tradition bringt Clemens von Alexandrien den Verfasser der *Ἐπιστολή Βαρνάβα* mit Barnabas, dem ersten Heidenmissionar neben Paulus, in Verbindung³⁾. Möglicherweise hat der Antijudaismus des Schreibens zu dieser historisch unmöglichen Identifikation seines Verfassers mit dem ersten Missionar eines sich nicht mehr an das jüdische Volk anlehrenden Christentums geführt⁴⁾. Der Verfasser, wohl ein

2) So besonders Bardenhewer, a. a. O. S. 103 ff.

3) Strom. V, 10, 63, 1.

4) Barn. 11, 9 enthält ein Zitat aus der um 115/16 verfaßten hebräischen Baruchapokalypse (VI, 10, 7). Vgl. B. Violet, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt (Griech. Christl. Schrift-

Heidenchrist, stand vielleicht, wie man auf Grund seiner allegorischen Schriftauslegung und der in ihr verwerteten Traditionenstoffe schließen kann, zur alexandrinischen Katechetenschule in näheren Beziehungen. Aber sicher ist dies nicht; es spricht nichts dagegen, Palästina als Heimat anzunehmen, wo Justin diese ἐπιστολή kennen gelernt haben wird.

Aber dem sei, wie ihm wolle, das eigentliche Problem des Briefes liegt in seiner radikalen Einstellung gegenüber dem Judentum, das als ganzes abgestoßen wird, und in dem doch die Vorbilder festgestellt werden, die ihre volle Verwirklichung innerhalb des Christentums gefunden haben. Was den Brief charakterisiert, das ist eine dezidierte Anschauung von der Vorgeschichte des Christentums; sie spricht sich in der Verwerfung der jüdischen Religion sowie in der Umdeutung ihrer Ordnungen aus, und sie wird mit Hilfe der typologischen und allegorischen Exegese des Alten Testaments durchgeführt. Anschaulich und klar treten im Barnabasbrief die Argumente hervor, mit denen die Kirche der Heiden den Juden das Alte Testament aus der Hand geschlagen und es zu ihrem heiligen Buche, in dem die Wahrheiten ihrer Religion verborgen angekündigt und in dem ihre Heilsgeschehnisse vorgebildet sind, gemacht hat. Das beweist „Barnabas“ mit gelehrter, nicht immer selbständiger Exegese. Aber er ist in einem, dem zentralen Punkte originell: er hat mit seinem Schreiben den über Paulus hinausführenden Schritt getan, die Trennung von der jüdischen Religion und der jüdischen Geschichte radikal vollzogen und doch, Paulus nicht ganz hinter sich lassend, sich mit dieser verbunden. Seine Ideen kennzeichnen sich in der Tat als einseitiger radikaler, auf die Geschichte bezogener Paulinismus — er ist in dieser Art in der nachapostolischen Literatur nicht allein anzutreffen —, wie ihn wenig später Marcion mit ungleich stärkeren sowie mit gnostischen Elementen durchsetzten Konzeptionen durchgeführt hat. Aber es kündigen sich darüber hinaus bei „Barnabas“, in anderer Weise als bei Paulus, neue, das Christentum als universale Religion erweisende Gesichtspunkte an, wie sie andererseits wenig später Justin mit seiner Logos-theologie gegenüber Juden und Hellenen geltend

steller 32, S. XCII). Damit ist für die zeitliche Ansetzung ein terminus a quo gewonnen; der terminus ad quem dürfte zwischen 140 und 150 liegen, da mir die Auswertung von Barn. durch Justin sicher zu sein scheint; dieser dürfte das Schreiben in Palästina kennen gelernt haben. Bis jetzt hat die These Harnacks, daß die in 16, 4 gegebenen Andeutungen sich auf den Bau des Jupitertempels in Jerusalem — Aelia Capitolina beziehen die stärksten Gründe für sich. Dann ist die Abfassung zwischen 150 und 155 anzusetzen.

gemacht hat. Konkrete Anlässe haben Barnabas zu einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem Judentum geführt und ihn dabei Gedanken gewinnen lassen, die anregend außer auf Justin auch auf Clemens von Alexandrien, Origenes, Irenäus und Tertullian gewirkt haben⁵⁾.

Wiederholt betont „Barnabas“ den Empfängern seines Schreibens, daß er „nicht wie ein Didaskalos, sondern wie einer von euch“ angesehen werden wolle; er hat ihnen „vieles“ mitzuteilen, aber er tut dies „nicht wie ein Didaskalos, sondern wie es sich für einen Freund geziemt, nichts von dem, was wir haben, außer acht zu lassen“⁶⁾. Dieser Mann ist ein schulmäßig gebildeter Didaskalos gewesen, der gewisse rhetorische Wendungen wie „euer ergebenster, euer unterwürfiger, euch liebender Diener“ gern in seine lehrhaften Darlegungen einfließt⁷⁾. Man muß in „Barnabas“ einen Wanderprediger oder einen umherziehenden Didaskalos sehen, wie sie in der Didache nach der guten und schlechten Seite geschildert werden, und die, um mit der Didache zu sprechen, in die Gemeinden kommen, εἰς τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου⁸⁾. Er erinnert die Leser seines Schreibens daran, daß er unter ihnen „viel gepredigt“ habe, und er reist in der Gewißheit, daß sein Begleiter „auf dem Wege der Gerechtigkeit“ der Kyrios ist⁹⁾. Weiter gibt er sich als Pneumatiker, der seinen Lesern „einiges“ von dem mitteilt, was er selbst empfangen hat; er will ihre Gnosis neben ihrem Glauben fördern, denn diese bedarf, obwohl Glaube und Liebe reichlich unter ihnen wohnen, der Ergänzung; er will ihnen vor allem das Vollmaß der Erkenntnis schenken¹⁰⁾. Gewiß, er unterstreicht als echter Pneumatiker seine einfache Art, die höhere Erkenntnis zu sagen, aber ebenso betont er den pneumatischen Charakter seiner Darbietungen, deren

5) Der ausführliche Kommentar von Windisch bietet dafür zahlreiche Hinweise.

6) 1, 8 und 4, 9. — 4, 6: ἐρωτῶ ὑμᾶς ὡς εἰς ἕξ ὑμῶν ὦν.

7) 4, 9: περίφημα ὑμῶν. — 6, 5: ἐγὼ περίφημα τῆς ἀγάπης ὑμῶν. Vgl. Ign. Eph. 18, 1: περίφημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ.

8) Did. 11, 2: ἐὰν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων στραφεῖς διδάσκη ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλύσαι, μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε, εἰς δὲ τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου, δέξασθε αὐτὸν ὡς κύριον. Eigentlich ist „Barnabas“ ein solcher Lehrer εἰς τὸ καταλύσαι, denn er zerstört den festen Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde, wie er in gemeinchristlicher Überzeugung gesehen wurde; er bringt damit in der Tat eine „andere Lehre“ als die übliche.

9) 1, 4. Über die Möglichkeit der oben gegebenen Beziehung von ἐν ὑμῖν λαλήσας πολλὰ ἐπίσταμαι ὅτι κτλ. siehe Windisch, a. a. O.

10) 1, 5; 9, 9; 1, 4 f.: ἐσπούδασα κατὰ μικρὸν ὑμῖν πέμπειν, ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τέλειαν ἔχητε τὴν γνῶσιν. 13, 7: τὸ τέλειον τῆς γνῶσεως ὑμῶν.

seine Empfänger würdig sind¹¹⁾. Es gehört zum Wesen des Pneumatikers, die ihm zuteil gewordene Erkenntnis besonders hoch einzuschätzen, und man wird nicht eitle Selbstgefälligkeit, sondern das Selbstbewußtsein des Pneumatikers, der seinen Lohn allein in den Diensten seiner Liebe findet, an den entsprechenden Wendungen empfinden müssen¹²⁾. „Niemand hat eine echtere Lehre von mir gelernt, aber ich weiß, daß ihr (dessen) würdig seid“ (9, 9). „Barnabas“ spricht zu seinen Lesern als Gewürdigter zu Würdigen, als Pneumatiker zu Pneumatikern, von denen er sagen kann, daß sie in hohem Maße die Gnade der geistlichen Gaben eingepflanzt erhalten haben¹³⁾.

Dieser Didaskalos polemisiert gegen andere, in „seiner“ Gemeinde wirksam gewesene Lehrer. Es ist eine zentrale Frage, gegen die er angeht; er mahnt die Empfänger seines Schreibens, nicht „gewissen Leuten“ ähnlich zu werden und zu behaupten, daß Juden und Christen in ein und denselben Bund gehören¹⁴⁾. Er spielt also auf Lehren an, die in seinem Leserkreis bekannt sein müssen und die dort gerade Fuß fassen wollen; in der Aufnahme dieser Lehren sieht er die Sünde schlechthin. Dazu haben sicher bestimmte Zeitereignisse — der Barkochbakrieg (?) — ihn auf gefährliche Erfolge des Judentums schließen lassen; die das ganze Schreiben durchziehende pessimistische, von eschatologischen Stimmungen beherrschte Beurteilung der Zeit und ihres großen Irrtums, vor dem es sich in den letzten Tagen zu hüten gilt und der der Seele keine Ruhe lassen darf, passen gut zu dieser Einstellung¹⁵⁾. Jedenfalls bekämpft Barnabas eine nicht die radikale Scheidung zwischen Judentum und Christentum vollziehende Anschauung, wie sie ihm offenbar in judenchristlichen oder judenfreundlichen Strömungen entgegengetreten ist. Diese ruft seinen Widerspruch hervor und führt ihn zu einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem Judentum überhaupt. In „Barnabas“ begegnet uns ein Didaskalos, für den Hinneigung zum Judentum in christlichen Gemeinden mit „Judentum über-

11) 1, 2 ff.; 9, 9.

12) 1, 5.

13) 1, 2: τὸ ἔμφυτον, τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς χάριν εἰλήφατε. — Vgl. 9, 9: ὁ τὴν ἔμφοτον δωρεάν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν. — 1, 4: ὅτι ἔσται μοι τοιοῦτοις πνεύμασιν ὑπηρετήσαντι εἰς μισθόν. — 1, 2: τοῖς μακάριοις καὶ ἐνδόξοις ὑμῶν πνεύμασιν.

14) 4, 6: ἐρωτῶ ὑμᾶς . . . προσέχειν νῦν ἑαυτοῖς καὶ μὴ ὁμοιοῦσθαί τισιν, ἐπιωρεύοντας ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, λέγοντας ὅτι ἡ θιοθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν. — Das literarische Problem, ob der Briefcharakter des Schreibens eine Fiktion sei, scheint mir immer noch am besten W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (1915) 312 f. gelöst zu haben.

15) Besonders 4, 9; vgl. 4, 2; 4, 1.

haupt“ gleichzusetzen ist und als solches abgetan werden muß. Vielleicht ist der Barnabasbrief ein Beispiel dafür, daß sich noch bis in die ersten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts hinein die Auseinandersetzungen zwischen jüden- und heidenchristlichen Richtungen in den einzelnen Gemeinden abgespielt haben. Steht hinter der Polemik des Barnabasbriefes das Ringen verschiedener Lehrer um ein und dieselbe Gemeinde? „Barnabas“ vertritt jedenfalls den radikal heidenchristlichen Standpunkt gegenüber dem Judentum und will mit seinem Schreiben beweisen, daß das Judentum vom Geiste seiner Stifter abgefallene Religion ist, unvereinbar mit dem geistigen Gottesverständnis des Christentums. Aber er beweist nicht nur dies; er beweist zugleich, daß das Christentum im Judentum angedeutet und vorgebildet ist und daß es Zeugen für seine Wahrheiten in den großen Gestalten der jüdischen Religionsgeschichte besitzt. Das Mittel für diese Beweisführung ist seine Exegese.

Man pflegt die Exegese des Barnabasbriefes gewöhnlich als typologische und allegorische Exegese zu bezeichnen; besser und sachentsprechender nennt man sie eine pneumatische Exegese, weil sie alles und jedes am Pneuma mißt und nach der Stärke des Pneumatischen beurteilt¹⁶⁾. Das Pneuma wird in die zu exegesierenden Schriften verlegt und zum Kriterium für das richtige, das christliche, und für das falsche, das jüdische Verständnis derselben erhoben. Weil „Barnabas“ seine Anschauungen im Zusammenhang mit seinen exegetischen Bemühungen entwickelt, empfiehlt es sich, die Prinzipien der pneumatischen Exegese sich kurz zu vergegenwärtigen.

Die exegetische Methode des Barnabasbriefes beruht auf einer doppelten Voraussetzung: einmal, daß die Verfasser der zu verstehenden Schriften oder Testimonien¹⁷⁾ unter den un-

16) Die Bezeichnung hat schon Windisch in seinem Kommentar S. 313 ff. gebracht, aber die damit verbundene Anschauung am Barnabasbrief nicht immer konsequent durchgeführt. Pneumatische Exegese ist die gesamte Schriftauslegung der apostolischen und nachapostolischen Literatur, einschließlich der der Apologeten. Besonders aber verdient die Schriftauslegung von Paulus diesen Namen. O. Michel, Paulus und seine Bibel (1929) bringt viel Material, besonders auch aus den Rabbinen, befriedigt aber nicht in den theologischen Fragen, weil er nicht gesehen hat, daß auch die Exegese von Paulus mit seiner Geschichtsanschauung zusammenhängt und der Durchführung derselben dient. Im übrigen hat die Herantragung des Begriffes „Bibel“ an Paulus zu vielen Urteilen geführt, die für das Verhältnis eines guten Lutheransers des 17. Jahrhunderts zu „seiner Bibel“ gelten mögen.

17) Der Schriftenkreis des Verfassers ist ein kanonisch noch nicht abgegrenzter: der des kanonischen A.T. und der diesem gleichgeachteten Pseudepigraphen. Das Zitat aus der Baruchapokalypse wird 11,9 als Prophetenwort eingeführt. Auf die historischen Bücher des A.T. wird

mittelbaren Einwirkungen des göttlichen Geistes gesprochen oder geschrieben haben, sie also auch in diesem Sinne zu verstehen sind; sodann, daß Gott selbst den Sinn für das Verstehen dieser Schriften gegeben hat. Ersteres belegt die Fülle der Zitationsformeln, nach denen Gott oder Christus als Sprecher des zitierten Wortes erscheinen¹⁸⁾, am deutlichsten die einmal vorkommende Einführungsformel: τὸ πνεῦμα κυρίου προφητεύει (9, 2). Für Letzteres finden sich verschiedene, aber auf einer Ebene liegende Aussagen. Gott selbst hat γνώσις in bezug auf die Vergangenheit, σοφία in bezug auf die Gegenwart und σύνεσις im Hinblick auf die Zukunft gegeben. „Der Herrscher hat uns durch die Propheten das Vergangene und das Gegenwärtige zu erkennen gegeben, und er hat uns die Zukunft im Vorschmack kosten lassen.“ Gegenwart und Zukunft liegen in Sinnbildern vor, und es ist deshalb schwer zu verstehen, was der in ihren Sinn eindringende Pneumatiker über sie schreibt¹⁹⁾. Christus selbst hat σοφία und νοῦς für das Verständnis der durch die Propheten vorherverkündigten verborgenen Geheimnisse gegeben (6, 10).

Mit diesen die exegetische Methode tragenden und im Barnabasbrief besonders deutlich hervortretenden Anschauungen ist zweierlei verbunden: Erstens die Idee, daß alle Zeiten der Heilsgeschichte nach ihrem Ablauf in der Erkenntnis und dem Willen Gottes begründet sind. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft — jetzt auch schon die Zukunft anfangsweise — wirken sich so aus, wie es Gott vorhergesehen und geoffenbart hat. Die Idee der Voraus-sicht Gottes, der im voraus gegebenen Offenbarung oder des Vorherwissens Gottes spielt in dieser Art der Exegese eine besondere Rolle. Sie verhindert es, daß diese zu marcionitischen Ergebnissen trotz aller Kritik und Ablehnung des Judentums kommt

niemals Bezug genommen, weil sie nicht im Sinne des Verfassers prophetische Bücher sind.

18) 4, 8; 5, 5; 5, 12; 6, 6; 6, 12; 9, 1; 10, 2; 16, 2 u. ö. Daneben steht eine Fülle gleichartiger Formeln: λέγει ἡ γραφή (4, 7, 11; passim) μαρτυρεῖ λέγων (15, 4); ἐν ἑτέρῳ προφήτῃ λέγει (12, 4). — Vgl. Windisch, a. a. O. S. 314.

19) 5, 3. — 1, 7: ἐγνώρισεν γὰρ ἡμῖν ὁ ἀδελφὸς διὰ τῶν προφητῶν τὰ παρεληλυθότα καὶ τὰ ἐνεστώτα, καὶ τῶν μελλόντων δοῦς ἀπαρχὰς ἡμῖν γέουσις. Sollte hier trotz des einheitlich überlieferten Textes statt ἀπαρχὰς γέουσις zu lesen sein: ἀπαρχὰς γνώσεως? — Vgl. 17, 2. — Das Wissen um die von Gott gegebene Erkenntnis steigert die Dankbarkeit (5, 3: ὑπερευχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ κυρίῳ. 1, 7; 7, 1) und die Furcht (ὀφείλομεν πλουσιώτερον καὶ ὑψηλότερον προσάγειν τῷ φόβῳ αὐτοῦ, 1, 7); beides sind nicht spezifisch christliche religiöse Motive, aber in der nachapostolischen Literatur häufig.

und den Zusammenhang mit dem Alten Testament völlig zerreißt, denn Gott ist einer in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Noch sind die Epochen der Geschichte — im Gegensatz zu Marcion — in den einen Schöpfung, Erlösung und Vollendung umspannenden Heilswillen Gottes eingeordnet²⁰⁾. Der Wille Gottes ist zu allen Zeiten sich selbst gleich; was heute vor Gott wahr ist, muß immer vor Gott wahr gewesen sein, und was heute vor Gott gilt, hat Gott vor dieser Zeit gewußt und im voraus offenbar gemacht. So ist in der Tat das letzte Prinzip dieser Exegese das entscheidende christliche Heilsfaktum: „alles ist in Jesus enthalten und zielt auf ihn ab“²¹⁾. Damit hängt dann auch die andere Anschauung zusammen, daß alles, was sich auf Jesus bezieht, von Gott im voraus offenbart worden ist: $\acute{\omicron}$ $\pi\acute{\alpha}\tau\eta\rho$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\tau\omicron\upsilon$ $\nu\acute{\iota}\omicron\upsilon$ $\text{'}\eta\sigma\omicron\upsilon$ (12,8). Diese Anschauung kann auch dahin erweitert werden, daß Gott „ber alles“ im voraus eine Offenbarung gegeben hat, über alles, d. h. ber die zentralen Stücke des christlichen Glaubens: „alles hat der gute Herr uns im voraus kund gemacht“²²⁾. Die Propheten haben ihre Weissagungen auf Christus unter dem Einfluß der Gnade Christi gegeben, Abraham stiftete die Beschneidung, nachdem er „im Geiste“ auf Jesus geschaut hatte, und wenn Mose einen Typus des Kreuzes bildet, so geht das auf eine unmittelbare Rede des Geistes in sein Herz zurück. Zur Rechtfertigung der Propheten ist Christus erschienen, damit ihre Prophezeiungen wahr gemacht werden²³⁾. Diese Exegese macht also das Pneuma, das, wie Gott

20) A. v. Harnack hat in seiner großen Monographie über Marcion (1921), um die geschichtliche Stellung Marcions zu beleuchten, den Verfasser des Barnabasbriefes als einen noch inkonsequenten Vorläufer Marcions gekennzeichnet, der „einfach und förmlich aus dem A.T. ein zweites Buch“ schaffe. Diese Charakteristik hat etwas Bestechendes, trifft aber nicht zu, denn „Barnabas“ hält nicht das A.T. — es im ganzen wie im einzelnen $\delta\acute{\epsilon}\omicron\pi\nu\epsilon\upsilon\sigma\tau\omicron\nu$ — sondern das Judentum für gottentfremdet.

21) 12, 7: $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\varsigma$ $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ $\tau\acute{\eta}\nu$ $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\text{'}\eta\sigma\omicron\upsilon$, $\delta\tau\iota$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\omega$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$. — Die gleiche Anschauung liegt der bekannten Formel des Canon Muratori zugrunde: *ordinem scripturarum sed et principium earum esse Christum* (44 s.). — Damit erledigt sich der Vorwurf, daß „Barnabas“ eine willkürliche und unmethodische Exegese treibe, von selbst, jedenfalls in seinem Sinne ist „Barnabas“ höchst konsequent. Interessante Folgerungen für die Kanongeschichte legen sich von diesen in der Gottesidee begründeten geschichtlichen und exegetischen Prinzipien nahe.

22) 6, 7: $\pi\rho\omicron\epsilon\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\omega}\theta\eta$ $\tau\omicron$ $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$. — Cf. 12, 2. — 5, 6: $\acute{\omicron}$ $\mu\alpha\kappa\rho\acute{\theta}\theta\mu\omicron\varsigma$ $\pi\rho\beta\acute{\lambda}\acute{\epsilon}\psi\alpha\varsigma$, $\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\alpha}\kappa\epsilon\rho\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ $\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\upsilon\sigma\epsilon\iota$ $\acute{\omicron}$ $\lambda\alpha\acute{\omicron}\varsigma$ $\delta\acute{\nu}$ $\eta\tau\omicron\iota\mu\alpha\sigma\epsilon\nu$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omicron\omega$ $\eta\gamma\alpha\pi\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, $\pi\rho\omicron\epsilon\phi\alpha\nu\acute{\epsilon}\rho\omega\sigma\epsilon\nu$ $\eta\mu\acute{\iota}\nu$ $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$. — Vgl. 2, 4.

23) 5, 6: $\omicron\acute{\iota}$ $\pi\rho\omicron\phi\acute{\eta}\tau\alpha\iota$, $\acute{\alpha}\pi$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ $\tau\acute{\eta}\nu$ $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu$, $\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\rho\phi\acute{\eta}\tau\epsilon\upsilon\sigma\alpha\nu$. — Vgl. 5, 7; 9, 7; 10, 2; 12, 2. — Ign. Magn. 8, 2: $\omicron\acute{\iota}$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\theta\epsilon\acute{\omicron}\tau\alpha\tau\alpha\iota$

einer ist, so auch in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein und dasselbe ist, zum Prinzip für das Verstehen der alttestamentlichen Schriften. Dieses Prinzip der Exegese, daß der Geist der zu exegesierenden Schriften kein anderer sein kann als der Geist, mit dem der Exeget diese zu erschließen trachtet, widerlegt ein für allemal die Vorwürfe, daß der Barnabasbrief eine unmethodische und willkürliche Exegese treibe. Sein Verfasser verfährt im einzelnen in seiner Auslegung gewiß gewaltsam, aber diese Gewaltsamkeit steht ganz im Dienste seiner Voraussetzungen und wird in diesem Sinne niemals inkonsequent²⁴⁾.

Die Anschauung von der unter den Wirkungen des Pneuma entstandenen Schrift bedingt eine Konsequenz hinsichtlich ihres Verstehens. Sie führt zur Annahme eines doppelten Sinnes der Schrift weiter. Die Schrift redet zu „uns“ anders als sie zu „jenen“, den Juden, redet, „uns“ sind bestimmte Vorgänge der jüdischen Vergangenheit in ihrem eigentlichen Sinne klar, die „jenen“ dunkel bleiben müssen, weil sie nicht die Voraussetzungen zu ihrem Verständnis mitbringen: „beschnittene Ohren“ und „beschnittene Herzen“. Die Juden können die Schrift nicht verstehen, weil sie nicht auf die aus der Schrift redende Stimme des Herrn hören, d. h. weil sie die Schrift nicht christologisch, sondern wörtlich verstehen²⁵⁾. So verdrehen sie die Schrift und beziehen ihren Inhalt statt auf das Geistige auf das Fleischliche; „aber woher soll es für jene kommen, diese Dinge zu verstehen und zu begreifen?“ (8. 12.)

Zweitens: die praktische Anwendung der pneumatischen Exegese geschieht in der Form der Typologie und der Allegorese. Die Typologie stellt die Beziehung auf Christus her, die Allegorese deckt den tieferen Sinn eines Wortes auf und dient vor allem dem Hinweis auf das ethische Verhalten. Die Allegorese legt einzelne Worte, die Typologie deutet Fakten oder Geschehnisse aus. Jene findet und entwickelt Wahrheitsmomente, diese einzelne Züge des auf Christus konzentrierten Heilsgeschehens. Aber beide gehen auch gelegentlich ineinander über; sie werden verbunden,

προφήται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν. διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν, ἐπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ.

24) Vgl. dazu das charakteristische Wort 2. Petr. 1, 21, das eine klassische Formulierung für diese exegetischen Prinzipien ist: οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἀλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.

25) 5, 2: γέγραπται γὰρ περὶ αὐτοῦ ἃ μὲν πρὸς τὸν Ἰσραὴλ, ἃ δὲ πρὸς ἡμᾶς. — Vgl. 8, 7: διὰ τοῦτο οὕτως γενόμενα ἡμῖν ἐστὶν φανερά, ἐκείνοις δὲ σκοτεινά, ὅτι οὐκ ἤκουσαν φωνῆς κυρίου. — 8, 12: διὰ τοῦτο περιέτεμεν τὰς ἀκοὰς ἡμῶν καὶ τὰς καρδίας, ἵνα συνιῶμεν ταῦτα.

wenn die Heraushebung aller Einzelheiten zur vollen Veranschaulichung der Sache erforderlich ist²⁶). Nicht immer deutet Barnabas den verborgenen Sinn der Worte in allen Einzelheiten aus; der Pneumatiker überläßt es den Pneumatikern, selbst die Beziehungen herzustellen. Die schwierige und der modernen Erklärung dunkel gebliebene Andeutung von dem elften kleinen König, der drei seiner Vorgänger auf einmal (ὅφ' ἔν) demütigen wird, schließt mit der Bemerkung: „ihr müßt es also verstehen“²⁷). Diese Methode der Schriftauslegung hat Barnabas seinerseits übernommen; bestimmte Typologien waren damit ihm bereits gegeben, weil sie mit bestimmten Stichworten (z. B. Holz, Wasser, Stein als Hinweise auf Kreuz, Taufe, Christus) schon in der Tradition verbunden waren. Aber er ist in dieser Kunst auch selbständig und findig und hat in der Ausdeutung der Zahl 518 auf Jesus und das Kreuz eine neue Beziehung aufgedeckt, die alle seine späteren Benutzer übernommen haben²⁸).

Dieser Art der pneumatischen Exegese eignet eine durchaus aktuelle Abzweckung. Sie enthält implizit den Vorwurf, daß die Bestreitung der erfüllten Geschichte auf die Mißachtung des Vorbildes zurückgeht und daß die Ablehnung ihres verpflichtenden Anspruches deshalb Schuld und Verfehlen einschließt. Auf der anderen Seite darf der pädagogische Charakter dieser Exegese nicht verkannt werden, denn die Erkenntnis der von ihr aufgedeckten Zusammenhänge bewahrt vor dem Geschick der Juden, deren Untergang durch das gründliche Mißverstehen der im voraus gegebenen göttlichen Offenbarungen verschuldet ist. Das Geschick des alten Israel ist also warnendes Beispiel für das neue Gottesvolk vor einem falschen Verständnis des jüdischen Gesetzes. „Darum also, Brüder, hat der Großmütige in der Voraussicht, wie das Volk, das er in seinem Geliebten bereitet hat, in Reinheit glauben werde, uns über alles eine Offenbarung im voraus gegeben, damit wir nicht wie (unkundige) Nachzügler am Gesetze jener zerbrechen mögen“²⁹). Es darf also innerhalb

26) Vgl. Windisch, a. a. O. S. 515 f.

27) 4, 6. — Die verschiedenen Berechnungen, die sich an diese Stelle für die zeitliche Ansetzung des Briefes angeschlossen haben, siehe bei Windisch, a. a. O. S. 519 f. Die beste Deutung ist die auf Hadrian, die sich auch mit anderen Anspielungen auf Zeitereignisse im Briefe am besten vereinbaren läßt.

28) 9, 8. — Vgl. die Materialsammlung bei Windisch z. St.

29) 3, 6—4, 14: ἔτι δὲ κάκεινο, ἀδελφοί μου, νοεῖτε· ὅταν βλέπετε μετὰ τηλικαῦτα σημεῖα καὶ τέρατα τὰ γερονότα ἐν τῷ Ἰσραὴλ, καὶ οὕτως ἐνκαταλελεῖσθαι αὐτούς· προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὄλιγοὶ δὲ ἐκλεκτοὶ εὐρεθῶμεν.

des Christentums keinen Abfall zum Judentum geben, denn die Erkenntnis des schon in der jüdischen Vergangenheit offenbar gewordenen göttlichen Willens bewahrt vor dem Schicksal der Juden und gerade deshalb sind die Prophezeiungen gegeben, damit sich nicht das Geschick jener an dem neuen Gottesvolk wiederhole.

Schließlich muß noch auf den gänzlich unmodernen Charakter der pneumatischen Schriftauslegung hingewiesen werden. Sie geht nicht von dem Typus aus, sondern sie entdeckt zu den für den Exegeten wichtigen Heilsfakten und Wahrheiten das Vorbild und die Andeutung. Mit allen Mitteln ihrer Logik entwickelt sie die Zusammenhänge, auf die es ihr ankommt, aus den für den Typus gefundenen Worten. Damit ist diese Exegese nicht nur Ausdruck der exegetischen „Not“, eine gegebene heilige Schrift der Vergangenheit für die Gegenwart nutzbar zu machen, sondern auch für die Transponierung der Gegenwart in die Vergangenheit und für die Deutung der Vergangenheit nach der Gegenwart. Was für Paulus gilt, trifft auch auf den Barnabasbrief zu: die Auslegung des Alten Testaments, mag sie noch so sehr von der rabbinischen oder, wie bei Barnabas, vielleicht alexandrinischen Schultradition geformt sein, arbeitet mit einem bestimmten Geschichtsbild, das sie an der Urkunde der Vergangenheit zu bewähren sucht. Dieses Bemühen ist im Sachlichen bei Paulus und bei Barnabas nicht das gleiche. Die Auslegung von Barnabas zielt auf die völlige Abstoßung der jüdischen Religion und des jüdischen Volkes, zugleich aber auch auf die Beibehaltung des umgedeuteten Alten Testaments. Die Tendenzen der Auslegung von Barnabas gehen auf ein neu zu gewinnendes Verständnis dieses Buches im ganzen hinaus, um so das in einem neuen Sinne ausgelegte Buch sich aneignen zu können, das Christentum von der jüdischen Religion zwar radikal zu scheiden, es aber doch mit der jüdischen Vergangenheit und ihren Dokumenten zu verbinden.

Auf Grund dieser exegetischen Prinzipien führt so der Barnabasbrief die Auseinandersetzung mit dem Judentum nach zwei Seiten hin. Einmal werden die wichtigsten jüdischen Institutionen — Bund, Beschneidung, Tempel, Speisegebote, Opfer, Fasten, Sabbat — besprochen und an ihnen nachgewiesen, daß sie ursprünglich in einem anderen Sinne gegeben waren und deshalb auch heute zu begreifen sind, als sie jetzt von den Juden aufgefaßt werden. Sodann werden die zentralen christlichen Heilstücke — Inkarnation, Leiden, Kreuzestod, Erlösung, Taufe, Erneuerung, Eschatologie — nach ihrer im voraus gegebenen Vorbildung oder Andeutung mit dem

Ziel abgehandelt, das Christentum als die alte, uranfänglich von Gott gewollte Religion gegenüber dem Judentum zu erweisen; die Institutionen des Judentums haben im Christentum die ihrem ursprünglichen Geiste entsprechende Erfüllung gefunden. Es wird also mit der pneumatischen Exegese eine bestimmte Anschauung von der Vorgeschichte des Christentums durchgeführt: das Judentum nach seiner religiösen Seite hin wird aus dieser ausgeschieden, aber seine im pneumatischen Sinne gedeuteten Urkunden und seine neuverstandenen großen religiösen Gestalten werden zu Vorläufern des Christentums erhoben. Es verlohnt sich, nach beiden Seiten hin die Darlegungen des Barnabasbriefes im einzelnen zu betrachten.

Das Judentum, so wie es sich jetzt darstellt, ist Mißverständnis ursprünglich geistiger Religion. Die Distanz zwischen Judentum und Christentum liegt so tief wie die Distanz von Christentum und Heidentum oder wie der Gegensatz von Geist und Fleisch. Das Judentum lebt als Religion des Fleisches und des Äußerlichen, das Christentum als Religion des Geistes und des Innerlichen. Beide Motive, Judentum gleich Heidentum und Judentum gleich Religion des Fleisches, liegen der ausführlichen Besprechung der jüdischen Religionsordnung zugrunde. An ihnen wird der Nachweis geführt, daß in der israelitischen Religionsgeschichte eine direkte Vorstufe für das Christentum nicht zu erblicken ist.

So gehört der „Bund“ den Juden überhaupt nicht; er ist ihnen nie gegeben worden, obwohl Gott im Begriffe war, ihn für das jüdische Volk aufzurichten und obwohl Mose ihn schon empfangen hatte; denn im Augenblick der Stiftung des Bundes ist das jüdische Volk zu den heidnischen Götzen abgefallen. Mose „verstand“ den zornigen Ruf Gottes, daß das Volk gesündigt habe, und warf die Bundestafeln, die er schon empfangen hatte, gegen den Felsen; mit den Tafeln ist auch „ihr Bund“ zerbrochen³⁰⁾. Mose hat also den Bund, den Gott wirklich gegeben hat, empfangen, aber die Juden waren wegen ihres Abfalls in das Heidentum seiner nicht würdig. Hier taucht bei Barnabas das der nachapostolischen Literatur durchaus vertraute Motiv der Degeneration der Frömmigkeit auf, das hier nicht, wie im Ersten Clemensbrief und im Hirten des Hermas³¹⁾,

30) 4, 6 ff.: ἐκείνοι οὕτως εἰς τέλος ἀπώλεσαν αὐτήν, λαβόντος ἤδη τοῦ Μωϋσέως . . . ἐπιστραφέντες ἐπὶ τὰ εἰδῶλα ἀπώλεσαν αὐτήν . . . καὶ συνέηκεν Μωϋσῆς καὶ ἔριψεν τὰς δύο πλακάς ἐκ τῶν χερῶν αὐτοῦ· καὶ συνέιτιβη αὐτῶν ἡ διαθήκη. — 14, 1 ff.; 14, 4: Μωϋσῆς μὲν ἔλαβεν, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγρόνοντο ἄξιοι.

31) Das gleiche Motiv spielt im Ersten Clemensbrief für die Deutung der zu Korinth geschehenen Vorgänge eine hervorragende Rolle,

auf das Christentum gewandt, sondern auf das Judentum bezogen wird; es dient dazu, das Judentum von den Ursprüngen und Urhebern seiner religiösen Ordnungen zu entfernen; die Juden haben ihren Bund nicht erhalten, weil sie zu den Götzen abgefallen sind, wie sie überhaupt als „dem Irrtum Verfallene — πλανώμενοι (16,1) — in dem ganzen Schreiben durchweg charakterisiert werden³²⁾.

Das gleiche Motiv kehrt „Barnabas“ bei der Besprechung der Beschneidung noch einmal hervor. Unter dem betörenden Einfluß eines bösen Engels wurde die Beschneidung von den Juden auf das Fleisch bezogen, statt in dem geistlichen Sinne genommen zu werden, in dem sie Gott durch Mose geboten hatte. Der Abfall der Juden von dem die Beschneidung betreffenden göttlichen Gebot wird durch seine Zurückführung auf einen gefallen Engel auf das stärkste unterstrichen³³⁾. Die jüdische Frömmigkeit erscheint so als unter dem Einfluß dämonischer Mächte zum Heidentum abgefallene Religion.

Das gleiche bezeugt auch die jüdische Auffassung des Tempels; die Juden setzten ihre Hoffnung auf den Tempelbau, weil sie glaubten, daß Gott im Tempel wohnen würde. Aber damit haben sie „beinahe wie die Heiden“ den Allherrscher, dessen Thron der Himmel und dessen Fußschemel die Erde ist, „gleichsam in einen heiligen Bezirk“ eingeschlossen³⁴⁾. Vor einem souveränen geistigen Gottesgedanken

wie ich in meinem Aufsatz „Geschehen und Deutung im Ersten Clemensbrief“ (ZKG. 58, 81 ff.) gezeigt habe. Die Bußforderungen im Hirten des Hermas wachsen aus den gleichen Motiven heraus, weil hier ebenso wie im Ersten Clemensbrief das Problem „Christentum und Welt“ empfunden wird. Für Hermas darf ich mich auf die Formulierungen von M. Dibelius beziehen, die er in seinem hervorragenden Kommentar (Handb. z. N.T., hrsg. von H. Lietzmann, Ergänzungsband, Die Apostol. Väter IV, 1925) zur Sache sagt: Hermas „sieht ein, daß die Bußbedürftigkeit der Kirche von ihrer Verweltlichung herrührt; er ist bestrebt, nach der von ihm verkündeten einmaligen Christenbuße neuer unsühnbarer Verweltlichung vorzubeugen“. — Vgl. den ähnlichen, dem Judentum und den Ägyptern gegenüber angewandten Gedanken in der Apologie des Aristides XIV, 4 XII, 1 (R. Seeberg, Die Apologie des Aristides, 1895, S. 392 f.; 371 f.). Von den Ägyptern heißt es XII, 1: Αἰγύπτιοι δὲ ἀβελτερώτεροι καὶ ἀφρονέστεροι [τουτων] . . . ὄντες, χειρὸν πάντων [τῶν ἐδνῶν] ἐπλανήθησαν.

32) 2, 9; 15, 6; 16, 1 u. ö.

33) 9, 4: παρέβησαν, ὅτι ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφισεν αὐτοὺς.

34) 16, 2: σχεδὸν γὰρ ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ. cf. Windisch, a. a. O. S. 386 f., an dessen deutsche Wiedergabe ich mich anschließe.

stehen hier jüdische und heidnische Religiosität auf ein und derselben Stufe³⁵⁾.

Als Gegensatz von Geist und Fleisch wird die prinzipielle Differenz von Christentum und Judentum an den jüdischen Riten erwiesen; sie alle werden von Grund aus abgelehnt oder, da sie geistig aufzufassen sind, spiritualistisch umgedeutet. „Durch alle Propheten“ hat Gott geoffenbart, daß er weder Schlacht- noch Brandopfer, noch überhaupt Opfertiere will. Auf „jene“ bezieht sich deshalb die bekannte Kritik der Propheten am Opferkult; zu „uns“ sind diejenigen prophetischen Worte gesprochen, nach denen das Gott wohlgefällige Opfer ein zerknirschtes Herz und Wohlgeruch für den Herren das ihn preisende Herz ist, denn Gott bedarf keiner von Menschenhand bereiteten Opfergabe³⁶⁾. Das neue Gesetz unseres Herrn Jesu Christi ist von diesem Zwangsjoch frei, und die von Gott im voraus gegebenen Offenbarungen über die Opfer zielen auf diese Freiheit ab³⁷⁾. Auch die Ausführungen über das Fasten beginnen mit einer Gegenüberstellung von Worten zu „uns“ und zu „jenen“; das richtige Fasten besteht nicht in der Enthaltung von leiblicher Speise, sondern in Nächstenliebe und Mildtätigkeit, wie mit den Worten der Propheten gesagt wird³⁸⁾. Die von Mose ἐν πνεύματι gegebenen Speisegebote sollten Gebote für das ethische Verhalten sein und vor dem Umgang mit den durch die verschiedenen Tierklassen bezeichneten Menschentypen bewahren, die Juden aber haben sie „in ihrer fleischlichen Begierde“ wörtlich genommen und auf die leibliche Speise bezogen³⁹⁾. Die Darlegungen des Briefes über den Sabbat, der so wenig wie die anderen Institutionen in jüdischer Auffassung zu Recht besteht, gehen von der für die Heilslehre des „Barnabas“ charakteristischen Anschauung aus, daß eine wirkliche Heiligung des Sabbats erst in dem durch den christlichen Sonntag symbolisierten achten Äon geschehen kann, weil eine völlige Sündlosigkeit auch für den Christen trotz der von Christus bewirkten Erlösung nicht in dem geschichtlichen, sich über sieben

35) Ähnliche Gedanken finden sich dem Judentum gegenüber im Diognetbrief, cap. 3, 5, besonders cap. 4. Die Aufzählung der jüdischen Riten, wie Fasten und Opfer usw., wird mit der sie charakterisierenden Bemerkung abgeschlossen: τίς ἂν θεοσεβείας καὶ οὐκ ἀφροσύνης πολὺ πλεόν ἡγήσαιο δείγμα; (4, 5).

36) 2, 4; 2, 9.

37) 2, 6.

38) 3, 3 ff. mit der Wiedergabe von Jes. 58, 6 ff.

39) 10, 1 ff.; 10, 9.

Weltzeiten erstreckenden Kosmos, sondern erst mit der Neuschöpfung dieses Kosmos in einem neuen Äon möglich ist⁴⁰⁾.

Mit diesen Ausführungen beweist „Barnabas“ die prinzipielle Differenz von Christentum und Judentum; letzteres steht mit dem Heidentum auf einer Stufe und ist von einem dämonischen Engel gestiftete Religion. Im Ansatz erscheint hier die gnostische und marcionitische Lehre, daß der Gott des Christentums und der Gott des Judentums zwei verschiedene Götter sind. Allenthalben erhebt sich ja hinter den Beweisen des Briefes eine hohe Gottesanschauung, die ihre Souveränität gegenüber dem jüdischen Gottesverständnis immer wieder hervorkehrt⁴¹⁾. Aber die spätere Idee von dem inferioren Gott des Judentums taucht doch nur im Ansatz und beiläufig auf, sie ist noch nicht in ihren Konsequenzen durchdacht worden. Das Ganze beherrscht die ihr entgegenstehende Anschauung von dem einen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ihrem Ablauf voraussehenden und mit seinem Heilswillen umspannenden Gott. So wird das Judentum als die von einem bösen Engel eingegebene und sich auf das Sinnlich-Materielle richtende Religion von dem Christentum radikal geschieden. Dieses Judentum gehört nicht in die Vorgeschichte des Christentums, so wenig wie das Heidentum, mit dem es gleichzustellen ist. Dagegen gehören das Judentum nach seiner ursprünglichen Stiftung und das Christentum zusammen, denn letzteres vollendet umfassend, was dort angefangen, vorgebildet und angedeutet ist. So hat „Barnabas“ den letzten Schnitt nicht getan und den Zusammenhang zwischen Judentum und Christentum nicht völlig aufgehoben, sondern für das Christentum die Wurzeln in der jüdischen Vergangenheit festgestellt. In dieser doppelten Bewertung des Judentums liegt bei ihm keine Inkonsequenz vor, sie ist vielmehr im Sinne seiner Gottesanschauung ganz konsequent entwickelt. Das Christentum ist im Verhältnis zum Judentum die alte und doch neue Religion zugleich; seine Wurzeln reichen bis in das Judentum hinab; es ist Erbe der von Gott gegebenen Verheißungen; es erfüllt die religiösen Ordnungen des Judentums nach dem mit ihnen anfänglich verbundenen Sinne; es bringt die volle Verwirklichung alle gleichnishaften Vorbilder der Vergangenheit. Im Christentum gelangt die Entwicklung der jüdischen Religionsgeschichte zu einem dauernden Abschluß. Auch dieser Nachweis wird mit Hilfe der pneumatischen Exegese er-

40) 15, 1 ff.; 15, 7: ἴδε οὖν ἄρα τότε καλῶς καταπαυόμενοι ἀγιάσομεν αὐτήν, ὅτε δυνασομεθα αὐτοὶ δικαιοθέντες καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπογγελίαν, μηκέτι οὐσης τῆς ἀνομίας, καινῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπὸ κυρίου. — 15, 8 f.

41) 2, 6.

bracht; er setzt nicht bei den Ordnungen der jüdischen Religion ein, sondern er geht von den christlichen Heilswahrheiten aus und fragt nach ihren Vorbildern und Andeutungen innerhalb der jüdischen Vergangenheit. In diesem Nachweis begegnet uns die zweite Seite der Auseinandersetzungen des Barnabasbriefes mit dem Judentum, durch die es mit dem Christentum verknüpft wird.

Der alttestamentlich-urchristliche Gedanke von der Erwählung Israels und seiner besonderen heilsgeschichtlichen Rolle klingt im Barnabasbrief noch an — Christus liebte Israel über alle Maßen und wirkte mit seiner Verkündigung Zeichen und Wunder —, aber den paulinischen von dem Abschluß der Heilsgeschichte mit der Bekehrung ganz Israels kennt er nicht; die Juden sind vielmehr die Mörder der Propheten, und Christus kam ins Fleisch, um das Maß ihrer Sünden vollzumachen⁴²⁾. Israel als Ganzes bzw. die Juden als Volk haben bei „Barnabas“ im Gegensatz zu Paulus keine Bedeutung für die Vorgeschichte des Christentums.

Vor allem aber kommt den Propheten — zu ihnen gehört auch Moses⁴³⁾ — die Bedeutung von Zeugen für die Wahrheiten des Christentums vor Christus zu. Man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet, daß Barnabas in den Propheten die geistigen Ahnen für sein spiritualisiertes Judentum gefunden hat. Die wirklichen Ansätze zu einem geistigen Gottesverständnis und die wirkliche Verwerfung der kultisch gebundenen jüdischen Religion bei den großen Propheten Israels, vor allem aber die von Jesus selbst gegebene Beziehung seiner Person auf den Gottesknecht bei Deuterocesaja, das Nachwirken dieser Beziehung sowie ihre methodische Erweiterung in der christlichen Gemeintheologie — all das hat die von Barnabas vorgenommene Anknüpfung bei den Propheten ermöglicht und zu der Übertragung des Pneuma auf die Propheten geführt. Ἐν πνεύματι haben sie gesprochen, geistig wollen sie verstanden sein und ἐν πνεύματι haben sie Jesus vor Jesus geschaut. Auf Grund dieser historischen Konstruktionen lassen sich so die christlichen Heilswahrheiten Zug um Zug durch typologische und allegorische Ausdeutung aus dem Alten Testament erheben. Der geschichtliche Sinn des Alten Testamentes wird damit preisgegeben und das Verfahren von Barnabas ist unhistorisch; aber es darf nicht vergessen werden, daß der Vergangenheit mit dieser Konstruktion ein neuer geschichtlicher Sinn unterlegt werden soll, der eine neue Bezogen-

42) 5, 8: πέγας γέ τοι διδάσκων τὸν Ἰσραὴλ καὶ τηλικαῦτα τέρατα καὶ σημεῖα ποιῶν ἐκήρυσσεν καὶ ὑπερηγάπησεν αὐτόν. — 5, 11.

43) 6, 8; 6, 13; 12, 1; 14, 2.

heit der Vergangenheit auf die Gegenwart herzustellen gestattet. Was als umfassend geschichtlich geglaubt wird, muß als wirklich geschichtlich Umfassendes erwiesen werden — das ist der Sinn dieser die Vorgeschichte des Christentums auf das Judentum ausdehnenden Konstruktion⁴⁴). Gelingt für sie der Beweis, läßt sich ihre Deutung der Vergangenheit durchführen, so ist die neue Religion dem Odium des Neuen entkleidet und als die Fortsetzung von alten, uranfänglich vorhanden gewesenen Tendenzen erwiesen. Gerade für diesen Beweis sind die als Pneumatiker aufgefaßten Propheten ein wichtiges Glied. Sie ermöglichen den Nachweis, daß die entscheidenden christlichen Heilsfakten bereits im Judentum vorgebildet sind, daß das Christentum erfülltes Judentum ist.

Wenn es Barnabas nicht gelungen wäre, den Bericht, daß Abraham seine 318 Knechte beschnitten habe, in seinem Sinne auszudeuten und auch diesem Bericht einen neuen Sinn abzugewinnen, so wäre seine ganze Beweisführung durch diesen Bericht zerstört worden. So setzt er sich zunächst mit dem vulgärchristlichen Einwand gegen die vorher von ihm ausgesprochene völlige Hinfälligkeit der Beschneidung auseinander, daß diese den Juden doch εἰς σφραγίδα (cf. Rm. 4, 31) gegeben sei. Er widerlegt diesen Einwand mit zwei Gründen. Aus der Verbreitung der Beschneidung bei Arabern, Syrern, Ägyptern und „allen Götzenpriestern“ folgert er, daß sie nie ein Bundeszeichen für die Juden gewesen sein könne, denn sonst wären auch jene ἐκ τῆς διαθήκης αὐτῶν⁴⁵). Seine zweite These gegen diesen Einwand liegt in der Behauptung, daß Abraham, „nachdem er drei Weisungen — δόγματα — empfangen, als erster die Beschneidung im Geiste auf Jesus vorausblickend gegeben“ habe. Die „drei Weisungen“, deren Erkenntnis Abraham geschenkt wurde, sind die Zahlen 300 — 10 — 8 (318), denn nach dem Bericht Gen. 14, 14 hat Abraham genau 318 Knechte beschnitten. Barnabas entdeckt, daß die für die Zahlen stehenden Zeichen T — I — H auf das Kreuz (= T) und auf Jesus (IHΣΟΥΣ) weisen; daraus folgert er, daß Abraham 318 Knechte beschnitten habe, weil ihm in dieser Zahl die Gnosis Jesus und des Kreuzgeheimnisses zuteil geworden ist⁴⁶). Die Einführung der Beschneidung durch Abraham beruht somit auf seiner Erkenntnis der christlichen Heils-

44) Universalistisch ausgeweitet, auf Juden und Hellenen ausgedehnt, liegt der gleiche Gedankengang der Apologetik Justins zugrunde. Vgl. dazu die Arbeit von B. Seeberg, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers in ZKG. 58 (1939), S. 1 ff.

45) 9, 6.

46) 9, 7 f.

fakten; Abraham handelt also als Pneumatiker, und in geistigem Sinne ist deshalb die Beschneidung aufzufassen, nicht in dem von den Juden diesem Ritus beigelegten fleischlichen Sinn. Barnabas nimmt also mit dieser Konstruktion — Abraham hat im Geiste auf Jesus vorausgesehen — die Umdeutung des seiner These — die Beschneidung ist nicht als Beschneidung des Fleisches geboten — widersprechenden Faktums vor, daß Abraham die Beschneidung als fleischliche vollzogen hat. Den Widerspruch beseitigt er, indem er das Faktum in einem neuen Lichte erscheinen läßt: Abraham stiftete die Beschneidung nicht als jüdisches Bundeszeichen, sondern im Hinblick auf Jesus und seinen Kreuzestod; die erste Beschneidung hatte einen christlichen, nicht jüdischen Sinn, weil ihr Stifter die Erkenntnis Christi besaß.

Wird so Abraham aus der jüdischen Geschichte als ein „Christ vor Christus“ herausgehoben, so gilt das gleiche auch für die Auffassung von Mose, David und Jakob. Wenn Mose einen Typus des Kreuzes bildet, so geht das auf eine unmittelbare Einwirkung des Geistes auf sein Herz zurück⁴⁷⁾. Auch die Speisegebote hat Mose ἐν πνεύματι gegeben, nachdem er in bezug auf diese „drei Weisungen — δόγματα — mit dem richtigen Verständnis“ aufgenommen hatte⁴⁸⁾. Die Erkenntnis, die Mose aus den ihm gewordenen Weisungen gezogen hat, deckt Barnabas auf: Mose erkannte, daß die drei Tierklassen — Säugetiere, Fische, Vögel — bestimmte Arten von Sündern bezeichnen, mit denen man keinen Umgang pflegen darf. Daß die pneumatische Auslegung der Speisegebote richtig ist, ergibt sich für Barnabas aus Ps. 1, 1 ff. (μακάριος ἀνὴρ ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλή ἀσεβῶν), in den die Interpretation der mosaischen Gesetze hineingelesen wird. Das aber ist möglich, weil auch David zum Pneumatiker erhoben und durch die auch ihm zugesprochene Gnosis mit Mose verbunden wird; auch David ist die Erkenntnis der drei Mose gegebenen Weisungen zuteil geworden und seine Worte beziehen sich auf die mosaischen Gebote⁴⁹⁾. Zwischen Mose und David wird also eine direkte Verbindung durch das Pneuma bzw. durch die Gnosis hergestellt: beide können so im Sinne des christlichen Pneuma interpretiert und ihre ganz verschiedenen Aussagen miteinander kombiniert werden. Ebenso sah Jakob τῷ πνεύματι die Christenheit als das neue und junge Volk, welches an die Stelle des älteren jüdischen treten wird; er segnete deshalb nicht den erstgeborenen Manasse, sondern den nachgeborenen Eph-

47) 12, 2.

48) 10, 1: τρία ἔλαβεν ἐν τῇ συνέσει δόγματα. — Vgl. 10, 9.

49) 10, 10: λαμβάνει δὲ τῶν αὐτῶν τριῶν δογμάτων γινῶσιν Δαυὶδ . . .

raim⁵⁰). Überhaupt hatten alle Propheten, die auf Christus geweissagt haben, dazu die Gnade von Christus selbst erhalten⁵¹). So wird den Hauptgestalten der jüdischen Religionsgeschichte, Jakob, Abraham, Mose, David und allen Propheten, die Erkenntnis der christlichen Heilstücke beigelegt; „im Geiste“ haben sie die Wahrheiten des Christentums geschaut und diese in den ihrer Zeit entsprechenden Formen oder in ihren Reden offenbart. Weil „Jünger Christi im Geiste“, erleiden die Propheten das Schicksal Christi: sie werden verfolgt und getötet; aber Christus ist unter das gleiche Schicksal wie sie getreten und hat das Leiden auf sich genommen, um dadurch den Propheten recht zu geben und um die Summe der Sünden ihrer Mörder zusammenzufassen⁵²). Man kann den diesen Ausführungen bei Barnabas zugrundeliegenden Geschichtsanspruch des Christentums gegenüber dem Judentum nicht besser zusammenfassen als in den Worten des Ignatius: ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμὸν⁵³).

Das an das Christentum gläubige Judentum hat seine Erfüllung im Christentum gefunden. In ihm ist Wirklichkeit geworden, was die Propheten geschaut und der Geist ihnen offenbart hat. Den Bund, der den Juden wegen ihres Abfalls zum Götzendienst nicht gegeben wurde, hat Christus, der Erbe des Bundes, dem von ihm aus der Finsternis erlösten Volk übertragen und durch sein Wort aufgerichtet⁵⁴). Der unvergängliche Tempel Gottes ist nicht der von Menschenhand errichtete Bau, auf den die Juden ihre Hoffnung setzten, sondern der geistliche, durch die Vergebung der Sünden von Grund aus erneuerte Mensch, der seine Hoffnung auf den Namen des Herrn setzt und in dem allein Gott wohnt: „Laßt uns geistlich werden, laßt uns ein vollkommener Tempel für Gott werden“⁵⁵). In geistlicher Weise ist die Beschneidung in der Christenheit als Beschneidung der Herzen und Ohren erfüllt worden, damit das Wort gehört und geglaubt werde⁵⁶). Auf

50) 13, 5: εἶδεν δε Ἰακώβ τύπον τῷ πνεύματι τοῦ λαοῦ τοῦ μεταξῦ.

51) 5, 6.

52) 14, 5. — Cf. Ing. Mgn. 9, 3: οὐ [Ἰησοῦ Χριστοῦ] καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι, ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων.

53) Ign. Magn. 10, 3. — Das diesem Satz vorausgehende Wort ist ganz im Sinn von Barnabas gesprochen: ἀτοπὸν ἐστίν, Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν καὶ Ἰουδαΐζειν.

54) 14, 5. 6. Sehr stark wird betont, daß sie durch Christi Leiden und die Erlösung für den Empfang des Bundes erst würdig gemacht werden mußten.

55) 16, 8 ff. — 4, 11. — Der nichtwiedergeborene Mensch ist ein Haus der Dämonen, 16, 7.

56) 9, 1. 4; 10, 12.

„uns“ sind die Worte der Propheten zu beziehen, daß das wahre Opfer für Gott ein zerknirsches Herz und der Gott angenehme Opferduft das seinen Schöpfer preisende Herz ist⁵⁷⁾. Die mosaischen Speisegebote sind von der christlichen Ethik her zu verstehen, wie sie als δικαιώματα τοῦ κυρίου nach dem Schema der Lehre von den zwei Wegen entwickelt wird und wie sie sich am besten mit dem Wort wiedergeben läßt, welches die Ausdeutung des mosaischen Gebotes: „Esset jeden Spalthufer“ abschließt: „Der Gerechte wandelt in dieser Welt und erwartet den heiligen Kosmos“⁵⁸⁾. Da Gott von der Heiligung des Sabbats gefordert hat: ἀγιάσατε τὸ σάββατον κυρίου χερσὶν καθαραῖς καὶ καρδίᾳ καθαρῇ (Ex. 20, 7 ss.), so findet die wahre Heiligung des Sabbats nicht im Judentum, sondern erst in dem vollendeten Äon einer neuen Schöpfung statt: „Dann werden wir den Tag des Herrn heiligen können, wenn wir zuerst selbst geheiligt worden sind“⁵⁹⁾. Diese mit Hilfe der Allegorese durchgeführte Spiritualisierung der jüdischen Religionsordnungen stellt also einen neuen Zusammenhang zwischen Christentum und Judentum her: das Christentum bringt die Vollendung des in dem Judentum ursprünglich geistig und doch nur schattenhaft Angelegten. Gegenüber dem Judentum ist das Christentum neue und doch alte Religion, es erfüllt ganz den Willen Gottes, von dem die jüdische Religion abgeirrt ist.

Die Bezogenheit von Vorbild und Erfüllung, von Verheißung und Vollendung — zur Erfüllung wird der Typus, zur Vollendung die Weissagung gesucht und gefunden — bedingt auch die Feststellung der zentralen christlichen Glaubensstücke in der jüdischen Vergangenheit

57) 2, 10.

58) 10, 11. — Hier ist besonders auf den Begriff δικαιώματα aufmerksam zu machen, unter dem auch der Barnabasbrief das ethische Verhalten zusammenfaßt (vgl. Rm. 1, 52): καλὸν οὖν ἐστὶν μαθόντα τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου, ὅσα γέγραπται, ἐν τοῦτοις περιπατεῖν. (21, 5). — ὅσα γέγρα. bezieht sich auf die in den capp. 19. 20. entwickelte Ethik nach den zwei Wegen.

59) 15, 1 ff.; 15, 7. — Barnabas ist Chiliasist: in sechs Tagen hat Gott die Welt geschaffen, am siebenten Tage ruhte Gott von seinen Werken. Die sechs Schöpfungstage bezeichnen schon in der spätjüdischen Apokalyptik (vgl. W. Bousset, Religion des Spätjudentums, 1926, S. 246 ff.), deren Tradition Barnabas aufgreift, aber die er als eigene Entdeckung vorführt (15, 4), sechs Weltzeitalter — 1000 Jahre sind vor Dir wie ein Tag. Mit dem Kommen Christi beginnt das siebente Weltzeitalter, in dem der καιρὸς τοῦ ἀνόμου vernichtet wird und Gott Ruhe findet (15, 5). Der Chiliasmus hat sich aus der Verbindung dieser jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen mit dem Erscheinen Christi zwangsläufig ergeben; die Idee des Zwischenreiches, die Herrschaft Christi mit den Märtyrern, die Fesselung des Satans auf 1000 Jahre ist eine in apokalyptischer Ausmalung gestaltete Folgerung aus dieser Verbindung.

und ihren Urkunden; auch diese sind „im Voraus offenbart“ worden und deshalb mit Hilfe der Typologie oder Allegorese zu ermitteln. So erhebt Barnabas das ihm am Christentum Wesentliche aus dem Alten Testament: Inkarnation, Leiden, Kreuz und Erlösung, den rettenden Glauben, die Leben schaffende Hoffnung auf den Gottessohn, Wiedergeburt und Herrschaft Christi am Ende der Tage.

Für die Auffassung Christi bei Barnabas ist es bezeichnend, daß der Titel „Menschensohn“ nicht nur nicht mehr in seiner Eigenart empfunden und nach seinem geschichtlichen Sinn verstanden, sondern überhaupt für Jesus abgelehnt wird. Das kann kein Zufall sein, da Barnabas zum mindesten das Matthäusevangelium gekannt hat⁶⁰); offenbar liegt hier eine bewußte Korrektur vor, an der man erkennt, wie bald der geschichtliche Sinn der Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes untergegangen und durch andere Prädikate verdeckt worden ist. An die Stelle von „Menschensohn“ tritt im Barnabasbrief der Titel „Gottes Sohn“, und auch die Bezeichnung „Davids Sohn“ wird in Analogie zu Mt. 22, 41—45 abgelehnt, denn David, der Prophet, nennt Christus seinen Herrn, aber nicht seinen Sohn⁶¹). Alles schlechthin Menschliche, das Barnabas offenbar an der Bezeichnung υιὸς ἀνθρώπου empfunden hat, soll von Christus ferngehalten werden. Das zeigt, wie früh in der Christenheit das Mißverständnis eingesetzt hat, daß unter dem „Menschensohn“ der Mensch an sich oder das schlechthin Menschliche zu verstehen sei. „Wir müssen über Christus denken wie über Gott“, dieses Wort der unter dem Namen des zweiten Klemensbriefes gehenden Homilie entspricht auch der Stimmung des Barnabasbriefes⁶²). Christus hat sich vielmehr selbst „Gottes Sohn“ genannt und in der Berufung der größten Sünder zu seinen Aposteln seine Herrlichkeit als Gottessohn bekundet⁶³).

Die Christologie von Barnabas ist vor allem durch die theologische Ausdeutung der Erscheinung Christi in der Idee der Inkarnation gekennzeichnet. Nicht nur Ignatius, sondern auch der Barnabasbrief folgt der Linie der johanneischen Christologie⁶⁴). Die Fleischwerdung Christi ist, weil entscheidendes

60) 5, 9.

61) 12, 10.

62) II. Clem. 1, 1.

63) 7, 9; 5, 9.

64) Vgl. dazu W. v. Loewenich, Das Johannes-Verständnis im 2. Jahrhundert (Beihefte zur ZNW., 13, 1932) S. 14 ff., der hinsichtlich der Frage nach der literarischen Abhängigkeit des Barn. von Joh. zu einem „non liquet“ kommt, aber auch die Berührungen zwischen beiden hervorhebt.

Heilsfaktum, „durch ein Vorbild im Fleische“ geoffenbart worden. Daß Barnabas nicht Dokerist ist oder einem Dokerismus nahekommt, wie man gelegentlich angenommen hat, bezeugt ein für alle Mal das betonte Festhalten an der Inkarnation; letzteres bezeugt aber auch die Stärke, die diese in der „Theologie“ von Barnabas einnimmt. Mose legt einem wirklichen Menschen, dem Sohn des Nave, den Namen „Jesus“ bei, „damit nur das ganze Volk höre, daß der Vater alles in bezug auf seinen Sohn Jesus offenbare“⁶⁵⁾. Diese Typologie mußte sich durch die Benutzung der LXX geradezu zwangsläufig ergeben, denn der hebräische Name Josua für den Sohn des Nave wird dort mit Ἰησοῦς wiedergegeben. An diese Übersetzung knüpft also Barnabas wie auch der Hebräerbrief, dieser aber in einem anderen Sinne, seine Gedanken an und findet an einem Menschen von Fleisch und Blut mit dem Namen „Jesus“ den Prototyp für die Erscheinung Christi im Fleisch⁶⁶⁾. Somit ist also auch die Inkarnation als eines der wesentlichen Heilstücke des Christentums nicht ein völlig neues und unvorbereitetes, sondern bereits dem Judentum mitgeteiltes Ereignis.

Im übrigen trägt Barnabas eine Reihe von Gründen für die Fleischwerdung zusammen. Stark ist bei ihm die Paradoxie empfunden, daß „der Herr der ganzen Welt“ Mensch geworden ist und das Leiden für unsere Seele auf sich genommen hat; ferner mußte Christus im Fleische erscheinen, um seine göttliche δόξα zu verhüllen, die wir ohne diese Verhüllung nicht hätten ertragen können: „Denn wenn er nicht im Fleisch gekommen wäre, dann hätten die Menschen bei seinem Anblick nicht mit dem Leben davonkommen können, da sie doch nicht einmal in die Strahlen der Sonne, die vergänglich ist und das Werk seiner Hände, offenen Auges hineinsehen können“⁶⁷⁾. Die Realität der Fleischwerdung bezeugt vor allem das Leiden Christi; Christus hat gelitten, weil er im Fleische offenbart werden mußte, denn nur so konnte er den Tod vernichten und klarmachen, daß es eine Auferstehung von den Toten gibt; er kam ins Fleisch, um die

65) 12, 8.

66) 12, 10; Ἰησοῦς . . . τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθεὶς. — 12, 9. — Vgl. Hebr. 4, 8, wo das Schattenhaftige und Unvollkommene des Prototyps betont wird.

67) 5, 10; 5, 5. — Die Präexistenz Christi beweist der Barn. m. W. zum erstenmal aus Gen. 1, 26: ὡ εἶπεν ὁ θεὸς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν. Vgl. 1. Clem. 53, 5, wo aber aus Gen. 1, 26 f. noch nicht der präexistente Christus erwiesen wird; doch scheint 1. Clem. 16, 2 die Präexistenz Christi vorauszusetzen. Die Paradoxie der Erscheinung des Gottesohnes im Fleisch ist auch dort empfunden. —

Propheten zu rechtfertigen, die geweissagt haben, daß die Verwundung seines Fleisches „von ihnen“, den Juden, kommt⁶⁸⁾. Machtvoll hat Gott Christi Fleisch hingestellt; die Propheten haben es unter dem Bild des Steines geweissagt: „Wer auf ihn — nicht auf den Stein, sondern den fleischgewordenen Christus — hofft, wird leben in Ewigkeit“⁶⁹⁾.

Inkarnation, Leiden und Kreuzestod hängen bei Barnabas eng zusammen; gerade weil das Leiden die volle Wirklichkeit der Fleischwerdung beweist, ist es auch „im Voraus“ kundgemacht worden⁷⁰⁾. Wir haben die Logik der Auslegung von Barnabas schon oben berührt; ihre *petitio principii* lautet: „es ist alles so geschehen, wie es geweissagt wurde“. Aber in dieser Logik liegt eine Selbsttäuschung, die dem Exegeten freilich nicht zu Bewußtsein kommt. Die Selbsttäuschung besteht darin, daß er nicht merkt, wie der wirkliche Grundsatz seiner Arbeit: „es muß alles so geweissagt sein, wie es geschehen ist“, in jenen anderen umgewandelt wird. So wird es ihm also möglich, nach der Logik dieses Verfahrens auch die verschiedenen Momente der Passion Christi in den Propheten zu entdecken und damit auch die Einzelheiten des Leidens Christi als Erfüllung prophetischer Weissagungen darzustellen⁷¹⁾. Auch in dieser Hinsicht wird die Gesamtanschauung konsequent durchgeführt, die christlichen Heilsfakten — zu ihnen gehört vornehmlich das Leiden Christi für uns (7, 2) — als Erfüllung von Andeutungen und Vorbildern erscheinen zu lassen und andererseits diese Heilsfakten als schon dem Judentum bekannt zu erweisen. Um den „Typus Jesu“ zu gewinnen, können deshalb die verschiedensten prophetischen Worte miteinander verbunden, zusammengezogen, verdreht oder übergangen werden, wenn sich nur dadurch die gesuchte Beziehung herstellen läßt. Die Typen für Jesu Leiden, die Barnabas in dieser Weise aufzeigt, sind besonders zahlreich; sie beziehen sich, um die Analogie in der Sache klar hervortreten zu lassen, auf die verschiedensten Einzelheiten des jüdischen Opfer- und Versöhnungsritus' — weil Christus sich für das neue Volk geopfert und es mit Gott versöhnt hat. Isaak auf dem Opferaltar ist ein in der Darbringung Christi verwirklichter Typus:

68) 5, 6; 5, 11; 5, 12.

69) 6, 3; 6, 2; 6, 4.

70) 6, 7: ἐν σαρκί οὖν αὐτοῦ μέλλοντος φανιροῦσθαι καὶ πάσχειν, προεφανέρωθη τὸ πάθος.

71) Diese Zusammenhänge macht folgende Stelle besonders deutlich: αὐτὸς δὲ ἠθέλησεν οὕτω παθεῖν. εἶδει γὰρ ἵνα ἐπὶ ξύλου πάθῃ. λέγει γάρ ὁ προφητεύων ἐπ' αὐτῷ κτλ. — Die Logik schließt also: Christus mußte auf dem Holze leiden, denn der Prophet sagt von ihm . . . , er wollte also auch in dieser Weise leiden.

Christus hat „das Gefäß seines Geistes“ für unsere Sünden als Opfer dargebracht⁷²⁾. Der Tod am Kreuz war von Christus gewollt, denn er mußte auf dem Holze leiden, sagen doch drei Psalmworte, die zu dem Wort eines Propheten zusammengezogen werden: „Bewahre mein Leben vor dem Schwert“, und „Nagele mein Fleisch an“ und „Die Rotte der Übeltäter hat sich gegen mich erhoben⁷³⁾. So ist es eine Fülle von Belegen, in denen Barnabas den „Typus Jesu“ (7, 7) wiederfindet: die beiden Böcke für das Versöhnungsoffer, deren einer verflucht, bespion, durchstochen und mit scharlachroter Wolle bekränzt in die Wüste gebracht wird und der Typus für Jesus und seine Passion ist⁷⁴⁾; die mit Essig durchtränkten Eingeweide, die die Priester essen, während das Volk in Sack und Asche Buße tut, als Typus für das Leiden Jesu, da Jesus am Kreuz von den Priestern mit Essig und Galle getränkt worden ist, während das neue Volk unter ihm am Kreuze trauert; die von den sündigen Männern zur Reinigung von ihren Sünden geopfert Kuh und die Knaben, die mit dem Blut des Opfertieres das Volk besprengen, um es von den Sünden zu reinigen, als Typus für Jesus, für die Sünder, die ihn umbringen, und für die Apostel, die die Vergebung der Sünden und die Reinigung des Herzens verkünden⁷⁵⁾. In der Ausdeutung dieser Typologie führt Barnabas die Zwölfzahl der Apostel auf die zwölf Stämme Israels zurück, ein auch in dem Ebjoniterevangelium auftauchender und unendlich oft benutzter, hier aber zum ersten Male direkt ausgesprochener Gedanke⁷⁶⁾. Den Typus des Gekreuzigten hat Mose gebildet, als er in der Schlacht gegen die Amalekiter auf den Waffen stehend mit erhobenen Armen betete, und er stellte ein Vorbild Jesu mit der an einem Stab befestigten ehernen Schlange her⁷⁷⁾. Das Wort des Propheten: „Ich habe

72) 7, 3.

73) 5, 13, 14; Ps. 21, 21 (LXX); 118, 120; 21, 17.

74) 7, 6 ff. — Beachte die Auflösung dieses Typus: ἐπειδὴ ὄφονται αὐτὸν τότε τῇ ἡμέρᾳ τὸν ποδηρῆ ἔχοντα τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα, καὶ ἐρούσιν· Οὐχ οὗτός ἐστιν ὃν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν ἐξουθενήσαντες καὶ κατακεντήσαντες καὶ ἐμπύσαντες; ἀληθῶς οὗτος ἦν ὁ τότε λέγων ἑαυτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι.

75) 7, 4, 5. — 8, 1 ff.

76) 8, 3. — Vgl. Windisch, a. a. O. z. St.

77) 12, 2 ff.; 12, 5 ff. — Es finden sich noch weitere Hinweise auf die Offenbarung des Kreuzes, z. B. 12, 1. Für die vielfach falsche Interpretation des Barnabasbriefes ist es charakteristisch, daß man in 12, 8 f., als Abraham durch den Geist in der Zahl 318 die Erkenntnis Jesu und des Kreuzes gegeben wird, eine Typologie für das Kreuz findet. Aber das ist das übliche Mißverständnis der Stelle. Sie besagt vielmehr, im Zusammenhang gelesen, daß Abraham die Beschneidung in der Erkenntnis der christlichen Heilsfakten stiftete; sie will also Abraham, der als

meine Hände ausgebreitet gegen ein ungehorsames Volk“ wird mit seiner Bildhaftigkeit zu einem Wort des die Arme ausbreitenden Gekreuzigten⁷⁸⁾. In alle dem liegt nicht allegorische Spielerei oder prahlende Gelehrsamkeit, sondern hier wird zugleich die theologische Sache, auf die es Barnabas ankommt, symbolisiert: das Leiden Christi ist für uns geschehen; das Heil geht vom Kreuze aus, und wer an den Gekreuzigten glaubt, wird das Leben gewinnen; mit seinem Blute hat Christus die Vergebung der Sünden erworben, durch die wir geheiligt sind⁷⁹⁾. Die βασιλεία Ἰησοῦ beginnt auf dem Holze, und nur unter Bedrängnis und Leiden ist das Reich Christi zu erlangen⁸⁰⁾.

Ist nach den bisherigen Ausführungen Christus vor allem als der Erfüller der dem Judentum gegebenen Prophezeiungen für seine Erscheinung im Fleisch, für sein Leiden und seinen Heilstod dargestellt worden, so kündigt sich daneben doch auch die sich nicht mehr auf das Judentum beschränkende universale Auffassung Christi an. Christus hat, wie mit prophetischen Worten bewiesen wird, den „Auftrag“ erhalten, uns aus der Finsternis zu erlösen und sich durch uns ein neues, heiliges Volk zu bereiten. Diese Aufgabe Christi belegt Barnabas mit Zitaten aus Deuteronomus; auf Christus bezogen, besagen sie, daß er zum „Bund mit der Menschheit“ und zu einem „Licht der Völker“ gesetzt worden ist⁸¹⁾. So gilt der neue Bund, den Christus durch sein Wort errichtet, im Gegensatz zum alten Bunde nicht einem Volke, sondern er gilt den Völkern, er richtet sich auf die Menschheit und ist in dem die Menschheit umfassenden Christentum verwirklicht worden.

Die Herrschaft Christi am Ende der Tage hat Barnabas mit einem unter diesem Gesichtspunkt zurecht gemachten Zitat erwiesen. Der Anknüpfungspunkt liegt in der Gestalt des „Propheten“ Josua, der ja, wie wir schon sahen, ein Typus Jesu ist, sowie in der Gestalt des von Josua bekriegten Amalek, der nach spätjüdischer Auffassung als der Erzfeind

erster die Beschneidung einführte, geradezu zu einem Christen machen, um damit die Auffassung zu widerlegen, daß die Beschneidung irgendeinen religiösen Wert hätte oder den Juden εἰς σφραγίδα gegeben sei. Wenn Barnabas das Kreuz aus dem A.T. erhebt, weist er stets auf den sich darstellenden τύπος Ἰησοῦ hin.

78) 12, 4; Jes. 65, 2.

79) 5, 1; 12, 7.

80) 8, 5: ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλου. — 7, 11: οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἄψασθαί μου τῆς βασιλείας ὀφείλουσιν θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με.

81) 14, 7. 8; Jes. 42, 6 f.; 49, 6 f.: εἰς διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν. — cf. 14, 9; Jes. 61, 1.

Israels zugleich als Repräsentant des Teufels und der Schlange gilt. Nach Ex. 17 wird Josua von Mose zur Erkundung gegen die Amalekiter ausgesandt; Barnabas verbindet, ohne Rücksicht auf die wirklichen geschichtlichen Zusammenhänge, die Aussendung der Kundschafter mit der siegreichen Schlacht gegen Amalek. Das bei der Aussendung des Josua gesprochene Wort des Mose wird zu einem Wort über die Vernichtung Amaleks umgeformt und durch die Einfügung der entsprechenden christlichen Wendungen zu einer die Herrschaft Christi am Ende der Tage erweisenden Weissagung gemacht⁸²). So ist Josua nicht nur der Typus für den im Fleische erscheinenden Jesus, sondern auch mit seinem Siege über Amalek ein Vorbild für den am Ende der Tage den Teufel überwindenden Gottessohn. Es gibt kaum eine Stelle im Barnabasbriefe, die deutlicher das Verfahren seines Verfassers als diese beleuchtet, in den alttestamentlichen Worten die Vorbilder für die christlichen Glaubenswahrheiten aufzudecken. Deshalb sei die Arbeit von „Barnabas“ an dieser Stelle kurz aufgezeigt. Mose empfängt vor der Aussendung der Kundschafter gegen die Amalekiter ein Wort Gottes: εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωϋσῆν· Κατάγραφον τοῦτο εἰς μνημόσυνον ἐν βιβλίῳ καὶ δὸς εἰς τὰ ὤτα Ἰησοῦ ὅτι ἀλοιφῇ ἐξαλείψω τὸ μνημόσυνον Ἀμαλῆκ ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν. (Ex. 17, 14). An dieses Wort schließt sich die Deutung durch Mose: καὶ ὑποκόμισεν Μωϋσῆς θυσιαστήριον κυρίῳ καὶ ἐπυνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ· κύριός μου καταφυγή· ὅτι ἐν χειρὶ κρυφαῖα πολεμεῖ κύριος ἐπὶ Ἀμαλῆκ ἀπὸ γενεῶν εἰς γενεάς. (Ex. 17, 15. 16). Das letzte Wort verändert Barnabas mit der Eintragung der gesuchten und „beweisenden“ Wendung: ὅτι ἐκκοπεί ἐκ ριζῶν τὸν οἶκον πάντα τοῦ Ἀμαλῆκ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν (12, 9). So wird Josua zu einem Typus für Jesus auch hinsichtlich der Herrschaft des Gottessohnes über den Erzfeind, den Teufel, denn mit dem Kommen Christi wird das Reich des ἀνόμου vernichtet und die ἀνομία beseitigt⁸³).

In engen Beziehungen stehen Kreuz und Taufe bei Barnabas. Wie das Kreuz und der rettende Glaube an den Gekreuzigten vielfache Vorbilder im Alten Testament haben, so finden sich in gleicher Weise Hinweise auf die Taufe; denn auch „in Bezug auf das Wasser hat es dem Herrn — κύριος — gefallen,

82) Vgl. Windisch, a. a. O. S. 372: „Die Vernichtung ist für Barnabas ein eschatologischer Akt“; daselbst weitere Literatur für die Auffassung Amaleks.

83) 15, 5. 7. — Auferstehung und Himmelfahrt setzt Barnabas in eins, vgl. 15, 9.

im Voraus eine Offenbarung zu geben“⁸⁴). Die Taufe erscheint für Barnabas bei den Propheten an jenen Stellen, an denen von der „Quelle des Lebens“, von dem „zuverlässigen Wasser“, von dem fruchtbringenden Baum gepflanzt an „Wasserbächen“, überhaupt vom „Fluß“, also von Bildern die Rede ist, die sich auf das Taufwasser beziehen lassen⁸⁵). So weist das Alte Testament nicht nur auf die Tatsache der Taufe hin, es deutet zugleich an, wie die Juden die Taufe zur Vergebung der Sünden nicht annehmen werden⁸⁶). Die Wirkungen der Taufe bestehen in der Vergebung der Sünden und damit in der inneren Erneuerung des Menschen: „Das meint der Prophet: wir steigen wohl hinunter in das Wasser, voll von Sünden und Schmutz, aber wir steigen hinauf und tragen Früchte im Herzen und haben im Geiste die Furcht und die Hoffnung zu Jesus“⁸⁷). In dem innerlich erneuerten Menschen wohnt Gott. Wie stark die Idee der Inkarnation bei Barnabas ist, geht daraus hervor, daß er auch die Einwohnung Gottes in dem geistlichen Menschen nach dieser deutet und geweihsagt sein läßt. Die innere Umwandlung des Menschen bedeutet — wie hier in spiritualistischer Umformung der Eschatologie gesagt wird — die zweite Schöpfung am Ende der Tage. Barnabas findet sie in dem Wort von Ezechiel ausgedrückt: „ich werde die steinernen Herzen fortnehmen und fleischerne Herzen einsetzen“. So wird Christus in dem Herzen des erneuerten Menschen wohnen, „denn er muß im Fleische offenbar werden“. Diese Prophezeiung erfüllt sich an der Christenheit, d. h. an denen, die der Geist des Herrn im voraus geschaut hat⁸⁸). So schließt sich der Ring der Geschichte für Barnabas: die erste Schöpfung wird vollendet durch die zweite Schöpfung; der sündlosen Menschheit der Urzeit entspricht die durch Christus gerechtfertigte und geheiligte Menschheit. Das ist die Christenheit als der unvergängliche Tempel Gottes, in ihr wohnt Gott, in ihr prophezeit Gott⁸⁹). Die zweite Schöpfung ist der von Gott geschaffene ewige Sabbat, da alles neu geworden ist und da Gott von seinen Werken ruht. An die Stelle des jetzigen geschichtlichen Kosmos tritt der ewige heilige Äon, in

84) 11, 1.

85) 11, 2 ff. — Vom Herrenmahl ist im Barn. nicht die Rede. — Barn. scheint noch die Taufe in fließendem Wasser zu kennen. Aus der nahen Beziehung, in die Taufe und Kreuz gesetzt werden, könnte man vielleicht auf die eingliedrige Taufformel „im Namen Jesu“ schließen, aber sicher ist dies nicht, zumal Did. 7, 1 die triadische Formel bietet.

86) 11, 1.

87) 11, 11.

88) 6, 14.

89) 16, 8. 9: αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφτεῦων, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν.

dem der christliche Sonntag in einer neuen, innerlich geheiligten Welt volle Wirklichkeit geworden ist⁹⁰⁾.

Wir sahen, daß der Barnabasbrief die Auseinandersetzung mit dem Judentum nach einer doppelten Richtung hin führt: die Ablehnung der jüdischen Religionsordnungen wird verbunden mit dem Aufzeigen der bereits in der jüdischen Vergangenheit in typischer Weise vorgebildeten christlichen Heilsfakten oder der von den Propheten angedeuteten christlichen Heilswahrheiten. Wie ist diese doppelte Einstellung des Barnabasbriefes gegenüber dem Judentum zu beurteilen? Ist es wirklich einfach so, daß er mit „platten Allegorien“ gegen die „neutestamentlich-christliche Auffassung“ des Alten Testaments zu Felde zieht? Gibt es innerhalb des Neuen Testaments nicht doch Ansätze, die direkt zu den Konsequenzen hinüberführen, die Barnabas gezogen hat bzw. in denen diese Konsequenzen vorbereitet sind? Wir müssen, da wir hier den Zusammenhang von Geschichte und Exegese etwa für Paulus und den Hebräerbrief nicht eingehend behandeln können, uns mit wenigen Andeutungen begnügen, die vor allem die Berührungen und Differenzen in den Motiven hervorheben wollen, welche die Einstellung gegenüber der jüdischen Vergangenheit und die mit ihr zusammenhängende Exegese des Alten Testaments bedingen.

Wir wenden uns zunächst dem Hebräerbrief zu, der ja gerade mit dem Barnabasbrief nicht nur wegen der beiden gemeinsamen typologischen Exegese, sondern auch in einer ähnlichen Einstellung gegenüber dem jüdischen Opferkult nahe Berührungen aufweist. Vor allem aber entsprechen der Barnabas- und der Hebräerbrief einander in der Tendenz, das Christentum als die umfassende und vollkommene Religion gegenüber dem Judentum zu erweisen, das geschichtlich und im Prinzip durch das Christentum aufgehoben ist. Der Hebräerbrief führt diesen Nachweis mit einem Aufriß der Heilsgeschichte und mit Hilfe der typologischen Exegese. Beide werden zur Veranschaulichung der Voraussetzungen seines Verfassers entwickelt, daß die Gemeinschaft des Menschen mit Gott nur durch Opfer herzustellen ist und daß Christus in seiner Selbstdarbringung das vollkommene, eine neue Gottesgemeinschaft bewirkende Opfer gebracht hat. So konzentriert sich die Betrachtungsweise des Hebräerbriefes vor allem auf Christus als $\delta\eta\acute{\nu}\alpha\rho\chi\eta\gamma\acute{o}\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\omega\tau\eta\rho\iota\alpha\varsigma$ (2, 23). Diese wird von seinem Verfasser in eine heils-

90) 6, 14; 15, 7. 8; 6, 18. 19: $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \delta\phi\epsilon\iota\lambda\omicron\mu\epsilon\nu\ \delta\tau\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu\ \xi\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma\ \xi\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \acute{\iota}\nu\alpha\ \tau\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\iota\tau\acute{\alpha}\xi\alpha\varsigma\ \kappa\upsilon\rho\iota\epsilon\upsilon\sigma\eta\iota\ .\ \acute{\epsilon}\iota\ \omicron\upsilon\nu\ \omicron\upsilon\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \nu\upsilon\nu,\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu\ \acute{\epsilon}\iota\rho\eta\kappa\epsilon\nu\ \pi\acute{o}\tau\epsilon\ \delta\tau\alpha\nu\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\theta\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\ \kappa\lambda\eta\rho\nu\acute{o}\mu\omicron\iota\ \tau\eta\varsigma\ \delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta\varsigma\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota.$

geschichtliche Konstruktion gestellt, die im Prinzip ebenso radikal ist wie die des Barnabasbriefes und die mit einer Exegese arbeitet, welcher die gleichen Prinzipien zugrunde liegen, wie wir sie für den Barnabasbrief herausgestellt haben. Folgende Momente, soweit sie für unseren Gedankengang in Frage kommen, möchte ich hervorheben:

1. Die Erscheinung Christi bringt nicht nur den Abschluß der jüdischen Religionsgeschichte, sie bedeutet überhaupt die „Äonenwende“⁹¹⁾. Die von Gott mannigfaltig gegebenen Offenbarungen in den verschiedenen Epochen der jüdischen Geschichte gehören der Vergangenheit als einer unvollkommenen Zeit an. Dagegen hat Christus sein Heilswerk ἐπὶ συντελείῃ τῶν αἰώνων vollbracht (9, 26), das als solches einen Wendepunkt in der Religionsgeschichte bezeichnet. Es eröffnet einen neuen dauernden Zugang zu Gott und ein neues unmittelbares Gottesverhältnis für den einzelnen, wie es beides in der alten Zeit nicht gegeben hat. Den unvollkommenen Offenbarungen Gottes in der jüdischen Geschichte tritt die vollkommene in dem Sohn ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν (1, 2) gegenüber und die religiösen Ordnungen der Vergangenheit sind durch die neue von Gott durch Christus gegebene „Verfügung“ grundsätzlich aufgehoben⁹²⁾. Diese Konzeption der Heilsgeschichte als eines überwundenen jüdischen und eines neuen christlichen Äons kommt einer Abrogation des Judentums gleich. Das Judentum gehört einer vergangenen Heilsperiode an, deren Institutionen in allem durch das Christentum als der Religion eines neuen Äons aufgehoben sind.

2. Die heilsgeschichtliche Konstruktion zweier Weltzeiten wird von dem Verfasser des Hebräerbriefes dadurch im einzelnen bewiesen, daß er in der jüdischen Vergangenheit die unvollkommenen Vorbilder aufdeckt, denen gegenüber sich die Vollkommenheit des Heilswerkes Christi und des sich an dieses anschließenden Heilsweges scharf abhebt. Auch der Hebräerbrief geht faktisch nicht von dem Typus der Vergangenheit aus und beschreibt von dort her das Werk Christi; er denkt vielmehr von dem Erfüllungsbewußtsein einer neuen Zeit her und erweist diese als erfüllte Geschichte, indem er die religiösen Ordnungen der Vergangenheit zu Schatten und schwachen Vorbildern der neuen Zeit macht. So erhebt er die Gegenbilder aus der jüdischen Ver-

91) Auch zum Hebräerbrief hat H. Windisch einen ausgezeichneten Kommentar geschrieben: Handb. z. N.T., hrsg. v. H. Lietzmann, 14. (2. Aufl. 1931); vgl. besonders die Exkurse über die Eschatologie und den heilsgeschichtlichen Aufriß des Hebr. S. 86 f. und 115 f. Der Kundige wird erkennen, worin sich der vorstehende Abriss mit der Auffassung von Windisch berührt, aber auch, worin er von ihm abweicht.

92) 7, 22. Vgl. den Exkurs διαθήκη bei Windisch, a. a. a. O. S. 67.

gangenheit zu den ihm wesentlichen christlichen Heilstücken; so entwickelt er an der Begrenztheit der jüdischen Religionsordnungen die universale Geltung und unerreichbare Größe des einmaligen Opfers Christi; so werden im einzelnen zwischen dem Einst und dem Jetzt Analogien hergestellt, die unter Ignorierung der seinen Tendenzen widersprechenden Fakten die Überbietung der Vergangenheit durch die neue Zeit klar hervortreten lassen. Es ist nicht möglich, hier zu zeigen, wie diese Symbolik die Zeichnung der Vorbilder und ihrer Erfüllung im einzelnen bestimmt — Melchisedek wird nach der Gestalt Christi gezeichnet und Christus ist der Priesterkönig nach der Ordnung Melchisedeks — aber darauf sei hingewiesen, daß auch diese symbolistische Geschichtsbetrachtung mit der pneumatischen Exegese arbeitet, um mit ihr die Beziehungen der Vergangenheit auf die Gegenwart, des Alten Bundes auf den Neuen herzustellen.

3. Die pneumatische Exegese ermöglicht es, die derart gewonnene Verbindung des Alten Bundes mit dem Neuen nicht als geschichtliche Konstruktion, sondern als die in der Vergangenheit selbst angelegte Hinordnung auf das Kommende erscheinen zu lassen. Sie steht auch für den Hebräerbrief im Dienste seines Geschichtsbildes, und sie verdeckt den wirklichen konstruktiven Charakter desselben. Die Propheten als Träger des Geistes und Kündler des göttlichen Willens haben den Alten Bund als „greisenhaft, veraltet und der Vernichtung nahe“ (8, 13) bezeichnet, weil sie das religiös Unvollkommene an seinen Institutionen empfunden haben, und zugleich seine Ablösung durch den neuen Bund prophezeit. In sich selbst war das Alte unvollkommen, weil es nur irdisches Schattenbild himmlischer Vorbilder war, denen Christus sich unmittelbar zugewandt hat.

4. Eine solche Theologie der Heilsgeschichte, die die Vergangenheit als eine überwundene, weil unvollkommene Epoche von sich abstößt und doch in ihr die verborgenen Hinweise auf die neue Zeit wiederfindet, hat die Anschauung von dem sich in allen Epochen der Geschichte fortschreitend offenbarenden und sich am Ende der Tage in seinem Sohn voll erschließenden Gott zur Voraussetzung. Die von Gott gegebenen Verheißungen, die Mose in der furchtbaren Gotteserscheinung gezeigten himmlischen Vorbilder für die alten Kultordnungen, die Weissagungen und Drohungen der Propheten gelten der Vorbereitung auf das Kommende und einer allmählichen Erziehung der Menschheit zu einer neuen Heilsordnung. So vollzieht sich die Entwicklung der Heilsgeschichte unter dem Gegensatz von Abbild und Wirklichkeit, von Unvollkommenheit und Erfüllung, von Abfall und Erneuerung, als eine Entwicklung zu dem letzten sich nahenden Tage

Gottes, der ewigen Ruhe, der unmittelbaren Schau Gottes und des Einganges in das unzerstörbare Gottesreich. So ist auch die neue διαθήκη noch nicht das Letzte, aber sie vermittelt objektiv und subjektiv die Bedingungen für das Wohnen in der künftigen transzendenten Gottesstadt.

5. Die Grundhaltung der Frommen zu allen Zeiten ist deshalb die Hoffnung auf die zukünftigen Dinge und damit „Glaube“. So umgibt uns eine „Wolke von Zeugen“, Heroen des Glaubens in allen Generationen, von Abel bis in die Gegenwart hinein, die auf Erfüllung der Verheißungen gehofft haben. Glaube als Hoffnung ist die Grundhaltung des Christen, die Erwartung des letzten bevorstehenden Tages, der auch den neuen Äon als das Ziel der Heilsgeschichte beschließen und zu einer letzten Erfüllung bringen wird, was Christus, der ἀρχηγός τῆς σωτηρίας uns erworben hat.

Dem heilsgeschichtlichen Entwurf des Hebräerbriefes liegt letztlich das gleiche Geschichtsbild zugrunde, wie es sich uns für den Barnabasbrief ergeben hat. Auch der Hebräerbrief scheidet die jüdische Religion qua Religion — Israel ist von der ursprünglichen Stiftung seiner Ordnungen abgefallen, sein Abfall ist warnendes Beispiel für das „Heute“ — als ganzes aus der Vorgeschichte des Christentums aus, und doch gibt auch er dem Christentum seine Wurzeln in der Vergangenheit, in der die Hinweise auf die nachmalige Vollkommenheit, die schwachen Schattenbilder und Typen für die wirkliche Erscheinung festgestellt werden. Vom Barnabasbrief aber unterscheidet sich der Hebräerbrief nicht nur durch die Tiefe seiner heilsgeschichtlichen Konzeption, sondern vor allem durch die Anerkennung der geschichtlichen Bedingtheit der Religionsordnungen der alten Zeit und damit durch eine relative Wertung derselben, die wir so bei Barnabas nicht gefunden haben.

In dieser Hinsicht dagegen entspricht dem Barnabasbrief am meisten die Einstellung des Johannes-Evangeliums gegenüber dem Judentum⁹³). Hier gibt der prinzipielle Gegensatz der Juden gegen Jesus den Hintergrund ab, auf dem nicht nur die Wirksamkeit Jesu geschildert wird, sondern durch den auch seine Verkündigung bestimmt ist. Der Gegensatz von Christentum und Judentum wird im Johannesevangelium in der Art des Barnabasbriefes als Gegensatz zweier grundverschiedener religiöser Prinzipien gesehen, als der von Gesetz und Gnade, von Werk und Glaube. Das Gesetz stammt von Mose, die Gnade

93) Vgl. W. Bauer, Das Johannesevangelium, 3. Aufl. 1933 (Handb. z. N.T. 6), besonders den Exkurs S. 31. — P. Feine, Theologie des Neuen Testaments, 4. Aufl. 1922, S. 335 ff.

und Wahrheit aber ist durch Christus offenbar geworden. Den Gott Jesu kennen die Juden nicht, weil nicht ἀγάπη in ihnen ist; sie lieben ihn nicht, denn sonst würden sie auch den lieben, der von Gott ausgegangen ist. Die Juden erscheinen im vierten Evangelium als die Feinde Christi schlechthin, nicht nur, weil Jesus im Widerspruch zu ihren Festen, Gesetzen und Riten steht, sondern weil er eine dem Judentum fremde Didache verkündigt, die Lehre dessen, der ihn gesandt hat. Der Juden Vater aber ist der Teufel, der Gegner der Wahrheit und der Urheber der Lüge, dessen Söhne, die Juden, in ihren niedrigen Lüsten ihm gleich sind. Die Juden sind die Repräsentanten des κόσμος als der dem Logos feindlichen und gottfernen Welt, deren Archont jetzt gerichtet wird. In diese Welt ist der fleischgewordene Logos eingetreten, aber die Welt hat ihn nicht aufgenommen, weil sie den Gott, von dem er ausgegangen ist, nicht kannte. Nicht die Errettung Israels, sondern die definitive Vernichtung der Juden, die „in ihrer Sünde bleiben“ werden, wird der Abschluß der mit der Fleischwerdung des Logos anhebenden Heilsgeschichte sein. Die grundsätzliche Scheidung Jesu vom Judentum, die diesen Anschauungen das Kolorit gibt, drückt sich am deutlichsten in der völligen Verwerfung der dem Erscheinen Christi vorangehenden Zeit aus: Jesus findet in der Vergangenheit keine Vorläufer, die seine Mission in der Welt vorbereitet hätten; alle, die vor ihm gewesen sind, sind „Diebe und Räuber“ gewesen.

Diese radikale Auffassung des Verhältnisses von Christentum und Judentum entspricht im ganzen nicht nur der Anschauung des Barnabasbriefes, daß das Judentum von einem dämonischen Engel gestiftete Religion ist, sie steht auf der anderen Seite, damit in der Linie der bei Marcion durchgeführten Scheidung des Gottes Jesu Christi von dem teuflischen, lügenhaften Gott des Judentums⁹⁴⁾. Wenn Christus das Wort in den Mund gelegt wird, daß alle vor ihm „Räuber und Diebe“ gewesen sind, so bedeutet das die Abtrennung des Christentums von jeder irdischen Vorgeschichte. Vielleicht haben sich, worauf ich hier nur kurz hinweisen möchte, in dieser prinzipiellen Ablehnung des Judentums durch Jesus, wie sie das Johannesevangelium bietet, die Spuren der wirklichen Einstellung Jesu gegenüber dem Judentum erhalten.

Aber so radikal ist doch auch das Johannesevangelium nicht, daß es völlig Christus und das Judentum geschieden hätte. Auch der Verfasser des vierten Evangeliums findet Jesus und seine Botschaft im Alten Testament geweihsagt; auch für ihn weisen „die Schriften“ auf Jesus hin und legen von ihm Zeugnis ab. Auch

94) Vgl. A. v. Harnack, Marcion (1921).

er hat seinerseits die großen religiösen Gestalten Israels für das Christentum und gegen das Judentum in Anspruch genommen. Mose hat von Jesus geschrieben und sein Zeugnis spricht gegen die Juden, die ihn nicht verstehen; Abraham sah voller Freude den „Tag“ Jesu und Jesaja schaute seine Herrlichkeit. Die auf den Messiasweisenden Schriften werden als erfüllte wiedergegeben; die Erhöhung der Schlange durch Mose und das Mannessen in der Wüste weisen typisch auf die Erhöhung Jesu und das wahre Lebensbrot hin.

Die doppelte Einstellung gegenüber dem Judentum, wie wir sie für den Barnabasbrief festgestellt haben, läßt sich auch aus dem Johannesevangelium erheben: noch radikaler als bei Barnabas wird die grundsätzliche Scheidung zwischen Christentum und Judentum auf den Gegensatz von Gott und seinem Widersacher, dem Teufel, zurückgeführt. Hier erscheint ein Geschichtsbewußtsein, das das Christentum als etwas völlig Neues, für das es keine Anknüpfung in der Vergangenheit gibt, und als etwas geschichtlich nicht Vorbereitetes in die Welt eintreten läßt. Aber dieses Bewußtsein wird durch einen anderen Geschichtsanspruch gebrochen — er steht mit jenem im Widerspruch —, wonach die Vorgeschichte des Christentums im Judentum liegt. Von dem Begreifen des Christentums als erfüllter Geschichte her geschieht die Auffindung von Ereignissen voller typischer Bedeutung innerhalb der jüdischen Vergangenheit, werden die dem wirklichen Geschehen entsprechenden Weissagungen gefunden und die Patriarchen, Mose sowie die Propheten, zu Wegweisern für das Größere, das nach ihnen kommt, erhoben. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diese doppelte Einstellung gegenüber der Vergangenheit, wie sie am deutlichsten im Johannesevangelium hervortritt, im einzelnen nach ihren Wurzeln zu untersuchen; aber die Frage soll erhoben werden, ob im Johannesevangelium nicht, stärker als in den synoptischen Evangelien, hinter dieser Doppelheit die wirkliche Einstellung Jesu zum Judentum, und, im Unterschied zu ihr, die Vergangenheit und Gegenwart verbindende Einstellung seines Verfassers zum Ausdruck kommen.

Daß der Antijudaismus des Barnabasbriefes und auch des Johannesevangeliums innerhalb einer bestimmten, offenbar altes Gut bewahrenden Tradition steht, lehrt ein Blick auf die Apostelgeschichte. Wir können in diesem Zusammenhang leider nicht die interessante Problematik Christentum und Judentum etwa für die Fragen des Aposteldekretes oder die Rolle von Paulus, wie sie ihm die Apostelgeschichte zuschreibt, berühren, sondern wir wollen uns auf eine Gegenüberstellung der Reden von Stephanus einerseits und von Petrus andererseits be-

schränken. Beide führen ja in ihren Reden die Auseinandersetzung mit dem Judentum und, wie es zunächst scheinen könnte, beide mit den gleichen Argumenten. Aber der nähere Vergleich dieser von einem Hellenisten und einem Stammesjuden geführten Auseinandersetzung ist deshalb so interessant, weil er nicht nur die Differenzen in der Einstellung eines christlich gewordenen Hellenisten und eines christlich gewordenen palästinensischen Juden beleuchtet, sondern weil er zugleich die Anfänge einer doppelten Auffassung von den geschichtlichen Zusammenhängen zwischen Christentum und Judentum zeigt, wie sie offenbar durch die verschiedenartige Provenienz von Stephanus und Petrus mit bestimmt ist.

Die aufreizende Rede, die Stephanus den Juden hält und die mit seiner Steinigung endet, betont, in der Sache der Haltung des Barnabasbriefes entsprechend:

1. den minderwertigen Charakter der jüdischen Gottesverehrung, wie er sich in der Bindung Gottes an den Tempel äußert: „Der Höchste wohnt nicht in Tempeln, von Menschenhand errichtet“ (Act. 7, 49);

2. den himmlischen Ursprung des Gesetzes, das auf Geheiß von Engeln gegeben worden ist (7, 53), ebenso wie Mose auf dem Sinai von einem Engel die Leben schaffenden Gebote empfangen hat⁹⁵) (7, 38 ff.);

3. den Abfall des Judentums von seinen von Gott gegebenen Institutionen in das Heidentum: es hat sich von Mose abgewandt, dem goldenen Kalb geopfert und das Werk der eigenen Hände verehrt (7, 41 ff.);

4. die Folgen dieses Abfalls in der von Gott gewollten Verstockung Israels (7, 42);

5. die Kritik an der jüdischen Geschichte, die sich in allen Epochen als Auflehnung gegen die von Gott erweckten Führer, Propheten und Träger der Verheißung darstellt: Abraham empfang die Verheißung, aber schon die Patriarchen haben gegen deren Sinn gehandelt und Joseph nach Ägypten verkauft (7, 2—16); den Retter Moses haben die Juden bereits in Ägypten verleugnet (7, 32 ff., bes. 35); die Gesetze des Mose stießen sie zurück und sind mit dem Herzen nach Ägypten zurückgewandert, um den Götzen zu dienen (7, 39); in der Wüstenzeit blieb die Verehrung Gottes bei der Stiftshütte bis auf die Tage Davids rein erhalten

95) Vgl. dagegen Gal. 3, 19, wo die Zurückführung des Gesetzes auf Engel gerade den minderwertigen Charakter des Gesetzes gegenüber der göttlichen Verheißung ausdrücken will und das Gesetz als eine dem sich in den Verheißungen bekundenden göttlichen Willen „fremde Macht“ (Lipsius) gegenübergestellt wird (vgl. H. Lietzmann, An die Galater, 3. Aufl. 1932, Handb. 10, z. St.).

(7, 44 ff.); im Gegensatz zu David baute sodann Salomo den Tempel (7, 47 ff.);

6. die Fortsetzung der ewigen Auflehnung des jüdischen Volkes gegen den Geist Gottes in der Tötung Christi (7, 51); mit der kritisch betrachteten Geschichte wird also die Gegenwart verbunden, denn Christus wird umgebracht wie die Propheten vor ihm (7, 51);

7. die Vorherverkündigung des Erscheinens Christi, des Gerechten, durch die Propheten (7, 52).

8. Der Gegensatz dieses Hellenisten gegen das Judentum klingt in das harte Wort aus: „Ihr seid Verräter und Mörder des Gerechten geworden“ (7, 52).

In der Rede des Stephanus begegnet uns — wie bei Barnabas — eine durchaus radikale Einstellung gegenüber dem Judentum; sie scheidet das Judentum als Religion und Volk prinzipiell von dem Christentum, aber sie gibt diesem, indem sie die Propheten zu Verkündern Christi macht, die das gleiche Schicksal wie der Gerechte erleiden, doch noch einen Rückhalt an der im christlichen Sinne gedeuteten jüdischen Vergangenheit.

Letzteres erscheint in gleicher Stärke auch in den Reden des Petrus, wie sie die Apostelgeschichte wiedergibt. Das Leiden Jesu ist „durch alle Propheten“ vorherverkündigt worden (5, 18); David sprach im voraus von der Auferstehung Christi (2, 25 ff.); nach Gottes Voraussicht und nach seinem vorher getroffenen Rat-schluß ist Christus preisgegeben worden (2, 23). Bei Petrus erscheint also der Tod Jesu als besonderer göttlicher Willensakt, den Gott von Ewigkeit her gewollt hat; er steht nicht mit der die Geschichte durchziehenden Auflehnung Israels gegen Gott im Zusammenhang. Entsprechend wird bei Petrus auch der Gegensatz gegen das Judentum abgeschwächt. Christus ist aus Unwissenheit von den Juden verfolgt und umgebracht (5, 17), ja, durch die Hand Gesetzloser, also nicht unmittelbar durch jüdische Hände, ist er getötet worden, mögen die Juden dabei auch schuldig geworden sein (2, 23). Aber noch hat Israel, das Erbvolk des Bundes, Zeit zur Buße (5, 31).

Es dürfte keine Frage sein, daß gerade in den Reden des Stephanus und des Petrus die Apostelgeschichte altes, der Wirklichkeit entsprechendes Gut bewahrt hat; der Stammesjude behält wie Paulus dem jüdischen Volk eine letzte Bekehrung vor, in der es vor dem Ende sich dem verkannten Christus zuwenden kann, und er führt die Tötung Jesu durch die Juden nicht auf einen prinzipiellen Gegensatz in der Religion, sondern auf eine die Juden letztlich nicht von Christus scheidende „Unkenntnis“ zurück; nicht die Erben des Bundes, sondern Gesetzlose sind die

eigentlichen Mörder. Die Differenz in der Auseinandersetzung des Hellenisten und des palästinensischen Juden mit dem Judentum dürfte deutlich geworden sein: nicht Petrus, sondern Stephanus steht in der zu Johannes, zu Barnabas, zu Marcion führenden Linie; aber Petrus ist mit ihnen allen — außer mit Marcion — durch die Verwurzelung des Christentums in der von diesem her geschauten jüdischen Geschichte verbunden. Diese in den Reden von Stephanus und von Petrus zum Ausdruck kommende verschiedenartige Einstellung gegenüber der Zusammengehörigkeit von Christentum und Judentum wird uns in ihrer Tiefe erst von Paulus und seiner Lösung dieser Fragen her verständlich werden.

Die Geschichtsanschauung von Paulus und die von ihm geübte Auslegung des Alten Testaments stehen mit „seinem“ Evangelium, d. h. mit seiner besonderen Problemstellung, daß in Christus Juden und Heiden geeint und vor Gott durch den Glauben gerechtfertigt sind, in engem Zusammenhang⁹⁶⁾. Paulus hat dieses sein universales Evangelium im Kampf um die Anerkennung und Reinerhaltung seiner Mission vor den judenchristlich orientierten „Säulen“ der Urgemeinde sowie gegen die Mißdeutungen, Verzerrungen und Rückschläge innerhalb seiner Gemeinden selbst, wie sie aus der jüdischen oder heidnischen Provenienz der Missionsgebiete hervorgegangen sind, verteidigen müssen. Seine uns erhaltenen Briefe sind sämtlich Zeugnisse für diesen nach drei Seiten hin — gegen Juden, Heiden, und Judenchristen — geführten Kampf, wobei je nach der Situation und der konkreten Veranlassung bald die eine oder die andere Seite des Gegensatzes stärker hervortritt. Aber in den in verschiedenen Lagen geschriebenen und durch verschiedene Konstellationen veranlaßten Briefen wird doch die eine universale Anschauung von dem Juden und Heiden in gleicher Weise geltenden Evangelium stets ohne Abstrich entwickelt. Sie wird von dem rabbinisch und hellenistisch gebildeten Paulus mit einer historischen und exegetischen Apologetik vertreten, die in ihren Grundzügen das christliche Geschichtsbewußtsein dauernd geprägt hat. Im Hinblick auf unsere bisherigen Darlegungen muß folgendes hervorgehoben werden:

1. Die Grundlage der paulinischen Geschichtsanschauung ist das von Jesus selbst seinen Anhängern mitgeteilte, von der Urgemeinde bewahrte und auf das Judentum ausgedehnte, von Paulus zur Theologie einer universalen göttlichen Heilsökonomie gestaltete neue Zeitbewußtsein. Mit Christus beginnt der neue Äon,

96) Das beste über die Geschichtsanschauung von Paulus steht nicht in dem Aufsatz von G. Schrenk (Jahrb. der Theol. Schule in Bethel) zu lesen, sondern immer noch bei A. Dempf, *Sacrum Imperium* (1929).

in dem nicht nur die natürlichen und sozialen Differenzen zwischen Mann und Weib, zwischen Freiem und Sklaven in der Einheit des Glaubens überwunden, sondern in dem auch die religiösen und geschichtlichen Gegensätze von Juden und Heiden durch das Sein in Christus aufgehoben sind. Der neue Äon schafft die eine neue, von dem Glauben an den einen Gott und Vater durchdrungene, von dem einen Geist beseelte und zu einem Leibe unter dem einen Haupt, Christus, mit verschiedenen Gaben und Ämtern zusammengefaßte Menschheit. Mit Christus ist die Zeit des Glaubens als eines neuen religiösen Prinzipes angebrochen, in der alle anderen religiösen Normen, die bis zu ihr in Geltung standen, definitiv beseitigt sind (Gal. 3, 23). Darin beruht das „Mysterium Christi“, daß die Heiden zu Miterben und Mitteilhabern an den göttlichen Verheißungen eingesetzt und auch sie Söhne des Glaubens geworden sind (vgl. Eph. 3, 5 ff.). Es ist ein völlig neues, geschichtlich nicht vorbereitetes, den Generationen und Äonen bis jetzt verborgen gebliebenes göttliches Geheimnis (1. Kor. 2, 7 ff.; Kol. 1, 26 ff.; vgl. Rm. 16, 25 ff.). In der „Vollendung der Zeiten“ ist Christus erschienen (Gal. 4, 4), in ihm führt Gott den von Ewigkeit her gefaßten Heilsplan einer Zusammenfassung der religiös, sozial und von Natur differenzierten Menschheit sowie des gesamten Kosmos durch (vgl. Eph. 1, 9). „Auf uns“ ist das Ende der Zeiten gekommen (1. Kor. 10, 11), „uns zur Lehre“ sind die die Endzeit vorbildenden Heilsgeschehnisse vergangener Epochen aufgezeichnet worden. Jetzt ist die von den Propheten geweissagte „willkommene Zeit“ da, und jetzt ist der von ihnen erwartete „Tag des Heils“ angebrochen (2. Kor. 6, 2). Von diesem Bewußtsein des Anbruches eines neuen Äons her — das Alte ist vergangen, siehe, es ist neu geworden — ist die in ihren Grundzügen einheitliche, im Galaterbrief erstmalig entwickelte, im Römerbrief universal durchgeführte Idee der Heilsgeschichte bei Paulus entworfen, in deren Diensten auch die pneumatische Exegese steht.

2. Entwickelt der Verfasser des Hebräerbriefes an Hand der Opferidee seinen Entwurf der Heilsgeschichte und kommt er in der sich auf das Judentum erstreckenden Betrachtungsweise zur Scheidung zweier Äonen, des vergangenen jüdischen und des neuen, durch Christus eröffneten, so ordnet Paulus den Aufriß der Heilsgeschichte der ihm eigenen Konzeption des fundamentalen Gegensatzes von Gesetz und Evangelium unter und dehnt diesen Gegensatz nicht nur auf das Judentum, sondern auch auf das Heidentum in seinem Verhältnis zum Christentum aus. Für Paulus vollzieht sich die Entwicklung der Menschheit als Befreiung vom Gesetz zum Evangelium in den drei Zeitaltern des

natürlichen Gesetzes, des geschriebenen Gesetzes und des freien, geistigen, in Christus begründeten Lebens oder der Gnade. Das ist die großartige, dem Römerbrief zugrundeliegende Konzeption; sie sieht schlechthin „das Gesetz“ als das Religionsprinzip außerhalb des Christentums und stellt Judentum und Heidentum in religiöser Hinsicht auf eine und dieselbe Stufe; beide sind im Hinblick auf das Christentum gleich minderwertig, denn beide stehen unter dem Gesetz, das in jedem Falle Tod und Sünde wirkt. Und doch hat das Gesetz die positive Aufgabe, durch die von ihm ausgehenden psychologischen Wirkungen auf das Evangelium vorzubereiten; es ist als geschichtliche und psychologische Norm, Erziehungsmittel des göttlichen Heilswillens; die Menschheit wird so durch das natürliche und kodifizierte Gesetz zu Christus geführt, der, weil Erfüller des Gesetzes, des Gesetzes Ende ist. Diese im Römerbrief entwickelten Anschauungen berühren sich mit den nicht so universal gewandten des Galaterbriefes, die die Betrachtung noch nicht auf das Sittengesetz ausdehnen, sondern sie auf das mosaische Gesetz beschränken. Schon im Galaterbrief aber wird die Bindung an das Ritualgesetz als Verknechtung an die „Elemente der Welt“ gesehen und das Judentum damit im Prinzip dem Heidentum gleichgestellt. Betont der Römerbrief den göttlichen Ursprung des in sich guten und heiligen Gesetzes, so sieht der Galaterbrief in dem Gesetz die nicht von dem einen Gott stammende, sondern von Engeln und durch die Hand des Mittlers zwischen Gott und Menschen geschaffene „fremde Macht“. Das Gesetz ist „nebenbei hereingekommen“ und — wie mit den LXX gesagt wird — 450 Jahre nach der testamentarisch festgelegten göttlichen Verheißung entstanden. Aber auch so muß es dem universalen göttlichen Heilswillen als der „Pädagoge auf Christus“ dienen. Die Heilsgeschichte ist positiv die Geschichte der göttlichen Verheißungen; sie haben ihren ersten Träger in Abraham und werden vollkommen in Christus und der sich an ihn anschließenden Menschheit erfüllt.

Der Römerbrief führt diese Gedanken in universaler Betrachtungsweise durch: das Prinzip des Gesetzes ist durch das Prinzip des Glaubens seit Christus überwunden. Das Judentum als Religion des geschriebenen und das Heidentum als Religion des natürlichen Gesetzes sind durch das Christentum als der Religion der Gnade und des nicht in den Werken, sondern in der Freiheit des Geistes sich äußernden Lebens aufgehoben.

3. Von der Anlehnung der Urgemeinde an das Judentum hat Paulus das Christentum theoretisch und praktisch gelöst; aber er ist doch in der Umdeutung des Judentums und des Alten

Testamentes Schüler der Urgemeinde geblieben. Hat kein anderer soviel wie er für das Verständnis des Christentums als der universalen Religion getan, so hat doch auch kein anderer soviel wie er in dem spiritualistisch gedeuteten Judentum und in dem typologisch ausgelegten Alten Testament die Vorbilder für das Christentum entdeckt. Wenn der Barnabasbrief das Judentum dem Heidentum gleichstellt, so liegen die Ansätze dafür bei Paulus; wenn er den Gegensatz zwischen Judentum und Christentum als den von Fleisch und Geist sieht, so führt er damit die Unterscheidung durch, die Paulus zwischen dem „Israel nach dem Fleisch“ und dem „Israel nach dem Geist“ gegeben hat; wenn er die auf die christlichen Heilsfaktenweisenden Vorbilder aus dem Alten Testament erhebt, so setzt er damit eine Betrachtungsweise fort, die vor ihm Paulus unter Aufnahme rabbinischer und hellenistischer Traditionen begonnen hat. Paulus hat im Sinne seines Evangeliums die jüdische Geschichte einer symbolischen Betrachtung unterworfen und diese durch die pneumatische Exegese als die rechtmäßige erwiesen. Adam als Haupt der alten Menschheit wird das Gegenbild zu Christus, dem Haupt der neuen Menschheit; Abraham ist der Prototyp für den Glaubenden schlechthin und der Vater derer, die als Unbeschnittene glauben, denn sein Glaube wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, aber nicht die Beschneidung; in Hagar und Sarah, der Sklavin und der Freien, sind das Alte Testament des Gesetzes und das Neue Testament der Freiheit bezeichnet; in Ismael und Isaak sind typologisch zwei Völker, das verworfene und das erwählte, vorgebildet; Isaak, das auf Grund des Glaubens an die göttliche Verheißung gezeugte Kind, ist der Typus aller durch den Glauben gezeugten Christen. Aber nicht nur die Umdeutung der jüdischen Geschichte, auch die geistige Auffassung der jüdischen Religionsordnungen geht auf Paulus zurück. Das wahre Passahlamm ist Christus, der sich für uns geopfert hat; das Gott wohlgefällige Opfer ist das geistige Opfer, die λογική λατρεία; die wahre Beschneidung ist die im Geiste, nicht im Sinne des Buchstabens vollzogene Beschneidung des Herzens, und der Tempel ist dort zu finden, wo der Geist Gottes in den Menschen wohnt. Was das Judentum buchstäblich aufgenommen hat, das ist im Christentum im Geiste erfüllt worden, denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig. Dem vergänglichen alten Bund des Buchstabens tritt der ewige neue Bund des Geistes gegenüber.

4. Diese hier angedeutete typologische Betrachtungsweise gestattet nicht nur die Beziehung der Vergangenheit auf die Gegenwart, sondern ermöglicht es auch, die zentralen christlichen Heils-

stücke, Taufe und Abendmahl, sowie den wesentlichen Inhalt des Evangeliums, die Glaubensgerechtigkeit, in der Vergangenheit festzustellen. Auch diese „aktuelle“ Verwendung der Typologie ist historische Apologetik, die den Nachweis für die schon in der Geschichte liegenden Ansätze des Neuen erbringt, um ihm den Charakter der vom Himmel gefallenen Novität zu nehmen. Dieser Nachweis beruht zugleich auf der Anschauung einer fortlaufenden, von Gott gewollten Entwicklung, die von dem Bild zum Wesen, von dem Schein zur Wirklichkeit führt. So ist das ganze Ritualgesetz *σκιὰ τῶν μελλόντων*, die Sache selbst — *τὸ σῶμα* — aber ist in Christus offenbar geworden (Kol. 2, 16 ff.). Die Taufe tritt an die Stelle der Beschneidung, die äußerliche Ertötung des fleischlichen Leibes deutet auf die Christusbeschneidung in der Taufe (Kol. 2, 11). Entsprechen Beschneidungs- und Taufritus einander, so findet Paulus das Wesen der Taufe in dem Zug Israels durch das Rote Meer und in der Verhüllung unter der Wolke — die Väter wurden unter der sie schützenden Wolke und in dem sie umschließenden Wasser auf Moses getauft — angedeutet (1. Kor. 10, 1 ff.). Wie die Taufe, so besaßen die Väter auch wirklich das Abendmahl, denn sie „alle aßen dieselbe geistliche Speise“ — das Manna — „und alle tranken denselben geistlichen Trank“ — das Wasser aus dem Horebfelsen; der Fels aber war Christus (1. Kor. 10, 3 ff.), der das Volk auf seinem Zuge begleitete: *ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν* (1. Kor. 10, 6). Von den Heilsfakten der Gegenwart her können so mittels der allegorischen Exegese die Vorbilder in der Vergangenheit aufgedeckt werden, die der Zeit der Erfüllung zugleich zur Lehre und Warnung dienen müssen, ist doch ihre Aufzeichnung zu diesem Zweck geschehen: *ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήστηκεν* (1. Kor. 10, 11)⁹⁷. Endlich gilt Abraham als der Prototyp aller von Gott auf Grund des Glaubens, aber nicht der Werke Gerechterklärten, denn das Wort: „Abraham aber glaubte Gott und es wurde ihm als Ge-

97) Vgl. H. Lietzmann z. St. (An die Korinther, 2. Aufl. 1925, Handb. 9): „Meistens heißt *τύπος* bei Pls Beispiel, Vorbild . . . , aber an Stellen wie v. 6 und v. 10 kann man sehen, wie das Wort sich zum technischen Ausdruck der allegorischen Exegese entwickelt: die at. Ereignisse sind nicht um ihrer selbst willen geschehen, sondern haben Ereignisse der messianischen Endzeit vorgebildet.“ Die Verwendung von *τύπος* in diesem „technischen Sinn“ ist vor Paulus nicht nachzuweisen (a. a. O.). Sie begegnet der Sache nach auch im Hebräerbrief in dem Hebr. 8,5 zitierten Wort aus Ex. 25, 40: *ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει*, wird *τύπος* ebenfalls in dem technisch-allegorischen Sinne verwandt.

rechtigkeit angerechnet“ ist nicht allein seinetwegen, sondern auch unsertwegen aufgezeichnet worden⁹⁸).

5. Die allegorische und typologische Exegese hat auch bei Paulus die pneumatische Auffassung der Schrift zur Voraussetzung. Das wahre Schriftverständnis ist das pneumatische, aber nicht das buchstäbliche der Juden, deren verblinder Sinn ihnen die Erfassung des pneumatischen Inhalts der Schrift unmöglich macht (2. Kor. 3, 14 ff.). Wie Mose nach der Gottesbegegnung sein Angesicht mit einer Decke verhüllte, um das Schwinden des auf seinem Antlitz ruhenden göttlichen Glanzes zu verbergen, so liegt eine Decke über dem Alten Testament, die das Schwinden seiner durch Christus zunichte gemachten Herrlichkeit verdecken soll (2. Kor. 3, 14). Und bis heute liegt, so oft Moses verlesen wird, die Decke auf den Herzen der Juden; erst dem, der sich dem κύριος zuwendet, wird die Decke fortgezogen, denn der κύριος ist der Geist, wo aber der Geist des κύριος ist, dort ist Freiheit (2. Kor. 3, 15—17). So hat die Schrift durch Christus einen neuen, ihren wahren Sinn erhalten, der sich in der pneumatischen Auslegung erweist: Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, wie Paulus diese Auslegung im einzelnen übt⁹⁹); wichtiger aber ist, daß er dabei den zu erhebenden Skopos auf das in der Schrift sich ausdrückende göttliche Vorherwissen zurückführt¹⁰⁰). Damit wird die Gewaltsamkeit und Willkür dieser Exegese verdeckt und die Bezogenheit von Vergangenheit und Gegenwart, wie sie in der pneumatischen Exegese hergestellt wird, als in dem Willen und Wissen Gottes selbst begründet gerechtfertigt. Unsretwegen ist deshalb die Schrift aufgezeichnet worden (1. Kor. 9, 10; 10, 6. 11; Gal. 3, 8; Rm. 4, 23); „denn was im voraus geschrieben wurde, ist uns zur Lehre geschrieben worden“ (Rm. 15, 4).

6. Die Vorgeschichte des Christentums liegt also in dem pneumatisch gedeuteten Judentum. Die Tatsache der Ablehnung des Christentums durch das Judentum aber hat zu einer Vertiefung des paulinischen Geschichtsbildes geführt, die zeigt, wie stark Paulus doch die jüdische Wurzel des Christentums empfunden hat; sie soll den Bruch zwischen Judentum und Christentum am Ende der Geschichte aufheben. Am Ende der Heilsgeschichte steht

98) Rm. 9, 23 f.: οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς, οἷς μέλλει λογιζέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν.

99) Vgl. besonders Rm. 4; 1. Kor. 9, 9 f.; Rm. 10, 5 ff.; Gal. 3, 16 ff. und J. O. Michel, Paulus und seine Bibel (1929).

100) Gal. 3, 8: προῖδουσα δὲ ἡ γραφή ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοὶ τὰ ἔθνη ὁ θεός, προεῃγγελίσατο τῷ Ἀβραάμ ὅτι ἐνεύλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη. ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ.

die Bekehrung ganz Israels. Es ist der Heilsplan Gottes, die Heiden der πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ zuzuführen (vgl. Eph. 2, 12); wenn Israel sich diesem durch Christus verwirklichten Heilsplan verschließt, so ist es der unerforschliche göttliche Wille, durch die Zuwendung des Heils an die Heiden die Eifersucht Israels zu wecken, denn das erwählte, mit Kultus, Gesetz, Sohnesschaft und Verheißungen ausgezeichnete Volk kann nicht in Ewigkeit verworfen sein und des Heils verlustig gehen. Der gute Ölbaum ist Israel, die Heiden sind die aufgepfropften Wildlinge, die doch aus der kraftspendenden guten Wurzel leben. Darin vollendet sich das Mysterium Christi: eine teilweise Verstockung ist über Israel gefallen, bis die Vollzahl der Heiden zum Heil gekommen ist: „und so wird ganz Israel gerettet werden“ (Rm. 11, 26). Die abgeschlagenen Zweige werden dann ihrer guten Natur entsprechend wieder auf den guten Baum gepflanzt werden.

Stärker noch als die in der Geschichte und ihren Rätseln sich bekundende unbegreifliche Prädestination empfindet Paulus die allumfassende göttliche Liebe, die sich Feinde schafft, um sie überwinden und zu sich ziehen zu können¹⁰¹); „denn aus ihm und durch und zu ihm ist das All“. So wird das Ende der Geschichte ihrem Anfang entsprechen, denn die Berufung und die Gnadengaben Gottes stehen unwiderruflich fest (Rm. 11, 29). In seinem größten Briefe, in dem er das Christentum als die universale Religion der Gnade ganz von der jüdisch-nationalen Begrenztheit und der durch Werke die Gerechtigkeit des Gesetzes erstrebenden Religion gelöst hat, zeigt sich Paulus doch als der Jude, für den die Vollendung der Geschichte nicht ohne das Heil Israels zu denken ist.

Nicht immer hat Paulus so gedacht. In dem ältesten der von ihm erhaltenen Briefe wertet er die Ablehnung des Christentums als das deutliche Zeichen der definitiven Verwerfung des jüdischen Volkes. Die Juden haben die Propheten und Jesus umgebracht, sie haben „uns“ verfolgt und die Heidenmission verhindert, sie gefallen Gott nicht und sind wider alle Menschen. Mit dieser Feindschaft machen sie das Maß ihrer Sünden voll, denn Gottes Zorn ist über sie in Ewigkeit gekommen¹⁰²). Hier spricht Paulus

101) Rm. 11, 30 ff.: ὡςπερ γὰρ ὑμεῖς ποτε ἠπειθήσατε τῷ θεῷ, νῦν δὲ ἠλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ, οὕτως καὶ οὗτοι νῦν ἠπειθήσαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ἵνα καὶ αὐτοὶ νῦν ἐλεθῶσιν. συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπειθειαν ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ

102) 1. Thess. 2, 14—16. Vgl. 2. Thess. 1, 8 f., wo auch noch von einer ewigen Verwerfung Israels die Rede sein wird. Paulus spricht von denen, die „nicht dem Evangelium unseres Herrn Jesu Christi gehorchen“, οἵτινες δικὴν τίσουσιν ἄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. (Jes. 2, 10. 19. 21).

nicht von der einstigen Erlösung Israels; sollten hier noch die Spuren seiner Berührung mit den hellenistischen Kreisen vorliegen, als deren Repräsentanten wir Stephanus kennen gelernt haben? Sollte er in der Auseinandersetzung mit den „Säulen“ der Urgemeinde seinen Weg zu den Heiden schließlich als einen Umweg für das endgültige Heil Israels begreifen gelernt haben, den er bewußt in der Bejahung der unbegreiflichen Gedanken Gottes gegangen ist?

Die bisherige Darstellung wird von selbst ergeben haben, daß die doppelte Einstellung des Barnabasbriefes gegenüber dem Judentum — es ist als Religion überwunden und in ihm liegen doch die Vorbilder für das Christentum — ihre Wurzeln in der Geschichtsanschauung von Paulus hat. Aber Barnabas urteilt radikaler als Paulus, und darin berührt er sich mit den Anschauungen, die wir aus dem Ersten Thessalonicherbrief beigebracht haben, mit dem Johannesevangelium sowie mit Stephanus, daß ihm der Gedanke einer letzten Errettung ganz Israels völlig fehlt. Paulus hat das Evangelium zur universalen Botschaft erhoben, die nicht allein den Juden, sondern den Völkern gilt; diesen Universalismus führt Barnabas dem Judentum gegenüber durch, indem er die jüdische Geschichte als Abfall des Judentums von seinen ursprünglichen Institutionen betrachtet und indem er das Judentum zu der auf den Einfluß gefallener Engel zurückgehenden minderwertigen Religion stempelt. Die Ansätze für diese Auffassung liegen bei Paulus; wir haben sie hervorgehoben. Zwischen Paulus und Barnabas liegt der nationale und religiöse Untergang des palästinensischen Judentums: die radikale Deutung des Verhältnisses von Christentum und Judentum bei Barnabas wird durch die Wirklichkeit gerechtfertigt.

Auch die pneumatische, mit Typologie und Allegorese arbeitende Exegese des Barnabasbriefes hat ihre Wurzel bei Paulus und in seinem Auslegungsprinzip, daß die Decke vom Alten Testament abfällt, wenn es auf den κύριος bezogen wird, denn der κύριος ist das Pneuma. In der Umdeutung der jüdischen Religionsordnungen mit Hilfe der pneumatischen Exegese erweist sich der Verfasser des Barnabasbriefes als ein Schüler von Paulus, der dessen Grundsätze methodisch anwendet, um mit einer Fülle neuer Typologien und Allegoresen sein Geschichtsbild durchzuführen. Die Stellung zum Alten Testament — das Aufzeigen seines pneumatischen Sinnes, das Herauslesen der christlichen Wahrheiten und das Hineinlesen der christlichen Heilsfakten — ist im Prinzip die gleiche wie bei Paulus. Der Barnabasbrief setzt fort, was Paulus begonnen hat: in der Verwertung des Alten Testamentes spricht sich das Geschichtsbewußt-

sein aus, und die Exegese des Alten Testamentes dient im einzelnen zur Stütze und „historischen“ Begründung desselben. Es ist keine Frage, daß Paulus und wohl auch Barnabas mit der Deutung der der Vergangenheit angehörenden Schrift auf die Gegenwart durch Allegorese und Typologie rabbinische und hellenistische Auslegungsgrundsätze aufgreifen¹⁰³), aber das sachlich Neue ist die Beziehung der Schrift auf Christus und das Christentum. Paulus hat diese Beziehungen mit Hilfe der zeitgeschichtlichen exegetischen Prinzipien methodisch erweitert, aber er ist nicht ihr Urheber. Er setzt seinerseits in dieser Hinsicht die Tradition der Urgemeinde fort, die er aber zu der bei Barnabas nachwirkenden Methode erweitert hat. Wir wollen abschließend den Zusammenhang von Geschichtsbewußtsein und Exegese über Paulus hinaus verfolgen, indem wir uns der ältesten im Neuen Testament vorliegenden, schon vor Paulus vorhandenen Tradition zuwenden.

Es handelt sich um die bekenntnisartige Formel, die Paulus 1. Kor. 15, 3 ff. wiedergibt und die er als ihm überkommene Tradition kennzeichnet¹⁰⁴). Diese Formel umschließt vier Aussagen: 1. Christus ist gestorben für unsere Sünden nach den Schriften; 2. Er ist begraben worden; 3. Er ist auferstanden am dritten Tage nach den Schriften; 4. Er ist dem Kephais erschienen, danach den Zwölfen.

In diesen Aussagen ist dreierlei enthalten: erstens, die historische Apologetik, die die Realität des Todes Jesu betont; zweitens, das Erlebnis, das Petrus als erster und nach ihm der Jüngerkreis gehabt hat; daß ihnen der Herr erschienen ist; drittens, die Deutung des Todes Jesu als geschehen für unsere Sünden „nach den Schriften“ und die

103) In den im Lietzmannschen Handbuch zum N.T. vereinigten Kommentaren wird auf Schritt und Tritt das entsprechende Material, sehr häufig in ausführlicher Wiedergabe, geboten. Vgl. auch Siegfried, Der Einfluß Philos auf die urchristliche Exegese (1915); W. Bousset, Religion des Judentums (3 1926), S. 153 ff. und für Philo W. Bousset, Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (1915), bes. S. 43 ff. — Zu beachten ist, daß auch die philonische Schriftauslegung der Durchführung eines bestimmten jüdischen Geschichtsanspruches dient; die philosophischen Gedanken der Hellenen werden von diesem jüdischen Hellenisten aus dem A.T. erhoben und die historische Priorität des Judentums vor dem Griechentum erwiesen, denn Moses ist älter als Plato und Plato von Moses abhängig.

104) Vgl. dazu A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit (1905); K. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde (Ges. Aufs. II, 1928, S. 44 ff.); E. Seeberg, Wer ist Christus (1937) S. 17 ff. — Für das Folgende verdanke ich viel einer mit E. Seeberg geführten Korrespondenz über den Sinn der Bemerkung κατὰ τὰς γραφάς in dem „Bekenntnis“.

Deutung des Erlebnisses als Erscheinung des am dritten Tage „nach den Schriften“ auferstandenen Herrn.

Den frühesten, im Neuen Testament nachweisbaren Rückgang auf das Alte Testament zur Bestätigung von Glaubensaussagen bieten diese beiden Deutungen dar. Die Erklärung der historischen Wirklichkeit — der Tod Jesu und das Erlebnis des Petrus sowie des Zwölferkreises — wird hier durch die Bezugnahme auf „die Schriften“ gegeben. Wodurch ist dieser in der Urgemeinde, also schon vor Paulus erfolgte Rückgang auf die Schriften veranlaßt worden? Ist er eine Willkür der ersten Christen, die aus den heiligen Büchern des Judentums ihre Glaubenswahrheiten gezogen haben? Wir stehen hier vor der zentralen Frage. In dem Bekenntnis der Urgemeinde begegnet uns die erste greifbare Stufe der Ableitung der wesentlichen christlichen Heilswahrheiten aus dem Alten Testament, die sie alle üben und entwickelt haben, Paulus, Stephanus, Petrus, die synoptischen Evangelien, das Johannesevangelium, der Hebräerbrief und der Verfasser des Barnabasbriefes. Hier begegnet uns die Wurzel für die Ausdehnung der Vorgeschichte des Christentums auf das Judentum, wie sie von Paulus geboten und später von Barnabas entsprechend seinen Anschauungen fortgebildet worden ist.

Es ist leicht festzustellen, auf welche Stellen in den Schriften sich die Erklärung für den Tod Jesu zu unserem Heil und für die Erscheinung des nicht im Tode gebliebenen Herrn stützt. Der Tod Jesu für unsere Sünden wird aus Kapitel 53 des Jesajabuches abgeleitet, denn dort ist von dem stellvertretenden und die Sünden der Vielen sühnenden Leiden des Gottesknechtes die Rede. Die Auferstehung am dritten Tage findet sich bei Hosea ausgesprochen; Gott kann das Volk, das er geschlagen hat, wieder aufrichten; „er wird uns nach zwei Tagen gesund machen, und am dritten Tage auferstehen lassen“ (Hos. 6, 2)¹⁰⁵.

Schwieriger ist die andere Frage zu beantworten, wodurch die Urgemeinde veranlaßt worden ist, die entscheidenden Heilswahrheiten — der Tod Jesu für die Sünden und die Auferstehung am dritten Tage — aus dem Alten Testament zu belegen bzw. abzulesen. Ist es die formale Autorität des Alten Testamentes als

105) Hos. 6, 2 lautet in den LXX: ὑψώσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσομεθα καὶ ζήσομεθα ἐνώπιον αὐτοῦ. Das ist die einzige Stelle im A.T., an der von der „Auferstehung am dritten Tage“ die Rede ist. Die übrigen gewöhnlich herangezogenen Stellen Jon. 2, 1; Ps. 15, 10; Js. 54, 7) lassen sich für die Idee der Auferstehung überhaupt oder für das Nicht-im-Tode-Bleiben verwerten.

des heiligen Buches gewesen, die zu seiner autoritativen Verwendung geführt hat oder ist diese auf Grund einer höheren als bloß der formalen Autorität erfolgt? Lassen sich bei Jesus selbst die Wurzeln aufdecken, welche die Aneignung des Alten Testaments in christlichem Sinne und seine Beziehung auf Christus erklären?

Überblicken wir die beiden Aussagen, so drückt jene, nach der der Tod Jesu für unser Heil geschehen ist, in der Tat den Sinn aus, den Jesus selbst seinem Wirken beigelegt hat¹⁰⁶). Jesus selbst begreift seinen Menschensohn-Beruf als den sich im rettenden Leiden für die Vielen erfüllenden Beruf. Das heißt historisch gesprochen: Jesus hat das Schicksal des Menschensohnes in dieser Welt nach dem bei Deuterocesaja geschilderten Geschick des Gottesknechtes gedeutet. Die Selbstauffassung Jesu als des Menschensohnes ist durch das Bild des Gottesknechtes, wie er vom zweiten Jesaja gezeichnet wird, bestimmt. Jesus hat nicht nur den Mythos vom Menschensohn auf seine Person bezogen, er hat diesem Mythos durch die Verbindung mit dem deuterocesajanischen Bild des erlösend leidenden Gottesknechtes zugleich einen neuen Inhalt gegeben: der Menschensohn rettet, indem er für die Sünden der Vielen leidet¹⁰⁷). Diese Selbstauffassung Jesu liegt der kurzen Formel in dem Bekenntnis der Urgemeinde zugrunde. Wie Jesus sich selbst als den stellvertretend für die Sünden der Vielen leidenden Menschensohn gewußt hat, das hat die Urgemeinde bewahrt und dafür hat sie die Formel geprägt: er ist gestorben für unsere Sünden. Die Selbstdeutung Jesu kehrt also in der knappen, seinen Tod deutenden Formel wieder.

Der Tod Jesu ist, wie das Bekenntnis aber weiter sagt, für unsere Sünden geschehen „nach den Schriften“. Auch diese Beziehung auf die Schriften ist keine „Erfindung“ der Urgemeinde: sie beruht auf der von Jesus selbst hergestellten Beziehung seiner Person auf den Gottesknecht bei Deuterocesaja und auf der von Jesus selbst gegebenen Deutung seines Menschensohn-Berufes nach dem sich im stellvertretenden Leiden erfüllenden Geschick des Gottesknechtes. Die Formel des Bekenntnisses: „er ist gestorben für unsere Sünden „nach den Schriften““, drückt also die Beziehung auf das cesajanische Buch aus, mit dem Jesus selbst sich verbunden hat. In diesem wesentlichen Punkte hat die Urgemeinde Jesus also „verstanden“. Durch Jesus

106) Vgl. Rudolf Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (1934) und Erich Seeberg, *Wer ist Christus?* (1937).

107) Im Grunde hat Jesus zwei mythische Gestalten, den Menschensohn und den Gottesknecht, auf sich bezogen.

selbst ist die Bezugnahme „auf die Schriften“ gerechtfertigt. Und doch verbirgt sich hinter der Formel, mit der diesem Verstehen Ausdruck verliehen wird, ein folgenschweres Mißverständnis. Denn Jesu Selbstauffassung bildet sich nicht „nach den Schriften“, sondern „nach Jesaja“ oder — historisch richtig gesagt — „nach Deuterojesaja“. Nicht die Schriften überhaupt, nicht einmal die übrigen Propheten hat Jesus auf sich angewandt, wohl aber hat er die vom Gottesknecht handelnden Partien des Jesajabuches auf seine Person bezogen. Diese Beziehung hat die Urgemeinde erweitert, indem sie diese auf die Schriften überhaupt ausdehnt. Darin liegt ihr Mißverständnis, daß sie aus der ursprünglichen und echten Beziehung Jesu auf den Gottesknecht die Beziehung auf das Alte Testament schlechthin macht: der Tod Jesu geschah für unsere Sünden „nach den Schriften“. Verstehend und doch mißverstehend, richtig und doch falsch, ist diese Deutung auf die Schriften. Sie hat die Annahme der Einheitlichkeit der überlieferten heiligen Schriften zur Voraussetzung; auf Grund dieser Voraussetzung allein ist es möglich zu schließen, daß, da Jesu Selbstauffassung an „die Schriften“ sich anschließt, auch andere Heilswahrheiten „nach den Schriften“ erklärt werden können und müssen. Das Mißverständnis führt zwangsläufig dazu, die entscheidenden Heilstatsachen aus dem Alten Testament zu belegen und sie nach diesem zu erklären. Mit der mißverstandenen Deutung des Todes Jesu „nach den Schriften“ ist der erste Schritt zu der auf Christus sich beziehenden Exegese des Alten Testaments getan.

Die Tragweite dieses Schrittes, der eine grundsätzlich neue Auffassung der überlieferten heiligen Bücher bedeutet, zeigt sich in der Deutung der Erscheinungen als „Auferstehung am dritten Tage nach den Schriften“. Die Erscheinung, die Petrus und der Zwölferkreis gehabt haben, ist ein Erlebnis gewesen: sie haben erlebt, daß Jesus nicht im Tode geblieben ist, er ist ihnen „erschienen“. Dies Erlebnis wird in Analogie zur Deutung des Todes Jesu „nach den Schriften“ nun ebenfalls aus den Schriften erklärt. Aus den Schriften wird abgelesen, daß der, den sie als den nicht im Tode Gebliebenen erlebt haben, „auferstanden“ ist. Aber noch mehr. „Gemäß den Schriften“ ist, wie im Anschluß an die schon wiedergegebene Hoseastelle, aber auch in dinglich-massiver Vorstellung der Auferstehung als eines physischen Vorganges gesagt wird, die Auferstehung „nach drei Tagen“ ge-

schehen¹⁰⁸). Die Formel des Bekenntnisses: „Er ist am dritten Tage auferstanden nach den Schriften“ ist christlich-theologische Exegese des Alten Testamentes, die älteste dieser Art, die sich feststellen läßt. Zugrunde liegt dieser Exegese das wirkliche Erlebnis der Erscheinungen; mit Hilfe der auf Christus bezogenen Exegese wird dieses Erlebnis als Auferstehung des Herrn aus dem Grabe nach drei Tagen gedeutet¹⁰⁹). Die theologische Idee der Auferstehung ist m. a. W. aus der Exegese des auf Christus bezogenen Alten Testamentes geschöpft. Diese Christusbezogenheit des Alten Testamentes beruht ihrerseits auf einem Mißverständnis, aber diesem liegt die wirkliche Beziehung Jesu auf den Gottesknecht in dem unter dem Namen des Jesaja gehenden Buche zugrunde.

Was besagen diese Feststellungen für das Problem, das wir vom Barnabasbrief ausgehend bis in seine Wurzeln hinein zu verfolgen uns bemüht haben?

1. Sie besagen, daß die Urgemeinde vor Paulus die „prophetische“ Exegese des Alten Testamentes geübt hat.

2. Sie besagen, daß diese Exegese die Bezogenheit des Alten Testamentes auf Christus voraussetzt.

3. Sie besagen, daß diese Beziehung des Alten Testamentes auf Christus auf einem Mißverständnis beruht.

4. Sie besagen, daß diesem Mißverständnis die Selbstauffassung Jesu nach der Gestalt des Gottesknechtes aus dem jesajanischen Buche zugrunde liegt.

5. Sie besagen, daß aus dem Mißverständnis sich die apologetische Beweisführung für das Christentum zunächst als Auslegung des Alten Testamentes entwickelt hat.

6. Sie besagen endlich, daß im Zusammenhang mit dieser Apologetik die Judentum und Christentum in eine Entwicklung zusammenschließende Geschichtskonstruktion entstanden bzw. ausgebildet worden ist.

Diese geschichtliche Konstruktion ist uns in jeweils verschiedener Ausprägung und zusammen mit der aus rabbinischen bzw.

108) Vgl. R. Otto, a. a. O. S. 197 ff. in dem Abschnitt: „Der zu Erhöhende“. R. Otto weist nachdrücklich auf den Unterschied von Entrückung, Erhöhung, Auferstehung und Himmelfahrt hin; er macht deutlich, daß Jesus selbst nicht von seiner Auferstehung oder Himmelfahrt gesprochen hat, sondern von seiner „Entrückung“ oder „Erhöhung“ nach der Art Henochs.

109) Vgl. E. Seeberg, a. a. O. S. 18 und 28: „Die erste Erscheinung ist — historisch gesehen — die Auferstehung; die letzte nennen wir Himmelfahrt“. — Im Barnabasbrief werden Auferstehung und Himmelfahrt zusammengelegt, G. Bertram, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus, in Festgabe für Deißmann (1927). — Vgl. noch G. Wiencke, Paulus über Jesu Tod (Sammlung wiss. Monographien 42, 1939).

hellenistischen Traditionen gekräftigten Exegese des Alten Testaments bei Paulus, bei Stephanus, bei Petrus, im Johannes-evangelium, im Hebräerbrief und, in späterer Zeit, im Barnabasbrief begegnet. Hinzuzufügen bleibt, daß auch das Geschichtsbild durch spätjüdische bzw. hellenistische Vorstellungen bereichert und fortgebildet worden ist¹¹⁰⁾.

Aber so sehr diese Konstruktion den historischen Zusammenhang von Judentum und Christentum zu erhalten sucht, durchbrochen wird sie stets durch das andere Bewußtsein, daß das Judentum die durch das Christentum aufgehobene, abgeschaffte, minderwertige Religion ist. Im Prinzip wird das Christentum als die neue, sich allein an Jesus anschließende Religion gesehen. Es ist die wirkliche Einstellung Jesu gegenüber der jüdischen Vergangenheit, das Sendungsbewußtsein des himmlischen Menschen, durch dessen Kommen und durch dessen Verkündigung die Menschheit in einen neuen Äon eintritt, die in der mehr oder weniger radikalen Abstoßung der jüdischen Vergangenheit nachwirken.

Für Jesus gehören Moses, die Propheten und Johannes der Täufer der Vergangenheit an, von der Jesus sich selbst und seine Botschaft scheidet: „Das Gesetz und die Propheten gehen bis zu Johannes dem Täufer; von da an wird das Reich Gottes verkündigt und jeder dringt in dasselbe als ein Gewaltübender ein“ (Luk. 16, 16)¹¹¹⁾. Die Zeiten des Mose und der Propheten sind die Zeiten der Weissagung, die Zeit Johannes des Täufers ist die Zeit der Vorbereitung der mit Jesus hereinbrechenden Zeit der Erfüllung: Johannes der Täufer ist der größte unter den Propheten und doch geringer als der Kleinste im Himmelreich (Mt. 11, 11). Die Zeiten der Weissagung und der Hoffnung werden aufgehoben durch die Zeiten der Erfüllung, da das Reich in der Wirksamkeit des Menschensohnes mit Macht hereindringt.

Abgeschlossen: 15. Oktober 1939.

110) Von einer Berücksichtigung der Synoptiker glaubte ich in diesen Zusammenhängen absehen zu dürfen, teils weil m. E. aus dem Vorstehenden von selbst für ihre Darstellungen ein gewisses kritisches Vertrauen nur gewonnen werden kann, teils um den Rahmen dieser Ausführungen nicht zu sprengen. Ich hoffe, eine Studie über die Anfänge der christologischen Exegese des Alten Testaments, die besonders auf das Problem bei den Synoptikern eingeht, bald vorlegen zu können, wenn nicht militärische Verpflichtungen den Abschluß dieser Arbeiten hinausschieben. — Nach Abschluß vorstehender Studie wurde ich auf G. Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Raum (Sammlg. wiss. Monographien 43, 1939) aufmerksam.

111) Vgl. R. Otto, a. a. O. S. 87 und S. 58 f.

Die Lösung des pseudoclementinischen Problems?

Von Hans Waitz, Darmstadt.

Eine nicht unerhebliche Schwierigkeit für das pseudoclementinische Problem nach seiner literar- und quellenkritischen Seite hat bisher das Fehlen einer den heutigen wissenschaftlichen Erfordernissen entsprechenden textkritischen Ausgabe der Homilien (H) und Rekognitionen (R) sowie der damit verbundenen Briefe (Ep. Petr. ad Jac. nebst der sogen. Contestatio und Ep. Clem. ad Jac.) gebildet¹⁾. Die Homilien, die nur in zwei griechischen Handschriften erhalten sind²⁾, hat zwar P. de Lagarde in muster-gültiger Weise herausgegeben³⁾, sich aber dabei auf die Lesarten dieser Handschriften beschränkt. Die Rekognitionen, deren griechisches Original verloren ist, liegen nur in der lateinischen Übersetzung Rufins (L) und in einer syrischen (S) vor. Erstere, während des Mittelalters öfters abgeschrieben und seit 1504 wiederholt abgedruckt, hat bislang jeder kritischen Ausgabe entbehrt. Letztere, die nur R I—IV, 1 (z. T.) enthält, hat P. de Lagarde auf Grund von zwei Londoner Handschriften⁴⁾, aber nach denselben Grundsätzen wie die Homilien herausgegeben⁵⁾.

Die Berliner Kirchenväterkommission hat daher zu ihren ersten Programmpunkten die Ausgabe der clementinischen Literatur gerechnet. Doch wurde sie durch den Tod verschiedener damit betrauter Männer immer wieder daran verhindert. Endlich konnte sie 1937 zunächst herausbringen: Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext, eine Vorarbeit zu dem

1) Die beiden sogen. Epitome (E) haben wesentlich nur noch textkritische Bedeutung, da die Hypothese von J. Langen, Die Klemensromane 1890, nach der H und R spätere Überarbeitungen einer in E enthaltenen Grundschrift seien, als erledigt zu betrachten ist. Vgl. mein Buch Die Pseudoklementinen, T. U. N.F. X 1904, S. 7 ff.

2) Cod. Par. gr. 930 saec. XII, in dem jedoch H IX, 5 ff. und XX fehlen, und Cod. Ottobon. 443 saec. XIV.

3) Clementina, 1865.

4) A. 12150, Edessa 411; B 14609 saec. IX; erste fügt zu R IV, 1 noch H X—XIV (ohne XII, 25—33) hinzu.

5) Clementis Romani recognitiones syriace, 1861.

literargeschichtlichen Problem der Sammlung, von W. Frankenberg⁶⁾. Die Arbeit dieses Gelehrten verdient die höchste Anerkennung. Sie galt zunächst dem syrischen Text. An der Hand von Photos verglich er die beiden Handschriften des britischen Museums, die Lagarde zur Verfügung gestanden hatten, wobei er in einzelnen Fällen glaubte, der jüngeren Handschrift den Vorzug zu geben. Doch zog er auch L heran. Wohl ist diese Übersetzung vielfach unzuverlässig⁷⁾. Doch ist es nicht lauter Flunkerei, wenn Rufin in dem Vorwort ad Gaudentium versichert, non solum a sententiis, sed ne a sermonibus quidem satis elocutionibusque discedere. An einer Reihe von Stellen, auf die ich zufällig gestoßen bin⁸⁾, hat er den ursprünglichen Text besser bewahrt als der Syrer, der im Sinn der Orthodoxie daran geändert hat. Daher kann ich nicht überall dem Grundsatz von E. Schwartz folgen: „Wo, wie in den ersten drei Büchern, S vorliegt, ist dieser Text immer zugrunde zu legen“⁹⁾. Für den Abschnitt H I und X—XIV, der in Cod. A steht, hat Frankenberg auch die Pariser und die vatikanische Handschrift nach Photos verglichen und dabei festgestellt, daß jene, die ältere, nicht den Wert wie die jüngere hat, die öfter mit S zusammentrifft. Damit hat er zugleich eine neue Ausgabe von H vorbereitet.

Neben dieser textkritischen Leistung, für die die zahlreichen Noten unter und hinter dem Text sowie ein syrisch-griechisches Wörterverzeichnis ein beredtes Zeugnis ablegen, hat er sich der ebenso schwierigen wie bedeutsamen Aufgabe unterzogen, den syrischen Text ins Griechische zu übersetzen. Kann diese Übertragung auch nicht das Original ersetzen, so führt sie doch, wie er p. XII bemerkt, in dessen Mutterboden mit einer Deutlichkeit und Eindringlichkeit ein, die auch der besten Übersetzung in die moderne Sprache fehlen muß. Die abschließende Revision, an der unter andern ein so hervorragender Gelehrter wie E. Schwartz beteiligt war, hat an einer Anzahl von Stellen eine andre Übersetzung als die Frankenbergs aufgenommen. Dieser hat

6) In T. U. 48, H 3, XXXVI und 383 S.

7) Frankenberg führt dafür zahlreiche Beispiele aus R I an. So redet Rufin K. 23, 5 von der definitio eines Vortrags, wo nach S die definitio Gottes, seine Vorausbestimmung gemeint ist. K. 34, 4 schreibt er: apparuit verus propheta Moysi, wo es nach S Μωυσῆς heißen muß, wie er in K. 26 zweimal den wahren Propheten Moses totschweigt. In K. 48, 4 macht er aus ἐκ τοῦ βαπτισματος υἱὸς Χριστός (S) aus dogmatischen Gründen: qui in aquis baptismi filius a deo appellatus est, usf.

8) Siehe unten S. 311, 321 ff. und Anm. 43, 44, 47, 48, 49, 67.

9) In dem Aufsatz „Unzeitgemäße Beobachtungen zu den Clementinen“ in Z.N.W. 31, 1932, S. 154.

dazu in einem Aufsatz „Zum syrischen Text der Clementinen“¹⁰⁾ Stellung genommen. Gerade diese Korrekturen aber — es sind nicht viel mehr als ein halbes Hundert — beweisen, daß im übrigen seine Arbeit die volle Zustimmung der Sachverständigen gefunden hat, und verleihen ihr, ich möchte sagen, eine kanonische Bedeutung.

Erfreulicherweise wird demnächst eine neue textkritische Ausgabe von R auf Grund der verschiedenen Handschriften von L im Corpus der griechischen christlichen Schriftsteller der preußischen Akademie erscheinen. Sie liegt in der Hand eines jungen Münchener Gelehrten Bernhard Rehm, eines Schülers von E. Schwartz, der ihn auch dabei beraten hat. Eine Probe davon, lateinischer Text von R III, 2—11 mit Rückübersetzung ins Griechische, hat er in einer Beilage zu dem Aufsatz „Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften“¹¹⁾ gegeben. Dabei hat er auch Frankenbergs Ausgabe der syrischen Clementinen benützt und im Text angedeutet, was danach ergänzt ist und was bei S fehlt. Der textkritische Apparat bringt außerdem für das Verständnis höchst wertvolle sachliche und sprachliche Parallelen aus andern Schriften. Die Feststellung des Textes wie die Rückübersetzung ins Griechische ist, wie bei Frankenberg, mit größter Sorgfalt geschehen. Das zeigt sich, wenn man die beiden Rückübersetzungen vergleicht. Selbstverständlich kommen sie nicht auf denselben Wortlaut hinaus. Aber so verschieden auch fast durchweg Ausdrücke und Wendungen sind, so stimmen sie doch vielfach — vor allem abgesehen von den Stellen, an denen L und S Anstoß nahmen und von sich aus änderten — in der Sache überein und führen damit an das griechische Original heran. Darnach hat schon der Rekognitionist gegenüber dem heterodoxen Homilisten einen mehr orthodoxen Charakter gehabt, der nicht erst durch die Übersetzer hineingetragen worden ist, mögen sie ihn auch da und dort stärker betont haben.

*

Das führt von dem Gebiet der Textkritik zu dem der Literarkritik. Gerade hierüber hat Rehm auf Grund seiner eingehenden Studien in dem erwähnten Aufsatz eine Reihe von Untersuchungen veröffentlicht, die sorgfältig angestellt, aber ebenso nachzuprüfen sind.

In einem einleitenden Kapitel behandelt er „die jüngsten Bestandteile“, und zwar zunächst den Schluß von Rufins Übersetzung R X, 52 ff., insbesondere die Geschichte von

10) In „Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ 91, 1937, S. 577 ff.

11) In Z.N.W. 37, 1938, S. 77 ff.

der *transformatio Simonis*, die nach seinem Vorwort an Gaudentius in dem einen der beiden ihm vorliegenden *corpora recognitionum* gefehlt habe, während sie in dem andern stehe. Schon W. Bousset¹²⁾ hatte darauf hingewiesen, daß dieser Schluß von Rufin nach H XX, 11—23, der sich fast wörtlich mit R X, 52—72 berührt, übersetzt und zur Ergänzung nachgetragen sei. Denn R X, 52 stehe dieselbe Bemerkung, wie H XX, 11, daß Apion mit Annubion kürzlich von Antiochia (nach Laodicea) gekommen sei und bei Simon wohne. Während sie aber bei dem Homilisten, der die Disputation zwischen Simon und Petrus (H XVI—XIX) von Cäsarea nach Laodicea verlegt hat, am Platze sei, stehe sie bei dem Rekognitionisten sinnlos, da nach ihm Simon damals nicht in Laodicea, sondern in Antiochia weilte. Diese Feststellung beweist in der Tat, daß R X, 52 ff. nicht, wie ich angenommen hatte, aus der für H und R gemeinsamen Grundschrift (G), sondern aus H stammt. Wie W. Heintze, *Der Klemensroman*¹³⁾, C. Schmidt, „*Studien zu den Pseudo-Clementinen*“¹⁴⁾ und E. Schwartz¹⁵⁾, teilt auch Rehm diese Auffassung. Dabei bespricht er die Einwände, die man dagegen erhoben hat. Zunächst, Rufin habe nicht R und H gekannt, da er im Prolog sage, daß beide *corpora* den Abschnitt *de ingenito Deo genitoque* enthalten habe, dieser aber in H fehle. Demgegenüber weist Rehm auf H XVI, 16 f., wo von demselben Thema die Rede ist, und auf die Bemerkung Rufins in *De adulteratione librorum Origenis* hin, wo er als häretische Interpolation neben jenem Abschnitt auch die Ausführungen über die Natur des Teufels betrachtet, die sich nur H XIX und XX fänden. Den andern Einwand, daß R X, 65 Mitte bis 72 in H keine Entsprechung habe und daher R X, 52—72 nicht aus H XX, 11—23 stamme, entkräftet er durch den Nachweis, den er aus der Verschiedenheit des Textes in der handschriftlichen Überlieferung wie aus Widersprüchen in der Darstellung führt, daß jener Abschnitt, z. T. eine Dublette zu R X, 65 Anfang, von fremder Hand hinzugefügt sei, wobei es offen bleiben müsse, ob in R X, 72 der echte Schluß vorliege. Aber die m. E. wichtigere Frage, die sich mit diesem Nachweis noch nicht erledigt, ist die, ob dieser Schlußteil R X, 52—72 und H XX, 11—23 eine freie Arbeit des Homilisten ist, wie Rehm und vor ihm Heintze und Schwartz annehmen, oder schon in der von ihm bearbeiteten Grundschrift gestanden hat, die auch sonst

12) In der Besprechung meines Buchs (vgl. Anm. 1) G.G.A. 1905, S. 432.

13) T. U. 40, 1914, S. 23 ff.

14) T. U. 46, 1929, S. 70 ff.

15) a. a. O. S. 168 ff.

dem Rekognitionisten vorlag. Vergleichen wir beide Abschnitte, so finden wir bei aller sonstigen wörtlichen Übereinstimmung einige nicht unbedeutende Unterschiede. So sagt R X, 52 von dem Vater abiit ad Annubionem, was dem Zusammenhang nach richtig ist. H XX, 11 aber schreibt unrichtig ἐπορεύθη εἰς Σίμωνα. R X, 55 wird von dem Hauptmann Kornelius berichtet, daß er von dem Kaiser zu dem Statthalter von Cäsarea geschickt worden sei. Dazu fügt H XX, 3 die Bemerkung, daß ihn der Herr von einem Dämon befreit habe. An derselben Stelle bemerkt R, daß der Kaiser ein Edikt erlassen habe, wonach die malefici in Rom und in den Provinzen vor Gericht gezogen und bestraft (puniri) oder nach andern Handschriften ausgerottet (perimi) werden sollten, wie Kaiser Karakalla (211—217) in der Tat die Zaubermeister mit dem Tod durch Verbrennung bedroht hat. H XX, 13 weiß dagegen von einem solchen Edikt nichts, sondern berichtet nur, daß der Kaiser viele Magier aufgehoben habe. Aus diesen Unterschieden könnte man folgern, daß der Rekognitionist im Schlußteil nicht auf H, sondern auf G. zurückgehe, weil er die bessere Lesart bringt. Dabei habe er einfach weggelassen, was, wie die Bemerkung über Kornelius, nicht mit der biblischen Überlieferung zu vereinbaren ist. Aber im Blick auf den Nachweis der Abhängigkeit des Rekognitionisten von dem Schlußteil in H kann diese Folgerung nicht gezogen werden. Vermutlich beruhen die Unterschiede darauf, daß ihm eine andere Handschrift mit besserem Text, als der Cod. Ottobon., vorgelegen hat. So müssen wir auf einem anderen Weg der Frage nachgehen, ob der Schlußteil von dem Homilisten verfaßt ist und nicht in G gestanden hat. Aus Anlaß der Ausführungen Heintzes hat C. Schmidt in einem besonderen Kapitel seiner oben erwähnten Studien eine Antwort gegeben. Was dieser hervorragende, inzwischen verstorbene Kenner der apokryphen Apostelgeschichten hier ausführt, gilt auch Rehm gegenüber. Zunächst weist er¹⁶⁾ darauf hin, daß der Schlußteil H XX, 11 ff. unbedingt ein Fremdkörper sei. Denn ein und derselbe Schreiber könne doch unmöglich vor den Disputationen H XVI—XIX den Simon und Athenodorus nach Laodicea kommen und dieselben beiden nach den Disputationen wiederum von Antiochia auf der Flucht auftauchen lassen. „Wie Heintze“, so fragt er und würde er wieder heute Rehm fragen, „derartige Differenzen unter einen Hut bringen will, ist mir unbegreiflich“. Widerlegt schon diese in sich widerspruchsvolle Darstellung die These, daß der Homilist den Schlußteil von sich aus verfaßt habe, so kommen sachliche Gründe hinzu,

16) S. 72.

die nur die Annahme übrig lassen, daß diese Erzählung aus der Feder des Verfassers von G geflossen ist:

Nach G (H XI, 36 = R VI, 15; H XII, 1; H XII 24 = R VII, 24; H XIV, 12) ist Antiochia und nicht Laodicea das Ziel der Petrus-Simon-Legende¹⁷⁾. Gerade hier aber vollzieht sich nach dem Schlußteil (H XX, 13 = R X, 54; H XX, 18 = R X, 60; H XX, 21 = R X, 65; H XX, 23 = R X, 65. 68) die letzte Niederlage Simons und der endgültige Sieg des Petrus.

Dieser Zusammenhang zwischen G und dem Schlußteil zeigt sich auch an den Einzelheiten der Darstellung. Es sind dies¹⁸⁾:

1. die stereotype Verwendung des Fluchtmotivs; so H III, 58; IV, 2. 6; VII 5. 12; VIII, 3 = R IV, 3 und auch H XX, 17 = R X, 59¹⁷⁾;
2. die Verlegung der Flucht Simons in die Nachtzeit; so H III, 58; IV, 6; VIII, 3 = R IV, 3 und auch H XX, 15. 16. 17 = R X, 57¹⁷⁾;
3. die ständigen Verleumdungen des Petrus durch Simon in den verschiedenen Städten; so R III, 73; H IV, 2; VI, 26 und auch H XX, 13; R X, 54¹⁷⁾;
4. die Statuierung eines kriminellen Verbrechens als Motiv der Flucht; so R III, 63 und auch H XX, 22 = R X, 65. 61;
5. die Weigerung eines Anhängers Simons, mit ihm zu fliehen, und die Begründung dafür durch Hinweis auf ein körperliches Leiden; so R III, 63 und auch H XX, 17 = R X, 59;
6. die Behauptung Simons R II, 9: *vultum meum commuto, et non agnoscar, sed et duas facies habere me possum hominibus ostendere* und die Verwandlung des Gesichts des Faustus durch Simon H XX, 14 = R X, 56; H XX, 16 = R X, 58;
7. die heilende, predigende, gemeindegeldende und -ordnende Wirksamkeit des Petrus; so H III, 72 (vgl. III 66. 67. 71) = R III, 66; H VII, 5; H VII, 12; H XI, 36 = R VI 15 und im Schlußteil H XX, 23 = R X 65;
8. die Einführung neutestamentlicher Personen als Romanfiguren; so des Barnabas (H I 9; R I, 7 u. ö.), des Zacchäus (H II, 1 = R II, 1 u. ö.) der Syrophönicierin H II, 19; R VII, 32 und im Schlußteil (H XX, 13; R X, 54) des Hauptmanns Kornelius.

Sieht man auch von den unter 1—3 aufgezählten schriftstellerischen Parallelen ab, die Rehm nach Anm. 17 anders erklärt, so

17) Über die These Rehm s., daß diese Darstellung auf das Konto des Homilisten komme, siehe unten S. 312 f.

18) Vgl. C. Schmidt, a. a. O. S. 78 ff.

bleiben noch die unter 4—8 erwähnten übrig, die auf solche Stellen zurückgehen, welche auch nach Rehm in G gestanden haben. Daraus folgert aber, daß der Schlußteil ein geistiges Eigentum des Verfassers von G ist. Wie aber ist es dann möglich, daß der Rekognitionist die *transformatio Simonis* nicht erzählt hat? Schmidt nimmt dafür mechanische Gründe an¹⁹⁾. Es ist aber auch möglich, daß er diese Geschichte absichtlich ausgelassen und nur, was auch Rehm nicht in Abrede stellen möchte, den Abschluß des Anagnorismenromans R X, 72 gebracht hat. Nicht etwa, als ob er an dem „burlesken“ Charakter dieses Stücks Anstoß genommen hätte. Selbst Rufin muß daran Wohlgefallen gefunden haben, wenn er es nach H übersetzt hat. Vielleicht hat ihm aber mißfallen, wie hier Petrus als Ränkeschmied und Lügner erscheint. Gebraucht er doch die List, den Faustus in der Maske Simons nach Antiochia zu schicken, damit er hier, so als ob Simon selbst rede, die Verleumdungen gegen Petrus zurücknehme. Dazu kann aber Petrus den Faustus nur durch das Versprechen bewegen, daß er ihm dann sein Gesicht wiedergeben will. Überdies bringt es Petrus fertig, ganz ruhig zu lügen, indem er H XX, 21 auf die Frage des Apion und Athenodorus *ποῦ Φαῦστος*; die Antwort gibt *οὐκ ἴσμεν*, obwohl er selbst ihn kurz vorher nach Antiochia geschickt hat. Rufin mag freilich die üble Rolle, die hier Petrus spielt, nicht beachtet haben, als er in der Absicht, den in R fehlenden Schluß nachzutragen, H XX, 11 ff. übersetzte.

Es ist daher der Schluß der Pseudoclementinen nicht zu ihren jüngsten Bestandteilen zu rechnen.

Anders verhält es sich mit dem Abschnitt *de ingenito deo genitoque*, der nach Rufin in beiden Ausgaben der Rekognitionen gestanden hat und (nach L und S) in R III, 2—11 vorliegt. Soweit ich sehe, ist er bisher nach Text und Inhalt von niemand so eingehend behandelt worden, als von Rehm. Es sei hier nur das Ergebnis mitgeteilt, zu dem er auf Grund seiner scharfsinnigen, durch Sachkenntnis ausgezeichneten Untersuchungen kommt: Rufin hat diesen Abschnitt gelesen, aber seiner ketzerischen Anschauungen wegen nicht übersetzt. Das hat erst ein Mann getan, „der mit dem Griechischen auf dem Kriegsfuß steht und ein barbarisches Latein schreibt“. Seinem Inhalt nach enthält er die Lehre des Eunomius, wie schon Rufin erkannt hat, wenn er von ihm sagt: *ut nihil aliud quam ipse Eunomius disputare credatur*, und ist von einem Eunomianer interpoliert, der sich auch sonst in der ersten Hälfte der Rekognitionen, wenn auch ganz oberflächlich, bemerkbar mache. Doch

19) a. a. O. S. 89.

enthält er auch antieunomianische Einschübe wie R III, 7²⁰). Bemerkenswert erscheint mir, daß S in einer Reihe von Stellen Korrekturen angebracht hat, um „die schärfsten häretischen Spitzen zu beseitigen“. Aber sollten die Beobachtungen Rehms das Richtige treffen, so muß doch das griechische Original diesen interpolierten Abschnitt enthalten haben, wie dies außer Rufin der Syrer bestätigt. Der Interpolator aber wird nicht den ganzen Abschnitt geschrieben, sondern seine Lehren in eine Abhandlung *de principio* eingeschoben haben, die er nach R III, 2 und 3 im griechischen Original gelesen und zum Ausgangspunkt seiner Interpolationen genommen hat²¹).

Ein nachträglicher Einschub in H muß auch der *λόγος περί φιλαθρωπίας* (H XII, 25—35) sein, da er in S fehlt, wie auch in L²²). Er kann erst nach 411 eingefügt sein. Ein noch ungelöstes Problem scheint mir darin zu liegen, daß nicht nur H XV, 5 auf ihn zurückweist, was als Interpolation zu verstehen wäre, sondern auch sonst von dieser Tugend die Rede ist: H VIII, 2 = R IV, 2; H IX, 25; R II, 4; IX, 7, besonders in Ep. Clem. 2. 8. 9, wo sie an Stelle der im Parallelabschnitt H III, 60 ff. betonten christlichen Bruderliebe getreten ist²³).

*

In einem zweiten Kapitel behandelt Rehm das Verhältnis von H und R zu G. Im Gegensatz zu meiner These, daß R und H unabhängig voneinander auf G zurückgehen²⁴), hatte sich — nach dem Vorgang von Heintze²⁵) — zuletzt Schwartz auf das entschiedenste dafür ausgesprochen, daß der Rekognitivist neben G auch H benutzt habe²⁶). Veranlaßt durch eine Bemerkung bei Eusebius KG III, 38, 5 hatte er geglaubt, nachweisen zu können, daß in der clementinischen Grundschrift

20) Das ist allerdings etwas verzwickelt, eine eunomianische und zugleich eine antieunomianische Interpolation anzunehmen.

21) Vgl. R III, 75: *secundus (liber) de principio continet*.

22) Vgl. Rehm, a. a. O. S. 165.

23) Vgl. meinen Aufsatz „Die Pseudoklementinen und ihre Quellschriften“ in Z.N.W. 28, 1929, S. 264 f.

24) Diese These übernahm A. Harnack, *Chronologie der altchristlichen Literatur* 1904 II S. 523 ff., von Dobschütz in Th.L.Z. 1904, Sp. 585 ff. W. Bousset, a. a. O. S. 426, indem er meint, der Sachverhalt sei hier so klar, daß eine weitere Begründung des Tatbestandes sich kaum lohne, C. Schmidt, a. a. O. S. 2, der freilich zu der Behauptung einer unabhängigen Bearbeitung von G durch H und R ein Fragezeichen setzt, O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman Pseudo-Clementin*, 1930, S. 77 ff.

25) a. a. O. S. 25 ff.

26) a. a. O. S. 171 ff. Schon G. Uhlhorn, *Die Homilien und Rekognitionen* 1854, S. 343, und Bigg, *Studia biblica et ecclesiastica* II, Oxford 1896, S. 157 ff. 185 Anm. vertraten diesen Standpunkt.

Simon überhaupt nicht erwähnt gewesen und erst von dem Homilisten an Stelle des dort genannten Apion eingesetzt worden sei und daß daher der Rekognitionist den Simon erst aus H kennen gelernt habe. In dem Aufsatz „Neues zur Text- und Literarkritik des Pseudoklementinen“²⁷⁾ habe ich diese Grundschriftypothese ad absurdum geführt, indem ich unter der Annahme, daß sie zu Recht bestehe, die Abschnitte in H und R untersuchte, die lediglich von Simon handeln, und dabei feststellte, daß hier, insbesondere an den Stellen, die in Cäsarea spielen, nicht H durchweg gegenüber R, sondern auch R gegenüber H primär sei. Nunmehr hat Rehm Schwartz gegenüber zugestanden, daß Simon schon in G eine Rolle gespielt haben müsse, aber nur in Cäsarea, und meint daher²⁸⁾, daß für die These, der Rekognitionist habe neben G auch H benutzt „ein unwidersprechlicher Beweis bisher nicht gelungen sei, auch Schwartz nicht“. Diesen Beweis glaubt er aber führen zu können. Dabei geht er von der Szene in Cäsarea aus. Hier wird nach R III, 43—49 und 63—64 höchst wirkungsvoll dargestellt, wie Simon von Petrus überwunden wird und flieht. Danach berichtet sein letzter Jünger, der sich von ihm durch Versprechungen hatte bewegen lassen, mit ihm zu gehen, dann aber sich unter einem Vorwand wieder von ihm getrennt hatte und reumütig zu Petrus zurückgekehrt war, wie der Magier den Weg nach Rom eingeschlagen habe, um nach Rom zu eilen: *et post haec ipse quidem, ut aiebat, Romam petit*. In der nachfolgenden Rede (R III, 64) erwähnt Petrus nochmals die Abreise Simons nach Rom. Wie der Magier im weiteren Verlauf der R.-Erzählung nicht die geringste Rolle spiele, lassen auch die apostolischen Konstitutionen, die R benützen, ihn nach dreitägiger Disputation in Cäsarea unmittelbar nach Rom reisen. Um so auffälliger sei, was auf R III, 64 folgt, daß Petrus ihm sofort zwölf bewährte Jünger nachschickt. Diese reisen aber nicht etwa nach Rom, sondern melden nach einer Reihe von Tagen, daß Simon sich in Tripolis aufhalte. In R III, 65 ff. sei eine Vorstellung verwendet, die wir durchgängig in H finden, daß der Magier in allen Städten vor Petrus herreist, ihn ständig verleumdet, dann aber vor ihm ausweicht. Die Entlarvung Simons in Cäsarea und seine Abreise nach Rom dürften mit großer Wahrscheinlichkeit für G in Anspruch genommen werden. R III, 65 ff. aber sei von dem Rekognitionisten. In G habe er das Fluchtmotiv nicht vorgefunden. Sein eigener Einfall sei es auch nicht; denn sonst hätte er konsequenter davon Gebrauch gemacht: daher bleibe als einzige Möglichkeit, daß er es aus H entlehne.

27) In Z.K.G. 52, 1935, S. 306 ff.

28) S. 98.

Zu diesen Ausführungen ist zunächst zu bemerken, daß nach Cotelier nur einige Handschriften R III, 63 profectus est contra Romam, andre aber, denen Cotelier folgt, für Romam „Doram“ schreiben, wie auch R IV, 1 Dora als Reisestation des Petrus erscheint²⁹). Rehm wird feststellen, welche Lesart richtig ist. Aber wie dem auch sei, so darf nicht übersehen werden, daß R III, 63 nicht erzählt, daß Simon nach Rom gereist sei, sondern nur den Bericht seines Begleiters wiedergibt, daß er, wie er sagt (ut aiebat), nach Rom gereist sei. Diese Bemerkung liegt auf derselben Linie, wie die am Schluß des Romans, wonach auch ein Begleiter Simons berichtet, daß er, Simon, von Antiochia nach Judäa geflohen sei (H XX, 15; R X, 56; H XX 17 = R X, 59; H XX, 22 = R X, 65), ohne daß Petrus dieser Spur weiter folgt. Der Schriftsteller will mit jener wie mit dieser Bemerkung nur seinen Roman ausschmücken und die Aufmerksamkeit des Lesers erregen, ohne daß er daran denkt, in ihrem Sinn seine Erzählung weiter zu gestalten. Bei R IV, 65 mag ihm vielleicht der Bericht Justins von dem Romaufenthalt Simons bekannt gewesen sein (vgl. außer R III 63 auch R II, 9) und vorgeschwebt haben. Hätte der Homilist diese Flucht Simons nach Rom als letztes in G gefunden, woraus er — nach Rehm — seine weitere Erzählung von der Flucht durch die syrischen Städte bis nach Antiochia herausgesponnen haben soll, so hätte er in Erinnerung hieran zum Schluß Simon nach Rom entweichen lassen müssen, dies um so mehr, als er nach G (vgl. H I, 16 und R I, 13) den Petrus seine Missionsreisen von Stadt zu Stadt bis nach Rom tun läßt! Statt dessen gibt er nicht weniger als dreimal (siehe oben) Judäa als das Ziel an, wohin er flüchtet. Damit läßt er erkennen, daß er am Ende der in Cäsarea sich abspielenden G-Erzählung nichts gelesen haben kann, woraus er, wie Rehm den Schluß hätte ziehen müssen, daß Simon wirklich von Cäsarea nach Rom gereist sei³⁰). Was aber das Fluchtmotiv betrifft, so findet es sich bereits in G, und zwar in G, wie Rehm sie annimmt. Denn was ist die Abreise Simons von Cäsarea anders als Flucht vor Petrus, indem Simon

29) Δῶρα nennt auch S.

30) Daß die apostolischen Konstitutionen (VI, 8. 9) die Flucht Simons von Cäsarea nach Italien auf Grund der Pseudoclementinen erwähnen, ist richtig. Doch bemerkt dies hier Petrus nur, um — nach Didaskalia VI — zu zeigen, wie die Bemühungen Simons, die römische Gemeinde zu verwirren und durch einen Fluchtversuch die Römer für sich zu gewinnen, durch ihn vereitelt worden sind. Von dem nekromantischen Frevel Simons, der nach R der Anlaß seiner Flucht war, erwähnt er kein Wort. Es ist daher aus den apostolischen Konstitutionen nicht zu beweisen, daß sie eine Grundschrift der Clementinen gekannt hätten, wie Rehm sie sich denkt.

zunächst nach Aufdeckung des nekromantischen Frevels zuerst Reue vorspiegelt (R III, 45), dann aber, nachdem er von dem erzürnten Volk zur Türe hinausgeworfen war (R III, 49), bei Nacht (circa medium noctis) Reißaus nimmt (R III, 63)? Es ist also G, woraus das Fluchtmotiv stammt. Und wenn es auch in H öfter erwähnt wird, so findet es sich doch auch in R IV, 3, wo die Erwähnung Simons nicht, wie Rehm meint, durch einen Irrtum in unsern Text gekommen sein wird. Wichtiger aber als die Flucht Simons ist sowohl für R als auch für H die Errichtung der Gemeinden, die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse, die Einsetzung des Bischofs, der Presbyter und Diakonen von Tyrus bis Laodicea³¹⁾ usw. durch Petrus. Denn das ist das letzte Ziel der Petrus-Simon-Legende, wie es in den übrigen apokryphen Petrusakten in dieser Folgerichtigkeit nicht zutage tritt, nicht nur die Überwindung des Magiers durch den Apostel, sondern vor allem die Gewinnung der heidnischen Städte für das Christentum. Aber dieses kirchliche Motiv, wie ich es nennen möchte, ist ebensowenig wie das Fluchtmotiv eine Erfindung des Homilisten. Es setzt bereits in Cäsarea, also nach Rehm in G, mit der Einsetzung des Zacchäus in das Bischofsamt, sowie von zwölf Presbytern und vier Diakonen ein (vgl. H III, 65—67 = R III, 65—67), und zwar gleichsam mit einem Fortissimo, insofern als der Verfasser von G die Gelegenheit wahrnimmt, die Bedeutung dieser kirchlichen Ämter nachdrücklichst hervorzuheben, und es klingt dann, bald stärker anschwellend, bald leiser verhallend, durch die Erzählung weiter, bis es in Antiochia mit der Errichtung einer Kathedra für Petrus im Hause des Theophilus mächtig ausklingt (R X, 71). Wie das Fluchtmotiv gehört auch das kirchliche von Anfang an zu G. Wenn daher der Rekognitionist darauf zurückkommt, so folgt er nicht dem Homilisten, sondern beide folgen G. Gegenüber Schwartz, für den Simon in G überhaupt nicht genannt war, hatte ich als meine Ansicht ausgesprochen³²⁾: „Zwar nicht unmöglich, aber schwer vorstellbar erscheint mir die Annahme, daß der Verfasser von R einerseits G dem Inhalt und Aufbau nach, andererseits auch H die starke Umgestaltung von G, für seine Arbeit benützt ... Es ist das ungefähr so, wie wenn man behaupten wollte, daß Lukas sowohl den kanonischen Markus als auch einen Urmarkus für sein Evangelium benutzt habe“. Gegenüber Rehm, für den Simon wenigstens im Anfang der G-Erzählung, in Cäsarea, eine Rolle spielt, muß ich mein Urteil dahin einschränken, daß mir jene Annahme jetzt unmöglich erscheint. Um so mehr freut es mich, dem zustimmen zu können,

31) Die betreffenden Stellen sind S. 309 angegeben.

32) a. a. O. S. 307 f.

was Rehm in einem besonderen Abschnitt³³⁾ über Simon gegenüber der Schwartzschen These ausführt. Indem er nachweist, daß die gemeinsame Vorlage von R und H ihn schon kennt, versucht er zugleich zu rekonstruieren, was hier über Simon gestanden hat. In dieser bis ins Kleinste gehenden Untersuchung zeigt er sich als ein Meister, dessen wohlabgewogenes Urteil alle Beachtung verdient. Nur eine Kleinigkeit sei dazu bemerkt: die Turmgeschichte. R II, 12,4 gehört nicht zu solchen, die wie Mirakelgeschichten jeder erfinden könnte. Sie stellt den gnostischen Mythos von dem Herabstieg oder Fall der Sophia oder Eunoia im Bilde der Helena dar³⁴⁾.

Die Richtigkeit seiner These sucht Rehm in dem Abschnitt zu erweisen, der sich mit der Syzygienlehre befaßt³⁵⁾. Sie soll nicht auf G, sondern auf H zurückgehen und von R aus H entnommen sein.

Mit Recht betont Rehm, daß sie auf das Paar Simon-Petrus abgestellt ist. Dadurch erhalte Simon eine gewisse Würde, indem er mit Petrus schicksalhaft verbunden sei. Das passe aber nur zu H, wo die Gegnerschaft Simon-Petrus den ganzen Roman zusammenhalte, aber nicht auf R und G, wo Simon nur als Zauberer und Schwindler erscheine. Die Syzygienlehre sei erst zusammen mit dem Fluchtmotiv eingeführt, das mit großer Wahrscheinlichkeit dem Homilisten zuzuschreiben sei. Dieses Argument wird aber zum Beweis für die Zugehörigkeit der Syzygienlehre zu G, wenn, wie ich glaube gezeigt zu haben, schon hier Simon der schicksalhaft verbundene Gegner des Petrus ist.

Aber betrachten wir zunächst unter dem von Rehm angegebenen Gesichtspunkt den Syzygienkanon, wie er in H II, 16 und 17 vorliegt. Danach hat Gott ἀπ' ἀρχῆς die kosmischen Syzygien geschaffen, und zwar zuerst das Größere und dann das Kleinere: 1. Himmel und Erde; 2. Tag und Nacht; 3. Licht und Feuer; 4. Sonne und Mond; 5. Leben und Tod. Ob dazu auch als 6. und 7. Syzygie, Gesundheit und Krankheit, Erkenntnis und Unwissenheit zu rechnen ist³⁶⁾, erscheint mir fraglich, da diese Paare in H nicht im Zusammenhang mit den ersten fünf aufgeführt sind, sowie nicht der vor-, sondern der nachadamitischen Schöpfung angehören. Alsdann hat er die menschlichen Syzygien geschaffen, jedoch in umgekehrter Ordnung zuerst τὰ χείρονα, dann τὰ κρείττονα. Es sind dies: 1. der ungerechte Kain und der ge-

33) a. a. O. S. 135 f.

34) Vgl. meinen Aufsatz „Simon der Magier“ in R.E.³ XVIII, 1906, S. 561.

35) a. a. O. S. 102 ff.

36) So O. Cullmann, a. a. O. Anm. 24, S. 88.

rechte Abel; 2. der schwarze Rabe und die weiße Taube als εἰκόνας πνευμάτων; 3. Ismael und Isaak; 4. der unfrome Esau und der fromme Jakob; 5. der Hohepriester (Aaron) und der Gesetzgeber (Moses); 6. der unter den von Weibern Geborene (der Täufer Johannes, Mt. 11, 11) und der unter den Menschen-söhnen (Jesus); 7. Simon, der als erster zu den Heiden ging, und Petrus, der nach ihm gekommen ist und ihm folgt, wie der Finsternis das Licht, der Unwissenheit die Gnosis, der Krankheit die Heilung; 8. am Ende der Antichrist und der wirkliche Christus Jesus, nach dessen Erscheinung das ewige Licht aufgeht und alle Finsternis schwindet. Auffällig ist, daß bei den vier ersten Paaren zuerst der genannt wird, von dem sie abstammen: Adam, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist; 2. Noah, der bei euch, den Griechen, Deukalion heißt; 3. Abraham, der Stammvater unsres Volkes; 4. Isaak, der von Gott gesegnet worden ist, und daß bei den folgenden vier Paaren von ihrer Abstammung nichts gesagt ist, obwohl wenigstens bei dem fünften und sechsten Paar der Vater hätte genannt werden können. Und was hat es für einen Sinn, bei den ersten vier Paaren auf ihre Herkunft hinzuweisen, da es sich bei der Syzygienlehre um etwas anderes, um die Gegensätzlichkeit der Paare, handelt? Ist hier die Hand des Homilisten zu finden, der in den ursprünglich in Cäsarea abgehaltenen Disputationen H XIX, 9; XX, 5 gelesen hatte, daß von dem guten Adam der ungerechte Kain und der gerechte Abel abstammen — was hier zur Erklärung dafür angeführt war, daß von Gott sowohl der Böse als auch der Gute abstammen — und der dann auch Noah, Abraham und Isaak hinzufügte?

Auffällig ist weiter der Satz, der zwischen der fünften und sechsten Syzygie H II, 17 steht: ὁμοίως ἢ γὰρ πρὸς τὸν Ἡλίαν συζυγία ὀφείλουσα ἐλθεῖν ἐκοῦσα ἀπελείφθη εἰς ἕτερον καιρὸν, ἄλλοτε εὐκαιρῶς αὐτὴν ἀπολαύειν (ἀπολαβεῖν) βουλευσαμένη. Er fällt aus dem Zusammenhang heraus. Denn Elias hat keinen Zeitgenossen als Gegenpartner. Er, der kommen muß, bleibt nach seinem Willen für eine spätere, ihm genehme Zeit vorbehalten. Unter diesem Elias ist kein anderer als Johannes der Täufer zu verstehen, nach Mt. 11, 14 Ἡλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. Dieser wird unmittelbar darauf in der sechsten Syzygie nach Mt. 11, 11 als ὁ ἐν γεννητοῖς γυναικῶν angeführt. Es scheint so, als ob ἢ πρὸς τὸν Ἡλίαν συζυγία aus dieser sechsten Syzygie herausgesponnen ist: Ob sie in dem Syzygienkanon ursprünglich gestanden hat oder erst von dem Homilisten hinzugefügt ist?

Zu der siebenten Syzygie Simon-Petrus wird der Satz hinzugefügt: οὕτως δὴ ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἶρηκεν, πρῶτον

δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινὸς καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ
 καθαίρεσιν τοῦ ἀγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι
 εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἰρέσεων. Rehm hält ihn für
 interpoliert. Sachlich bereitet ihm Anstoß, daß hier von einem
 falschen Evangelium, das nach Simon und nach Petrus kommen
 soll, und von einem wahren Evangelium, das nach der Zerstörung
 Jerusalems verbreitet werden soll, die Rede ist. „Predigt denn“,
 so fragt er, „nicht schon jetzt Petrus die Wahrheit, und das in
 aller Öffentlichkeit?“ Sprachlich ist ihm verdächtig, daß ἐπαν-
 ὀρθωσις und intransitives ἀνατέλλω, ebenso aber auch das Wort
 εὐαγγέλιον in den ganzen Homilien nur hier vorkommen. Diese
 Beobachtungen sind richtig. Aber wenn Rehm sie durch nachträg-
 liche Interpolationen erklären will, können sie nicht auch da-
 durch erklärt werden, daß der Homilist ein ihm vorliegendes
 Stück übernommen hat? Und diese Annahme scheint mir durch
 den Zusammenhang geboten. Es handelt sich nicht um eine neue
 Syzygie: falsches und wahres Evangelium, die auf die Syzygie
 Simon—Petrus gefolgt wäre. Das ist schon dadurch aus-
 geschlossen, daß es sich sonst überall um Personen handelt. Das
 falsche und das wahre Evangelium aber hier als personifiziert zu
 betrachten, ist etwas sehr Gekünsteltes. Vielmehr ist dieser Satz
 eine weitere Ausführung zu der Syzygie Simon—Petrus. Das
 falsche Evangelium, das ὑπὸ πλάνου τινὸς verkündigt wird, ist
 das des Simon, das wahre aber, das nach der Zerstörung des
 Tempels zur Widerlegung kommender Häresien heimlich ge-
 sandt wird, ist das des Petrus. Davon aber kann Petrus hier in
 aller Öffentlichkeit deshalb reden, weil der Schriftsteller, der das
 von Petrus erzählt, hier nicht aus dem Eignen schöpft, sondern
 einer Darstellung folgt, nach der zuerst der Irrlehrer Simon das
 falsche Evangelium den Heiden verkünden, dann aber — nach
 der Zerstörung der Heiligen Stätte — Petrus das wahre Evange-
 lium wider die kommenden Häresien heimlich, d. h. als eine
 Wahrheit, die nur Eingeweihten gilt, als ein Mysterium, bringen
 wird. Durch diese Erklärung des fraglichen Satzes werden auch
 die sprachlichen Besonderheiten verständlich, zu denen noch nach
 Rehm das Wort ἀντίχριστος in der letzten Syzygie kommt. In
 meinem Buch Die Pseudoklementinen³⁷⁾ habe ich gezeigt, daß es
 sich hier um ein antipaulinisches Stück handelt, das aus einer
 Geheimschrift, den Kerygmen des Petrus (Κ. Π) entnommen ist.
 Mit einer ebionaeischen Interpolation will Rehm den von ihm
 beanstandeten Satz erklären. Aber antipaulinisch-ebionaeisch ist
 nicht nur dieser Satz, sondern auch die vorhergehende Syzygie

37) a. a. O. S. 104 und S. 152.

Simon—Petrus. Denn der Simon, der als erster εἰς τὰ ἔθνη kam, ist letztlich nicht der Magier, sondern Paulus. Und wenn Petrus ihm gefolgt ist ὡς σκότω φῶς, ὡς ἀρνοία γυνῶσις, ὡς νόσω ἴασις, so zeigen diese bildlichen Ausdrücke, daß es der Widersacher des Paulus ist, der den von Paulus in Finsternis gestürzten, in Unkenntnis gehaltenen, mit Krankheit angesteckten Heiden Licht, Erkenntnis und Heilung bringen wird. So ergibt sich mir auch aus dieser Stelle, daß es sich bei der Syzygienliste, wie bei der Syzygienlehre, nicht um eine Erfindung des Homilisten, sondern um Übernahme eines von anderer Hand geformten Stoffes handelt.

Ehe ich auf den Zusammenhang der Syzygienlehre mit der Theorie von der Entstehung des Teufels eingehe, worin Rehm einen weiteren Beweis für seine These sieht, muß ich auf die Darstellung des Syzygienkanons in R III, 61 hinweisen, wie sie in L und S vorliegt, um diese Darstellung mit der in H zu vergleichen.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen R und H liegt darin, daß in R die Ableitung der ersten Syzygien von einem Stammvater fehlt. Nach L wird die Liste mit den Worten decem ... paria huic mundo destinata sunt ab initio saeculi, nach S mit den Worten δέκα οὖν εἰσιν συζυγία αἱ ἀπὸ Ἀδάμ eingeleitet. Sollte S die ursprüngliche Lesart von R darbieten, so würde sie erklären, wie der Homilist dazu gekommen ist, Adam — und dann auch Noah, Abraham und Isaak — als Stammväter einzuführen. Als erste Syzygie wird in L und S wie in H Kain und Abel genannt. Als zweite folgen in L die der Giganten und Noah, während in S nur ἡ καθ' ἡμέρας Νῶε steht. Vielleicht hat schon der Rekognitionist sie so formuliert, weil er den schwarzen Raben und die weiße Taube, die in seiner Vorlage wie in H standen, nicht verstand oder als unheimlich empfand. Es würde dann Rufin nach Gen. 6, 4 (LXX) die Giganten als Ergänzung zu Noah hinzugefügt haben. Doch könnten sie auch schon bei R genannt und von S übergangen sein³⁸⁾. Was das Ursprüngliche war, wird sich schwer ausmachen lassen. Die dritte Syzygie bilden nach L und S Pharao und Abraham, während in H die Söhne Abrahams, Ismael und Isaak, genannt sind: L und S geben den Text von R wieder. Weil Ismael, obwohl der Sohn des Keksweibes, doch auch von Abraham geliebt und von Gott gesegnet war (Gen. 20), wird der Rekognitionist ihn nicht auf dieselbe Seite wie Kain und dann Esau haben stellen wollen. So bildete er mit seinem Vater die neue Syzygie, Pharao und Abraham. Der Homilist hat das Ursprüngliche bewahrt. Im Zu-

38) In der spätjüdischen Literatur spielen sie eine Rolle; vgl. 3. Makk. 2, 4; Buch der Jubiläen 5, 1 und besonders Buch Henoch 7, 2 ff.; 106, 7; ebenso aber auch R I, 29; IV, 26; H VIII, 14 f.

sammenhang damit gestaltete der Rekognitionist aus dem Sohne Abrahams, der in der Vorlage wie in H als Vater der ungleichen Söhne Esau und Jakob genannt war, eine neue Syzygie, wie sie in L und S bezeugt ist: die Philister und Isaak. Die folgende ist nach L, S und H gleichlautend: Esau und Jakob. Als weitere wird der Rekognitionist wie in H den Hohenpriester und den Gesetzgeber gelesen haben. Wollte er als rechtgläubiger Mann, wie Ismael auch Aaron nicht auf die schlechte Seite stellen? Nach L hat er dafür die Magier eingesetzt, nach S Johannes. Doch wird dieser Johannes, der hier ganz sinnlos steht, auf Konto des Syrers kommen. Ich vermute, daß er als Randglosse zu dem folgenden Paar, und zwar zu „ὁ ἐν γεννητοῖς γυναικῶν πρῶτος“, das Wort „Johannes“ gelesen und es für den Hohenpriester eingesetzt hat. Sonach würde die Syzygie bei R ursprünglich wie bei H ὁ ἀρχιερεὺς, εἶτα ὁ νομοθέτης gelautet und erst Rufin den Hohenpriester durch die Magier ersetzt haben. Die folgende Syzygie bilden nach L und S der Versucher und der Menschensohn. Es war also der Rekognitionist, der aus leicht verständlichen Gründen den nach H ursprünglichen Johannes den Täufer zum „Versucher“ gemacht hat. In der folgenden Syzygie, Simon und Petrus, stimmen L, S und H überein. Dagegen hat der Rekognitionist aus dem oben angeführten Zusatz, der in H steht und auch in seiner Vorlage gestanden haben muß, eine neue Syzygie gebildet. Sie lautet nach L: *nonum omnium gentium et illius, qui mittetur seminare verbum inter gentes*, nach S: ἡ ἐνάτη σπέρματος ζιζανίων καὶ τοῦ εὐαγγελίου τοῦ εἰς ἐπιστροφήν σταλέντος, ἐὰν τοῦ ἁγίου καθαρευθέντος τῆ εἰρημώσει ἐπιθήσουσι τὸ βδέλυγμα. Schon die Neunzahl bei L und S beweist, daß der griechische Rekognitionist etwas ähnliches geschrieben haben muß. Der Wortlaut des Syrers entspricht mehr als der Rufins dem Text von H. Nur schreibt er statt *ψευδὲς εὐαγγέλιον* nach Mt. 13, 25 *σπέρμα ζιζανίων* und nennt statt des wahren Evangeliums, das nach Zerstörung der heiligen Stätte *εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἰρέσεων* heimlich gesandt wird, nur das Evangelium, das nach Zerstörung des Heiligtums und nach Aufrichtung des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* (Mt. 24, 15) zur Bekehrung gesandt wird. In dieser Gestalt paßt die neunte Syzygie schlecht in den Syzygienkanon, der nur Personen als Gegensatzpaare kennt. Aus diesem Grund wird Rufin die Heiden und den Heidenmissionar dafür eingesetzt haben³⁹⁾. Die letzte Syzygie bildet nach L, S und H der Antichrist und Christus.

39) Mit obiger Darlegung berichtige ich, was ich in Z.K.G. S. 306 ausgeführt habe.

Zweifellos hat dem Rekognitionisten ein Syzygienkanon, wie in H, vorgelegen. Fraglich ist es, ob er bei den ersten vier Syzygien die Stammväter so gelesen hat, wie sie H II, 16 angeführt sind. Doch wird er etwas über sie gelesen haben, weil er Noah, Abraham und Isaak in seine Liste einreicht. Sicher hat er nicht gelesen, was H II, 17 über Elias schreibt. Sonst würde er nicht versäumt haben, mit ihm eine neue Syzygie zu bilden, da er absichtlich die Zahl auf zehn erhöhen wollte: Das zeigt die sehr abwegige Begründung R III, 55, *secundum numerum decem plagarum, quae inlatae sunt Aegypto*. Die Erhöhung der Syzygienzahl erklärt sich aus seiner Vorliebe für die Zehnzahl⁴⁰). Hat er aber die Eliasdublette, die auf Kosten des Homilisten kommt, nicht gekannt, dann hat er seine Syzygienliste nicht H, sondern G entnommen und sie nach seinen Anschauungen zu-rechtgestutzt und erweitert. Diese Liste aber wird ursprünglich nur sieben Syzygien umfaßt haben: 1. Kain und Abel; 2. ἡ καθ' ἡμέρας Νῶε συζυγία; 3. Ismael und Jakob; 4. Esau und Jakob; 5. Aaron und Moses; 6. Johannes und Jesus; 7. Simon (Paulus) und Petrus, wozu schließlich noch der Antichrist und Christus hinzugefügt wurde⁴¹). Die heilige Siebenzahl kehrt ja auch sonst in G wieder mit den sieben Gerechten: Adam, Henoeh, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses (R II, 47; H II 52 u. ö.).

Wenn Rehm als Beweis dafür, daß der Homilist die Syzygienlehre erfunden bzw. erstmals in die Clementinen eingeführt habe, ihren Zusammenhang mit der Theorie von der Entstehung des Teufels (H XIX und XX) anführt, so hat er damit insofern recht, als sie ohne die Lehre von dem Bösen, der — wie der Gute — von Gott hervorgebracht ist, nicht zu denken ist. So wird ja auch in dem 6. Buch der K. Π⁴²) zuerst de bono et malo und dann über die differentia dualitatis et conjugationis (S: περὶ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ πονηροῦ und τίς διαφορὰ τοῦ δευτέρου καὶ τῶν συζυγιῶν) gehandelt. Aber nicht ganz richtig ist, daß diese ganze Lehre nur in H stehe. Rehm selbst schränkt diese Behauptung in einer Anmerkung 99 ein. Danach kehren einzelne Motive und Wendungen von H XIX und XX in R wieder, was Rehm dadurch

40) Er hat sein Werk in zehn Bücher eingeteilt, obwohl die Handschrift nach einem Zitat in Philocalia 23 mindestens vierzehn, sehr wahrscheinlich wie H zwanzig Bücher gehabt hat. Auch führt er R X, 75 zehn Bücher „Predigten des Petrus“ an, obwohl es nach meiner Annahme ursprünglich nur sieben gewesen sind. So meint auch Rehm S. 133, Anm. 164, daß er eine Vorliebe für die Zehnzahl gehabt hat.

41) So auch C. Schmidt, a. a. O. S. 50, und O. Cullmann, a. a. O. S. 89.

42) Nach Schwartz und Rehm allerdings eine Fiktion, aber eine merkwürdige Fiktion, die sachgemäß zusammenordnet, was auch nach Rehm zusammeng gehört!

erklären will, 1. daß R einzelnes aus H XIX und XX übernommen habe, 2. daß H Material und Motive von G verwen­de, wie das an einzelnen Stellen (H XIX, 19 und 22) un­streitig der Fall sei. Doch werde man deswegen die konsequent ausgebaute dualistische Lehre für G nicht beanspruchen. Das wird man m. E. doch tun müssen; denn auch in R kehrt das ganze Thema von dem Bösen und Guten wieder. Statt des Maskulinums wird allerdings mit Vorliebe das Neutrum gebraucht, was mit dem theologischen Standpunkt des Rekognitionisten zusammenhängt. Doch findet sich auch das Maskulinum. So heißt es R III, 52: *bonus enim rex bonis gaudet et malignus malis*⁴³⁾, R V, 9: *qui permanet in malo et servus est mali (cod. maligni), non potest effici portio boni, donec permanet in malo, quia ab initio ... duo regna statuit deus*; R VIII, 53, *cur autem et princeps ille, qui malis gaudet, factus est et unde factus est aut non est factus*; R IX, 4: *quid ergo necesse erat istum principem fieri, qui a vero principe mentes hominum declinaret*. Bedeutsam ist, daß in R dieselben Fragen über dieses Thema aufgeworfen werden, wie in H, nur daß sie z. T. umgestellt sind. Sie lauten nach R III, 16: *primo, si est malum, secundo, quid sit malum, tertio, cui sit et unde*, ähnlich nach R III, 75 im 6. Buch der K. Π *malum quare et quomodo et unde sit*, nach H XIX, 3 *τὸ πῶς γέγονεν, ἔπερ γέγονεν, καὶ ὑπὸ τίνος καὶ διὰ τί* (sc. ὁ πονηρός). Auch die Unterfragen werden übereinstimmend gestellt. R III, 17: *unde sit, utrum nam a deo an ex nihilo, semperne fuerit an ex tempore coeperit*⁴⁴⁾ und H XIX, 4 *ὅθεν γέγονεν ἢ δι' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἢ ἀπ' ἑαυτοῦ ἢ καὶ ἐξ οὐκ ὄντων συμβέβηκεν ἢ τῶν πρὸς τί ἐστιν ἢ αἰεὶ ἦν*: Was R III, 75 im 6. Buch der K. Π über das malum noch gesagt wird, *quod coeperetur quidem bono*, wird H XIX, 18 über τὸ κακόν und τὸ ἀραθόν mit den Worten wiederholt: *ἐκατέρων γὰρ τὸ ἕτερον ἐργάζεται*. Hier sind schriftstellerische Beziehungen unverkennbar. Allerdings ist in R die dualistische Lehre nicht so ausgebaut wie in H. Aber es wird schon so sein, daß der Rekognitionist sie wegen ihrer Gewagtheit ausschied, obwohl er sie bereits in G fand. Denn wenn er ihr zweifellos innerlich ablehnend gegenüberstand, warum hat er dann sich nicht an G gehalten, wo sie nach der Rehmschen These nicht gestanden haben soll, sondern seinen Blick auf H geworfen und von hier das ganze Thema wie Einzelheiten übernommen, statt diese gefährlichen

43) Bezeichnend für die stärkere orthodoxe Bearbeitung des Syrer ist, daß es hier heißt: *ὣν ὁ πρῶτος βασιλεύσας ἐπὶ φθορὰ χαίρει, ὁ δὲ ἄλλος βασιλεύσων ἐπὶ τοῖς ἀραθοῖς*.

44) Diese Fragen fehlen bezeichnenderweise bei dem Syrer, der auch hier sich vor Ketzereien hüten möchte.

Ausführungen mit Stillschweigen zu übergehen? Warum hat er sich die Mühe gegeben, die Syzygienliste des Homilisten in seinem Sinn zurechtzustutzen, statt sie auszulassen, wenn sie nach Rehm in G. gefehlt hat? Die einzig mögliche Antwort auf diese Fragen ist m. E. die, daß er diese ihm fremden und anstößigen Lehren in G fand, und zwar in der Gestalt, wie sie sich in H finden. Nur deshalb fühlte er sich gezwungen, auf sie einzugehen. Aus G hat er auch die Ausführungen über die Wunder als Erkennungszeichen des Bösen und des Guten geschöpft, von denen R III, 60 vgl. H II, 53 die Rede ist. Denn diese Ausführungen finden sich ähnlich im *Opus imperfectum* in Matthaicum, die mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem Matthäuskommentar des Origenes stammen und sich deshalb nur auf G beziehen können⁴⁵⁾.

Nach alledem glaube ich, daß die These, R gehe sowohl auf G als auch auf H zurück, auch von Rehm nicht bewiesen ist, und kann sie mir in der von ihm gegenüber Schwartz nicht unerheblich veränderten Gestalt nicht zu eigen machen. Wie sie m. E. überhaupt nicht bewiesen werden kann, verwickelt sie unnötig das literarische Problem und führt für die Rekonstruktion von G, die immer nur sehr unvollkommen bleiben wird, auf eine falsche Fährte.

Dagegen stimme ich im wesentlichen den ins einzelne gehenden Untersuchungen über die Reden in Tripolis (R IV—VI und H VIII—XI) zu. Auch nach Rehm sollen sie auf G zurückgehen, die sich gerade hier verhältnismäßig gut aus R und H rekonstruieren läßt. Doch habe ich dazu einige Fragezeichen zu setzen: Wenn Rehm meint⁴⁶⁾, daß die Lehre von den falschen Perikopen nur in H vorkomme, so irrt er. In H wird sie allerdings ausführlich dargelegt (H II, 59; III, 2 ff.; 38 ff.). Aber auch in R wird sie wiederholt erwähnt. So hat nach R I, 22 Petrus angefangen, dem Clemens einzeln ... *de his quae in quaestione esse videbantur, legis capitulis auseinanderzusetzen*⁴⁷⁾, R I, 74 gratuliert er sich, daß er ihm alles dargelegt habe — was allerdings nicht ganz stimmt —: *praecipue tamen, quod est in fide maximum, de vero propheta ... tum etiam scriptae legis per singula quaeque capitula, quorum ratio poscebat, secretiorem tibi intelligentiam patefecit*⁴⁸⁾. War doch nach R III, 75 der

45) Vgl. mein Buch: Die Pseudoklementinen S. 42 f. und Rehm S. 209 f.

46) a. a. O. S. 116 Anm. 121.

47) Der Syrer schweigt sich über diese Kapitel des Gesetzes aus, indem er nur berichtet: *μετὰ ταῦτα τὰ ἀπ' ἀρχῆς τῆς κτίσεως μέχρι ἤς ἐν Καισαρείᾳ αὐτῷ συνήνηθησα ἡμέρας ἐπιτόμως μοι ἐξέθετο.*

48) Der Syrer schreibt nur, daß er *περὶ ἐνὸς ἐκάστου τῶν γεγραμμένων κεφαλαίων* Kenntnis gegeben habe.

Inhalt des ersten Buches der *K. Π de vero propheta et de proprietate intelligentiae legis, secundum id quod Moysi traditio docet*⁴⁹⁾. Es liegt also hier wie auch sonst der Sachverhalt vor, daß der Rekognitionist in seiner Vorlage (G) etwas von den falschen Perikopen gelesen hat, was in H weiter ausgeführt ist, aber darüber hinweggeht, weil er darin Ketzereien erkannt hat. Hätte er in G nichts gefunden, so würde er darüber gänzlich geschwiegen haben, wie der Syrer, dessen Orthodoxye es noch nicht einmal wagte, die Gegenstände dieser Ausführungen zu nennen, und sie offensichtlich vertuscht (vgl. Anm. 47, 48, 49). Die Lehre von den falschen Perikopen ist also nicht Eigentum des Homilisten. Ebenso kann ich nicht zugeben, daß der Mythos von der Entstehung der Dämonen (H VIII, 12—20) sein Eigentum sei. Denn was H VIII, 15 darüber ausführt, findet sich z. T. wörtlich schon in R I, 29, wie folgende Nebeneinanderstellung zeigt:

H VIII, 15

Ἐκ δὲ τῆς νόθου μίξεως αὐτῶν ἐγένοντο νόθοι, πολλῶ γε τῶν ἀνθρώπων κατὰ μείζους οὓς οἱ μετὰ ταῦτα γίγαντας ἠνόμασαν, οὐ δρακοντόποδες ὄντας καὶ πρὸς θεὸν πόλεμον ἀράμενοι ὡς οἱ βλάσφημοὶ τῶν Ἑλλήνων ἄδουσι μῦθοι, ἀλλὰ θηριώδεις τὸν τρόπον καὶ μείζους μὲν ἀνθρώπων τὰ μεγέθη...

R I, 29

Ex nova generatione nascuntur Gigantes illi, qui a saeculo nominantur, non drakonτόποδες, sed immensis corporibus editi, quorum adhuc ad indicium in nonnullis locis ossa immensae magnitudinis ostenduntur.

Ebenso stimmt, wie Rehm sagt, R IV, 12, 2—3 (Rettung Noahs) ziemlich genau mit H VIII, 17, 4 überein, übrigens auch mit R I, 29, wo es im Anschluß an obige Stelle heißt: Sed adversum hos juxta dei providentia diluvium mundi introduxit, ut orbis quidem terrarum ab eorum contagione dilueretur ... unus tamen tunc inventus est justus nomine Noe, qui in arca cum tribus filiis eorumque uxoribus liberatus post aquarum decursum habitator effectus est. Ein äußeres Zeugnis dafür, daß R IV, 12, 2—3 = H VIII, 17, 4 nicht erst in H, sondern schon in G gestanden hat, ist ein Zitat im Chron. pasch.⁵⁰⁾. Warum nur dieses „Werkstück“ von dem Homilisten aus G entlehnt sein soll, ist nicht abzusehen, da im übrigen diese Tripolisrede über den Dämonenglauben (H VIII und IX = R 10) auf G zurückgeht. Wohl finden sich zwischen H und R nicht nur im Wortlaut und in

49) Nach dem Syrer enthält das erste Buch *περὶ τῆς ἀληθείας τοῦ προφήτου καὶ τοῦ νόμου, ὡς ἡ κάθεδρα Μωυσέως παραδίδωσιν*.

50) Vgl. mein Buch S. 44 und Rehm S. 117.

der Reihenfolge, sondern auch im Gedankeninhalt erhebliche Verschiedenheiten. So wird z. B. nach H das Verhältnis der Dämonen zu den Menschen physisch aufgefaßt⁵¹⁾: Sie kommen durch Essen und Trinken in den Menschen und gewinnen dadurch über ihn Gewalt (H IX, 9). Nach R dagegen ist es ethisch begründet, sie kommen *per cibos et potus immoderatos* oder *per potum sibi consecratum* in sie und bringen sie so zur Sünde. Aber daß in R gerade die Unmäßigkeit im Essen und Trinken und die Götzenopfermahlzeiten genannt werden, erklärt sich aus der Auffassung, wie sie in H hervortritt. Kann man daher gerade für diese Tripolisrede nicht annehmen, daß R auf H zurückgehe, so wird man zu dem Schluß gedrängt, daß das, was jetzt in H gefunden wird, schon in G gestanden hat. Am Schluß dieser Rede steht ein Kapitel, nach dem die Hörer vor falschen Aposteln, Propheten und Lehrern gewarnt werden, wenn sie nicht von Jakobus, dem Bruder des Herrn, und dem Haupt der Kirche in Jerusalem ein Zeugnis besitzen (R IV, 34, 5 bis 35, 2 = H XI, 35). Nach Rehm soll es in R am unrichtigen, in H dagegen am richtigen Platz stehen; weil nach R es sinnlos sei, vor dem unwissenden Heidenvolk eine solche Warnung zu bringen, während sie nach H in einer Rede an Presbyter am Platze sei. Wenn aber der Rekognitionist — das ist die Voraussetzung für Rehms Annahme — dieses Kapitel von H übernommen hat, warum und wozu hat er am Ende der ersten Tripolisrede seinen Blick auf den Schluß der dritten — oder nach H vierten — geworfen und jene Warnung übernommen, die am Ende der ersten in der Tat sinnlos ist? Warum hat er sie dann nicht so, wie sie bei H steht, auch R IV, 37 verwandt, wo er erzählt, daß Petrus die Massen entließ und im engeren Kreis die Mahlzeit einnahm? Es war ja danach noch Zeit genug (*aliquantum diei*) da, die er dann benützte, um *de mirabilibus domini* zu besprechen. Sollen wir dem Rekognitionist soviel schriftstellerisches Ungeschick zutrauen, daß er, wenn er wirklich etwas von H übernahm, es nicht, ähnlich wie in H, in einem privaten Kolloquium verwandte und statt dessen an einer gänzlich unpassenden Stelle brachte? Das erklärt sich nur unter der Voraussetzung, daß er jene Warnung irgendwie in seiner Vorlage (G) gefunden hat. Und es wird der Homilist gewesen sein, der sie aus diesem Zusammenhang herausriß und ans Ende der Tripolisreden setzte. Dazu kommt, daß der Rekognitionist unmittelbar danach noch einen Satz bringt, der mit der vorhergehenden Warnung aufs engste zusammenhängt, aber H XI, 35 fehlt: *sed neque propheta neque apostolus in hoc*

51) Vgl. Uhlhorn, a. a. O. S. 274.

tempore speretur a vobis aliquis alius praeter nos. Unus est enim propheta, cujus nos duodecium apostoli verba praedicamus. Ipse enim est annus dei acceptus, nos apostolos habens duodecim menses. Nun findet sich der Vergleich der zwölf Apostel mit den zwölf Monaten H II, 25, wo dargelegt wird, daß dem Herrn zwölf Apostel, τῶν τοῦ ἡλίου δώδεκα μηνῶν φέροντες τὸν ἀριθμόν, entstanden, wie Johannes dem Täufer dreißig Exarchen, τὸν μηνιαῖον τῆς σελήνης ἀποπληροῦντες λόγον. ἐν ᾧ ἀριθμῷ μία τις ἦν γυνὴ λεγομένη Ἑλένη. Diese Ἑλένη, die sonst mit Σελήνη (Luna) gleichgesetzt wird, erklärt uns, wie dieses Zahlenspiel entstanden ist. Auch der Rekognitionist hat es in seiner Vorlage gelesen. Wie er aber für Johannes den Täufer den Dositheus als Sektenoberhaupt einsetzt, so gibt er wohl diesem die dreißig Jünger und die Luna mit dem Zusatz: unde et illi triginta quasi secundum lunae cursum in numero dierum positi videbantur (R II, 8). Doch übergeht er im Zusammenhang mit dieser Änderung den Vergleich der zwölf Apostel mit den zwölf Monaten. Wie aber kommt er dazu, ihn R IV, 35 zu bringen? Er wird ihn nicht aus H (II, 25) geholt haben, nachdem er an dieser Stelle an G, wo er ebenfalls gestanden hat, geändert hatte. Vielmehr wird er ihn auch R IV, 35 in seiner Vorlage G gefunden haben: Dabei mußte er ihn freilich irgendwie erklären und setzte darum mit einer wenig glücklichen Auslegung von Lc. 4, 18 die Worte hinzu: Ipse (Christus) enim est annus dei acceptus. So ergibt sich auch von hier aus, daß er diese Ausführungen sich nicht von dem Homilisten angeeignet hat.

Noch eine andre Beobachtung zeigt, daß sie ursprünglich im Zusammenhang der ersten Tripolisrede wider den Dämonenglauben gestanden hat. Denn zwischen ihr und den beiden folgenden wider den Götzenkult (H X—XI, 4—18 = R V) und von der Notwendigkeit der Taufe (H XI, 19—35 = R VI, 4—15) bestehen, worauf schon Bousset aufmerksam gemacht hat⁵²⁾, wesentliche Lehrunterschiede. Nach der ersten Rede ist Adam, wie schon R I, 45; H III, 20, der wahre Prophet und als solcher ohne Sünde (H VIII, 10 = R IV, 9). Erst durch den Fall der Engel ist die Sünde und mit ihr das Elend in die Welt gekommen (R IV, 26 vgl. H VIII, 14. 15). Allerdings verfallen die von den Dämonen getäuschten Seelen der Strafe. Diese ist aber nur ein Fegfeuer, aus dem sie gereinigt hervorgehen werden (H IX, 9. 13). In den beiden andern Reden aber wird der Sündenfall Adams vorausgesetzt (H X, 4 = R V, 2; H XI, 11 = R V, 17). Und die Schlange verführt die Menschen immer noch zur Sünde (H X, 9. 10. 15. 14;

52) a. a. O. S. 445.

XI, 5. 15. 18). Die Strafe aber, die sie, wenn sie sich nicht taufen lassen, trifft, ist ewig im unauslöschlichen Feuer (H X, 15; XI, 11 = R V, 28). Dazu finden sich hier Lehren, die gegenüber andern, die für die Pseudoclementinen eigenartig sind, als rechtgläubig zu bezeichnen sind, wenn z. B. H XI, 22 = R VI, 7 der Geist Gottes als seine Hand bezeichnet wird, mit der er die Welt geschaffen hat. Es fällt auf, daß neben der Taufe im Namen des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes (H XI, 26 = R VI, 9) auch die Eucharistie (H XI, 56) ausdrücklich angeführt wird, sowie daß sich leichte Anspielungen auf paulinische Briefe finden (vgl. H XI, 8 und Phil. 2, 13; H XI, 10 und Röm. 8, 22). Es leuchtet ein, daß die erste Tripolisrede nach ihren Lehranschauungen zu denjenigen Teilen der Pseudoclementinen passen, die, wie ich anzunehmen glaube, letztlich auf die K. Π zurückgehen. Das ist auch die Meinung Boussets, wenn er sagt: „Die (letzten Tripolis-) Reden stammen aus einem ganz verschiedenen Milieu und das Milieu der ersten ist das aus den Kerygmata bekannte.“ Hinzu kommt der judenchristliche Anfang der Rede, die Gleichsetzung der Lehre des Moses und Jesus (H VIII, 5), der schon dem Rekognitionisten bedenklich erschien (R IV, 5), wie auch Rehm, der hier keine „judaistische“ Tendenz sehen will, doch zugeben muß, daß die hier aus Herrenworten gezogenen Schlüsse „ein wenig bedenklich klingen“. Dieser Klang erhält in der Rede selbst eine scharfe polemische (wohl antipaulinische) Note, die R IV, 9 unterdrückt wird, wenn H VIII, 10 von dem ewigen Gesetz Gottes sagt, daß es weder von Feinden vernichtet, noch ὑπὸ ἀσεβοῦς ρινοῦ verfälscht werden dürfe. Damit stimmt vollauf der Schluß der Rede R IV, 35 = H XI, 35, wonach ein Apostel, Lehrer oder Prophet zu fliehen ist, es sei denn, daß er vorher sein κήρυγμα dem Jakobus in der Kirche der Hebräer vorgelegt hat und dies durch Zeugen beweisen kann.

Den Ausführungen Rehms über den Anfang der Clementinen (R I, 1—19; H I, 1—22) sowie über die Polemik gegen den Polytheismus (R X, 13—51; H IV—VI) kann ich im wesentlichen zustimmen. Sie beweisen von neuem, auch gegenüber Schwartz, daß R und H auf G zurückgehen: Was Rehm an anderer Stelle⁵³⁾ über beide Bearbeiter von G sagt, trifft m. E. auch hier zu: der Rekognitionist habe den Aufbau von G treulich beibehalten, dagegen sich bemüht, alles dogmatisch Bedenkliche auszuschalten, wenn auch nicht immer mit vollem Erfolg. Der Homilist sei souverän mit seiner Vorlage umgesprungen, wobei er, wie ich hinzufügen möchte, von den Bedenken des

53) a. a. O. S. 125.

Rekognitionisten frei ist. Gerade aus diesem Grund kann ich den Vorschlag Rehms nicht annehmen, daß die Disputation gegen den Polytheismus, in der, wie Rehm beweist, ursprünglich (in G) nicht Clemens, sondern Petrus der Angreifer und Apion sein Gegner war⁵⁴), nicht nach R erst am Ende, sondern nach H am Anfang stand. Sie bildete den dritten Teil einer großen Apologie wider heidnisch-griechische Lehren⁵⁵) und wird daher erst am Schluß gestanden haben.

*

Auf die Fragen der Quellenkritik ist Rehm in dem vorliegenden Aufsatz absichtlich nicht weiter eingegangen. Doch stellt er in dem Abschnitt „Die Briefe und ihre Zusammenhänge“⁵⁶) eine Interpolationshypothese auf, die sich auf Fragen bezieht, welche bisher als solche der Quellenkritik galten.

Auf Grund der zu den Pseudoclementinen gehörigen Schriftstücke, des Briefes, in dem Petrus den Herrn und Bischof der heiligen Kirche, Jakobus, bittet, die ihm übersandten Bücher seiner Predigten (κηρύγματα) nur einem erprobten Stammesgenossen zu geben, damit sie nicht im Sinne der gesetzlosen Lehre του ἔχθρου ἀνθρώπου gefälscht würden (Ep. Petr.), und der sogenannte διαμαρτυρία (Contestatio), nach der Jakobus in einer Versammlung der Presbyter unter ihrer Zustimmung darlegt, unter welchen feierlich zu beschwörenden Bedingungen diese Bücher einem beschnittenen Gläubigen anzuvertrauen seien, hatte ich angenommen, daß solche κηρύγματα Πέτρου (K. Π) in der pseudoclementinischen Grundschrift verarbeitet seien. Auf Grund des Bücherverzeichnisses R III, 75 glaubte ich diese K. Π ihrem Hauptinhalt aus R und H rekonstruieren zu können. Ursprünglich nicht, wie R III, 75 angegeben, zehn, sondern wohl nur sieben Bücher umfassend, hätten gerade und nur sie die eigenartigen jüdisch-christlichen, antipaulinisch-gnostischen Ideen und Spekulationen, die für die Pseudoclementinen charakteristisch sind, enthalten und seien das Geheimbuch einer Sekte gewesen, deren Lehren mit denen gewisser jüdischer und judenchristlicher Sekten verwandt seien: Was ich über Existenz, Inhalt, Gedankengang, Charakter, Heimat und Entstehungszeit dieser K. Π sehr ausführlich dargelegt habe, war bislang von allen Forschern, die sich eingehend mit der Clementinenforschung beschäftigt haben, im

54) Damit erklärt sich, was Eusebius K.G. II, 58, 5 über die συγγράμματα des Klemens, Πέτρου δὴ καὶ Ἀπίωνος διαλόγους περιέχοντα sagt.

55) Der erste Teil handelte von dem zufälligen Weltgeschehen R VIII, 7 ff.; der zweite von der astrologischen Genesis R IX, 5 ff.; der dritte von dem Polytheismus R X, 5 ff. = H IV—VI.

56) S. 159 ff.

wesentlichen anerkannt⁵⁷⁾. Gegenüber meinen Ausführungen hat zuerst D. J. Chapman, *On the date of the Clementines*⁵⁸⁾, die Behauptung aufgestellt, daß das Bücherverzeichnis R III, 75 ein riesiger Betrug sei und die K. Π niemals existiert hätten. Was von seinen Behauptungen im allgemeinen zu halten ist, zeigt seine Bemerkung, daß er in den Clementinen von Anfang bis zum Ende nichts Antimarcionitisches habe finden können. Und das schreibt er, obwohl ich in meinem Buch⁵⁹⁾ ausreichend Belege dafür erbracht und überdies die Benutzung von Justins Antimarcion nachgewiesen habe. Hat doch auch der beste Kenner Marcions, A. von Harnack, in seinem bekannten Buch umfangreiche Partien der Clementinen als marcionitisch abgedruckt und sie auf Marcions Antithesen selbst zurückgeführt. Für seine Behauptung über die K. Π aber führt Chapman nur solche Gründe an, die meine Annahme a priori unmöglich machen sollen: 1. Sie würden von keinem Schriftsteller erwähnt. Aber gilt dies nicht auch von andern Schriften, die trotzdem von der wissenschaftlichen Forschung als Quellen für die Evangelien und die Apostelgeschichte angenommen werden? Und hier handelt es sich um eine Schrift, die nur in kleinen Kreisen, und zwar als Geheimschrift, überliefert und bereits vor der Zeit der ersten christlichen Apologeten verfaßt wurde. 2. Gerade aus ihrer Charakterisierung als Geheimschrift in Cont. will er weiter ihre Nichtexistenz folgern, weil sie im Gegenteil nach der Inhaltsangabe R III, 75 wie die Clementinen selbst für eine möglichst breite Öffentlichkeit bestimmt sei. Als ob nicht jede Sekte für ihre Geheimlehren Propaganda triebe, wie wir es von der gleichzeitigen Sekte des Elchasai wissen! Solche Gründe a priori beweisen nichts, zumal wenn die Gegengründe nicht widerlegt werden. E. Schwartz hat sich darum auch nicht weiter darauf eingelassen, sondern nur die alte Fiktionshypothese erneuert⁶⁰⁾. In dem oben erwähnten Aufsatz⁶¹⁾ bin ich näher darauf eingegangen und glaube ihre Unhaltbarkeit nachgewiesen zu haben. Im Anschluß besonders an Chapman und z. T. mit seinen Worten hat J. Thomas in dem Aufsatz *Les Ébionites Baptistes*⁶²⁾ meine Annahme der K. Π als eine hypothèse très ingénieuse, certes, mais peu vraisemblable bezeichnet⁶³⁾, ohne jedoch neue Gründe dafür anzuführen. Was ihn

57) Vgl. Anm. 24.

58) In Z.N.W. 9, 1908, S. 148 ff.

59) S. 164 ff.

60) a. a. O. S. 174.

61) Vgl. Anm. 27.

62) In *Revue d'Histoire ecclésiastique*, Louvain 1934, p. 257—290.

63) Vgl. Thomas, a. a. O. p. 292 und Chapman, a. a. O. S. 149.

dazu bewogen hat, ist sehr durchsichtig. Er befürwortet nämlich hier eine neue Hypothese über die Entstehung der pseudoclementinischen Schriften, mit der sich die Annahme der K. Π nicht verträgt, eine Hypothese, die sich aber bei näherem Zusehen als unhaltbar erweist⁶⁴). Nunmehr hat Rehm die Aufstellungen von

64) Zunächst untersucht er, was 1. in den erzählenden Partien der Petrus-Simongeschichte, 2. in denen der Anagorismen, 3. in den Redeabschnitten über die Bäder, die Petrus morgens oder abends nimmt, die rituellen Waschungen und die christliche Taufe ausgeführt wird. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß sowohl in den zu 1. gehörenden Stellen (H VIII, 2 = R IV, 3; H IX, 25 = R IV, 37; H X, 1 = R V, 1; H X, 28 = R V, 36; H XI, 1 = R VI, 1) als auch in denen zu 2. (H XIV, 1 = R VII, 38; H XIV, 3 = R VIII, 2) von täglichen Bädern des Petrus erzählt wird. Daraus folgert er, qu'un même auteur a composé et l'histoire des voyages de Pierre et celle des anagorismes. Wie ich aber bereits gegenüber derselben von C. Schmidt vertretenen These in dem in Anm. 25 genannten Aufsatz dargelegt habe, können diese beiden Erzählungsstoffe nicht von ein und demselben Autor verfaßt sein. Denn ein solcher hätte den Petrus an den Schauplätzen der Petrus-Simongeschichte nicht so ganz anders auftreten lassen als an denen des Anagorismenromans; dort in Begleitung von zwölf Jüngern mit hebräischen Namen und als Gründer wie Ordner christlicher Gemeinden, hier ohne jene Begleiter, an deren Stelle andre genannt werden, und lediglich als Seelsorger der Familie des Clemens. Hätte Thomas diesen Aufsatz gelesen, so würde er wohl A. Sionville zugestimmt haben, der in einer Besprechung des Schmidtschen Buches in *Revue de l'Histoire des Religions* 100, 1930, p. 82 urteilt: Waitz maintient ses premières opinions a l'aide d'arguments, qui ne manquent pas d'être impressionnants. Was Thomas richtig festgestellt hat, beweist nicht, daß ein und derselbe Verfasser beide erzählenden Partien verfaßt, sondern nur, daß der, der sie miteinander verband — es ist der Verfasser von G — diesen Zug in die Erzählung hineingetragen hat, weil er, selbst ein täuferischer Ebionäer, die dem Petrus zugeschriebene Sitte gepflegt hat.

In den Redeabschnitten findet Thomas statt dessen die Forderung ritueller Waschungen, und zwar solcher, die sich auf Verunreinigungen sexueller Art beziehen (H VII, 8 = R IV, 55; H IX, 25; H XI, 28 = R VI, 10; H XI, 30; H XI, 35 = R VI, 14). Mit diesen Redeabschnitten wirft er in einen Topf, was R I, 39, 48, 54 nach der Lehre des Elchasai über die Taufe als Ersatz für die Opfer ausführt, und folgert daraus, daß die Redeabschnitte auf einen Ebionäer elchasaischer Konfession zurückgehen, der sie in die von einem essenischen Ebionäer verfaßte Erzählung eingearbeitet habe. Aber sind auch die Ausführungen über die Taufe in R I, die nach meiner Annahme sich in K. Π gefunden haben, mit denen des Elchasai verwandt, so haben die rituellen Waschungen nicht das geringste damit zu tun. Allerdings fordert Elchasai rituelle Tauchbäder, aber nicht zum Zweck der Reinigung von sexuellen Befleckungen, sondern lediglich als Heilmittel für Krankheiten, wie Tollwut durch Hundebiß, Schwindsucht, Besessenheit; und diese sollen, wovon die Clementinen schweigen, unter Anbetung des großen Gottes und unter Anrufung der kosmischen Zeugen geschehen. Vgl. meinen Aufsatz *Das Buch des Elchasai, das heilige Buch der jüdenchristlichen Sekte der Sobiai in Harnack-Ehrung* 1921, S. 94 ff. Jene Reinigungsvorschriften, die auf Lev. XV beruhen, kennen wir aus der

Schwartz wieder aufgenommen, sie aber, vermutlich unter dem Eindruck der dagegen erhobenen Bedenken, sehr erheblich eingeschränkt. Wohl will er, wie Schwartz, dem Homilisten, der mehr ein theologischer Abenteurer als ein ernst zu nehmender Häretiker sei, das ganze dualistische System, die Lehre von dem Herrscher dieses und des zukünftigen Äons, den Syzygienkanon und was damit zusammenhängt, die Unterscheidung männlicher und weiblicher Prophetie, die Verwerfung der prophetischen Literatur, die Kritik am Pentateuch zuschreiben⁶⁵). Daher betrachtet er auch die Fiktionshypothese als ein Dogma, das, wie er meint, nicht mehr angezweifelt werden sollte⁶⁶). Dagegen sieht er im Gegensatz zu Schwartz in Ep. Petr. und Cont. sowie in einzelnen Stellen (H I, 20, 2—4; II, 17, 3—4; XI, 35; XVII, 12—19; vielleicht auch H IX, 12; XVIII, 7) Interpolationen, die ein Ebionäer nach Fertigstellung von H, also vor 381, hinzugefügt habe. Auch diesen Ausführungen gegenüber muß ich auf dem Standpunkt beharren, den ich Schwartz gegenüber dargelegt habe.

Zunächst ist festzustellen, daß die Lehren, die nach Rehm Eigentum des Homilisten sein sollen, sich auch in R finden. Das ist für das dualistische System, den Herrscher dieses und des zukünftigen Äons sowie für die Syzygienlehre schon oben nachgewiesen worden. Die Lehre von den zwei Himmeln, der zu diesem dualistischen System gehört, findet sich sogar nur noch in R (R II, 68—70; III, 14). Dafür fehlt die Unterscheidung männlicher und weiblicher Prophetie in R. Sie ist ja nach H III, 29 ein *μυστικὸς λόγος*, von dem der Rekognitionist nichts wissen wollte. Doch begegnen uns auch bei ihm Ausführungen, die sich in dem betreffenden Abschnitt von H finden: Ist es hiernach (vgl. H III, 26. 24) Aufgabe der männlichen Prophetie, den von der weiblichen begründeten und befürworteten blutigen Opferkult zu bekämpfen, so wird auch in R I, 36. 37 dieser Opferkult, den Moses nur wegen der Herzenshärte der Juden zuließ.

Didaskalia, aus ihrem Kampf gegen solche Judenchristen, welche sie forderten. Sie beweisen daher, daß der Verfasser der Petrusreden in Sidon und Tripolis nicht der Angehörige einer elchasäischen Sekte, sondern ein Judenchrist extremer Richtung ist. Das ergibt sich auch daraus, daß in denselben Reden (vgl. H IX, 19 = R IV, 32; H IX, 23 = R IV, 35; H XI, 26 = R VI, 9 [hier unter Anführung von Joh. 3, 5]; H XIII, 4 = R VII, 29) die Taufe *τρισμακαρία ἐπονομασία εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* geschehen soll, während sie nach Elchasai im Gegensatz dazu im Namen des großen und höchsten Gottes und im Namen seines Sohnes des großen Königs, erfolgt. Es ist derselbe Verfasser von G, der, wie die täglichen Tauchbäder, auch die rituellen Reinigungsvorschriften in sein Werk eingeflochten hat.

65) S. 159.

66) S. 146.

als widergöttlich betrachtet und seine Abschaffung für die Zeit, da der wahre Prophet erscheinen wird, in Aussicht gestellt (R I, 59 f.). Und wenn in H, zwar lange nicht an allen Stellen, die prophetische Literatur abgelehnt wird, so auch in R, wie der Gang durch die Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Erscheinung des wahren Propheten (R I, 27—42) zeigt. Auch die Unterscheidung wahrer und falscher Perikopen im Pentateuch wird in H (vgl. H II, 38 f.; III, 2 f.) gründlicher und eingehender durchgeführt, als in R. Sie ist ja τὸ μυστήριον τῶν γραφῶν (H II, 40; III, 4). Doch verrät der Rekognitionist Kenntnis davon, wenn er R I, 22. 74 von einer Geheimtradition zur Auslegung einzelner Perikopen des Gesetzes spricht⁶⁷⁾. Diesen Sachverhalt wollen Schwartz und Rehm durch die Annahme erklären, daß der Rekognitionist seinen Blick neben G auch auf H geworfen habe: aber, so muß man fragen, was soll ihn, den Katholiken, wie ihn Rehm S. 163 mit Recht nennt, bewogen haben, aus H ausgerechnet solche Stücke in seine Schrift zu verwerten, die ihm anstößig waren? Dies erklärt sich nur dadurch, daß er sie nicht in H, sondern in G gelesen und im Zusammenhang mit seiner Überarbeitung von G übernommen hat. Dazu kommt, daß diese heterodoxen Stücke nicht Hirngespinnste eines Literaten, sondern zum großen Teil Sonderlehren jüdischer und judenchristlicher Sekten sind und als solche nachgewiesen werden können. So haben schon nach Epiphanius (Haer. 18, 19) jüdische Sekten im Ostjordanland am Pentateuch Kritik geübt und den Opferkult verworfen. Nach Irenaeus (Haer. I, 29, 2) nahmen die judenchristlichen Ebionäer an den Schriften der alttestamentlichen Propheten Anstoß und verwarfen den Paulus. Was aber die Sekte des Elchasai betrifft, die am Anfang des zweiten Jahrhunderts im Ostjordanland entstanden ist und am Anfang des dritten mit einem Alkibiades aus dem syrischen Apamea einen Vorstoß nach Rom gemacht hat, so sehe ich von dem ab, was

67) Bezeichnend für die Haltung des Syrerers ist es, wenn er R I 22 schreibt: καὶ μετὰ ταῦτα τὰ ἀπ' ἀρχῆς τῆς κτίσεως μέχρι ἧς ἐν Καισαρείᾳ αὐτῷ συνήνηθησα ἡμέρας ἐπιτόμως μοι ἐξέθετό, während es bei Rufin heißt: Cumque haec dixisset, exponere mihi singula de his, quae in quaestione esse videbantur legis capitulis coepit, ab initio creaturae etc. Ebenso schreibt der Syrer R I, 74 καὶ μετὰ ταῦτα ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ ἐγγράφου νόμου περὶ ἐνὸς ἐκάστου τῶν γεγραμμένων κεφαλαίων ἠδέως σοι ἐδήλωσα; Rufin dagegen übersetzt, tum etiam per singula quaeque, quorum ratio posebat, secretiorem tibi intelligentiam patefeci. Der Syrer zeigt, was schon 411 als anstößig empfunden wurde. Es zeugt für Rufin, daß er diese Stellen nicht übergangen hat. Immerhin erklärt uns der Syrer, warum der nur wenig Jahrzehnte früher lebende Rekognitionist gewisse Kapitel von G, die bei H erhalten sind, übergangen hat.

Epiphanius über sie sagt, weil er, wie schon C. Schmidt, nachgewiesen hat⁶⁸⁾, manches aus den Pseudoclementinen ihr zugeschrieben hat. Aber auch nach andern zuverlässigen Zeugen⁶⁹⁾ hat sie am Alten Testament, besonders an den alttestamentlichen Propheten, Kritik geübt, den Opferkult verworfen und als Ersatz dafür die Taufe verlangt. Ganz ähnlich, wie die K. Π nach Ep. Petr. und Cont., soll auch ihr heiliges Buch eine Geheimschrift, nur unter Anrufung der kosmischen Elemente und unter Genuß der sakralen Elemente, Brot und Salz, weiter gegeben werden. Finden sich aber diese Lehren und Bräuche bei jüdischen und judenchristlichen Sekten, so werden sie nicht Erfindungen eines Schriftstellers sein, der zweihundert und mehr Jahre später gelebt hat.

Die Unmöglichkeit dieser These ergibt sich auch aus der merkwürdigen Übereinstimmung dieser Lehren und Bräuche, mit denen der Didaskalia, auf die C. Schmidt⁷⁰⁾ hingewiesen hat. Hier findet sich dieselbe Stellung zum alttestamentlichen Gesetz. Zwar redet die Didaskalia nicht von echten und falschen Perikopen im Pentateuch; aber sie vertritt dieselbe Anschauung, indem sie den Begriff der *δευτέρωσις* des Gesetzes einführt. Danach ist Gesetz Gottes, was Moses dem Volk verkündete, ehe es das goldene Kalb anfertigte und dem Götzendienst verfiel. Dieses Gesetz, der Dekalog, ist das Sittengesetz, das noch nichts von Schlacht- und Brandopfern, von Speiseverboten und Reinigungsvorschriften weiß. Erst nach dem Rückfall des Volkes in den heidnischen Götzendienst hat Gott in seinem Zorn ihm das Joch des Zeremonialgesetzes auferlegt, die Errichtung von Altären, die Darbringung von Opfern, die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren, die Reinigungen und Waschungen. Jesus aber hat sich um dieses zweite Gesetz nicht gekümmert und es im Evangelium abgetan, durch die Römer den Tempel zerstört, die Opfer wie Speise- und Reinigungsvorschriften abgeschafft. Der Bischof aber soll ein richtiger Dolmetscher der Schriften und vor allem ein guter Erklärer des Gesetzes sein, um zu zeigen, welches Gesetz den Gläubigen gilt und welches nicht. Wie der Homilist (H III, 51), so beruft sich auch der Verfasser der Didaskalia zur Begründung dieser Unterscheidung von Sitten- und Zeremonialgesetz auf Mt. 5, 17 und 18. Ähnlich stellen sich beide zur alttestamentlichen Prophetie. In gleicher Weise treten sie für vegetarische Lebensweise und für die Ehe ein, wie sie auch die

68) Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien T. U. 17, 191, S. 176 ff.

69) Vgl. meinen Aufsatz in Harnack-Ehrung 1921, S. 87 ff.

70) a. a. O. S. 252 ff.

Reinigungsbäder bei Menstruation, Pollution und ehelichem Beischlaf kennen, die jedoch die Didaskalia verwirft. Angesichts dieser weitgehenden Übereinstimmung zwischen den Anschauungen der Didaskalia einerseits und denen des Homilisten, die z. T. auch die des Rekognitionisten sind, andererseits kann die These von Rehm, sie seien dem Kopfe des Homilisten entsprungen, schlechterdings nicht aufrechterhalten werden, zumal zwischen ihnen ein Zeitraum von mehr als ein und einviertel Jahrhundert liegt.

Das gilt auch von den antipaulinischen Stücken, besonders von Ep. Petr. und Cont. Sehr bedeutsam erscheint mir der Nachweis Rehms, daß diese beiden Schriftstücke nach Sprachgebrauch, Grammatik und Stil in einem barbarischen, z. T. hebräisierenden Griechisch geschrieben sind, wie es sich in den viel besser geschriebenen H nur an einzelnen Stellen findet — ein Beweis dafür, daß sie nicht mit Schwartz dem Homilisten zuzuweisen sind. Wenn dabei das Zitat Mt. 5, 16 sowohl Ep. Petr. 2, 6 als auch H III, 51 in derselben vom kanonischen Text abweichenden Gestalt angeführt wird, so kann dies — auch andere Übereinstimmungen — wie Rehm richtig sagt, ebensowohl darauf beruhen, daß diese beiden Einleitungsstücke einer Quellschrift angehören, die H zugrunde liegt, als daß ihr Verfasser H kannte und benützte. Rehm will sich für die letztere Möglichkeit entscheiden, und zwar aus zwei Gründen. Erstlich, wenn auch der Brief als Einleitung zu einer Schrift denkbar sei, in der Petrus selbst seine κηρύγματα darstellt, so lasse sich nur schwer eine Schrift denken, in die sich die Contestatio ihrer literarischen Form noch einfügen würde. Wer sei der Erzähler? Wer sage am Schluß προσηυξάμεθα?

Daß hier Unklarheiten vorliegen, sei zugegeben. Sie erklären sich aber dadurch, daß es sich um den Bericht über eine fiktive Presbytersitzung handelt. Bei solchen Machwerken geschieht es leicht, daß der Schreiber, wie hier, zunächst in der dritten Person, zuletzt aber, da er sich im Geist zu ihnen rechnet, in der ersten Person redet. Doch kann hier auch, wie Rehm sich selbst die Antwort gibt, der Überbringer des Briefes als Erzähler gedacht sein. Als zweiten Grund führt Rehm Cont. 5, 2 an, wo Jakobus die Presbyter auf die Gefahr hinweist, daß die Bücher des Petrus von dreisten Leuten gefälscht werden könnten. Das habe nur dann Sinn, wenn die βιβλοι, zu denen Ep. Petr. und Cont. Einleitung sein wollen, d. h. H, bereits gefälscht sind. Aber, abgesehen davon, daß beide Schriftstücke ausgesprochenmaßen nur Einleitung zu κηρύγματα Πέτρου sein wollen, so be-

ziehen sich die Worte des Jakobus ὡς ἤδη τινὰς ἠκούσατε πεποιηκότας auf den verlesenen Brief des Petrus, den die Presbyter eben gehört haben, und zwar auf die Bemerkung Ep. Petr. 2, 3, wonach τινὲς τῶν ἀπὸ ἔθνῶν, die die Gesetzespredigt des Petrus verworfen und die gesetzlose Lehre τοῦ ἔχθροῦ ἀν θρώπου (= Paulus) angenommen haben, schon zu seinen Lebzeiten versucht hätten, seine Worte durch allerlei Interpolationen εἰς τὴν τοῦ νόμου κατάλυσιν umzufälschen (μετασχηματίζειν). Rehms Deutung auf H ist in den Text erst hineingetragen und nicht aus ihm herauszulesen. Es bleibt daher nur die Annahme übrig, daß die beiden Stücke eine Einleitung zu einer in H verwerteten Schrift sein wollen. Als solche werden in Ep. Petr. und Cont. ausdrücklich und wiederholt κηρύγματα Πέτρου genannt. Diese sind daher keine rein aus den Clementinen erschlossene Konstruktion, sondern eine klar und deutlich bezeugte Schrift. Auf sie weisen auch H I, 20, 2—4; R I, 72 und R III, 75 hin.

Allerdings sieht Rehm ⁷¹⁾ in der eben erwähnten Homilienstelle eine Interpolation. Und offenbar ist hier der Text verderbt. Das zeigen L und S, die versucht haben, ihn sinnvoll zu gestalten. Es hängt dies damit zusammen, daß, worauf C. Schmidt hinweist ⁷²⁾, der ganze Satz H I, 20, 2 = R I, 17, wonach Jakobus den Petrus beauftragt habe, ihm von Cäsarea τὰς καθ' ἕκαστον ἑνιαυτὸν ὁμιλίας τε καὶ πράξεις zu schicken, in der Luft steht. Denn in H haben wir nirgends vorher etwas von einem solchen Auftrag gelesen. Das wird aber durch R I, 72 klar, wo Jakobus dem Petrus sagt: dato operam, ut per singulos annos praecipua quaeque ex dictis gestisque tuis scripta mittas ad me et maxime per septimanas annorum. Dieser Zusammenhang zwischen H und R zeigt deutlich, daß H I, 20 = R I, 17 der Verfasser von G zu Wort kommt, und nicht ein Interpolator, der, falls er nach Rehm auch den Brief des Petrus erfunden hätte, sich wohl deutlicher ausgedrückt und nicht τὰς καθ' ἕκαστον ἑνιαυτὸν ὁμιλίας τε καὶ πράξεις, sondern τὰς τῶν αὐτοῦ κηρυγμάτων βίβλους genannt hätte. Solche Stilwidrigkeiten können nur einem Schriftsteller, der fremden Stoff verwertet, aber nicht einem Interpolator, der sich H I, 20 auf einen von ihm verfaßten Brief beziehen soll, zugetraut werden. Wie aber ist der Verfasser von G darauf gekommen, sich an dieser Stelle auf Ep. Petr. zurückzubeziehen? Das zeigt der folgende Satz, wonach Petrus am ersten Tag anfangs περὶ τοῦ τῆς ἀληθείας προφήτου (R de vero propheta) gesprochen hat. Nach III, 75 aber handelt das erste Buch der K. Π de vero propheta.

⁷¹⁾ S. 144 f.

⁷²⁾ a. a. O. S. 25.

Gerade hieraus und hierüber hatte der Verfasser von G kurz zuvor H I, 17. 18; R I, 15. 16 Ausführungen gebracht. Das veranlaßte ihn, sich und seine Leser daran zu erinnern, daß Petrus diesen τόμον dem Jakobus auf seinen Befehl geschickt habe. Nun soll nach Schwartz, der Rekognitionist aus dieser Bemerkung die Inhaltsangabe von R III, 75 herausgesponnen haben. Man fragt sich erstaunt; warum bringt er diese nicht schon R I, 72, wo er doch dazu die beste Gelegenheit gehabt hätte? Die Antwort ist die, daß er bzw. der Verfasser von G nicht schon am Ende von R I, sondern erst am Ende von R III aufhört, die K. Π zu benutzen und in seinem Werk zu verarbeiten.

Daß H II, 17, 3—4 keine Interpolation ist, wie Rehm annimmt, habe ich oben S. 317 gezeigt. In H XI, 35, einem eingesprengten Stück, das seinen richtigen Platz R IV, 35 hat, findet Rehm den Interpolator, der den Brief des Petrus hinzufügte⁷³⁾. Aber wie ich zeigte⁷⁴⁾, handelt es sich an dieser Stelle um keine Interpolation. Als Interpolation betrachtet Rehm den Abschnitt XVII, 13—19, der von dem Wert bzw. Unwert der Gesichte und Offenbarungen für die Erkenntnis Gottes handelt. In dieser Ausführlichkeit hat er bei R keine Parallele. Immerhin paßt er inhaltlich zu der R II, 62 erzählten Anekdote von der Vision des Petrus in Kapernaum, durch die Petrus den Unwert der Visionen dartun will. Auch sonst finden sich in R Ausführungen, die an die in H XVII erinnern; so wenn R III, 29, wie H XVII, 16, auf das Wort Ex. 33, 20 anspielt und R III, 30, mit dem Satz: *ex resurrectione autem mortuorum, cum facti fuerint sicut angeli, videre potuerunt deum* fast wörtlich dasselbe sagt, wie H XVII, 16 ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν, ὅταν τραπέντες εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσαγγελοι γένωνται, τότε ἰδεῖν δυνήσονται. Es liegt daher die Vermutung nahe, daß bereits in G etwas Ähnliches wie H XVII, 13 ff. gestanden hat. Nun weist Rehm⁷⁵⁾ darauf hin, daß diese Kapitel sowohl inhaltlich als auch sprachlich und stilistisch aus den Homilien herausfallen, was durchaus richtig ist, und schließt daraus, daß sie nicht von Homilisten, noch auch von dem Autor der Grundschrift verfaßt, sondern wegen ihrer Polemik gegen Paulus von einem Ebionäer interpoliert sind. Und diese Polemik ist hier ebenso deutlich wie leidenschaftlich. Schon die ganze Tendenz richtet sich gegen die Berufung des Apostels auf die ihm gewordenen Gesichte und Offenbarungen (2. Kor. 12, 1 und Gal. 1, 16). Aber auch die Ausführungen im einzelnen wenden sich mit einer Heftigkeit, wie sie uns sonst nirgends in

73) S. 145.

74) Vgl. oben S. 324 f.

75) S. 149 ff.

der altchristlichen Literatur begegnet, gegen die Art und Weise, wie Paulus in seinen Briefen sein Apostelamt begründet ⁷⁶⁾. Um jedoch auf alle weiteren Einzelheiten nicht näher einzugehen, so erhebt sich hier die Frage: Wie ist es möglich, daß ein Ebionäer nach dem Erscheinen der Homilien (nach Rehm S. 160 vor 381) solche Interpolationen gemacht haben soll? Schwartz sagt ⁷⁷⁾, daß nur in Asien das Judenchristentum in den beiden ersten Generationen nach der Vernichtung der Urgemeinde, nicht länger, ein wichtiger Faktor in der Ausbildung und Formung der Kirche gewesen sei, und betont weiter ⁷⁸⁾, daß es judenchristliche Gemeinden von irgendwelcher Bedeutung im vierten Jahrhundert nicht gegeben habe. Diese Feststellungen sind völlig richtig. Ist es aber so, wie soll ein Ebionäer, der nach der Mitte des vierten Jahrhunderts gelebt haben muß, darauf gekommen sein, den Homilien Stücke wie Ep. Petr. und Cont. vorzuschicken und sie selbst im antipaulinischen Sinn zu verfälschen? Für wen hätte er es tun sollen? Die Stellen aber, die Rehm ihn schreiben läßt, sind — man möchte sagen — von einem geradezu jüdischen Haß gegen Paulus, den feindlichen Menschen und Betrüger und Widersacher (2. Thess. 2, 4), und seine gesetzlose Lehre erfüllt, daß man meint, hier einen jener Judaisten vor sich zu sehen und sprechen zu hören, die Paulus falsche Apostel, Betrüger und Diener des Satans genannt hat. Diese Stellen passen daher zweifellos besser in eine Zeit, in der das intransigente Judenchristentum noch eine Bedeutung in der Kirche hatte, eine Bedeutung, die es ihm erlaubte, den Kampf gegen das gesetzesfreie Heidenchristentum zu führen, als in eine Zeit, in der es völlig bedeutungslos geworden und dieser Kampf schon lange beendet war. Wenn daher Rehm meint, daß die Schwartzsche Literaturhypothese, wie sie kurz bezeichnet werden mag, für die antipaulinischen Stellen in H nicht ausreicht, so halte ich seine Interpolationshypothese für fast noch unmöglicher. Daraus scheint sich nun zu ergeben, daß meine Quellschrifthypothese doch nicht so abwegig ist, wie beide Gelehrte meinen.

Damit fällt aber auch die Hypothese hin, nach der beide das Bücherverzeichnis R III, 75 als eine Fiktion ansehen. Was Schwarz dagegen anführt und Rehm als bewiesen übernimmt, ist nichts als der Nachweis, daß sich dergleichen Fiktionen von alten Urkunden als Trick auch sonst bei rhetorisch geschulten griechischen Schriftstellern finden. Aber beide sind mit keinem einzigen Wort auf meinen sehr eingehend und gründlich ge-

76) Vgl. dazu mein Buch „Die Pseudoklementinen“ S. 138 f.

77) a. a. O. S. 191.

78) a. a. O. S. 198.

fürhten Nachweis eingegangen, daß das, was hier als Inhalt der K. Π angegeben ist, sowohl in R als auch in H wiederkehrt. Eben-
sowenig haben sie sich bemüht, das zu widerlegen, was ich über
die K. Π als Geheimschrift einer judenchristlich-gnostischen Sekte
festgestellt habe. Ich kann das, was ich auf fast hundert Seiten
darüber ausgeführt habe⁷⁹⁾, hier nicht wiederholen. Aber ich muß
meinem Erstaunen darüber Ausdruck geben, daß beide Gelehrte
das alles mit Stillschweigen übergehen, was andre, sehr nam-
hafte Gelehrte, die sich genau und ausführlich mit den Pseudo-
clementinen befaßt haben⁸⁰⁾, als gesichertes Ergebnis meiner
Untersuchungen bezeichnet und angenommen haben. So sagt, um
einen meiner ersten Kritiker zu nennen, Bousset⁸¹⁾: „Namentlich
ist ihm der durchschlagende Nachweis gelungen, daß diese In-
haltsangabe der zehn Bücher der Kerygmata ohne irgendeine
Grundlage gar nicht vom Redaktor der Recognitionen hätten er-
funden werden können. Denn diese Inhaltsangabe erhält vielfach
ihre Erklärung und Bestätigung erst durch den in H vorliegen-
den Tatbestand.“ Und um den Gelehrten anzuführen, der sich
zuletzt in einem besonderen umfangreichen und gründlichen
Werk mit dem pseudoclementinischen Problem befaßt hat, so
sagt O. Cullmann gegenüber den Vertretern der Fiktionshypo-
these⁸²⁾: *Depuis Waitz l'existence de la source des Prédications
de Pierre n'a plus été mise en doute.* Solange nicht mit derselben
Gründlichkeit der Gegenbeweis geführt worden ist, muß ich
bei meiner These beharren, daß die K. Π, zu denen Ep. Petr.
und Cont. als unlösbare Bestandteile gehören, eine Quellenschrift,
und zwar die theologisch und kirchengeschichtlich bedeutsamste,
von G darstellen.

Meine These erklärt noch einen Punkt, auf den meine beiden
Kritiker überhaupt nicht eingehen, obwohl er die Probe auf das
Exempel ist: Er betrifft die alt- und neutestamentlichen Zitate
in H und R⁸³⁾. In meiner Besprechung des Aufsatzes von Schwartz
habe ich gefragt⁸⁴⁾ — und diese Frage muß ich wiederholen, bis
eine Antwort darauf gegeben wird —: „Wie ist es möglich, daß
ein und derselbe Verfasser Zitate aus den verschiedenen Büchern
des Alten Testaments, auch aus den prophetischen, und zwar

79) a. a. O. S. 78—169.

80) Vgl. Anm. 24, wo diese Gelehrte genannt sind.

81) a. a. O. S. 451.

82) a. a. O. S. 80, Anm. 1.

83) Vgl. mein Buch, a. a. O. S. 259—366, außerdem meinen Aufsatz
„Das Evangelium der zwölf Apostel“ in ZNW. 13, 1912, S. 358 ff.; 14,
1913, S. 58 ff.

84) ZKG. 52, 1933, S. 317.

nach dem Text der LXX, bringt, daß er aber ausgerechnet an den Stellen, in denen nach meinen Darlegungen die K. Π zutage treten, in völliger Übereinstimmung mit ihrer grundsätzlichen Einstellung zum mosaischen Gesetz und zur alttestamentlichen Prophetie nur die fünf Bücher Moses und nie die prophetischen Bücher⁸⁵⁾ und jene nicht nach der LXX, sondern nach einer andern Übersetzung (des Symmachus?) oder nach dem hebräischen Text anführt? Kann ein Verfasser, zumal wenn er am Ende des vierten Jahrhunderts geschrieben hat, das Alte Testament so verschieden benützt und zitiert haben? Oder verrät er damit nicht unzweideutig, daß er fremdartiges schriftliches Material verwertet hat? Und wie kommt es, daß er in denselben Partien, in denen das Alte Testament nur in beschränkter Auswahl und ohne Kenntnis der LXX gebraucht wird, zwar gegen Stellen in den paulinischen Briefen polemisiert, aber zur Begründung nur Stellen aus den synoptischen Evangelien, insbesondere Matthäus, und in einer von dem kanonischen Text abweichenden, mit dem Ebionäerevangelium (Evangelium der Zwölf) übereinstimmenden Wortlaut, dagegen in andern Abschnitten Kenntnis auch der übrigen neutestamentlichen Bücher verrät und die synoptischen Evangelien in größerer oder geringerer Übereinstimmung mit dem kanonischen Text anführt? Derselbe Sachverhalt und Schriftgebrauch findet sich in R, wenn auch der Verfasser sich vielfach mehr dem kanonischen Text angepaßt hat. Mit diesen Hinweisen möchte ich nicht die Richtigkeit meiner Quellenkritik unter Beweis stellen. Wohl aber darf ich daraus den Schluß ziehen, daß der Verfasser von H bzw. G nicht der selbständige Autor ist, als den ihn Schwartz (und mit den besprochenen Einschränkungen auch Rehm) hinstellt, sondern eine Schrift benützt hat, in der ein anderer Gebrauch und Text des Alten und Neuen Testaments vorliegt als in H bzw. G.“

Ist daher der Aufsatz von Rehm trotz mancher sehr wertvoller Einzeluntersuchungen noch nicht die Lösung des pseudoclementinischen Problems, die er, nach der sehr angenehm berührenden, andre Möglichkeiten erwägenden Art der Beweisführung zu urteilen, auch nicht zu sein beansprucht, bedeutet er vielmehr, wie schon der Schwartzsche Aufsatz, sowohl hinsichtlich der literar- als auch der textkritischen Fragen eine m. E. unnötige Komplizierung desselben, so freue ich mich um so mehr, seinen Ausführungen über „Bardesanes in den Pseudoclemen-

85) Was H XVII, 17 über Nebukadnezar sagt, verrät Kenntnis des Buches Daniel, wie sie jeder Jude hatte. Doch gehört es im jüdischen Kanon nicht zu den prophetischen Büchern, sondern zu den Hagiographen.

tinen⁸⁶⁾ restlos zustimmen zu können. Sie betreffen den Abschnitt R X, 19—29, „das Buch der Gesetze der Länder“, das von Eusebius, Praep. evang. VI, 9 als aus einer bardesanistischen Schrift angeführt wird und in einer syrischen Handschrift (W. Cureton, Spicil. Syr. London 1855) wiedergefunden worden ist. Schon in meinem Buch über die Pseudoclementinen⁸⁷⁾ hatte ich nachzuweisen versucht, daß dieser Abschnitt ursprünglich in G gestanden habe und wie andre Stücke in R VIII und IX auf den Dialog des Bardesanes *περὶ εἰσαρμμένης* zurückgehe. Was ich und andre mit mehr oder weniger unzulänglichen Mitteln festgestellt haben, wird durch Rehm bestätigt⁸⁸⁾. Doch hat er diese ganze Frage in eingehender Auseinandersetzung mit der umfangreichen Literatur über sie und unter genauer Vergleichung der vorhandenen Texte viel gründlicher untersucht und ist dabei zu einem Ergebnis gekommen, das m. E. die Lösung dieses Problems ist. Für diesen Nachweis ist es belanglos, daß das Buch der Gesetze der Länder in einer Quellschrift gestanden hat, die eine judenchristliche Apologie wider heidnisch-griechische Lehre gewesen ist⁸⁹⁾.

In einem letzten Abschnitt faßt Rehm die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen und legt hier seine Auffassung von der Entstehung der Pseudoclementinen dar. Es erübrigt sich, hier meine Auffassung gegenüberzustellen, die sich mir durch die wiederholte, unvoreingenommene und gründliche Auseinandersetzung mit den in ihrer Art wertvollen Untersuchungen von Bousset, Heintze, C. Schmidt, Cullmann, Schwartz, Thomas und Rehm im wesentlichen bestätigt hat. Bei denen, die sich mit dem pseudoclementinischen Problem beschäftigt haben, darf ich sie als bekannt voraussetzen. Nur folgendes möchte ich hinzufügen. Während der Verfasser der Urclémentinen⁹⁰⁾, der die Petrus-Simongeschichte und den Anagnorismenroman durch die Person des Clemens erfinderisch und sinnreich verbunden hat, in dem ersten, in Cäsarea sich abspielenden Hauptstück die K. Π in dem dritten zu Laodicea die oben⁹¹⁾ erwähnte judenchristliche, vielleicht ursprünglich jüdische Apologie verarbeitet hat, scheint er mir das nach Tripolis verlegte Mittelstück ziemlich selbständig verfaßt, jedoch hier auch eine Abhandlung über den

86) In *Philologus* 98, 1938, S. 218 ff.

87) a. a. O. S. 256 ff. nach dem Vorgang von Uhlhorn, a. a. O. S. 586 f.

88) Meine Vermutung, daß Bardesanes auch in R VIII zu suchen sei, weist Rehm zurück.

89) Siehe oben S. 527 und Anm. 55.

90) Sie hießen nach Origenes *Comm. in Gen. in Philokalia* 25 *περίοδοι*. Was hier im 14. Buch stand, bezieht sich auf R X, 10 f.

91) Siehe Anm. 89.

Dämonenglauben verwandt zu haben, die ihrer Haltung nach mit den K. Π verwandt gewesen sein muß⁹²⁾. Angesichts der oben⁹³⁾ dargelegten schriftstellerischen Beziehungen zu den K. Π vermute ich, daß sie ursprünglich zu ihnen selbst, und zwar zu dem ersten Buch von dem wahren Propheten, gehört hat. Seiner Abstammung nach zweifellos Jude, seinem Glauben nach Christ, und zwar katholischer Christ, wird er zu jenen trotz ihres Christenglaubens immer noch in ihrer Lebensweise streng gesetzlichen und durch den Essenismus beeinflussten Kreisen der syrischen Kirche gehört haben, gegen die sich die Didaskalia, auch sie, wie die Clementinen, im gewissen Sinn eine ψευδής ἱστορία, wendet. Seine Zeit ist vermutlich dieselbe, wie die der Didaskalia, der Anfang des dritten Jahrhunderts. Jedenfalls hat er nach Justinus und Bardesanes, deren Schriften er kennt, und vor Origenes, der die Περίοδοι zitiert, sein Werk geschaffen. In der Abgeschiedenheit seiner Kirche mag es begründet sein, daß es bis Eusebius mehr oder weniger unbekannt blieb, der die πολυεπῆ καὶ μακρὰ συγγράμματα des Clemens wieder ans Licht zog (K.G. IV, 58, 4). Doch blieb es wegen seines heterodoxen Charakters unbeachtet, bis am Ende des vierten Jahrhunderts ein entschiedener Arianer, der Homilist, darauf aufmerksam wurde und es, wie man sagt, in souveräner Weise bearbeitete, ohne an seinen Ketzereien besonders Anstoß zu nehmen. Gerade diese veranlaßten einen Zeitgenossen, G von sich aus nochmals zu bearbeiten, ohne daß er, der Katholik, sie alle hätte vertuschen können. Über spätere Redaktionen habe ich schon oben S. 310 f. gehandelt.

Abschließend möchte ich sagen, daß die pseudoclementinische Forschung Rehm reichen Dank schuldet. Diesen Dank wird sie ihm für die demnächst erscheinende textkritische Ausgabe von R — das zeigt die Textprobe R III, 2—11, S. 168—184 — nicht versagen. Doch kann sie das, was er zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften, insbesondere zu den Fragen der Grundschrift und der Quellschriften, ausführt, nicht als das letzte Wort ansehen. Soll sie zu einem befriedigenden Ergebnis kommen, so muß sie m. E. zu den Erkenntnissen zurückführen, zu denen sie vor Chapman und Schwartz gelangt war. Rehm hat dazu die ersten Schritte getan. Daß noch weitere getan werden müssen, glaube ich gezeigt zu haben. Handelt es sich doch dabei nicht nur um die Clementinen selbst, sondern um die weit- aus wichtigere Frage, ob von hier aus, worauf zuletzt O. Cull-

92) Siehe oben S. 323.

93) Siehe oben S. 323.

mann in dem bedeutsamen Kapitel seines Buches: Le problème historique posé par les Pseudo-Clémentines⁹⁴⁾ hingewiesen hat, ein helleres Licht auf das eine oder andere, noch verhältnismäßig dunkle Kapitel des ältesten Christentums fallen kann. Es handelt sich dabei nicht nur um eigenartige reformerische und gnostische Erscheinungen innerhalb des Judentums und Judenchristentums, sondern, was wichtiger ist, um die Stellung des ältesten Christentums zu dem Täufern, insbesondere dem der Johannesjünger, um die Auseinandersetzung eines auf Jakobus und die jerusalemische Gemeinde sich berufenden gesetzestrengen Judenchristentums und des unter die Autorität des Paulus sich stellenden gesetzfreien Heidenchristentums im nachapostolischen Zeitalter und nicht zuletzt um das geschichtliche Verständnis christlicher Begriffe und Gebräuche, die auch für die neutestamentliche Theologie von Bedeutung sind.

Abgeschlossen am 15. August 1939.

94) a. a. O. p. 167 ff.

„Frankfurter Anstand“ und deutsch-evangelischer Reichsbund von Schmalkalden 1539.

Von Dr. E. Z i e h e n, Frankfurt a. M.

„Jener Frankfurter Vertrag ... durch welchen der Kaiser den Protestanten die Aussicht zu einer von Rom unabhängigen Beilegung der religiösen Streitigkeiten eröffnete.“

Ranke: Deutsche Geschichte (1839 ff.) VII. Buch, 4. Kap.

„Im jar 1539 ist der grosz reichstag alhie zu Frankenfurt gehalten worden der religion sampt andern sachen halben, daruff der evangelisch bunt erschienen ist ... Gott der vatter geb gluck und heil! amen.“ Warum gehen wir von einem Eintrag in der Chronik des Frankfurter Schuhmacherhandwerks aus? Weil echt frankfurtischer Bürgersinn daraus spricht. Dieser Handwerksmeister würdigt das uns Wesentliche, die reichsgeschichtliche Bedeutung jenes Tages, der vor jetzt 400 Jahren in den Mauern unserer Stadt zusammentrat¹⁾.

Eines ist Frankfurts schöner reichsgeschichtlicher Beruf stets erneut im Lauf so vieler Jahrhunderte deutscher Geschichte gewesen: es war die Stätte des versuchten Ausgleichs widerstrebender Kräfte im Zeichen des Reichsgedankens. Nur zu oft scheiterten diese Versuche; darin liegt die Tragik der Frankfurter Reichsgeschichte.

Im tieferen historischen Sinn verdient der Tag des „evangelischen Bundes“ von Schmalkalden 1539, ein „großer Reichstag“ zu heißen. Unheilvoll ging der Riß durch Deutschland. Auf die Einheit zwischen Kaiser und Reich hatte einstmals Karls IV. Goldene Bulle den Reichsbau gegründet. Doch Habsburgs burgundisch-spanische Politik forderte aus imperialem Machtstreben heraus blinden Gehorsam für jenen Karl V., in dessen schier endlosem Herrschaftsraum die Sonne nicht unterging. „In Luther ächtete Karl V. die deutsche Nation“ (W. Köhler). Die ehrwürdigen, tief im deutschen Bewußtsein eingewurzelten Bindungen des Reichsrechts achtete er gering.

Tatsächlich schien die evangelische Bewegung, zumal nach dem Zusammenbruch der bäuerlich-bürgerlichen Erhebung des Jahres 1525,

1) Frankf. Chron. II, bearb. v. R. Jung (Ff. 88) 12 ff. — Im allg. vgl. K. Schottenloher: Bibl. z. dt. Gesch. I—V (Le. 35—39); H. Gerber: Reichsgeschichtl. Quellen (Fünfhundert Jahre Stadtarch. Ffm.; Ff. 36) 87; K. Brandi: Kaiser Karl V. (Mü. 38) 359 ff.

zu politischer Machtlosigkeit und zum Untergang bestimmt. Da schlossen sich nach langem, friedseligen Zögern zum Schutz der bedrohten evangelisch-reichsständischen Freiheit deutsche Reichsstände, Fürsten und Städte, im Schmalkaldischen Bund zusammen. Auf einem Frankfurter Bundestag 1536 traten u. a. Württemberg und Pommern sowie die Reichsstädte Hamburg, Hannover und Frankfurt selbst bei. Nach raschem Wachstum schloß dieser deutsch-evangelische Bund bald Reichsstände von Stettin bis Straßburg, von Bremen bis zu den Bodenseestädten zusammen. Frankfurts Mittellage im alten Reich machte unsere Stadt zur „gelegenen Malstatt“ für den Bund.

„Gott der vatter geb gluck und heil! amen.“ So hofften viele Frankfurter im Januar 1539. Zogen doch wilde Söldnerhaufen durchs Reich. Für wen? Gegen wen? Böse Vermutungen schwirrten durch die Gassen. In den Kneipen lärmten die Landsknechte. Doch nun sollten Kommissare des Kaisers im fernen Spanien und des Königs im fernen Wien mit den Boten des Schmalkaldischen Bundes auf dem Römer verhandeln. Würden die Habsburger angesichts der drohenden Türkennot den evangelischen Deutschen Glaubensfreiheit gewähren? Oder hatten jene evangelischen Landsknechte recht, die sangen: „Deutschland wilt eigen machen dem haus zu Ostereich?“²⁾

Der Rat saß über den Schreiben der Bundeshäupter. Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen wollte mit etwa 300 Pferden einreiten. Er nahm Herberge im — Karmelitenkloster. Johann von Glauburg und Oger von Melem bereiteten im Nürnberger Hof Quartier für den Landgrafen Philipp von Hessen, der damals seine Forderung auf den Hainer Hof noch nicht durchgesetzt hatte. Drei Herzöge von Braunschweig wohnten im Haus zum Korb auf dem Kornmarkt und im Weißenfels an der Ecke Münzgasse—Buchgasse. Die Räte Ulrichs von Württemberg zogen ins Haus zum Seligen (Kerbengasse), die der Herzöge von Pommern in Joh. Jeckels Haus am Kornmarkt, drei Grafen von Nassau in den Grünen Schild (Ziegelgasse).

Die Botschaft Straßburgs, geführt vom hochangesehenen Jakob Sturm, lag im Groll in der Alten Mainzergasse, die Ulmer und Konstanzer im Ulmer Hof in der Sandgasse. Magdeburgs Bürgermeister finden wir im Haus „zum Frithof“ am Hühnermarkt, die Bremer und Hamburger in der Hangenden Hand (Saalgasse), die von Braunschweig, Goslar und Hannover im Haus zum Fingerlein (Schnurgasse).

Der Rat stellte den Bundesverwandten Räume im Römer zur Verfügung und tagte selbst in den Konventstube des nahen Barfüßerklosters. Die Bürgermeister erhielten Vollmacht, Gastgeschenke zu spenden und zur Nachtzeit reitende Boten einzulassen. Bald hatte man zwischen Wirten und Gästen zu schlichten. Die Bürger beklagten sich über Licht- und Stallmiete, andererseits begehrte der hessische Marschall deshalb und wegen des Schlafgelds Bericht. Der Rat empfahl ihm, sich mit den Bürgern freundlich und nach Gelegenheit zu vergleichen. Der Rechenmeister verzeichnete getreulich, daß für fast einen Zentner „Konfekt“ 51 Gulden ausgegeben wurden, ferner beträchtliche Summen für

2) Liliencron: Die hist. Volkslieder IV (Le. 69) 552 f.

Malvasier, „Eppell zu Collacion“, Feigen, Rosinen und Mandeln, Raucherkerzen, Weck' und Bretzeln sowie für 25 Fuder und 17 Viertel Rheingauer Weins³⁾.

Schwere Sorge lastete auf den Bundesboten, als sie vom 14. bis 18. Februar im Römer sorgfältig Rat hielten. Das Königliche Kammergericht war ein Werkzeug in der Hand der Habsburger und nicht mehr jenes Reichskammergericht, das 1495 in Braunfels mit frohen Hoffnungen eröffnet worden war. Mit Acht und Aberacht bedrohte es die Evangelischen. Noch jüngst waren Eßlingen und Minden seine Opfer geworden. Sollte man das alles dulden und „es dem Almechtigen, welches auch die sach ist, bevelhen; der wirt der gotlosen rath und verbundnusz wol zu nichte machen“? Das war die Meinung des Herzogs Franz von Braunschweig-Lüneburg.

Heiße das nicht, Gott versuchen, so entgegnete lebhaft Landgraf Philipp von Hessen. Wolle man den Kaiser ohne jeden Widerstand seine Rüstungen „wider die Teutschen“ bestellen lassen? Man wisse doch, „wie die Hispanier uns und unserer religion geneigt sein“! Sollte das „Widerteil“ den „Vorstreich haben, so sein wir nit alle starck im glauben, mochten etliche aus forcht abfallen“. „So man zucket, soll man des streichs nit erwarten“. Er warne, nicht aus Lust zum Krieg oder blinden Haß, vor einem bloßen kurzen „Anstand“ (Stillstand) als Dank für eine weitgehende Türkenhilfe der Evangelischen.

„Nichts liebers dan einen satten, bestendigen fride, auch mit nachteil des zeitlichen“, wünschte zustimmend der Kurfürst von Sachsen. Ernst wies er darauf hin, wie Karl V. mit böser List das weite Netz seiner internationalen Beziehungen rings um den evangelischen Bund zusammenziehe. Jetzt ging es mit der Erbfolge in Jülich, Kleve, Berg und Geldern um das Schicksal der Evangelischen am Niederrhein, ja in den gesamten Niederlanden. Der Nachfolger des jüngst verstorbenen Herzogs bitte um Beistand, man dürfe ihn nicht abweisen. „In was rüstung und beschwerung Teutsche nation stunde“, solle man den Kurfürsten von Köln und Trier vorstellen und um ihre Vermittlung ansuchen. Mit den englischen und dänischen Gesandten in Frankfurt müsse der Bund Fühlung nehmen. Auch Verbindung mit den Schweizern werde den Frieden fördern helfen. Vielleicht sei auch die Freundschaft zwischen Karl V. und dem König von Frankreich — trotz des Vertrages von Nizza und der Zusammenkunft von Aigues-Mortes — „nit so grosz“; man müsse auch hier einen Rückhalt suchen. Wer den Evangelischen diese ausländischen Beziehungen vorwirft, vergift, daß es sich nur um die gewissenhaft zögernde Gegenwehr gegen der Habsburger verschlagenes Spiel auf dem Schachbrett der internationalen Politik handelte⁴⁾.

3) Stadtarchiv Ff., Mgb. A 8 B; Bürgermeisterb. 1538, 95—119; Ratschl. Prot. III 60; Rechenmeisterb. 1538, Einzelausg. i. d. ersten Rechnung, Bl. 16 (Randvermerk Ainigung). — A. v. Lersner: Chronik I (Ff. 1706) 343. — J. G. Battonn: Örtl. Beschreibung I—VII (Ff. 61 ff.).

4) Niederschrift des braunschweig. Rates Clammer, hrsg. von O. Meinardus (Forsch. z. dt. Gesch. 22; Gött. 82) 636 ff. — Pol. Correspondenz d. Stadt Straßburg II, bearb. v. O. Winckelmann (Str. 87)

Besser als aus der amtlichen Niederschrift wissen wir aus den Geheimberichten kluger päpstlicher Diplomaten, warum die Städte zögerten. Hatten sie nicht bisher die schwersten Geldopfer für den Bund bringen müssen! War vor allem dem ehrgeizigen Landgrafen zu trauen? Mußte nicht gerade die Reichsstadt Frankfurt, der wichtige Paß am Main zwischen den landgräflichen Besitzungen, auf der Hut sein? Fürchteten nicht auch manche Patrizier die evangelische Leidenschaft der erregten Volksmassen? Jakob Sturm mahnte, Gott auch etwas zu getrauen und allein auf ihn zu sehen. Bremen ließ sich den Gedanken einer „national-versammlung“ wohl gefallen, doch hielt es Frieden für das beste. Großzügig gingen auch diesmal die Städter auf die fürstliche Forderung einer Umlage von 20 000 fl ein. In ihrem Sinn sprach Hamburgs Bote: „Were bösser (besser), das gantz gelt angegriffen, dan von Gottes wort gedungen und dartzu in fahrleibs und guts sitzen.“ Den Vorstreich zu tun, entschieden sich die versammelten Stände jedoch nicht, sondern beschlossen, der habsburgischen Gesandten und der kurfürstlichen Vermittler vertrauensvoll und friedwillig zu warten.

Bedeutete denn nicht auch die Sendung der Botschafter Karls V. und Ferdinands eine gewisse Anerkennung der evangelisch-ständischen Haltung? Eröffnete nicht — wie Ranke vor jetzt bald einem Jahrhundert meinte — der Kaiser die Aussicht zu einer von Rom unabhängigen Beilegung der religiösen Streitigkeiten? Die seitdem erschlossenen Geheimakten zeigen, daß es beiden nur darauf ankam, die Evangelischen hinzuhalten und möglichst zu spalten. Ihre Politik folgte dem altrömischen Grundsatz, den die päpstlichen Diplomaten empfahlen: *Divide et impera!*

Hören wir sie selbst! Kardinal Pole riet dem Kaiser zum Stillstand mit den Türken und zum Kampf gegen die „Ketzer“. Jener Aleander, der 1521 auf das verhängnisvolle Wormser Edikt gedrängt hatte, schrieb jetzt aus Wien, wo er auf König Ferdinand einwirkte: der Kaiser könne unter dem Vorwand eines Türkenzuges „ohne Verdacht eine gute Menge spanischer und italienischer Arkebuser nach Deutschland führen“! Der König selbst äußerte zur Befriedigung des Nuntius: man müsse die Protestanten zwischen Furcht und Hoffnung halten. Lebhaft pflichtete Aleander bei: es komme nur darauf an, in Frankfurt irgend eine unverbindliche Abmachung zustande zu bringen. Der Kaiser werde dann schon zu gelegener Zeit erwünschten Anlaß finden, einen solchen bloßen Stillstand (*tregua* o *suspensione*) zu brechen, und könne sich inzwischen der evangelischen Türkenhilfe bedienen⁵⁾.

So ritten am Aschermittwoch (19. II.) Dr. Jakob Frankforter, Kammerprokurator zu Innsbruck, und bald darauf Melchior von Lam-

543 ff. — P. Fuchtel: D. Ff. Anstand (Arch. f. Ref. Gesch. 28; Le. 31) 145 ff.

(5) Nuntiaturlberichte aus Deutschland I. Abt., III. Bd., bearb. von W. Friedensburg (Gotha 93) 387, 408, 419 f., 444, 516; Bd. IV 63 f., 263 f., 319. — K. Zeiger: Hamburgs Finanzen 1553—1650 (Rostock 36).

berg als Kommissare Ferdinands in Frankfurt ein. Mit kaiserlicher Vollmacht, die in Toledo ausgestellt war, erschien ferner Johann Weeze, der die Titel eines Erzbischofs von Lund (Schweden) und Bischofs von Roeskilde (Dänemark) führte, zudem mit dem Bistum Konstanz beliehen war.

Doch ließen sie sich nicht zu unmittelbarer Aussprache mit den versammelten Reichsständen herbei, sondern verhandelten mit den Kurfürsten von der Pfalz und von Brandenburg, die sich zu diesem Mittleramt bereit erklärt hatten. Karl V. hatte sein Einverständnis gegeben. Diese beiden Glieder der höchsten Körperschaft des Reiches, des Kurkollegiums, wirkten für eine geschlossene Kirchenpolitik der Reichsstände. Rom standen sie naturgemäß viel unabhängiger gegenüber als die drei geistlichen Kurfürsten und hofften auf Zugeständnisse der Kurie zur Abstellung der alten „Beschwerden deutscher Nation“. Eindringlich hatte der Brandenburger sich schon im Dezember 58 an Ferdinand gewandt: „Euer kon. Mt. wolten ansehen und gnedigstes (!) bedenken, das dis (Vermittlung) der einige Weg, die einiche erznei ist, dodurch Deutscher (!) nation und die Cristenheit befriedet, dem Turken widerstand geleistet, einickeit in der kirchen gepflanzt, vielfaltiges, erbarmendes christlichen bluth vergießen verkommen, emborung vorhutet und alle zwispalt der kirchen abgewandt“ werden. Als Landesfürst rang er mit Kursachsen um den Einfluß auf das Erzbistum Magdeburg und war auch sonst auf das Wohlwollen der Kurie angewiesen. Der Papst erfreute ihn Ende März mit landeskirchlichen Bewilligungen. Pfalzgraf Ludwig war nicht die Persönlichkeit, welche die ernste Stunde erforderte. Aleander spottete über den stumpfen, nur zu oft trunkenen Fürsten und fürchtete allein seine „höchst schlimmen lutherischen Räte“.

Der Römer wurde nun die Stätte denkwürdiger Verhandlungen. Der kurpfälzische Rat Wolfgang von Affenstein eröffnete sie und bat um Vorschläge zur Verbesserung des Nürnberger Religionsfriedens. Dr. Brück, der kursächsische Kanzler, wirkte für die evangelischen Reichsstände mit einer Gewandtheit und Beredsamkeit, die dem Nuntius Aleander Sorge bereitete. Die Evangelischen baten um einen „satten, beständigen Frieden“ und unparteiische Rechtsprechung des Kammergerichts. Kein Deutscher dürfe um des Glaubens willen an Leib und Gut gestraft werden, man solle jedem freien Abzug vergönnen. Dänemark, Preußen, das Herzogtum Liegnitz sowie die Städte Riga und Reval sollten im Frieden einbegriffen sein. Dann wollten sie auf einem Reichstag gern die Türkenhilfe beschließen. Die überreiche Liste der Kammergerichtsprozesse zeigt, daß Kursachsen, Hessen, Braunschweig-Lüneburg, Württemberg, Pommern sowie die Städte Hamburg, Riga, Göttingen, Goslar, Minden, Magdeburg, Frankfurt, Straßburg, Eßlingen, Konstanz und Lindau betroffen waren. Es galt also, einer gesamtdeutschen Not zu steuern.

Die Kommissare verhielten sich schroff ablehnend, und der diplomatische Erzbischof von Lund wählte einen anderen Weg. Am Sonntag Reminiscere abends (2. III.) zog er von seinem Quartier in Klaus Scheids Haus (Töngesgasse), einer Einladung des Landgrafen

folgend, zum Nürnberger Hof und ließ nach dem Nachtmahl alle Künste seiner Diplomatie spielen. Bereits in Wien hatte Ferdinand dem Nuntius Aleander ein sehr höfliches Schreiben des Landgrafen gezeigt. Konnte man auf diesen „*Catilina Germaniae*“ Einfluß gewinnen? Nur zu gut scheint es gelungen zu sein. Wie der Erzbischof erfreut nach Wien berichtete, äußerte der Landgraf, „das man zu vergleichung der religion sach gotzvordtig, fridlich und nit zenkisch leut ordnen und prauchen, den bischof von Wien (Ferdinands Beichtvater Joh. Fabri) und den Lutter dahaim lassen sollen“! Der Landgraf wollte sogar den Kurfürsten von Sachsen bewegen, die Königswahl Ferdinands anzuerkennen⁶⁾.

So wird verständlicher, daß der evangelische Bund fast nichts erreichte. Während buntes Meßtreiben auf dem Römerberg und in den Römerhallen wogte, saßen oben die Bundesboten in bitterer Sorge. In Vorschlag und Gegenäußerung schleppten sich die Verhandlungen hin. Die vermittelnden Kurfürsten rieten dringend, auch mit bescheidensten Zugeständnissen sich zu begnügen. Auch ein stundenlanges Gespräch nach dem Mahl, zu dem der Kurfürst von Sachsen am 9. III. den kaiserlichen Gesandten einlud, führte zu keinem Fortschritt. Reitende Boten brachten inzwischen böse Nachrichten von Ansammlung starker Söldnerhaufen. Galt es dem geächteten Minden oder den Herzögen von Braunschweig? Schweren Herzens bewilligte man eine neue Umlage von 20 000 fl. Melancthon, der damals auch mit Calvin fruchtbare Aussprache hatte, und Bucer bemühten sich, den evangelischen Vorschlägen die geeignetste Form zu geben. Gesandte wurden nach England abgefertigt, um die Bündnisverhandlungen fortzusetzen.

Die Karwoche ließ die Unterschiede der kirchlichen Haltung noch klarer hervortreten. Am Karfreitag saß man über den endgültigen Forderungen des kaiserlichen Orators. Der Kurfürst von Sachsen lehnte sie ab, doch der Landgraf trat ihm entgegen. Tags darauf entschied sich die Mehrheit für Sachsen. Der Nachmittag des Ostersonntags verlief mit erregter Aussprache in der Herberge Philipps von Hessen, der an einem schlimmen Ausschlag im Gesicht litt. Am Ostermontag setzte der Landgraf durch, daß man sich statt des „satten, beständigen Friedens“ mit einem mageren, verklausulierten „Anstand“ begnüge; wenige Tage darauf ritt er hinweg. Warfen bereits „traurige eheliche Verhältnisse, die für den ganzen Protestantismus verhängnisvoll werden sollten“ (Kolde), ihre Schatten voraus? Der Unselige gab sich mit seiner Doppeltehe im März 1540 dem Kaiser in die Hände⁷⁾.

Nur mit Mühe bewegten Kurpfalz und Brandenburg den erbitterten Kurfürsten von Sachsen, zu bleiben, und am 19. April konnte der „Anstand“ ausgefertigt werden. Die stattliche Urkunde dieser „gutlichen abrede und vergleichung“ ist im Namen des evangelischen Bundes von Kursachsen, Hessen und Frankfurt besiegelt. Der Kurfürst

6) Nunt. Ber. IV 502, 267, 411, 509, 286, 518.

7) Nunt. Ber. IV 215. — H. Dechent: Kirchengesch. v. Ff. I (Ff. 13) 151. — Th. Kolde: Phil. v. Hessen (Realencycl. f. prot. Theol., hrsg. A. Hauck, Bd. XI 309 f.).

von Sachsen ließ seinem Namen den ausdrücklichen Vorbehalt beifügen, daß er damit Ferdinand den königlichen Titel nicht bewillige⁸⁾.

Wie gespannt die Lage war, zeigt auch ein Handel, der dem Frankfurter Rat damals viel zu schaffen machte. Ritter Konrad von Hattstein, der als Hauptmann in städtischen Diensten stand, hatte Werbungen für den übermächtigen Nachbarn der Stadt, den Erzbischof von Mainz, vorgenommen und der Rat ihn deshalb verhaftet. Da er stand dem Schuldigen im kaiserlichen Orator ein entschlossener Fürsprecher. Schroff forderte dieser des Ritters Freilassung und betonte, „daß die kais. Mt. alhie die oberkeit hetten“! Schließlich gab der Rat nach: Herr Konrad leistete einen Urfehdeschwur vor dem Ausschuß der Einigungsverwandten des Schmalkaldischen Bundes und wurde dann vom Altbürgermeister seiner Pflicht entlassen.

In anderen Fällen konnte der Rat leichteren Herzens hoher Fürsprache zugunsten Bestrafter entsprechen. Auch sonst kam man nach Kräften entgegen. Als der Kurfürst von Sachsen und dann der Pfalzgraf „den Braunen“ aus dem städtischen Marstall kaufen wollten, schlug man das zwar füglich ab, bot aber dem Kurfürsten von der Pfalz, an dem Frankfurt Rückhalt gegen Kurmainz und Hessen suchte, „den Hengst“ zum Geschenk an und schlug ihn auf 50 Thaler an, falls der Kurfürst bezahlen wolle. Der Kurbrandenburger entlich 2000 fl unter Bürgerschaft des Grafen Ludwig von Königstein. Als er jedoch „umb Herr Jacob Hellers seligen tafel zun Predigern“ — Dürrers Meisterwerk! — bat, ging der Rat nicht darauf ein. Die „ackerleuth“ beklagten sich, wie ihnen von den Reisigen „durch ihr Spazierreiten“ an den Äckern Schade geschehe; alle Marschälle wurden daraufhin gebeten, den Reisigen solches zu untersagen⁹⁾.

Auch ein deutscher Städtetag hatte Frankfurt als geeignete Malstatt gewählt. Er beriet im Predigerkloster. Gesamtrheinisches Bewußtsein über alle Territorialgrenzen hinweg war in der Städteinung noch lebendig: auf der „rheinischen Bank“ saßen Aachen, Köln, Metz, Toul, Worms, Speier, Straßburg, Hagenau mit Vollmacht für neun elsässische Städte und Entschuldigung von Offenburg und Gengenbach im Schwarzwald sowie Goslar und Nordhausen; Frankfurt vertraten Philipp Fürstenberger, Johann von Glauburg und Christof Stalburger mit Vollmacht für Wetzlar. Von der Schwäbischen Bank waren zugegen Regensburg, Augsburg, Konstanz, Ulm, Eßlingen, Reutlingen, Schwäbisch-Hall, Heilbronn und Nürnberg, verschiedene davon mit Vollmacht für andere Bundesglieder, sowie etliche kleinere Städte. Der Abschied vom 1. März versprach dem bedrohten Goslar, man wolle beim Kaiser und bei Herzog Heinrich von Braunschweig vorstellig werden. Justinian von Holzhausen forderte rückständiges Gehalt als Kriegsrat im Kampf gegen das wiedertäuferische Münster¹⁰⁾.

Der Tag des evangelischen Bundes von Schmalkalden schloß am 25. April. Die Glieder dieser „christlichen verstantnus“ — so

8) StA. Ff., Reichssachen Urk. 307.

9) Reichssachen II 866; Bürgerm. B. 1538, 106—50; Ratschl. Prot. III 64.

10) Reichssachen II 867; Bürgerm. B. 1538, 111. — A. Kirchner: Gesch. f. Ff. II (Ff. 1810) 115.

unsere Schuhmacherchronik — nahmen willig schwere Opfer auf sich. Kursachsen und Hessen hatten bis Johannis je 7000 fl zu erlegen, Straßburg, Augsburg und Ulm je 2500, Hamburg 2000, Magdeburg 1785, das geächtete Minden 200 usw. Frankfurts Anteil betrug 1500 fl, wobei die hohen Ausgaben der Stadt für den Bundestag zu bedenken sind.

In ernster Stimmung traten die Bundesmitglieder aus dem Römer. Entsprach doch der mühsam errungene „Anstand“ der damaligen Machtstellung des Bundes keineswegs. War der Höhepunkt erreicht? Sollte der Weg in eine düstere Zukunft führen? Ahnte man den nahenden Niedergang und Zusammenbruch? Zu spät traf die Nachricht vom Tode des gefürchteten Georg von Sachsen ein. Sein Nachfolger bekannte sich zum evangelischen Glauben. Im Römer war auch dessen Erbe aus- und eingegangen, jener Moritz von Sachsen, damals ein achtzehnjähriger Jüngling, der in entscheidender Kriegsnot als „J u d a s v o n M e i ß e n“ die evangelische Sache verraten sollte.

Bitter äußerte sich der Kurfürst von Sachsen über den „Anstand“. Der tiefblickende Bucer tadelte in einem Brief an einen vertrauten Freund den Landgrafen und nannte die Annahme gewisser Punkte geradezu Verrat¹¹⁾.

In zwei Flugschriften des Jahres 1539 klingen die bewegten Frankfurter Wochen mit ihrem Ringen um Evangelium und Reich kräftig nach.

Wie glücklich verstand es Martin Bucer, in seinem Büchlein „Etliche gesprech aus götlichem und geschribnen Rechten“ die Grundfragen weiten Kreisen lebendig zu machen, indem er einen fürstlichen Sekretär, der in Frankfurt teilnahm, einen Propst und einen Edelmann in einer Herberge zu Speyer darüber gründliche, mehrtägige Aussprache führen läßt! Die Vorrede wendet sich aus „Sonnenborn“ unter dem 3. Juni 1539 an den Grafen Ruprecht von Manderscheid, der in der Regierung des Kurfürstentums Köln und auch sonst „christlichen fride und wolfart Deutscher nation“ fördern möge. Der Verfasser unterzeichnet sich als „Chunrad Trewe von Fridesleuen“. Warmherzig betont er: „wir alle nun täglich jmer je mehr erfahren, jn was verderbèn diser zwispalt Deutsche nation füret. Es sollen die gemeinen Stende des Reichs Got die ehre geben und gemeine wolfart Deutscher nation weiter bey jnen gelten lassen dan jre eigne anfechtung unnd also umb ein waren christlichen friden und vereinigung bitten, die selbige mit warem hertzen suchen und finden.“ Die Schreiben Karls V. aus Sevilla vom 7. Juli 1536 und aus Toledo vom 25. November 1538 werden abgedruckt und erörtert. Treuherzig hofft man noch immer auf das Reichsoberhaupt: „Der fromme Kaiser hette gern auch eyn Reformation der Kirchen gesehen und konte wol gedencken, so man uns gedempfet hett, der Bapst und sein hauff würde alles noch erger und untreglicher machen!“ Eindrücke vom Frankfurter Tag wirken nach, wenn der Sekretär meint: „es werden aber auch viel

11) Reichssachen II 869. — Th. K o l d e : Ff. Anstand (Realencycl. VI 167 f.). — Nunt. Ber. IV 525. — Briefw. Philipps d. Gr. m. Bucer, hrsg. von M. L e n z , Bd. I (Le. 80) 77.

solcher reden und beschlüsse jnn wein geschriben, der die schriff mit lang haltet“. Die drei Gesprächspartner scheiden in Frieden. Auch der einsichtige Propst wünscht, sagen zu können, daß es allenthalben besser stünde, will gern das seine dazu tun und „der warheit stat geben“.

Konrad Braun, Beisitzer des Kammergerichts, verfaßte damals ein „Gesprech“, in dem ein „Aulicus“, ein Theologe und ein „Jurista“ Brauns Anschauungen entschieden vertreten, während ein „Schreiber“ namens Cuntz Frech als *advocatus diaboli* aufzutreten hat. Cuntz hat sich die Hauptpunkte eines Gespräches aufgezeichnet, das sein Herr, „ain gutter, toller, foller Bruder“ — so nennt er ihn respektlos —, mit einem Edelmann und einem Sekretär führte. Die triftigen und eindringlichen Beschwerden, die dieser Sekretär gegen Klerus und Kammergericht vorbrachte, zählt Cuntz mit grober Deutlichkeit auf. Der Theologe und der Jurist weisen vor allem auf den Bauernkrieg als eine Folge evangelischen Wesens und falscher Langmut der Herren hin; sie schöpfen aus seinem Scheitern Hoffnung für die Zukunft. Cuntz ist nicht auf den Mund gefallen: „wir“ wollen die Kirchengüter nicht rauben, sondern zurückgewinnen und zu rechtem Gebrauch bringen; doch das Schaf trübt dem Wolf das Wasser, auch wenn dieser oberhalb am Bach steht. Übrigens gehen auch hier die Teilnehmer des Streitgesprächs mit freundlichen Wünschen auseinander. N. Amsdorff schrieb gegen diese Schrift ein Spruchgedicht, „Cuntz Braun ist der frome man“¹²⁾.

König Ferdinand war im großen und ganzen befriedigt. Dem Nuntius riet er als guter Katholik, die eingerissenen kirchlichen Mißstände zu beseitigen und den Lebenswandel leichtfertiger Kleriker zu bessern. Mit Sorge sah er einem kriegerischen Zusammenstoß entgegen, da „die Katholischen bei der Ansteckung der Mehrzahl ihrer Untertanen sich schlecht auf ihre Soldaten verlassen könnten“. Alexander glaubte im April den „Gehorsam fast ganz Deutschlands“ (*la obedientia di quasi tutta Germania*) gefährdet, da dessen Völker im geheimen alle infiziert seien. Am meisten fürchtete die päpstliche Diplomatie einen Reichstag, der zum Nationalkonzil und zum Anschluß der deutschen katholischen Reichsstände führen werde. Da-

12) Etliche gesprech aus götlichem und geschribnen Rechten vom Nürnbergischen fridestand ... Franckfortischen anstand ... (Exemplar der Frankfurter Stadt- und Universitätsbibliothek), Bl. 2 f., 5, 10, 47, 76. Vgl. P. Hohenemser: Flugschriften-sammlung Gustav Freytag (Ff. 25) n. 1955 mit Hinweis auf Mentz: Bibliographie der gedruckten Schriften Butzers. Weitere Exemplare: Hist. Ff. 2411 und Disc. pol. I 17 mit handschr. Notizen.

Ain Gesprech aines Hoffraths mit zwaiien Gelerten, ainem Theologen und ainem Juristen, und dann ainem Schreiber... von dem Nurnbergischen Fridstandt, ... und dem Abschide jungst zu Franckenfurt bethaidingt. Bl. 42 f., 59, 61 ff. Hohenemser n. 4009 mit Hinweis auf Goedeke: Grundriß II (Dresd. 86) 273, n. 66, 1. — Ein weiteres Exemplar der Stadtbibliothek siehe Disc. pol. I 18 mit handschr. Notizen.

her müsse man den König von Frankreich zum Vorgehen gegen die Evangelischen gewinnen.

„Dieser gottlose, ungerechte und verbrecherische Frankfurter Anstand“ (quella impia, ingiusta et scelerata conclusione di Franckfordia)! So urteilte Aleander in einer bösartigen Denkschrift für den Papst, in der er dem Erzbischof von Lund glattweg Verrat der römischen Interessen vorwarf. Sein Nachfolger, Nuntius Morone, vollends schrieb im Juli 59 der Kurie: „für den Heiligen Stuhl sei es besser, daß Deutschland uneins bleibe und kein Reichstag zustande komme“ (per quella santá sede ... sia meglio che la Germania sia discorde et non si faccia dieta)!

Der Kaiser aber erwiderte auf den entrüsteten Protest des Papstes, Rom solle dem katholischen Gegenbunde beitreten und vor allem Gelder zur Verfügung stellen. Im Winter zog er durch Frankreich, von Franz prunkvoll gefeiert, nach den Niederlanden und eröffnete den Glaubenskrieg mit einem furchtbaren Strafgericht über die Stadt Gent. Gleichzeitig wußte er die Evangelischen mit dem Hinweis auf den Frankfurter „Anstand“ zu vertrösten¹³⁾.

So erscheint jener Frankfurter „groß reichstag“ in deutschen, italienischen, spanischen, französischen, niederländischen, englischen und dänischen Akten. Aller Blicke waren dorthin gerichtet. „Gott der vatter geb gluck und heil! amen.“ Wohlmeinende evangelische und katholische Deutsche hatten gehofft und sich bemüht, einen ehrlichen Ausgleich im Zeichen des Reichsgedankens zu schaffen. Sie unterlagen vorläufig. Erst nachdem Karl V. es mit blutiger Gewalt versucht, zunächst Erfolg gehabt hatte, dann aber gescheitert war, gelang es endlich, statt eines bloßen „Anstandes“ jenen deutschen Religionsfrieden von 1555 zu schließen, der die beiden Bekenntnisse wenigstens zu friedlichem Nebeneinander verpflichtete. Daß daraus ein fruchtbares Zusammenleben werde, blieb die hohe Aufgabe der Zukunft.

13) Nunt. Ber. IV 359, 4, 19, 54, 119 f., 519, 524, 138, 537.

Die ungarischen Wiedertäufer bei Grimmelshausen.

Von Prof. Dr. A. J. F. Zieglschmid,
Northwestern University, Evanston, Ill., U.S.A.

Vor bemer kung: Durch die besonders in den letzten Jahrzehnten erfolgte Wiederbelebung des Interesses für die deutsche Barockliteratur erfuhr auch Grimmelshausen erneute Aufmerksamkeit. Trotzdem harrt noch manche Frage der Grimmelshausen-Forschung der Klärung, u. a. die des eigentümlichen Bewandnisses mit den „ungarischen Wiedertäufern“ im neunzehnten Kapitel des fünften Buches des *Simpli- cissimus*.

Vorliegende Untersuchung dürfte überzeugend darstellen, wer diese ungarischen Wiedertäufer sind, die heute noch in den Vereinigten Staaten, Kanada und — wenigstens in einer Kolonie — in England existieren. Somit geht diese Studie vorwiegend den Literaturhistoriker an. Daneben werden aber auch dem Kirchengeschichtler, der mit den Schicksalen dieser „ungarischen“ Wiedertäufer vertraut ist, neue Ausblicke eröffnet und bisher unbekannt kirchengeschichtliche Verbindungen aufgezeigt.

Im 19. Kapitel des 5. Buches seines *Simpli cissimus* berichtet Grimmelshausen „etwas wenig von den ungarischen Wiedertäufern und ihrer Art zu leben“.

Hatte man in früheren Jahrzehnten geglaubt, „für dieses Erlebnis [mit den Wiedertäufern] fände sich höchstens Raum im Anschluß an seine Reise von Baden nach Wien, so daß die... Lücke [in Grimmelshausens Biographie zwischen 1640—1645] vielleicht durch einen Aufenthalt in Ungarn auszufüllen wäre“¹⁾, so steht heute fest, daß von ausgedehnten Reisen abzusehen ist²⁾.

1) R. M. Werner, *Hist. und poet. Chronologie bei Grimmelshausen*, in *Studien zur vergl. Literaturgesch.* VIII (1908), Kap. 1: *Simpl. Simpl.*, S. 77—106.

2) Dieffenbacher, *Grimmelshausens Bedeutung für die badi-sche Volkskunde*, im *Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der deut-schen Geschichts- und Altertumsvereine*, 49. Jhrg., Nr. 12, Dez. (Berlin

Nach den neueren Forschungsergebnissen³⁾ ist Grimmelshausen nicht einmal in Wien, viel weniger je in Ungarn gewesen. Auf Grund des angeblichen Mangels an persönlicher Bekanntschaft mit den ungarischen Wiedertäufern soll Grimmelshausen die münsterischen Anabaptisten als Vorbild verwandt haben⁴⁾; oder er soll Gelegenheit gehabt haben, „die Art der Wiedertäufer in den Tälern des Schwarzwaldes“⁵⁾ kennenzulernen. Außerdem erinnere „die staatliche Regelung der Arbeit und des Familienlebens bei den [ungar.] Wiedertäufern... stark an ähnliche Einrichtungen in Thomas Morus' *Utopia* und Valentin Andreas' *Christianopolis*. Auch einige Einrichtungen der *Civitas solis* des Campanella, z. B. die Säuglingspflege“⁶⁾, fände sich bei Grimmelshausens ungarischen Anabaptisten wieder.

1901), S. 195; A. Bechtold, J. J. Christ. von Grimmelshausen und seine Zeit (Müsarion, München 1919), S. 159. — J. Tittmann hielt z. B. Reisen ins Ausland, nach der Schweiz, Paris und Amsterdam für wahrscheinlich; vgl. Dt. Dichter des 17. Jhdts. VII: Simpl., S. XII.

3) Gust. Könnicke - J. H. Scholte, Quellen und Forschungen zur Lebensgeschichte Grimmelshausens (Gesellschaft der Bibliophilen, Weimar [Bd. I:] 1926, [Bd. II:] 1928), Bd. I: 303 u. a. O.; Hans H. Borchardt, Grimmelshausens Werke (Bong & Co., Berlin 1921), IV. Teil, S. 429; Anm. zu S. 145. 10: „Grimmelshausen war nicht in Ungarn...“.

4) Ferd. Hoffmann, Erläuterungen zu Grimmelshausens Simpl. (H. Beyer, Leipzig, o. J.), S. 103.

5) Dieffenbacher, opt. cit., S. 197: „Ganz aus dem Empfinden und der Ideenwelt seiner Umgebung heraus dürften wohl folgende Stellen des *Simplicissimus* geschrieben sein. So ... jenes eigenartige Kapitel des V. Buches, wo Grimmelshausen seine *utopistischen Ideen* entwickelt und für die Wiedertäufer schwärmt, deren gottgefälliges Leben er angeblich auf ihren Höfen in Ungarn beobachtet haben will. Auch hier haben wir nichts anderes vor uns als eine Einwirkung der im Schwarzwald und in der Ortenau lebendigen *schwärmgeisterischen* Anschauungen. Die Gestalten eines Michael Sattler aus St. Peter [aus Staufen bei Freiburg i. B.; 1527 zu Rottenburg am Neckar verbrannt] und des Kürschners Melchior Hofmann aus Hall in Schwaben, der 1533 das Herannahen des Reiches Christi in Straßburg verkündet hatte, steigen vor uns auf. Die ‚Brüderlie‘, die Wiedertäufer, haben sich nach Gothein noch im 17. Jahrhundert, also zu Grimmelshausens Zeit, in der Ortenau mehrfach *geregelt*.“ (Schrägdruck durch mich veranlaßt!) — Obwohl die „Brüderli“ in der weinreichen Landschaft in Baden zwischen dem Schwarzwald und dem Rhein sich mehrfach geregelt haben, können diese Schweizer Brüder, die keine besonderen Gemeinschaftskolonien gründeten, ebenso die Münsterischen Wiedertäufer (vgl. Anm. 4), für die im Simpl. erwähnten Charakterzüge nicht in Frage kommen, wie sich aus dem folgenden Text meines Artikels ergeben wird.

6) H. H. Borchardt, *ibid.*; vgl. (nach Borchardt) Fritz Sternberg, Grimmelshausen und die dt. satirisch-politische Lit. seiner Zeit (Triest 1913), S. 251.

In den folgenden geschichtlich-literarischen Ausführungen wird darzulegen versucht, daß Grimmelshausens Beschreibung der ungarischen Wiedertäufer keinesfalls auf utopistischen Ideen, auf einem gedanklichen Wolkenkuckucksheim fußt, sondern auf geschichtlichen Tatsachen. Dazu dürften die Ausführungen eine befriedigendere Antwort auf die Frage geben, aus welcher Quelle Grimmelshausen sein Wissen um die Wiedertäufer geschöpft habe.

Glücklicherweise erwähnt Grimmelshausen in seiner Beschreibung solch markante Züge, daß wir keine allzu großen Schwierigkeiten haben, eine ganz bestimmte geschichtliche wiedertäuferische Gemeinde zu erkennen. So spricht er, um hier nur einige Charakterzüge zu nennen,

1. von den „wiedertäuferischen Höfen“, auf denen die Wiedertäufer ein Leben führten, das demjenigen
2. der „jüdischen Essäer“ glich;
3. nirgends sah man „Manns- und Weibsbilder untereinander vermischt, sondern an jedem bestimmten Ort auch jedes bestimmtes Geschlecht absonderlich seine obliegende Arbeit verrichten“;
4. man „fande Zimmer, in welchen nur Kinderbetterinnen waren;
5. andere sonderbare [= besondere] Säl hatten nichts anders in sich als viel Wiegen mit Säuglingen, die von hierzu bestimmten Weibern mit Wischen und Speisen beobachtet wurden, daß sich deren Mütter ferners nicht um sie bekümmern dorften, als wenn sie täglich zu dreien gewissen Zeiten kamen, ihnen ihre milchreiche Brüste zu bieten“;
6. „ihr Schulmeister instruirte die Jugend, als wann sie alle seine leibliche Kinder gewest wären“;
7. durch Arbeitsverteilung wußte eine jede und ein jeder, was sie oder er tun sollte: „Da war eine ein Wäscherin, die ander ein Bettmacherin, die dritte Viehmagd... Gleichwie die Ämter unter dem weiblichen Geschlecht ordentlich ausgeteilet waren, also wußte auch unter den Männern und Jünglingen jeder sein Geschäfte“;
8. „man sahe die Handwerker in ihren Werkstätten arbeiten, als wann sie es verdingt hätten. Unter einem Vorsteher gewannen sie durch ihrer Hand Arbeit ihren leiblichen Unterhalt und bemühten sich die übrige Zeiten mit dem Lob und Dienst Gottes und ihrer Seelen Seligkeit“;

9. „kein Fluch, Murmelung noch Ungeduld wurde bei ihnen gespürt, ja man hörte kein unnützes Wort“;
 10. „sie hatten . . . große Schätze“⁷⁾.

Diese und alle anderen in Grimmelshausen erwähnten Züge finden sich in einer Wiedertäufergemeinde vor, die noch heute existiert. Es ist dies die „Hutterische Bruderschaft“⁸⁾, die „Hutterische Kirche“. Ihre Mitglieder nennen sich die „Hutterischen Brüder“ oder kurz, die „Hutterischen“.

Ehe mit Hilfe von Brief- und Chronikmaterial aus dem 16. und 17. Jhdt. der Beweis für diese Behauptung geführt wird, möge des besseren Verständnisses wegen zunächst eine kurze

7) Zitiert nach J. Tittmann, op. cit., Bd. VIII.

8) So in den Ratsrezessen der Stadt Elbing vom 7. Okt. 1604; vgl. L. Neubaur, Mährische Brüder in Elbing, in Zeitschrift für Kirchengeschichte XXXIII (Gotha 1912), S. 449: „... vnd weren ihre bruder nach der Zeyt [1536, dem Todesjahr ihres fähigsten Lehrers und Organisations, des Jakob Hueter: Huter: Hutter] auch von etlichen die Hutterischen bruderscafften genennet worden.“ — Die Identität dieser eben genannten „mährischen“ Brüder mit den Hutterischen Brüdern (obwohl sonst vor dem Verwechseln der Hutterischen Brüder mit den Mährischen Brüdern gewarnt werden muß!) ergibt sich außer diesem Zitat auch aus den folgenden Beschreibungen der Abendmahlsfeier. Die eben zitierten „mährischen“ Brüder berichten (nach L. Neubaur, op. cit., S. 450): „Sagten [die Brüder] . . . da werden lange tische gesetzt, kruser [mhd. *krüse* ‚Krug‘] mit wein vnd brott auffgesetzt, gemein geseueretes brott, roggen oder weizen, wie es die zeyt giebet, in breite stücke geschnitten. Darnach so zeugen die Eltisten erstlich an, das sie sich ihrer bruderscafft gemeyß bißhero verhalten vnd ferner verhalten wollen, welches sie mit genießung des brotts vnd weines bestetigen wollen. Denselben folget hernach die gemein, *nemen das geschnittene brott, stehende oder sitzende, brechen es, geben es ihrem mitbruder, vnd derselbige weiter*, theten es zu des hn. gedechtnuss. Vber acht tage komen abermal 5. hauffhaltungen zusamen, und also ginge es das Jahr vmb.“ Der später oben im Text noch öfter genannte junge Pole Andreas Rey von Naglowitz berichtet 1612 über das hutterische Abendmahl: „In Coena domini pane integro utuntur, ex quo quisque particulam rumpit et dat sequenti, idem vasculum aliquod vini“ (op. cit. in Anm. 24 dieses Artikels). Noch überzeugender, daß die genannten „mährischen“ Brüder die Hutterischen Brüder sind, ist die Tatsache, daß die von Neubaur, op. cit., S. 448, mitgeteilten Ratsrezesse vom 7. Okt. 1604 die „Vertreter der mährischen Brüder, Josephus Hauser und Darius Hein“, namentlich aufführen; denn die Hutterische Chronik (vgl. Anm. 9), S. 429r, berichtet: „Anno 1604 Wardt Josephus Haufer mit noch Siben Brüedern / samt Iren Eelichen Schwestern / widerumb [1605 waren sie schon einmal in Preußen!] in Preüffen gezogen (mhd. *ziehen* ‚richten‘). Darius Heyn / auch ein Diener des worts, wirdt auch in Preüffen geschickht.“ — Die Identität der Hutterischen Brüder mit Grimmelshausens ungarischen Wiedertäufern soll sich u. a. aus der historischen Skizze im oben folgenden Text ergeben.

historische Skizze der Hutterischen Brüder folgen. Von einer eingehenderen geschichtlichen Studie kann hier abgesehen werden, da das Geschichtsmaterial leicht zugänglich und ausführlich ist ⁹⁾.

„Es begab sich das Ulrich Zwingel ¹⁰⁾ / vnd Conrad Grebel ¹¹⁾ / einer vom Adel / vnd Felix Mantz ¹²⁾ / alldreÿ vaft [= sehr] erfarn vnd geleerte Männer / Inn Teütfcher / Latteinischer / Griechischer vnnnd auch Hebreischer [sprach / [im Jahre 1525 in Zürich] zusammen kamen / Anfiengen sich miteinander zu ersprechen ¹²⁾ Inn glaubens sachen / Vnd haben erckendt / das der Kinds tauf ¹³⁾ vnnöttig seÿ / Auch den selben für kein tauff erckendt... ¹⁴⁾. In dem begab es sich / das ainer von Chur zu Inen kam / Nemlich ein Pfaff / mitt Namen Geörg vom Hauß Jacob / den man sonnft genennt Blabrock“ ¹⁵⁾. Unter Grebels Leitung gründeten sie während einer ihrer Zusammenkünfte die neue Kirche, die später als „Hutterische Brüderschaft“ bekannt werden sollte; vorläufig nannten sie sich nur „Brüder“. — „Dar-

9) Die folgende beschränkte Auswahl von Veröffentlichungen enthält viel historisches Material: J. Beck, *Fontes rerum Austriacarum*, 2. Abtlg.: *Diplomataria et Acta*, Bd. XLIII: Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn (Akad. d. Wissenschaften, Wien 1883); J. Loserth, *Der Anabaptismus in Tirol* (Von seinen Anfängen bis zum Tode Jakob Huters), im Archiv für österr. Geschichte, Bd. LXXIIX, 2. Hälfte (Wien 1892); ders., *Der Anabaptismus in Tirol* (Vom Jahre 1536 bis zu seinem Erlöschen), in *ibid.*, Bd. LXXIX, 1. Hälfte (Wien 1892); ders., *Der Communismus der Mährischen Wiedertäufer im 16. und 17. Jhdt.*, in *ibid.*, Bd. LXXXI, 1. Hälfte (Wien 1894); B. W. Clark, *The Hutterian Communities*, im *Journal of Political Economy* (1924), S. 357—374; 468—486; eine Übersetzung davon, *Die Hutterischen Gemeinden* (Eberhard Arnold-Verlag, Leipzig 1929). — Ich selbst bin dabei, einen diplomatischen Abdruck der ältesten Chronik der Hutterischen Brüder (1525—1665) zu veröffentlichen. Ich zitiere aus dieser Chronik (Abk.: *Hutt. Chron.*).

10) Ulrich Zwingli, der sich aber bald gegen diese neue Richtung wand.

11) Über Grebel, das geistige Haupt der Schweizer Wiedertäufer und Mantz, vgl. Emil Egli, *Die Züricher Wiedertäufer* (1878) und dessen *Aktensammlung zur Gesch. der Reformation* (1879).

12) Mhd. *ersprâchen*, schw. refl. ‚sich besprechen‘.

13) Mhd. *touf*, str. mask. ‚die Taufe‘.

14) *Hutt. Chron.* 40 r(ecto).

15) *Hutt. Chron.*, *ibid.* — Mhd. *blâ*, —*mes* ‚blau‘: Blaurock; vgl. J. Beck, *Georg Blaurock und die Anfänge des Anabaptismus in Graubünden und Tirol*, aus Becks Nachlass hrsg. von J. Loserth in *Vorträge und Aufsätze aus der Comeniusgesellschaft*, 7. Jhrg., 1. und 2. Stück (Berlin, 1899).

nach haben sich bald andere mer Zu Inen gethon / Als Balthafer Huebmör von Fridberg¹⁶⁾ / Ludwig Hetzer / vnd andere mer¹⁷⁾ / wolgeleerte Männer¹⁸⁾.

Im Gründungsjahr der „Kirche der Brüder“ brach aber in Deutschland der Bauernkrieg aus. Hatten die Prediger der Brüdergemeinde soziale Reformen mit dem Wort gefordert, so griffen die Bauern zum Morgenstern und Dreschflügel, um mit Gewalt ihrem Wunsche Nachdruck zu verleihen. Nachdem der Bauernaufstand niedergeworfen war, wandte sich u. a. die Züricher Obrigkeit — von Zwingli angefeuert — auch gegen diejenigen, welche die Forderungen der Bauern moralisch unterstützt zu haben angeklagt waren. Die friedliebenden Brüder flohen deshalb teilweise den Rhein hinab nach Holland, wo sie später durch ihren Führer Simon Menno als Mennoniten bekannt wurden, teilweise unter der Führung Dr. Hubmaiers nach dem damaligen Land der Religionsfreiheit, nach Mähren¹⁹⁾, wo Hubmaier 1526 in Nikolsburg die erste Brüdergemeinde gründete.

Mit dem Jahre 1527 begannen sich hier Meinungsverschiedenheiten wegen der Einführung der Gütergemeinschaft und des Verbots des Waffentragens unter den Mitgliedern (die aus der Schweiz, ganz Süddeutschland, Tirol, Schlesien und Oberösterreich stammten) zu regen. Ein Bruder, Jakob Widemann, sah sich daraufhin 1528 veranlaßt, mit seinen Anhängern (200 Erwachsenen) nach Austerlitz zu ziehen, um sich unter den Herren von Kaunitz in ihren geräumigen, selbst erbauten Wohnhäusern, den sogenannten Bruderhöfen oder Haushaben, anzusiedeln. Auf

16) Vgl. die umfangreiche Hubmaier-Lit. in Beck, *Fontes*, S. 47. — Er, der frühere Schüler Dr. Ecks an der Univ. Freiburg, verkehrte seit 1522 mit Joh. Denk, Grebel, Mantz, Oecolampadius, Erasmus. — Sein Name hat über 20 Schreibweisen; seinen Zeitgenossen war er auch als Dr. Pacimontanus = Dr. Friedberger bekannt.

17) Nämlich: Wilhelm Reublin (Pfarrer zu Wytikon bei Zürich; er ist der erste Priester gewesen, der sich verhehelichte [1522] und der öffentlich die Fasten brach [1523]); Joh. Brödl(n) (Prediger zu Zollikon), Andreas Kastelberger, gen. Andreas auf der Stützen (Lehrer der „Spiritualen“ in Basel), Simon Stumpf (Pfarrer zu Höng), Wolfgang Ule oder Ulmann (aus dem St. Luciuskloster in Chur), Michael Sattler (aus Stauffen) u. v. a.

18) Hutt. Chron. 41 r.

19) Vgl. J. Loserth, Dr. Balthasar Hubmaier und die Anfänge der Wiedertäufer in Mähren (Brünn 1895).

dem Wege dorthin übernachteten sie in dem schon seit 1450 verödeten Dorf Bogenitz (slowak. Purmanice). Nachdem sich hier Widemann vier Vertrauensleute, „dienner in der Zeitlichenn Notdurfft“²⁰⁾, gewählt hatte, „haben diese Männer ein mantel vor dem Volck nider gebrait / vnd yederman hat sein vermögen dargelegt / mit willigem gemüet / Vngezwungen / zu vnderhaltung der Notdurfftigen / nach der leer der Propheten vnd Apoftlen Esaie .25. Act. 2. 4. vnnnd .5.“²¹⁾. Somit wurde also — im Gegensatz zu den übrigen Sekten in Mähren — durch Widemann 1528 die Gütergemeinschaft aufgerichtet, die heute noch nach über 400 Jahren in dieser Gemeinde gepflegt wird. Und seit jenen Tagen weigern sich die Brüder standhaft, für irgendwelche Zwecke Waffen zu tragen.

Als Georg Blaurock²²⁾, neben Grebel und Mantz die bedeutendste Erscheinung der Schweizer Anabaptisten, am 6. September 1529 zu Clausen in Tirol dem Feuer überantwortet worden war, übernahm Jacob Hueter (Huter)²³⁾ dessen Erbschaft in Tirol. Außerordentliche Charakterstärke, großer Mut, beherzte, auf starkes Gottvertrauen gegründete Todesverachtung und ein beachtenswertes Organisationstalent machten ihn zum berufenen Führer der Tiroler Bewegung und, seit der Verschmelzung seiner Tiroler Anhänger mit den Austerlitzern im Jahre 1533 zu Ausspitz, zum Haupt der gesamten Bewegung. Während seiner fast dreijährigen Führerschaft bis zu seinem Verbrennungstod am 5. März 1536 zu Innsbruck gab er der Gemeinde jene weitsichtigen Grundsätze und Richtlinien, die später die Gemeinde die klaffenden Wunden der grausamen religiösen Verfolgungen, die Wirren und Wehen des Dreißigjährigen Krieges und die schweren Prüfungen der Türkeneinfälle überleben ließen. Er schweißte die verschiedenen Ansichten zu starker Harmonie zusammen, rottete

20) Sie waren für die leiblichen Bedürfnisse ihrer Brüder und Schwestern verantwortlich.

21) Hutt. Chron. 66r/67v (verso).

22) Vgl. J. Beck, Fontes, S. 79.

23) Nach Hutt. Chron. 68v: „... kam ainer mit Namen Jacob / feines handtwerchs ein Hueter [mhd. *huoter* ‚Hutmacher‘] / gebürtig von Mos / ein halbe meil von Braunecken im Pufferstal gelegen...“: Moos, ein Weiler im Sprengel der Pfarre St. Laurentzen im Pustertal, fünfviertel Stunden von Bruneck; vgl. Beck, Fontes, S. 84.

Zwistigkeiten und Eifersüchteleien aus und entfernte die geringste Spur von Privateigentum sowie die selbstangemaßten Sondervorrechte der Prediger. Seiner umsichtigen Führung war es wohl zum großen Teil zu verdanken, daß überall in Mähren neue Bruderhöfe aufgerichtet wurden, die durchschnittlich je zwischen 200—500, im Einzelfall über 2000 Mitglieder beherbergten. Die Gesamtzahl der Brüder dürfte jedoch zur Blütezeit in keinem Lande viel mehr als 15 000—15 000²⁴⁾ betragen haben, obwohl die Schätzungen zwischen zwölftausend und siebzigtausend schwanken²⁴⁾. — Nach Hutter's Tod nannten sich die Brüder nach ihm die „Hutterischen Brüder“: „Von diesem Jacob Hueter hat die gemain den Hueterischen Namen ererbt / das man sie die Hueterischen Brüeder genennt hat / Deß sie sich auff den heutigen tag nit schambt²⁵⁾. / Denn er ist der warhait mit aller fraidigkeit bis in todt beÿgestanden / darob leib vnd leben gelassen. / Wies allen Apostlen Christi gmainlich ganggen ist beÿ der welt“²⁶⁾.

Hatten es die Hutterischen Brüder auch während ihres 106jährigen Aufenthaltes in Mähren (bis zum Jahre 1622) durch ihren Fleiß, ihren hochentwickelten Sinn für einen makellosen Ruf ihrer Gemeinde, strenge Zucht und durch ihren vorbildlichen Gemeinschaftsgeist zu Wohlstand gebracht, so fehlte es ihnen doch selbst in diesem „gelobten Land“ Mähren nicht an grausamen Verfolgungen, deren erste 1535 einsetzte²⁷⁾; denn Kaiser

24) F. Hrubý, Die Wiedertäufer in Mähren, im Archiv für Ref.-Gesch., 30. Jhrg., Heft 3/4, Nr. 119/120 (1935), S. 205. — 12 000 bis 15 000 Mitglieder nach Beck, Fontes, S. X; 20 000 nach A. Gindeley, Gesch. d. 30jähr. Krieges (Prag 1880), Bd. IV: 565; 50 000 nach F. Kamenický, Zemské sněmy a sjezdy mor., III: 488 (zit. nach F. Hrubý, op. cit., 30. Jhrg., S. 200); 60 000 nach Andreas Rey von Naglowitz (in dem später oben im Text oft erwähnten lat. Brief vom Jahre 1612 an den Franzosen Philipp du Plessis-Mornay, abgedruckt durch F. Hrubý, op. cit., 32. Jhrg., Heft 1/2, Nr. 125—126 [1935], S. 8); 70 000 nach Martin Zeiller, Topographia Bohemiae, Moraviae et Silesiae (Math. Merian, Frankfurt a. M. 1650), S. 96, sowie nach C. Caraffa, Relazione dello stato dell'imperio e delle Germania, im Archiv für österr. Gesch. (1860), S. 258. Nach F. Hrubý, op. cit., 30. Jhrg., S. 205: „... die Wahrheit [liegt] ungefähr in der Mitte der Abschätzung Becks u. Gindeleys.“

25) Mhd. *schamen* ‚schämen‘.

26) Hutt. Chron. 110r.

27) Vgl. Hutt. Chron. 104r—109r. — J. Beck, Fontes, S. 116—120.

Ferdinand II.²⁸⁾ ruhte nicht eher, bis die Befehle und Postulate der Ausweisung der Hutterer durch die Landtage zu Znaim und Brünn zur Vollstreckung genehmigt wurden. Immer vermochten aber die mährischen Edelleute, ja selbst verschiedene katholische Kirchenfürsten, die Brüder öffentlich oder stillschweigend wieder aufzunehmen; denn die Hutterischen Brüder wohnten auf deren Gründen und verwalteten deren Güter, Weinberge usw.

Da die Hutterer stets bestrebt waren, sobald es der Mitgliederzuwachs erforderte, sich durch Neuerwerbungen von Grundstücken für ihre Bruderhöfe auszubreiten, richteten sie im Jahre 1546 eine erste ungarische Zweiggemeinde in Sabatisch ein: „In dem [15]46. Jar / den Neün vnd Zwaintzigsten tag Julij / haben wir zu Sabatisch²⁹⁾ in Hungern ein Vnerbaute Mül kaufft vom Kelement Pap / vnnnd also da herbig³⁰⁾ zu gericht / vnd gewonet /

28) Er soll gesagt haben: „Lieber eine Wüste als ein Land voll Ketzer.“ — Herzog Wilhelm von Bayern gab den entsetzlichen Befehl: „Wer widerruft, wird geköpft; wer nicht widerruft, wird verbrannt!“

29) Sabatisch = Szobotište, ein Markttort im damaligen Ungarn (in der jetzigen Slowakei) im Neutraer Komitat, zwischen den Kleinen und Weißen Karpaten nahe der damaligen mährischen Grenze. Es gehörte zur Herrschaft Berencs = Branč = Brantsch = Präntsch. Die Burg ruine derer von Branč sieht man noch heute von Szobotište aus. Jetzt leben noch etwa 150 Nachkommen jener einstigen Hutterischen Brüder, seit 1765 allerdings katholisch geworden, in einem besonderen Teil des Dorfes in teilweise den ursprünglichen Wohnhäusern, die zum Teil noch mit den ursprünglichen Strohdächern gedeckt sind. (Das hutterische Verfahren der Stroh[lehm]bedachung ist verloren gegangen; es ersparte den Schläfern im „Örtl“ [mhd. *örtelin* ‚Winkelchen, Bodenkammer‘] eine Klimaanlage!) Diese heute noch etwa 150 hutterischen Nachkommen werden seit ihrer Katholizierung „Habaner“ genannt. (Der Name Habaner soll auf Haushabener zurückgehen; vgl. O. Faust, *Habáni v bratislavskej župe*, in *Die Tschechoslowakische Republik*, Ausgabe Bratislava [Dari-Verlag, Berlin, 1928], S. 11. Hierin befinden sich auch elf Bilder von Szobotište und Vélke Leváre [= Groß-Schützen, am westl. Rande der Kleinen Karpaten, im damaligen Ungarn; hier wurde 1588 ein zweiter hutterischer Bruderhof gegründet, auf dem heute noch Habaner wohnen; vgl. meine Studie über den Levarer Hausbrief vom Jahre 1588 in *Germe. Rev.* XV, 1940]. Vgl. auch Fr. Kraus, *Nové Príspevky K Dejinám Habánov Na Slovensku* [Tlačou Slovenskej Grafie, Bratislava 1937], S. 7: Etymologie des Wortes Habaner. Hierin ebenfalls Bilder von Szobotište, Branč, sowie von Hubmaier, Jakob Hueter, Joh. Hut). Wie ich auf meiner Studienreise 1938 feststellen konnte, sind die Habaner größtenteils slavisiert. Nur die „Habaner-richter“ und einige ältere Leute können noch deutsch sprechen; vgl. Anm. 52; vgl. R. Friedmann, *Die Habaner in der Slowakei* (Wien 1927).

30) Eine bes. im 16. und 17. Jhd. gebräuchliche Verkürzung von mhd. *herberge*.

Vnder dem Herren Niarj Franntz auff Präntfch . . . Nacherwerts hat vns der Herr Niarj Frantz dj Zwej tail an der Mül abkaufft / das wir nur den dritten tail an der Mül haben / als vnnfer erkaufft guet ³¹⁾.“

Als dann nach dem unglücklichen Ausgang der Schlacht am Weissen Berg im Jahre 1620 die Verfolgung der Protestanten einsetzte, wurden auch die Hutterischen Brüder mit unmenschlicher Grausamkeit (wie sie weder Grimmelshausen ³²⁾ noch Moscherosch ³³⁾ zu schildern vermögen, obwohl sie zeitgenössische Schriftsteller waren) mißhandelt, zu Tode gequält, beraubt, entführt, vertrieben.

Die Flüchtlinge retteten zunächst ihr nacktes Leben nach Szobotište, wo durch „Hunger köldt vnd blöfe . . . die vnngerifche kranckhait vnnder sie“ kam und über 500 Personen hinwegraffte. Da trotzdem noch „über die 3000 menschen in dem klainen Sabatfcher haushaben“ Unterkunft und Schutz suchten, siedelte sich ein Teil auf das Entgegenkommen der Grafen „Nädäftj“ ³⁴⁾ und „Erdöde“ ³⁵⁾ hin in Schächtitz ³⁶⁾ und „Echtlnitz“ ³⁷⁾ in Ungarn an.

Den entscheidenden, letzten Gnadenstoß gegen die noch in Mähren wohnhaften, teilweise wieder zurückgewanderten Hutterischen Brüder führte Kaiser Ferdinand II. auf Antrieb und Anregen des Kardinals von Dietrichstein im Oktober 1622 aus, indem er sie mit leeren Händen „aus den 24. haußhaben ³⁸⁾ / so

31) Hutt. Chron. 189r. — Präntsch = Branč, vgl. Anm. 29. — Die ursprüngliche Mühle steht heute noch, ist aber außer Gebrauch.

32) Simpl. Simpl. (1. Ausg. 1669) I. 4: Simpl. Residenz . . . darin die Krieger jämmerlich hausen.

33) Geschichte Philanders von Sittewald (1. Ausg. 1640) II. 6: Soldatenleben (DNL 32, S. 253).

34) Nádasdy: altes magyar. Geschlecht. Es handelt sich hier um den Grafen Franz N., der als Iudex Curiae der Verschwörung Franz Weselényis angehörte und am 30. April 1671 durch Leopold I. in Wien enthauptet wurde.

35) Wahrscheinlich Thomas Graf Erdödy (1558—1624); vgl. Dt. Allgem. Biogr. VI: 194 (1877); G a u c h e n, Hist. Heldenlexikon (Leipzig 1716) u. v. a.

36) Dorf und Herrschaft Čachtic, slowak. Čachtice, magyar. Csejte, an der Dudwaag gelegen, eine Meile südl. von Wag-Neustadt; vgl. Anm. 47.

37) Echtelnitz, heute Telnitz, slowak. Chtelnica, magyar. Vitenz; zwei Stunden westl. von Pistyan (slowak. Piešťany); vgl. Anm. 47.

38) Nach F. Hrubý, op. cit., 30. Jhrg., S. 199, sollen es 1622 nicht weniger als 45 Haushaben gewesen sein.

man diser Zeit in Märhern bewonet“, vertrieb. Dabei mußten sie zurücklassen „an Schwärem geträydt vber die 800 muth / ³⁹⁾ gerften vber 114. muth. habern ⁴⁰⁾ .478. Muth / häden ⁴¹⁾ .135. Muth / Wein vber 300. Vaß küee / vÿch. 150. ftuckh [,] oxen .70. [,] Roß 150. [,] Schwein / vÿch 655. ftuckh / sambt allerlay Hauß Rath / kupffer gfhier / Tuech / wull / Leinwath / Saltz / Schmaltz / vnd derogleichen / Auch handtwereks Zeug... alles aufs billidhest... gerechnet / Trifft ⁴²⁾ es ohn die gemelten .24. Heüffer vnd deren Ligenden güetern / weingärten / Gärten / Ackhern vnd wifen (welches sich auf ein groffe Summa erstreckhen wurde: vber Dreÿmal hundert Taufend. vier vnd Sechtzig taufend Taler An ⁴³⁾.“

Wieder wandten sich die Vertriebenen nach Ungarn, wo die einzelnen Refugié-Zweiggemeinden versuchten, je als geschlossene Gemeinde Unterkunft zu finden. So wurden untergebracht: die Nikolsburger Gemeinde in Schächtitz, die Dämborschitzer in Echternitz, die Gostaler in Kesselsdorf ⁴⁴⁾, die Nembtschitzer in Farkeschin ⁴⁵⁾, die Stigonitzer auf der Trentschiner Herrschaft ⁴⁶⁾, in

39) mhd. *mut*, neut. ‚Scheffel‘; 1 Mutt hatte zu dieser Zeit 50 Metzen; 3 Mutt = ca. 84 Zentner.

40) mhd. *haber* ‚Hafer‘: inlautendes *-b-* für *f* ist obdt.; im Bair. das *-n* aus der schw. Dekl. auch im Nom.

41) mhd. *heiden* ‚Heidekorn, Buchweizen‘: *ä* statt *ai* [*ei*] im Bair.-Österr.

42) antreffen (frnhd.) ‚sich belaufen auf‘. 43) Hutt. Chron. 506r.

44) Slowak. Kostolná, „anderthalb Stunde nordwestl. von Tyrnau, am Fuße der Weißen Berge“ (nach Beck, S. 409); aber ein Ort dieses Namens „am Fuße der Weißen Berge“ liegt etwa 6 km südwestlich von Trentschin (slowak. Trenčín). Der 1½ Stunde nordwestlich von Tyrnau gelegene Ort heißt dagegen Vélke Kostolany, der allerdings am Fuße der Kleinen Karpaten liegt und nicht am Fuße der Weißen Berge.

45) Magyar. Farkashida, ein Dorf an der Dudwaag, anderthalb Stunden südöstl. von Tyrnau. 1622 gehörte es dem Palatin Thurzo, der den Brüdern hier einen Hof und eine Mühle auf drei Jahre in Pacht gab: den Hof jährlich zu 500 fl., „vnd die mühl vmb den Viertentail / die Äcker Solten wir auff vnnfern Cofften bawen vnd mit des Herren driten vnd vnfern Viertentail saamen besaÿen / Demnach [= danach] sollen dreÿtail des Herren vnd der Vierte vnnfer fein“ (Hutt. Chron. 508 v).

46) Der Hauptsitz der ehemaligen Trentschiner Herrschaft war Dubnitz (slowak. Dubnica). Der damalige Besitzer Caspar Illésházi nahm die Flüchtlinge, die mit Empfehlungsschreiben ihres mährischen Grundherrn Carl Zahradeki, Herrn auf Wischenau, versehen waren, auf und siedelte sie zunächst in Dubnitz, dann auch in Teplá und Soblahöv („Zobelhof“) an (beide Orte nahe Trentschin).

Dubnitz und Soblahov. Die Maskowitzer und Olekowitzer Flüchtlinge dagegen zogen nach Siebenbürgen, wo Fürst Bethlen Gabor [= Gabriel] schon 1621 eine hutterische Brüdergemeinde zwangsweise angesiedelt hatte⁴⁷⁾.

47) Am 1. April 1621 hatte Bethlen Gabor, zu dieser Zeit noch König von Ungarn, 185 der seit 1620 in Schächtitz und Edtelnitz in Ungarn angesiedelten Brüder, Schwestern und Kinder nach Alwintz (magyar. Alvincz) entführt, als die Überredungskunst seiner Kommissare nicht verfiel. — Im Jahre 1625 stellte Bethlen Gabor (seit 1626 Gemahl Katharinas von Brandenburg und damit der Schwager König Gustav Adolfs) den hutterischen Brüdern in Alwintz den folgenden Schutzbrief aus, der hier m. W. zum erstenmal vollständig und nach dem Original abgedruckt wird. Das Original befindet sich in Szobotište, wo ich es im Sommer 1938 abschrieb. J. Beck, Fontes, S. 427, bringt die sehr fehlerhafte Abschrift von nur vier Zeilen aus der Abschrift des Siebenbürger Hofkanzlei-Archivs. Im folgenden Abdruck wurden die Kontraktionen aufgelöst und durch [] gekennzeichnet: *nra* = *n/nost/ra*; *a* = *ae*; *ς* kann jede Endung bedeuten: *expedition* *ς* = *expeditionibus*, *suoru* *ς* = *suorum* usw. Betreffs des Inhalts: *Oppulia*, *Ratiboria* sind die Herzogtümer Oppeln und Ratibor; *Saxonicalium* bezieht sich auf die in Ungarn wohnenden „Sachsen“; *Siculicalium* bezieht sich auf den im Osten und Nordosten Siebenbürgens wohnenden Volksstamm der (ungar.) Székelyek, (deutsch.) Szekler (vgl. Herlich, Das Szeklerland). — *Alba Julia* (ungar.) Gyula-Fehérvár, (deutsch.) Weißenburg, jetzt Karlsburg (in Siebenbürgen, an der Maros; Bethlen Gabor gründete hier eine Universität, an der Martin Opitz 1622—1623 lehrte. „Zlatna oder von Ruhe des Gemüts“ und „Lob des Feldlebens“ verdanken ihr Entstehen Opitzens ungarischem Aufenthalt). — Der Schutzbrief lautet:

„Gabriel DEI gratia Sacri Romani Imperij et Transsylvaniae Princeps; partius Regni Hungariae Dominus; Sicularum Comes; ac Oppulia Ratiboriaque DUX ac: Fidelibus nostris univerfis et singulis, Spectabilibus, Magnificis, Penerosis, Egregiis, Nobilibus atque Strenuis; Supremis et Vice Comitibus, Judicibus, ac univerfitati Nobilium quorumcumque Comitum hujus regni nostri Transsylvaniae, partiumque Hungariae ditioni nostrae subjectarum; Capitaneis et Judicibus Regijs quarumlibet sedium Saxonicalium et Siculicalium; Praefectis. Profitoribus, Castellanis; Arcium et aliorum quorumvis locorum Officialibus; Tricesimatoribus, Teloniatoribus, ac pontium, passuum, vadorum viarumque Custodibus, eorumque vices gerentibus; Militum Ductoribus, Centurionibus, Decurionibus, caeterisque tam equestris, quam pedestris ordinis Militibus nostris; Prudentibus item, Circumspectis, atque Providis; Magistris Civium, Judicibus, Villicis, juradictis Civibus et Rectoribus quarumcumque Civitatum, Oppidorum, villarum et possessionum; modernis scilicet et futuris quoque pro tempore constitutis; ubi in ditionibus nostris existens et constitutis; Cunctis etiam alijs quorum interest seu intererit, praesentium notitiam habituris, nobis dilectis Salutem et gratiam. Nihil ab ipso foelicis regiminis nostris exordio studiosius egerimus; quam ut fideles subditos nostros, in hoc Regno nostro Transsylvaniae, et partibus Hungariae ditioni nostrae subjectibus, degentes et commorantes, non solum almae pacis radijs investiremus; verum etiam eosdem contra quovis illorum conservaremus

Das Jahr 1622 (neben 1546 und 1620) verdient also für unsere Untersuchung besondere Beachtung, da sich zu dieser Zeit — mit wenigen Ausnahmen⁴⁸⁾ — alle hutterischen Brüdergemeinden in Ungarn endgültig niederließen, wo sie dann unter wechselnden Geschicken bis 1763 als Hutterische Kirche existierten. Wohl hatte Grimmelshausen volle Berechtigung, von „ungarischen Wiedertäufern“ zu sprechen, wie aus den bisherigen Ausführungen ersehen worden sein dürfte.

Obwohl somit für unsere Zwecke der geschichtliche Hintergrund genügend umrissen ist, möge doch noch ein kurzer Blick auf die weiteren Schicksale der Hutterischen Brüder geworfen werden, ehe wir uns der anfangs versprochenen Beweisführung zuwenden.

ac protegerem. Quâ fanè benignit[ate] nostrâ Anabptista[~] moti, e'lapfis superioribus expeditione, pro libert[ate] legum patriar[um], foeciliter per nos fuscceptis, ex Marchionatu Moravia[~], in hoc Regnum n[ost]rum Transsylvania[~] commigravêre, ac loco, è speciali munificentia, gratiaq[ue] n[ost]râ, illis assignato, in Oppido n[ost]ro Alvincz vulgò nuncupato fedes fixere; mechanicis, quas optimè callent, artibus grata Regnicolis obsequia exhibentes: Ut verò securius ibidem commorari, utiliaq[ue] Regno servitia præstare, ac citra injurias et afflictiones liberè et tutò proclimata prælibati hujus Regni, partiumq[ue] Eidem subjectar[um] decurrere, solutis de jure solvendis, loca qua[~] itus gratia peragrarè, et sine aliqua molestia rebus suis, victu[us] suor[um] necessariorum acquirendorum causa, invigilare valeant, Eisdem in benignam n[ost]ram recepimus tutelam et protectionem specialem, ac etiam vestra[~] duximus committendos tuitioni atq[ue] protectioni. Qvapropter fidelitatibus vestris et vestrum singulis harum serie firmiter committimus et mandamus, quatenus præscriptis Anabaptistis, liberam ubiq[ue] et semper eundi redeundi facultatem largiri; atq[ue] eosdem tam in personis, quàm rebus et bonis suis univ[er]s[is], contra quosvis violentos et illet[er]atos impetitores, turbatores et damnificatores tueri, protegere et defendere modis omnibus debeatis et teneamini; autorit[ate] n[ost]ra hac in parte vobis hifce attributa et concessa; communiq[ue] id ipsum justiciâ et a[~]quitate requirentè: Secus non factur[us]. Præsentibus perlectis manibus Exhibens restitutus. Datum in Civitate n[ost]ra ALBA JULIA; die vigesima Quinta mensis Augusti; Anno: Millesimo Sexcentesimo Vigesimo Quinto.

Gabriel.

(Eigenhändige Unterschrift)

[SIGILLUM]

Gregorius Ormankevÿ

(Unterschrift
des Schreibers)

48) Im Jahre 1625 hatte man „etwas wenig's Volck“ auf Ansuchen etlicher Edelleute wieder nach Mähren geführt, um dort die Meierhöfe, Mühlen, Ziegeleien und Kellereien zu versorgen; vgl. auch J. Beck, Fontes, S. 423—425, wo die späteren Rücksiedelungen erwähnt werden.

Während ihres ungarischen Aufenthaltes hatten die Hutterer unter den aus allen Nationen zusammengewürfelten Truppen des 30jährigen Krieges Furchtbares zu leiden. Besonders die Gemeinschafts-Vorrathshäuser, in denen die Lebensmittel für die betreffende Siedlungskolonie aufgespeichert waren, zogen die requirierenden Soldateska immer wieder an; ihre Bruderhöfe wurden geplündert und selbst niedergebrannt. Kaum waren 1648 die Friedensklänge verhallt, als die ruchlosen Türkenkriege von neuem unsagbares Unglück über die Hutterischen Brüder brachten. Alle Schandtaten des Dreißigjährigen Krieges wiederholten sich; hinzu kamen die zahlreichen Verschleppungen von Frauen und Mädchen in türkische Sklavendienste. Diesen jahrzehntelangen feindlichen Anstürmen konnten die Brüder nicht mehr widerstehen. Mit zunehmender Verarmung erschlaffte auch ihre Glaubensstärke: ein allgemeiner Niedergang machte sich bemerkbar. 1685⁴⁹⁾ wurde in Ungarn, 1695⁵⁰⁾ in Siebenbürgen die Gütergemeinschaft teilweise aufgehoben in der Hoffnung, sie in ruhigeren Zeiten wieder einführen zu können. Sobald aber die Kriegsstürme über sie dahingebraust waren, setzte die österreichische Regierung zur Offensive an: die hutterischen Kinder mußten in der katholischen Kirche getauft werden. Kaiserin Maria Theresia erteilte um 1760 den Jesuiten die Erlaubnis⁵¹⁾, die hutterischen Prediger („diener des worts“) in verschiedenen Klöstern durch Zwangsmaßnahmen zu „bekehren“, Haussuchungen zu veranlassen und alle hutterischen Handschriften einzuziehen oder zu verbrennen. Es gelang den Jesuiten, die meisten Hutterischen Brüder wenigstens äußerlich zum Übertritt in die katholische Kirche zu bewegen⁵²⁾, so daß mit dem Jahr 1763 die Hutterische Bruder-gemeinde in Ungarn dem Namen nach erlosch; denn die konvertierten Hutterischen Brüder hießen von jetzt ab „Habaner“. Im nächsten Jahr, 1764, brach die religiöse Verfolgung in Siebenbürgen an. Der damalige Führer der Siebenbürger Hutterer,

49) Vgl. J. Beck, *Fontes*, S. 549: „... vnd ein andern contractht gemacht / daz ein Jeder für sich zahlen soll.“

50) Vgl. B. Clark, *op. cit.*, S. 28.

51) Vgl. J. Beck, *Fontes*, S. 582 ff.

52) Aus jener Zeit datieren die Habaner; vgl. Anm. 29.

Joseph Kuhr, wurde des Landes verwiesen⁵³⁾. Er wandte sich mit seinen Getreuen nach der Wallachei⁵⁴⁾, wo er bald eine beträchtliche Anzahl aus Siebenbürgen entfloherer Brüder um sich sammeln konnte. Als aber der erste türkisch-russische Krieg ausbrach (1769—1774) und die Wallachen die Brüder vollends ausraubten und mißhandelten, wandte sich das elende Häuflein an den russischen General Sametin, der ihnen riet, nach Kleinrußland auszuwandern. So brachen sie am 10. April 1770 auf. An der polnischen Grenze nahe Hattin trafen sie den russischen Generalfeldmarschall Graf Romanzow, der sich kontraktlich verpflichtete, sie bei völliger Religionsfreiheit und Befreiung von der Militärdienstpflicht auf seinen Gütern nahe dem Dorfe Wischenka an der Desna in der Ukraine⁵⁵⁾ anzusiedeln. Als die neubekehrten Habaner in Ungarn von dieser ukrainischen Siedlung hörten, begaben sie sich scharenweise⁵⁶⁾ unter Lebensgefahr nach dort, wo sie sich wieder zu einer Glaubens- und Gütergemeinschaft vereinigten. Während der nächsten fünfzig Jahre setzte bei ihnen großer Wohlstand, aber auch eine Erschlaffung in der Disziplin ein, die zur Aufgabe der Gütergemeinschaft führte. Im Jahre 1842 vertauschten sie diese Kolonie mit einer neuen Siedlung, Huttertal genannt, die nördlich der Krim nahe Melitopol an der Molotschna lag. Im Jahre 1853 gründeten sie eine zweite Ortschaft, Johannisruh⁵⁷⁾; zwei weitere Siedlungen, Hutterdorf und Neu-Hutterdorf, wurden 1857 angelegt. In diesen Kolonien wohnten sie — allerdings nur zwei Bruderhöfe hatten Gütergemeinschaft — bis 1870 in Friede und Eintracht. In diesem Jahr entzog ihnen die russische Regierung unter Zar Alexander I. das Vorrecht der Befreiung vom Militärdienst, das Kaiserin Katharina die Große ihrerzeit allen deutschen Kolo-

53) Vgl. J. Beck, *Fontes*, S. 617.

54) Unter türkischer Hoheit zu dieser Zeit. Sie wohnten in Therezirla, später in Paretschin.

55) Etwa 100 Meilen nördlich von Kiew im Gouvernement Tschernigow.

56) Vgl. J. Beck, *Fontes*, S. 605, 622, 658 u. a.

57) D. M. H o f e r, *Die Hungersnot in Rußland* (K. M. B. Publishing House, Chicago, Illinois, 1924), S. 129, bringt die Photographie eines Hauses in Johannisruh, das denselben typischen hutterischen Baustil wie die Häuser in Szobotište und Vélke Leváre hat.

nisten bewilligt hatte. Auf Grund ihrer religiösen Bedenken wanderten deshalb die Hutterer 1874 nach den Vereinigten Staaten aus, nachdem sie Sibirien und Afrika in Betracht gezogen hatten. Nach mehreren Irrfahrten in den USA. fanden sie in Süddakota in der Nähe von Yankton am Mississippi und James River eine Ruhestätte, wo sie heute noch in Gütergemeinschaft wohnen und sich durch ihre landwirtschaftlichen Leistungen den Respekt der umwohnenden Nachbarn erworben haben⁵⁸⁾. Durch die Weltkriegswirren wurde der größere Teil der Hutterischen Brüder veranlaßt, sich in Kanada anzusiedeln, so daß im Jahre 1924 fünf Bruderhöfe in Süddakota, neun in Manitoba und zwölf in Alberta bestanden. Mittlerweile haben sich die Bruderhöfe auf über fünfzig vermehrt, die etwa 6000—7000 Mitglieder umfassen.

*

Im Lichte dieser Ausführungen möge der Beweis erbracht werden, daß Grimmelshausens ungarische Wiedertäufer die Vorfahren der heute noch in Nordamerika¹⁰⁵⁾ lebenden Hutterischen Brüder sind⁵⁹⁾.

58) Für die Geschichte der „Hutterischen Church“, wie der offizielle Name in den Ver. Staaten lautet, vgl. C. H. Smith, *The Coming of the Last Frontier 1874—1884 (Mennonite Book Concern, Berne, Ind., 1927)*, S. 160 ff.; auch J. J. Gering, *The Swiss-Germans of Southeastern South Dakota*, in *South Dakota Historical Collections VI*: 351—360 (1912), bes. S. 354 ff.; Gertrude Young, *The Mennonites in South Dakota*, *ibid.*, Bd. X: 470 bis 506 (1920). — Für die während des Krieges erlittene Behandlung, die uns eher an ein Martyrologium des sechzehnten statt des zwanzigsten Jahrhunderts erinnert, vgl. C. H. Smith, *op. cit.*, S. 276 ff.; vgl. Anm. 59.

59) Die verschiedenen Namen, die den Hutterischen Brüdern beigelegt wurden, dürfen uns nicht beirren. Heute werden sie sowohl in den baptistischen Veröffentlichungen (vgl. Armitage, *History of the Baptists*) als auch in den mennonitischen Werken (vgl. Chr. Hege-Chr. Neff, *Mennonitisches Lexikon*; E. H. Correll, *Das Schweizerische Täufermennonitentum*) u. a. beschrieben. Das lat. Quellenmaterial spricht von ihnen als den anabaptistae (vgl. Bethlens Schutzbrief in Anm. 47; J. Beck, *Fontes*) oder den „fratribus anabaptisticis“ (Fr. Kraus, *op. cit.*, S. 88). Im 16. und 17. Jhd. nennt man sie, wie ja auch Grimmelshausen es tut, einfach „Wiedertäufer“ — eine Bezeichnung, die die Hutterischen Brüder als Schimpfnamen betrachteten. So heißt es in der Hutt. Chronik 172r: „Ja, man fchalts Widertauffer / Garten Brüeder / Verfüerer / Secter / Rotter / Schwürmer [i. e. Schwärmer].“ Oder; (*ibid.*, S. 311 v): „wurdens gefholten vnd gelefftert /

Daß Grimmelshausen von „wiedertäuferischen Höfen“ spricht, überrascht uns nicht, da in allen Originalquellen die „(Bruder)-

Widertauffer / Zwÿtauffer / Newtauffer / Secter / auffruerer“ [im Jahre 1569]. „Wiedertäufer“ war ihnen also gleichbedeutend mit „Ketzer / Secter / verfÿuerer / Schelm“ (ibid., S. 311r). Der Landsmarschall zu Wien (ibid., S. 357v) erwähnt 1573 in ihrer Gegenwart: „... Huetterifche Brÿeder / die man billicher Widertauffer vnd ein Secten... nennet.“ Ähnlich heißt es in Martin Zeiller, op. cit. (1650), S. 96: „... im Dorff Olekowitz [wohneten] die Hutterischen Bruder / so man ins gemein die Widertauffer nennet.“ Auch Christoph Andreas Fischer spricht 1607 in seinem Hutterischen Taubenkobel (vgl. Anm. 61) allgemein von den „Widertauffern“. — Hans Georg Ernstinger berichtet in seinem Raisbuch (Bibl. Lit. Ver. Stuttgart CXXXV: 115) im Jahre 1602: „Tenckhowitz [Lesefehler fÿur Teickowitz = slav. Tawikovice, Gut und Dorf in Mähren, Znaimer Bezirk, ca. zwei Meilen nordwestl. von Kromau gelegen] ain schloß und dorf darbey, herrn Georg Christoffen Teufl gehorig, alda hat es auch ain widertaufferisch Bruederhaus. Als ich nun mein Geschäft alda verricht, bin ich mit ainem fÿurnemben vorsteher und arzt, so ain widertauffer und deßwegen ich dahin geschickht worden, von dannen... verraist.“ Der genannte Grundherr Georg Teufl wird wenigstens dreimal in der Hutterischen Chronik erwähnt, wie z. B. S. 405v: „Vnd Ionnderlich der herr Georg Christoff Deuffel auff Teickhowitz hat sich darumben [ihres Streitfalles] angenommen / Von wegen der Brÿeder die vnder Im gewesen sein.“ — Ebenso beschreibt Sebastian Franck in seiner Chronica (1531), S. 445 ff., bes. S. 446, die Hutterischen Brÿeder als „Wider tauffer oder teuffer.“ — Warum man die Hutterer einfach Wiedertäufer nennen konnte und warum die Hutterischen Brÿeder nicht mit den „schweizerischen Brÿedern“ zu verwechseln sind (obwohl sie gemeinsamen Ursprung mit ihnen haben), erklärt J. J. Herzog-A. Henck, Realencyklop. f. protest. Theol. und Kirche XII: 602: „Die Hutterischen... hielten sich... immerfort von den ÿbrigen Deutschen, welche sie ‚schweizerische Brÿeder‘ nannten, getrennt. Es ist eine unerquickliche Geschichte, die der fortwährenden, meist wohl mit Eifersucht und persönlichen Gegensätzen verwickelten Reibungen und Zerw.rfnisse in Mähren, Fortsetzungen der Kämpfe von 1527 und 1528. Deren Ende war, daß fast alles dort hutterisch wurde, nur schwache, schweizerische Gemeinden sich noch bis zum 17. Jhd. behaupteten“; vgl. hierzu auch J. Beck, Fontes, S. 226, sowie Anm. 67 dieses Artikels, 1. Paragr. Bezÿuglich der Mennoniten sagen die „mahrishen Brÿeder“, wie sich die Hutterischen Brÿeder während ihres Aufenthaltes in Mähren einige Male selbst nennen, den Ratsrezessen der Stadt Elbing vom 7. Oktober 1604 zufolge (vgl. L. Neubaur, op. cit., S. 449): „Ihre Confession belangend vermerketen sie [d. h. die hutterischen Brÿeder], das sie mit den Ministern [Mennoniten] oder Wiederteuffern, so allhiero wohneten, fast vberlein kometen, ohne das [d. h. nur dass] diese in ihrem leben vnd wandel edlich thun zuließen, welches bey ihnen verbothen, vnd dan das sie [die Hutterer] nicht wie diese ihr eigenes, sondern alle gÿtter gemein hetten, damit der arme so woll als der reiche könne vnterhalten werden.“ — Daß man zwischen den Hutterischen Brÿedern und den Mennoniten zu unterscheiden Grund habe, beweist die Arbeit von J. D. Unruh, *The Mennonites of South Dakota* (Univ. of Texas, 1957); teilweise abgedruckt in *S. D. Historical Review* (July, 1957) II: 147—170.

höfe“⁶⁰⁾ erwähnt werden, wie denn auch heute noch die Habaner im slowakischen Szobotište oder Vélke Leváre einen bestimmten geschlossenen Teil jener Dörfer bewohnen, den selbst die Slowaken „Habaner h o f“ oder „Neu h o f“ nennen. Die Habaner werden von ihnen auch „Neu h ö f l e r“ geheißten. Auch der anti-hutterisch gesinnte, schriftstellerisch rührige Pfarrer Christoph Andreas Fischer spricht 1607 in der Vorrede seines „Hutterischen Taubenkobels“⁶¹⁾ ausdrücklich von „der Widertäufer Häuser vnnnd Höfe“. In einer lat. Quelle aus dem Jahre 1697, die sich mit den Hutterischen Brüdern in Szobotište befaßt, findet man die „Aula Anabaptistarum“⁶²⁾ erwähnt. Ebenso sagt der ungarische Geschichtsforscher Mathias Belius bei der Beschreibung der „oppidum Szabatistinum“: „Szabatistinum, quod Slavi Szobotistye vocant . . . Memoranda hic est Anabaptistarum colonia, vulgo, Aula Anabaptistica, & Slavis, Dwur Habanský“⁶³⁾. — Die Hutterer unserer Tage gebrauchen fast ausschließlich „Bruderhof“.

Wichtiger ist, daß Grimmelshausen die ungarischen Wiedertäufer mit den Essäern vergleicht, die ja bekanntlich die Gütergemeinschaft pflegten. Weder die „schweizerischen Brüder“⁶⁴⁾ noch die „Ministen oder Wiederteuffer“⁶⁵⁾ kannten ein derartiges wirtschaftliches System. Daß die Gütergemeinschaft sonst einer der hervorstechenden Charakterzüge der essäerhaften Hutterer gewesen ist, ersieht man u. a. daraus, daß diese Tatsache von Außenstehenden besonders erwähnt wird. So kam 1580 „Thoman Newman Von Wolffsheym / vom Reinftröm . . . herein zur gmain . . . Er het gehört wie Im Landt Märhern ein volck wer /

60) Vgl. J. Beck, Fontes, S. 607, 618. Gewöhnlich heißt es in den Chroniken „Haushaben“ oder einfach „Haus“. Vgl. sonst die hist. Werke über die Hutterer, wo es fast nur „Bruderhof“ heißt.

61) „Ingolstatt . . . Anno M.DC. VII.“

62) Aus einem Brief Kaiser Leopolds II. an das „Capitulum Ecclesiae Poseniensis [Preßburger Domkapitel], hier zitiert nach dem Abdruck in Kraus“, op. cit., S. 101.

63) Zitiert nach Kraus, ibid., S. 148; Mathiae Belii, Notitia Hungariae Novae (1755), IV: 515. — Dwur, slav. dvůr ‚Hof‘; vgl. Dvorsky sudi ‚Hofrichter‘; bezüglich Habanský, vgl. Anm. 29 oben.

64) Vgl. J. J. Herzog-A. Hauck, op. cit., S. 602: „Sonderlich in betreff . . . der Gemeinschaft . . . gingen sie [die Hutterer] verschiedene Wege“ im Gegensatz zu denen, „die sich auch Brüder nennen lassen“; vgl. auch Anm. 67.

65) Vgl. oben Anm. 59.

das Inn Chrifftlicher ainigkait vnd Gmainfchafft lebet / nach formb der erften Apoftolifchen Kirchen / Ire Güeter aus lieb des Negften in gmain nutz legeten / vnd den Aigennutz vbergaben [mhd. übergeben ‚aufgeben‘] ... Vnd verainiget ſich mit vns / Denn er war Vorhin ein ſchweitzer Brueder gewefen“⁶⁶). Hätte man bei den Schweizer Brüdern „Gmainschafft“ gehabt, hätte er nicht die beſchwerliche Reife zu den Hutterern zu unternehmen brauchen. — Oder: Um 1560 „ift ein Volckh in Welfchland, im Venediger Landt geweft, das hat vmb gott geeifert. Ir Leerer iſt gewefen Franciscus von der Sag [aus Rovigo] vnd haben wider die Abgötterej... geredt. Darumb ſein ſie verfolgt worden... So ſein irer etliche... vbers mer gezogen geen Teſſalonicka, da haben ſie gewonet unter dem türkiſchen Bäſche. Aber der Franciscus iſt in Wälſchlandt bliben. Mit der Zeit, da er von differ gemaindt in Märhern gehört, die da bejainander wonen vnd chrifftlich gemainſchafft halten“⁶⁷), vereinigten er und ſein „Volckh“ ſich

66) Hutt. Chron. 573v/r. — Einen noch deutlicheren Beweis der apoſtoliſchen Gütergemeinſchaft der Hutterer enthält die Hutt. Chron. (307v): „Man hielt Chrifftliche Gemeinſchafft der güetter / Wie Chriſtus gelehrt / gehalten mit ſeinen Jungern / Vnd die erſt Apoftoliſch Kirch auch gethon hat / der andern dorfft ſich kainer herzu thun. Die vorhin Arm oder reich gewefen / heten yetz ein Seckel / ein hauß / vnd ein tiſch miteinander.“ Vgl. auch J. Loſerth, Der Communismus..., S. 169, wo er mitteilt, daß eine größere Anzahl von Schweizer Brüdern den Hutteriſchen Brüdern ſich anſchloß und die Gütergemeinſchaft annahm, weil „bei allen denen keine wahre Liebe gefunden werden kann, die im Eigentume ſitzen“.

67) Mit Abſicht wurde das Zitat aus Beck, Fontes, S. 211, etwas ausführlicher gegeben. Zunächst erwähnt Beck, *ibid.*, Anm. 4, bezüglich der ſchräggedruckten Stelle: „Mit dieſen Worten iſt einer der Hauptunterschiede der Hutteriſchen und der Wiedertäufer, die ſich Schweizer Brüder nannten, bezeichnet.“

Ehe auf die Bedeutung des Belegs näher eingegangen wird, ſei das Zitat nach Beck, *ibid.*, S. 212, erſt vervollſtändigt: „Er [Franciscus] hat [nach ſeiner Vereinigung mit den Hutterern] auch aus Wälſchland [wohin er zurückgekehrt war, um den Rest ſeines „Volckhes“ zu holen] geen Teſſalonicka geſchrieben, ſie ſollen nur frelich herausziehen [nach Mähren]. Also haben ſie ſich wieder aufgemacht von Teſſalonicka vnd ſein her zu vns in Märhern komen vnd vnſere Brüeder worden.“

An dieſem Beleg ſeien zwei Bemerkungen angeſchloſſen. Erſtens: Der erwähnte Franciscus von der Sag aus Rovigo (auch Franz Wälſch in der Hutt. Chron. genannt) iſt mit dem Francesco Saga aus Rovigo identisch, der mit Gulio Guirlando aus Treviso (= Julius Trevisanus

mit den Hutterern in Mähren. — Oder der junge Pole Andreas Rey von Naglowitz, der sich auf der Heimreise von Frankreich

= Julius Klampfer: vgl. Hutt. Chron. unter dem Jahreseintrag für 1564), mit Lelio Francesco Maria Sozini (1525—1562), mit dessen Neffen Fausto Paolo Sozzini (1539—1604) und mit anderen (e. g. Valentin Gentilis aus Cosenza, Francesco Negri, Joh. Paolo Alciati, Bernardo Odin usw.) ein Anhänger der antitrinitarischen Accademia dei Viziotti war. Wie bekannt, wurde diese Akademie zu Vicenza von vierzig geistig und gesellschaftlich hochstehenden Italienern i. J. 1546 gegründet, bald darauf aber (um 1554) entdeckt. Einige ihrer Mitglieder wurden hingerichtet, während andere (so Blandrata, Alciati, Gentilis, Negri, Odin) ihr Leben retten konnten (vgl. O. Fock, Der Sozinianismus, 2 Bde., 1847/48; Karl Völker, Kirchengesch. Polens, 1950; zu den genannten Einzelpersonen vgl. Biographie Universelle [Paris 1856] sowie Encycl. Brit. [14 1937]). Unserem Chronikzitat aus dem Jahre „um 1560“ zufolge flüchteten andere Anhänger der sozinianischen Lehre u. a. auch nach Thessalonike (Saloniki); diese Angabe wird durch Andreas Wisowaty, dem Enkel von Fausto Sozzin, in seiner Bibliotheca Fratrum Polonorum (Amsterdam 1656—1658; gedruckt von F. Knyper) bestätigt. Er berichtet, daß der obgenannte Guilo Guirlando und Francesco Saga in Venedig ertränkt wurden; er fährt dann fort: „Caeteri, ob discrimen Italia excedentes, partim sub Turcarum se imperium contulerunt, Thesalonicam ac Damascum profecti, partim in Helvetiam“ (vgl. Beck, Fontes, S. 239). — Zweitens: Aus vorstehendem lat. Zitat ist ersichtlich, daß die Stadt Thessalonike (Saloniki) und nicht die Provinz Thessalonike gemeint ist, — eine Unterscheidung, die für die folgenden Ausführungen dieser Anmerkung wichtig ist.

Um 1560 (vgl. Text oben) ist es nicht das erste Mal gewesen, daß die Hutterischen Brüder mit „Thessalonikern“ in Berührung kamen; denn Tilman B. van Braght, Der Blutige Schau-Platz oder Martyrer-Spiegel (vgl. Anm. 160 dieses Artikels), 2. Teil, S. 415, berichtet, wie schon um 1540 eine gegenseitige Fühlungnahme zwischen Hutterern und „Thessalonikern“ angebahnt worden sei. Allerdings scheinen die bei Braght erwähnten Thessaloniker aus dem Jahre 1540 nicht mit denen aus dem Jahre 1560 identisch zu sein, da die sozinianische Akademie zu Vicenza erst 1546 gegründet wurde, die Verfolgung und die daran sich anschließende Auswanderung der Sozinianer nach Thessalonike erst „um 1560“ stattfand, während von einer früheren Auswanderung nach dort (die doch vor 1540 hätte stattfinden müssen) m. W. nichts bekannt ist. — Ein Auszug aus Braghts Bericht mag zunächst hier folgen, damit einige Bemerkungen daran angeschlossen werden können. Braght schreibt, „wie in dem Jahr 1540 oder ein wenig zuvor, einige Leute . . . von den Türken aus Mähren in die Türckey nach Thessalonich gefänglich gebracht, und zu Slaven verkaufft worden (seyen): welche Slaven daselbst mit den thessalonischen Christen . . . in Kundschaft geraten (seynd). — Als sie ansahen ihr Leben, Handel und Wandel, sagten sie zu diesen Thessalonicensern, daß in Mähren ein Volck wohne, welches ihnen in Leben, Handel und Wandel gleich seye, welche man daselbst Wieder-Täufer nenete, wodurch die Thessalonicenser mit Eifer seyend entzündet worden, um die Wahrheit hievon zu untersuchen . . . Prag. 42 [von Braghts Quelle, „Die Brille, wodurch die Tauffs-Gesichte eines Glaubens sehen mögen: durch einen Liebhaber der Wahrheit. J. S. gedruckt zu Harlem bey Hans Paffchiers von Wesbusch Anno 1650“]

als Gast Karls Zierotin in Mähren aufhielt, berichtet unter dem 15. Januar 1612 aus Olmütz an den bekannten Vorkämpfer der

stehet: Kurtzer Bericht, wie... die Christen in Thessalonica, ... um den Grund der Wahrheit zu erfahren, drey von ihren Brüdern nach Mähren in Hoch-Teutschland gesandt haben... Diese seynd zuerst in einer Stadt ankommen mit Namen Nickelsburg, an der Ungarischen Gräntzen gelegen... [Nachdem sie sich nach dem „Volck“ erkundigt hatten, „welches ihnen in Leben, Handel und Wandel gleich seye“, ist ein Pfaffe] mit ihnen nach Pausram [bei Auspitz, wo seit 1538 ein hutterischer Bruderhof war] gefahren, zu denjenigen, welche man daselbst die Hutterische, und in den Niederlanden die Mährische, nennet. — Als sie ihr Leben, Handel und Wandel wohl untersucht hatten, haben sie mit ihnen alle Glaubens-Articul in Lateinischer Sprache... verhandelt, doch haben sie befundē, daß sie in drey Haupt-Stücken nicht mit einander übereinstimmte: nemlich erstlich in der Meidung [der Andersgläubigen], wie sie bey den Hutterischē gehaltē wird, zweitens in der Gemeinschaft der Güter, welche in der That bey ihnen [d. h. den Hutterern] mehr in einer Herrschaft und Knechtschaft als in einer Gleichheit bestehet, drittens daß [die Hutterer bei dem Austritt eines Bruders aus der Gemeinschaft dessen] zugesetzte Güter zurück halten: worüber diese drey Männer mit weinenden Augen von ihnen seynd geschieden, weil sie eine so schwere und mühsame Reise umsonst gethan hatten.“

Besonders beachtenswert sind in vorliegendem Zitat diese Tatsachen: Jene drei „thessalonischen Christen“ erkundigten sich nach der Gemeinde in Mähren, „die ihnen in Leben, Handel und Wandel gleich seye“. Ob sie die Hutterische Gemeinde speziell nannten, ergibt sich nicht aus Braghts Bericht. Der Pfaffe aber fährt sie ohne weiteres zum nächsten hutterischen Bruderhof in Pausram. Daraus darf wohl gefolgert werden, daß die von den Türken gefangenen „Leute... aus Mähren“ den „thessalonischen Christen“ die hutterische Lebensweise beschrieben hatten. Diese charakterisiert sich dadurch, daß die Hutterer ohne jeden Eigenbesitz ein gemeinsames Leben in Gottesdienst, Wohnung, Unterhalt und Arbeit führen und daß sie von einem Vorsteher geleitet werden.

Da aber um 1540 von einer christlichen Gemeinde in der Stadt Thessalonike (Saloniki) nichts bekannt zu sein scheint, die diese selben kennzeichnenden Züge besessen hätte, ist zunächst anzunehmen, daß es sich in Braghts Bericht nicht um die Stadt, sondern um das schon seit dem 10. Jhd. so benannte Wilejat Thessalonike handle, das bis 1912 unter türkischer Oberhoheit stand. In dieser Provinz gab es zu dieser Zeit um 1540 und gibt es heute noch „thessalonische Christen“, die die Erfüllung ihres apostolischen Lebensideals in fast derselben Art und Weise wie die Hutterer suchen. Wie die Hutterer, führen sie — heute mit einigen Ausnahmen — ohne Eigenbesitz ein Gemeinschaftsleben in Wohnung, Unterhalt und Arbeit unter einem Vorsteher, „Hegoumenos“, wie u. a. auch Pierre Belon, ein Zeitgenosse jener im Jahre 1540 verschleppten „Leute... aus Mähren“, in seinen Observations de Plysievr's Singvlaritez berichtet (Kap. 55—59; gedruckt 1555 in der Abtei St. Germain des Prés in Paris). So charakterisiert er, um nur ein Beispiel zu nennen, die Arbeitseinteilung bei diesen „thessalonischen Christen“ mit den folgenden Worten, die ohne Änderung auch auf die Hutterer angewandt werden könnten: „... les vns sont couturiers, les autres

französischen Hugenotten, Philipp du Plessis-Mornay, über die Hutterer: „... anabaptistarum genera... quorum perique com-

maffons, les autres charpentiers, les autres d'autres mestiers, trauaillants tous en commun: jusques à filler la laine dont leurs chemises & veste-ments font faits“ (fol. 65; vgl. auch fols. 67—68). Es existiert also tatsächlich eine thessalonische Gemeinde, die den Hutterern „in Leben, Handel und Wandel gleich“ ist: Es sind dies die „Brüder“ des Athos-ländchens, jener schon seit dem frühen Mittelalter auf der östlichsten Landzunge der Halbinsel Thessalonike gelegenen Mönchsrepublik, die im Schatten des Marmorkegels Hagion Oros, des Heiligen Berges, etwa 4000 Mönchen (i. J. 1930) in ungefähr 20 großen Haushaben (Klöstern) Weltabgeschiedenheit gewährt.

Für unsere Annahme spricht die Tatsache, daß sich bei der näheren Untersuchung der hutterischen Lebensweise durch die drei thessalonischen Besucher Unterschiede in nur „drey Haupt-Stücken“ ergaben; dies scheint doch nur zu bezeugen, daß sie in den übrigen Hauptpunkten (im Gemeinschaftsleben in Wohnung, Unterhalt, Arbeit, in der Oberaufsicht durch einen Vorsteher und sicher noch in anderen Zügen) übereinstimmten. Diese Übereinstimmung macht es wohl wahrscheinlich, daß die „thessalonischen Christen“ aus Athos stammten. Aber auch wenigstens zwei der durch die Besucher festgestellten Unterschiede bestärken uns in unserer Ansicht: Die Thessaloniker konnten 1. der hutterischen Meidung der Andersgläubigen nicht zustimmen; denn auf dem Athos-gebiet herrscht Glaubensduldung: „Die Mönchsbevölkerung des ganzen Athos-Gebietes ergänzt sich aus der orthodoxen Christenheit“ (H. Brockhaus, Die Utopia-Schrift des Thomas Morus, Bd. 37 der Beiträge z. Kulturgesch. d. Mittelalters u. d. Renaissance; Teubner, Leipzig, 1929), S. 28; sie konnten 2. der bei den Hutterern mit äußerster Strenge gepflegten ausnahmslosen Gütergemeinschaft nicht beipflichten; denn auf dem Athos wird es dem einzelnen anheimgestellt, ob er sich einem koinobischen (Privatbesitz ausschließenden) oder einem idiorhythmischen (Eigenbesitz duldenden) Kloster anschließen möchte (wahrscheinlich stammten die thessalonischen Besucher aus einem der letzteren Klöster oder Klostergüter!). — Außerdem dürfte der von Braght, op. cit., S. 416, mitgeteilte Vermerk für unsere Annahme beweiskräftig sein, in dem es heißt, daß „die Gemeine Gottes zu Thessalonica... die Briefe, welche der Apostel Paulus mit seiner eigenen Hand [!] an sie geschrieben, bis auf denselben Tag [also um 1540] noch in guter Verwahr hätten“. Tatsächlich befinden sich heute noch Abschriftenfragmente der Paulusbrieve aus dem 5. und 6. Jhdt. in „une caisse fermée par vingt cachets scellés avec les sceaux des vingt monastères“ (F. Perilla, Le Mont Athos; Selbstverlag, Saloniki, 1927, S. 135) im Laura-Kloster auf Athos, — nach Robert Walpole, Memoirs Relating to European and Asiatic Turkey (London, 1817), auch in den Athosklöstern Philotheo (S. 210) und Simópetra (S. 215); vgl. hierzu noch K. Lake, Facsimile of the Athos Fragments of Codex H of the Pauline Epistles (Clarendon Press, Oxford, 1905). Teile der aus Athos stammenden Paulusbrieffragmente befinden sich jetzt in der Nationalbibl. zu Turin (nach Perilla, op. cit., S. 136) und in der Nationalbibl. zu Paris (Bibl. Coisliniana, Cod. CCII, S. 251 ff.: nach D. Serruys, Souscriptions... dans les manuscrits... conservés au monastère de Vatopédi [Athos], in Rev. des Bibliothèques, 14. Jhrg., Nr. 1, Jan. 1904, S. 65—76; vgl. auch das Kapitel „Fragments des épîtres de Saint Paul“ [im Laura-

munitates faciunt, ex communibus facultatibus coëmunt domos, quas conglabant in unam, ut una vivere possint. Agros quoque,

Kloster] in Duchesne-Bayet, Mémoires sur une mission au Mont Athos (E. Thorin, Paris, 1876), S. 224—235.

Sollte trotz meiner oben in dieser Anm. mitgeteilten Annahme die Stadt und nicht das Wilajet Thessalonike bei dem Zitat aus Brought zu verstehen sein, so bleibt das bisher Gesagte doch zu Rechte bestehen, da die Athosklostergüter (Methodien) sich von Athos bis zur Stadt Saloniki erstreckten; vgl. Brockhaus, op. cit., S. 207 u. v. a.

Auch die Jahreszahl 1540 (vgl. den 4. Paragr. dieser Anm.) ist insofern von Wichtigkeit, als sie auf das bisher unbekannt Schicksal der zwölf Hutterischen Brüder aufklärendes Licht zu verbreiten scheint, die mit noch ungef. 78 anderen in diesem Jahre ihres Glaubens wegen „dem Andree Dorÿj / als dem Oberften hauptmann zu vberantworten in der Armädj / auff den Gallen / wider den Türken vnd andere feindt“ (Hutt. Chron. 145r) nach Triest gebracht worden waren. Ungef. 78 Hutterischen Brüdern war es gelungen, sich von Triest wieder nach Mähren zu retten, während die genannten zwölf zu Laibach in Krain wieder eingefangen und nach Triest gebracht wurden, wo man sie abermals dem Andrea Doria überantwortete (Beck, Fontes, S. 147). Seit jenen Tagen waren sie verschollen: „Wie aber ein jeder fein endt genumen hab / ist noch kein gewille erfahrung“ (Hutt. Chron. 147r), obwohl die Hutterer Jörg Meyerhofer nach Triest gesandt hatten, um sie aufzufinden. Da um das Jahr 1540 — dem Chronikmaterial zufolge — weder Hutterer noch irgendwelche andere mährische Einwohner aus Mähren in türkische Gefangenschaft entführt worden sind (wohl aber öfters nach 1603!), scheinen die oben erwähnten „Leute... aus Mähren“ wenigstens einige, falls nicht alle zwölf der bisher verschollenen zwölf Hutterer gewesen zu sein: „Stoffel afchberger, Georg Planer, Jörgl maier, Valtan, Leonhart, Mathes, Michel aus Vileß, Jörg Geier, Martan aus Elbegen, Casperl Müller, Thaman Graber, Melcher Itockhner“ (die Namen zitiert nach Cod. Ab 5 der Univ.-Bibl. Budapest, fol. 82, auch fol. 88v: ein Brief von Hanns Amon [dem Vorsteher aller hutterischen Gemeinden von 1535—1542] „an die ausblibnen von den hingeführten Brüedern Gehn Trüeft.“ Die Photokopie dieses Kodexes wurde mir durch ein Grant-in-Aid of Research der Northwestern University ermöglicht, wofür ich hiermit dem Research Council for the Humanities meinen Dank ausspreche.)

Über die literargeschichtliche Bedeutung des oben erwähnten Athos-Klosterlandes berichtet die geistreiche Studie von Heinrich Brockhaus, Die Utopia-Schrift des Thomas Morus (op. cit.), in der Brockhaus überzeugend nachweist, daß die Utopiaschrift des Morus eine verschleierte Beschreibung dieser Mönchsrepublik ist. Da nun die drei thessalonischen Besucher aus Athos nach Mähren kamen, wo sie mit der Hutterischen Gemeinde Rücksprache nahmen, ergibt sich daraus die interessante Tatsache, daß die Hutterer durch diesen Besuch aus Athos mit der Athosrepublik und damit auch mit der Utopiaschrift des Thomas Morus in eine wenn auch nur sehr lose, rein geschichtliche Verbindung gebracht werden können. Diese Verbindung ist natürlich ganz zufällig und wird nur Interesse halber hier erwähnt. Einer eingehenderen Erörterung wäre andererseits die Frage wert, ob die Utopiaschrift des Morus (= der Herausgeber) + des Erzbischofs Stephan Gabriel Merino von Bari [= der wahrscheinliche Berichterstatter über seine aktuelle

ex quibus victitant“ (kaufen sie aus gemeinschaftlichen Mitteln)⁶⁸). — Wie tief die apostolische Gütergemeinschaft bei den Hutterischen Brüdern eingewurzelt ist, ersieht man aus der Tatsache, daß die Hutterer noch heute diesem Ideal huldigen.

Besucht man heute einen der hutterischen Bruderhöfe in Amerika, wird man unwillkürlich an Grimmelshausens Worte erinnert, daß man nirgends „Manns- und Weibsbilder untereinander vermischt, sondern an jedem bestimmten Ort auch jedes bestimmtes Geschlecht absonderlich [frñhd. ‚abgesondert‘] seine obliegende Arbeit verrichten“ sieht. Sogar beim Essen wird die Trennung der Geschlechter durchgeführt, wie Andreas Rey von Naglowitz 1612 schon bezeugt: „Viri cum viris et qui adolescentes iam ad labores apti, una cibum capiunt omnes, foeminae seorsum“⁶⁹). Selbst beim Hochzeitsmahl wird dieser Brauch zwischen Braut und Bräutigam beachtet: „Post copulantur, cibum capiunt viri cum viris, foeminae cum foeminis, deinde quisque abducit suam“⁶⁹). Der folgende Satz aus einer Beschreibung der Bruderhöfe aus dem Jahre 1929 könnte fast als freie Übersetzung der zwei vorhergehenden lateinischen Sätze aus dem Jahre 1612 gelten, obwohl nicht weniger als 317 Jahre die zwei Schreiber voneinander trennen: „Männer und Frauen essen zu

Reise nach Athos; er ist in der Schrift ‚Raphael‘ genannt] + des Erasmus von Rotterdam [= der zensierende Umarbeiter des ‚Ur-Utopias‘ von ‚Raphael‘]; vgl. H. Brockhaus, op. cit., S. 74; 85—85) auf das anfängliche Gedankengut der Hutterer (durch Hubmaier u. a.; vgl. Anm. 16 oben) Einfluß gehabt habe. Die weite Verbreitung dieser Schrift in der Schweiz — allein schon durch die 3. Ausgabe der Schrift durch Joh. Froben in Basel (1518), durch die 6. Ausgabe (1520) in Basel und durch das Erscheinen der ersten deutschen Übersetzung des 2. Teiles des Buches durch Claudius Canticula in Basel (1524 bei Johann Bebel) — dürfte eine bejahende Antwort erwarten lassen. Bestimmt dürfte es sich aber erübrigen, sich die Frage vorzulegen — wie es Borchert (vgl. Anm. 6 oben) getan zu haben scheint —, ob Grimmelshausen in seiner Beschreibung der ungarischen Wiedertäufer etwa auf Morus' Utopia basieren könnte; denn eine Beeinflussung scheint sich eher in dieser Richtung bewegt zu haben: Athos > „Utopia“ > Hutterer > Grimmelshausen.

68) F. H r u b ý, op. cit., 32. Jhrg., Nr. 125/126, Heft 1/2 (1955), S. 7. — Daß der polnische Adlige die Hutterer in seinem Brief beschreibt, ergibt sich u. a. aus Anm. 8 oben sowie aus dem Zitat von Herzog-Hauck in Anm. 59. oben.

69) *ibid.*, S. 8. Dieser Gebrauch der Trennung der Geschlechter beim Essen findet sich auch in der Amana-Gesellschaft in Iowa vor, ebenso bei den Mennoniten. Die Trennung bei der Arbeit ist dagegen weniger streng durchgeführt. Beide Sekten waren nie in Ungarn heimisch.

gleicher Zeit; aber ihre Tische stehen an den einander gegenüberliegenden Seiten des Raumes“⁷⁰⁾.

Fand man Grimmelshausens „Zimmer, in welchen nur Kinderbettrinnen“ waren, wenigstens noch in Form eines einzigen solchen Zimmers in den Anfangsjahren der hutterischen Gemeinden in Amerika wieder⁷¹⁾, so ist diese Einrichtung mittlerweile aus den heutigen Bruderhöfen verschwunden. Ebenso wurden aufgegeben die „sonderbaren [= besonderen] Säl [die] nichts anderes in sich [hatten] als viel Wiegen mit Säuglingen, die von hierzu bestimmten Weibern mit Wischen und Speisen⁷²⁾ beobachtet wurden, daß sich deren Mütter ferners nicht um sie bekümmern dorften, als wann sie täglich zu dreien gewissen Zeiten kamen, ihnen ihre mildreiche Brüste zu bieten.“ Andreas Rey von Naglowitz kennt diese Säuglingspflegeräume noch im Jahre 1612: „Foeminae cuique seniori dantur infantes 12, qui ab iis nutriuntur in loco communi, saepe ducenti, trecenti in magno foetore squalore, sic ut pars magna illorum saepe decedat“⁷³⁾.

70) B. Clark, op. cit., S. 6.

71) R. Liefmann, Die kommunistischen Gemeinden in Nordamerika (G. Fischer, Jena 1922), S. 75: „Die Frau bezieht vor der Geburt eines Kindes die Kindmutterstube.“ „Daß man solche Zimmer auch in Rußland hatte, bezeugt derselbe Gewährsmann, *ibid.*, S. 71: „Wenn die Frau ein kleines Kind hatte und es hier [in der Bodenkammer, dem „Örtel“] zu kalt war, so ging sie in die Kindmutterstube schlafen mit ihrem Kinde.“ Aus Ungarn liegt wenigstens ein Bericht im „Sendbrief anno 1655“ von dem Vorsteher aller hutterischen Gemeinden, Andreas Ehrenpreis (1639—1662 im Amte) vor, in dem er erwähnt, daß alle Höfe u. a. „eine Stuben für die Kinderbettrinnen“ gehabt haben; vgl. J. Loserth, *Der Communismus* . . . , S. 249.

72) Der Notverordnung vom 19. Sept. 1569 nach, die man während der großen Teuerung aufzustellen gezwungen war (J. Beck, *Fontes*, S. 254; *Hutt. Chron.* 304r), wurde den „Ätzkindern“ des Tags dreimal ein Koch [mhd. *koch*, str. neut. ‚Gekochtes, bes. Brei, Mus‘], etwas Bier und „zur Marent“ [bair. österr., ‚Zwischenmahlzeit am Nachmittag‘] eine Suppe gegeben; vgl. J. Loserth *Der Communismus*, S. 270. — Während dieser Zeit sollten die „Ätzkinder“ schon mit einem Jahr „abgespehnt“ [mhd. *spenen*, schw., ‚von der Mutterbrust entwöhnen‘] werden, damit die Frauen eher an die Arbeit gehen könnten; vgl. Loserth, *ibid.*

73) F. Hrubý, *ibid.*, S. 8. — Der junge polnische Edelmann, der eben von seinen Studien aus Frankreich kam, dürfte wohl in jeder Kinderstube seine Nase gerümpft haben. Es ist eine bekannte Tatsache, daß die hutterischen Ammen und Kinderfrauen sehr beliebt und gesucht waren; vgl. u. v. a. Beck, *Fontes*, S. 604, oder Christoph Andreas Fischer, Vier vnd fünffzig Erhebliche Vrsachen, Warumb die Widertauffer nicht

Überhaupt ist die hutterische Kindererziehung auf Grundsätze aufgebaut, die unser Interesse erregen und von denen die meisten unserem „progressiven Schulzeitalter“ alle Ehre machen würden. Da Grimmelshausen besonders erwähnt, der Wiedertäufer „Schulmeister instruirte die Jugend, als wann sie alle seine leiblichen Kinder gewest wären“, werden wir an Peter Walpots Red' an die Schulmeister in N(i)embschitz⁷⁴⁾ erinnert, in der er 1568 eine „Schulordnung“ aufstellte und darin u. a. erwähnte, „wenn sie [die Schulmeister] die Kinder behandeln, als wären es ihre eigenen, erst dann wird der Fleiß etwas fruchten“⁷⁵⁾.

Das hutterische Kind wurde also in der von Grimmelshausen erwähnten „Stube für die Kindbetterinnen“, in der Kindsmutterstube geboren. Hier blieb der Säugling, das „Ätzkind“, mit seiner Mutter die ersten sechs Wochen. Während dieser Zeit genoß die Mutter als „Sechswöchnerin“ besondere Pflege. Nach diesen ersten sechs Wochen wurde das Kind von der Mutter getrennt und kam in das ebenfalls von Grimmelshausen beschriebene Säuglingspflegezimmer, das als Vorläufer unseres modernen Säuglingsheimes betrachtet werden muß. Hier wurde der Säugling „täglich zu dreien gewissen Zeiten“ oder anfangs wahrscheinlich auch öfter von der Mutter gewöhnlich wohl bis zum zweiten Lebensjahr besucht und genährt. In diesem Alter wurde das Kind „abgespehnt“, entwöhnt, um danach in die „kleine Schule“, d. h. in den Kleinkindergärten, wie wir heute sagen, einzutreten. Im 17. Jahrhundert — wahrscheinlich auch im 16. — blieben die Kinder des Nachts in gemeinsamen Schlaf-

sein im Land zu leiden (Ingolstadt, Anno 1607), die „40. vrsach“ (S. 101): „Gott erbarm, es ist alles zu weit kommen, denn es müssen jetzt fast alle Frauen in Mähren zu ihren Hebammen. Saugammen vnd Kindswarterinnen lauter widertäuferische Weiber haben, als wenn sie allein in diesen Sachen die erfahrensten wären“; vgl. J. Loserth, *ibid.*, S. 284. — Die Bemerkung des jungen Polen über den foetor und squalor dürfte also zumindest stark übertrieben sein.

74) Peter Walpot, nach seinem Beruf eines Tuchscherers auch Scherer genannt, war 1565—1578 Vorsteher aller hutterischen Gemeinden. Die Programmrede hielt er am 15. Nov. 1568 in N(i)embschitz (tschech. Nĕmčice; auf halbem Wege zwischen Nikolsburg und Brünn gelegen). Nach Loserth, *ibid.*, S. 280, befindet sich die Rede im Cod. h. 53 in der Stud.-Bibl. zu Olmütz.

75) Nach J. Loserth, *ibid.*

sälen unter der Aufsicht von „Schulswestern“⁷⁶⁾, während alle Kinder der heutigen Hutterischen Brüder nachts zu Hause schlafen. — Gegen diese spartanisch anmutende Erziehung der Kinder, die sofort nach der Entwöhnung von der Mutterbrust in ihrem zweiten Lebensjahr in den gemeinsamen Kindergarten kamen, wo sie bis zu ihrem sechsten Lebensjahr blieben und somit den Eltern und den kindlichen Gefühlen entfremdet heranwuchsen, wandte sich u. a. auch der schon erwähnte Pfarrer Christoph Andreas Fischer in seinem „Hutterischen Taubenkobel“ (1607)⁷⁷⁾. Von Interesse für unsere Untersuchung sind nur die Anfangszeilen des betreffenden Paragraphen, da sie die Bestätigung des oben Gesagten enthalten: „Was die Widertauffer vonn den Kindern halten. — Ob die Kinder so bald sie entwehnet seyen / jren Müttern seyn zunehmen? Ja. BAld die Mutter das Kind der Brust entwehnet / so gibt sie es in die Schul / Da seyn verordnete Schwestern / die jhrer pflegen. R e c h e n s c h a f t⁷⁸⁾ / fol. 162b“ (usw.; seine Einwände folgen dieser Konstatierung).

76) Ein Bericht Hutterischer Brüder aus dem Jahre 1604 über ihr Schulsystem befindet sich in den von L. Neubaur, op. cit., S. 451, mitgeteilten Protokollen des Elbinger Rats (Recessus causarum publicarum; Cod. des Stadtarchivs zu Elbing F 111): „Die Kinder wurden von den Eltern besonders aufgezogen. Darzu wurden zwei schulen gehalten, eine kleine, die ander eine große. In der kleinen wurden die jungen Kinder von zwei Jahr vnd daruber erzogen, vnd von gewissen schwestern erzogen vnd gelehret, auch gereiniget vnd gewartet tag vnd nacht. Die großen in der andern [„großen“] schule wurden etwas harter in der zucht vnd furcht gottes erzogen, wurden von den Schulmeistern gelehret, nicht andere, sondern ihre muttersprache allein, wurden auch nicht an andere orter zu studiren verschickett. Die Landherren vnd andere kommen offft vnd sehen an, wie es mit ihrer Kinderzucht gehalten wurde.“ — Nach der Notverordnung vom 19. Sept. 1596 (vgl. Anm. 72) soll, während man vordem die Kinder mit zwei Jahren in die Schule gab, dies nunmehr mit anderthalb Jahren geschehen; vgl. J. Loserth, *ibid.*, S. 270. — Nach Andreas Rey von Naglowitz (vgl. F. Hrubý, *ibid.*, S. 8) sollen 1612 die Kinder vom dritten Jahre an in die Pflege genommen werden: „Liberi ipsorum ab matribus accipiuntur a tertio anno, ut una educentur cum reliquis, matres ne impediuntur a laboribus et neque pater.“

77) S. 50; vgl. Anm. 61. Obwohl die hutterischen Kleinkinder zwischen zwei und sechs Jahren auch heute noch in den Kindergarten gehen, verbringen sie doch einen Teil des Tages und die Nacht im elterlichen Haus. Sie sind im Winter von 8—16.50 Uhr, im Sommer von 6—18 Uhr im Kindergarten, wo sie auch mittags zwei Stunden schlafen.

78) Peter Riedemann (Vorstand der hutterischen Gemeinden von 1542—1556) ist der Verfasser der Rechenschaft vnserer Religion, leer vnd glaubens, eine Art hutterisches Glaubensbekenntnis, das aus 95 Ar-

Es ist beachtenswert, auf welcher verhältnismäßig hohen Stufe die Hutterischen Brüder ihr Schulwesen schon während des sechzehnten, auch in pädagogischer Hinsicht noch „grobianischen“ Jahrhunderts gebracht hatten. Ihre Schulen erfreuten sich eines guten Rufes und wurden nicht selten auch von Andersgläubigen besucht, die sich dann allerdings während dieser Zeit in die „Gmainschafft“ einfügen mußten⁷⁹⁾. Der Kindergarten (dreihundert Jahre vor Fröbel!) sowie die „große“, eigentliche Schule, die die Kinder vom sechsten bis fünfzehnten Lebensjahr an besucht(en), vertraten die Stelle des Vaterhauses. Die Pflege des Körpers erfuhren die Kinder in der „kleinen Schule“, die des Geistes in der „großen“. Gemeinsame Schlaf-, Speise- und Arbeitszimmer standen ihnen hier zur Verfügung. — Das Lehrpersonal bestand meist aus einem Schulmeister für die Schulkinder und aus mehreren Schulschwestern und „Kindsdirnen“ für die Kindergärtler. Die Kindsdirnen verrichteten die groben Arbeiten im Schulhaus wie Säubern der Schlaf- und Speiseräume; die Schulschwestern reichten den Kindern bei Tisch Speise und Trank, führten nachts die Aufsicht und pflegten sie in Krankheiten. Dazu stand noch eine Schulmutter der Wirtschaft der Schule vor; sie hatte für Nahrung und Kleidung zu sorgen, die sie durch den „Haushalter“ erhielt.

Da die heutigen Hutterischen Brüder in ihren Gemeinden fast nach denselben Regeln leben, die ihre Vorfahren vor ungefähr

tikeln besteht und heute noch (im Neudruck aus dem Jahre 1902: Verlag der Hutterischen Brüdergemeinde, Berne, Ind.) in den hutterischen Gemeinden gebraucht wird. 1540 im Gefängnis zu Wolkersdorf in Hessen verfaßt (Riedemann verbrachte wegen seines Glaubens neun Jahre in verschiedenen Gefängnissen), wahrscheinlich 1545 veröffentlicht; 1565 zweite Auflage.

79) J. Loserth, *ibid.*, S. 279; vgl. bes. S. 281, wo die sanitären Vorsichtsmaßregeln aufgeführt sind, die wohl die ersten „wissenschaftlichen“ Methoden zur Verhinderung oder Verbreitung ansteckender Krankheiten unter Schulkindern darstellen. Nur einige Punkte seien daraus zitiert: „Wenn ein Kind zur Schule gebracht wird, so muß sein Gesundheitszustand auf das Sorgsamste untersucht werden, wenn es eine böse Sucht hat, als Fäule, Franzosen u. dgl., so muß es während des Schlafens, Essens, Trinkens und der Reinigung von den übrigen Kindern abge sondert werden. — Wenn die Schulmutter den kranken Mund eines Kindes gereinigt hat, so soll sie nicht mit ungewaschenen Fingern den Mund der gesunden Kinder untersuchen, sondern ‚alleweil zuvor mit einem sauberen Tüchel und Wasser die Finger reinigen‘“ usw.

400 Jahren eingeführt haben, finden wir auch noch jene Arbeitsverteilung vor, die Grimmelshausen erwähnt. Noch heute arbeitet der Haushalter oder Wirt (in Amerika leider *b o s s* genannt!), der für die Gesamtwirtschaft verantwortlich ist, die Arbeitspläne aus. Die Ausführung der Pläne überläßt er seinen Hauptgehilfen, etwa dem „Weinzierl“, der dann als eine Art Vorarbeiter mit seinen ihm unterstellten Brüdern die Arbeit leistet. Die Frauen und Mädchen unterstehen der Wirtschafterin, die ihrerseits in Verbindung mit dem Haushalter die Frauenarbeit aufteilt. Um eine Monopolisierung der angenehmen Pflichten zu verhindern, wird meist nach Verlauf einer Woche jeder Gruppe ein anderes Arbeitsgebiet zugewiesen. Deshalb gibt es heute noch Gruppen von Wäscherinnen, Näherinnen, Küchengehilfinnen (die Hauptköchin steht ständig der Küche vor!), Schüsselwäscherinnen usw. Eine Gruppe Frauen sitzt wohl auf den Treppenstufen vor der Küche im Freien und schält Kartoffeln, eine Gruppe junger Mädchen bäckt Plätzchen auf einem Tisch im Schatten großer Bäume. Die Männer arbeiten mittlerweile allein oder in Gruppen auf dem Feld, im Garten, in der Mühle oder in den Werkstätten, wo die Berufshandwerker „auf Lebenszeit“ beschäftigt werden⁸⁰). Aus diesem Grunde erklärt sich auch die Bemerkung Grimmelshausens, daß er „anderswo das weibliche Geschlecht sonst nichts thun [sah] als spinnen, also das man über die hundert Kunkeln und Spinnrocken in einem Zimmer beieinander antraf.“ In den Wintertagen wird die hutterische Frauenschaft noch heute in dieser Weise vor Müßiggang bewahrt!

Berichtet Grimmelshausen fernerhin, daß „man die Handwerker in ihren Werkstätten arbeiten [sah], als wenn sie es verdingt hätten“, daß sie „unter einem Vorsteher durch ihrer Hand Arbeit

80) Vgl. C. H. Smith, op. cit., S. 164: „Everyone has his job assigned him by those in power at the time. Some of the drudgery like milking, cooking, etc. is assigned to groups in shifts of a week each. Other more highly specialized work, such as the work of the miller, tanner and blacksmith may be assigned for life“; *ibid.*, S. 166: „In the Elmspring [S. D., and every other] Bruderhof are found the following [bosses]: Farm Boss, Cow Boss, Hay Boss, Sheep Boss, Chicken Boss, and Duck Boss.“ Vgl. B. Clark, op. cit., S. 15–15. Mir ist das Leben auf den hutterischen Bruderhöfen aus eigener Anschauung bekannt, da ich die rührende Gastfreundschaft besonders des Bonhomme-Bruderhofes genießen durfte.

ihren leiblichen Unterhalt gewannen und sich die übrige Zeiten mit dem Lob und Dienst Gottes und ihrer Seelen Seligkeit“ bemühten, so berührt er damit ein wichtiges Prinzip der Hutterischen Brüder: Jedes Mitglied der Gemeinde — außer den Alten und Kranken — muß einen Teil der Gemeinschaftsarbeit leisten. Deshalb lernt heute noch jeder hutterische Junge ein Handwerk oder, durch die geographische Lage der Gemeinden bedingt, meist die Landwirtschaft. Die geistige Arbeit darf nicht die Handarbeit⁸¹⁾ vertreten; Prediger oder Lehrer müssen ihr Handwerk ausüben, sobald sie ihre professionellen Pflichten erledigt haben. Deshalb berichtet uns der Chronikschreiber des Jahres 1564⁸²⁾: „In difem [15]64. Jar / ist Brueder Leonhart Dax / welcher vorhin dreytzehen Jar ein Meßpaff gewesen / Im landt zu Bairn vnd in der Graffschafft Tÿrol / Nach dem er solchen Grewel erkennet / Zur gmain herein kam / sich dem herren begab⁸³⁾ vnd Arbeiten leernet / Demnach nach etlichen Jaren ... in dienst des Euangelij erwelt ... worden.“ — Noch deutlicher heißt es in derselben Chronik: „In fumma / da war keiner der müeffig gieng / es thet yedes etwas was Im beuolhen war / Vnnd Was es vermocht vnd kundt. Vnd wär er Vorhin gwefen edel / reich oder arm / Da leerneten auch die pfaffen Arbeiten vnd wercken / welche herZu kamen⁸⁴⁾.“ — In dieser Verbindung muß die außerordentliche Geschicklichkeit und die hohe Stufe der Handwerkerkunst der Hutterer erwähnt werden, die in fast allem Quellenmaterial hervorgehoben werden. So schreibt der schon oft zitierte Andreas Rey von Naglowitz 1612: „Utut sint inter eos opifices praestantes, nihil tamen faciunt, quod aut ad bellum esset aptum, ad se defendum vel oppugnandos hostes“⁸⁵⁾, aus welcher Bemerkung gleichzeitig ersehen wird, daß sie — wie ja auch noch heute — seit Jakob Widemanns Zeiten nicht nur keine Waffen

81) Diese Tendenz der Hochschätzung der Handarbeit entspricht der Gesamteinstellung des deutschen Reformationszeitalters, wie sie auch in der Literatur jener Periode des öfteren Ausdruck findet; man vgl. Hans Sachs, Vom Schlaraffenland, Der Müller mit dem Schüler, oder Fischarts Glückhaft Schiff von Zürich.

82) Hutt. Chron. 292r.

83) mhd. *begeben*, str. refl., ‚sich ergeben‘.

84) *ibid.*, S. 309v.

85) Fr. Hrubý, *ibid.*, S. 9.

für irgendwelche Zwecke tragen, sondern auch stets sich weigerten, zu irgendwelchen Kriegszwecken durch ihr handwerkliches Können beizusteuern. Bethlen Gabor führt in seinem Schutzbrief vom Jahre 1625 aus: „... mechanicis quas optime callent artibus grata Regnicolis [für die Bewohner des Königreiches] obsequia exhibentes⁸⁶⁾.“ Dem Landtagsartikel vom Jahre 1627 zufolge waren unter ihnen ausgezeichnete „pannifices, Cultrifices, coriarii, fabri ferrarii, serarii, cerdone, funifices, textores, pelliones, doliatores et figuli [krügelmacher vnd hafner]⁸⁷⁾.“ Schon 1595 hatte der mährische evangelische Pfarrer Philadelphus Jamrsky, der in diesem Jahre eine große evangelische Postille in tschechischer Sprache veröffentlichte, darin geschrieben, daß sich die Wiedertäufer durch ihre Geschicklichkeit auf wirtschaftlichem Gebiet und durch ihren handwerklichen Kunstsinn vor allen andern auszeichnen, so daß sie hierin ein fast wunderbares Theater darbieten⁸⁸⁾. — Ein anderer zeitgenössischer Bericht aus dem 16. Jahrhundert lautet: „Man sagt von ihnen, sie seien die besten Landwirte, sie zögen das beste Rindvieh auf, sie hätten die besten Weinberge, sie brauten das beste Bier, sie besäßen die besten Getreidemühlen, und sie arbeiteten in jedem Zweig des damals bekannten Handwerks⁸⁹⁾.“

Wie schon Grimmelshausen erwähnt, befassen sich die Hutterischen Brüder neben der Gewinnung ihres „leiblichen Unterhaltes durch ihrer Hand Arbeit“ hauptsächlich „mit dem Lob und Dienst Gottes und ihrer Seelen Seligkeit“. Deshalb wird heute

86) Vgl. Anm. 47.

87) Vgl. J. Beck, *Fontes*, S. 427; vgl. besonders F. Hrubý, *op. cit.*, XXX. Jhrg., S. 24—56. — Über das arzneikundliche Wissen und ärztliche Können der Hutterer vgl. J. Loserth, *ibid.*, S. 275 ff.

88) Vgl. F. Hrubý, *ibid.*, S. 56. Über die im 16.—18. Jhd. berühmte hutterische Wiedertäuferkeramik, das sog. hutterische Brüdergeschirr, die spätere Habaner-Fayence, vgl. *ibid.*, S. 6/7 sowie F. Hrubý, *op. cit.*, XXXII. Jhrg. S. 37—40. Abbildungen davon in Fr. Kraus, *op. cit.*, S. 136, sowie in O. Faust, *Habani...*, S. 14.

89) Vgl. B. Clark, *op. cit.*, S. 25; Armitage, *op. cit.*, S. 380; J. Beck, *Fontes*, S. XVII: „Ihre Produkte — namentlich Messer, Linnen und Tücher — zählten zu den besten ihresgleichen im Lande... Nicht ohne Grund nannte man ihre Höfe die Honigstöcke des Landes... Aus ihren Stallungen bezog man gute starke Pferde, aus ihren Werkstätten die besten Sensen, Turmuhen, die schönsten Ton- und Riemerwaren, die kostbarsten Messer, die feinsten Haarsiebe und Müllerbeutel.“

noch jeden Sonntag morgen um zehn Uhr fast zwei Stunden lang Gottesdienst gehalten, in dem die Predigt aus alten Schriften vorgelesen wird. Die einzelnen Zeilen ihrer Lieder⁹⁰⁾ spricht der „Diener am Wort“ in halb singender Weise vor, die dann in aufregend schrillen Tönen von der Gemeinde gemeinsam nach bestem musikalischem Vermögen gesungen werden. Außer diesem sonntäglichen Gottesdienst versammelt sich die Gemeinde jeden Abend gegen Sonnenuntergang, um „mit dem Lob und Dienst Gottes“ den Tag zu beschließen. Aber auch in ihrer Unterhaltung mit den Besuchern ihrer Bruderhöfe wird hauptsächlich über religiöse Dinge gesprochen, da Religion das ganze hutterische Denken beherrscht. Die Hutterer denken in den Terminologien der Bibel, sie sprechen in der Sprache der Schrift, wie ja ihre ganze Lebensgestaltung biblischen Charakter trägt⁹¹⁾.

Aus dem Grund ihrer tiefen Gläubigkeit ist es verständlich, daß, wie Grimmelshausen berichtet, „kein Fluch, Murmelung noch Ungeduld bei ihnen gespürt“ wurde. In ihrer Chronik heißt es deshalb ausdrücklich bei der Beschreibung ihrer Gemeinde: „Da höret man kein fluech noch Gottschenden / on welches die Welt nichts reden kan⁹²⁾.“ Ungeduld ist ihnen ebenfalls unbekannt; denn „Geduld war ir gweer für alle ftreit“⁹³⁾. — Die folgende Episode vermag das eben Gesagte zu unterstreichen. Als im Jahre 1555 „ainer mit Namen Christl“ vor dem Henker stand, der ihn enthaupten sollte, wurde ein letzter Versuch gemacht, ihm das Leben zu retten:

„Es faget einer zu Im / er foll nur ein fluech thuen / Ja nur ein klains flüechl / So werdens In ledig laffen / Aber er wolts nit thun / aus Göttlicher liebe / fonnder litt ee den bittern todt⁹⁴⁾.“

Ein letztes Wort mag noch über Grimmelshausens Annahme gesagt werden, daß die Hutterer „große Schätze“ besessen hätten. Daß dem tatsächlich so gewesen ist, ersieht man daraus, daß es

90) Die bisher größte Sammlung von ungef. 900 Seiten ist Die Lieder der Hutterischen Brüder, Mennonitisches Verlagshaus (Scottsdale, Penna., 1914). Eine kritische diplomatische Gesamtausgabe ist von mir in Vorbereitung.

91) Vgl. B. Clark, op. cit., S. 8.

92) Hutt. Chron. 308v.

93) ibid., S. 307r.

94) ibid., S. 251v.

Kaiser Ferdinand II. gelang, sich 1621 in schmähhlicher Weise in den Besitz von 30 000 fl. zu setzen, die er den Hutterischen Wiedertäufern abnahm und aus ihren Verstecken ausgraben ließ⁹⁵⁾ — eine Summe, die für die damaligen Verhältnisse sehr hoch war. Da der Barbetrag wahrscheinlich aus guter alter Münze — im Gegensatz zum Inflationsgeld jener sog. Kipper- und Wipperjahre⁹⁶⁾ — bestand, vergrößert sich der tatsächliche Wert um ein Vielfaches. Bedenkt man außerdem, daß den Hutterern trotz der ungeheuren Verluste in den Jahren 1619—1621 und trotz der Beschlagnahme jener 30 000 fl. noch Bargeld übrig blieb, wie die Chronik berichtet, so dürften die Gerüchte über die beträchtlichen Schätze der Brüder tatsächlich einen realen Grund gehabt haben. Zu dieser Annahme sahen sich die Zeitgenossen auch wohl durch den hutterischen Viehreichtum usw. berechtigt — schon zur Zeit Rudolfs II. —, wie ja der Verlust durch die Vertreibung aus Mähren im Jahre 1622 von den Hutterern selbst auf wenigste mit „Dreymal hundert Taufend. vier vnd Sechtzig tausend Taler“ angegeben wird. Oder ein Besucher der Bruderhöfe in Mähren berichtet: „Sie hatten genug Dukaten und Goldkronen, daß sie eine Rechnung von 2200 Gulden bar bezahlen konnten“⁹⁷⁾. Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, daß das Geld nicht um des Geldes willen gehortet wurde, sondern daß es für die 13 000—15 000 Hutterer nichts anderes als notwendiges Betriebskapital und allernotwendigste Reserve für jegliche Zufälle bedeutete⁹⁸⁾. Gestanden die Hutterer halsstarrig und ausdauernd ihren Reichtum an barer Münze nicht ein, so taten sie es bestimmt im Bewußtsein, daß ein einmaliges Eingeständnis sie den verschuldeten Edelleuten und Herrschern erbarmungslos ausliefern würde.

95) Vgl. den aufschlußreichen Briefwechsel zwischen Kaiser Ferdinand II. und Kardinal von Dietrichstein darüber, wie er [Ferd.] zu den Schätzen der Wiedertäufer gelangen könne, in F. Hrubý, op. cit., XXXII. Jhrg., S. 19—21, sowie F. Hrubý, op. cit., XXXI. Jhrg., S. 73—74.

96) Vgl. Gust. Freytag, Bilder aus der dt. Vergangenheit, Bd. III: Aus dem Jahrhundert des großen Krieges, 4. Kap.: Der Dreißigjährige Krieg.

97) Vgl. B. Clark, op. cit., S. 25; Armitage, op. cit., S. 380; F. Hrubý, ibid., S. 74, beziffert den Barbesitz der Hutterer auf 50—60 000 fl.

98) Vgl. F. Hrubý, ibid.

Mit diesen Ausführungen dürfte wohl erwiesen sein, daß Grimmelshausens ungarische Wiedertäufer mit den Vorfahren der heutigen nordamerikanischen Hutterer identisch sind. Es bliebe nur noch die Frage zu beantworten, wie Grimmelshausen in den Besitz der Information gelangte, die ihn zu einer solch genauen, lebendigen Beschreibung der „ungarischen Wiedertäufer“ befähigte.

Obwohl keine bestimmte Antwort gegeben werden kann, mag die folgende Annahme Ausdruck finden.

Zunächst fühlten sich die Hutterer verpflichtet, eine rege äußere Mission zu treiben; „denn Wie Gott sein lieben Son gefenndt hat / vnd der Son seine apostlen Inn alle welt / Also fennde er noch seine diener durch sein geist / das sie am ersten das wort Gottes predigen sollen / Wer das hört / verfteet vnd glaubt / den sollens tauffen / vnd nit die feügling vnd kinder“⁹⁹). Aus diesem Grunde sandten sie ihre meist als Handwerker verkleideten Missionare (die ja auch tatsächlich ihr Handwerk verstanden) nach allen Himmelsrichtungen aus: nach Ungarn (vor 1546), Bayern, Tirol, Vorarlberg, Salzburg, nach der Schweiz, nach Württemberg, Schlesien, Hessen, an den Rhein, nach Polen, unter die Slowaken, ja selbst nach Italien und Dänemark. Mancher dieser Missionare wurde dem Feuer, dem Schwert oder dem Wasser überantwortet, so daß diese „Märtyrer“¹⁰⁰) noch nach Jahrzehnten Gesprächsstoff für die Bewohner jener Gegenden abgaben, in denen sie hingerichtet worden waren. Da Grimmelshausen oft die Geschichten zusammenstellte, wie er sie von fahrender Diet, von Kriegsknechten, Mönchen oder anderen erschnappt hatte¹⁰¹), ist es leicht möglich, daß er in dieser Weise

99) Hutt. Chron. 276v.

100) Vgl. T. v. Braght, Der Blutige Schau-Platz oder Märtyrer-Spiegel der Tauffs Gesinnten oder Wehrlosen-Christen, 2. Teil (von 1524—1660), (Ephrata, Penna., Verlag der Bruderschaft, Anno 1747), in dem ich nicht weniger als 146 hutterische Märtyrer zählte. Während der verschiedenen Verfolgungen büßten nicht weniger als 2175 Hutterer ihr Leben ein!

101) Vgl. Dieffenbacher, op. cit., S. 196. — Neben der mündlichen Vermittlung der Tatsachen durch einen Zeitgenossen könnte noch die Beeinflussung durch schriftliche Quellen in Betracht kommen; denn es ist bekannt, welch Unmenge Bücher er gelesen haben muß. Freilich gestatteten es ihm seine Vermögensverhältnisse nicht, sich diese Bücher

von den Hutterern gehört habe. Ich möchte aber eher annehmen, da er ein solch zuverlässiges, lebendiges Bild von den ungarischen Wiedertäufern gibt, daß er mit einem der hutterischen Wanderprediger persönlich bekannt wurde; denn seine intime Beschreibung scheint noch von der Begeisterung des eben Gehörten zu glühen: „Ein solch seliges Leben, wie diese wiedertäuferische Ketzer führen, hätte ich gerne auch aufgebracht, dann soviel mich dünkte, so übertraf es auch das klösterliche. Ich gedachte: Könntest du ein solches ehrbares christliches Leben aufbringen unter dem Schutz deiner Obrigkeit, so wärest du ein anderer Dominicus oder Franciscus. Ach, sagte ich oft, könntest du doch die Wiedertäufer bekehren, daß sie unsere Glaubensgenossen ihre Manier zu leben lerneten, wie wärest du doch so ein seliger Mensch! Oder wenn du nur deine Mitchristen bereden könntest, daß sie wie diese Wiedertäufer ein solches (dem Schein nach) christliches und ehrbares Leben führten, was hättest du nicht ausgerichtet!“ Denn er schätzte „ihr Leben vor das seligste in der ganzen Welt“.

Grimmelshausens „Ketzer“ und „dem Schein nach“, wohl nur *pro Ecclesia et Pontifice*¹⁰²⁾ geschrieben, beeinträchtigen seinen Enthusiasmus, den er in solch beredte Worte gießt, keinesfalls.

Nun ist in dieser Beziehung die Tatsache beachtenswert, daß Kurfürst und Pfalzgraf Carl Ludwig im Oktober 1654 den Hutterischen Brüdern aus Szobotište in Ungarn gestattete, in Mannheim einen Bruderhof anzulegen, der dann bis 1684 existierte¹⁰³⁾.

selbst anzuschaffen. Es liegt deshalb die Vermutung nahe, daß er die in der Nähe von Gaisbach (und später von Renchen) gelegenen Bibliotheken benutzte. Die reichhaltige Bücherei der Benediktinerabtei Ettenheimmünster, die etwa nur drei bis vier Meilen von Gaisbach gelegen, sowie die des Klosters Allerheiligen, zu dem Grimmelshausen Beziehungen hatte, kämen hier in Frage. Vgl. Könnecke-Scholte, op. cit., Bd. I: 148, Anm. 2.

102) Trotz Käte F u c h s, Die Religiosität des J. J. Christ. von Grimmelshausen (Mayer und Müller, Leipzig, 1935: Palästra CCII), S. 146.

103) Hutt, Chron. 556r: „Im October [1654]: Haben wir auß der Pfaltz bericht vnd Anlaß bekommen / das wir gelegenheit haben köndten / ein gemain dafelbsten auff Zu richten / weilen vns in Vngern nit aller dingen / wolte leüt auff Zu nemen gestattet werden. Also sein 2 Br[üder] Zum Churfürft nach Haidelberg gefendt worden / der vns gern vnd guetwillig auff vnd angenommen hat. Hirauff hat man in der ftatt Manheim Ort vnd Stell angenommen / vnd angefangen bawen: Gott der

Da auch von hier aus die hutterische äußere Mission weiter betrieben wurde, ist wohl mit doppelter Berechtigung die Annahme erlaubt, daß Grimmelshausen durch diese Mannheimer „ungarischen Wiedertäufer“ mit dem Leben in der ungarischen Hauptgemeinde zu Szobotište (die sich sonst in keiner Weise von den Einrichtungen der anderen hutterischen Bruderhöfe unterschied) intim bekannt gemacht wurde¹⁰⁴), — daß also diese Information aus erster Hand ihn in die Lage setzte, uns ein solch lebendiges, bis in kleinere Einzelheiten genaues Bild von den „ungarischen“ Vorfahren der nordamerikanischen¹⁰⁵) Hutterischen Brüder zu vermitteln.

Abgeschlossen am 8. Oktober 1938.

Herr verleihe glück vnd segen / Zu einem glücklichen fruchtbaren werck / Zu feinem Preiß.“ — Den Inhalt des Mannheimer Hausbriefes beschreibt Beck, *Fontes*, S. 492—493. — In den Schreiben des Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz und der Seinen (Bibl. Lit. Stuttg. CLXVII) sowie in den Briefen der Elisabeth Stuart, Königin von Böhmen, an ihren Sohn, den Kurfürsten Carl Ludwig von der Pfalz, 1650 bis 1662 (ibid., CCXXVIII), findet sich nichts über die Hutterer, wie eine genaue Prüfung meinerseits ergab. Nach Beck, ibid., S. 493, Anm., sprechen sich höchst günstig über diese Niederlassung in Mannheim aus: Göbel, *Gesch. des christl. Lebens der rhein. Kirche* (1849), I: 591, sowie Vierordt, *Gesch. der evang. Kirche im Großherzogtum Baden* (1856), II: 507.

104) Da Grimmelshausen 1656—1658 eine Schankwirtschaft im Schaffnerhause zu Gaisbach und annähernd vom 2. März 1665 bis etwa zum 10. August 1667 die Schankwirtschaft zum Silbernen Stern im selben Orte betrieb (vgl. Könncke-Scholte, op. cit., II: 144: 180—81), ist es nicht ausgeschlossen, daß er während dieser Zeitabschnitte mit den Mannheimer Hutterern in Berührung kam. Von einer Reise Grimmelshausens nach Mannheim zwischen 1654 (der Gründung des Mannheimer Bruderhofes) und 1669 (dem Erscheinen des *Simpl.*) ist anscheinend nichts bekannt. — Ob der einzige 1658 in Gaisbach wohnhafte „Schweizer“ (vgl. Könncke-Scholte I: 92) mit den Hutterern in Verbindung zu bringen ist, verdiente durch Einsicht in die Kolligenda vom 4. März 1658 des Joh. Preiner, Schaffners Philipp Hannibals von Schauenburg, untersucht zu werden. Ich habe diesbezüglich die nötigen Schritte unternommen, um diese Frage bald zu klären.

105) Erwähnt mag noch werden, daß auch in Deutschland, nahe Neuhof im Kreise Fulda, ein hutterischer Bruderhof zwanzig Jahre lang, bis 1937, bestanden hat. In diesem Jahre siedelten diese deutschen Hutterer nach Ashton-Keyne, England, über, wo sie heute noch den Cotswold-Bruderhof bewohnen.

Bismarck und die soziale Frage.

Ein Beitrag zur Frage Staatssozialismus und positives Christentum.

Von Bengt Seeberg.

Wenn wir der Stellung Bismarcks zur sozialen Frage nachgehen, so interessieren uns dabei vor allem die Berührungspunkte, die sich aus dem Lösungsversuch Bismarcks mit dem unserer Zeit ergeben. Wir wollen die tiefen Unterschiede nicht verwischen, die Bismarck und die moderne Lösung dieser Frage trennen, aber wir wollen doch auch die Berührungspunkte nicht übersehen.

Der Nationalsozialismus erstrebt die Lösung der sozialen Frage von der Idee der Volksgemeinschaft her; Bismarck will die soziale Frage durch die Heranführung aller Stände und Klassen an den Staat lösen. Verbunden sind die beiden Lösungen durch den freilich verschieden gedeuteten Sozialismus, getrennt durch die jeweilige Staatsanschauung.

Es ist eine der Großtaten Bismarcks, daß er in der sozialen Frage ein Problem erkannte, das der Staat, den er nicht als Apparat, sondern als lebendigen Organismus dachte, aufgreifen und zu einer Lösung führen müsse. Seine persönliche Stellung zur sozialen Frage ist durch seine eigene Stellung als Großgrundbesitzer bestimmt. Das bewahrt ihn davor, die Arbeiterfrage nur als eine Frage des städtischen Industriearbeiters anzusehen. Die Arbeiterfrage umfaßt für Bismarck immer Landwirtschaft und Industrie zugleich. Bismarck empfand etwas von dem Aufkommen „des vierten Standes“ und von den berechtigten Forderungen dieses Standes. Er erkannte sehr früh, daß nicht der Gegensatz zwischen Unternehmer und Arbeiter entscheidend für die Fragen war, sondern daß es sich tiefer gesehen um die Anerkennung der Lebensrechte der der Verproletarisierung anheimfallenden Masse handelte.

Man kann Bismarcks Anschauungen und Lösungsversuche über die soziale Frage nicht auf bestimmte Prinzipien festlegen, sondern sie entwickeln sich in politisch bestimmten Situationen und sind deshalb nur im Zusammenhang mit diesen zu verstehen. Bismarck ist Realist gewesen. Er selbst hat diese Mannigfaltigkeit der Lösung ein und desselben Problems in seiner Reichstagsrede

vom 12. August 1885 folgendermaßen ausgedrückt: „Es gibt eine Menge Leute, die haben ihr ganzes Leben hindurch nur einen einzigen Gedanken, und mit dem kommen sie nie in Widerspruch. Ich gehöre nicht zu denen; ich lerne vom Leben, ich lerne, solange ich lebe, ich lerne noch heute. Es ist möglich, daß ich das, was ich heute vertrete, in einem Jahr oder in einigen, wenn ich sie noch erlebe, als überwundenen Standpunkt ansehe und mich selbst wundere: Wie habe ich früher dieser Ansicht sein können?“ Durch diese Anschauung, vom Leben zu lernen und nach den Bedürfnissen des Lebens zu handeln, läßt sich die durchaus nicht einheitliche Sozialpolitik Bismarcks am besten in bezug auf die verschiedenen Phasen ihrer Entwicklung begreifen. So sind wir skeptisch gegen die bekannte Auffassung von Rothfels¹⁾, der in der Sozialpolitik Bismarcks das innere Bindemittel der Reichspolitik in den siebziger und achtziger Jahren sieht und die Sozialpolitik Bismarcks auf bestimmte Prinzipien zurückführen will.

In der Sozialpolitik Bismarcks lassen sich vielmehr drei Zeiten unterscheiden. Die erste Periode umfaßt die Jahre von 1862 bis 1869 und findet ihren Höhepunkt in den Fragen, die durch die Notlage der Waldenburger Weber angeregt werden und ihren Abschluß in der Aufhebung des Koalitionsverbotes finden.

Die zweite Periode ist durch die Sozialistengesetze von 1878 charakterisiert, die, lange erwogen, durch die Attentate auf Wilhelm I. ausgelöst werden.

Die dritte Epoche mündet in die Sozialgesetzgebung, die mit der kaiserlichen Botschaft vom 17. November 1881 ihren Anfang nimmt und die schließlich in ihrer forcierten und dann retardierenden Fortführung durch Wilhelm II. zum Bruch und Sturz Bismarcks führt. Im Zusammenhang mit der Sozialpolitik Bismarcks steht außer der durch die jeweilige politische Konstellation bestimmten Rücksicht auf das Parlament die Zoll- und Finanzpolitik, die wir kurz ebenfalls heranziehen wollen. Wir wollen bei dieser Schilderung besonders auch die christlichen Motive, soweit sie uns bestimmend zu sein scheinen, beleuchten.

1) Rothfels, Prinzipienfragen der Bismarckschen Sozialpolitik (1929). — Zum Ganzen vergleiche außer diesem genannten Buch: R. Craemer, Der Kampf um die Volksordnung (1933); Bismarck, Gedanken und Erinnerungen Bd. 1—3 (1898 ff.) Friedrichruher Ausgabe (Fürst Otto von Bismarck, Gesammelte Werke) (1923 ff.); Die politischen Reden des Fürsten Bismarck, ed. Kohl (1894 ff.); Akten zur Wirtschaftspolitik des Fürsten Bismarck, ed. Poschinger (Berlin 1890 f.); Fürst Bismarck Tischgespräche, ed. Poschinger (1895 ff.); Lucius von Ballhausen, Bismarck-Erinnerungen (4.—6. Aufl.) (1921); M. Busch, Tagebuchblätter Band I—III (1899 ff.); W. Schüßler, Bismarcks Sturz (1921); J. Wünschuh, Bismarcks Sozialpolitik, DAZ. Nr. 165, Jahrg. 79 (1940).

I.

Wenn man die erste Periode überblickt, so ergibt sich nicht das Bild einer einheitlichen Linie, die durchgeführt wird; vielmehr zeigen sich die verschiedensten Ansätze, die ihrerseits doch dafür sprechen, daß Bismarck die soziale Frage nicht atomisiert, sondern in ihrer Bedeutung für die Existenz des Staates überhaupt gesehen hat. Daher bekundet sich auch schon in den ersten Ansätzen der Wille, der Lösung dieses Problems auf staatlichen Wegen näher zu kommen.

Bereits 1865 empfiehlt Bismarck gegen den Widerstand des damaligen Handelsministers Itzenplitz die Förderung von Altersversorgungsanstalten, die, ähnlich den Sparkassen, dem Arbeiter, der bei ihnen Geld einzahlt, später eine Rente auswerfen sollen. Der Staat soll die Garantie für diese Versorgungsanstalten übernehmen. Diese Anstalten waren zunächst als private Unternehmen gedacht; aber aus ihnen entwickelt sich später das Gesetz der Altersversorgung, das den Grundgedanken dieser Versorgungsanstalten in ganz anderer Weise durchführt. Bedeutsam in den Erlassen Bismarcks über die Altersversorgungsanstalten ist, daß bereits das Interesse und die Aufgabe des Staates an diesen Fragen betont wird.

In seiner ersten sozialpolitischen Rede als Ministerpräsident vom 15. Februar 1865 entwickelt Bismarck drei Gedanken, die uns für die Lösung der sozialen Frage durch den Staat bzw. durch dessen Repräsentanten, den König, charakteristisch zu sein scheinen und aus denen Bismarcks Staatsanschauung spricht.

1. Der Weg zum Thron steht allen Untertanen offen, denn der preußische König ist ein „roi des gueux“. Die preußischen Könige haben die Emanzipation der Leibeigenen herbeigeführt; sie haben einen blühenden Bauernstand geschaffen; sie werden auch heute etwas zur Besserung der Lage der Arbeiter tun.

Mitten in der Konfliktzeit mit der Kammer über den Heeresetat proklamiert Bismarck hier das preußische soziale Königtum.

2. Die Klagen der Armen sind kein Spiel und können nicht vom Standpunkt der Wohlhabenden in den Wind geschrieben werden. Vielmehr ist die Regierung verpflichtet, Abhilfe zu schaffen.

3. Die schlesischen Weber sind im Irrtum über die Quelle ihrer Leiden. Sie suchen sie in der Fabrik, in der sie arbeiten und „ihr Horizont reicht vielleicht nicht überall weit genug, um zu erkennen, daß ihre Entbehrungen vielmehr das Resultat der sozialen Lage sind, in der der Arbeiterstand überhaupt sich befindet“. Angesichts einer „großen und

schweren Zeitfrage“ liegt hier eine Aufgabe des Staates vor, der die Gesetzgebung nähertreten muß. Bismarck erkennt, daß die Not der Weber durch den Staat gelöst werden muß, da hinter dieser Frage die soziale Not überhaupt steht.

Aus all diesen Gedanken spricht schon die Absicht, die revolutionären Strömungen in der Arbeiterschaft den Parteien zu entziehen und durch positive Maßnahmen die Arbeiter zur Mitarbeit am Staat zu erziehen.

Die Abstellung der sozialen Nöte durch den Staat bekunden die Versuche der *Produktivassoziationen*. Was ist unter Produktivassoziationen zu verstehen? Der Staat leiht der Genossenschaft das Kapital, der Arbeiter wird am Gewinn beteiligt und erhält noch einen über den Lohn hinausgehenden Ertrag seiner Arbeit. In der Praxis haben sich diese Pläne bei den Webern nicht bewährt, das wird auf die außenpolitischen Verwicklungen am Ende der sechziger Jahre zurückgehen, durch die Bismarck von selbst von der intensiven Beschäftigung mit der sozialen Frage abgezogen worden ist. Die Absicht, die hinter den Produktivassoziationen steht, ist aber die Lösung der sozialen Frage als Aufgabe des Staates. Wir möchten vermuten, daß die Idee der Produktivassoziationen Bismarck durch englische Vorbilder, wie er sie 1862 in London gesehen hat, nahegebracht worden ist, wie sie ihm aber auch im Frankreich Napoleons III. entgegengetreten sind, der die Sparer mit „einer Demokratisierung der Staatsrenten“ mit dem Interesse am Staat verband. Es ist kaum anzunehmen, daß Bismarck mit dem Gedanken der Produktivassoziationen die verwandte Idee Lassalles aufgreift, der ebenfalls in den Produktivassoziationen einen Weg zur Lösung der sozialen Frage erblickte. Bismarck selbst hat später in Gesprächen mit Poschinger eine Abhängigkeit von Lassalle wie auch von Wagener entschieden bestritten. Bismarck sah ja in Lassalle den geistreichen Juden, den er wegen seiner unterhaltsamen Gespräche gern als „Gutsnachbarn“ gesehen hätte, mit dem er durch den monarchischen Gedanken verbunden war, wenn es auch bei Lassalle nicht klar sei, ob die Monarchie mit der Dynastie der Hohenzollern oder der Dynastie der Lassalle ihren Abschluß finden sollte.

In der zweiten Epoche, die wir bis zum Erlaß der Sozialistengesetze im Jahre 1878 ausdehnen, verstärkt sich die Betonung der staatlichen Aktivität; aber sie wird auch durch die politische Konstellation und durch das tiefere Eindringen Bismarcks in das Wesen der Sozialdemokratie beeinflusst. Das Anwachsen der Sozialdemokratie nach 1871, ihre Verbindung mit dem Zentrum, die in den Gründerjahren in verstärktem Maße

einsetzende Landflucht, das rapide Fortschreiten der Industrialisierung, all das sind neue Momente, die nunmehr für Bismarcks Sozialpolitik wichtig werden, und die ihn dazu führen, das Übel an der Wurzel anzupacken, nämlich die Sozialdemokratie zu zerschlagen, weil sie gegen die ethischen Grundsätze des Staates überhaupt verstößt, und die soziale Not für sie nur das Mittel zur Aufhetzung gegen den Staat ist. Die zweite Periode der Sozialpolitik Bismarcks findet deshalb nach einer Reihe positiver Lösungsversuche in den Sozialistengesetzen ihren Abschluß.

II.

In der ersten Blüte nach 1870 ist die Sozialpolitik nicht akut gewesen. Stützt Bismarck in der ersten Zeit Lassalle, so geschieht das auch deshalb, weil er mit der Lassalleschen und Schweitzerischen Richtung der Sozialdemokratie, die stärker den Anschluß des Proletariats an den Staat will, die Bebelsche und Liebknechtsche Richtung, hinter der Marx und Engels und die internationalen Bestrebungen stehen, zurückdrängen wollte. Außerdem aber, und das war für Bismarck taktisch ausschlaggebender, wollte er die Fortschrittspartei und die Schultze-Delitzschen Bestrebungen mit Hilfe von Lassalle zurückdrängen, ja ihre Wirksamkeit schwächen. Diese innere Ablehnung des „Fortschritts“ muß man auch bei den Sozialistengesetzen beachten. Bismarck sieht in der Fortschrittspartei die Wegbereiterin und die Vorfrucht der Sozialdemokratie, und ihre Bekämpfung ist praktisch akut.

Das Anwachsen der Sozialdemokratie erfolgte mit der Einführung des allgemeinen Wahlrechts, das von Bismarck in der Annahme, daß das ganze Landvolk konservativ wählen würde und daß die in den Fürsten repräsentierten partikularistischen Neigungen der Deutschen zurückgedrängt würden, eingeführt worden war. Hierbei hatte Bismarck übersehen, daß alle in verschiedenartiger Abtönung unzufriedenen Elemente sich in den demokratischen Parteien, der sozialdemokratischen Partei und der Fortschrittspartei, sammeln würden. Der Bruch mit der Sozialdemokratie vollzieht sich 1871, als Bebel sich öffentlich zur französischen Kommune bekennt. Die Attentate auf Wilhelm I. bilden dann den gewünschten äußeren Anlaß, um die Sozialistengesetze durchzubringen.

Bismarck erhebt gegen die Sozialdemokratie in der Hauptsache folgende Vorwürfe: 1. Sie negieren alles Bestehende. „Ihr Hauptkennzeichen ist die Negation, weil sie nicht wissen, wie sie es machen sollen.“ Sie enthüllen kein positives Programm, weil ihre wahren Ziele wahrscheinlich so grauen-erregend sind wie das Gesicht des „veiled prophet“ von Thomas

Moore. 2. Sie greifen das Eigentum an und fassen damit in die Rechte Dritter. 3. Sie untergraben den Glauben an Gott und die Monarchie. 4. Bismarck erkennt, daß sich die letzten Ideale der Sozialdemokratie nur auf einer internationalen Basis durchsetzen lassen.

Es ist daher verständlich, daß er bereits 1871 nach den Unruhen in Paris durch den Botschafter in Wien, Schweinitz, ein gemeinsames Vorgehen der Regierungen gegen die Sozialisten anregen läßt. In Übereinstimmung mit Beust schreibt Bismarck an den preußischen Handelsminister Itzenplitz: 1. Man solle durch Gesetzgebung und Verwaltung den Wünschen der arbeitenden Klassen entgegenkommen. 2. Durch Verbote und Strafgesetze solle die staatsgefährliche Agitation gehemmt werden. 3. Zur Prüfung dieser Fragen sollen Kommissionen aus Grundbesitzern, Fabrikanten, Schriftstellern und Arbeitern gebildet werden. Das Eingreifen des Staates in die sozialistische Bewegung ist das einzige Mittel, um die Bewegung in heilsamere Wege zu lenken und das Berechtigte der Forderungen im Rahmen der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung zu verwirklichen.

Diese Richtlinien bieten die Grundzüge der späteren Maßnahmen bereits dar. Wir möchten vor allem auf die „Kommissionen“ hinweisen, da aus diesem Gedanken die Idee des Volkswirtschaftsrats hervorgegangen ist, und von hier aus auch Beziehungen zu dem Plan Bismarcks, durch ständische Vertretungen den Reichstag abzulösen, bestehen.

Bismarck hat von Anfang an die „Internationale“ als eine Weltkrankheit beurteilt, in der die besitzlosen Klassen auf Kosten der Besitzenden ihre Lebensansprüche steigern wollen. Eine erträgliche Lösung der sozialen Frage sieht er in der Hebung der Erwerbsfähigkeit der Besitzlosen. Aber damit ist auch die Grenze in den Problemen der Sonntagsruhe und des Arbeiterschutzes gegeben, die später zu den Ursachen im Konflikt mit Wilhelm II. gehören.

Aus außenpolitischen Gründen hielt er in diesen Fragen ein Zusammengehen mit Österreich für geboten, das aber durch den Kulturkampf und durch das Zusammengehen der Ultramontanen mit den Sozialisten erschwert wurde. Die Verhandlungen fanden zunächst ihren Abschluß in der deutsch-österreichischen Konferenz von 1872, die mit einer Reihe von Anregungen, aber ohne festes Ergebnis endete. In Preußen endet der Vorstoß Bismarcks mit der sogenannten „Fabrikgesetzgebung“²⁾, in der eine Reihe von Einzelfragen, wie gewerbliche Schiedsgerichte, Eini-

2) Vgl. hierzu Rothfels, Theodor Lohmann und die Kampfjahre der staatlichen Sozialpolitik (Berlin 1927).

gungsämter, Wohnungsnot, Lehrzeit geregelt sowie die Einführung von Fabrikinspektoren festgesetzt wurden. Bismarck selbst hat in diese Fragen nur wenig eingegriffen, — jedenfalls soweit sich das aus den in der Friedrichsruher Ausgabe abgedruckten Erlassen ersehen läßt. Aber aus den Augen verloren hat er die großen sozialen Probleme nicht.

Die große Reichstagsrede vom 17. September 1878, dem Attentat Nihilings auf Wilhelm I., bringt die Abrechnung mit der Sozialdemokratie. Sie gipfelt in dem Satz, daß die Besserung der Lage der Arbeiter und die Bestrebungen der Sozialdemokratie sich gegenseitig ausschließen. In dieser Rede entwickelt Bismarck noch einmal den Gedanken der Produktivassoziationen, in denen er auch jetzt noch die Möglichkeit sieht, das Schicksal der Arbeiter zu verbessern. Den Nutzen der Genossenschaften in größerem Ausmaß hält er für fraglich, besonders in monarchisch geleiteten Betrieben wie Krupp und ähnlichen. Für die landläufige Produktion dagegen scheint ihm die Genossenschaft keineswegs unmöglich zu sein. Der Fehlschlag der Waldenburger Weber bedeutet noch nichts für das Ganze. Die Hauptschwierigkeit, zu einer befriedigenden Lösung in der sozialen Frage zu kommen, liege aber im Ethischen, in dem mangelnden Vertrauen der Arbeiter zum Höheren überhaupt und damit auch zum Staat. Dies Vertrauensverhältnis habe die Pressehetze der Sozialdemokratie und der Fortschrittspartei systematisch zerstört.

Gegenüber der rein negativen Gesetzgebung, wie sie in den Sozialistengesetzen zum Ausdruck kommt, sichert Bismarck eine positive Gesetzgebung zu, welche die Verbesserung des Loses der Arbeiter zum Ziel haben soll und sich in einer Verkürzung der Arbeitszeit, soweit dies den Umständen nach möglich ist, auswirken soll. Zur Durchsetzung dieses Ziels empfiehlt Bismarck die Bildung von Vereinen, welche die Interessen der Arbeiter wahrnehmen sollen. Im Hintergrund steht dabei die Absicht, diese Vereine als „Auffangvorrichtung“ gegenüber den Gewerkschaften zu benutzen.

Für die Industriearbeiter betont Bismarck mit Recht die Möglichkeit des sozialen Aufstiegs, sofern ihnen der Staat die Arbeitsmöglichkeiten garantieren kann. Anders liegt es in der Landwirtschaft. Hier ist der Aufstieg, und das heißt in diesem Fall der Erwerb eigenen Grundbesitzes, seit der Aufhebung der Erbpacht so gut wie ausgeschlossen. Bismarck empfiehlt daher, um der Landflucht, in der er eine der durch die Einführung der Freizügigkeit veranlaßten Ursachen der sozialen Not sieht, wie auch um der schädlichen Auswanderung zu begegnen, die Wiedereinführung der Erbpacht. Zum anderen er-

blickt er in Industrie und Landwirtschaft nicht Gegensätze: Industrie und Landwirtschaft sollen und können sich vielmehr ergänzen³⁾. Von hier aus versteht man die Sachlichkeit seiner nahen politischen Beziehungen zu Wilhelm von Kardorff. Dabei ist ihm die Landwirtschaft immer der primäre Faktor, von der Handwerk, Industrie und freie Berufe schließlich abhängen. Es ist dies eine der Grundansichten Bismarcks, daß auf der Landwirtschaft und auf dem Bauern der Wohlstand und das Leben des Volkes basieren. In dieser Anschauung findet sich Bismarck durch die Tatsache bestärkt, daß von 45 Millionen Einwohnern des Reiches 25 Millionen in der Land- und Forstwirtschaft beschäftigt werden. Der Gedanke der Erhaltung der landwirtschaftlichen Arbeit ist einer der Grundpfeiler, auf dem Bismarcks Wirtschaftspolitik und sein Staatssozialismus ruht, der in engstem Zusammenhang mit dem großen Gedanken des Rechts auf Arbeit überhaupt steht.

Was ist der Sinn der Sozialistengesetze? Er ist, politisch gesehen, negativ bestimmt durch die Ausschaltung der Sozialdemokratie. Dahinter steht aber positiv die Absicht, den Arbeiter ohne die internationale Sozialdemokratie wieder an den Staat heranzuführen und so eine positive Gesetzgebung zum Schutz der Arbeit zu schaffen.

Hinter den Sozialistengesetzen zeichnet sich aber schon der Weg des später doch wohl geplanten Staatsstreiches ab, mit der Umbildung der Verfassung und der Aufhebung des Reichstags zugunsten einer ständischen Vertretung.

Die Frage, warum die Sozialistengesetze nicht zu dem von Bismarck gewollten Ziel geführt haben, sondern im Grund gescheitert sind, wollen wir jetzt zurückstellen und erst am Schluß bei der Beurteilung der Sozialpolitik Bismarcks beantworten.

III.

Bereits 1877 in einem Schreiben an den damaligen preußischen Handelsminister Achenbach, in dem Bismarck gegen die zwangsmäßige Einführung der Fabrikspektoren Stellung nimmt, führt er aus, daß man der Lösung der sozialen Frage nur durch Arbeiter-, Kranken-, Unfall- und Invaliditätsversorgung näher komme. Drei Jahre später, 1880, übernimmt Bismarck selbst das Handelsministerium und unterstreicht damit, welche Bedeutung er den wirtschafts-sozialpolitischen Problemen beimißt.

Die Sozialpolitik Bismarcks richtet sich nun deutlich gegen die liberalen Parteien, wobei sie die ihr berechtigt erscheinenden Forderungen der liberalen Parteien aufnimmt und zu verwirk-

3) Siegfried v. Kardorff, Wilhelm von Kardorff (1936), der in dieser Biographie seines Vaters die Wirtschaftspolitik Bismarcks in ihrer finanzpolitischen und agrarpolitischen Bedeutung hell durchleuchtet.

lichen sucht. Sie leitet einen anderen Kurs nach der liberalen Schwenkung im Kulturkampf ein und stützt sich im Parlament auf die von W. von Kardorff geführten Freikonservativen bzw. Reichsparteiler, die Verständnis für die Bedürfnisse der Industrie und der Landwirtschaft verbanden. Hier bahnt sich etwas Eigenes den Weg.

Nicht nur den Liberalen will diese Sozialpolitik den Boden entziehen, stärker noch richtet sie sich auf die Gewinnung der Arbeiter. Sie ist nicht die Innenpolitik Bismarcks, wie verschiedentlich angenommen worden ist; sie wäre es vielleicht geworden, wenn Bismarck seine Staatsstreichpläne, mit denen er schon früh geliebäugelt hat, durchgeführt hätte. Daß Bismarck selbst der Sozialpolitik in seiner Gesamtpolitik keine so überragende Stellung beigemessen hat, geht auch aus den „Gedanken und Erinnerungen“ hervor, in denen er nur soweit auf sie eingeht, als sie zum Verständnis des Bruchs mit Kaiser Wilhelm II. nötig ist. Die „Gedanken und Erinnerungen“ bieten ja das Bild der Politik Bismarcks, wie er diese selbst sieht, und sie von der Nachwelt gesehen wissen will.

Der Ausgangspunkt in der dritten Periode der Bismarckschen Sozialpolitik ist die kaiserliche Botschaft vom 17. November 1881. In ihr wird der frühere Gedanke der Reichsversicherungsanstalt fallen gelassen, dafür aber betont, daß man „im engeren Anschluß an die realen Kräfte des Volkslebens und in dem Zusammenfassen der letzteren in der Form korporativer Genossenschaften unter staatlichem Schutz und staatlicher Förderung“ zu einer Festlegung in den Sozialgesetzen kommen wolle.

Auf den Inhalt und die verschiedenen Änderungen der Gesetzentwürfe wollen wir nicht näher eingehen; wir fragen vielmehr nach der Grundlage der Invaliditätsgesetze, wie sie im Anschluß an die kaiserliche Botschaft geplant worden sind.

Hierbei kommt in Betracht

1. der Wille zu Genossenschaften zu kommen, auf denen sich eine Umbildung des Reichstags ermöglichen läßt;
2. die Absicht, eine positive Gesetzgebung gegenüber den Sozialistengesetzen zu schaffen;
3. der Gedanke, den Arbeiter durch Sicherstellung seiner wirtschaftlichen Existenz an den Staat heranzuführen.

Alle diese Pläne sind letztlich in dem Staatssozialismus Bismarcks begründet, der mit seiner Staatsanschauung und mit seiner Persönlichkeit zusammenhängt.

Der Staat ist für Bismarck der christliche Staat, — zumindest insoweit christlicher Staat, als die Mehrzahl seiner Glieder sich

zum christlichen Glauben bekennen, der im preußischen Staat verwirklicht ist. Der Staat ist sodann eine lebendige und formende, ja persönliche Einheit, der sich alle Teile als Glieder unterordnen. Damit hängt eine Reihe von Gedanken zusammen, die Bismarcks Verwurzelung im Luthertum und in der dynamischen Weltbetrachtung Luthers anzeigen. Der Staat ist „weder rationalistisch noch empirisch zu erfassen, weil er Leben ist“; er bleibt im Wechsel der Generationen und Zeiten mit sich selbst identisch. „Der Staat und seine Einrichtungen sind nur möglich, wenn er als permanent identische Persönlichkeit gedacht wird.“ Diese gestaltende Einheit schließt die Freiheit der Glieder nicht aus. „Der höchste Grad von Freiheit des Volkes, des Individuums sei zu erstreben, der mit der Sicherheit und gemeinsamen Wohlfahrt des Staates verträglich ist.“ Die Grundlage des Staates aber ist die Religion. „Erkennt man die religiöse Grundlage des Staates überhaupt an, so glaube ich, kann diese Grundlage bei uns nur das Christentum sein. Entziehen wir diese Grundlage dem Staate, so behalten wir als Staat nichts als ein zufälliges Aggregat von Rechten, eine Art Bollwerk gegen den Krieg aller gegen alle, welchen die ältere Philosophie aufgestellt hat“⁴⁾. Ist die Grundlage des Staates das Christentum, so ist der Zweck des Staates die Realisierung des Christentums. „Wenn indes auch die Lösung nicht immer gelingt, so glaube ich doch, die Realisierung der christlichen Lehre sei der Zweck des Staates“⁵⁾. Hinter Bismarcks Staatsauffassung steht vor allem Luther⁶⁾. So hält Bismarck auch an den lutherischen Gedanken fest, daß Staat und Kirche sich im Oberbegriff des Reiches Gottes finden.

Seine verfassungsmäßige Ausdrucksform findet der Staat in der monarchischen Gewalt, die durch eine ständische oder berufs-genossenschaftliche Landesvertretung soweit kontrolliert wird, daß der gesetzliche Rechtszustand nur *communi consensu* geändert werden kann, bei öffentlicher Kritik aller staatlichen Vorgänge durch Presse und Landtag. Diese öffentliche Kontrolle der Regierung hebt keineswegs den Gedanken der Monarchie von Gottes Gnaden auf. Denn der christliche Monarch sieht auch in dem königlichen Beruf nicht so sehr ein Recht als eine Pflicht. Der Monarch weiß sich von Gott in sein verantwortungsvolles Amt berufen; sein Beruf gibt ihm zugleich seine Hoheit und seine Demut, seine Gewalt und seine Bereitschaft zur Kontrolle.

4) Rede im ersten Vereinigten Landtag vom 15. Juni 1847.

5) Rede vom 15. Juni 1847.

6) Mir scheint die Frage, ob Bismarcks Staatsanschauung von Hegel oder Stahl abhängig ist, falsch gestellt zu sein, denn die Gedanken Bismarcks stammen primär aus lutherischem Lebensgefühl.

„Für mich sind die Worte ‚Von Gottes Gnaden‘, welche christliche Herrscher ihrem Namen beifügen, kein leerer Schall, sondern ich sehe darin das Bekenntnis, daß die Fürsten das Scepter, was ihnen Gott verliehen hat, nach Gottes Willen auf Erden führen wollen. Als Gottes Willen kann ich aber nur erkennen, was in den christlichen Evangelien offenbart worden ist, und ich glaube in meinem Recht zu sein, wenn ich einen solchen Staat einen christlichen nenne, welcher sich die Aufgabe gestellt hat, die Lehre des Christentums zu realisieren, zu verwirklichen“ 7).

Auch hinter diesen Gedanken steht die Anschauung Luthers, daß der Staat die „Regierung Gottes zur linken Hand“ ist und daß die Rechte der Fürsten ihre Pflichten sind.

Wie verhält sich zu dieser Staatsidee der Staatssozialismus? Unter dem Staatssozialismus versteht Bismarck die Pflicht des Staates in Gesetz und Recht einzugreifen, um Leben zu schaffen und zu erhalten. Bismarck drückt diese Anschauung folgendermaßen aus:

„Wer den Staatssozialismus als solchen vollständig verwirft, muß auch die Stein-Hardenbergsche Gesetzgebung vollständig verwerfen, der muß überhaupt dem Staat das Recht absprechen, da, wo sich Gesetz und Recht zu einer Kette und zu einem Zwang, der unsere freie Atmung hindert, verbinden, mit dem Messer des Operateurs einzuschneiden und neue und gesunde Zustände herzustellen.“ (Im Reichstag am 15. März 1884).

Für Bismarck ist dieser Staatssozialismus — nicht ohne innere Berechtigung — „praktisches Christentum“. Hiermit vollzieht sich die Abgrenzung gegenüber dem, was wir heute unter Staatssozialismus als Ausdruck der Omnipotenz des Staates verstehen. Bismarck empfindet wie ein patriarchalisch gesinnter und tief gebildeter pommerscher Edelmann. Hinter seinem Staatssozialismus steht die Pflicht der Fürsorge für die Schwachen, die ein Ergebnis der christlich-lutherischen Staatsidee ist. Er ist bestimmt durch die Realität des Christentums und durch die Wirklichkeit des Lebens. So ist der Staat für das Wohl seiner Untertanen, auch der Ärmsten, verantwortlich, er ist aber auch für alle Untertassungssünden verantwortlich. Das „praktische Christentum“ wird also etwa in dem weiten Sinn des Bibelworts: „Einer trage des andern Last“ verstanden.

In der Sozialgesetzgebung findet der Staatssozialismus seinen Ausdruck in der Verpflichtung des Staates, dem Notleidenden Hilfe zu leisten, und die Elemente auszuschalten, die einen Umsturz der Staatsform propagieren, sowie in dem Recht auf Arbeit und entsprechend auch auf Versorgung, das jeder Bürger hat. Der Staat ist daher bei anhaltender Arbeitslosigkeit verpflichtet,

7) Rede vom 15. Juni 1847.

durch Notstandsarbeiten, wie Kanalbauten und Meliorationen usw. Arbeit zu schaffen.

Auf Grund dieser staatssozialistischen Gedanken lutherischer Prägung kann Bismarck in den Sozialgesetzen die Erfüllung der christlichen Nächstenliebe erblicken und diese Gesetze geradezu als „praktisches Christentum“ bezeichnen. Er weiß dabei auch etwas vom „unbewußten“ Christentum, das als anonymes Erbgut bewußt christlicher Generationen die modernen Lebensformen immer noch bestimmt. Um dies zu bekräftigen, möchten wir einige Sätze aus der Reichstagsrede vom 9. Januar 1882 anführen:

„Das Unfallgesetz ist praktisches Christentum, d. h. die Betätigung unserer christlichen Sittenlehre auf dem Gebiet der Nächstenliebe. Ich habe gefunden, daß in der Presse mehr als im Parlament diese Bezeichnung manchen Anstoß gegeben und manchen Gegner geschaffen hat, denen das Wort „christlich“ so scharf akzentuiert zu sehen, unangenehm ist — ich meine nicht von konfessionellen Unterschieden, ich meine nur von dem Unterschiede in dem Grade des Glaubens oder Nichtglaubens. Aber auch diejenigen, die an die Offenbarungen des Christentums nicht mehr glauben, möchte ich daran erinnern, daß doch die ganzen Begriffe von Moral, Ehre und Pflichtgefühl, nach denen sie ihre anderen Handlungen in dieser Welt einrichten, wesentlich nur die fossilen Überreste des Christentums ihrer Väter sind, die unsere sittliche Richtung, unser Rechts- und Ehrgefühl noch heute, manchem Ungläubigen unbewußt, bestimmen, wenn er auch die Quelle selbst vergessen hat, aus der unsere heutigen Begriffe von Zivilisation und Pflicht geflossen sind. Ich glaube also mit ihnen und selbst denen, die einer anderen Konfession angehören, ist doch das Gebot der Nächstenliebe, das Gebot der Wohltätigkeit, in ihrer Konfession ein vorherrschendes. Ich sehe daher nicht ein, mit welchem Recht wir für unsere gesamten Privathandlungen die Gebote des Christentums, lebendig oder fossil, anerkennen und sie gerade bei den wichtigsten Handlungen, bei der wichtigsten Betätigung unserer Pflichten, bei der Teilnahme an der Gesetzgebung eines Landes von 45 Millionen in den Hintergrund schieben wollen und sagen: Hier haben wir uns daran nicht zu kehren. Ich meinerseits bekenne mich offen dazu, daß dieser mein Glaube an die Ausflüsse unserer offenbarten Religion in Gestalt der Sittenlehre vorzugsweise für mich bestimmend ist, und jedenfalls auch für die Stellung des Kaisers zu der Sache und daß damit die Frage von dem christlichen oder nichtchristlichen Staat gar nichts zu tun hat. Ich, der Minister dieses Staates bin Christ und entschlossen, als solcher zu handeln, wie ich glaube, es vor Gott rechtfertigen zu können.“

Man fragt sich bei solchen Sätzen, die doch nicht einfach auf Wilhelm I. oder gar taktisch auf das Zentrum Rücksicht nehmen, sondern die aus der Seele gesprochen sind, warum Bismarck einen Mann wie Stöcker so heftig bekämpft hat, dessen geniale politische Idee, mit Hilfe eines christlichen Sozialismus die Sozialdemokratie abzufangen, letztlich an dem unerbittlichen Gesetz der Geschichte gescheitert ist, daß Zeit und Genie zusammen treffen müssen, damit das Genie wirksam werden kann.

Die Ursache des Gegensatzes zwischen Bismarck und Stöcker⁸⁾ scheint uns eine doppelte zu sein.

1. Für die Staatsanschauung Bismarcks ist es Aufgabe des Staates, die soziologischen Fragen zu regeln. Bismarck argumentiert hierbei aus der Geschichte. Der Katholizismus ist in den vorwiegend katholischen Ländern, wie z. B. Frankreich, nicht in der Lage gewesen, die inneren Spaltungen zu überwinden. Dem Protestantismus ist dies in den nordischen und angelsächsischen Staaten eher gelungen. Aber für den Politiker Bismarck — und das war er in erster Linie — ist der nationale Gedanke stärker als der christliche. Es spielt hier auch der durch den Kulturkampf gestärkte Gedanke hinein, daß die Konfessionen trennen und nicht einen; bei Bismarck hat sich dieser Gedanke bekanntlich im Gegensatz zum Zentrum und zu dessen Verbindung mit den Welfen und Polen entwickelt. Das schließt nicht aus, daß die Konfessionen an ihrem faktisch bescheidenen, aber ideell mächtigen Teil an der Lösung der sozialen Frage mitwirken sollen. Aber die Mitwirkung der Konfessionen ist erst dann möglich, wenn der Staat alle Umsturzversuche mit Erfolg unterdrückt hat, und die Konfessionen so unter Begrenzung ihre eigentliche Aufgabe der moralischen Verwilderung zu wehren, erfüllen können.

2. sah Bismarck in den Bestrebungen Stöckers nur eine etwas andere Art der sozialdemokratischen Bestrebungen; Stöcker ging ihm in seinen Forderungen zu weit. Er spielte für ihn die Besitzenden und die Besitzlosen gegeneinander aus. Hinzu trat, daß die Gedanken Stöckers zum Arbeiterschutz nach Bismarcks Meinung über die reale Möglichkeiten einer rein staatlichen Sozialpolitik hinausgingen. Man sieht hier auch in die Schwierigkeiten hinein, mit denen Stöcker belastet war.

Bismarck war Christ, aber als Politiker will er den Primat des Staates vor dem Christentum in den praktischen Dingen des Lebens. Dazu kommt das Mißtrauen gegen ein Zentrum, protestantischer oder katholischer Art, und die Abneigung gegen die politisch einflußreichen Frauen des Kaiserhofes. Auch die antisemitischen Reden Stöckers „paßten“ Bismarck nicht, trotz seiner den Juden gegenüber kühlen adligen Haltung. Man denke an Bleichröder, an Bismarcks Stellung zu ihm, und an die Rolle, die Bleichröder im Vorgehen gegen Stöcker gespielt hat. Im Ganzen liegt also die Abneigung Bismarcks gegen Stöcker, obwohl er sich verschiedentlich lobend über Stöcker ausgesprochen hat, in seiner Abneigung gegen die Politiker im „langen Rock“ überhaupt. Pfarrer sollen keine Politik machen, so wenig wie Frauen.

8) cf. W. Frank, Hofprediger Adolf Stöcker (1929).

Die letzte politische Absicht der Sozialpolitik Bismarcks dürfte in dem Versuch liegen, mit der Sozialgesetzgebung den Reichstag mit seinen störenden Parteien loszuwerden. So äußert Bismarck in einer Unterhaltung mit einem seiner engsten sozialpolitischen Mitarbeiter, dem späteren Unterstaatssekretär Lohmann, die zum Bruch zwischen beiden führt:

„Die Unfallversicherung an sich sei ihm Nebensache, die Hauptsache sei ihm, bei dieser Gelegenheit zu korporativen Genossenschaften zu gelangen, welche nach und nach für alle produktiven Volksklassen durchgeführt werden müßten, damit man eine Grundlage für eine künftige Volksvertretung gewinne, welche anstatt oder neben dem Reichstag ein wesentlich mitbestimmender Faktor der Gesetzgebung werde, wenn auch äußerstenfalls durch das Mittel eines Staatsstreichs“⁹⁾.

In den Gesetzen selbst fallen den Genossenschaften die Aufgaben der Kontrolle und der Erziehung zu; ihre Funktion besteht neben der Aufbringung eines Teils der Lasten darin, die Unfälle überhaupt zu vermeiden. Dahinter stehen aber noch zwei andere Motive. Das eine ist die Selbsthilfe und das andere, damit im Zusammenhang, die Selbstverwaltung. Bismarck formuliert den Gedanken der Selbsthilfe einmal so: „Hilf dir selbst, dann wird dir auch geholfen.“ Das heißt: Der Staat wird dann eingreifen, wenn ihm von unten entgegengearbeitet wird und so das Interesse der Arbeiter am Staat gehoben wird. Mit dem Genossenschaftsgedanken fällt für Bismarck die finanzielle Beteiligung der Arbeiter an den Versicherungen, wie sie vor allem von dem Reichstag gefordert wurde, fort. Der Arbeiter wird durch die Organisation und die Verwaltung beteiligt. Dabei ist die Genossenschaft so gedacht, daß die zusammengehörigen Industriezweige eine Genossenschaft bilden.

Die Grenzen der sozialen Hilfeleistungen sind gegeben durch die Erhaltung der Konkurrenzfähigkeit der Industrie in ihrem Export mit Frankreich und England. Hier greift aber die Rücksicht auf die Landwirtschaft ein, die die Industrie betreffende Gedanken immer bestimmt hat. Daraus ergibt sich die Schutzzollpolitik zum Schutz der inländischen Arbeit. Der Schutzzoll soll nicht nur dem Schutz der Fabriken gegen das Ausland dienen, sondern er soll auch ein Schutz gegen die Freiheit des Inländers sein, da zu kaufen, wo es ihm am bequemsten und billigsten scheint, „ein Schutz des Inlands gegen das Inland“. Durch die Schutzzölle tritt eine Verminderung der Arbeitslosigkeit, eine Besserung der Löhne ein. Beides bewirkt wiederum eine Beruhigung der sozialdemokratischen Bestrebungen.

Im Zusammenhang hiermit steht die Lohnfrage. Bismarck sieht, daß es kein „chernes Lohngesetz“ gibt, das besagt, daß ein

9) cf. Rothfels, Theodor Lohmann und die Kampfjahre der staatlichen Sozialpolitik, Berlin 1927.

Arbeiter nie mehr verdienen kann, als er zur notwendigen Bestreitung seines Lebensunterhaltes bedarf. Bismarck erkennt, daß der Lohn abhängig ist von Ort und Zeit, daß der Lohn mit dem Brot- und Petroleumpreis in Zusammenhang steht und schließlich mit dem Lebensstandard überhaupt. Nur ein höherer Lebensstandard gibt die Möglichkeit zu einem Aufstieg. Bei höherem Lebensstandard steigt der Umsatz. Standard, Umsatz und Aufstieg bilden ein Ganzes.

Zur Lohnfrage gehört ferner die Steuerfrage. Bismarck ist für indirekte Besteuerung, vor allem der Luxusartikel, unter die er besonders Tabak und Branntwein rechnet. Aus den so gewonnenen Einnahmen will er die Soziallasten bezahlen und auch die Schullasten der Gemeinden verringern. Ferner soll die von den Arbeitern als drückend empfundene Klassensteuer mit ihrer gewaltsamen Steuerexekution in Wegfall kommen. Eine Verteuerung tritt durch die indirekten Steuern nicht ein, da sich die Lasten auf Verbraucher und Hersteller verteilen und sich so im ganzen ausgleichen. Der Staat wird so an dem Mehrverdienst beteiligt, ohne daß die Teuerung im Leben des Volkes ins Gewicht fällt. Die indirekten Steuern wirken in der großen Masse erleichternd, da sie Luxusartikel treffen, und die direkten Steuern in Fortfall kommen. Es ist vor allem aber die taktische Erwägung, daß indirekte Steuern leichter und schmerzloser zu betreiben sind als direkte, wie Bismarck überhaupt gern die direkten Steuern durch indirekte ersetzt hätte. Schutzzölle und das Streben nach indirekten Steuern bekunden für Bismarck die „indirekte soziale Fürsorge“ des Staates. Aus ihnen soll „ein Schatz der Armen“ entstehen; diese festen Einnahmen des Reiches sollen die Grundlagen der staatlichen Versicherungszusüsse sicherstellen. Durch die indirekten Steuern ist die Gesamtheit des Volkes Trägerin der sozialen Fürsorge. Der Gedanke der reinen Armenpflege oder Fürsorge wird damit gesprengt.

Die andere Grenze der Sozialgesetzgebung liegt für Bismarck in der persönlichen Freiheit des einzelnen; die Gesetzgebung darf in diese nur bedingt eingreifen. Aus diesem Grunde ist Bismarck auch nicht für den Arbeitsschutz zu gewinnen gewesen. Praktisch und politisch bestimmend war das Moment, daß gerade die Liberalen und das Zentrum sich für den Arbeitsschutz einsetzten. Unter dem Arbeitsschutz sind die Gesetze zu verstehen, die für Sonntagsruhe, Verbot der Frauen- und Kinderarbeit und den Maximalarbeitstag eintraten. Das hat der Landwirt Bismarck nie begriffen. Der Mensch soll arbeiten, so lang und so viel er kann.

Der Staat ist erst interessiert, wenn der Arbeiter nicht mehr arbeiten kann. Dann freilich muß er eingreifen. Auch das erinnert an Luther und an das, was durch ihn Gesamtgut der sich nach ihm nennenden Christenheit geworden ist.

Die direkte Fürsorge des Staates setzt nun in der Unfall-, Kranken- und Invaliditätsgesetzgebung ein. Die Unsicherheit der Existenz des Arbeiters macht sie notwendig. Die Industrie kann die Lasten wegen Gefährdung der Konkurrenzfähigkeit allein nicht tragen. Der Staat aber muß in das Verhältnis von Arbeitgeber und Arbeitnehmer und in die Unkontrollierbarkeit der Einnahmen der Industrie eingreifen. Auch unter diesem Gesichtspunkt muß man die Schutzzollpolitik betrachten.

Hierbei sind es zwei Bestrebungen, die in Betracht kommen: Einmal zu verhindern, daß die Wirtschaft ein Staat im Staate wird, was mit Bismarcks Staatsanschauung unvereinbar ist; zum andern das Bestreben zur Autarkie zu gelangen — Gedankengänge, die uns heute nicht fern liegen. Schließlich wird Bismarck auch von der Anschauung geleitet, daß Rentenempfänger stärker am Staat interessiert sind, und in ihren Anschauungen konservativer werden. Aus all diesen Gründen ist Bismarck auch für die Staatshilfe und dagegen, daß Arbeitgeber und Arbeitnehmer allein die Lasten tragen. So sollte von den Invaliditätsgesetzen auch eine werbende Kraft ausgehen, eine Hoffnung, die sie nicht erfüllt haben. Sie wurden ferner von Bismarck so eingeschätzt, daß sie den Anfang von Sozialreformen bedeuten sollten, und sie waren so angelegt, daß sie aus der Erfahrung heraus geändert werden konnten.

Wenn die Gesetze nicht das erfüllten, was Bismarck von ihnen erhoffte, so ist dies wohl darin begründet, daß der Arbeiter nicht nur eine Rente vom Staat empfangen wollte, sondern in seiner ganzen sozialen Stellung gehoben und besser gestellt werden wollte. Dazu war die fortschrittliche und sozialdemokratische Agitation sowie die innere Anlage der Sozialdemokratie auf die Republik und nicht auf die Monarchie gerichtet. Und schließlich hat Bismarck die Lösung der sozialen Frage, wie sie ihm vielleicht vorgeschwebt hat, selbst nicht mehr durchführen können. Von der Notwendigkeit der Sozialgesetze ist Bismarck deshalb aber weiter überzeugt geblieben; nur forderten die Widerstände verschiedenster Art immer mehr die Lösung durch Gewalt. So schreibt Rottenburg im Auftrag Bismarcks 1889 an Bötticher:

„Bismarck ist nicht ohne Befürchtung, daß das den Arbeitern bewiesene Entgegenkommen der Regierungsbehörden nachteilige Konsequenzen haben werde. Daß wir uns mit den Arbeitern eine Gefahr groß ziehen, die schließlich nicht bloß bei den Wahlen, sondern auch

in der Armee sich fühlbar machen wird. Das Streben der Arbeiter nach immer weniger Arbeit und immer mehr Lohn wird niemals eine in sich abgeschlossene Grenze finden. Überschritte man diese Linie, so drohe eine Verteuerung der Industrie und Schwächung ihrer Konkurrenzfähigkeit mit dem Ausland. Heilung sei nur möglich durch Vergewaltigung der Arbeiter, die den Einflüsterungen der sozialdemokratischen und ultramontanen Feinden der Monarchie nicht widerstehen.“

Bismarck wußte, wo die Reichsfeinde waren, die übliche Kritik an seiner Innenpolitik ist nicht mehr haltbar.

Bismarck schwebte die Lösung durch Gewalt in der Form vor, daß die Sozialdemokraten gereizt und zu Exzessen veranlaßt werden sollten. Dann sollte der Staatsstreich die ganze Frage mit einem Schlag lösen. In dieser Lösung der Arbeiterfrage durch Gewalt liegt u. E. der tiefste Gegensatz zur Sozialpolitik, wie sie Kaiser Wilhelm II. wollte, der durch Entgegenkommen die Arbeiter zu gewinnen hoffte; eine Lösung, die Bismarck in dieser Zeit schon als nicht mehr möglich und gangbar empfand. Ausgelöst und verschärft wurde dieser Gegensatz noch durch die Fragen des Arbeiterschutzes. Bismarck wollte nicht in die Rechte des Arbeiters über die freie Verfügung seiner und seiner Familie Arbeitskräfte eingreifen. Die Sonntagsruhe würde einen Lohnausfall bedeuten, den niemand decken könnte, das gleiche läge bei der Festsetzung des Normalarbeitstages vor. Diese Fragen hat Bismarck bereits 1882, als sie von Hertling vorgebracht wurden, abgewehrt und hat diese Grenze seiner Sozialpolitik niemals überschritten. Hinter dem Gegensatz zum Arbeiterschutz steht Bismarcks eigene Erfahrung als Landwirt, dem die Pflicht des Schutzes des invaliden Arbeiters im Grunde selbstverständlich war, nicht aber der künstliche Schutz des Arbeiters durch Begrenzung der Arbeitspflicht, d. h. durch nicht arbeiten.

Welche Ursachen erkannte Bismarck, die zur Entstehung des sozialen Problems führten?

Er empfindet ganz modern, wenn er eine der wesentlichsten Ursachen in der Landflucht sieht, die aus der Aufhebung der Erbpacht entstanden ist. Hinzu kommen die Vergnügungssucht, die in den Städten befriedigt wird, sowie die Freizügigkeit, die durch Abschaffung der Paßpflicht und der Leichtigkeit des Verkehrs gefördert wird. Dies alles erzeugt eine fluktuierende Bevölkerung, deren Erwerbsfähigkeit von den schwankenden Verkehrs- und Industrieverhältnissen in den großen Städten abhängig ist. Aus dieser fluktuierenden Bevölkerung entsteht das Proletariat mit der Unzufriedenheit über seine Existenz, die gleichzeitig durch die sozialdemokratische Propaganda genährt und gestärkt wird. In der entwurzelten und den natürlichen Halt verlierenden Maße wächst die moralische Verwilderung,

werden alle wirklichen Werte eines Volkes wertlos, die Religion, die Monarchie, das Vaterland, die Familie, der Besitz und das Erbe.

Über seine Zeit hinausblickend sieht Bismarck eine der tiefen Ursachen des sozialen Problems in dem Übermaß an blasser Schulbildung; es führt im Endergebnis zum Nihilismus. Es ist daher Aufgabe des Staates, der dies Übermaß an Bildung in seinen Schulen hervorgerufen hat, Abhilfe zu schaffen und die Gefahr zu erkennen.

„Die Stimme der öffentlichen Meinung spricht sich m. E. mehr und mehr dahin aus, daß das staatliche Bedürfnis an Leistungen des Volksunterrichts bei uns durch die stete Steigerung der Anforderungen an das Ergebnis der letzteren bereits überschritten ist, und zwar in einer Weise, welche nicht ohne Bedenken für die staatliche Wohlfahrt ist. Wir produzieren nicht nur in den Gymnasien und Mittelschulen, sondern auch in den Volksschulen ein höheres Quantum von Bildung, als sich in regelmäßiger Entwicklung des Lebens verwerten läßt. Der verbleibende und nicht verwendbare Überschuß wird vermöge der Ansprüche, die sich an seine Existenz knüpfen und sich von Jahr zu Jahr und von Generation zu Generation steigern, ein ungesundes Element, für dessen Beseitigung die Arbeit von derselben Stelle ausgehen sollte, von der sie geschaffen ist, nämlich von der Staatsregierung. Ich habe mir wiederholt erlaubt, darauf aufmerksam zu machen, daß wir auf dem bisherigen Wege der fortschreitenden Steigerung der Ansprüche an das Unterrichtswesen ähnlichen Gefahren entgegengehen wie Rußland, dessen Nihilismus wesentlich auf der Tatsache beruht, daß die russischen Schulen mehr Wissen und Kenntnisse im Volk erziehen, als praktisch verwendbar ist. Die Gefahr einer solchen Überproduktion steigert sich in dem Maße, in welchem bei uns die Übertreibung des Volksunterrichts diejenigen Schichten und Massen durchdringt, welche in Rußland an demselben noch gar nicht beteiligt sind.“ (Votum an das pr. Staatsministerium vom 22. Januar 1889.)

Gegen die übertriebene Schulbildung als blasse allgemeine Bildung stellt Bismarck die Forderung nach Fach- und Fortbildung im besten Sinn. Der Arbeiterstand soll ein fachlich und innerlich gebildeter Stand sein¹⁰).

Wie Bismarck im Grunde über die soziale Frage im Gang der Geschichte gedacht hat, erkennen wir in seiner Rede vom 2. April 1881:

„Seit 50 Jahren sprechen wir von einer sozialen Frage. Und ich glaube nicht, daß mit der sozialen Frage, die seit 50 Jahren vor uns schwebt, unsere Söhne und Enkel vollständig ins Reine kommen werden. Keine politische Frage kommt überhaupt zu einem vollständigen, mathematischen Abschluß, so daß man Bilanzen nach den Büchern ziehen kann; sie stehen auf, haben ihre Zeit und verschwinden schließlich unter anderen Fragen der Geschichte; das ist der Weg einer organischen Entwicklung.“

In diesen tiefen Worten zeigt sich auch, wie Bismarck über die Geschichte gedacht hat. Die Geschichte ist in organischer

10) Vgl. S. 407.

Entwicklung befindliches Leben. Aber nicht nur die Geschichtsanschauung Bismarcks spricht aus diesen Sätzen, sondern auch die Unterschiede zu allen seinen Zeitgenossen sprechen aus ihnen. Bismarck erkennt die Zeitbedingtheit der sozialen Frage, die schließlich aufhören wird, das Problem einer Zeit zu sein. Er sieht die Unvollkommenheit der Lösung, die bei allen politischen Fragen bleibt. Er weiß, daß alle politischen Fragen ihre Zeit haben, und daß selbst zwei oder drei Generationen nach ihm das Problem der sozialen Frage noch immer nicht befriedigend gelöst haben werden. Die letzte Lösung schafft nicht der Statistiker, auch nicht der politische Doktrinär, sondern das Leben und die Geschichte.

IV.

Als verabschiedeter Kanzler hat sich Bismarck bei verschiedenen Gelegenheiten wiederholt über seine Sozialpolitik ausgesprochen und damit die Motive hervortreten lassen, die ihn in seinem Handeln geleitet haben.

Sein Gedanke bei dem Arbeiterversicherungsgesetz ist es gewesen, die arbeitenden Klassen dazu zu gewinnen oder „zu bestechen“, den Staat als soziale Einrichtung anzusehen, die um der Arbeiter willen besteht und für sie sorgen will. Die drei Versicherungsgesetze haben jedoch seine Erwartungen nicht erfüllt; sie entsprachen nicht ganz seinem Plan und verlangten von den Arbeitern zu viel. Bismarck wollte anstatt des Armengesetzes ein Staatsgesetz haben, „das dem Arbeiter für sein Alter statt der Armenversorgung eine Pension sichern sollte, die ihm bis zum Tode ein unabhängiges Dasein ermöglicht“. Nach Bismarcks Meinung hat jeder Arbeiter das Recht auf Arbeit und damit auf ein Existenzminimum, das ihm vom Staat eben in seiner Eigenschaft als Arbeiter gewährt werden soll¹¹⁾. Seine Gedanken wurden aber von den Ministern und den Unterorganen falsch aufgefaßt, er selbst war durch Krankheit und Arbeitsüberlastung nicht in der Lage, selbst zu den Reichstagsitzungen zu erscheinen und so erhielten die Gesetze eine andere Form, als er sie selbst beabsichtigt hatte. Sein Haupteinwand gegen die Gesetze ist, daß sie viel zu bürokratisch und künstlich seien. Sie verlassen den Boden der Natur und der — man möchte sagen — gewachsenen Christenpflicht.

Bismarcks Sozialpolitik lag in der Linie der Natur und Hilfe, nicht aber in derjenigen der Einmischung des Staates in die Angelegenheiten der Arbeiter. Deshalb lehnt er es ab, Staatssozialismus im Sinn der Omnipotenz des Staates vertreten zu

11) Vgl. Friedrichsruher Ausgabe, Band IX S. 196.

haben. Das steht mit dem Anspruch der Staatspension, den der Arbeiter hat, nicht im Widerspruch, sondern zeigt nur das natürlich-christliche Empfinden Bismarcks. Man muß den Alten und Invaliden helfen, nicht aber dem Arbeitsfähigen die Arbeit abnehmen. Hier liegt ein gewisser Widerspruch zu der „Idee“ des Schutzzolls vor. Das Schulbeispiel Bismarcks ist der Kostgänger auf dem Lande, dessen Stellung in dem Augenblick gehoben ist, wo er im Alter über eine Rente von 100 Mark verfügt, die ihn jeder Schwiegertochter gegenüber selbständig und wert macht¹²⁾.

Die Verwaltung und Kontrolle der Gelder der Versicherungsanstalten sollen auf die „sich selbst unterstützenden Korporationen“ übergehen und nicht von der Bürokratie verwaltet werden. Auf diese Weise hoffte Bismarck „die Entwicklung des korporativen Geistes und der Unternehmungslust unter unsern Arbeitern zu fördern;“ „in ihnen die Neigung zur Selbsthilfe und zu männlicher Unabhängigkeit zu nähren und ihnen ein Gefühl der Sicherheit einzuflößen gegen die schlimmsten Kalamitäten, die ihnen drohen: Krankheit, Siechtum und Alter von bitterster Armut vergällt“¹³⁾.

Der Gegensatz von Kapital und Arbeit, Arbeiter und Unternehmer muß beseitigt werden durch technische Belehrung, die man den Arbeitern zugänglich macht, „den sie umklammernden Geist der Bürokratie lockert, sie zur verständigen Förderung ihrer eigenen Angelegenheiten, zur Wahrung ihrer Interessen auf gesetzlichem Wege ermutigt“. Das sind auch die Mittel, die die der Überproduktion an Bildung entgegengesetzt werden sollen. Es hat Bismarck in seiner Lösung vielleicht etwas ähnliches vorgeschwebt, wie er die Lage der Arbeiter in den Zünften des Mittelalters einmal charakterisiert: „Die Mitglieder jener Zünfte waren keine Arbeiter im modernen Sinne, sie waren eine Aristokratie von Arbeitern, und ihr Wohlergehen gründete sich auf Ausschließung“¹⁴⁾. Der Arbeiter sollte ein Stand werden, der in seiner Arbeit einen Wert sieht und der durch seine Arbeit existieren kann. Diese Existenz muß der Staat dem Arbeiter sichern.

Auf die Frage, die Arbeitergesetze seien doch eine Fortführung der kaiserlichen Botschaft vom 17. November 1881, erklärte Bismarck:

12) Vgl. Friedrichsruher Ausgabe, Band IX S. 41.

13) Vgl. Friedrichsruher Ausgabe, Band IX S. 41 f.

14) Vgl. Friedrichsruher Ausgabe, Band IX S. 9. Für den Zunft- und Innungszwang zur Behebung der Not des Handwerkerstandes und seiner drohenden Verproletarisierung hat sich Bismarck schon 1847 eingesetzt.

„Für die kaiserlichen Erlasse, die mein eigenstes Werk sind, an denen ich in Varzin ohne jeden anderen Menschen gearbeitet, trete ich voll und ganz ein. Die Grenzlinie zwischen dem, was die kaiserlichen Erlasse erzielen und der Arbeiterschutzgesetzgebung liegt aber genau da, wo der Zwang anfängt“¹⁵⁾.

Die Arbeiterfrage hat eine Seite, die nicht so deutlich ins Auge springt, die aber um so schwerer zu lösen ist.

„Das ist die Unzufriedenheit der Arbeiter, C'est une fièvre violente, — die Unzufriedenheit der Kapitalisten —, das ist eine langsame aber schwere Krankheit des Staates, und die letztere ist weit schlimmer als die erste, denn sie stört den Blutumlauf im Organismus selbst. Eine Fabrik und ihr Bestehen hängen nicht von den Arbeitern, sondern von den Unternehmern ab, und mit diesen muß man rechnen, denn es ist schlimm, wenn sie sich zurückziehen“¹⁶⁾.

Bei dieser Anschauung Bismarcks versteht man, weshalb für ihn die Konkurrenzfähigkeit der Exportindustrie die Grenze in den sozialen Hilfeleistungen war. Weiter empfindet Bismarck durchaus mit den Besitzenden und sieht, daß der Besitzer den Unternehmungsgeist hat, daß dieser erhalten werden muß, während der Arbeiter nur ausführendes Organ ist. Der Arbeiter liegt aber in dem Augenblick brach, in dem der Unternehmungsgeist des Fabrikanten ausgeschaltet wird. Die Grenze der Sozialpolitik Bismarcks liegt in seinem Festhalten am Eigentum mit seiner Freiheit und Kraft. Damit ist deutlich die Beschränkung der sozialen Bestrebungen des Staates wie auch der Arbeiter selbst gegeben. Die Unzufriedenheit der Arbeiter ist nun aber nicht nur negativ bestimmt, sondern positiv entsteht aus der Unzufriedenheit, wenn sie in richtige Bahnen geleitet wird, und das ist das Bestreben Bismarcks in seiner ganzen Sozialpolitik, der Fortschritt — nicht im Sinn der politischen Partei verstanden — und der Aufstieg. „Es wird so lange der Wunsch des Arbeiters sein, seine Lage zu verbessern und vorwärts zu kommen, als er irgend jemanden sieht, dessen Lage besser ist als die seinige“¹⁷⁾.

Aus dieser Einstellung des Arbeiters entspringt der Kampf zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, der nach der Natur der Dinge niemals zu einem Abschluß kommen wird. Trotz des Fortschritts, den die Arbeiter, wie Bismarck meint, in den letzten fünfzig Jahren gemacht haben. Sie arbeiten weniger, werden besser ernährt und gekleidet, kurz, ihr Lebensstandard hat sich in allen zivilisierten Ländern gehoben.

Durch die Wahlstimme, die der Arbeiter errungen hat, hat in dem Kampf zwischen Arbeit und Kapital meist die Arbeit den

15) Vgl. Friedrichsruher Ausgabe, Band IX S. 65.

16) Vgl. Friedrichsruher Ausgabe, Band IX S. 24.

17) Friedrichsruher Ausgabe, Band IX S. 9.

Sieg davon getragen. Würde aber dieser Kampf jemals zu einem vollständigen Abschluß kommen, so würde die menschliche Tätigkeit zum Stillstand kommen, weil alles menschliche Streben und Kämpfen aufhören würde, was nicht „die Absicht der göttlichen Vorsehung wäre“. Gegenüber übertriebenen Forderungen der Arbeiter muß die Gesellschaft zum Kampf bereit sein. Der innere Friede und die Gerechtigkeit kann nur aufrecht erhalten werden, wenn die Gesellschaft durch die ausübende Gewalt verteidigt wird.

Von hier aus versteht man auch die Beurteilung der Sozialdemokratie, die der „alte Bismarck“ gegeben hat. Wenn nicht die Parteien sich zum Wohl ihrer Mitbürger und zur Verteidigung ihrer Unabhängigkeit vereinigen, werden sie dem Sozialismus unterliegen. Während der Sozialismus schließlich der Sklaverei und dem Elend zum Opfer fallen wird. Die Herrschaft wird ein gewandter Lügner an sich reißen, „dessen Geschäftsgegenstand die tausend natürlichen Übel sind, denen der Mensch unterworfen ist“¹⁸⁾. Auf Grund dieser Einsicht, daß die Parteien alle nach der Stimmenzahl sehen und um die Gunst der Volksstimme buhlen, ist es Aufgabe der Regierung, mit Energie und Wohlwollen derartigen Bestrebungen zu steuern. Das echte Wohlwollen scheut auch nicht das Vergießen von Blut, um eine friedliebende und dem Gesetz gehorsame Majorität vor einer aufrührerischen Minderheit zu bewahren. Denn die Regierung muß auf die Zukunft sehen und darf sich nicht aus Bequemlichkeit der Zeit anpassen.

Fragt man nach dem Ergebnis der Sozialpolitik Bismarcks, so ist sie wie alle großen politischen Ideen nicht voll verwirklicht worden; sie hat Abstriche und Umformungen erfahren, die nicht in Bismarcks Absicht lagen; sie ist auf das Ganze gesehen ein Torso geblieben. Aber man darf nicht übersehen, daß erst die Inangriffnahme der sozialpolitischen Fragen durch Bismarck eine weitere Behandlung möglich gemacht hat und viele konstruktive Ideen in Deutschland hat wirksam werden lassen. Eine Patentlösung hat Bismarck nicht vorgeschwebt, sondern er hat in dem seiner Politik eigentümlichen Realismus akute Notstände positiv beseitigen wollen. „Dieser Kampf der Klasse wird niemals aufhören, ihn lösen zu wollen, wäre dasselbe, wie das Problem der Quadratur des Kreises lösen zu wollen. Es ist eine Utopie, der Traum eines tausendjährigen Reiches, das Millennium, das nur verwirklicht werden kann, wenn die Menschen Engel würden.“

18) Vgl. Friedrichsruher Ausgabe, Band IX S. 10.

Miszellen zur Reformationsgeschichte.

Von Otto Clemen

Zwickau i. Sa., Moltkestr. 25.

1. Ein Brief zum antinomistischen Streit.

Ende 1538 hatte zum dritten Male eine Aussöhnung zwischen Johann Agricola und Luther stattgefunden¹⁾. Agricola vertraute, daß Luther nun wirklich wieder ihm freundlich gesinnt sei, und bevollmächtigte ihn, selbst den Widerruf, zu dem er sich bereit erklärt hatte, zu veröffentlichen. Luther entledigte sich aber des ihm gewordenen Auftrags in sehr eigentümlicher Weise, indem er in seiner im Januar 1539 erlassenen Schrift „Wider die Antinomer“ Agricola erneut aufs Heftigste angriff. Durch die Thesen, die dieser für die Disputation am 1. Februar aufsetzte, verschärfte sich die Situation. Sie waren zum Teil recht dunkel und konnten den Eindruck erwecken, daß Agricola den Widerruf nicht ernst gemeint habe und nur vor der erdrückenden Gegnerschaft Luthers zurückgewichen sei. Luther deutete sie jedenfalls im schlechtesten Sinne und überschüttete Agricola in seinen Vorlesungen und in seiner Schrift „Von den Conciliis und Kirchen“ mit neuen Angriffen. Da entschloß sich dieser zu energischen Schritten. Er sammelte Material zu seiner Rechtfertigung und zu einer Anklage gegen Luther. Dabei unterstützte ihn sein Freund und treuer Anhänger, der Eislebener Prediger Kaspar Böhme. Dieser hatte sich aus den Predigten, die Agricola in Eisleben gehalten, Notizen gemacht und stellte aus ihnen Aussprüche zusammen, die bewiesen, daß Agricola, weit entfernt, Freiheit zum Sündigen zu lehren, vielmehr denen ins Gewissen geredet hatte, bei denen der Glaube nicht zu sittlicher Besserung führte. Der Vorwurf, er lehre die Leute zu tun, was ihnen gelüste, wenn sie nur an die sündenvergebende Gnade Gottes glaubten, mußte ihn ja am meisten schmerzen. Im September erhob er Klage beim Universitätsrektor und bei Bugenhagen. Da diese seine Klage nicht annahmen, erklärte er, sich an die Öffentlichkeit und an den Kurfürsten wenden zu müssen. Doch trug die Klage- und Rechtfertigungsschrift, die er an die Mansfelder und Eislebener richtete, erst das Datum des 27. Januar 1540 und reichte er erst volle zwei Monate später seine Klage beim Kurfürsten ein, nachdem er diese

1) Vgl. G. Kawerau, Johann Agricola von Eisleben 1881, S. 197 ff. Bei dieser Gelegenheit mache ich aufmerksam auf die Aufsätze von Heinrich Ebeling, Der Streitpunkt zwischen Luther und Agricola, in dieser Zeitschrift 56 (1937), S. 361 ff., und von Hildebrecht Hommel, Ein neuer Fund zum Antinomerstreit 1537 bis 1540, in: Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte 5 (1930), S. 209 ff.

vorher durch Sebastian Fröschel Luther in loyaler Weise angezeigt hatte. Die Klage gipfelte darin, daß Luther in „Wider die Antinomer“ und in „Von den Conciliis und Kirchen“ gegen seine Lehre und gegen seine Person grundlos viele „Calumnien“ vorgebracht hätte. Wie seine Klage aufgenommen wurde, wie aus dem Ankläger ein Angeklagter wurde und er sich schließlich gezwungen sah, am 15. August aus Wittenberg nach Kurbrandenburg zu entweichen, das gehört nicht mehr hierher.

Wir kannten bisher einen Brief von Caspar Böhme an den Neffen Agricolas und späteren Eislebener Ratsherren Andreas Friedrich vom 29. August 1539²⁾. Er enthält ähnliche Klagen, wie wir sie in dem unten neu mitgeteilten Briefe finden, über die Tyrannei Luthers und die Leidenschaftlichkeit und den Unverstand der Gegner Agricolas. Wir sehen ferner, daß Böhme schon damals die Sammlung von Aussprüchen Agricolas aus dessen Eislebener Predigten fertig hatte. Friedrich hatte Böhme anheimgegeben, ihm diese Sammlung zu heimlicher Drucklegung zu übersenden. Böhme hält das aber für inopportun: „Cavendum est, ne hac ratione, quam tu proponis, causam in maius adducamus discrimen et habeant adversarii, quod adversum nos iacent, nos scilicet in tenebris agere et fugere lucem. Ideoque premetur apud me diutius, donec tempus, locus, homines et causa ipsa meliorem — quod spero aliquando futurum — occasiorem offeret.“ Wir kannten ferner einen Brief Agricolas an Böhme vom 24. September 1539³⁾, in dem jener diesem meldet, daß er geglaubt gehabt hätte, durch Mäßigung und Standhaftigkeit seine Gegner zu entwaffnen, daß er aber angesichts der gegen ihn laut gewordenen Verdächtigungen und der Heftigkeit und Tyrannei, mit der jetzt gegen ihn verfahren werde, beschlossen habe, in die Öffentlichkeit zu gehen und den Klageweg zu betreten. Wir kannten endlich noch zwei Briefe Böhmes an Agricola vom 15. und 22. Mai 1540⁴⁾, in denen er den Freund bedauert und tröstet, aber doch ermahnt, sich, „si qua ratione fieri potest“, wieder mit Luther auf guten Fuß zu stellen, da seine Feinde weiter gegen ihn intrigierten und ihn mit einem gradezu teuflischen Haß verfolgten. Diese Korrespondenz wird in erwünschter Weise vervollständigt durch den unten aus dem Zerbster Archiv abgedruckten Brief Böhmes an Agricola vom 17. Februar 1540. In diesem ermutigt Böhme den Freund noch, im Kampfe auszuhalten; er übersendet ihm als Verteidigungswaffe jene Exzerptensammlung.

Demiror equidem, optime Agricola, causam tuam nulla ratione componi posse, maxime cum ipse sententiam de poenitentia piorum publico scripto⁵⁾ emendaris, tantamque theologis inesse iram, quae nullo

2) Veröffentlicht von G. Kawerau in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 4 (1881) S. 315.

3) Ebd. S. 316.

4) Ebd. S. 318 und 320.

5) De duplici legis discrimine 1539, von Melancthon verfaßt. Agricola ließ die Schrift erst gegen Ende des Jahres drucken und im Mansfeldischen verteilen: G. Kawerau, Agricola S. 198¹⁾.

pacto sedari possit. Nunc demum intelligo saluberrimum illum articulum de remissione peccatorum Vitemberga emigrasse et porro reconciliationi inter fratres nullum plane relictum esse locum. Magni viri sunt, eruditi, praeclaris dotibus ornati, homines tamen sunt, qui labi, errare et decipi possunt. Ego cum primum incidissem in lectionem libelli Lutheri de ecclesiis etc.⁶⁾, non parum sum commotus. Est enim apertissimum impudentissimum mendacium, quod tibi impingit de peccatorum remissione. Proinde tantum temporis a meis laboribus suffuratus sum omnesque annotationes et contiones, quas ex ore tuo Islebiae utcumque excepi, perreptavi et in fasciculum coegi tibi que transmitto, quas adversariis opponere poteris, ut sentiant, quantum periculum sit cuivis temere patulas praebere aures, praesertim in rebus tam arduis. Nolui autem quicquam in his rapsodiis mutare, etiamsi multa non Latine exceperim, ut certior fides constaret⁷⁾. Illud tibi certissime persuadeas velim illos, qui Martinum adeo in te extimulaverunt, etiamnum hanc controversiam non adsequi, id quod ex quibusdam satis intellexi. Alios vexat inanis gloria, alios agitat invidia, alii inscitiae suae sibi conscii iniuriam a te ipsis (ut putant) illatam ulcisci cupiunt. Senserunt enim suam auctoritatem tua praesentia obscurari, quam nunc omnibus modis illustratam cupiunt et te tuamque famam quo iure quaque iniuria praecipitare student. Sed nunc te admoneo, ut perdures, quod saepe hic monuisti aushalten. Ista mendacia aliquando auctores suos pudefacient. De rebus meis alias tibi copiosius scribam. Eandem fortunam, quam tu isthic, ego quoque hic expertus sum. Eiecerunt me primum ex mea vocatione tanquam antinomum et tuum discipulum. Nunc me rursus in hoc officium vi trahunt. Oblata est mihi nuper a Quedlinburgensi senatu splendidissima condicio, quam ego me hercle accepissem, nisi hic fidem adstrinxissem. Vale cum uxore honestissima et liberis totaque familia in Christo felicissime! Datae Islebiae 15. Kal. Mart. Anno etc. 40.

T. Caspar Bohemus.

Optimo integerrimoque viro D. Joanni Agricolae, artium liberalium magistro veterique suo amico etc.

Vitembergae.

2. Ein vergessenes Bedenken Luthers von 1539.

Schon in dem Sermon von den guten Werken und in der Schrift an den christlichen Adel, W. A. 6, 262, 19 ff. und 467, 14 ff., schreibt Luther, daß die Duldung von gemeinen Frauenhäusern seitens einer christlichen Obrigkeit heidnisch, ein Unding, ein Widerspruch in sich selbst sei, dort hinzufügend, daß so etwas vorzeiten bei den Christen ganz unerhört war und daß man diesem Unwesen steuern könne, wenn man Knaben und Maidlin ermöglicht, bezeiten zu heiraten, hier kurz drei Einwände zurückweisend, 1. daß Bordelle bei vielen Völkern eingerichtet seien,

6) Vgl. W. A. 50, 599, 5 ff.

7) Interessant ist, daß Böhme meint, mit einer lateinischen Nachschrift oder einem lateinischen Excerpt den Sinn einer deutschen Predigt besser treffen zu können.

2. daß es schwer sei, sie abzuschaffen, 3. daß dieser Zustand immer noch besser sei, als wenn Ehefrauen und Jungfrauen zuschanden gemacht würden, beide Male in immerhin auffälliger Weise schließend: 1. daß sowohl geistliche wie weltliche Gewalt auf Abschaffung der Bordelle bedacht sein müsse, 2. daß, da bei den Juden keine solchen bestanden hätten, kein Grund einzusehen sei, weshalb sie nicht auch bei den Christen abgeschafft sein könnten, 3. daß, wenn es in den Dörfern, Märkten und etlichen Städten keine gäbe, auch größere Städte ohne sie auskommen müßten.

In dieser Beurteilung der Sachlage hat Luther nie geschwankt. In der Winterpostille 1528, W. A. 21, 61, 38 ff., meint er, daß die gemeinen Frauenhäuser viele Sünden verursachten und viele junge Leute von dem ehelichen Stande abzögen. Die Duldung derselben sei öffentlich wider Gottes Wort und wider St. Paul. Er widerlegt dann kurz die Rechtfertigungsrede, die er schon in der Schrift an den Adel angedeutet hat und auf die er in unserm Bedenken ausführlicher eingeht: „Es saget wohl das gemeine Kaiserrecht und auch Augustinus, daß es besser sei, solche gemeine Frauenhäuser zu haben, denn daß Jungfrauen und fromme ehrliche Weiber geschwächt werden, und also besser sei, ein klein Böses umb eins größern Arges willen zu vermeiden, aber es ist heidnisch geredt und getan.“ Noch enger berührt sich mit unserem Bedenken eine Stelle aus der Genesisvorlesung, W. A. 45, 60, 5 f., 21 ff.: „in celebrioribus et frequentioribus civitatibus tolerantur lupanaria, ut hac occasione minus stuprorum et adulteriorum committatur...“ Aber die Duldung der Bordelle streite mit dem Gesetz Gottes, „et gentiles habendi sunt, qui turpitudinem hanc publice tolerant. Frivolum est, quod iudicant hac ratione minui stupra et adulteria... Augetur magis quam sanatur libido hac ratione... Sunt alia et meliora remedia ostensa et praecepta divinitus, nempe coniugium. Ethnicus Magistratus iudicandus est, qui lupanaria tolerat...“

In mehrfacher Übereinstimmung mit dieser Stelle und mit unserm Bedenken schreibt Luther auch an Hieronymus Weller in Freiberg am 3. September 1540, Enders 13, 174 = W. A. Briefw. 9, 228, als dort das Bordell, dessen Schließung Jacob Schenk in seinen Visitationsartikeln vom Mai 1527 gefordert hatte und das demzufolge bei der sich anschließenden Visitation auch aufgehoben worden war, wiedergestellt werden sollte: „Tolerabilius fuisset diabolum non expulisse quam denuo intromittere et stabilire de novo. Negent prius Christi nomen et sint gentes Dei ignorantes, qui lupanaria restituent. Nos Christiani, si tales esse volumus, habemus manifestum Dei verbum (Hebr. 13, 4): ‚Scortatores et adulteros iudicabit Deus‘, multo magis, qui eos fovent, tumentur, adiuvant consilio, auxilio.“ Wieder weist Luther die auf Augustin sich berufende Rechtfertigungsrede zurück: „Sed polluentur,‘ inquit ex verbis Augustini, ‚omnia libidinibus!‘ Contra est remedium, Dei gratia, scilicet coniugium vel spes coniugii... Experti sumus, florentibus sub Satana lupanaribus, non solum non fuisse consultum rebus, sed magis exemplo liberae scortationis aucta stupra et adulteria...“ Und er schließt: „Corripiat magistratus (si volet Christianus esse) tam scortationes et stupra quam adulteria.“

Daher nahm er sich auch des Alexander Alesius an, als dieser, seit dem Sommerhalbjahr 1540 Theologieprofessor in Frankfurt an der Oder, gegen seinen juristischen Kollegen Christoph von der Straßen aufgetreten war, der in seiner Vorlesung den Studenten diktiert hatte: „accessum ad publicas meretrices non nuptas licitum esse nec iure puniri posse, et propter utilitatem in vita non habendum pro delicto.“ Da Alesius den Vorwurf zu hören bekam, er benutze die Abwesenheit des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg auf dem Türkenfeldzug (Mai bis November 1542), um Unruhen zu stiften, legte er sein Amt nieder und verließ (wohl im August) Frankfurt und die Mark (G. Kawerau in: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 14, 93 ff.). Als Luther damals einen Brief von Alesius erhielt, in dem er ihm berichtete von der skandalösen Äußerung Straßens und davon, daß dieser bestimmt habe, Gäste müßten ein Strafgeld erlegen, wenn sie an seinem Tische von andern als „de scortatione et meretricibus“ reden wollten, geriet Luther in große Erregung: „Das hat er aus Italien mitgebracht!“ (Straßen wurde 1534 in Bologna immatrikuliert, erscheint 1536 als Syndikus der Prokuratoren der deutschen Nation und wurde am 8. März 1557 Dr. jur. utr. Bononiensis: G. Knod, Deutsche Studenten in Bologna 1899, S. 560 Nr. 3715.)

Aus welcher Veranlassung Luther das im folgenden wieder ans Licht gezogene Bedenken von 1539 aufgesetzt hat, wissen wir nicht. Es steht im Anhang Bl. G 4a—H iij a zu der 1563 durch den Berliner Propst Georg Buchholzer in Druck gegebenen Wittenberger Konsistorialordnung von 1542 (vgl. Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen 1. Bd. 1. Abtl. 1. Hälfte S. 55 ff., 200 ff.; Otto Mejer, Zum Kirchenrecht des Reformationszeitalters 1891, S. 3) ¹⁾.

Vom gemeinen Frauenhause nicht zu dulden,
Martinus Lutherus, 1539.

Erstlich ist hie ein Unterscheid zu machen, ob eine Herrschaft oder Volk auch wolle oder gedenke sich für Christen oder Gottes Volk zu halten und zu halten lassen oder ob sie Heiden sein und heißen wollen. Wollen sie Heiden sein und heißen, Christum und Gott sampt den christlichen Namen verleuken und abtreten, mügen sie wohl nicht eines, sondern wie viel sie wollen Frauenhäuser zulassen, aufrichten, auch drinnen leben und wohnen, wo sie es ja so sehr gelüset. Wollen sie aber Chri-

1) Es folgt Bl. H iij b als Muster einer Präsentation oder eines Pfarrlehensbriefs die Konfirmierung oder Bestätigung des Wilhelm Stoltzing als Pfarrherrn gegen Hainichen (Gräfenhainichen) durch Kurfürst Joh. Friedrich den Mittleren von Sachsen, Weimar 4. April 1555, und Bl. H 4 a Melanchthons Zeugnis für Abraham Buchholzer vom 25. Januar 1556. Letzteres ist nach einer Pariser Handschrift gedruckt bei P. Fleming, Beiträge zum Briefwechsel Melanchthons 1904, S. 54 Nr. 59. Eine zeitgenössische Abschrift des ganzen Drucks von 1563 mit dem dreifachen Anhang bildet den Schluß des aus dem Nachlaß Joachim Mörlins stammenden Handschriftenbandes S. 54, VIII, Fol., der Stadtbibliothek zu Königsberg i. Pr. (vgl. den Katalog von A. Seraphim 1909, S. 179).

sten heißen und unter Gottes Namen sein, als die ihn angehören und selig zu werden gedenken, sind sie schuldig bei ihrer Seele Seligkeit, solche Häuser nicht zu leiden, viel weniger aufzurichten oder gestatten aufzurichten, sondern sind schuldig, mit Rat und Tat dieselbigen zu hindern und wehren, so viel sie vermögen, und sind das die Ursachen:

Zum ersten, dieweil sie selbs bekennen, es sei ein sündlicher Stand, wider Gottes Gebot, so ist's wider die Ehre göttliches Namens, daß sein Volk sollten solch Wesen wider Gott dulden, zulassen oder beschützen und dennoch Gottes Volk heißen. Denn damit dienen sie dem Teufel und seinem Reich wider Gottes Reich, und das als Christen, unter Christus und Gottes Namen. Das heißt denn Gottes Namen gelästert und geschändet wider das ander Gebot, und kann ihr keiner mit gutem Gewissen beten das Vater Unser: es werde geheiligt dein Name, denn er straft sich selbs Lügen.

So schreibt auch S. Paulus zu den Ephesern (5, 5), daß Hurerei nicht soll genennet werden unter den Christen, und 1. Korinther 7 (2) sagt er: umb Hurerei willen zu meiden, soll ein jeglicher sein eigen Weib haben. Und in allen Episteln treibt er hart und verbeut die Hurerei. Sollte nu ein christliche Herrschaft oder Gemeine wollen Christen heißen und doch so öffentlich wider Gottes Wort und Verbot ein so schändlich Wesen wissentlich leiden oder schützen, das ist so lästerlich, daß auch den Heiden schändlich wäre nachzusagen, und wider natürliche Vernunft.

Daß sie aber sagen wollen: „Wir wissen's nicht und raten's nicht, sondern lassen geschehen und dulden's“, antwort ich: Das ist ja so arg, als täten sie es und hießen's. Denn S. Paulus zum Römern 1 (32) spricht, daß die alle beide des Todes würdig sein, beide, der's tut und der's zuläßt. Denn wer es wehren kann und verhänget's²⁾ oder duldet's, der ist für Gott ebenso viel, als tät er's selbs.

Des haben wir das große Exempel 1. Reg. 5, da Gott Eli den Priester nirgend umb so greulich straft, denn daß er seinen Söhnen nicht wehret mit Ernst, daß Gott über ihn klagt, er habe seine Söhne mehr geehret denn ihn³⁾. Wieviel mehr wird hie Christus sagen, daß man Huren und Buben mehr ehre und diene denn ihm!

So ist das öffentlich, daß die Herrschaften müssen die Hurhäuser bewilligen, schützen und handhaben mit Freiheiten. Denn ohne solche Laub⁴⁾, Bewilligung, Schutz und Freiheit könnten solche Häuser nicht aufgerichtet werden noch bleiben. Derhalben sind sie selbschuldig aller Sünde und Laster, die da geschehen. So ist auch offenbar, daß sie es können wehren und hindern; wo sie das nicht tun, sind sie abermal aller Sünden schuldig. Laßt sie selbs urteilen, ob sie den wollen unschuldig halten, der ihn geschworen und gehuldet hätte, und ob er's selbs nicht täte, wüßte aber wohl, daß ein ander täte, und könnt's hindern, daß jener nicht ihr Weib und Kind schändete, sie selbs nicht ermordete, Haus und Hof nicht ansteckte, und wollt's doch nicht hindern noch wehren, sondern sähe zu, ja schützet ihn noch darzu, häuset und

2) läßt es zu.

3) 1. Sam. 2, 29.

4) Erlaubnis.

herberget ihn, ließ ihm in seinem Hause machen, was ihm gefiele. Wie viel mehr ist's hie also, da sie Gott geschworen und gehuldet haben und dulden solche seine Feinde in ihrer Herrschaft, sehen zu, schützen sie und lassen sie wider Gott ihren Herrn machen, was sie wollen, wehren nicht, wie sie doch wohl könnten. Ist's aber je so fein Ding, Hurhäuser halten, so laßt sie auch Mörderhäuser und Diebehäuser aufrichten und dulden.

Sagen sie abermal, man müsse das kleine Böse dulden, zu vermeiden ein größeres, es geschehe umb eines Guten willen, dawider ist S. Paulus Röm. 3 (8): Man soll nicht Böses tun, daß Guts hernach folge, sonst wird Gott sagen Psal. 50 (18): Du lieferst mit den Dieben usw. Das andre ubel tun solltu nicht mit Sünden, sondern mit Rechte wehren und nicht auch sündigen, umb eins andern Sünde zu wehren, sonst wirstu abermal deines Nächsten Sünde mehr achten denn Gottes Ehre. So saget er auch Exod. 23 (2): Du sollt der Menge nicht folgen Ubels zu tun.

Sagen sie, die Christenheit habe es bisher geduldet, da sagen wir nein zu. Augustinus schreibet wohl (a. R.: Augustin. de ordine li. 2 cap. 4) ⁵⁾, daß man Hurhäuser leide, auf daß nicht alles mit Sünden besudelt, er redt's aber von dem heidnischen Regiment, da die Christen zu der Zeit unter waren. Aber die Christen tun's nit, wie man findet in aller Väter Schrift, Cypriani, Chrysostomi, Hieronymi, Augustini, wie man die öffentliche Sünde gestraft hat. Daher so viel Canones poenitentiales kommen sind, daß auch der Heide Plinius schreibet zum Kaiser Traiano von den Christen, wie sie Hurerei und Stehlen mit andern Sünden hart strafen und nicht leiden ⁶⁾. Denn Christus hat Matth. 18 (17 f.) darumb Schlüssel und Bann eingesetzt, daß die Christen sollen solche Sünde strafen und wer sich nicht bessern will, für einen Heiden halten und fahren lassen. Man tut der Christenheit Unrecht, daß sie solchs sollt leiden. Falsche Christen, die ihres Gotts Wort und Ordnung lassen und selbs Hurer sind, die dulden's wohl, als fast der geistliche Stand bisher gewesen ist.

Aber noch unchristlicher und teuflischer ist's, daß man die Schulen nit will lassen sein. Denn dort läßt man und tut das Böse wider Gott und fordert des Teufels Reich. Hie aber wehret man das Gute und verstöret Gottes Reich, das ist der Teufel selbs. Denn die Jugend ist uns befohlen aufzuziehen in Gottes Wort und Furcht, und werden die schwerlich Rechenschaft geben, die dazu helfen und tun können und tun's nicht. Was wollen die sagen, die es andern, so es gerne täten, wehren und hindern?

5) Migne 32, 1000.

6) Luther meint natürlich den bekannten Brief Nr. 96 des 10. Buchs der Plinianischen Briefsammlung, wonach die Christen in der Taufe (vgl. Hans Lietzmann, Geschichtliche Studien für Albert Hauck 1916, S. 36) sich verpflichteten, „ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent“. Die Stelle ist von Luther auch in der 2. Bearbeitung der Auslegung des 1. Petrusbriefes zu 2, 17 zitiert worden (Walch ² 9, 1196).

Daß aber durch Hurhäuser ander Schanden gewehret soll werden, acht ich, sollt man leicht das Widerspiel?) finden. Wie viel sind ander Laster drumb nachblieben? Ich acht, die Hurhäuser sind nur Ursach und Reizung gewest zu allen Sünden und Lastern und wüstem Leben. Dies alles viel wäre nachblieben, wenn die öffentlichen freien Schandhäuser als Schulen der Unzucht und Untugend nicht wären gewesen. Ich wüßte nicht, wie fein der Mann seines Weibs und Kindes Ehre bewahret, so er eine Hure im Hause hielte für die Buben. Ebenso bewahret man Zucht und Ehre in einer Gemeine, wenn man ein öffentliches Haus der Unzucht auf tut und den Bürgern für die Augen setzt, Exempel aller Laster, und Urlaub und Freiheit darzu gibt und läßt hineinzugehen jedermann und solche Unzucht zu lernen und zu üben. Pfu dich, es ist zu grob, wenn's die ärgsten Heiden fürnehmen, ich will der Christen geschweigen.

Martinus Luther D. 8).

3. Ein Einblattdruck von 1541.

Im Frühjahr 1541 ging aus der Umgebung Herzog Heinrichs von Braunschweig-Wolfenbüttel eine Flugschrift hervor, betitelt: „Evangelische, brüderliche, getreue Unterrichtung durch Meister Justinum Warsager, Nachrichten zu Warheitsbrun, in einem Sendbriefe, dem Landgrafen von Hessen beschehen, ...“¹⁾ Rücksichtslos wurde hier Philipp von Hessen wegen seiner Doppelhehe angegriffen. Der fingierte Henker redet ihn an: „Es muß, als ich endlich (endgültig) dafür halte und glaub, der Teufel in E. F. G. stecken und die münsterische Art E. F. G. gar gerührt haben, daß E. F. G. ungezweifelt der Meinung sein werden, so viel Weiber zu nehmen, so viel sie gelüftet, als der König zu Münster getan.“ Im April veröffentlichte daraufhin der Landgraf „gleichsam als einen Ballon d'essai“ eine von dem Melsunger Pfarrer Johann Lening verfaßte Verteidigung seiner zweiten Ehe unter dem Titel „Expostulation und Strafschrift Satanä“²⁾. Wohl gleichzeitig erschien als Einblattdruck ein fingierter offener Brief der Kardinäle an alle Christgläubigen. Sie loben darin Herzog Heinrich, „der sich selbst zum Henker in Warheitsbrun gemacht hat“, daß er die Lutheraner als Ketzer bezeichne, weil sie Christo gehorchen und seine Gebote halten, die des Papstes aber beiseite schieben, und danken ihm, daß er den Papst und die Kurie über Christus und die Apostel stelle. Der offene Brief muß aber noch eine besondere unmittelbare Veranlassung haben. Es muß den Kardinälen von Lutheranerseite vorgehalten worden sein, daß es ihre Pflicht wäre, sich evangelischer Predigt zu befließigen. Hochmütig lehnen sie das als eine Zumutung ab.

7) Gegenteil.

8) Das Wittenberger Frauenhaus ist wahrscheinlich 1521 aufgehoben worden, wenigstens hören mit diesem Jahre die Einträge in den Kämmerrechnungen auf (Luther-Jahrbuch 1927, S. 25 f.).

1) Genaue Titelangabe bei Koldewey, Heinz von Wolfenbüttel 1883, S. 74³⁵; einen Auszug aus der Schrift gab derselbe in: Theologische Studien und Kritiken 1884, S. 554 f.; vgl. auch Rockwell, Die Doppelhehe des Landgrafen Philipp von Hessen, 1904, S. 107 f.

2) Koldewey in: Theolog. Studien und Kritiken, 1884, S. 556 f.

Ein Exemplar dieses Einblattdrucks hat sich als Blatt 266 in dem Faszikel des Weimarer Archivs Reg. H. pag. 329 Nr. 133 Bd. 2 erhalten. Bl. 267 folgt handschriftlich eine deutsche Übersetzung. Ich zeige noch die weitere Umgebung an:

Bl. 251 = Enders, Luthers Briefwechsel 13, 341 Z. 1 — S. 343 Z. 91
= W. A. Briefw. 9, 406, Z. 1 — S. 408 Z. 70.

Bl. 254 = Enders 13, 382—384 = W. A. Briefw. 9, 457—459.

Bl. 256 = Enders 13, 385—389 = W. A. Briefw. 9, 440—442.

Bl. 272 = CR 4, 497—505.

Bl. 280 die Enders 13, 367¹ erwähnte *Schedula*: *Articuli concordati* und *Articuli controversi* (vgl. W. A. Briefw. 9, 434).

Befindet sich unser Einblattdruck in richtigem Zusammenhang, dann war er dazu bestimmt, den ungünstigen Eindruck, den die Doppelehe Philipps auf die in Regensburg zum Reichstag versammelten Fürsten gemacht hatte, zu verwischen durch den Nachweis, daß Herzog Heinrich ganz im Dienste der Römlinge stehe.

Divina miseratione Cardinales Romanae Curiae omnibus Christi fidelibus Salutem.

Notum vobis facimus, quod stulte nimis egimus, quod Lutherum Haereticum illum dudum a nobis maledictum et anathematisatum tot annis praedicare permisimus, et multo stultius, quod ipsum cum suis ferro et igne proditorie non extirpamus, quemadmodum per quosdam nostros dilectos quidem incepimus, sed — heu! — perficere non potuimus. Nunc nichil restat nisi gravissimum bellum, quod per eosdem nostros dilectos incipiendum decrevimus, Maxime propter hanc causam, quod nos, qui in sedibus Apostolorum sedimus, ut iactamus, ministerio Evangelii gravare volunt Lutherani, iuxta verbum Christi³⁾: „Ite et praedicate Evangelium universae creaturae et docete eos servare, quae ego praecepi vobis.“ Id quam vanum sit, ex eo apparet, quod Papa est Dominus rerum, etiam Caesaris, nos autem Senatores Urbis, ex quibus legati mittuntur in omnem Terram, sicut scriptum est⁴⁾: In omnem terram exivit sonus eorum. Quomodo ergo possumus, quemadmodum Apostoli, simplices homines et piscatores, praedicare Evangelium Christi, quod ideotis istis et piscatoribus praedicare commisit Christus? Ideo non solum stulte, sed et impie faciunt Lutherani, quod nos Dominos Senatores orbis una cum Domino rerum in ordinem Apostolorum, quorum sedem tenemus, cogere volunt. Sicut recte scripsit noster dilectus Henricus, qui se ipsum fecit Carnificem in Warheitsbrun; ipse enim Lutheranis Haereticos declarat, quod Christo obediunt et sua mandata servant, et id propter Papam, cuius mandata negligunt propter Christum. Cui agimus gratias immortales, quod Papam et nostram Romanam Curiam pluris facit quam Christum et suos Apostolos piscatores. O benedictum filium Romanae Curiae! Datum sub sigillo nostri Senatus et collegii, in quo vera forma nostra exprimitur intrinsece et extrinsece materialiter et formaliter.

Anno MDXLI.

3) Matth. 28, 19 f.

4) Ps. 18, 5 vg.

4. Ein Melanchthonautograph.

In der „Urkundensammlung des Brettener Melanchthonhauses“ (vgl. Archiv für Reformationsgeschichte 24, 52) befindet sich ein Folioblatt, das auf der Vorderseite folgende Niederschrift von Melanchthons Hand trägt:

14 die Martii Romani Christus iter ingressus est ex deserto apud Jordanum, iturus ad suscitandum Lazarum, proficiscens primum ad Jericho, quae distabat duob[us] nostris milliarib[us] a Jordane. Ita primo die fecit iter trium milliarium vel circiter. In hoc itinere sanauit cecum [In — cecum nachgetragen].

15 fuit in Jericho apud Zacheum.

16 iter fecit. Nam Jerosolyma distabat a Jericho circiter 7 millia.

17 fecit iter, venit in Bethaniam.

18

19 Sabbato cenauit cum Lasaro in Bethania.

20 dies palmarum.

21 maledicit ficui, qui non peperat ficos.

22 coenauit apud Simonem in Bethania.

23 pactio Judae.

24 dies primus Azymorum. Coena vesperi.

25 crucifixus Christus.

26 fuit in Sepulchro.

27 resurrexit Christus.

d. Marco Crodelio Philippus Melanchthon dedit.

Zu dedit hat eine alte Hand beige-schrieben: 30. Martij 1545. Und auf der Rückseite steht von späterer Hand: Adscripta propria Melanchthonis manu in Mart. Buceri enarrationibus ad quatuor Euangelia Basil. 1536. Das Blatt war also wohl ursprünglich eingeklebt in ein Exemplar von Bucers In sacra quatuor euangelia Enarrationes perpetuae, secundum recognitae, Basileae apud Joan. Hervagium anno 1536 mense Septembri (F. Me n t z, Butzerbibliographie 1891, S. 116 Nr. 24 a).

Das Blatt hat ehemals Joh. Gottfried Olearius (seit 1688 Pastor und Superintendent, Assessor des Konsistoriums und Ephorus des Gymnasiums in Arnstadt, gest. 1711, vgl. RE³ 14, 356) gehört, wie dieser in seinem Scrinium antiquarium berichtet. Olearius hat auch das — aber leider verschollene — Exemplar des 1. Teils von Luthers Genesiskommentar besessen, das dieser am 24. Februar 1544 Crodell dedizierte (W. A. 48, 256; Peter Meinhold, Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber 1936, S. 119). Ich bemerke auch gleich noch, daß Luther Crodell am 24. April 1545 eine leider gleichfalls verschollene Bibel schenkte (W. A. 48, 60), ebenso am 18. Aug. 1545 ein in der Dresdener Landesbibliothek vorhandenes Exemplar von „Von den letzten Worten Davids“ (W. A. 48, 256) und später ein in der Torgauer Gymnasialbibliothek vorhandenes Exemplar seiner Supputatio annorum mundi von 1545 (W. A. 48, 257, Zeitschrift für Kirchengeschichte 52, 339).

Inhaltlich ist unser Stück bekannt. Es findet sich in vollständigerem Text in einer Münchener Handschrift und ist daraus abgedruckt CR 5,

709. Hier ist es überschrieben: *Series factorum Christi Servatoris nostri ante suam passionem, affixa publice a Philippo Melanchthone. 24. Martii.*

Eine besondere Bedeutung kommt der Chronologie zu, weil danach die Datumsbezeichnungen bei mehreren Briefen Melanchthons, anders als Bretschneider es getan hat, aufzulösen sind. Ich verzeichne die in Betracht kommenden Briefe.

(1) An Joh. Tarnowski CR 5, 713 Nr. 3162 (Anno 1545. Die 25. Martii, quo ante annos 1512 Filius Dei reviviscens ex morte, ...).

(2) An Peter Pereny CR 5, 715 Nr. 3163 (Anno 1545. Die 27. Martii, quo Filius Dei reviviscens ex morte, ...).

Es ist klar, daß auch der erstere Brief auf den 27. März zu setzen ist (so übrigens auch schon nach Ztschr. f. Kirchengesch. 7, 453 in Cod. Monac. Germ. 980 richtig datiert).

(3) An Georg Buchholzer CR 5, 717 Nr. 3165 (Die fausto, quo filius Dei ingrediens Jerosolymam, ...).

(4) An Kaspar Cruciger CR 6, 442 Nr. 3787 (Die, qua memoria celebratur pompae triumphalis, quo Filius Dei Jerosolymam ingressus est, ...).

(5) An Nikolaus Medler CR 6, 832 Nr. 4179 (Die 20. Martii, quo ante annos 1514 filius Dei triumphali pompa ingressus est urbem Solyorum, ...).

(6) An Fürst Georg von Anhalt CR 6, 832 Nr. 4180 (Die 20. Martii, quo ante annos 1514 Filius Dei triumphali pompa urbem Solyorum ingressus est, ...).

Bretschneider hat bei (5) die Datumsbezeichnung nach dem Kalender = 29. März 1545, bei (4) nach der Chronologie = 20. März 1547 (nach dem Kalender fiel Palmarum in diesem Jahre auf den 3. April!) aufgelöst. Ich glaube, daß auch (5) auf den 20. März zu setzen ist.

In der Pagella publice affixa finden sich die beiden folgenden Zeilen in abweichendem Text:

Die 17. excitatus Lazarus ante diem Palmarum.

Die 18. fortassis mansit in Bethania. Dazu stimmen die Datumsbezeichnungen bei folgenden Briefen:

(7) An Viktorin Strigel CR 6, 827 Nr. 4174 (Die 17. Martii, quo ante annos 1514 Lazarus ex morte in vitam vocatus est, ...).

(8) An Hieronymus Weller CR 6, 828 Nr. 4175 (Die 17. Martii, quo ante annos 1514 ex morte revocatus est in vitam Lazarus, ...).

(9) An Joh. Stigel CR 6, 829 Nr. 4176 (die 17. Martii, quo ante annos 1514 Lazarus ex morte in vitam revocatus est, ...).

Lediglich ein Versehen Bretschneiders ist es, wenn er den Brief

(10) an Marcus Crodel CR 6, 835 Nr. 4181 (Die resuscitati Lazari, quarto videlicet ante triumphalem pompam ingressus in Urbem Jerosolymam Filii Dei, ...) vom 21. März datiert.

Kopfzerbrechen aber macht die Datierung der beiden Briefe

(11) an Fürst Georg von Anhalt CR 6, 452 Nr. 3799 (Die resuscitati Lazari) und

(12) an Paul Eber CR 6, 455 Nr. 3802 (Die, quo Lazarus in vitam revocatus est, ...).

Jener ist von Bretschneider auf den 26., dieser auf den 28. März gesetzt. Richtig ist für beide der 28. März. In jenem heißt es: „*Scripti haec in luctu recenti, in quo propter filiae mortem, quae fuit mihi mea vita carior, magno dolore excrucior.*“ Dieser beginnt: „*Sentio acriores dolores in hoc tristi spectaculo partus coniugis Erasmi [Reinhold], quam sentiebam, cum nuntiari mortem filiae audirem, quae mihi fuit charior vita mea.*“ Am 26. wußte aber Melanchthon noch nichts von dem Tode seiner Tochter Anna Sabinus, der am 27. Februar 1547 eingetreten war (Th. Muther, *Aus dem Universitäts- und Gelehrtenleben im Zeitalter der Reformation*, 1866, S. 361); erst am 27. erhielt er die Nachricht (vgl. den Brief an Georg Major vom 29. März CR 6, 459 Nr. 3805, in dem nach Cod. Goth. 191 ante biduum zu lesen ist, und den an Justus Jonas und Kilian Goldstein CR 6, 459 Nr. 3806, der nach Kawerau, *Der Briefwechsel des Justus Jonas* 2, 227, und Curt Christmann, *Melanchthons Haltung im Schmalkaldischen Kriege*, 1902, S. 27, auf denselben 29. März zu setzen ist). Die Diskrepanz, die darin liegt, daß Melanchthon 1545 den 17. März als den Tag der Auferweckung des Lazarus bezeichnet, jetzt aber, 1547, den 28., hätte nichts Befremdliches, da er durch den Zusatz zur Datumsbezeichnung bei (12): „*ut nunc Paschatis tempora numeramus*“, angibt, daß er seine Chronologie revidiert hat. Aber kaum verträgt sich damit, daß er 1548 zu der alten Chronologie zurückgekehrt ist, vgl. die Briefe (7) bis (10), und ganz und gar nicht, daß er in den Datumsbezeichnungen bei den Briefen

(13) an Eber CR 6, 453 Nr. 3800 (*Die 26. Martii, quo ante annos 1514 filius Dei in sepulchro fuit*) und

(14) an Fürst Georg CR 6, 454 Nr. 3801 (*Die 27. Martii, qui ante annos 1514 fuit dies mirandae resuscitationis Filii Dei, . . .*)

noch die alte Chronologie zugrunde legt. Einen Ausweg böte nur die Annahme, daß Melanchthon am 28. März 1547 plötzlich umrechnete, diese Umrechnung bald aber wieder fallen ließ.

Hoffnungslos ist es, mit Hilfe der Angabe der seit der Passion Christi vergangenen Jahre die Datumsjahreszahl errechnen zu wollen. Man könnte etwa noch hinzunehmen das Zeugnis

(15) für den am 4. März 1545 durch Bugenhagen ordinierten „Laurentius Heunisch von Schweinfurt, aus dieser Universität berufen gen Schweinfurt zum Priesteramt“, CR 5, 710 Nr. 3161 (*Datae Witebergae Anno 1545 die 25. Martii, quo ante annos 1514 filius Dei in cruce sese obtulit*) und das Zeugnis

(16) für den im Sommer 1545 in Leipzig, am 5. März 1548 in Wittenberg immatrikulierten und alsbald zum bacc. art. promovierten Thomas Götz(e) von Nordhausen CR 6, 850 Nr. 4177 (*Datum Witebergae anno 1548, Die Martii 17., quo ante annos 1515 filius Dei Lasarum ex morte revocavit in vitam*).

Dann hätten wir einmal (1) für 1545 die Zahl 1512, einmal (16) für 1548 die Zahl 1515, je dreimal (5, 6, 15 und 7—9) ¹⁾ für 1545 und 1548 die Zahl 1514!

1) Es liegt nahe, für die drei Briefe (7)—(9) die Jahreszahl 1548 zu bezweifeln. Sie ist aber für (7) dadurch gesichert, daß Strigel am 19. März 1548 die neuereingrichtete Universität Jena eröffnete (RE³ 19, 97),

Schon Bretschneider hat nach CR 1, CXXIX erkannt: non solum Melanthonem ipsum eandem rationem annorum non semper servasse, sed etiam in libris editis numeros ex arbitrio editorum, et in apographis ex opinione describentium mutatos esse, eamque rem tam esse perturbatam, ut fere optimum sit, ab hoc adminiculo in cognoscendis annis epistolarum prorsus abstinere.

5. Versificatio secundum alphabetum.

Am 22. Mai 1539 brachen Luther, Justus Jonas, Melanchthon und Curziger von Wittenberg auf, um auf Einladung des Kurfürsten in Leipzig an der feierlichen Einführung der Reformation teilzunehmen. „Ibi in itinere laetissimi carminibus recitandis secundum alphabetum certabant“ — heißt es in den Colloquia Serotina Doctoris Martini Lutheri (W. A. Tisch. 4, Nr. 4615). Was heißt secundum alphabetum? Doch kaum: daß Curziger anfang, Jonas und Luther folgten und Melanchthon den Schluß machte? — Zufällig fand ich die Lösung des Rätsels.

Der durch seine treue Anhänglichkeit an Melanchthon uns besonders sympathische Moritz Heling, der von 1555 bis zu seiner Entlassung 1575 als Prediger zu St. Sebald und einer der beiden Superintendenten in Nürnberg tätig war und dann als Emeritus sich um die Gründung und erste Einrichtung der Universität Altdorf sehr verdient gemacht hat ¹⁾, ließ 1590 ein in erster Linie für die Altdorfer Studenten bestimmtes nettes Schriftchen erscheinen: Libellus versificatorius ex Graecis et Latinis scriptoribus collectus et secundum Alphabeti seriem in Locos communes digestus pro auditoribus humaniores literas, artes et facultates in celebri Academia Altorphiana Noribergensium discentibus. Cum praefatione Apogetica pro D. Philippo Melanchthone, in qua continetur dedicatio.

Die somit gleich auf dem Titel hervorgehobene Widmungsvorrede gilt Johann Jacobo Pömero, Johann Joachimo et Georgio Paulo fratribus Nuzeliis et Jacobo Geudero, Septemvirorum et Senatorum in celebri Republica Noribergensi filiiis, und ist datiert: Noribergae in die Petri et Pauli Apostolorum [29. Juni], qui est natalis Academiae Altorphianae.

Heling erzählt darin, wie er, nachdem er eineinhalb Jahr in Frankfurt a. O. studiert habe, 1543 nach Wittenberg gekommen sei, um Luther und Melanchthon und die andern Koryphäen zu hören. Agnosco me, quicquid habeo, post primordia percepta in coetibus scholasticis humilioribus secundum Deum debere Luthero, Philippo et aliis collegis,

für (8) dadurch, daß Eusebius Menius nach Melanchthons Brief an Weller vom 1. Mai 1548 CR 6, 892 Nr. 4223 sich weigerte, an Wellers Schule nach Freiburg zu gehen, für (9) dadurch, daß Eber zu Pfingsten 1548 eine Contexta populi Judaici historia a redivo ex Babylónico exilio usque ad ultimum excidium Hierosolymae herausbrachte (RE³ 5, 119).

1) Vgl. über ihn Will, Nürnberger Gelehrtenlexikon 2, 80; Nopitsch, Suppl. 6, 55; Allgemeine Deutsche Biographie 11, 690; Krumhaar, Die Grafschaft Mansfeld im Reformationszeitalter 1855, S. 356; Freytag, Die Preußen auf der Universität Wittenberg 1903, S. 18. 42; Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte 15, 111 ff.

qui vel in Theologia vel aliarum artium et facultatum professionibus meorum studiorum cursum acribus stimulis impellebant. Besonders aber fühlte er sich Melanchthon verpflichtet. Dieser habe ihn auf eine Anfrage des Rates zu Halle dem dortigen Rektor als Unterlehrer empfohlen. Von da nach Wittenberg zurückgekehrt und unter dem Dekanat Melanchthons (am 18. Sept. 1548) zum Magister promoviert, sei er magis magisque in eius noticiam gelangt. Auch als ihm von den Grafen von Mansfeld die Leitung der Schule in Eisleben übertragen worden sei, habe jener ihm hilfreich mit Rat und Tat zur Seite gestanden. Nachdem er (als Anhänger Georg Majors auf einer Synode in Eisleben am 13. Febr. 1554) abgesetzt und zum dritten Male nach Wittenberg gekommen sei, habe sich Melanchthon wieder freundlich seiner angenommen und ihm schließlich das geistliche Amt in Nürnberg verschafft. So könne niemand es ihm zum Vorwurf machen, wenn er die Gelegenheit benütze, den Jünglingen, denen er das Werkchen widmet, zu rühmen, was alles Melanchthon zu verdanken sei. Er lehrte Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Physik, Mathematik, Ethik und interpretierte meisterhaft alte und neuere Dichter und Historiker. Besonders gut — und nun kommt Heling auf sein eigentliches Thema — kannte er die Dichter, so daß vix unus versiculus gnomicus hätte citiert werden können, den er nicht gekannt oder dessen er sich nicht erinnert hätte. Er habe nun eine besondere Methode gehabt, diese Kenntnis auch andern beizubringen. Quandocunque vel alii vel ego uno curru peregre iter facientes vehebamus, habe er mane a collatione das Gespräch begonnen de rebus sacris, propositis vel doctioribus ... vel nobis, quorum aetas fuit iuvenilis et in gravibus disputationibus minus exercitata, quibusdam argumentis in Theologia aliisque facultatibus sublimioribus. Dann sei er übergegangen zur Erzählung älterer und neuerer Geschichten. Drauf sei gefolgt exercitium versificationis, quod hoc modo instituebatur, ut videlicet singuli ordine vel hexametrum vel pentametrum, et eum quidem gnomicum, et sententiosum verbum proferrent. Es sei etwa der Vergilsche Vers²⁾: Discite iustitiam moniti et non temnere divos vorgelegt worden. Da mußte der Erste einen Sinnspruch, der mit d begann, der Zweite einen mit i beginnenden aufsagen usw. Verboten war, einen schon einmal rezitierten Vers an demselben Tage zu wiederholen. An manche Verse habe Melanchthon theologische oder philosophische Betrachtungen angeknüpft, aber auch Belehrungen aus der Physik und Mathematik. Auf diese Weise habe er, so erklärt nun Heling von sich selbst, eine Menge solcher Sinnsprüche sich angeeignet. Er habe sie nun nach den Anfangsbuchstaben alphabetisch und innerhalb dieser Abteilungen inhaltlich geordnet und hoffe, daß jetzt auch die Jünglinge, denen er das Schriftchen widmet, sich recht viele solcher Verse einprägen möchten³⁾.

2) Aen. 6, 620. Vgl. CR 20, 529 Nr. XXXV (Bonamicus!).

3) Helings libellus versificatorius ist anscheinend viel gebraucht worden. Die beiden Exemplare der Zwickauer Ratsschulbibliothek sind mit Schreibpapier durchschossen, und die ehemaligen Eigentümer haben weitere lateinische und auch deutsche Sinnsprüche eingetragen. Das eine Exemplar hat außerdem als Stammbuch gedient.

Heling erwähnt aber auch noch ein anderes exercitium versificationis, das Melancthon angestellt habe: Praefigebatur alphabetum, secundum quod primus cogeatur versum recitare, cuius litera initialis fuit a, secundus b, tertius c. Et sic progrediebatur observato literarum ordine usque ad finem Alphabeti. Interdum fiebat initium a prostroma litera z, observato ordine retrogrado usque ad primam literam a.

Eben dieses Spiel (statt carminibus wird in der Tischredenstelle besser versibus einzusetzen sein) haben die hochwürdigen Herrn Wittenberger Theologen getrieben, als sie an jenem Maitag in einem Wagen durch die frischgrünen Wälder und Fluren zu einer langgehegte Hoffnungen erfüllenden Feier fuhren.

Religion ist Opium für das Volk.¹⁾

Von Dr. Ewald Schaper,

gefallen als Leutnant d. R. an der Dyle-Stellung, 15. Mai 1940.

Die enge Verbindung des Marxistischen Gedankengutes mit den religiösen Bestrebungen der Junghegelianer, die radikale Vereinseitigung und gewaltsame Verengung ihrer Gedanken in ein blutloses, abstraktes Schema durch den wirklichkeitsfremden Systematiker Marx hat R. Seeger am Beispiel der Entstehungsgeschichte des Wortes „Religion ist Opium für das Volk“ in einer eindrucksvollen Studie nachgewiesen. Er zeigt, daß durch den großen Gegensatz zwischen dem Spät Pietismus, wie er sich besonders in den barocken Formen des Elberfelder Pfarrers und späteren Hofpredigers des preußischen Königs, F. W. Krummacher, dokumentiert, und den aus der Schule Hegels hervorgegangenen Philosophen und Schriftstellern, besonders Arnold Ruge, Bruno Bauer und Ludwig Feuerbach, der Kampf um das Wesen der Religion einsetzt, wobei das Christentum zumeist nach dem schwülstigen, bedrückenden Phrasenwust des Elberfelder Pietisten bestimmt wird. Die Junghegelianer, die die wahren religiösen Belange gegen das Christentum zu verteidigen meinen, wehren sich gegen die mehr als primitiven Formen und Vorstellungen der Spät pietisten, gegen die verwirrenden Phantastereien, die einem beschränkten, gequälten und hilfessuchenden Menschenherzen entspringen. Hierbei spielt nun nach Seeger Feuerbach eine bedeutende Rolle, dem „einflußreichsten Religionskritiker jener Zeit, von dem alle Junghegelianer gelernt haben, der ihnen allen aus dem Herzen sprach“ (34). Feuerbachs Kampf geht nicht gegen die Religion, sondern nur gegen die Theologie, ja man wird nach eingehender Lektüre seiner Werke hinzufügen — noch nicht einmal gegen das Christentum. Vielleicht hat Seeger doch etwas zu bündig und kurz die Bedeutung von Feuerbach an Hand von nur einigen Schriften bestimmt. Denn sonst hätte er ihm nicht zum Vorwurf machen können, das Wesen des Christentums nur nach der Erscheinung des Spät pietismus beurteilt zu haben (43). Gerade Feuerbach hat eigentlich sein ganzes Leben der Frage gewidmet, was denn von den vielen Erscheinungsformen des Christentums die ihm eigentümliche sei, d. h. welche Grundzüge des Christentums zu jeder Zeit — mehr oder weniger deutlich — hervortreten. In seinem Alterswerke der Theogonie (1857), hat er mit umfangreichen Forschungen angesetzt, die Stellung

1) Bemerkungen und Ergänzungen zu der Schrift von Reinhart Seeger Herkunft und Bedeutung des Schlagwortes: „Die Religion ist Opium für das Volk“. Halle 1935. Theolog. Arb. z. Bibel-, Kirchen- und Geistesgesch. Hrsg. von E. Barnikol, Heft 3.

des Christentums im Verhältnis zu den anderen Religionen in der Entwicklungsgeschichte der gesamten Menschheit zu bestimmen.

Seeger beweist indessen Einfühlungsvermögen in die geistige Struktur jener Zeit, wenn er sagt, daß ohne Feuerbach die Entstehung des Schlagwortes von der Religion als Opium „gar nicht denkbar“ sei. „Nicht erst sein ‚Wesen des Christentums‘ sondern auch schon frühere Schriften haben vorbereitend gewirkt.“ — Daß sich jedoch bei Feuerbach noch keine Parallelen für das Opiumwort finden ließen, erklärt Seeger damit, daß Feuerbach „religiös, ja manchmal kitschig und sentimental-religiös“ sei (34). Nun wird aber das Wort Opium im Zusammenhange mit der Religion selbst schon von Feuerbach gebraucht, und zwar im Jahre 1838 in dem Werke über Bayle²⁾. Die betreffende Stelle steht unter den „Anmerkungen und Erläuterungen“ (S. 249) und sei im Zusammenhang hier wiedergegeben:

„Die wahre . . . , untrüglige Religiosität kann überhaupt nur da stattfinden, wo die Religion vollkommen frei gegeben ist, wo durchaus keine weltlichen Folgen an sie gebunden sind. Ein Staat, der den Glauben zu einer indirekten Steuer macht, gebietet direkt die Heuchelei. Aber auch da ist die Religion nicht freigegeben, wo an den Unglauben der Fluch der Hölle, an den Glauben die Verheißung des Himmels geknüpft ist. Dem Unglauben mit ewiger Verdammung drohen, heißt nichts andres als zum Glauben zwingen, denn man flößt dadurch Furcht und Schrecken ein, die den Menschen seiner Freiheit berauben. Wer daher mit dem einnehmenden Schmeichelwort der ewigen Freuden an sich lockt und mit dem einschüchternden Schreckwort der ewigen Hölle die Trennung von sich bedroht, gebraucht Zwangsmaßregeln, bedient sich eines ungeistigen, eines unsittlichen, eines niedrigen Mittels, um den Menschen für sich zu gewinnen: er gibt ihm Opium ein, um ihm in dem Zustande, wo die Leidenschaften der Furcht oder Hoffnung seine Vernunft unnebelt haben, sein Ehrenwort abzunehmen.“ — Es folgt dann noch eine längere Ausführung über die Tatsache, daß sich die katholische Kirche gegenüber widerstrebenden Gemütern schon von je der Zwangsmaßnahmen, und nicht der Drohungen allein bedient habe.

Daraus ergibt sich, daß vom ethischen Prinzip her zwar die barocken Drohungen der „Pietisten“ abgelehnt, das Selbstbestimmungsrecht in religiösen Dingen jedoch betont und die Religion nicht angetastet wird. Zum erstenmal hat Feuerbach grundsätzlich in seinem Werke über Bayle das Problem des Verhältnisses von Glaube und Vernunft aufgerollt, wenn man von seiner polizeilich beschlagnahmten Jugendschrift³⁾ absieht. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß das Christen-

2) Pierre Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten, dargestellt und gewürdigt. Ansbach 1838.

3) Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien, hrsg. von einem seiner Freunde. Nürnberg 1830.

tum als Religionsform vor der Vernunft nicht mehr bestehen könne und daher nicht mehr als Kulturförderer anzusprechen sei. Das Christentum ist zwar als Religion durchaus ursprünglich und echt und darf denen, die es begehren, nicht abgestritten werden. Dagegen ist es in der Form der Theologie, die das Christentum mit Vernunftgründen beweisen will, was ein Widerspruch in sich selbst ist, abzulehnen; besonders dann, wenn die Theologen auf die Lenkung und Beeinflussung der öffentlichen Meinung Anspruch erheben. Denn das Christentum hat sich gebildet, als sich die Menschheit noch nicht auf der Stufe der Vernunft, sondern der Phantasie befand. Die Theologie ist Feuerbach nichts anderes, als der unsinnige Versuch, die schönen Blüten des Phantasie- und Wunderglaubens durch die Vernunft in ihrem Wahrheitsgehalt untersuchen zu lassen. Die Vernunft aber ist das Kennzeichen des neuen Zeitalters, das mit der Renaissance beginnt und sich in seinen einzelnen Stadien deutlich erkennen läßt, wenn man die Auseinandersetzung der Philosophie mit der Theologie verfolgt. Ähnlich wie einst die griechischen Philosophen angegriffen wurden, weil sie die Volksreligion zu zerstören schienen, gerieten auch die modernen Philosophen mit der Kirche in Konflikte. Bayle nun erkennt als erster in systematischen Überlegungen den unüberbrückbaren Zwiespalt zwischen Vernunft und Phantasie, ohne sich jedoch endgültig zur Vernunft zu bekennen. Zu stark sei ihm noch die christliche Lehre verpflichtend gewesen. Erst der Gegenwart bleibe es vorbehalten, der Vernunft zu ihrem Rechte zu verhelfen.

Feuerbach führt das Wort Opium also nicht gegen die Religion selbst zu Felde — wie bereits Seeger dunkel herausgeföhlt hat —, vielmehr nur gegen eine die Vernunft und Würde des Menschen verewaltigende Theologie. Damit unterscheidet er sich von Bruno und Edgar Bauer und vor allem von Karl Marx, der als der eigentliche Begründer des Schlagwortes zu gelten hat.

Durch die Tatsache, daß Feuerbach das Wort bereits 1838 gebraucht hat, wird auch die weitere These von Seeger hinfällig, daß der Opiumkrieg der vermutliche Anlaß zum Aufkommen des Schlagwortes gewesen sei. Denn es ist nicht Bruno Bauer der erste, der das Wort Opium 1841 in die Diskussion hineinwirft, wie Seeger feststellt, sondern sicherlich Feuerbach. Übrigens hat dieser das Wort später nicht wieder in diesem Sinne angewandt, wengleich sich ähnliche Ausdrücke bei ihm feststellen lassen. Die oben zitierten Sätze im „Bayle“ finden sich — z. T. unter Verwendung der gleichen Satzgefüge — im „Wesen des Christentums“⁴⁾ wieder; doch fehlt die Opiumstelle. Ein andermal spricht er im gleichen Werke von den „narkotischen Wirkungen“ des gesprochenen Wortes⁵⁾, und an einer dritten Stelle wirft er die Frage auf, ob denn nicht „der Heiligenschein, womit das Christentum die Ehe umgibt, um den Verstand zu benebeln“, nichts als eine fromme Illusion sei⁶⁾. Es ist also auch nicht richtig, wenn Seeger sagt, daß bei Feuerbach noch keine Parallelen zum Opiumwort zu finden seien (34).

4) Das Wesen des Christenthums. Leipzig 1841, S. 250.

5) Ebenda S. 94.

6) Ebenda S. 420.

Fragen wir nun, wie Feuerbach auf den Ausdruck Opium gestoßen sein mag, so müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf ein Verbrechen lenken, das einige Jahre vor Erscheinen des „Bayle“ die europäische Öffentlichkeit mächtig erregt hat: den Fall Kaspar Hauser 7). Das Schicksal dieses rätselhaften Findelkindes, das 1828 in Nürnberg auftauchte und unter seltsamen Umständen (Mord oder Selbstmord) 1835 starb, hat auch Feuerbach beschäftigt; sein Vater, der Rechtsgelehrte und Kriminalist Anselm Feuerbach, war mit der Verfolgung dieses Falles beauftragt worden und gab 1832 eine Schrift heraus, in der er auf die Einzelheiten und Ergebnisse der verschiedenen Untersuchungen zu sprechen kommt 8). Hiernach stand es für Anselm Feuerbach fest, daß es sich um ein planmäßiges, bis in die letzten Feinheiten ausgedachtes Verbrechen gehandelt hat, wobei sogar mit Rauschgift gearbeitet worden ist. Auf S. 42 f. heißt es:

„So oft er (Hauser) vom Schlafe erwacht, sei ein Brot neben ihm gelegen und ein Krug mit Wasser gestanden. Zuweilen habe das Wasser einen sehr bösen Geschmack gehabt; dann habe er, bald nach dessen Genuß, seine Augen nicht mehr offenhalten können und habe einschlafen müssen; wenn er hierauf wieder erwacht sei, habe er wahrgenommen, daß er ein reines Hemd an habe und seine Nägel beschnitten seien.“ — „Daß dieses Wasser“, so bemerkt A. Feuerbach in einer Fußnote, „mit Opium gemischt gewesen, ließ nicht nur schon diese Erzählung vermuten, sondern wurde auch späterhin bei folgender Gelegenheit zu vollkommener Gewißheit. Als Kaspar schon längst bei Prof. Daumer lebte, suchte ihm einmal sein Arzt einen Tropfen Opium in einem Glas Wasser beizubringen. Kaum hatte Kaspar einen Schluck von diesem Wasser getan, so sagte er: Das Wasser da ist garstig, das schmeckt ja gerade wie das Wasser, das ich manchmal in meinem Käfig habe trinken müssen.“

In einem Memoir freilich, das Anselm Feuerbach kurz nach Erscheinen seines Buches der Königin Caroline von Bayern übersandte und das wegen seiner Vermutung, es handle sich um ein Verbrechen eines deutschen Fürstenhauses, nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war, wird dieses Opiumverbrechen insofern modifiziert, als er der Meinung ist, daß „der Mann, der unsern Kaspar gefangen hielt, sein Wohltäter war, sein Retter; er hielt ihn gefangen, um ihn vor seinen

7) Wenn auch die folgenden Ausführungen beweiskräftig genug erscheinen, so muß doch immer noch die Möglichkeit offen gelassen werden, daß Feuerbach das Wort in diesem von der Medizin auf die Geisteswissenschaften übertragenden Sinne bereits dem Sprachschatz der vorhergehenden Generation entnommen hat. So spricht z. B. bereits 1807 Clausewitz „von der Betäubung, in welche mich das Opium der Mathematik den Tag über versenkt“ (Carl und Marie von Clausewitz. Hrsg. und eingeleitet von Otto Heuschle. Leipzig 1935, S. 69).

8) Kaspar Hauser. Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben des Menschen. Ansbach 1832.

Verfolgern, vor denen, die ihm nach dem Leben trachteten, zu verbergen“⁹⁾. In derselben Schrift heißt es vorher:

„Jener Unbekannte, der den Kaspar verborgen hielt, mischte zuweilen Opium unter das Wasser, damit er fest schlafe, wenn er gereinigt werde. Warum nicht einige Gran Opium mehr, damit er auf ewig einschlafe? In dem Kerker, in welchem der Lebende so lange verborgen war, konnte noch leichter der Tote verborgen liegen“ (S. 326).

Es ist möglich, daß auch Ludwig Feuerbach von dem Inhalte dieses Schriftstückes in vollem Umfange erst erfahren hat, als er das Werk über seinen Vater veröffentlichte, so daß er diesen „Unbekannten“ vorerst selbst noch für den eigentlichen Hauptmissetäter hielt. Doch braucht dies nicht entscheidend für die Tatsache zu sein, daß er das Wort Opium als Rauschmittel, das in verbrecherischer Weise an Unschuldigen benutzt wurde, bei dieser Gelegenheit sicherlich bewußt in seinen Sprachschatz aufgenommen hat. Da er mit Daumer, dem Erzieher Hausers, bis 1841 in freundschaftlichem Verhältnis stand, wird er noch oft den Fall Hauser behandelt haben¹⁰⁾, wie zumindest der Name Hauser in seinen Schriften des öfteren zu finden ist und auch Beispiele aus dem Leben Hausers — besonders bei der Behandlung von psychologischen Problemen als Belege angeführt worden sind¹¹⁾.

Fassen wir das Ergebnis der Untersuchung zusammen, so erweisen sich die Annahmen von Seeger, daß Bruno Bauer das Wort Opium zum erstenmal als Schlagwort gegen die Theologie bzw. Religion benutzt, und daß der Opiumkrieg der äußere Anlaß hierfür gewesen ist, als hinfällig. Doch bleiben die geistigen Voraussetzungen, unter denen das Schlagwort sich gebildet hat, und die Seeger gut gezeichnet hat, als richtig bestehen, wenn man von der etwas einseitigen Darstellung der Feuerbachschen Philosophie absieht.

Abgeschlossen im Juli 1939.

9) Anselm Ritter von Feuerbachs Leben und Wirken aus seinen ungedruckten Briefen und Tagebüchern, Vorträgen und Denkschriften veröffentlicht von seinem Sohne Ludwig Feuerbach. 2 Bde. Leipzig 1852. 2. Bd. S. 327.

10) Vgl. den Briefwechsel zwischen Ludwig Feuerbach und Christian Kapp, 1832—1848. Hrsg. und eingeleitet von Aug. Kapp. Leipzig 1875, S. 58.

11) Vgl. etwa „Wesen des Christenthums“, S. 178.

Beiträge zu Metternichs Stellungnahme im Kölner und Posener Mischehenkonflikt.

Von Manfred L a u b e r t, Berlin W 30, Landshuter Straße 23.

Es ist bekannt und schon von Treitschke in großen Zügen herausgearbeitet¹⁾, daß Metternich sich in die Streitigkeiten, in die Preußen wegen des Mischeheproblems gegen Ende der 30er Jahre des 19. Jahrhunderts mit der römischen Kurie verwickelt wurde, einzuschalten wußte, dabei indessen eine durchaus zweideutige Haltung einnahm und durch seine unaufrichtigen Ratschläge die Entschlüsse des Berliner Hofes stark beeinflußt und die Niederlage des Staates mit verschuldet hat. Belege hierfür sind hinsichtlich des Posener Streites von mir²⁾, hinsichtlich des Kölner von Bibl³⁾ bereits veröffentlicht worden.

Wertvolle Ergänzungen hierzu bieten zwei Immediatberichte des preußischen Gesandten in Wien, Grafen Maltzan⁴⁾ deren erster, aus Wien selbst, v. 21. Juni 1838, die Überschrift trägt:

«Explications de Mr. le Pr. de Metternich sur la manière de terminer l'affaire de Cologne.»

Der Fürst, der lange Zeit nicht über den Fall mit dem Grafen gesprochen hatte, fragte ihn vor einigen Tagen: Was glauben Sie, daß man in Berlin tun wird infolge der letzten Noten des Heiligen Stuhls? Auf die Erwiderung, daß Maltzan es nicht wisse, fuhr er fort:

«Vous ne pouvez rester dans cet état indéci, dans lequel Votre Gouv't. se trouve vis-à-vis de celui de Rome; il faut une position claire et nette; il faut le retour à la confiance mutuelle et aux bonnes relations.»

1) Dt. Gesch. IV, 4. A. 695 ff. Vgl. auch Maltzans Berichte vom 26. April 1838 und 21. April 1839 bei Stern, Gesch. Europas usw. V, 437 ff. und den dortigen Text.

2) Beiträge zum Posener Mischehenstreit. Hist. Vierteljahrsschrift Bd. 24, 64—76.

3) Der Kölner Kirchenstreit und Metternich. Forsch. z. Brandenb. u. Preuß. Gesch. Bd. 42, 78—92.

4) Die Berichte stammen aus dem Besitz des Legationsrats a. D. Heinrich Küpfer, der als Stiefsohn eines Grafen v. d. Goltz mit Maltzan, dem Gatten einer Auguste Gräfin v. d. Goltz, in enger Fühlung stand. Sie sind mir von dem verstorbenen Herrn Heinrich Grafen v. d. Goltz, Heinrichsfelde (Czaycze) im Kreis Wirsitz, früher zur Benutzung überlassen worden. — Maltzan lebte, wie andere an gleicher Stelle vorhandene Schreiben zeigen, mit dem österreichischen Staatskanzler in bester, auf seiner Seite freilich geradezu in unwürdige Unterwürfigkeit ausartender Harmonie.

Sans doute, repris-je, que ma Cour ne veut pas autre chose que celui; or, si celle de Rome partage les mêmes sentiments, qu'elle agisse alors dans ce sens, car c'est à elle à faire disparaître la dernière pierre d'achoppement (Anstoß) qui reste encore sur le terrain litigieux; enfin qu'elle nous débarrasse de l'Archevêque de Cologne. Selon moi, poursuivis-je, le Gouv't. du Roi se trouve dans une position fort avantageuse. L'administration régulière du diocèse de Cologne est assurée; l'esprit public est calme et confiant dans les intentions du Gouv't.; il me semble donc que ce dernier est parfaitement à même de pouvoir attendre paisiblement le débrouillement de certaines complications que l'obstination du St. Siège se plut à créer.

« Vous Vous trompez », m'interrompit brusquement le Prince, « si Vous croyez que la position des choses est telle que Votre Gouv't. puisse se borner à une attitude purement contemplative. Votre position exige au contraire de l'action. Le calme dans les esprits, dont Vous parlez, n'existe pas. La Population catholique est agitée; elle ne se portera, à la vérité, ni à des émeutes, ni à la révolte, mais elle est méfiante, elle est aliénée. Il se peut que les rapports des autorités locales ne représentent pas l'état des choses sous ces couleurs, mais croyez-moi, il en est ainsi. Que Votre Gouv't. suive mon conseil qu'il profite des dernières notes du Gouv't. Pontifical pour y rattacher une nouvelle négociation, qu'il s'explique avec franchise et confiance, qu'il dise à Rome: nous voulons mutuellement l'ordre et la paix; Vous exigez le rétablissement de l'Archevêque de Cologne dans ses fonctions, spirituelles, nous lancerons cette demande, mais Vous concevrez à Votre tour que nous ne pouvons point la réaliser. Voyons comment nous pouvons nous arranger, et une fois arrivé à ce point » termina Mr. le Pr. de Metternich: « comptez sur la modération et l'esprit éclairé du Cabinet romain, comptez de plus sur mes efforts qui, je l'espère, ne restent point infructueux ».

Par ce qui précède je m'empresse, Sire, de reproduire aussi fidèlement que ma mémoire me le permet, les formules dont Mr. le Chanc. de C. et d'E. ⁵⁾ s'est servi pour m'expliquer sa pensée, convaincu que je suis que c'est là le sens dans lequel S.A. s'expliquera à Teplitz ⁶⁾ et croyant qu'il est de mon devoir d'en prévenir V. M. qu'Elle connaisse d'avance les intentions de Mr. le Chanc. Imp.

Un but constant du Prince est celui de se faire le centre de toute action politique. Nul doute que ce but préside aussi en partie à la pensée qu'il a bien voulu me développer, mais je suppose que c'est surtout aujourd'hui le désir d'aplanir promptement les différences entre la Prusse et Rome qui le fait agir dans ce sens, et voici la raison: Le parti exalté catholique est maintenant, au moins en Autriche, en grand émotion, envisageant les dernières notes du St. Siège au Cabinet de Berlin et notamment la reconnaissance de Mr. Hüsgen ⁷⁾ comme vicaire général, comme une concession et un acte de faiblesse, duquel il résultait finalement que la Prusse reste debout sur la brèche. Mr. le Prince de Metternich s'efforce de proclamer le contraire

5) de Cour et d'État.

6) Dort stand für den Juli ein Zusammentreffen Friedrich Wilhelms III. mit Metternich bevor.

7) Nach Verbringung des Kölner Erzbischofs Frhrn. v. Droste auf die Festung Minden hatte das mit ihm zerfallene Domkapitel den Domvikar H. zum Verweser gewählt, wogegen Gregor XVI. keinen Widerspruch erhob.

et de prouver que le St. Siège n'a fait qu'agir avec suite, logique et prudence; mais la voix de S. A. ne parvient pas à détruire cette opinion; elle s'accrédite au contraire de plus en plus et comme il s'y joint encore celle que le Cabinet de Rome n'a agi dans cette occurrence que sous l'influence de celui de Vienne, Mr. le Chan. Imp. sent qu'il est aujourd'hui de son propre intérêt d'étouffer le plus promptement possible un feu qu'il a su si bien attiser ».

Der zweite Bericht aus Meran vom 19. Oktober 1938 lautet:

« Sire! Le jour de mon départ de Venise, Mr. le Pce. de Metternich m'annonça que le Cte. de Lützow ⁸⁾ allait retourner par Turin à Rome, où il arriverait au plus tard le 27. octobre, époque à laquelle le Cardinal Lambruschini ⁹⁾ comptait également être de retour dans cette capitale.

S. A. m'annonça ensuite que Mr. de Lützow remettrait au St. Siège une dépêche le préparant à des ouvertures verbales, dont Mr. l'ambassadeur était chargé relativement à l'allocution du 13. Spbre. ¹⁰⁾. Quant à ces ouvertures elles apprendraient au St. Siège, selon l'assurance du Pce. que le cabinet de Berlin avait préparé des explications franches et amicales, concernant les affaires de Cologne et de Posen, que l'allocution les avait annulées et qu'elle détruisait donc sans rimes ni raison un précieux moyen de rapprochement. Ici, Mr. de Lützow a l'ordre de faire suivre une critique de l'allocution faisant ressortir son intempestivité et le mal qu'elle fait à la Cour de Rome que Mr. l'Ambassadeur invitera finalement de s'expliquer soit sur les effets qu'elle attend de l'allocution soit sur ses intentions futures, afin que le cabinet de Vienne puisse répondre à celui de Berlin auquel il s'était posé garant pour les bonnes et conciliantes dispositions du St. Siège.

A cette occasion Mr. le Chancelier Ipl. ¹¹⁾ voulut bien ajouter que, plus il méditait sur la position actuelle des deux partis, plus il devait condamner Rome et admirer Berlin, qu'en s'expliquant même après la publication de l'allocution envers S. A. quoique confidentiellement, avec calme et franchise sur ses intentions, refoulait tous les torts sur Rome.

Je n'ai point trouvé, Sire, en Mr. de Lützow la modération et l'impartialité que la renommée se plaît à lui attribuer. Au contraire j'ai trouvé en lui un esprit de zélate (!) catholique, car tandis que Mr. le Pce. de Met. blâme l'allocution, lui la défend la trouvant commendée par les circonstances et même fort modérée. Je ne cachais point à Mr. le Chanclr. Ipl. l'impression qu'avait produit sur moi Mr. de Lützow, à quoi S. A. me répliqua que je me trompais et que Mr. l'Ambassadeur pensait comme lui.

En effet se pourrait-il qu'il n'y eut moins de divergence d'opinion qu'il me paraît entre Mr. le Pce. de Metternich et Mr. de Lützow, mais qu'il y eut d'une part plus de dissimulation que de l'autre.

8) Rud. Graf v. L., österr. Gesandter in Rom.

9) Luigi L., seit 1836 Staatssekretär des Auswärtigen bei der römischen Kurie.

10) In dieser nahm der Papst den Erzbischof von Gnesen-Posen, M. v. Dunin, eifrig in Schutz, nachdem dieser in zwei Hirtenbriefen seiner Geistlichkeit unter Bruch des bisherigen gesetzlichen Verfahrens die Einsegnung von gemischten Ehen ohne Versprechen der katholischen Kindererziehung ebenfalls untersagt hatte.

11) Impérial.

Je ne puis terminer ces lignes, Sire, sans y ajouter le récit d'un événement caractérisant plus que bien autre chose la faiblesse de Mr. le Pce. de Mett. vis-à-vis des exigences du Clergé catholique.

Dans une commune faisant partie de l'Évêché de Venise une femme quitta son mari immédiatement après la bénédiction nuptiale, mais avant la consommation du mariage, et alla se réfugier dans un couvent. Le mari réclama, mais l'Évêque se fondant sur un ancien précepte refusa son extradition, ce qui fit que le mari porta plainte devant les tribunaux qui ordonnaient que la femme fut rendue à son mari. De là donc conflit entre les pouvoirs spirituels et temporels et recours auprès du Ministère Impl., lequel selon le conseil de Mr. le Ch. de Cour et d'État aurait, pour éviter un soi-disant embarras avec le Clergé, à se prononcer en faveur du dernier et tâcher d'apaiser le mari.

Ce fut S. A. elle-même qui m'apprit le fait et le conseil.

Je suis etc. ».

Interessant ist in den Berichten unter anderem der Skeptizismus, mit dem selbst ein so warmer Verehrer Metternichs wie Maltzan die Aufrichtigkeit des Fürsten beurteilt. Um so weniger wird man, worauf schon Bibl hingewiesen hat, mit Srbik von einer „ehrlichen Neutralität“ in Wien reden dürfen (a. a. O. 88).

Literarische Berichte und Anzeigen

Mittelalterliche Ordensgeschichte¹⁾

Von Friedrich Zoepfl, Dillingen a. d. D., Ziegelstr. 21.

I. Die alten Orden.

1. Allgemeines.

Wiederholt wird im folgenden die Festgabe zu erwähnen sein, die Ordensgenossen, Schüler und Freunde Ildefons Herwegen zu seinem silbernen Abtjubiläum dargebracht haben²⁾. Die 15 Abhandlungen der Festschrift verteilen sich fast gleichheitlich auf Geschichte der Liturgie (7) und des alten Mönchtums (6). Die ordensgeschichtlichen Abhandlungen werden im folgenden an zukommender Stelle gewürdigt werden.

Soweit sich die Geschichte des christlichen Mönchtums zurückverfolgen läßt, gilt der Abbas als der geistige Vater der Mönchsgemeinde, und zwar in dem Sinn, daß er durch seine von Gott her fließende Unterweisung, das pneumatische Logion, in den Jüngern das vollkommene Leben erzeugt. Die Idee von der geistigen Vaterschaft stammt nicht erst aus Mysterientheologie und Hellenismus. L. Dürr³⁾ zeigt, daß schon längst vorher im Alten Orient, bei Ägyptern, Assyern, Babyloniern, vor allem im Alten Testament der Lehrer als der geistige Vater des Schülers angesehen wurde. Die Idee konnte hier deshalb entstehen, weil es vornehmlichste Pflicht des leiblichen Vaters war, seine Söhne in der Weisheitsüberlieferung zu unterrichten. Die Begriffe Vater sein und Lehrer sein waren so eng miteinander verknüpft, daß sie nicht geschieden wurden, auch als die Lehre von einem andern als dem leiblichen Vater ausging. — Den Wandlungen, die das Verhältnis der Mönchsgemeinde zum Chorgebet im Laufe des Mittelalters durchmachte, geht St. Hilpisch⁴⁾ nach. Das Benediktinerium des früheren Mittelalters sah im liturgischen Chorgebet das feierliche Gotteslob der Mönchsgemeinde; der einzelne Mönch hatte dabei mit seinen Anliegen und Bedürfnissen zurückzutreten. Bernhard v. Clairvaux erblickte in dieser Inanspruchnahme des einzelnen für die Gesamtheit eine Verkümmerng des persönlichen Frömmigkeitslebens; der einzelne sollte mit seinen Wünschen und Gefühlen im Chorgebet stärker zu seinem Recht kommen. So wurde das Chorgebet mehr zum Rahmen für den „Affekt“ der minnenden Seele; dem Wort der Psalmen wurde vom einzelnen ein persönlicher Sinn unterlegt. Die minnliche Glut der Mystik dämpfte sich

1) Abkürzungen: AFH. = Archivum Franciscanum Historicum. Ad Claras Aquas, Florentiae (Firenze-Quaracchi). — FSt. = Franziskanische Studien. Werl. i. Westfalen. — QuFD. = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. Vechta.

2) Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes. Hrsg. von O. Casel. Münster i. W., Aschendorff 1938. 285 S.

3) Herwegen-Festschrift 1—20.

4) Ebd. 263—284.

in der „devotio moderna“ ab. Aber auch sie kehrte nicht zum ursprünglichen Sinn des Chorgebetes zurück; für sie wurden die einzelnen Horen und Psalmen Ausgangspunkt still-frommer Betrachtung, vor allem über das Leiden des Herrn. Die katholische Restauration des 16./17. Jahrhunderts übernahm dieses spätmittelalterliche Erbe. Erst die neuere Zeit kehrte wieder zur ursprünglichen Auffassung des Chorgebetes als einer Angelegenheit der Gemeinschaft zurück. — Ein oberbayerisches Klosterbuch, allerdings und leider mit Ausschluß der Mendikantenniederlassungen, schenkt uns M. Hartig⁵⁾. Das Hauptgewicht legt er bei Darstellung der einzelnen Stifte und Klöster auf ihre Kunstpflege, die in fast allen altbayerischen Klöstern erstaunlich rege war, und das nicht erst im Zeitalter des Barock. Auf dem Gebiet der Klosterkunst ist Hartig, der geschätzte und begehrte Führer durch die bayerischen Klosterkirchen, ja auch ausgezeichnete Kenner. So kann er, auch wenn er auf archivalische Forschungen größeren Umfangs verzichtet hat, manches Unbekannte zur Geschichte der klösterlichen Kunstbestrebungen beisteuern. Jedenfalls haben wir in diesen beiden Bänden eine namentlich für das Geschichtliche wertvolle Ergänzung zu Dehios Handbuch, ein klostergeschichtliches Nachschlagebuch, dessen Brauchbarkeit durch Beigabe von Vorsteherlisten, Klosterwappen, Personen- und Künstlerverzeichnis erhöht wird. Die Absicht, ein Handbuch zu schaffen, macht es verständlich, wenn Hartig für die Darstellung eine lose, mehr chronikalische Aneinanderreihung der Geschehnisse gewählt hat. Immerhin wäre es dem Werk nicht zum Schaden gewesen, wenn die einzelnen Klostergeschichten mehr als Ganzes gesehen und damit stärker verlebendigt worden wären. Um den Preis des Werkes niedrig zu halten, wurde nur eine beschränkte Zahl von Bildern beigegeben. Was wir bei dieser Auswahl aber zu sehen bekommen, weckt den lebhaften Wunsch, Verfasser möge seinen Plan verwirklichen und einen eigenen Bilderband altbayerischer Klosterkunst zusammenstellen.

2. Vorbenediktinisches Mönchtum.

Geist und Zweck des an Mönche gerichteten Logos asketikos des Bischofs Diadochos von Photike (5. Jahrhundert) erschließt M. Rothenshäuser⁶⁾. Vollkommene Gottesliebe ist ihm Ziel und Zweck aller Askese.

3. Benediktiner.

Regel. Eine neuartige Betrachtung erfährt die Regel St. Benedikts durch E. v. Hippel⁷⁾. Hippel ist Theosoph und als solcher der Überzeugung, daß die dem Stoff verhaftete und ziellos irrende Menschheit nur dann gesunden kann, wenn sie sich wieder dem ewigen Geist, der hinter allen sichtbaren Dingen lebendig webt, zu öffnen vermag, wenn sie zum esoterisch gedachten Christentum der Frühzeit zurückkehrt. In der Regel Benedikts sieht Hippel den großartigen und

5) Die oberbayerischen Stifte. Die großen Heimstätten deutscher Kirchenkunst. 2 Bände. München, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz AG. [1936]. 237 und 167 S.

6) Herwegen-Festschrift 59—85.

7) Die Krieger Gottes. Die Regel Benedikts als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung. Halle/Saale, M. Niemeyer 1936. 90 S. (= Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse. 13. Jahr Heft 1).

fruchtbaren, wenn auch schon nicht mehr ganz bruchlosen Versuch, eine irdische Ordnung aus dem Geisterlebnis aufzubauen und mit Hilfe dieser Ordnung, die nur ein Abbild der Geistordnung ist, eine Schar von Menschen zu Geistjüngern, zu Gotteskämpfern zu erziehen. Hippels Versuch, die Regel Benedikts als esoterisches Gebilde zu erweisen, führt in manchen Einzelheiten zu einer vertieften Erkenntnis, wozu ja auch das juristisch scharfe Denken des Verfassers beiträgt. Auch das kommt dem Verständnis der Regel zugute, daß sie der Verfasser mit der Ehrfurcht und Sehnsucht des religiösen Menschen zur Hand nimmt. Doch krankt der Versuch daran, daß Hippel die benediktinische Regel, vor allem ihre Theologie zu sehr für sich betrachtet und infolgedessen als benediktinisches Eigengut ansieht, was zur Zeit der Entstehung der Regel allgemein christlich war. Auch trägt Hippel viel zu viel von seiner eigenen Auffassung des Christentums in Benedikts Gedankengänge und Ordnung hinein. Was für Benedikt und seine Regel gilt, das gilt nach dem Verfasser nicht in gleicher Weise für das benediktinische Mönchtum der Folgezeit. Benedikts Regel hat sich doch nicht als stark genug erwiesen, die „Kriegerschar Gottes“ gegen die Anfechtungen der Stofflichkeit zu feien. Wie die ganze abendländische Welt, die Kirchen nicht ausgenommen, glitt auch das benediktinische Mönchtum aus den geistigen Ordnungen und hegt heute nur mehr die erstarrten und mißdeuteten Paragraphen der Regel. — Hippels Studie wird nach der begriffsgeschichtlichen Seite hin ergänzt durch die feinsinnige Abhandlung von H. E m o n d s, Geistlicher Kriegsdienst⁸⁾. Der Topos „Militia spiritualis“ geht auf Pythagoras zurück und wird von Platon in mystischem und ethischem Sinn gebraucht. In seiner ethischen Bedeutung wird er von der Stoa übernommen und besonders ausdrucksvoll von Seneka und Epiktet verwendet. — Mit Hippels Untersuchungen über den esoterischen Gehalt der Benediktusregel berührt sich der Vortrag, den Abt I. Herwegen bei der Tagung der Görres-Gesellschaft 2. September 1936 hielt und uns in erweiterter Form vorlegt⁹⁾. Herwegen sucht zu erweisen, daß das Pneuma, das die Lebenskraft des östlichen Anachoretentums war und sich im Logion, im geisterfüllten Weisheitsspruch, Ausdruck und Wegweisung schuf, auch der Benediktusregel, die ihrem Wesen nach Gesetz, beinahe Kriegsgesetz, ist, nicht mangelt. Die Einzelheiten, die Herweg zu Erhärtung seiner Ansicht aus der Regel herausstellt, zeigen aber doch nur, daß, ganz im Sinne der zeitgenössischen abendländischen Haltung, die Mitwirksamkeit des göttlichen Geistes im klösterlichen Geschehen nicht ausgeschaltet ist, daß sich die Geistesgefolgschaft aber innerhalb der Regelordnung zu vollziehen hat — die Regel steht über dem Geist. In ihrem Hauptergebnis bietet die Studie nicht gerade Neues. Aber sie enthält so viele feinsinnige Beobachtungen über das Wesen von Logos, Logion, Regula, sie ist von so vornehmer Geist durchweht und in ihrer Darbietung so abgeklärt, daß man nicht ansteht, die kleine Schrift zu den Perlen monastischen Schrifttums zu zählen. — Ergänzungen zu Herwegens Studie bietet O. C a s e l¹⁰⁾ in seinem Aufsatz „Benedikt von Nursia als Pneumatiker“. Nach Casel weist bereits die Bezeichnung „regula“ in ihrer Bedeutung als geistige Ordnungsmacht ins Pneumatische, was freilich bezweifelt werden kann. Als geisterfüllten, in Gottes Kraft wirkenden und lebenden Mann, als Pneumatiker im Sinne der alten Propheten schildert den Mönch Benedikt

8) Herwegen-Festschrift 21—50.

9) Väterspruch und Mönchsregel. Münster i. W., Aschendorff [1937]. 46 S.

10) Herwegen-Festschrift 51—58.

auch sein Biograph, Papst Gregor d. Gr. — Das Bild vom Guten Hirten, das in der Benediktusregel in Anlehnung an die Bibel für den Kloster-vorsteher gebraucht wird, findet sich, wie J. Quasten zeigt¹¹⁾, bereits bei hellenistischen Philosophen (Philon) und frühchristlichen Logos-theologen (Klemens v. Alexandrien, Eusebios u. a.). — Einen schon viel behandelten Gegenstand greift J. R. Riepenhoff in dem umfangreichen Werk „Zur Frage des Ursprungs der Verbindlichkeit des Oblateninstituts“ auf¹²⁾. In breitester Ausführlichkeit zeigt uns Riepenhoff — was wir im großen und ganzen bereits wußten —, daß Benedikt, als er für seinen neuen Orden das Grundgesetz niederschrieb, das Institut der Oblation von Kindern an ein Kloster bereits vorfand und es ohne wesentliche Änderung aus der basilianischen Regel übernahm. Wesentlich änderte das Oblateninstitut die nachbenediktinische Zeit damit, daß sie die elterliche Oblation als verbindlich für das dargebrachte Kind ansah; nun erlangte der vom 4. Konzil von Toledo (655) geprägte Grundsatz Geltung: *Monachum aut paterna devotio aut propria professio facit* — ein Satz, dessen klaren und harten Wortlaut Riepenhoff im Sinne einer nur relativen Verbindlichkeit der Oblation zu erweichen sich vergeblich abmüht.

Geschichte. Klug und ansprechend, wenschon ohne nennenswert neue Ergebnisse behandelt eine aus der Schule Heinrich Günters hervorgegangene Dissertation von E. Landers¹³⁾ die Frage, wie sich die deutschen Benediktinerklöster des 10. bis 12. Jahrhunderts zu den vom französischen Westen ausgehenden innerklosterlichen Reformbestrebungen stellten. Fast durchweg, zum Teil sehr entschieden wurden diese Reformbewegungen, wenn sie von Bischöfen oder Königen an die Klöster herangetragen wurden, abgelehnt. Nicht aus mangelndem Ordensgeist, sondern aus der Erkenntnis, daß in den deutschen Klöstern eine Reform in dem Umfang nicht nötig sei wie im Westen, und aus dem Empfinden, daß durch die kluniazensische Reform fremdartige Gedanken in die benediktinische Überlieferung hineingetragen würden. Freilich mußten die deutschen Benediktinerklöster ihre Abneigung gegen die von der Reform geforderte Kongregationsbildung mit dem Verlust ihrer Vorrangstellung büßen.

Einzelne Klöster. Nachdrücklich hingewiesen sei auf die ansprechende, liebevoll aus Quellen und Darstellungen erarbeitete Schilderung des Lebens, Ringens und Meinens der Mönche von St. Gallen zur Zeit Notkers des Deutschen, wie sie uns P. Th. Hoffmann in seinem Buch „Der mittelalterliche Mensch, gesehen aus der Welt und Umwelt Notkers des Deutschen“ darbietet. Das Werk, 1922 erstmals erschienen (Gotha, Perthes), ist 1937 in zweiter Auflage (Leipzig, Hinrichs) herausgebracht worden¹⁴⁾. Die neue Auflage hat sich die Ausstellungen und Ratschläge der Kritik zu Nutzen gemacht und vieles, wenn auch nicht alles, verbessert. Auch der Ton ist etwas gedämpft worden. In Anlage, Geist und Zielrichtung ist sich das Werk in der neuen Auflage gleich geblieben. Es begnügt sich nicht mit einer Schilderung Notkers und seines Klosters. Für Hoffmann ist Notker das Musterbeispiel des mittelalterlichen, richtiger des frühmittelalterlichen Menschen. Gut weiß sich

11) Herwegen-Festschrift 51—58.

12) Münster i. W., F. Copenrath 1959. 413 S. (= Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, 74. und 75. Heft).

13) Die deutschen Klöster vom Ausgang Karls des Großen bis zum Wormser Konkordat und ihr Verhältnis zu den Reformen. Berlin, E. Ebering 1938. 81 S. (= Hist. Studien, H. 139).

14) 315 S.

Hoffmann in die Seele des St. Gallener Mönches einzufühlen. Freilich trägt er in Notker und seine Welt auch manches hinein, was wir dort noch nicht suchen dürfen. Hoffmann ist eben, wie seine beschwingte Darstellung zeigt, ein gut Stück Dichter. Daß er seinem Helden etwas zu viel zutraut, zeigt besonders seine Darstellung der Theologie Notkers. — Der Abtei Tegernsee, genauer ihren Leistungen in Wissenschaft, Bildung, Kunst, Wirtschaft widmet S. Geiger eine frisch geschriebene, für weitere Kreise berechnete Geschichte¹⁵⁾. Die reichen archivalischen und bibliothekarischen Bestände Tegernsees, die heute in München verwahrt werden, die wertvollen Sonderabhandlungen, die die letzten Jahre gezeitigt haben, haben dem Verfasser Stoff in Fülle geboten. Daß Geiger mit dem Preis auf die Abtei Tegernsee nicht spart, ist angesichts ihrer einzigartigen Leistungen, der vielen und prächtigen Persönlichkeiten, die dort gewirkt haben, des nur selten getrüben monastischen Geistes durchaus verständlich. — Wichtige Beiträge für eine zukünftige Geschichte des von Tegernsee aus besiedelten bayerischen Benediktinerklosters und vielbesuchten Wallfahrtsortes Andechs („des heiligen Berges“) liefert B. Kraft in seinen „Andechser Studien“, von denen bis jetzt der erste Band vorliegt¹⁶⁾. Zwar legt Kraft das Hauptgewicht auf eine Klärung der umstrittenen Andechser Heilungsgeschichte (Teil I und II). Der III. Teil des Werkes befaßt sich aber doch mit den klösterlichen Verhältnissen auf dem heiligen Berg im späteren Mittelalter und stellt auf Grund ausgedehnten Urkunden- und Handschriftenstudiums manche bisher festgehaltene Irrtümer richtig. Demnach muß in Andechs im Anschluß an den großen Heiltümerfund von 1388 (etwa 1392) von Herzog Johann von Bayern ein Benediktinerkloster gegründet worden sein, das etwa 1410 an die Augustinerchorherrn von Diessen übergang. Diese erbauten 1423/24 die gotische Hallenkirche, die, in Umformung des 18. Jahrhunderts, heute noch besteht. Die Diessener Chorherrn hatten Andechs bis etwa 1437 inne. 1455 trat, von den Wittelsbachern gegründet, an Stelle des Chorherrnstiftes wieder ein Benediktinerkloster, das von Tegernsee her auch den durch die Melker Reform erweckten wissenschaftlichen Geist erhielt. Eine stattliche Zahl von Buchschreibern kann Kraft für das 15. Jahrhundert in Andechs feststellen, und umfangreich ist der Bestand an Handschriften und Inkunabeln, die sich aus der Frühzeit des Andechser Klosters in die Gegenwart gerettet haben (Hauptmasse in der Münchener Staatsbibliothek).

4. Zisterzienser.

Wertvolle Vorarbeit für eine Geschichte des kolonisationsmäßig wichtigen Zisterzienserklosters Neuzelle in der Niederlausitz (gegründet 1268 von dem Meißener Markgrafen Heinrich d. Erlauchten, bezogen 1280/81) leistet W. Oelmann mit seinen Untersuchungen zur Quellenkunde und Besitzgeschichte dieses Klosters¹⁷⁾. Im ersten Teil erhalten wir einen genauen Überblick über den Quellenbestand des Klosters, der für die ältere Zeit, da Neuzelle im Hussiten- und Schwedenkrieg schwer mitgenommen wurde, recht gering ist. Der zweite Teil gibt uns eine Geschichte der Besitzverhältnisse des Klosters von der Gründung bis zur

15) Kloster Tegernsee. Ein Kulturbild. München, Erzbischöfliches Ordinariat München und Freising 1956. 180 S.

16) Oberbayerisches Archiv für vaterländische Geschichte. 73. Bd. München 1937. 260 S.

17) Das Stift Neuzelle. Greifswald, H. Adler 1937. 184 S.

Auflösung (1817). Für die Kirchengeschichte ist die Tatsache beachtlich, daß Neuzelle das ganze 16. Jahrhundert hindurch von seinem Landesherrn, dem böhmischen König, hart mit Geldforderungen bedrängt und dadurch in seiner Wirtschaft und in seiner inneren Haltung bedenklich erschüttert wurde; König Ferdinand dachte sogar daran, das Stift an Markgraf Johann v. Brandenburg zu verpfänden, was wohl einer Säkularisierung des Klosters gleichgekommen wäre. — Vollständig vom Erdboden verschwunden ist Kloster Kirschgarten (ursprünglich Hortus beatae Mariae virginis), vor den Mauern der Stadt Worms gelegen. P. Weißenberger¹⁸⁾ hat sich viel Mühe gegeben, die äußere und innere Geschichte des Klosters aufzuhellen. Aber so viele Urkunden und Akten er auch durchforscht hat, es bleiben noch recht viele Dunkelheiten. Kirschgarten wurde 1226 als Zisterzienserinnenkloster gegründet, nahm einen raschen Aufschwung, zerfiel aber seit 1400, hauptsächlich deshalb, weil es zu einer Versorgungsanstalt für adelige Mädchen wurde. Eine Pest führte 1430 das Ende herbei. Mit Genehmigung des Abtes von Cîteaux übergab der Wormser Bischof 1445 das verlassene Kloster Augustinerchorherrn der Windesheimer Kongregation, die es wirtschaftlich wieder in die Höhe brachten, eine in der Umgebung geschätzte Schreibstube unterhielten und ihren Reformeifer auf andere Klöster übertrugen. Im Bauernaufstand von 1525 übel mitgenommen, wurde das Kloster vom Wormser Rat den Augustinerchorherrn abgedrungen (1546) und teilweise geschleift.

5. Kartäuser.

Dem Kartäuserorden gehört der Verfasser der vielbenützten „Margarita philosophica“ (erstmalig Freiburg i. Br., Johannes Schott, 1503), der ersten philosophischen Enzyklopädie Deutschlands, Gregor Reisch, an. Eingehende Beschäftigung mit der Margarita philosophica und gründliche Befragung einschlägiger Quellen hat es G. Münzel¹⁹⁾ ermöglicht, unsere Kenntnis von Reisch in einigen Punkten zu erweitern oder zu berichtigen. Reisch ist um 1470 in Balingen (Württemberg) geboren. 1487 wurde er in Freiburg, 1494 in Ingolstadt immatrikuliert; die Universität Heidelberg hat er dagegen nicht besucht. In Freiburg ist er, jedenfalls noch vor 1500, dem Kartäuserorden beigetreten. 1501 war er Prior in Buxheim, 1502 in Freiburg. Mehrfach als Visitor und Definitor innerhalb seines Ordens verwendet, ist er 1525 gestorben. Dem Humanismus kann Reisch nur sehr bedingt zugesellt werden, wenngleich er mit führenden Humanisten wie Erasmus, Locher Philomusus in Verkehr stand und in der antiken Literatur gut zu Hause war.

II. Orden auf der Grundlage der Augustinusregel.

1. Prämonstratenser.

Die Geschichte des Prämonstratenserordens erhält eine schätzenswerte Quellenbereicherung durch die Veröffentlichung des ältesten Totenbuches des 1123 gegründeten Stiftes Ilbenstadt bei Frankfurt a. M. (vorhanden im hessischen Staatsarchiv Darmstadt). Die Urschrift des Totenbuches scheint allerdings verloren; aber die 1572 gefertigte Ab-

18) Geschichte des Klosters Kirschgarten in Worms. Worms, Stadtbibliothek 1937. 99 S. (= Der Wormsgau, Beiheft 6).

19) Der Kartäuserprior Gregor Reisch und die Margarita philosophica. Freiburg i. Br., J. Waibel 1937. 87 S.

schrift ist sorgfältig und zuverlässig. Wie der Herausgeber L. Clemm²⁰⁾ in der Einleitung zeigt, läßt sich vom Totenbuch her manche Seite des klösterlichen Lebens von Ilbenstadt beleuchten; die romanischen oder romanisierten germanischen Namen von Ilbenstädter Prämonstratensern scheinen die alte Überlieferung zu stützen, daß Ilbenstadt von Prémontré aus besiedelt wurde.

2. Dominikaner.

Quellenschriften. Einer ebenso schwierigen wie verdienstvollen Arbeit hat sich G. Meersseman²¹⁾ unterzogen. Längst schon war es bekannt, welch hervorragende Bedeutung für die dominikanische Ordens- und Personengeschichte der *Catalogus fratrum spectabilium* (1412) und die *Chronica compendiosa ordinis Fratrum Praedicatorum* (1412) des Dominikaners Laurentius Pignon (gest. 1456 als Bischof von Auxerre) haben. Wiederholt ist auch schon der Versuch gemacht worden, beide Werke nach der einzigen Hs., die sie überliefert, dem cod. Paris. lat. 14582 (geschrieben vor 1439 bei St. Viktor in Paris), zu veröffentlichen. Immer aber war der Versuch an der über die Maßen verderbten Textgestalt gescheitert. Meersseman hat sich durch keine Schwierigkeit abschrecken lassen, uns einen gesicherten Text beider Werke zu liefern. Alle Rätsel der handschriftlichen Überlieferung zu lösen ist freilich auch ihm nicht gelungen. Meersseman hat außerdem den durch Denifle bekannt gewordenen dominikanischen Schriftstellerkatalog (*Catalogus scriptorum Fratrum Ordinis Praedicatorum Stamsensis*) und den 1891 erstmals edierten *Catalogus Upsalensis*, die in ihrer Vorlage, der *Tabula Parisiensis*, eine Hauptquelle des Pignonschen Schriftstellerkataloges darstellen, verbessert beigelegt.

Geschichte. Für Fragen der dominikanischen Frühgeschichte wird das von M. H. Vicaire O. Pr. herausgegebene zweibändige Werk „*Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'oeuvre*“²²⁾ in Zukunft unentbehrlich sein. Es trägt an der Spitze den Namen des um die Dominikusforschung hochverdienten P. Pierre Mandonnet (gest. 4. Januar 1936). Das ist insofern berechtigt, als der größere Teil der in diesem Werk vereinigten Abhandlungen von Mandonnet stammt und die anderen Mitarbeiter (Vicaire, Ladner) sich als Schüler und Ordensgenossen Mandonnets ganz zur Forschungsweise und den Auffassungen des Meisters bekennen. Was die beiden Bände aus Mandonnets Feder bringen, ist zum größeren Teil bereits bekannt, aber wichtig genug, um es gesammelt nochmals abzudrucken; und zudem hat der Herausgeber nach Mandonnets Handstück Verbesserungen eingearbeitet und in Fußnoten von neuen Forschungsergebnissen her zu einzelnen Punkten Stellung genommen. Neu und wichtig ist die unter dem Titel „*L'ordre régulier et l'imitation des apôtres*“ dargebotene Untersuchung über die Zusammenhänge zwischen der Augustinusregel und der Dominikanerregel, über die Abhängigkeit anderer Regeln von der Dominikanerregel

20) Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde. N. F. 19, 1936, 169—274 (= Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte 11, 1937, 61—166).

21) Laurentii Pignon Catalogi et Chronica. Accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis scriptorum O. P. Romae, Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum 1936. 134 S. (= Monumenta ordinis Fratrum Praedicatorum historica vol. XVIII).

22) Paris. Desclée de Brouwer [1938]. 280 und 321 S.

und über die ältesten Konstitutionen des Dominikanerordens. Es ist das letzte Werk Mandonnets, von ihm begonnen, von Vicaire zu Ende geführt. Mandonnet greift im ersten Teil der weit ausladenden Untersuchung ein in den Streit um die Urgestalt der augustianischen Regel. Eine These des Pollinger Augustinerchorherrn Eusebius Amort aufnehmend, sucht er zu erweisen, daß Augustinus, noch Laie, 388 zu Thagaste die sogen. *Regula secunda* (von Mandonnet *Disciplina monasterii* genannt) verfaßte, dieser 391 zu Hippo die sogen. *Regula tertia* (von Mandonnet *Commentarius* genannt) hinzufügte und schließlich den für Männerklöster gedachten *Commentarius* für einen Frauenkonvent umarbeitete. Diese „*Transscriptio*“, gewöhnlich *Regula prima* genannt, ist als Anhängsel zu Augustins Brief Nr. 211 überliefert. Die Bestrebungen zur Erneuerung des klerikalen Lebens, wie sie das 11. Jahrhundert beherrschten, führten zu einer Belebung des kanonikaln Gedankens und damit von selbst zu einer Besinnung auf die Regel Augustins. Allerdings wurde nun die aus *Disciplina* und *Commentarius* bestehende Regel Augustins um ihren ersten Teil, die *Disciplina*, verkürzt — wie Mandonnet und Vicaire annehmen, auf päpstliche Entscheidung hin — und in dieser verkürzten Form wurde sie von Dominikus auf Veranlassung des Papstes Innozenz III. für den von ihm gegründeten Orden übernommen. Viel Neues und Selbständiges sagt und begründet Vicaire in Einzelstudien, die dem ersten Band angefügt sind. So sieht er — um die Hauptergebnisse festzuhalten — das rätselhafte *Marchiae*, wohin Diego und Dominikus im Dienste des Hauses Kastilien reisten, in Skandinavien. Prouille ist nach ihm im April 1207 von Dominikus selbst gegründet worden, um bekehrten Häretikerinnen eine Zufluchtsstätte zu bieten und die Möglichkeit zu geben, ihren frommen Neigungen unter kirchlicher Hut nachzuleben. Die augustinish-kanonikale Form ist nach Vicaire nicht, wie H. Chr. Scheeben behauptete, den Dominikanern von Papst Innozenz 1215 aufgedrängt worden, sondern sie ist das Ergebnis einer Fühlungnahme zwischen Dominikus und dem Papst, die sich seit 1206 kannten und in ihren Ansichten über Aufgabe, Zweck, Ausrichtung der dominikanischen Gründung durchaus eins waren; der Predigerorden war ja nichts anderes als die Dauereinrichtung der nur als vorübergehend gedachten päpstlichen „*Predigt von Narbonne*“ (1204 bis 1208), an der auch Diego und Dominikus mitgearbeitet hatten. Die Gründung des hl. Dominikus erhielt den Namen „*ordo Praedicatorum*“, eine Bezeichnung, die, wie R. Landner etwas breit ausführt, bereits der patristischen Zeit geläufig war, bis auf Dominikus aber gewöhnlich die Gesamtheit derer bezeichnete, die im kirchlichen Auftrag des Predigtes amtes walteten, also der Bischöfe und der von ihnen bestellten Priester. Bei Joachim v. Fiore ist der Begriff „*ordo Praedicatorum*“ jedoch eingengt auf die, die im Gefolge des großen „*praedicator veritatis*“ nur der Predigt und der Glaubensverteidigung leben, zugleich aber ihr Predigtwort an sich selbst vollenden, den „*ordo praedicatorum*“ zum „*ordo justorum et perfectorum*“ machen. Landner hält es nicht für ausgeschlossen, daß die joachimischen Gedanken den Predigerorden vorbereiten halfen; jedenfalls haben die späteren Dominikaner in Joachims Ausführungen über den „*ordo Praedicatorum*“ eine Weissagung auf ihren Orden gesehen. Nicht bekannt scheint den Verfassern das 1937 (Cambridge) erschienene Werk von R. F. Bennett (*The early Dominicans. Studies in the thirteenth-century Dominican history*) zu sein, das einzelne Seiten der dominikanischen Frühgeschichte (Armutsgedanke, Studium, Predigt, Verhältnis zur Umwelt) behandelt und von der allgemeinen Zeitgeschichte her beleuchtet.

Dominikanische Persönlichkeiten. Zur 700. Wiederkehr des Todesjahres Jordans von Sachsen hat H. Chr. Scheeben²³⁾ eine Lebensgeschichte dieses unermüdlich tätigen, charaktervollen und erfolgreichen deutschen Dominikaners erscheinen lassen. Sie ist flüssig und anregend geschrieben, reich mit Quellenäusserungen durchflochten, breit ausgesponnen, so daß der Leser geradezu eine Gesamtgeschichte des Dominikanerordens in den ersten Jahrzehnten seines Bestehens erhält. Da sich das Buch weniger an die gelehrte Welt als an die Allgemeinheit wendet, der ein brauchbares Lebensbild Jordans bisher fehlte, hat Scheeben auf Quellenbelege, Anmerkungen, Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen, Register ganz verzichtet. Die Begründung verschiedener Aufstellungen und viele für die Forschung wichtige Ergebnisse seiner Vorarbeiten zur Jordanbiographie hat er gesondert erscheinen lassen im 55. Heft der QuFD.²⁴⁾ Das Wichtigste aus dem Inhalt dieses reich befrachteten Werkes sei mitgeteilt. Das 1. Kapitel gibt eine kritische Übersicht über die Quellen zur Lebensgeschichte Jordans. Beachtlich ist Scheebens Versuch einer neuen zeitlichen Festlegung der Briefe Jordans. Er kommt dabei mehrfach zu anderen Ergebnissen als Altaner, dem wir die kritische Ausgabe der Jordanbriefe verdanken. Das 3. Kapitel befaßt sich mit den Fragen um Diana d'Andalo und das Kloster St. Agnes in Bologna. Besondere Beachtung darf das 4. Kapitel beanspruchen, das sich mit der Stellung des Predigerordens zur Wissenschaft unter Dominikus und Jordan befaßt. In seiner Entstehungszeit war Wissenschaft für den Orden nicht Selbstzweck; der Orden beschäftigte sich und seinen Nachwuchs nur mit theologischer Wissenschaft und mit dieser einzig zwecks Vertiefung und aussichtsreicher Gestaltung der Seelsorge. Akademische Lehrstühle an sich zu bringen, lag dem Orden ferne. Jeder Konvent hatte sein eigenes Lektorat. Die Konventslektoren erhielten ihre Ausbildung im Konvent von St. Jakob in Paris. Hier schob aber der Streik der Studenten und Professoren 1229 den Dominikanern einen Lehrstuhl an der Universität zu. Damit war das Verhältnis des Ordens zur Wissenschaft ein anderes geworden. Die beiden folgenden Kapitel wollen Stoff vorlegen für eine künftige Geschichte der dem Predigerorden von der Kurie verliehenen Privilegien und der Tätigkeit der Dominikaner im Dienste der Inquisition — erstmals ist ein inquisitorischer Auftrag für den Dominikanerorden am 27. November 1231 erwähnt. Die Angabe des Chronicon Wormatiense, Konrad von Marburg sei (1231) von einem Predigerbruder (Konrad Dorso) begleitet gewesen, hält Scheeben für unglaubwürdig. Das letzte Kapitel stellt die Provinzialprioren der Teutonia zur Zeit Jordans fest und sucht Klarheit in die verschiedenen unter dem Namen Heinrich, Konrad, Walter überlieferten Dominikanerpersönlichkeiten der Frühzeit zu bringen. — Ein kenntnisreicher Gelehrter, ein selbständiger und selbstbewußter Denker, den an seiner geistigen Ausreifung und an tieferer Wirkung nur äußere Verhältnisse hinderten — so faßt E. Filthaut²⁵⁾ seine Meinung über den Dominikanertheologen Roland von Cremona (geb. Ende des 12. Jahrhunderts, seit 1219 im Orden, gest. um 1259) zusammen. Unser Urteil über die Begabung Relands kann sich zwar nur auf ein einziges Werk stützen, eine theologische Summe (1234 abgeschlossen), die noch dazu unfertig und unvollständig auf uns ge-

23) Vechta, Albertus-Magnus-Verlag 1937. 246 S.

24) Beiträge zur Geschichte Jordans von Sachsen. Vechta 1938. 173 S.

25) Roland von Cremona O. P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der älteren Dominikaner. Vechta, Albertus-Magnus-Verlag 1936. 224 S.

kommen ist (erhalten in einer vielleicht aus der Urschrift Rolands geflossenen Abschrift des cod. 795 der Bibliothek Mazarin in Paris). Aber dieses eine Werk mit seiner mutigen Gegnerschaft gegen anerkannte Autoritäten (vor allem Wilhelm v. Auxerre), mit seinem Eintreten für Aristoteles gegen Platon, mit seinen mitunter gewagten Spekulationen gibt das Recht zu der Vermutung, daß von Roland Größeres zu erwarten gewesen wäre, hätte er seinen Platz auf der Lehrkanzel oder in der Abgeschlossenheit der Zelle beibehalten können. Allein kaum zum theologischen Magisterium an der Pariser Universität gelangt (1229), wurde er im Kampf gegen die Albigenser eingesetzt, zunächst an der Universität Toulouse (1250), dann (seit 1252) als päpstlicher Inquisitor in Oberitalien. Filthaut hat das Wenige, was wir über Roland wissen — nicht einmal sein Geburtsort (Cremona?) steht eindeutig fest — fleißig zusammengesucht und umsichtig geprüft. Der Hauptteil der Studie ist der quellenkritischen und inhaltlichen Untersuchung der Summe gewidmet, wobei wertvolle Einzelerkenntnisse zur Geschichte der Philosophie und Scholastik gewonnen werden. — Die Persönlichkeit des englischen Dominikaners Thomas Waleys (gest. nach 1549), aber auch die Gegensätzlichkeit, die zwischen Dominikanern und Franziskanern bestand, und den Mißbrauch, der bei ihren Streitigkeiten mit der Inquisition getrieben wurde, beleuchtet Th. Käppelis gediegenes Werk „Le procès contre Thomas Waleys O.P.“²⁶). Waleys hatte sich bei den Franziskanern unbeliebt gemacht durch seine Haltung in der Armutsfrage. Nun hielt der streitbare Mann am 3. Januar 1553 bei den Dominikanern zu Avignon eine Predigt, die sich gegen die von Papst Johann XXII. vertretene Anschauung von der visio beatifica wandte. Seine Gegner hetzten ihm unverzüglich die Inquisition auf den Hals. Deren endlose Fragen und Plackereien brachten Waleys beinahe zur Verzweiflung und er appellierte am 12. Oktober 1553 an den Papst. Daraufhin wurde er (22. Oktober 1553) in päpstliches Gewahrsam überführt, und eine Kardinalskommission wurde mit der Behandlung des Falles betraut. Über den Ausgang des Prozesses sind wir nicht unterrichtet. Eine Verurteilung dürfte kaum erfolgt sein; aus der Haft scheint Waleys allerdings auch nicht entlassen worden zu sein. Die Darstellung des Prozesses, die Käppeli im ersten Teil des Werkes gibt, gründet sich in der Hauptsache auf den Quellenstoff, der in einer Hs. des 14. Jahrhunderts der Universitätsbibliothek Cambridge überliefert ist und von Käppeli im 2. Teil in vollständiger Wiedergabe mit Nachweis der Zitate zum Abdruck gebracht wird.

Dominikanische Provinzen und Klöster. Einen Vorstoß in ein wenig erforschtes Gebiet unternimmt G. v. Walther-Wittenheim, deutschbaltische Benediktinerin, mit ihrer Geschichte der livländischen Dominikanerniederlassungen²⁷). Der Quellenstoff, in der Hauptsache im Stadtarchiv Reval, im dominikanischen Generalarchiv und im vatikanischen Archiv in Rom, ist lückenhaft. Immerhin gelingt es dem Fleiß der Verfasserin, uns die allgemeine Entwicklung aufzuzeigen und über alle Gebiete dominikanischen Lebens in Livland (Wissenschaftspflege, Kunsttätigkeit, Wirtschaft, Verhältnis zu den übrigen Orden, den Herrschaften, der Bevölkerung) wenigstens einiges zu sagen. Die Dominikaner kamen durch die Bemühungen des päpst-

26) Romae, Institutum Fratrum Praedicatorum 1936. 251 S. (= Dissertationes historicae Fasc. VI.).

27) Die Dominikaner in Livland im Mittelalter. Die Natio Livoniae. Romae, Institutum Fratrum Praedicatorum 1958. 159 S. (= Dissertationes historicae. Fasc. IX.).

lichen Legaten für den Nordosten, des Bischofs Wilhelm von Modena, nach Livland. Die fünf Konvente Riga (gegründet 1234), Reval (1246), Dorpat (1500), Pernau (1505, wohl nur Terminei), Narwa (1520) waren zur natio Livonia zusammengeschlossen und, wenigstens seit 1517, der dominikanischen Provinz Saxonica angegliedert. Der allgemeine Verfall der Ordenszucht machte sich auch in der Livonia bemerkbar. Doch gelang es der von Holland ausgehenden Reformwelle, die livländischen Konvente zu erfassen (1474 Reval, 1475, Riga, 1480 Dorpat) — allerdings nur unter Preisgabe zahlreicher Brüder, die es vorzogen, zu den weniger strengen Deutschordensbrüdern abzuwandern. Der Reformation scheinen sich nur wenige livländische Dominikaner zugewandt zu haben. Nachdem aber die livländischen Städte sich für die Reformation erklärt hatten, war für die Dominikaner kein Bleiben mehr. 1524 mußten Riga und Narwa, 1525 Reval und Dorpat aufgegeben werden. Einige Zeit konnten sich die Dominikaner noch bei der Ritterschaft halten. Mit dem Übertritt des letzten livländischen Ordensmeisters Gotthard Kettler zum Protestantismus (1561) war die natio Livonia endgültig aufgelöst. Wenig hat sich aus der dominikanischen Vergangenheit erhalten: Reste von Archiven und Bibliotheken in Reval und Riga, die Rigaer Dominikanerkirche, von der Revaler Kirche spärliche Baureste und ein Flügelaltar aus der Schule Hans Memlings. Dem Revaler Konvent entstammte Balthasar Fannemann, der später Weihbischof von Hildesheim und Mainz wurde und als Gegner Bugenhagens in der Reformationsgeschichte hervorgetreten ist. — Eine Geschichte des augsburgischen Dominikanerklosters, das mit kurzen Unterbrechungen von etwa 1225 bis 1808 bestand, ab 1709 Sitz des Provinzialrats der süddeutschen Provinz war, von 1746—1794 ein auch von Weltklerikern besuchtes Generalstudium beherbergte und der Stadt und dem Bistum Augsburg viele seelsorgerische Kräfte stellte, liefert P. Siemens²⁸⁾. So viel archivalischen Stoff diese Geschichte verarbeitet, sie leidet doch unter erheblichen Mängeln. Sie lehnt sich zu eng und zu widerstandslos an die Hauschroniken des 18. Jahrhunderts an und wird damit mehr zu einer Apologie als zu einer Geschichte des Klosters. Sie legt den Ton allzu stark auf die Personalgeschichte und verliert damit die großen Gesichtspunkte. Und sie ist, wie ich in *Theologische Revue* 36, 1937, 62 bis 64 gezeigt habe, mit vielen Flüchtigkeiten und Unrichtigkeiten behaftet. — Die Geschichte des Dortmunder Dominikanerklosters liefert uns in einem sehr stattlichen und reich bebilderten Band Th. Rensing²⁹⁾. Die vornehme Ausstattung und die sehr breite Behandlung entsprechen nun freilich nicht der Bedeutung, die das Dortmunder Kloster in der Gesamtgeschichte des Ordens auch nur seines deutschen Zweiges gehabt hat. Zwar Kirche und Kloster, beide in der Hauptsache noch vor der Reformation fertiggestellt, verdienen die Beachtung, die ihnen die Kunstgeschichte schon seit geraumer Zeit geschenkt hat. Die Flügelbilder des Hochaltars hat man bisher für ein Werk der Dünwege gehalten, eine Annahme, der der Verfasser endgültig den Boden entzieht. Den Kreuzgang, der nach der Auflösung des Klosters in geradezu barbarischer Weise mißhandelt wurde, hat W. Lübke für den schönsten Westfalens erklärt. Mit seiner Tätigkeit auf monastischem, wissenschaftlichem oder seelsorgerischem Gebiet hat sich das Dortmunder Domini-

28) Geschichte des Dominikanerklosters Sankt Magdalena in Augsburg (1225—1808). Vechta, Albertus - Magnus - Verlag 1936. 320 S. (= QuFD. Heft 33).

29) Das Dortmunder Dominikanerkloster (1509—1816). Münster i. W., Aschendorff 1936. 288 S.

kanerkloster jedoch keinen besonderen Namen in der Kirchen- und Ordensgeschichte gemacht. In der Zeit von der Reformation bis zur Auflösung 1816 schon gar nicht — zeitweilig war es recht verwildert, und der endgültigen Auflösung war das innere Sterben bereits vorausgegangen. Aus der mittelalterlichen Geschichte ist auch nur die eine oder andere Tatsache von etwas erheblicherem Belang. Eine Rolle spielten die Dortmunder Dominikaner Ende des 14. Jahrhunderts in der Ketzerbekämpfung. Ihnen wurde die Inquisition für die kölnische Provinz anvertraut. Rensing konnte für diesen Abschnitt seiner Arbeit bisher nicht beachtete Inquisitionsprotokolle heranziehen, die auf mannigfachen Umwegen 1911 in die Bonner Universitätsbibliothek gelangt sind. In der Reformation, die den Dortmunder Konvent zwar nicht beseitigte, ihm aber für die Dauer jede Entfaltungsmöglichkeit benahm, ist stärker hervorgetreten der nachmalige Hildesheimer Weihbischof Balthasar Fannemann. — Eine eingehende Geschichte jenes Konvents, dem die nun auch von E. G. Kolbenheyer verherrlichte Mystikerin Margareta Ebnerin Unsterblichkeit verliehen hat, des schwäbischen Dominikanerinnenklosters Maria Mödingen, wäre sehr zu begrüßen, wenn sie heutigen Anforderungen entspräche. Denn was A. v. Steichele im 3. Band des Werkes „Das Bistum Augsburg“ (S. 159—190) zur Geschichte dieses Klosters gebracht hat, liegt nun doch schon ein paar Menschenalter zurück, ist in manchem überholt und da in ein größeres Werk eingebaut, etwas knapp gehalten. Die Geschichte des Klosters und der Hofmark Maria Mödingen, die uns C. Jedelhauser vorlegt³⁰⁾, führt nun leider nicht weit über Steichele hinaus. Das liegt daran, daß die Verfasserin neue wichtige Quellen nicht flüssig machen konnte, auch daran, daß sie offenbar Anfängerin ist. Sie hat wohl fleißig die erreichbaren Quellen und Darstellungen (nach S. 103 scheint sie den Unterschied von Quellen und Darstellungen nicht zu kennen!) durchgearbeitet, den Stoff sauber verzettelt und übersichtlich geordnet (Anfänge des Klosters; Schirmvogtei und Landeshoheit; Gerichtsbarkeit; Wirtschaft; innere Verhältnisse und Reform; Priorinnenreihe). Allein es scheint ihr doch der kritische Blick und die methodische Schulung zu fehlen. Dieser Mangel macht sich besonders bei der Wirtschaftsgeschichte geltend, die sich in einem oft recht nichtssagenden Nebeneinander von Kaufverhandlungen erschöpft. Auch in Einzelheiten wäre eine viel gründlichere Durcharbeitung notwendig gewesen. Recht dürftig ist das Reformationsjahrhundert behandelt. Und doch wäre gerade für diesen Zeitraum vieles und Wichtiges zu sagen gewesen. Die Verfasserin schließt ihre Darstellung mit dem Jahre 1606, dem Todesjahr der Äbtissin Maria Berger. Nach zehnjähriger Sedisvakanz wurde Maria Mödingen von St. Katharina in Augsburg aus neu besiedelt und hielt sich von da an bis zur Säkularisation.

5. Annunziaten.

I. F. Bonnefoy³¹⁾ zeigt, daß Johanna von Valois bei Stiftung des Annunziatenordens (1501) an Doppelklöster dachte, ähnlich wie sie der Orden von Fontevrault oder der Birgittenorden hatte. Wenn die ursprüngliche Idee nach dem Tod der Stifterin preisgegeben und der Orden nur in einem weiblichen Zweig fortgeführt wurde, so deshalb,

30) Geschichte des Klosters und der Hofmark Maria-Medingen von den Anfängen im 15. Jahrhundert bis 1606. Vechta, Albertus-Magnus-Verlag 1936. 124 S. (= QuFD. Heft 34).

31) AFH. 31, 1938, 1—16.

weil der männliche Zweig anscheinend wenig Zugang, vor allem an Priestern hatte. Die geistliche Betreuung der Annunziatinnen wurde 1517 den Minoriten von der Observanz übertragen.

III. Mendikanten.

1. Franziskaner.

FSt. 25, 1936, 454—458 bieten einen Nachruf auf P. Heribert Holzappel (gest. 1936), den Verfasser des grundlegenden „Handbuches des Franziskanerordens“, das, heute in manchem überholt, für seine Zeit (1909) eine Leistung war und in der Art der Behandlung des Gegenstandes auch weiterhin vorbildlich bleibt.

Franziskus. Um die Klärung der Frage, wann cod. 538 der Stadtbibliothek (früher des Sacro Convento) von Assisi, der den schriftlichen Nachlaß des hl. Franziskus enthält, geschrieben wurde, haben sich die meisten Franziskusforscher bemüht, ohne zu einem befriedigenden Ergebnis zu gelangen. K. Eßer³²⁾ überprüft die Frage nochmals und begründet mit neuen beachtlichen Gesichtspunkten die Annahme, daß der die opuscula s. Francisci enthaltende Teil des cod. 538 im 3. Viertel, wahrscheinlich sogar um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden ist. — M. Bihl³³⁾ erweitert die knappen Angaben über den Handschriftenbestand der Vita I. Celanos, die der Ausgabe dieses Werkes (Quaracchi 1906) vorangeschickt sind. — Unbarmherzig zerstört der gleiche Verfasser³⁴⁾ den schönen Traum des Schweizer Kapuziners Hilarin Felder, der in dem deutschen Passional (nach Felder 1254 verfaßt, nach allgemeiner Annahme um 1300) und in der Legenda aurea des Jakobus a Voragine eine bisher unbekannte „legenda anonyma s. Francisci“, um 1240 verfaßt, entdeckt haben wollte. — Daß Julian von Speyer das Reimoffizium des hl. Franziskus gedichtet und komponiert hat, steht fest. Die Frage, wann das Reimoffizium entstanden ist, harrt noch der Lösung. Nach A. van Dijk³⁵⁾ muß es zwischen 25. Mai 1230 und 4. Oktober 1235 entstanden sein. — Im British Museum (Add. 43688 W) befinden sich zwei vom Einband eines Lutherdruckes (Enchiridion piarum precationum, Wittenberg 1534) abgelöste Pergamentblätter, die Fragmente eines metrischen Franziskuslebens in anglonormannischer Sprache enthalten (Ende 15. Jahrhundert)³⁶⁾.

Franziskanische Ordnungen. Die Archives départementales von Rouen verwahren zwei Kopialbände, die für die Frühzeit der franziskanischen provincia Franciae von Belang sind. Der erste, um 1550 in Paris geschrieben, ist als Chartularium der Provinz anzusprechen. H. Lippens gibt AFH. 50, 1937, 51—68 Regesten sämtlicher Bullen- und Urkundenabschriften und veröffentlicht die noch ungedruckten Stücke im Wortlaut. — Im Anschluß an Ausführungen über das Capitulum generale Caturci (Cahors) celebratum (AFH. 50, 1937, 69—169) untersucht M. Bihl³⁷⁾ das Verhältnis, das zwischen den durch die Bulle vom 28. November 1336 von Benedikt XII. für die Minoriten erlassenen Konstitutionen und den vom Kapitel selbst gegebenen Sta-

32) FSt. 26, 1939, 120—142.

33) AFH. 29, 1936, 273—307; 50, 1937, 1—30, 257—281.

34) AFH. 28, 1935, 505—525.

35) FSt. 25, 1936, 208—214.

36) AFH. 31, 1938, 48—58.

37) AFH. 30, 1937, 309—390.

tuten besteht, und kommt zu dem Schluß, daß die *statuta nova Caturcensia* das enthalten, was außer den päpstlichen Konstitutionen in der minoritischen Ordensgesetzgebung noch zu Recht besteht.

Armutsstreit. 1252—1272 tobte an der Pariser Universität zwischen den Mendikanten und den Weltgeistlichen ein heftiger Streit. Einer der Führer des Weltklerus, Guillelmus de S. Amore, griff in seiner Schrift „*De antichristo et eiusdem ministris*“ das Armutsideal und die pastoralen Ansprüche der Mendikanten leidenschaftlich an. Aus Mendikantenkreisen antwortete ihm die (wohl von Fr. Thomas Eboracensis verfaßte Schrift) „*Manus, quae contra Omnipotentem tenditur*“. Da Guillelmus, von der Kirche verurteilt, aus Frankreich ausgewiesen war, übernahm es sein Freund M. Gerardus de Abbatisvilla (Abbeville), Archidiakon von Ponthieu und Cambrai (gest. 1272), auf diese Schrift zu erwidern. 1269 ließ er die Schrift „*Contra adversarium perfectionis christianae*“ ausgehen, die dem Gegner Schritt für Schritt folgt und die Rechte des Weltklerus und den kirchlichen Besitz verteidigt. Diese Schrift, der entgegentreten Thomas v. Aquino, Bonaventura, John Pecham für nötig hielten, gibt S. C l a s e n auf Grund von fünf Hss., von denen zwei bis an die Wende des 15./14. Jahrhunderts zurückreichen, mit Quellennachweisen versehen, heraus³⁸⁾. — M. Glorieux hatte den Nachweis erbringen zu können geglaubt, das mendikantenfeindliche Reimser Provinzialkonzil (28. Dezember 1267?), von dem ein Brief des Kardinallegaten Simon de Brion Kunde gibt, habe in Reims selbst getagt. H. L i p p e n s zerstört diese Vermutung mit dem Erweis, daß das Konzil (Ende 1267 oder anfangs 1268) in Compiègne zusammengetreten sei. Für den Brief des Kardinallegaten, der die Beschlüsse des Provinzialkonzils stark abschwächt, hat Lippens einen neuen Textzeugen in den Beständen des ehemaligen Franziskanerarchivs in Rouen entdeckt, den er im Wortlaut veröffentlicht³⁹⁾. — Einen weiteren Quellenbeitrag zur Geschichte des Armutsstreites liefert S. C l a s e n⁴⁰⁾ mit der Veröffentlichung eines gegen John Pechams Quästion über die vollkommene Armut gerichteten Traktats (Cod. Paris. Lat. 16297) eines ungenannten Verfassers. — Am 5. Juli 1350 überreichte Richard Fitzralph, seit 1346 Erzbischof von Armagh, Papst Klemens VI. zu Avignon eine Schrift, in der er wider die Bettelorden und ihre Eingriffe in das seelsorgerische Gefüge Klage erhob. L. L. Hammerich legt uns diese „*Propositio Unusquisque*“ in einer brauchbaren kritischen und kommentierten Ausgabe vor, unterrichtet uns außerdem über Fitzralphs Leben und Wirken bis 1350, vor allem über seine Predigtstätigkeit, und schenkt uns schließlich einen kritisch gesicherten Text der prächtigen „*Oratio autobiographica*“, mit der Fitzralph seine „*Summa contra Armenos*“ schließt⁴¹⁾.

Franziskanische Wissenschaft. Die nicht gerade große Zahl mittelalterlicher Kataloge franziskanischer Schriftsteller — es sind nur etwa fünf bekannt — vermehrt O. B o n m a n n⁴²⁾ um einen neuen aus Cod. I. 111 des Würzburger Franziskanerklosters. Der Katalog ist

38) AFH. 51, 1938, 276—529.

39) AFH. 29, 1936, 79—97.

40) FSt. 25, 1938, 241—258.

41) The beginning of the strife between Richard Fitzralph and the Mendicants with an edition of his autobiographical prayer and his proposition *Unusquisque*. København, Levin & Munksgaard 1938. 85 S. (= *Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist-filologiske Meddelelser* XXVI, 5).

42) FSt. 23, 1936, 113—149.

zwischen 1440/45 in Süddeutschland entstanden. — Die „Liste der an der Wiener Universität lehrenden und hörenden Franziskaner bis einschließlich 1650“, die A. Hasenhütl⁴³⁾ vorlegt, gründet sich auf die Wiener Universitätsmatrikel und die Akten der theologischen Fakultät. Vor 1399 kann Hasenhütl kein franziskanisches Mitglied an der Universität namhaft machen. Etwas häufiger erscheinen franziskanische Lehrer seit Mitte des 15. Jahrhunderts. Die Reformation riß eine 60 Jahre währende Lücke. Erst 1586 ist wieder ein Minorit an der Universität feststellbar. Der bedeutendste Kopf der Franziskanerdozenten war der italienische Humanist Johannes de Camerino (Johannes Ricutius Vellinus), 1497 bis 1529 in Wien nachweisbar, zuletzt scharfer Gegner der Reformation. — B. Roths ebenso stoffreiches wie gründlich gearbeitetes Werk über Franz von Mayronis⁴⁴⁾ schlägt mehr in das Gebiet der Scholastik, näherhin des Skotismus ein, dessen bedeutsamster Vertreter der „Doctor acutus sive illuminatus“ (geb. vor 1288 zu Mayronne, Provence, gest. nach 1328) war. Sein Leben war voll ausgefüllt mit schriftstellerischer Arbeit, von der zahllose Hss. in den meisten europäischen Bibliotheken und Drucke Zeugnis geben. Mit zähem Fleiß hat Roth die vorhandenen Hss. aufgestöbert und sie nach ihrer Bedeutung für die Mayronisforschung gewürdigt. — Dem schriftstellerischen Nachlaß des englischen Franziskaners Richard v. Conington (Oxforder Magister, 1310—1316 Provinzialminister, 1330 gestorben) ist V. Doucet⁴⁵⁾ nachgegangen und hat zu den bisher bekannten Werken aus vatikanischen und Leipziger Hss. weitere (ein Quodlibet und sieben Quaestiones) herausgehoben. Seiner geistigen Einstellung nach ist Conington Gesinnungsgenosse Heinrichs v. Gent, den er gegen Duns Scotus verteidigt. — V. Doucet⁴⁶⁾ ist auch in der Lage, den wissenschaftlichen Nachlaß des eifervollen Scotusanhängers Anfredus Gonteri O. Fr. Min. (Bretonne, zwischen 1303 und 1325 nachweisbar) um ein neues Werk zu bereichern (Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen in cod. Vat. Lat. 1113). — Die Gestalt des Franziskanertheologen Kilianus Stetzing ist bisher nur schattenhaft aufgetaucht. L. Meier⁴⁷⁾ vermag ihr etwas Blut und Farbe zu geben. Handschriftlich erhalten sind zwei seiner Werke (Sentenzenkommentar und Tabula in metaphysicam Antonii Andreae). Ausgesprochen spekulative Begabung, reiches Wissen, unermüdlicher Fleiß, dazu eine kindliche Frömmigkeit machen ihn nach Meier zu einer der anziehendsten Gestalten des 15. Jahrhunderts. — L. Meier hat uns vor mehreren Jahren (vgl. Antonianum 5, 1950, 157—202) mit der wissenschaftlichen Tätigkeit des sächsischen Minoriten und Provinzialministers Nikolaus Lakmann bekannt gemacht. In Cod. 716 (Helmst. 666) der Wolfenbütteler Bibliothek hat nun Meier⁴⁸⁾ gekürzte lateinische Nachschriften dreier von ihm zu Erfurt gehaltener Predigten gefunden, die Lakmann von einer neuen Seite beleuchten. Sie zeigen auch, daß sich die Franziskaner in Erfurt überhaupt eines guten Rufes als Prediger erfreuten.

Franziskanische Persönlichkeiten. Eine sehr dankenswerte Zusammenstellung der Quellen zur Geschichte der hl. Klara mit

43) FSt. 26, 1939, 25—58.

44) Franz von Mayronis OFM. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott. Werl i. W., Franziskus-Druckerei 1936. 592 S. (= Franziskanische Studien, 3. Heft).

45) AFH. 29, 1936, 396—442.

46) FSt. 25, 1938, 201—240.

47) FSt. 23, 1936, 176—200, 265—295.

48) FSt. 25, 1938, 162—177.

Überschau über den Stand der literarkritischen Fragen gibt M. Faßbinder⁴⁹⁾, die 1934 ein brauchbares Lebensbild der Heiligen (Freiburg i. Br.) hat erscheinen lassen. — Die älteste Lebensskizze Johannes Kapistrans findet sich in einem Brief, den Kapistrans Begleiter, der Minorit Gabriel von Verona, am 8. September 1451 von Brünn aus an den Utraquistenführer M. Johannes Borotin gerichtet hat. J. Hofer teilt die einschlägigen Stellen dieses Briefes aus einer Münchener und einer Brünner Hs. (15. Jahrhundert) im Wortlaut mit⁵⁰⁾. Als Lobeshymnus eines begeisterten Verehrers, bestimmt als Empfehlung des gefeierten Predigers, hat diese Skizze nur bedingten Wert. In einem weiteren Aufsatz beleuchtet Hofer⁵¹⁾ die Rolle, die Kapistran im Aufstand der preußischen Städte gegen die Herrschaft des deutschen Ordens gespielt hat. Schon zu seinen Lebzeiten wurde gegen ihn der Vorwurf erhoben, er habe es mit den aufständischen Städten gehalten und den polnischen König zu einem Zusammengehen mit ihnen beredet. Die Anklage wurde von R. Grieser 1936 in seinem Werk über Hans v. Baysen, den Führer der Aufständischen, wiederholt und hauptsächlich begründet mit dem Hinweis auf die Ablehnung, die Kapistran einer Einladung von seiten des Hochmeisters (1433) hatte zuteil werden lassen, nach Preußen zu kommen, dort zu predigen und besänftigend auf die erregten Städte zu wirken. Teilweise mit Heranziehung neuer Archivalien zeigt Hofer, daß die Gründe, die Kapistran für seine Weigerung anführte (Krankheit, Hussitenmission, Mangel einer weitgehenden Vollmacht von seiten des Kaisers und des Papstes) tatsächlich bestanden und daß von einer Beeinflussung des Polenkönigs im Sinne eines Eingreifens zugunsten der Städte keine Rede sein könne. — Seit längerem schon beschäftigt sich die Forschung, auch die deutsche, mit dem spanischen Franziskanerobservanten Francisco von Osuna. Mit dem umfangreichen Werk des Kapuziners F. de Ros⁵²⁾ kann die Osuna-Frage als abgeschlossen bezeichnet werden. Trotz allem Spüren ist es dem Verfasser freilich nicht gelungen, den Lebensgang Osunas in allen Einzelheiten festzulegen. Geboren ist Francisco im andalusischen Osuna, um 1492. 1510 war er beteiligt beim Kampf um Tripolis. Um 1515 trat er dem Observantenorden bei. Um 1519 empfing er die Priesterweihe. Aus seinem folgenden Lebensabschnitt, der ganz mit schriftstellerischer und seelsorgerischer Tätigkeit ausgefüllt ist, ist eine Auslandsreise hervorzuheben, die ihn nach Frankreich, den Niederlanden, Deutschland (Aachen, Köln) führte (1532—1536). Um 1540 ist er gestorben. An gesicherten Werken hat er acht in spanischer, sechs in lateinischer Sprache hinterlassen. Tiefere Wirkung war seinen spanischen Werken beschieden. Trotz gelegentlicher scharfer Kritik am Kirchenwesen war Francisco ein durchaus mittelalterlicher Mensch, der nichts von Erasmus oder Luther hören wollte, Skotist seinem Denken nach, Mystiker in seiner Frömmigkeitshaltung. Das Besondere seiner Mystik ist das „*recogimiento*“, die über alle raumzeitlichen Erscheinungen des Göttlichen hinaus, auf das göttliche Wesen unmittelbar gerichtete Beschauung, und dessen Höhepunkt das „*no pensar nada*“, das Nichts-mehr-Denken, das Aufleuchten- und Redenlassen des Göttlichen selbst. Mit seiner Mystik hat Francisco

49) FSt. 23, 1936, 296—355.

50) FSt. 25, 1938, 89—93.

51) FSt. 26, 1939, 201—218.

52) Le père François d'Osuna. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle. Paris, G. Beauchesne 1936. 704 S. (= Etudes de théologie historique publiées sous la direction des professeurs de théologie à l'institut catholique de Paris).

auf Teresa von Avila, Juan de la Cruz, Luis de Granada eingewirkt und so die Blütezeit der spanischen Mystik heraufführen helfen. Die Schrift „Gracioso convite“ (Das gnadenreiche Gastmahl) kam auf den Index der spanischen Inquisition — wie der Verfasser vermutet deshalb, weil Osuna für die tägliche Kommunion warb.

Franziskanische Frömmigkeit. Was sich über die kultische Verehrung der franziskanischen Heiligen Antonius, Klara, Bernardin v. Siena, Elisabeth, Ludwig IX. von Frankreich im mittelalterlichen Schweden aus liturgischen Dokumenten erheben läßt, hat T. Schmid⁵³⁾ sorgfältig zusammengestellt. Der Norden scheint in der Verehrung dieser Heiligen zurückhaltender gewesen zu sein als das übrige Europa. In die nordisch-franziskanische Josephsliturgie sind birgittinische Gedanken eingegangen; allerdings wurden sie nur so lange festgehalten, als die „Revelationes“ Brigittas noch unverdächtig waren. — Einen gedrängten Überblick über die Entwicklung der Verehrung der fünf ersten Märtyrer des Franziskanerordens (Berardus, Otho, Petrus, Adjutus, Accursius; getötet 16. Januar 1220 in Marokko) gibt R. Menth⁵⁴⁾. Mittelpunkt der Verehrung war die Chorherrnkirche S. Cruz zu Coimbra, wo die Gebeine der Märtyrer ruhen. Von S. Cruz in Coimbra aus verbreitete sich die Verehrung der fünf Märtyrer auf die übrigen der Kongregation von S. Cruz angeschlossenen Chorherrnstifte. Die allgemeine Verehrung dieser Heiligen läßt sich aber nicht über 1480 zurückverfolgen. — An Hand bisher unbekannter oder wenig beachteter Schriftstücke, die im Wortlaut veröffentlicht werden, gibt E. Longpré⁵⁵⁾ eine lebendig geschriebene Geschichte des ganz Europa aufwühlenden Streites um die Verehrung des Namens Jesu, wie sie von dem Minoriten Bernardin von Siena und seinen Genossen seit 1423 gepflegt, verbreitet und im Kampf gegen Dominikaner, Augustinereremiten und andere Orden durchgesetzt wurde. Auch in Deutschland, vor allem in Breslau, erhitzte der Streit die Gemüter; Hss. in Leipzig, Danzig, Prag, Barcelona geben davon Kunde. Den bisher bekannten drei Streitschriften über diesen Gegenstand, die von Augustinereremiten (Andreas Biglia und Andreas de Cassia) ausgingen, tritt eine weitere zur Seite, die A. Stroick⁵⁶⁾ in cod. 4264 (theol. 258) der Wiener Nationalbibliothek entdeckte. Die Schrift ist Spätherbst 1431 abgefaßt, wahrscheinlich von einem Dominikaner, der dem Inquisitor von Bologna nahestand. Der erste Teil der Schrift ist wichtig, weil er uns mit der Art der Propaganda von seiten Bernardins und seiner Genossen bekannt macht.

2. Clarener.

Zur Geschichte der orthodoxen Clarener, einer italienischen franziskanischen Einsiedlerkongregation, steuert L. Oligier⁵⁷⁾ wichtige Dokumente bei: eine Bulle Sixtus IV. vom 26. Januar 1475, in der die Clarener erneut der Privilegien des Minoritenordens teilhaft gemacht werden; eine Urkunde vom 23. November 1483, in der der Generalminister der Franziskaner die Clarener in den Verband des Minoriten-

53) FSt. 25, 1938, 65—88, 134—161.

54) FSt. 26, 1939, 101—120.

55) AFH. 28, 1935, 443—476; 29, 1936, 142—168, 443—477; 30, 1937, 170—192.

56) FSt. 25, 1936, 390—405. — Stroick ist im Juni 1940 als Divisionspfarrer in Frankreich gefallen.

57) AFH. 31, 1938, 59—72.

ordens aufnimmt; eine Bulle Innozenz VIII. vom 12. November 1486, in der den Clarenern die erbetene Loslösung aus dem Verband der Minoriten gewährt wird.

5. Kapuziner.

Die Erforschung der Frühgeschichte des Kapuzinerordens erfährt eine begrüßenswerte Erleichterung durch die *Monumenta historica ordinis Minorum Capuccinorum*, mit deren Herausgabe sich das Kapuzinerkolleg S. Lorenzo da Brindisi befaßt. Bis jetzt liegt ein Band vor⁵⁸⁾, enthaltend drei Berichte des Kapuziners Mario Fabiani a Mercato Saraceno (um 1512—1580) über die Anfänge des Kapuzinerordens. Die Ausgabe, von M. a P o b l a d u r a besorgt, entspricht allen Anforderungen, die man heute an eine Textedition stellt und bringt in der (lateinisch geschriebenen) Einleitung auch manches Neue über Mario Fabiani und seinen schriftstellerischen Nachlaß. — Das im letzten Bericht (vgl. ZKG. 55, 1936, 348 f.) angezeigte Werk über die rheinische Kapuzinerprovinz erhält in einer Studie von R. L i n d e n⁵⁹⁾ eine Ergänzung und Vertiefung. Während uns Jacobs die äußeren Schicksale der rheinischen Provinz und die Tätigkeit ihrer Mitglieder im Dienste der Gegenreformation schilderte, widmet Linden seine Untersuchung den innerklösterlichen Zuständen der Provinz in der Zeit von ihrer Gründung bis zu ihrer Teilung (1611—1668). Sein Ziel sieht Linden näherhin darin, aufzuzeigen, wie sich das in Regel, Konstitutionen, Ordinationen, Kapitelsbeschlüssen geformte Ideal des Kapuzinerordens im Bereich der alten rheinischen Provinz verwirklichte. Die Verhältnisse waren damals der Verwirklichung des auf äußerste Strenge, tunlichsten Abschluß von der Welt, ständige Geborgenheit in Gott gerichteten Trachtens nicht sonderlich günstig. Gleichwohl haben sich die Klöster und Mitglieder der Provinz, wie Linden an Hand der Kapitelsverordnungen, Kongregationsbeschlüsse, Ordenskorrespondenzen beweist, im großen und ganzen auf der damals überhaupt möglichen Höhe gehalten. Lindens Studie bereichert in mannigfacher Weise die Geschichte des franziskanischen Frömmigkeitslebens. Besonderer Pflege erfreute sich bei den rheinischen Kapuzinern der eucharistische Kult, vor allem das 40stündige Gebet und der häufige Kommunionempfang. Etwas tiefer hätte Verfasser auf die Predigtstätigkeit der rheinischen Kapuziner eingehen dürfen.

IV. Jesuiten.

So viel über den Jesuitenorden geredet wird, das Gesetzbuch der Gesellschaft Jesu („*Examen generale*“ mit seinen Erläuterungen und „*Constitutiones*“ mit ihren Auslegungen) ist wenig bekannt. Das liegt zum Teil daran, daß die Satzungen nur stückweise in Übersetzung zugänglich sind. Auch P. d e C h a s t o n a y hilft diesem Übelstand in seinem Buch „*Die Satzungen des Jesuitenordens*. Werden, Inhalt, Geistesart“⁶⁰⁾ nicht ganz ab. Er bietet uns im ersten Teil wohl eine

58) Marius a Mercato Saraceno O. M. Cap., *Relationes de origine Minorum Capuccinorum*. Assisi, Collegio S. Lorenzo da Brindisi 1937. 552 S.

59) Die Regelobservanz in der Rheinischen Kapuzinerprovinz von der Gründung bis zur Teilung 1611—1668. Münster i. W., Aschendorff [1936]. 149 S. (= Franziskanische Studien, Beiheft 16).

60) Einsiedeln/Köln, Benzinger & Co. 1938. 278 S.

ziemlich ausführliche Entstehungsgeschichte der Satzungen, schließt daran (im 2. Teil) aber nicht den Satzungstext in Übertragung, sondern begnügt sich mit einer Inhaltsangabe, die freilich manche Abschnitte wörtlich bringt. Das Hauptgewicht ist auf den 3. Teil gelegt, in dem die Grundgedanken und Grundkräfte der Satzungen herausgearbeitet, in ihrer religiösen, geschichtlichen und zeitgemäßen Bedeutung gewürdigt und gegen Einwendungen von kirchlicher und nichtkirchlicher Seite gerechtfertigt werden. Ohne den Blick vor den „detrimenta“ zu verschließen, die sich im Laufe der Geschichte im Jesuitenorden gezeigt haben, ist Chastonay doch voll und ganz davon überzeugt und sucht in eindringlicher Beweisführung auch den Leser davon zu überzeugen, daß die Satzungen des Jesuitenordens das Werk eines religiösen und organisatorischen Genies seien und bis zur Stunde noch nichts von ihrer Kraft und Brauchbarkeit verloren haben.

Amica exegesis

Von Rudolf Hermann.

Zu Erich Seebergs „Grundzüge der Theologie Luthers“.
W. Kohlhammer, Stuttgart 1940. Lwd. 240 S. Preis geh. RM. 5.—,
geb. RM. 6.—.

Die leitenden Gedanken von S.s Lutherauffassung sind bekannt. Er stellt das Handeln Gottes, wie es im „Gegensatz“ zu den menschlichen Wertungen und Maßstäben, bzw. in einer Überwindung dieses Gegensatzes verläuft, in den Mittelpunkt der Lehre Luthers. Er bringt Luther dadurch in Zusammenhang mit der deutschen Mystik, freilich nicht ohne tiefgehende Unterscheidungen zwischen beiden herauszuarbeiten. Er sieht sodann Luther jenen „Gegensatz“, und das Wille, Herz, Geschichte, Kirche und Welt durchziehende „Lebensgesetz“, das solches Handeln Gottes „im Gegensatz“ einschließt, an der Person Christi gewinnen. Christus wird sogar als die „Personifizierung“ jenes Lebensgesetzes bezeichnet (95). Damit verbindet er den „konkreten Geistgedanken“ Luthers, also die These, daß Luther den Geist, auch den Heiligen Geist, nicht „abstrakt“ als Vernunft fasse, wie das etwa der Humanismus und weithin der Katholizismus tue, auch nicht psychologisch-metaphysisch als Seelengrund oder Funken, wie die mystische „Konzentration“ seiner habhaft zu werden suche, sondern so, daß das Geistliche zugleich leiblich, das Innerliche zugleich äußere Gestalt werde und so erst seine volle Wirklichkeit habe. In diesem Sinne ist etwa das Verhältnis des Geistes zum Wort und zum Sakrament zu verstehen, ähnlich das von Christi Person zu seiner Urbildlichkeit für uns, nicht minder das der Offenbarung zur Menschwerdung, schließlich auch das der Rechtfertigung dazu, daß wir Gottes Werkzeuge werden. Der Geist sei also mit seinen Wirkungen und Erscheinungen in Leben, Geschichte und Kirche zusammen zu denken — im Unterschiede zum Spiritualismus und zur Transzendenz eines Zwingli (52 f.).

S. hat diese Gedanken in zwei größeren Werken über Luthers Theologie sowie in kleineren Arbeiten bereits ausführlicher vertreten. Er bietet in dem vorliegenden Lehrbuch eine Zusammenfassung, die bereits, wie es durch den Zweck des Buches gegeben ist, mancherlei Gebiete der Theologie Luthers umfaßt, von denen jene Werke und Arbeiten noch nicht in extenso handeln. Das Lehrbuch schränkt die dort gebotene Stofffülle naturgemäß ein, bietet aber ebenfalls ein reiches Stellenmaterial. Seine Methode ist die des systematischen Aufbaues, der aus der dogmengeschichtlichen Typenvergleichung hervorwächst. Besonders ergiebig sind dabei die Skizzen über Tauler und die Mystik, über den Occamismus und über den Humanismus. Die biographisch-psychologische Entwicklung der Theologie Luthers wird mehr zurückgestellt, kommt aber auf andere Weise, nämlich in dem sehr maßgebenden und bewußt vertretenen Zurückgreifen auf Luthers Psalmenvorlesung von 1513/15 nicht minder zum Ausdruck. S. hält, mit anderen, diese Vorlesung (Rez. folgt ihm darin freilich nicht) für das sachlich gegebene Fundament der L'schen Theologie überhaupt.

Wenn sich auch, zumal an diesem Orte, der Stil werturteilsmäßiger Sprache verbietet, so darf doch gesagt werden, daß S.s Buch sich sehr eindrucksvoll liest. Damit ist nicht nur die Prägnanz vieler Formulierungen gemeint. In der gedrungenen Gestalt des Lehrbuches, wiewohl

die Hauptgedanken immer wieder, vielleicht bisweilen zu reichlich, anklingen, kommt das Anliegen der S'schen Arbeit an Luther besonders einprägsam und mit großem Ernst zum Ausdruck. Das Buch ist für Studenten ¹⁾ nur „in erster Linie“ bestimmt. Es ist auch weiteren Kreisen vollauf zugänglich. Und wenn S. es für die Aufgabe der Theologie hält, nicht nur kirchenpolitische Kämpfe zu überwinden, sondern zugleich „Sinn und Ziele“ des Lebens gestalten zu helfen, dazu selber religiös wirksam zu werden (VIII), so darf, auch wenn man das mehr für ein Charisma als für ein Programm der Theologie hält, gesagt werden, daß die gegenwärtigen theologischen Strömungen, bis weit in die von Kierkegaard beeinflussten hinein, in dem Buche starken Widerhall finden, ferner daß es in das Leben zeitlos und zeitlich hineinzusprechen mit Pathos — ohne pathetisch zu werden — bestrebt ist ²⁾, und daß es andringlich in Glaubenssachen zu reden weiß. An weitgespannten Umblicken und bemerkenswerten Einblicken in geistesgeschichtliche Zusammenhänge fehlt es auch in diesem neuesten S'schen Werke nicht.

Wenn ich nun einige charakteristische Züge dieser Lutherdarstellung näher herausheben soll, so wäre zuerst auf die Lehre vom „Gegensatz“ zu kommen. Man hat gemeint, daß S., zumal da er diesen Lutherschen Gedanken für möglicherweise durch die Beschäftigung mit Ps. Dionysius Areopagita zunächst angeregt hält, in seiner Lutherdarstellung im Grunde Neuplatoniker bleibe. Aber was S. als eine Art Willensmystik — schon bei Staupitz („Verbindung des menschlichen mit dem göttlichen Willen“ [17]) — herausstellt, und was er zur Unterscheidung L.s von der tradierten Mystik anführt (keine mystische Technik bei L. und „keine metaphysische Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch“ [33]) —, steht gegen jene andere mystische Linie. Auch die Richtung des L'schen Denkens auf das Thema: Gott und Geschichte, gehört im Sinne S.s hierher, bei dem jedenfalls Gehalt und Gestalt der Lutherdarstellung gegen die neuplatonischen Gedanken geht.

Der Lehre von dem Handeln Gottes, das S. das „im Gegensatz“ nennt, ist sich ja auch der Luther von *De servo arbitrio* als sehr in sein eigenes Erkennen gehörender Wahrheit bewußt. *Qui nostra legerunt, habent haec sibi vulgatissima*, sagt er in *W.* 18, 653, 13 f. — wenn er sie an der Stelle dort auch nicht zum Hauptpunkt macht. Um einen Luther stets begleitenden Gedanken handelt es sich also sicher. Angesichts der Tatsache, daß S., bei der Psalmenvorlesung anhebend, ihn zum eigentlichen Zentrum macht, wird es sich diskussionsmäßig um die Frage handeln, woran das Moment der Gegensätzlichkeit orientiert ist. Ist es irgendwie in dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, Gott und Welt als solchem begründet, vielleicht sogar in dem vom Unendlichen und Endlichen? Oder ist es in der Tatsächlichkeit der Sünde begründet, die der Mensch als zwischen ihm und Gott stehend anerkennen muß, in einer Trennung also, die nicht der Mensch, sondern nur Gott aufheben konnte? Im zweiten Falle ist der Gegensatz aus dem bis in die Tiefen reichenden menschlichen Widerspruch gegen Gott, gegen seine Gemeinschaft, sein Heil und seine Gerechtigkeit, zu verstehen, weil der Mensch

1) Diesen müßte m. E. auch die Walchsche Lutherausgabe schon wegen ihres mannigfachen literarischen Sammelmateriale und ihrer Register genannt werden.

2) Auch auf die heute lebensmäßig brennende Frage: Warum Christus? sucht S. mit dem Hinweis auf jenes „Lebensgesetz“ des Gegensatzes durch Tod zum Leben, durch Leiden zur Herrlichkeit — das an Christus nicht nur aufleuchte, sondern für das er auch das Urbild werde, eine Antwort zu geben.

seine eigene Gerechtigkeit will. Im ersten Falle käme man auf den Gegensatz letzten Endes doch als auf eine Art kosmisch metaphysischer Formel.

S. betont wiederholt den engen Zusammenhang zwischen der Sünde und jenem „Gegensatz“. Auf die These „von der absoluten Andersartigkeit Gottes der Welt gegenüber“ wirke die „tiefe Bezogenheit der Gedanken L.s auf die Sünde“ nach (54). „Ohne diesen in der Sünde erscheinenden Gegensatz gibt es kein Leben“ (115). Gleichwohl scheint mir die Frage nach Über- oder Unterordnung beider noch offen zu sein, zumal da andere Stellen anders lauten. Darf man den zweiten der soeben zitierten Sätze auch so formulieren: Ohne die auch im Gegensatz erscheinende Sünde kennen wir kein Leben? Und darf man im ersten Satz statt vom „Nachwirken“ der Sünde von ihrer zentralen Stellung im „Gegensatz“ sprechen? — Wir werden ähnliche Gegenfragen noch mehrfach stellen.

In demselben Sinne charakteristisch scheint mir in dem Kapitel über „die Gottesanschauung“ (S. 60 ff.), das übrigens mit interessanten religionsphilosophischen Vorbemerkungen beginnt, bereits die Überschrift von dessen zweitem Abschnitt zu sein: „Gott und das Übel bzw. (!) die Sünde“ (65), sowie auch die Tatsache, daß dieser Abschnitt zu zweit kommt, nach einem ersten über den »verborgenen Gott« bei L. (61 ff.). Es ist zu erwarten, daß eben diese Gedanken über den „verborgenen Gott“ bei S.s Ausgangspunkt stark in den Vordergrund treten müssen. Nach ihm sieht „derjenige die Theologie L.s nur zur Hälfte, der bei L. lediglich den persönlich und ethisch bestimmten Gott findet. L. hat vielmehr ein starkes Empfinden für die Macht der ‚Gottheit‘ gehabt, die alles Lebendige, das Kleine wie das Große, ‚ist‘ und wirkt“ (61).

Nun kann kein Zweifel daran sein, daß die gewaltigen und tiefen Worte L.s über Gottes Macht und Gegenwart überall, die sich besonders in den Abendmahlsschriften von 1527/28 finden, von S. eindrucksvoll herausgestellt und gewürdigt werden. Aber wenn doch für L. das Wort „Gottheit“ durch Bibelworte seine Prägung hatte — kann er mit der Macht der „Gottheit“ etwas anderes als die Majestät Gottes meinen? Es hieße die ganzen hier vorliegenden, einer nicht erlahmenden Diskussion bedürftigen Probleme aufrollen, wenn wir nun fragen würden: lassen die Äußerungen L.s über Gottes Macht und Allwirksamkeit, über seine „Überwesentlichkeit“ (72 ff.), ja auch die über den nudus deus wirklich den persönlichen Gott unter und hinter sich? Daß wir Gott selbst in seiner Herrlichkeit nicht sehen können, hat ja seinen Grund in der Sünde und der Bestimmtheit unserer Natur durch sie (Disput. Drews. S. 129 f.). Der Gott aber, gegen den die Sünde geht, ist irgendwie der P e r s ö n l i c h e. Ebenso kommt auf den Heiligen Geist in sua majestate (ebd. 416), also nicht, wie er der Tröster ist oder in den Gnadenmitteln wirksam wird, die Offenbarung des Gesetzes und seiner Schrecken. Und so wenig vom Gesetze das Heil kommt, so sehr ist es doch wohl eine Brücke des Persönlichen in das uns unzugängliche Gebiet der Majestät Gottes an sich, wie ja auch seine Liebe nicht bloß sein Kleid ist³⁾. Als der „Verborgene“ ist Gott ja kein anderer Gott als der offenbare. Als der P e r s ö n l i c h e wiederum „ist“ er nun doch nicht, was er „wirkt“ (vgl. auch 20 f.), obwohl sein Sein nach L. nicht räumlich lokalisierbar und umschreibbar ist. Wohl aber weiß der Glaube, der ihn als den in

3) Dabei sehe ich noch davon ab, daß bisweilen der Begriff des nudus deus auch eine Art Fehlgebilde verwegenen menschlichen Spekulierens nach gesetzlicher oder mystischer Art sein kann (vgl. etwa ebd. S. 294).

Christus Offenbaren und seine Weise kennt, Geheimnisse — diese und andere (mit der Prädestination zusammenhängende) — stehen zu lassen.

Die Rede müßte dann ausführlicher auf den „verborgenen“ Gott kommen. Wir können nur einiges berühren. Für S. ist, wobei die Psalmenvorlesung von 1515—15 die Führung übernimmt, der verborgene Gott der *deus crucifixus*, Christus (62 f.). — Zunächst einen Satz S.s im Wortlaut: „Luther ... kommt zum Gedanken an Gott vom Leiden her, von der Not und von der Sünde. Diese Gott widersprechende Welt ruft nach dem, der den Widerspruch aufhebt. In der Sinnlosigkeit dieses Lebens an Gott glauben, das heißt den verborgenen und heiligen Sinn des Lebens schauen“ (61). — Ich würde, allerdings nicht auf die erste Psalmenvorlesung begründet, eine Art Gegenvorschlag machen, Luther kommt zur rechten Wirklichkeit Gottes von der Sündenvergebung her und vom Glauben an sie, von der Lösung der Not, und in der Tat vom Leiden sowohl unter der dauernden Sünde wie unter denen, die — letzten Endes vom menschlichen Stolz her — ihre kirchliche Macht gegen das befreiende Evangelium setzen.

Aber auch über die erste Psalmenvorlesung, wenn man den von S. in seinem Band I (1929) S. 140 ff. angegebenen Stellen nachgeht, scheint mir die Diskussion weitergehen zu müssen. Zwar besagen diese Stellen zweifellos, daß die Art des göttlichen Handelns den menschlichen Maßstäben entgegen zu sein, gerade in Christus, in seiner Erscheinung, seinem Kreuz vor allem, zum Ausdruck kommt. Auch spielt das Wort *abscondere* dabei eine wesentliche Rolle. Aber wie das Wort *Deus absconditus* (außer an einer neu zu identifizierenden Stelle, ebd. S. 143, Anm. 2) mir dort nicht vorzukommen scheint, so ist auch bei der wohl überwiegenden Anzahl der Stellen der Gegensatz an der Tatsache der Sünde und an der der Rechtfertigung orientiert, auch wo es nicht ausdrücklich gesagt wird. Ist das aber so, dann scheint mir die *Verborgenheit* Gottes in Christus erst von seiner *Offenbarkeit* in ihm her deutbar zu sein. Nicht daß Gott paradox ist (65; vgl. den Ausdruck „*Urparadoxie*“ 65), ist der Inhalt der Offenbarung. Sondern die Offenbarung macht es verständlich, daß Gottes Wesen und Handeln dem Sünder, auch dem Sünder in uns, paradox erscheint⁴⁾.

Auf die Prädestinationslehre soll hier nicht weiter eingegangen werden. Im wesentlichen sind L.s Gedanken über sie an dem Zusammenhange Rechtfertigung und Erwählung orientiert. Freilich gewinnen bekanntlich auch L.s Aussagen über den verborgenen Gott, besonders in *De servo arbitrio*, für das Verhältnis des prädestinierenden Gottes zu denen, die er nicht bekehrt (ich glaube, so muß es doch ausgedrückt bleiben)⁵⁾, erhebliche Bedeutung. Aber S. schärft auch m. E. im Sinne seiner Hauptthese Aussagen Luthers, in denen dieser, und zwar um der Sache willen, abbricht oder tastet. Ähnliches wäre zu der Bemerkung zu sagen, daß L. die wörtliche Exegese der Schrift mit der Zeit stärker als die allegorische und tropologische bevorzuge, „weil“ (!) das Paradoxe und Anstößige des Wortes Gottes gerade (!)“ hier „stärker hervortritt“ (142). Die dort angegebenen Stellen (W. 19, 484 f., W. 18, 700, 149) handeln

4) Was die *Resignatio*-Stelle in der Römerbriefvorlesung (Ficker II. 218 f., vgl. 216—221, Seeberg, Lehrbuch 65) betrifft, so scheint mir das *Pro nobis* in 218, 32 und der Abschnitt S. 220, 15 ff. besonders zu betonen zu sein.

5) Abgesehen von, wie ich meine, wesentlich einer Stelle spricht *De servo arbitrio* nicht für eine doppelte Prädestination, sooft das auch vertreten worden ist.

allerdings von harten Bibelworten, und sie richten sich dagegen, daß man mit exegetischen Künsten an dem vorbeigeht, was der Wortlaut zumutet. Meint S. nun einen ausgesprochenen Grundsatz L.s: Wörtliche Exegese um des Paradoxen willen, so finde ich einen solchen in den Stellen nicht. Meint er eine psychologische Tatsache bei L., dem Exegeten, so gehört das angegebene Moment gewiß mit hinein. Aber ist sie als solche nicht doch umfassender an der Verfaßtheit des Gesamtevangeliiums im Wort, das verstanden und übersetzt sein will, nicht bloß am Paradoxen orientiert?

Im Ganzen: S. läßt es beim Offenbarungsbegriff gewiß nicht an der Herausarbeitung der Liebe Gottes und der Menschwerdung in Christo fehlen — gerade der Menschwerdung gilt ja seine Arbeit ganz besonders. In der Menschwerdung sieht er die Überwindung jenes „Gegensatzes“. Gott verleibt sich und bekleidet sich mit der Menschheit Christi (76). Besonders hervorheben möchte ich auch das auf S. 144 über die Verhüllung als „liebevollen Anpassung“ Gesagte. Gewiß ist auch die Menschwerdung Einhüllung. Aber ist nun die Menschwerdung in erster Linie „Aufdeckung eines nicht gegenständlich Seienden durch Konkretisierung an einem bestimmten Punkt“ und in diesem Sinne Verleiblichung, Bekleidung und Einhüllung, oder ist sie in erster Linie sein Kommen zu uns, in unser Fleisch, wo wir uns ihm *n a h e n* dürfen? — Man könnte natürlich sagen: beides. Aber nicht beides gleich im Sinne eines Wechselverhältnisses. Denn Offenbarung geht grundlegend von Gott aus zu uns, und das bleibt auch die tragende Linie durch alles Entgegenstehende wie durch alles Medium hindurch. — Auch der Satz: „Erst die Verklärung Christi durch den Heiligen Geist hat die Anerkennung und Offenbarung der im Fleische verhüllten Gottheit bewirkt“ (58), hat durchaus sein Recht. Nur muß ja dabei vorbehalten sein, daß das Fleisch nicht als Ort der Offenbarung erwählt wurde, weil es verhüllt, sondern weil es die Stätte unseres Lebens ist. Fleischwerdung nicht, weil Gott sich verhüllen, sondern weil er sich enthüllen wollte. Nicht das Fleisch, sondern die Sünde verhüllt.

Ich hebe noch den charakteristischen Satz heraus (85): „Luther empfindet in der Menschwerdung sehr stark die Erniedrigung Gottes.“ Daß S. darüber nicht die Majestät der Gottheit Christi im Fleisch verkümmern lassen möchte, zeigt sogleich der Abschnitt 3 auf S. 86, auf den ich besonders hinweise. Aber wie steht S. zu der Tatsache, daß das Luthertum nur ein *genus majestaticum* in der Lehre von der *Communicatio idiomatum* kennen wollte, nicht wie die reformierte Christologie, ein *genus tapeinoticon*? Liegen nicht doch die Gründe dafür in Luther selbst?

Eine Besprechung kann vieles nur kurz herausheben. So die dankenswerte Schilderung der Sünde (56), ihre Kennzeichnung als Flucht vor Gott (106) und den trefflichen Schlußsatz des ganzen Kapitels: „Die Frage nach der Sünde — ist der Mensch gut oder böse — ist der ausschlaggebende Punkt, an dem sich Glauben und Weltanschauung immer wieder geschieden haben, scheiden und scheiden werden“ (113). — So die Unterscheidung von „Lebensnorm“ und „Lebensform“ bei der Lehre vom Gesetz (94), sowie die Würdigung der Tatsache, daß das Thema von Gesetz und Evangelium, nach S. besonders in den Predigten, seine Selbständigkeit gegenüber den Gedanken vom „Gegensatz“ hat (125). Erwähnt sei weiter das Verständnis der Wirklichkeit des Zornes Gottes (58), die lichtvolle Darstellung von Versöhnung und Erlösung (96), überhaupt der Lehre vom „Werke Christi“ (98 f.), auch die der „guten Werke“ und des neuzeitlichen Momentes darin (125).

Über einige andere Punkte muß etwas ausführlicher gesprochen werden. Auf einen sehr bedeutungsvollen Tatbestand bei L. weist S. mit dem kennzeichnenden Ausdruck: der „konkrete Geistgedanke“ hin. Das ist die Weise L.s, anders als der schwärmerische Spiritualismus, anders aber auch als das katholische Denken, in der Theologie nicht von der Unterscheidung von Natur und Geist auszugehen und sie womöglich ins Metaphysische zu erheben. Vielmehr scheut der Heilige Geist, der Geist Gottes, die „Natur“, besser die Schöpfung Gottes, nicht, trotzdem hier unten die Sünde und der Satan ihr Wesen treiben. Eben gegen sie geht ja das Wirken Gottes. Daher bleibt sein Geist nicht bloß in einer gleichsam aristokratischen Himmelshöhe. Es gilt vielmehr, um — nunmehr mit S. (138) — ein Lutherwort zu zitieren, „... daß der Geist bei uns nicht anders sein kann, denn in leiblichen Dingen wie im Wort, Wasser und Christus Leib und in seinen Heiligen auf Erden“. (Mit den letzten beiden ist das Abendmahlsbrot und werden die Glaubenden überhaupt — nach S. die „großen Frommen“ — [159] gemeint sein.)

In der Tat gehören diese Gedanken zu den großartigsten bei L. Mit Recht und mit viel Liebe kommt S. immer wieder auf sie zu sprechen. Der abstrakte Geistgedanke sei der Transzendenz Zwinglis (52 f.) und dem Bauen auf den „Seelengrund“, oder auch auf die Vernunft (Schwärmertum und rationalistische Einschläge in das theologische Erkennen) vorbehalten. Der Geist gehöre konkret mit seinen Wirkungen und Erscheinungen, besonders in der Geschichte und in der Kirche, zusammen (ebd.). — Wenn nun S. den Skopus dieser Gedanken vornehmlich darin findet, daß die „Verwirklichung“ (138) des „Geistigen und Göttlichen“ sowie die „geschichtliche Art des Geistes“ erkannt werde, so ist u. E. mehr die Wahrheit in den Vordergrund zu stellen, daß Gott seiner ganzen Schöpfung nahe ist und nicht künstlich scheidet. Er schmeichelt dem Geist des Menschen nicht und zieht ihn nicht vor. Die besondere Offenbarung in Christus ist selber geschichtlich. Das Wort ward Fleisch. — Daß auch die Gnadennittel — das ist mit S. zu unterstreichen — nicht „Symbole“ sind und Gottes Geist dann eigentlich hinter und über ihnen zu suchen wäre, daß er vielmehr in, mit und unter ihnen ist, — das sind sehr zentrale Momente des „konkreten Geistgedankens“.

Weiter muß des „Transzendentalismus“ (49 ff. u. ö.) gedacht werden, in dem sich für S. das Verhältnis des Menschen zu Gottes Wirklichkeit, der Glaube, die Rechtfertigung usw. darstellen. Es betrifft das Gedanken Luthers, die Loofs (Studien und Kritiken, Jahrgang 1917, S. 322 ff.) unter dem Titel des „Objektivationsschemas“ und R. Seeberg bereits unter dem obigen Titel behandelt haben. *Qualis est enim unusquisque in se ipso, talis est ei Deus in ojecto . . . Verum haec mutatio extrinseca est. „Glaubst Du, so hast Du. Glaubst Du nicht, so hast Du nicht.“*

Darf ich versuchen, diese Gedanken L.s durch ein Gleichnis aus der Natur zu veranschaulichen? Wenn wir in Mondnächten am Wasser entlanggehen, so kommt die Lichtstraße des Mondes auf uns zu. Und dann wandert sie auf dem Wasser mit uns. Wir haben also den Mond „für uns“ nach Maßgabe unserer Einstellung auf ihn. Aber eben diese Einstellung wird nur dadurch möglich, daß der Mond wirklich da und daß er sehr hoch über uns ist. Es ist nicht an dem, daß er dadurch von uns abhängig würde, auch nicht so, daß seine und unsere Wirklichkeit korrelativ durcheinander beständen.

S. bringt das sehr treffend zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Gewiß, ohne den Glauben ‚ist‘ Gott, Christus, Geist, Zorn und Liebe Gottes. Aber das alles ist für mich nicht lebendig. Mir wird alles das wirklich, wenn ich daran glaube“ (126). In derselben Linie liegen die Ausführun-

gen auf S. 50. Das Moment der persönlichen Lebendigkeit möchte ich besonders unterstreichen. Unter Rückverweis auf eigene frühere Ausführungen⁶⁾ würde ich sagen: Das talis ... Deus in objecto bedeutet den Gottesgedanken, den zu bilden zu unserer Lebendigkeit und zu unserem inneren Werden gehört, wie es sich durch unser Glauben oder Nichtglauben gegenüber dem wirklichen Gott und seinem zu Gottes innerem Wesen gehörigen Worte⁷⁾ vollzieht. Wenn also S. (49 u. ö.) den Vergleich mit einem Koordinatensystem zieht, in dem „die Veränderung der einen Größe diejenige der anderen Größe“ bedingt, so würde dieses Taliter Qualiter für das Verhältnis der menschlichen Person zu ihrem Gottesgedanken oder Gottesbild, also für unser lebendiges Bewußtsein zuzugeben sein. Dagegen glaube ich nicht, daß es für unser Verhältnis zu Gott selbst, der mit seinem Worte doch uns und unseren Glauben wirklich erreicht, angewendet werden darf. Allerdings hat auch Loofs (a. a. O. S. 388 A. 4) bemerkt, daß Luther später die Offenbarung Gottes im Wort von der „Objektivierung“, also vom Gottesgedanken, wie wir sagen, nicht immer reinlich getrennt gehalten hat, wodurch also das Wort eine gewisse Einbuße, wie uns scheint, an seiner göttlichen Unmittelbarkeit erleiden würde. Trotzdem setzt sich die Erkenntnis, daß der redende, sich kundgebende Gott doch der sich gleichbleibende Gott, wie er an sich selbst ist, bei Luther, wie ich glaube, immer wieder durch. — Oder, wo das nicht der Fall ist, wäre die Frage fremden Einschlags bzw. mystischer und auch occamistischer Residuen zu erörtern. Eine Durchführung des Gedankens vom Koordinatensystem für das Verhältnis von Gott und Mensch dürfte sich mit der steten drohenden Tendenz auseinanderzusetzen haben, auch die darin sich gegenseitig bestimmenden Größen, Gott und das innere Leben — das sich dann sehr aktiviert — zu „koordinieren“.

Ein näheres Eingehen auf diese Fragen würde zu grundsätzlichen Erörterungen darüber führen, ob das Ganze der Theologie Luthers mehr von daher gewonnen werden soll, daß Luther der Gründer der evangelischen Kirche auf dem Fundament der Rechtfertigungslehre geworden ist, oder mehr von den geistes- und frömmigkeitsgeschichtlichen Untergründen und Zusammenhängen her, aus und in denen seine Theologie erwachsen ist.

Auch die Stellung zur Lehre von Christus als dem „Urbild“ unseres Lebens wäre zu der S'schen Betonung des, wie man später sagte, „effektiven“ Moments, daß nämlich „der Christus in uns“ die „Ursache für unsere Gerechtereklärung oder für die Nichtanrechnung der Sünde durch Gott“ (118) sei, hängt mit jener grundsätzlichen Frage zusammen, wo man den Schlüssel zum Ganzen der Theologie L's einsetzen soll. Auch die direkte Auslegung der Lutherstellen im Zusammenhange der Quelle ist davon nicht ganz unabhängig.

Nach S. ist „der Sinn der Menschwerdung Christi ... das »geistliche Kommen« Christi in die Herzen der Menschen“ und die Erschließung des Lebensinnes durch das „Urbild Christus“ (101). Unter diesem und unter verwandten Gesichtspunkten führt S. den Urbild-Gedanken immer wieder an. — Nun kann kein Zweifel daran sein, daß Luther vom „Christus in uns“ und vom Urbild Christi — jedenfalls dem Sinne nach — oft und gern geredet hat. Andererseits muß hervorgehoben werden, daß S. die Gottheit Christi, überhaupt seine Unterschiedenheit von

6) Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Römer 3, Gütersloh 1926, S. 9—11 und Anmerkungen.

7) Luthers Vorlesung zum Römerbrief. Ficker II, 66, 22 u. 67, 7—9.

uns bei Luther, auch über die bereits im Begriff „Urbild“ gegebene Unterschiedenheit hinaus, durchaus betont, besonders sogar in dem Abschnitt, der mit dem Stichwort „der Mensch Christus im Mittelpunkt“ beginnt (86, vgl. auch 87). Deutlich unterstreicht er es auch, daß die Imputation, also die *A n r e c h n u n g* der Gerechtigkeit Christi, beim späteren Luther mehr in den Vordergrund tritt, als etwa die Gedanken vom „Ein Kuche“ mit Christus werden (118 f). Und wenn nun die lutherische Kirche mit ihren Bekenntnissen sich unter Berufung auf L. mehr auf die Seite der Anrechnung gestellt hat, und die Lutherforschung zu Zeiten immer wieder, auch in neuerer Zeit (Holl, R. Seeberg, später erst recht), E. Seeberg aber mit seiner Sicht besonders, die andere Seite herauskehrt, so zeigt das an, daß hier ein schwer zur Ruhe kommender Problemkomplex vorliegt, der gewiß nicht bloß Fragen aus dem 16. Jahrhundert, das sie auch schon unter lebhaften Kämpfen verhandelte, betrifft, sondern dauernde Fragen des Glaubens, des Lebens, der Religion und der Ethik. Nicht nur die Lutherforschung, sondern die Theologie überhaupt muß sie dauernd im Auge behalten, besonders wenn sie auf anderen Gebieten zeitweilig zurücktreten.

Also nochmals, S. würdigt das „Werk Christi“ (98 f.) und damit das „Objektive“ — im Unterschiede zu dem, was aus dem Christusgläubigen wird — bei L. vollauf. Er lehnt wiederholt die „Nachfolge“ Christi — etwa im franziskanischen Sinne oder in dem des Thomas von Kempen oder in dem der *Devotio moderna* — für L. ab. Eher sei „Christum anziehen“ bei ihm der gegebene Ausdruck (100). Er kehrt die Notwendigkeit Christi und des Glaubens an ihn, weil der sonst unsichtbar bleibende Gott hier sichtbar und der sonst nicht unmittelbar erlebbare Gott hier erlebbar werde, ans Licht (81⁸). Aber er widmet nun dem Gedanken ein stark in den Vordergrund tretendes Interesse, daß Christi „geschichtliche Wirklichkeit die Grundlage seiner Wirkungen als des Urbildes geworden ist“. Es macht „dem Menschen anschaulich“, daß sein „sterbendes Leben nicht sinnlos ist“ (81). Vgl. das über den „Gegensatz“ Gesagte — was in Christi Leben exemplarisch sich darstellt, wo es für S. zugleich als Versöhnung des Gegensatzes heraustritt. Christus als das Urbild beantwortet „dem christlichen Menschen die Frage nach dem Sinn seines Lebens“ und macht ihn so „von den Mächten des Leidens frei“ (81).

S. belegt für die Urbildlehre dann auch Begriffe und Ausdrücke, die wir sonst nicht im „effektiven“ Sinne gebrauchen, vor allem den des Glaubens selbst⁹). Man könne nach S. die Urbildlehre auch so ausdrücken: „Das Ziel der Menschwerdung ist das Evangelium und unser Glaube an das Evangelium. Erst durch den Glauben wird das Leben Christi Kraft und Sinn unseres Lebens“ (101). Diese Worte, die man natürlich auch von der Imputationslehre her unterschreiben würde, sind aber die Fortsetzung des oben mitgeteilten Satzes über das „geistliche Kommen“ Christi, des Urbildes, und sie stützen sich ihrerseits auf das Lutherzitat: „Gott hat mehr aufs Evangelium und diese öffentliche Zukunft durchs Wort denn auf die leibliche Geburt oder Zukunft (sc. Christi) in die Menschheit acht gehabt. Es ist ihm um das Evangelium und unseren Glauben zu tun gewesen, darum hat er seinen Sohn d a z u¹⁰) lassen Mensch werden.“

8) Es hätte auch an dieser Stelle noch der Versöhner angeführt werden können.

9) Beachte auch z. B. das „Für uns“ des Todes Christi (95 sub 8).

10) Von S. unterstrichen.

Dies Zitat findet sich in W. 10 I, 2 S. 7, Z. 12 f. S. gibt es mit sieben anderen Stellen zusammen auf S. 101 an. Sie sollen den Geist Christi als „das mystische Lebensprinzip der neuen Menschheit“ und dessen „tiefe Verknüpfung mit seiner (L.s) Auffassung von Wort, Glaube, Evangelium und Geschichte“ (ebd.) veranschaulichen. Auch hier würde eine eingehende Erörterung zu weit führen. Es mag aber in die Problemlage hineinleuchten, wenn auf folgendes hingewiesen wird: Ein gewisses Schwanken L.s in Sachen von „Urbild“ geht daraus hervor, daß er in W. 10 I, 2 S. 15 Z. 24 f. (i. J. 1522) das Bibelwort 1. Kor. 15, 49 im Zusammenhange mit dem „Christum anziehen“ und seinem „Exempel und Furbild“ auslegt, dagegen in der Auslegung von 1. Kor. 15 (i. J. 1532) diese Deutung beiseite stellt (E 51, 251 = W. 56, 670, 22 Druck, vgl. freilich auch 671, 8). Sodann, wenn in der zitierten Stelle oben eine gewisse Einschränkung der Bedeutung des leiblichen Kommens Christi auffällt, so erklärt sie sich vielleicht aus W. 10 I, 2 S. 91 Z. 9 so, daß mit Jesus Christus die Verheißung an den leiblichen Stamme Jesse aufhört und auf das Evangelium und die christliche Kirche übergeht. — Gewiß wird ferner in W. 10 I, 2 S. 15, wie schon erwähnt, das „Anziehen Christi“ von Röm. 13, 14 mit „Exempel und Furbild“ erklärt, aber zuerst wird auch dort jenes Anziehen auf Christus als Gabe und Pfand des Glaubens gedeutet, wenn das auch nicht der Sinn dieser Stelle sei. — Gewiß steht wiederum in W. 10 I, S. 553, Z. 11, er sei „darum leiblich gekommen, daß er solche geistliche Zukunft des Glaubens wirkte“. Aber das ist so gemeint, daß sein leibliches Kommen der Inhalt des Glaubens sei, daß wir dadurch von der „Knechterei“ des Gesetzes frei werden, und daß sich alle Zeiten vor und nach im Glauben um sein leibliches Kommen scharen möchten. „Es muß alles hangen vom Anbeginn der Welt bis ans Ende an dieser leiblichen Zukunft, durch welches Anhangen die Knechterei aufhört, wann und wo solches Anhangen geschieht“ (ebd. Z. 15 ff.).

Das leibliche Kommen behält hiernach seine grundlegende Bedeutung. Es wird nicht zur Unterstufe für ein eigentliches Kommen im Wort oder im Gestaltetwerden nach dem Vorbild und Exempel Christi. Der Glaube aber, wiewohl er freilich den Menschen innerlich wandelt, richtet sich vornehmlich auf die „leibliche Geburt“ und schwingt um das Thema Gesetz und Evangelium.

Wir können das Urbild-Problem jetzt nicht in seiner ganzen Breite aufrollen. Die vielen Aussagen L.s, die S. in diesem Buch sowie im zweiten Bande seiner größeren „Theologie Luthers“ unter diesem Begriff beibringt und bespricht, sollen und können nicht weggeleugnet werden. Sie geben einer von anderen Gesichtspunkten herkommenden Lutherdeutung manche harte Nuß zu knacken auf. Aber wie das Verdienst ihrer umfassenden Darbietung und des energischen Hinweises auf sie die Anregung zu mancherlei Einzeluntersuchungen, auch nach dem individuellen Zusammenhang der Stellen, in sich schließt, so hält es auch die oben bereits angedeutete Frage wach oder erweckt sie neu, ob L.s Theologie von der Rechtfertigungslehre, von Gesetz und Evangelium, von dem damit zugleich gegebenen Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit her, sowie von der auf die Rechtfertigungslehre gestellten Gemeinschaftsgründung (evangelische Kirche) her, also zugleich teleologisch entworfen wird, oder ob sie aus dem mannigfachen Acker ihres geistesgeschichtlichen Mutterbodens, unter dem Zeichen eines menschlichen Lebensgesetzes („Gegensatz“ und seine Überwindung) vor uns erwachsen soll, zugleich mit der Bestimmung, uns gleichsam existentiell in sie hineinzuziehen.

Es wäre noch mancherlei zu diesem wie zu anderen Kapiteln der S.schen Darstellung zu sagen. Interessant ist die Frage, ob man L. als religiösen „Revolutionär“ bezeichnen soll. Für S. ist er das, so z. B. im Vergleich zum Humanismus, der es nicht sei (43). Für diesen vollziehe sich „das religiöse Leben letzten Endes in der rationalen Sphäre, also durch die Vernunft“. Aber auch im Vergleich zum katholischen Kirchenbegriff (171 f.). Luther sei Revolutionär gewesen, so wenig er ein Mann des „Aufbruchs“ (Bauernkrieg) gewesen sei (196 f.). Im ganzen ein „konservativer“ Revolutionär. — Es verlohnte sich schon der Mühe, scheint uns, einmal zu untersuchen, ob Rechtfertigung, Wiedergeburt und Bekehrung, neutestamentlich sowohl wie bei L., revolutionäre Prinzipien sind. Wir glauben es nicht. Auch die soeben berührte Frage nach dem Zusammenhang der Rechtfertigungslehre mit dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit (Stanges Lutherforschung ist besonders für diesen Zusammenhang eingetreten) gehört zu diesem Problem hinzu.

Mit Betonung sei noch hingewiesen auf die Darstellung von L.s Gedanken über Wort Gottes und Bibel (140 f.), ferner der Sakramentslehre, insbesondere auf die Ausführungen über den Unterschied der Franziskaner wie L.s zu Thomas (145), ebenso über die „Zeichen“ beim Sakrament (nicht „Symbole“, sondern „Anzeichen für das Vorhandensein einer Wirklichkeit“ 144, 154), auch über die antipositivistischen Züge seiner Sakramentslehre (148) wie darüber, daß sie keineswegs im Grunde ein katholisches Residuum darstellt, ferner über Taufe und Abendmahl je für sich (148—163), nicht zuletzt über den Abendmahlsstreit zwischen L. und Zwingli und seine tiefliegenden kirchengeschichtlichen Vorgestaltungen (163).

Was die Lehre von der Kirche betrifft, so ist zu erwarten, daß S. hier auf Analogien zur „Menschwerdung“ hinweist, denen L. jedenfalls „ursprünglich“ gefolgt sei (164). Es wird aber bemerkenswerterweise ausdrücklich festgestellt, daß die Kirche nicht als die „Fortsetzung“ der Inkarnation gedacht ist (169). In fesselnder Darstellung wird ferner die „Verfallsidee“ und die Idee der *testes veritatis* („Traditionsidee“) in L.s Gedanken über die Kirche aufgezeigt (165 f.). S. hat bekanntlich diese Geschichtsideen in seinem Werk über Gottfried Arnold aufgedeckt und entwickelt. Auch auf die Darstellung des Reformprogramms L.s sowie auf das frühe Erscheinen des Melancthonischen Landeskirchentums sei hingewiesen (176 f.).

Ein Aufriß der Ethik — aus dem besonders die Ausführungen über die Bedeutung des Gesetzes (187 f.), über Freiheit und Freude des Handelns (189 f.), über Anfechtung, Kampf und Blick für die Wirklichkeit der Sünde, aber auch die sozialethischen Abschnitte unterstrichen seien (über die religiöse Aufgabe des Staates: „Wegbereiter des Reiches Gottes und Schirmherr des Christentums“ (193 f.) sowie über den Krieg (200 ff.) — schließt sich an und schließt die Darstellung zuletzt mit einer Gegenüberstellung des als „dualistisch“ charakterisierten Verhältnisses von Staat und Kirche bei L. zu der anders gerichteten Fassung dieses Verhältnisses beim Katholizismus, beim Spiritualismus und beim Calvinismus ab.

Über das letzte Kapitel „Die weltgeschichtliche Bedeutung Luthers“ müßte gesondert gehandelt werden. Eine sehr ausführliche Inhaltsangabe, die alles gut und leicht auffinden läßt, ist eine willkommene Beigabe zu dem bedeutsamen, eigene Wege gehenden Werke S.s, das viel Auseinandersetzung und viel Dank beanspruchen darf.

Abgeschlossen 14. 10. 1940.

Die Visionen Konstantins des Großen

Der Kreuzesvision Konstantins ist eine zwei Jahre ältere heidnische Vision (H. Gregoire, 1931), oder wenigstens eine priesterliche symbolische Handlung (H. Lietzmann, 1937) zugesetzt.

Eusebius von Cäsarea versichert, daß er die Kreuzesvision aus dem Munde Konstantins gehört hatte. „Ἦν (θεοσημίαν) τάχα μὲν ἀλλουλέγοντος οὐ ῥάδιον ἦν ἀποδέξασθαι, αὐτοῦ δὲ τοῦ νικητοῦ βασιλέως τοῖς τὴν γραφὴν διηγουμένοις ἡμῖν μακροῖς ὕστερον χρόνοις, ὅτε ἤξειώθημεν τῆς αὐτοῦ γνώσεως καὶ ὁμιλίας, ἐξαγγελαντος ὁρκοῖς τε πιστωσαμένου τὸν λόγον, τίς ἂν ἀμφιβάλοι μὴ οὐχὶ πιστεῖσαι τῷ διηγήματι; (Vita Constantini, I. 28). Man hat bis jetzt die Versicherung des gelehrten Bischofs beiseite gelassen; wie ich meine, mit Unrecht. Wenn man annimmt, daß die überlieferten zwei Visionen Konstantins miteinander in Beziehung stehen, dann sind nur zwei Lösungen möglich.

Die erste: Konstantin hat Eusebius das Ereignis des heidnischen Tempels von Gallien erzählt. Eusebius mißverstand es, indem er meinte, daß es mit dem Siege Konstantins an der Milvischen Brücke in Beziehung stand. So möglich das sein mag, so ist doch diese Verwechslung des Eusebius zu groß. Deshalb gehe ich auf die Einzelheiten dieser Lösung nicht ein.

Eine andere Lösung scheint mir wahrscheinlicher, Konstantin selbst hat das Ereignis des Tempels von Gallien mit der Schlacht an der Milvischen Brücke in Beziehung gebracht. Er hat dies nicht erst in seiner Erzählung an Eusebius getan, sondern viel früher, als er gegen Maxentius marschieren mußte. Wie bekannt, befand er sich damals in schwieriger Lage; es lag nahe, daß er sich an das Ereignis des Tempels von Gallien erinnerte, eigentlich an den wichtigsten Punkt desselben, nämlich an die Prophezeiung, welche ihm versprach, er werde sechzig Jahre König sein. So gewann er die Überzeugung, daß der Sieg über Maxentius sicher sei; sonst wäre es nicht möglich, daß die Prophezeiung in Erfüllung ginge. In dieser Zuversicht siegte er über ihn. Nach dem Siege hat Konstantin gewiß noch mehr an die Wahrheit der Prophezeiung geglaubt. Als er allmählich im Christentum vorschritt und seine früheren und späteren religiösen Erlebnisse miteinander verband, überzeugte er sich, daß jene Prophezeiung eine allgemeinere und wichtigere Bedeutung hatte.

Ihr verdankte Konstantin, daß er über Maxentius siegte und an dem Vorherrschen des Christentums arbeiten konnte. Er dachte wohl auch, daß die wahre Prophezeiung nur vom wahren Gott herrühren konnte, den er jetzt näher kennen gelernt hatte. Als er diese Überzeugung gewann, ist er auf die Idee gekommen, daß die Zeichen (×××), welche in den zwei Kränzen der symbolischen Prophezeiung standen und welche zeigten, daß er zweimal dreißig Jahre regieren sollte, keine zufällige und äußere Ähnlichkeit mit der Initiale des Namens des Christus und mit dem Zeichen des Kreuzes hatten, sondern eine tiefere und wesentliche Beziehung zu ihnen. Im entscheidenden Moment vor der Schlacht an der Milvischen Brücke schwebte da der lateinische Buchstabe X, oder das christliche Kreuz

vor seinem Geiste? Darüber konnte er sich nun nicht mehr klar werden. Als dieser Prozeß im Geiste Konstantins weiterschrift, hat er einen Traum gehabt, der ihn veranlaßte, das Christusmonogramm auf die Standarte seiner Leibgarde zu setzen. Davon sprechen Eusebius und Lactantius; sie setzen dies Ereignis aber anachronistisch vor die erwähnte Schlacht. Der Traum verstärkt die Überzeugung Konstantins, daß seine Auffassungen wahr seien. Dann erzählte er Eusebius die ganze Geschichte vom neuen Standpunkt aus. Was Eusebius aus dem Munde Konstantins hörte, war also nicht sehr verschieden von der Kreuzesvision vor der Schlacht an der Milvischen Brücke. Daß Eusebius daraus eine Kreuzesvision machte, ist nicht weit vom Worte und vom Sinne Konstantins entfernt. Diese Erzählung Konstantins zeigt gerade mehr als anderes seine Mentalität, welche zwei Welten gehörte und von der einen zu der anderen überging.

Athen.

Basil Stephanides.

Allgemeines

Erich Seeberg, *Menschwerdung und Geschichte*. Aufsätze. Verl. W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1938. II/282 Seiten. 8^o. Brosch. RM. 12.—, geb. RM. 14.—.

Die Aufsätze, die Seebergs Freunde für diesen Band zusammengestellt haben, sind zunächst einmal Dokumente unseres Zeitalters und seiner Probleme, mögen sie nun Historismus oder Exegese heißen, Krieg oder Wirtschaft, Hochschule oder Politik. Sie sind sodann Dokumente eines theologischen Denkens, das diese Probleme in das Licht einer tief und weit gefaßten Zentralidee rückt, in das Licht des Inkarnationsgedankens: Das Ewige wird „notwendigerweise“ Geschichte; es muß, „ohne sich zu depotenzieren, zeitlich, endlich, Wort und Fleisch werden“ (S. 95/96). So verstanden ist alles Sein auf Geschichte angelegt und „das Leben selbst ist seiner Art und Natur nach Geschichte“ (S. 60: 281). Die sinngebende Mitte dieser Geschichte aber ist die christliche Religion, die durch ihre Idee und ihre Tatsächlichkeit die „relative Einheit nicht bloß der europäischen Geschichte verbürgt“ (S. 40). . . . So sind diese Aufsätze Zeugnisse einer theologischen Facharbeit aus dem Geiste der *universitas literarum* und Zeugnisse einer Universitätsarbeit, die mitten im Kulturleben des Reiches stehen will, nehmend und gebend. Wem diese und andere Hochschulprobleme am Herzen liegen, der wird etwa den Beitrag über Die Umwandlung der deutschen Universitäten (1938) mit besonderer Freude lesen und manchen Vorschlägen darin die ernsteste Beachtung wünschen. Ich nenne nur zwei: die Anregung großorganisierter Gemeinschaftsarbeit und die Forderung, „Menschen, die geeignet sind, am selben Strang zu ziehen, für die gleichen Aufgaben an den gleichen Orten zu vereinen. Wer kann mit wem zusammenarbeiten?“ (S. 257 ff.). Möchte das allezeit der Leitgesichtspunkt planvoller Fakultätspolitik sein!

Seebergs Aufsätze enthalten aber auch ein theologisches Programmwort, das alsbald schulebildend gewirkt und jenseits der Seebergsschule ebenso anregend wie aufregend weitergewirkt hat. Seeberg fordert eine „Theologie der Geschichte“, und diese Forderung zwingt den Leser und Berichterstatter vorweg zu einer kurzen Besinnung auf die historischen und grundsätzlichen Voraussetzungen eines solchen Unternehmens.

Die Idee einer Geschichtstheologie ist älter als das Christentum selbst. Sie ist erwachsen aus der Begegnung zwischen altiranischer und alttestamentlicher Prophetie in der vorchristlichen Apokalyptik. Hier zum ersten Male ist alles Weltgeschehen als Geschichte und alle Geschichte als Weg Gottes mit seiner Welt verstanden. Hier allein ist die Zeit in ihrer Richtungshaftigkeit, Einmaligkeit und Schicksalhaftigkeit radikal ernst genommen. Die *U r k i r c h e* hat dieses Geschichtsbild christianisiert dadurch, daß sie es um das Ereignis der Inkarnation Christi konzentriert hat. Dies Ereignis erscheint nun als der absolute Beziehungspunkt, zu dem alle anderen Geschichtsdaten relativ sind, der Mittelpunkt, auf den alles Frühere hinzielt, durch den alles Seitherige bestimmt ist, der Scheidepunkt, der eine neue schicksalsgeschichtliche Situation schafft. Hier allein ist der Ereignischarakter des „*incarnatus est*“ radikal ernst genommen. Augustin hat diese christozentrische Geschichtstheologie in seiner *Civitas Dei* zur Vollendung gebracht und ist so zum theologischen Testamentsvollstrecker der Apokalyptik und zugleich zum Vater der abendländischen Universalgeschichte geworden. Windelband sah in ihm einst den Vorläufer des idiographischen Denkens, das dem Individuellen und in diesem Sinne Geschichtlichen zugewandt ist. Das ist zu wenig. Denn bei Augustin und seinen Vorgängern ist ein Denken am Werk, das nicht nur auf das Individuelle in aller Geschichte, sondern auf das Singularrisimum aller Geschichte ausgerichtet ist, ein ordnendes Denken, das das Christusereignis in seiner schlechthinigen Einmaligkeit wie schicksalsgeschichtlichen Bedeutsamkeit erfaßt und sichergestellt durch die Einordnung jenes Ereignisses an einem singulären Punkt eines singulären Geschichtsverlaufs. Erst der *Spiritualismus* hat diese „orthodoxe“ Geschichtstheologie transponiert in eine Geschichtsmetaphysik, die das Individuelle, das Geschichtlich-Konkrete in aller Welt zur Geltung brachte und die Menschwerdung Christi als das sinngebende Urphänomen aller Geschichte deutete. Der *Neuhumanismus* endlich hat diese Geschichtsmetaphysik zu einer Geschichtsphilosophie verdünnt und an die Stelle des Urphänomens der Inkarnation das Ideal der Humanität gesetzt. Menschwerdung des Menschen ist das regulative Prinzip der Geschichte!

Es ist das historische Verdienst *Seebergs*, daß er gegenüber dieser Geschichtsphilosophie humanistischer Prägung den Geist des *Spiritualismus* wieder lebendig macht und von da aus zu einer Erneuerung des Christentums und seiner Theologie ansetzt. So sieht auch *Seeberg* im „*Individuellen und Konkreten*“ den Träger der Geschichte und die Erscheinungsform ihres Sinnes; das Unendliche gibt sich zu erkennen in der „*einmaligen Individualität*“. Von diesem Ansatz her erscheint dann die Menschwerdung als die Sinnmitte der Geschichte. Die Geschichte ist die Geburts- und Schädelstätte des Göttlichen in eins. Sie ist das *Golgatha* des Geistes, aber auch seine Aufbewahrungsstätte. Ihr Gesetz heißt immer: *Stirb und werde*, zugleich. Ausdruck und Verwirklichung dieser Idee ist *Jesus Christus*. Darin besteht seine Bedeutung. Am *Geschick Christi* ist *Luther* das Geheimnis der Rechtfertigung aufgegangen, die Einheit von *Katastrophe* und *Sieg*. Von hier aus ergibt sich nunmehr die Möglichkeit und Aufgabe einer Geschichtstheologie. Denn hier erschließt sich der Blick für *Gottes Art, Weg, Gesetz* in aller Geschichte. „*Das Urbild Christus* ist ewiges Symbol für *Menschenlos*. Kein *Sieg* ohne *Verlust*, kein *Leben* ohne *Sterben*! Diese einfache und große *Lösung* für das *Schicksal* menschlichen Daseins gibt uns für alle *Zeiten Christus*. Sein

Geschick ist der Schlüssel für die Fragen nach unserm Schicksal. Das Urbild gibt diesem unserem Leben Sinn und mit dem Sinn Halt“ (S. 237 f.). Hier wird uns Seebergs geschichtstheologische Arbeitsweise klar: Er sucht den Sinn unserer Existenz, entdeckt ihn in der Idee der Inkarnation, findet diese Idee verwirklicht in immer neuen geschichtlichen Erscheinungsformen und sieht darin die Einheit der Geschichte verbürgt.

In einem der jüngsten Beiträge dieses Bandes erklärt Seeberg: „Der dialektischen Theologie ist ... entgegenzustellen eine durchgeführte Theologie der Menschwerdung, die von der Tatsache des Gottes im Fleische ausgeht und die an dieser Idee all die übrigen Fragen des Christentums heute orientiert“ (S. 207). In der Tat, nichts hat uns 1933 so sehr gefehlt wie eine durchgeführte Geschichtstheologie. Und wenn wir uns heute umschauen auf dem Kampfplatz der deutschen protestantischen Theologie, dann ist das Programmwort Geschichtstheologie tatsächlich das Panier geworden, um das sich die jüngsten und vielleicht stärksten antidialektischen Kräfte zusammenscharen. Wird dieser Aufmarsch zu einer Überwindung der dialektischen Theologie und Eroberung des unvergänglichen orthodoxen Erbes führen, das sie noch immer fest in ihren Händen hält? Ich wage es nicht zu glauben, und es ist mir zweifelhaft, ob Seeberg selbst es glaubt (vgl. S. 208). Die Geschichte unserer Theologie, Kirche und Nation aber fordert, das ist doch wohl auch Seebergs eigene Überzeugung, eine Synthese, die über Theses und Antitheses hinausführt, nicht im billig vermittlungstheologischen Sinn, sondern im tiefsten Sinn einer Hegelschen Synthesis, in der Theses und Antitheses aufgehoben und nur deshalb überwunden sind. In welcher Richtung kann diese Synthesis liegen? Vielleicht ist Seebergs Programmwort Geschichtstheologie, ganz im Seebergschen Sinne, dazu bestimmt, über die ursprünglichen Absichten und Gedanken seines Urhebers hinauszuwirken und den Weg zu jener Synthese zu weisen. Vielleicht trägt es den Aufruf in sich, noch entschlossener, als Seeberg selbst es tut, zum „Blut der Anfänge“ zurückzukehren und eine Geschichtstheologie aufzubauen im Geiste der orthodoxen Urtradition — eine realistische Geschichtstheologie, die nicht von der Idee der Inkarnation und der dadurch vertieften Sinndeutung unseres Schicksals, sondern von der Botschaft des „incarnatus est“ und der dadurch heraufgeführten Revolutionierung unseres Schicksals spricht — die die Einmaligkeit des Christuserignisses und die Schicksalhaftigkeit der Zeit wieder radikal ernst nimmt —, in der Himmel und Erde, Natur und Menschheitsgeschichte, Vergangenheit und Zukunft, Kreuz und Schicksal, Tragik und Dämonie, Kirche und Reich ihre feste Stelle haben. Vielleicht würde eine derartige Geschichtstheologie sich auf den „ganzen Luther“ berufen dürfen (vgl. S. 238). Seeberg weiß um die Möglichkeit solcher Geschichtstheologie (S. 36; 133; 184). Wird er selber den ersten Schritt zu ihrer Verwirklichung tun?

Bonn.

Ethelbert Stauffer.

Otto Ritschl, Ethologie des sozialen und des persönlichen Menschenlebens. Halle, Akademischer Verlag 1939. 356 S.

Das Werk des bekannten Dogmenhistorikers erscheint als XI. Band der von Barnikol herausgegebenen Theologischen Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte und ist gedacht als 1. Band einer noch umfassenderen Darstellung, deren Gegenstand das „Ethos des praktischen Idealismus und der pflichtgebundenen Sittlichkeit“ sein soll.

Es stellt gleichsam den systematischen Ertrag dar, den der Verf. aus seinen langjährigen dogmengeschichtlichen Forschungen gewonnen hat — eine erstaunliche Leistung, besonders auch wenn man das hohe Lebensalter des Gelehrten berücksichtigt.

O. Ritschl unterscheidet zwischen Ethik und Ethologie. Er will in seinem Werk keine normative Ethik geben, sondern ethologisch ein „möglichst wirklichkeitstreuues Bild der im Leben der Menschheit gegebenen Erscheinungen des sittlichen Denkens, Wollens und Handelns“ (7). Er will also wie Schleiermacher deskriptiv und nicht normativ-spekulativ verfahren. Gegenstand seiner Ethologie sind die persönlichen und die sozialen Erscheinungen des sittlichen Lebens, wobei für R. der Gedanke maßgebend ist, daß alle persönliche Sittlichkeit nur in der Wechselwirkung des Individuums mit der mannigfaltig gegliederten menschlichen Gemeinschaft sich entwickeln und reifen kann. So wird der Gedanke der Gemeinschaft ungemein fruchtbar in den Mittelpunkt des Ganzen gestellt und darum in der Uneigennützigkeit das entscheidende Merkmal der sittlichen Güte gesehen. Ganz besonders wird dabei der überragende Wert der völkischen Gemeinschaft und des nationalen Gemeinwohls betont, der als Grundwert alles menschliche Handeln und Schaffen bedingt und den der Verf. am meisten im totalen Staat des Nationalsozialismus realisiert findet.

All diese in der Gegenwart besonders wichtigen Zusammenhänge werden gründlich und umfassend untersucht, und man kann den Ausführungen, soweit sie sich auf eine wissenschaftliche Analyse ethischer Grundbegriffe beschränken, weitgehend folgen. Die Schwierigkeiten beginnen erst dort, wo der Verf. versucht, seine philosophische Analytik, die er von einer idealistischen Grundposition aus gestaltet, mit dem Christentum zu verbinden. Denn ganz offensichtlich ist sein Bestreben, ähnlich wie Schleiermacher, aufzuzeigen, wie im letzten Grunde seine völkisch-philosophische Ethologie mit den Grundwahrheiten des Christentums übereinstimmt. In den meisten Fällen aber, wo der Versuch unternommen wird, auf diese Weise Philosophie und Christentum zu verbinden, wird die Einheit vollzogen auf Kosten der Eigentümlichkeit der christlichen Haltung. Das scheint uns auch in dem vorliegenden Versuch der Fall zu sein. Jedenfalls ist es oft erstaunlich, wie leicht ein Kenner des genuinen lutherischen Protestantismus vom Range Ritschls die Synthese vollzieht zwischen der protestantischen Deutung des Christentums und einem Ethos, das doch aus einer ganz anderen Grundhaltung herausgewachsen ist. Nur so war das möglich, daß die Begriffe Sünde, Gnade, Freiheit, Reich Gottes usw. in ihrer genuin lutherischen Bedeutung abgeschwächt und dem sittlichen Idealismus angepaßt wurden. Hätte R. das sola gratia der Rechtfertigungslehre ernster genommen, so hätte die Spannung von philosophischer und theologischer Ethologie stärker in seinen Gesichtskreis treten müssen. Dann wäre von selbst auch die Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat, von christlicher Agape und weltlicher Macht mehr hervorgehoben worden. So bleibt der beherrschende Grundton des in seinen Einzelanalysen zweifellos verdienstvollen Buches ein philosophischer Idealismus, der eine oft feinsinnige Psychologie der natürlichen emotionalen Grundlagen des natürlichen Seins entwickelt, die Dämonie dieses Seins aber und ihre notwendigen Konsequenzen für die menschliche Existenz zu wenig berücksichtigt.

Walther Rehm, Europäische Romdichtung. München, Max Huber Verlag, o. J. (1939). 237 S. 8^o, RM. 9.50.

Das Gesamthema „Rom“, wie es als eine überzeitliche, ideen-, macht- oder kulturgeschichtliche Aufgabe sich darstellt, erscheint dem heutigen Denken vorwiegend in der Form der polaren Fragestellung: „Roma aeterna“ oder „Der Untergang Roms“. Es wird von dem Nebenthema begleitet, das die Frage behandelt, von welchem Rom jeweils die Rede sei, ob das republikanische, kaiserliche, päpstliche, faschistische, das antike, mittelalterliche, moderne, das ideale oder das zeitgebundene, das imperiale oder das nur-italienische Rom in seiner Gesamtheit, Teilverbindung oder Vereinzelnung gemeint sei. Die Lösung der damit gestellten Probleme ist letztlich weltanschaulich bedingt, wie schon ihr Auftauchen durch den Kampf der Weltanschauungen hervorgerufen wurde: Die Polarität entstammt dem Kampf zwischen der „heidnischen“ und der „christlichen“ Geschichtsdeutung, die göttergewolltes Bestehen oder heilsgeschichtlich notwendigen Untergang Roms als Panier einer glaubensbedingten Sinngebung des Geschehens aufpflanzen. Die moderne Geschichtswissenschaft hat keineswegs eine Vereinfachung der Problematik vorbereitet, geschweige ihre Lösung erreicht. Weder bei dem Ewigkeits- noch bei dem Dekadenzproblem ist das einfachste historische Erfordernis erfüllt, die anerkannte zeitliche Ansetzung oder Periodisierung. Hinsichtlich des ersten besteht keine Einigkeit in der Auffassung der großen Träger der Aeternitasidee, der Kaiser und Päpste, die dem einen als Täter, dem andern als Täuscher gelten. Kommt dem politisch- oder geistig-imperialen Rom, dem *imperium sine fine* oder der *civitas Dei* auf Erden das Prädikat der Aeternitas zu? — Als Gründe für den Untergang werden längst nicht mehr politische — die Einbrüche der „Barbaren“ — angegeben (es geschieht noch bei unsern romanischen Nachbarn); soziologische und biologische Momente sind in den Vordergrund getreten. Handelt es sich überhaupt um „Untergang“, oder ist richtiger von „Übergang“ zu sprechen? — Der Weg, der aus dem Labyrinth der Problematik herausführt, liegt in der Kraft der Weltanschauung, und es fragt sich nun, ob diese selbst wiederum nicht durch das Phänomen „Rom“ mitbestimmt ist. Der Teil der Welt, der zur Romanitas gehört, der sprachlich, glaubens- und gesittungsmäßig von ihr beeinflusst ist, weist seine eigenen Lösungen vor. Wie weit hier völkische Bedingtheiten ausschlaggebend sind, muß in diesem Zusammenhang unerörtert bleiben. Es ist aber nicht so, daß das Thema Rom einen Abgrund quer durch Europa klaffen läßt. Im Gegenteil, trotz oder vielleicht wegen der Vielfalt der Problematik werden die Völker in ihrem geistigen Streben, ihrer Sehnsucht, ja man kann sagen ihrer Liebe zu Rom zusammengefaßt. Auf ihre Weltanschauung fällt ein durchdringendes Licht, das Gemeinsame wird gleichsam magisch angezogen und läßt ein europäisches Anliegen gewahr werden. Auch dies eine Erscheinung, und mehr, eine Tatsache, würdig der *Roma aeterna*! — Ein Beispiel für diese Einigung Europas auf einem Gebiet gibt Rehm für das Feld der Dichtung. Seine Arbeit über die Europäische Romdichtung folgt einer älteren über den „Untergang Roms im abendländischen Denken“, Leipzig 1930. Das Thema wurde dort als großes Gespräch aufgefaßt, dessen Teilnehmer, von Polybios und Augustin an bis Nietzsche, jeder für seine Zeit, für seine Weltanschauung sprechen. So läßt auch das neue Werk von Hildebert von Lavardine und vorher schon von Claudian bis zu Lord Byron einen Bogen durch die Jahrhunderte sich wölben: jedes Gedicht ein Stein, jeder Stein in der Wölbung

anders behauen, einer von dem andern berührt, einer für den andern notwendig, alle vereint unter dem großen Thema Rom. Ebenso wie das europäische Romgespräch sich mit dem Problem des Untergangs befaßt, besingt auch die europäische Romdichtung die Ruinen, beklagt in Erinnerung an einstige Größe die Dekadenz, berührt den einen Pol des großen Themas. Wer die Geschichte der Malerei kennt, die das „Klassische Land“ verherrlicht, den überrascht diese Erscheinung nicht. So ist es nicht Willkür des Verfassers, dessen Interesse auch sonst dem „Todesproblem“ gilt, daß hier die Dichtung dem Dekadenzproblem zugeordnet wird, wenn anders Schillers Wort recht hat: Was unsterblich im Gesang soll leben, muß im Leben untergehen. Was unsterblich soll leben ... kündigt sich hier eine Synthese zwischen dem Problem der Aeternitas und der Dekadenz an? ... Daß die Romdichtung in der dichterischen Klage beginnt und endet, — „in die Form der Elegie also kleidet sich jede wahre Romdichtung ...“, schreibt Rehm — hängt irgendwie damit zusammen, daß sie von Nichtrömern getragen wird — auch der Orientale Claudian muß dazu rechnen. Diese leben in einer „humanistisch-ästhetischen Betrachtungsweise“, wie sie schon bei Hildebert bemerkbar ist. Elegische und humanistische Stimmung: diese Verbindung verdient festgehalten zu werden, da sie die Hinwendung zu der Seite der Dekadenz in dem großen Thema erklärt, bei dem so viel auf das Stimmungsmäßige ankommt. Die Dichter, deren Heimat jenseits der Alpen liegt, stehen Rom objektiver gegenüber, sie haben beim Anblick der Trümmer andere Empfindungen als die Römer, ja als der Wahlrömer Petrarca. Ein du Bellay empfindet Rom als „erdrückende Last“, „sein Lobpreis ist im Rückgrat gebrochen durch das Bewußtsein jenes Nichts, durch den Hader mit einem undurchdringlichen, gottlosen Himmel, der diesen Absturz zugelassen hat“. Ein großer Teil der Gedichte wird von dem Problem des christlichen Rom erfasst: Das Nebenthema kündigt sich an, zwischen dem einen oder anderen besonderen Rom ist die Entscheidung zu treffen. Die Stadt der Apostelfürsten, die als solche die neue Roma aeterna zu verkörpern hatte, wird selbst vom Verfall erfasst, als das Papsttum von seiner Höhe herabsinkt. Rehm zeigt, wie sie schließlich Anlaß zu der kalvinistischen Diatribe eines Grévin gibt und im Denken des 18. Jahrhunderts durch das antike, heidnische Rom abgelöst wird; John Dyers Werk „entbehrt im ganzen fast jeder christlichen Farbe“. Der Übergang, der von diesem Engländer zu Goethe gemacht wird, läßt einen gewissen Bruch in dem großen Gewölbe entstehen. Der Leser wird auf die Römischen Elegien gelenkt — der Abschnitt ist „*Erotica Romana*“ überschrieben —, die dann doch nur in einem weiteren Sinne als Beitrag zur abendländischen Romdichtung zu gelten haben: in einem tieferen Sinne vielleicht, aber nicht in der Art der geschichtlichen Betrachtung der Ewigen Stadt, von der die andere Poesie erfüllt ist. Im folgenden Kapitel sind Schiller und Schlegel vereint, wobei der erste naturgemäß zu kurz kommt. Dafür entschädigt der Abschnitt über Humboldt, bei dem allein die Überschrift „Stadt der Trümmer“ dem Inhalt nicht angemessen ist. Rom ist für Humboldt mehr, es ist die Erbin von Hellas: dies kommt nicht nur sonst bei dem Gestalter des humanistischen Bildungsideals tausendfach zum Ausdruck — wie es Rehm in seinem schönen Buch über „Griechentum und Goethezeit“ aufgezeigt hat —, auch Humboldts Romelegie weiß davon. — Wenn Romantik nach dem Worte Goethes das Kranke ist, so ist Rom für sie eine tödliche Gefahr: Die „patrie des tombeaux“, der antiken und der christlichen, muß zum Symbol der unglücklichen

Seele werden; darum ist es für Byron — mit ihm als „letzten großen Europäer“ schließt Rehm — „city of the soul“. Nach der Voraussetzung des Schillerworts versiegt die Romdichtung im 19. Jahrhundert dank des Aufstiegs Roms — wie die Briefe Schlözers zeigen, hat er noch geraume Zeit auf sich warten lassen. Daß keine Dichter nach dem Engländer mehr zu nennen waren, mag andere Gründe haben; es konnte nur eine Auswahl gebracht werden, die dem Verfasser überlassen bleiben muß. Dadurch, daß sie mit einer Idee, einer geistesgeschichtlich bedeutsamen Stellungnahme zu dem Problem Rom jeweils verbunden wird, entsteht ein Bild, das in seiner Schwermut nicht eigentlich farbig, aber doch wunderbar durchgezeichnet und in seinem Helldunkel von starker Wirkung ist — würdig des großen Themas. Bildtafeln, unter denen die Wiedergabe Piranesis vorwiegt, unterstreichen die Absicht des Verfassers und zeugen im übrigen von der gediegenen Ausstattung. —

Der historische Längsschnitt, der Nord und Süd zu Worte kommen läßt, erweckt zum Schluß einen Wunsch: Hätte nicht die Fülle des Materials aus der Dichtung der Nationen — bei dem Italienertum e silentio — zu einer völkischen Scheidung der Romdichtung führen können, die, abgesehen vom Zeitbedingten, die Synthese der nationalen Einzelzüge bringt, indem sie den „Geist der Nationen“ einem großen Gegenstande gegenüber in Erscheinung treten läßt? Ein Buch, dessen Titel den Namen eines Begriffs — Europa — trägt, der heute fragwürdig geworden, einen erneuerten Inhalt empfangen wird, sollte sich diesen Beitrag der Wissenschaft zum Leben nicht entgehen lassen. Die Täter sind am Werk. Wir harren der heißen Gesichte der Dichter. Das große Thema wird auch in der Dichtung mit einer neuen Variation erklingen. Es war an der Zeit, die Ernte von anderthalbtausend Jahren einzubringen; die reifsten Garben sind geborgen.

Berlin.

Helmut Werner.

Stengel, Edmund E., Kaisertitel und Souveränitätsidee. Studien zur Vorgeschichte des modernen Staatsbegriffs. Verlag Hermann Böhlans Nachfolger, Weimar 1939. (Auch: Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters, Bd. III, H. 1.) Vortrag, gehalten am 1. September 1938 auf dem VIII. Internationalen Historikerkongreß in Zürich.

Verf. fragt nach dem Ausgangspunkt der souveränen Staatsidee und stellt in den Mittelpunkt seiner wort- und rechtsgeschichtlichen Untersuchung Wort und Begriff „imperator“. Verf. meint, universales und hegemoniales Kaisertum ständen im Abendland einander gegenüber. Das hegemoniale Kaisertum sei romfrei und bedeute Zusammenfassung und Führung kleinerer Reiche. Der siegreiche Feldherr der Römer, der imperator, sei das eigentliche Vorbild dieser Hegemonialkaiser, ihre Voraussetzung der militärische Erfolg. Man könne also von Heerkaisern sprechen. Diesen Imperatorentitel legten sich nun auf Grund ihres Erfolges die Herrscher abendländischer Reiche bei, unterschieden ihre Herrschaft bewußt vom römischen Kaisertum, das Einheit der abendländischen Welt bedeutete, und in dem Maße, wie das Selbstgefühl der Staaten Europas wuchs (rex imperator in regno suo), entwickelte sich auch aus der Heerkaiserwurzel die Souveränitätsidee.

Verfasser nennt seine Arbeit selbst einen Versuch, den Ursprung dieser Idee aufzufinden. Er sieht ihren ersten greifbaren Niederschlag in der Verbreitung des Kaisertitels in England, betont seine

Einwirkung auf das Frankenreich u. a. über Alchwin. In den deutschen Gebieten habe zunächst der römische Kaisergedanke überwogen. Aus dem Gebrauch in Spanien ließen sich ebenfalls hegemoniale Tendenzen erkennen. Als sehr wichtig für weitere außerdeutsche Entwicklung gilt dem Verf. die Stelle bei Widukind von Korwey, der dem „imperator“ den alten römischen Inhalt gegeben habe, wobei aber die später übliche Bedeutung des Heerkaisers eingeschlossen sei. Nach Ottos Vorbild (vielleicht eher: Widukinds) hätten die Beherrscher Englands diese aus dem älteren England stammende Idee wieder aufgegriffen. Sie habe dann ihren Weg im Abendland aufs neue bis zur völligen Selbständigkeit der europäischen Staaten angetreten.

Der Vortrag rafft ausgedehnte Arbeit zu diesem schwierigen Thema zusammen. Schwierig deshalb, weil die Begriffsinhalte so außerordentlich nahe liegen, z. T. ineinander übergehen. Die meisten römischen Imperatoren haben mit Heeresmacht ihr Kaisertum begründet und behauptet. Auch im römischen Reich gab es Vasallenkönige. Aber es besteht kein Zweifel, daß der urgermanische Führergedanke im Kampfe der Ideen wirken mußte. Verf. bezeichnet seine Arbeit als einen Auftakt. Zunächst bliebe die Tatsache zu erörtern, daß im Germanischen der Führer vor dem Kampfe Herzog hieß und im Römischen der Sieg zum Imperator machte. Auch ist zu überlegen, ob nicht doch Verbindungen Englands über die Kirche zur römischen Welt deren Ideen wirksamer machten, als es hier den Anschein hat¹⁾.

Berlin-Grünau.

Gerhard Vetter.

Helmut Lüpke, *Historische Fälschungen als Werkzeug der Politik.* (Schriften der Hochschule für Politik. Idee und Gestalt des Nationalsozialismus. Heft 40—41.) Junker und Dünnhaupt, Berlin 1940. 67 S.

Der Verf. verfolgt in großen Zügen von der Konstantinischen Schenkung bis zu der Eisnerschen Dokumentenfälschung unter eingehender Benutzung der Literatur das Problem der politischen Fälschung in der Geschichte. Der Verf. weist an 17 Fälschungen ihre Motive und ihre Wirkung auf die Geschichte nach. Es kommt ihm hierbei vor allem auf die Wirkungen an, die die Fälschungen in ihrer politischen Auswertung hervorgerufen haben. Man bedauert, daß der Verf. nicht stärker dem geschichtsanschaulichen Anspruch, der jeder Fälschung zugrunde liegt und ihre Motive deutlich erhellt, nachgegangen ist. Die Arbeit hätte dadurch sicherlich eine Bereicherung und Vertiefung des Problems gerade auch nach der politischen Seite hin erfahren. Die Broschüre orientiert den Leser gut über den Stand der Forschung zu einigen geschichtlichen Dokumenten, der Wert der Broschüre liegt in dem Aufzeigen des politischen Zwecks der Fälschungen.

Kiel.

Bengt Seeberg.

1) Wie schwierig auch in Spanien, das doch recht romnah ist, die Verhältnisse liegen, zeigt Verf. selbst S. 13 Anm. 8: *imperator de Legionibus et rex totius Hispaniae.*

So erschloß der Verf. neue Gebiete für sehr viel genaue Kleinarbeit, die er selbst gemäß seinen bekannten Arbeiten sicher weiterführend in Angriff nehmen wird.

Werner Haugg, *Das Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten* (Schriften zum Staatsaufbau, Neue Folge der Schriften der Hochschule für Politik, Teil II Heft 44). Verlag Junker und Dünnhaupt, Berlin 1940. 44 S.

Verf. gibt eine Darstellung des Aufbaus des Reichskirchenministeriums und zeigt die Aufgaben des Ministeriums auf. Die Schrift enthält wertvolle statistische Angaben und gibt einen Einblick in die Ziele der staatlichen Religionspolitik. Angemerkt sei nur, daß die Definition der evangelischen Kirche als Reich Christi (S. 17) nicht zutrifft. Nach der Augustana ist die Kirche dort, wo Wort und Sakrament recht verwaltet werden. Man könnte heute definieren: Kirche ist die Gemeinschaft derer, die an Christus glauben. Die Schrift von Haugg ist für die gegenwärtige Kirchenpolitik nicht ohne Bedeutung.

Kiel.

Bengt Seeberg.

Prof. Anton Baumstark, *Liturgie Comparée*. Édition refondue, o. J. (= 1959 oder 1940). IX, 276 S. Monastère d'Amay à Chevetogne (Belgique).

Bei der engen Verwandtschaft, die — trotz aller Unterschiede im einzelnen — zwischen den Liturgien der älteren christlichen Bekenntnisse besteht, fühlt sich der menschliche Geist ganz von selbst dazu gedrängt, Vergleiche anzustellen. So betont schon die Pilgerin Aetheria, sie habe die ausführliche Beschreibung des Gottesdienstes der Kirche von Jerusalem deswegen unternommen „sciens, quia libenter haberetis haec cognoscere“. Und so oft seitdem jemand in engere, lebendige Berührung mit einem anderen Ritus kam, lockte es ihn, seine Beobachtungen und Eindrücke schriftlich niederzulegen. Mit dem Fortschreiten der allgemeinen wissenschaftlichen Haltung des menschlichen Geistes nahmen solche Darlegungen auch wissenschaftlicheren Charakter an; vgl. die Arbeiten von Jakob Goar O.P. oder die des noch nicht allzu lange verstorbenen Propstes Alexej Maltzew. Indessen mangelte es auch Arbeiten der letztgenannten Art in wissenschaftlicher Hinsicht noch an manchem; so vor allem an der restlosen, systematischen Erfassung alles irgendwie erreichbaren einschlägigen Materials und erst recht an der sicheren Handhabung einer klar erkannten und straff durchgeführten Methode. Hier gründlich Wandel geschafft und damit die „vergleichende liturgiegeschichtliche Forschung“ begründet zu haben, bleibt für immer das besondere Verdienst Anton Baumstarks. Nachdem er in zahlreichen Einzeluntersuchungen an charakteristischen Beispielen seine Methode jahrelang erprobt, führt er nun in einem großen Wurf das Gesamtgebäude dieses von ihm mit so viel Liebe und Hingabe gepflegten Wissenszweiges auf.

Wie schon eben angedeutet, liegt das Schwergewicht auf der Methode. Da B. als Gegenstand seiner Untersuchungen nur die konkret-greifbaren „Formen“ der Liturgie, darunter vor allem die Texte, anspricht und da er diese Formen ausschließlich unter philologisch-historischem Gesichtspunkt betrachtet, bekommt seine Methode ein streng exaktes Gepräge; ja, in vielen Punkten gleicht sie sogar der Methode der Naturwissenschaften. Denn zunächst gilt es ja, Tatsachen festzustellen und zu diesem Zwecke alles einschlägige Material herbeizuschaffen. Sodann sind die festgestellten Tatsachen richtig zu deuten: „Unter welchem Einfluß kam es zu dieser Erscheinung? Läßt sich diese Erscheinung als Ausfluß einer bestimmten Gesetzmäßigkeit begreifen?“ B. hat geradezu eine Fülle von solchen Gesetzmäßigkeiten zu entdecken gewußt. Unter diesen ist am reizvollsten wohl das „Gesetz der Erhaltung des Alten

in liturgisch hochwertiger Zeit“, das uns erklärt, warum wir z. B. im römischen Ritus am Karsamstag kein Credo, kein Offertorium, kein Agnus Dei haben. Gewiß sind solche Gesetzmäßigkeiten noch keine metaphysischen Grundgesetze; gibt es doch auch Fälle, wo sie keine Anwendung finden können oder wo sie sich sogar überschneiden. Aber da heißt es eben, die besonderen Gründe für eine solche Ausnahmeerscheinung ausfindig zu machen!

Man wird es begreifen, wie lichtvoll und anregend es ist, mit einem Verf., der eine in solch hohem Maße dem Gegenstand angepaßte Methode mit solcher Meisterschaft zu handhaben weiß, in die Einzelheiten der Forschung einzutreten. Hier liegt die siegreiche Kraft des Buches. Wenn man auch manchmal eine einzelne Tatsache in einem anderen Zusammenhang gesehen wissen möchte und wenn auch hie und da die Kühnheit der Schlußfolgerung geradezu schwindelerregend erscheint, nie wird sich selbst der Fachmann bei wohlwollender Prüfung gegenüber dem Gewicht der Argumente verschließen können, die der Verf. so geschickt aufzureihen versteht. Dabei wird dieser in seiner Stellung um so unangreifbarer, als er über eine staunenswerte Kenntnis auch der unbedeutendsten Einzelheiten verfügt. Das soll aber nicht heißen, daß in unserem Buche bereits jede einzelne Frage, die die vergleichende Liturgiegeschichte stellen kann, behandelt sei. Das will auch der Verf. gar nicht. Er will nur den Weg weisen und an besonders ausgewählten Beispielen zeigen, wie es zu machen ist. Und das ist ihm gelungen, so gut, daß niemand mehr einen anderen Weg weisen kann. Manches mag noch ergänzt werden, manches noch verbessert werden können. Aber all das trifft nicht mehr ins Wesentliche. Baumstarks Weg ist schlechthin der Weg.

Gerleve über Coesfeld.

P. Dr. Hieronymus Engberding O.S.B.

Neues Testament und Alte Kirchengeschichte

Die *Metanoia* als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit. Eine systematische Untersuchung zum *ordo salutis* auf biblisch-theologischer Grundlage. Von Hans Pohlmann. (Untersuchungen zum Neuen Testament, hrsg. von E. Klostermann, Heft 25.) Verlag J. C. Hinrichs, Leipzig 1938. 116 Seiten, RM. 6.—

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile, einen geschichtlichen: „Der *ordo salutis* in der christlichen Frömmigkeit“, einen biblisch-theologischen: „Der *ordo salutis* nach dem Neuen Testament“ und einen systematischen: „Der *ordo salutis* im Umbruch des theologischen Denkens.“ Es wird zunächst richtig erklärt, die Dogmatik verstehe unter dem *ordo salutis* diejenige Ordnung, die Gott gewählt hat, um dem Menschen das Heil zuteil werden zu lassen. Gleich darauf aber werden wir eines besseren belehrt: „Wir verstehen unter dem *ordo salutis* denjenigen Akt, der uns Menschen mit Gott verbindet.“ Wie kann ein *ordo* ein Akt sein! Mit dieser unklaren Begriffsbestimmung beginnt das Buch. Es läßt dann auch im weiteren Verlauf nichts an Unklarheit zu wünschen übrig. Die Verkürzung des *ordo* zu einem Akt führt gleich im geschichtlichen Teil zu einer einseitigen und darum irreführenden Beschreibung des katholischen, des protestantischen und des pietistischen Typs (Erfüllung des Gesetzes als Heilsweg; Glaube als Heilsweg; Bekehrung als Heils-

weg). Eine ernsthafte dogmatische Untersuchung hätte zu genaueren Ergebnissen führen müssen. — In dem biblisch-theologischen Teil gibt sich der Verf. nicht die Mühe, zunächst das griechische Wort $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ und sein hebräisches Äquivalent sprachgeschichtlich genauer zu untersuchen. Er kommt vielmehr nach der Exegese einzelner Stellen, die zum Teil anfechtbar ist, zu dem Ergebnis, daß für Jesus nicht der Glaube, sondern die Buße „der Zentralbegriff christlicher Frömmigkeit“ ist. Nun ist es gewiß richtig, daß die Buße in der Verkündigung Jesu eine wichtige Rolle spielt, aber daß man damit die Botschaft Jesu und den von ihm verkündigten Heilsweg zutreffend und vollständig beschreiben kann, wird der Verf. uns nicht glauben machen. Was soll man aber zu der Erkenntnis sagen, die offenbar aus einer Analyse des Wortes $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ gewonnen ist: „ $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ als Bekehrung steht im Gegensatz zum $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ “? Oder zu solchen Sätzen: „Jesus gehört in die $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ hinein“ oder: „ $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ ist grundlegend Erkenntnis Gottes“? Ich meine, auch die theologischen Begriffe sind uns dazu gegeben, daß wir in wissenschaftlichen Untersuchungen einen klaren und sauberen Gebrauch davon machen. Ganz schlimm wird die Sache dann bei Paulus. Der Verf. kann nicht leugnen, daß zum mindesten im Römerbrief der Zentralbegriff der „paulinischen Frömmigkeit“ der Glaube ist. Aber gleich darauf wird mit der Leichtigkeit, die dem Verf. beim Vertauschen biblischer Begriffe eigen ist, gesagt: „Man wird feststellen können, daß $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ im paulinischen Verständnis gleichbedeutend ist mit der $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ in der Verkündigung Jesu“. Hier wird also gleich im Ansatzpunkt eine Verkürzung der paulinischen Theologie vorgenommen. Die $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, so lautet dann das Ergebnis der Untersuchung, stellt sich bei Paulus in $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ und $\acute{\alpha}\rho\theta\eta$ dar. Es heißt wörtlich: „Denen gegenüber, denen das Evangelium ein $\sigma\kappa\acute{\alpha}\nu\delta\alpha\lambda\omicron\nu$ ist, beschreibt Paulus den Heilsweg als $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$; den anderen aber gegenüber, denen es $\mu\omega\rho\tau\acute{\alpha}$ ist, beschreibt er ihn als $\acute{\alpha}\rho\theta\eta$.“ Der Verf. fügt dann hinzu, es sei noch eine dritte Manifestation der $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ denkbar und möglich: „Denen, denen das Kreuz als Zeichen der Schwachheit galt, kann das Evangelium dargebracht werden als das Heldentum, ‚das vor Gott gilt.‘“ Was wohl Paulus zu diesem Satz gesagt hätte? Natürlich wird auch die Bekehrung des Paulus als $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ verstanden. Ich frage: Ist es nicht die erste und einfachste Aufgabe des Exegeten, festzustellen, wo Paulus das Wort $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ gebraucht, um von da aus zu weiteren Schlüssen zu kommen? Die neutestamentliche Wissenschaft muß sich mit allem Ernst dagegen verwahren, daß den neutestamentlichen Texten derart Gewalt angetan wird, wie es in dem Buch geschieht. — Was mit der vom Verf. befolgten Methode angerichtet wird, ist dann ganz deutlich im dritten Teil zu erkennen, wo der Verf. mit Stolz für sich in Anspruch nimmt, einen „Umbruch des theologischen Denkens“ herbeizuführen. Es wird gefordert, daß die Dogmatik von der $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ her neu zu gestalten ist. Wie sieht diese „Dogmatik“ aus? Der Verf. erklärt: „Die Theologie der $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ ist Offenbarungs-Theologie.“ Gut. Was aber ist Offenbarung? Offenbarung ist „die logische und religiöse Voraussetzung für die $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ “; anhangsweise wird hinzugefügt: „und damit natürlich auch für den Glauben“. Einige Seiten weiter liest man dann zu seinem Erstaunen: „ $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ als Bekehrung des Menschen zu Gott ist zwar niemals gleichbedeutend mit Offenbarung als Hinkehr Gottes zu dem Menschen, aber auch nie ohne Offenbarung, sondern stets mit Offenbarung gefüllt.“ Einige Seiten später: „Offenbarung Gottes ist Wort Gottes als Erlebnis“ (!). Nun wissen wir also endlich, was Offenbarung ist! Weiter: „Der *ordo salutis* ist nach dem

Sündenfall kein anderer wie vor ihm.“ Als wenn vor dem Sündenfall überhaupt die Notwendigkeit eines *ordo salutis* bestanden hätte! „Sünde ist nicht die Voraussetzung der *μετάνοια*, sondern das Gegenstück zu ihr! Entweder *μετάνοια* — oder Sünde!“ Aber bald darauf heißt es: „Zum *ordo salutis* gehört nur die Selbst-Erkenntnis des Menschen, daß er vor Gott sündig ist.“ Die *μετάνοια* ist „das Ja zu Gott“. „Ich vertraue Gott und dem von ihm gesetzten *ordo salutis*, weil ich in der *μετάνοια* stehe.“ Was heißt das? — Worauf aber die ganze Theologie der *μετάνοια* hinaus will, wird klar an der Stellung des Verf. zu den Heilstatsachen. Die Heilstatsachen sind nach dieser „Theologie“ nicht heilsnotwendig. „Das Vertrauen zu der Gnade Gottes wird grundlegend begründet nicht durch die Heilstatsachen, sondern durch die *μετάνοια*.“ Die Theologie der *μετάνοια* kennt nur einen „*ordo*“ *salutis*, eben die *μετάνοια*; aber er „gliedert sich (!) in drei Stufen: 1. Begegnung mit Gott; 2. Rechtfertigung aus dem Glauben (Rechtfertigung: „der innere Vorgang, der im Selbstgericht (!) plus Vertrauen besteht“); 3. der Sieg des Christus. Die Christusfrage rückt erst auf der dritten Stufe in den Mittelpunkt. Daran ergibt sich für den Verf. der biblisch völlig unhaltbare Satz, daß es „grundsätzlich Heil gibt auch ohne Christus“. Gewiß, es gibt Frömmigkeit ohne Christus, aber Heil gibt es, wenigstens nach christlicher Erkenntnis, nur in Christus. Es ist klar, daß in der Theologie der *μετάνοια* das Kreuz Christi keine entscheidende Bedeutung hat. „Von einer metaphysischen Heilsnotwendigkeit des Sterbens Jesu kann nicht die Rede sein.“ „Die göttliche Heilsgnade wird dem Menschen zuteil ohne das Opfer von Golgatha, allein durch *μετάνοια*.“ Was sagt Paulus? Oder hat Paulus keine Geltung mehr in einer „christlichen“ Theologie? Wird nicht das ganze Handeln Gottes zum Heil in sein Gegenteil verkehrt, wenn der Verf. sagt: „Ehe Christus sich mit seinem Opfertod zu uns bekennt, müssen wir uns durch *μετάνοια* zu ihm als dem Gekreuzigten bekennen“? Ist etwa für die Theologie der *μετάνοια* das Kreuz ein Skandalon? Für den Verf. gehört der Gedanke der Stellvertretung nicht zum *ordo salutis*, er „verbindet ihn mit der Heiligung“. Gehört die Heiligung etwa nicht zum *ordo salutis*? Was die Sühne „im religiös-subjektiven Sinn“ bedeutet, geht aus folgender Erklärung hervor: „Als Menschen, die mit diesem Christus in der Gemeinschaft des Kreuzes stehen, erkennen wir jetzt, daß sein Tod unser Tod, sein Opfer unser Opfer ist, und in der inneren Haltung der *μετάνοια* bringen wir (!) dies Opfer des Todes Gott zur „Wiedergutmachung“ oder zur Sühne dar.“

Wozu die ganze biblische Grundlegung in der Arbeit, wenn der Verf. zu einer solchen „Theologie“ kommt? Die Arbeit ist aufschlußreich als persönliches Bekenntnis des Verf. Die „Theologie der *μετάνοια*“ stellt freilich einen „Umbruch“ dar, aber einen Umbruch, den wir ablehnen müssen. Möge diese Theologie, deren begriffliche Grundlagen nicht klar sind und die das biblische Zeugnis nicht im Gehorsam gegen das Wort, sondern willkürlich handhabt, auf das vorliegende Buch beschränkt bleiben. Sie verdunkelt nur die Botschaft des Neuen Testaments und der Kirche Christi. Es kommt wirklich nicht darauf an, daß wir uns eine Theologie von einem Grundprinzip her ausdenken, sondern daß wir das Wort Gottes, das uns gegeben ist, zur Darstellung bringen. Nur das kann die Aufgabe einer christlichen Theologie sein.

G. Kittel, *Christus und Imperator*. Kohlhammer, Stuttgart 1939. 56 S.

In einer sauberen Exegese aller neutestamentlichen Stellen, die vom Staate und der Obrigkeit handeln, sucht Kittel zu verstehen, wie im N.T. Stellen wie Röm. 13 und die Romstellen der Apokalypse nebeneinander bestehen können. Er betont mit Recht, daß Röm. 13 zur Zeit der „guten“ Jahre der nderonischen Regierung geschrieben ist. Doch überwertet er wohl noch die Verfolgung von 64: sie kann unmöglich die Apokalypse unmittelbar beeinflussen haben, da sie eine lokalrömische Angelegenheit war und nicht den Christen als solchen, sondern den Brandstiftern Roms galt. Der Nero der Apokalypse ist sicher erst aus späterer Schau entstanden. An der Spitze stehen die „positiven“ Staatsworte Röm. 13, Mk. 12, 13—17 und Par. Bei dem Jesuswort müßte m. E. die Sonderbedeutung von ἀποδίδοναι (Geliehenes zurückgeben) stärker betont werden. Die positive Haltung wird dann weiter in 2. Thess. 2, 3—8, 1. Tim. 2, 1—4; Tit. 3, 1 ff. und 1. Pt. 2, 13—17 herausgearbeitet, denen eine Reihe altkirchlicher Zeugen folgen. Ihnen schroff gegenüber steht die Apokalypse. K. meint, daß zum Verständnis dafür eine historisch-psychologische Erklärung, die eben aus den veränderten Verhältnissen zur Zeit Domitians käme, nicht genüge und beruft sich dabei auf Jesusworte wie Lk. 13, 1 ff.; Mk. 10, 42. Er bleibt dann bei einer im neutestamentlichen Sinne formalen Lösung, der „Doppelheit aller neutestamentlichen Aussagen über die irdischen Ordnungen des Lebens“ und endet mit dem schönen Wort: „daß sie (die irdischen Ordnungen) Schöpfung und Geschöpfe des ewigen Schöpfers sind — eben dies ist ihre tiefste und geheiligteste Würde“. In einem Anhang wendet er sich gegen eine der seltsamsten und gewaltsamsten Verzerrungen der Exegese von Röm. 13, der dämonistischen Auffassung des Exousiabegriffs. In sorgfältiger philologischer Exegese mit Heranziehung der altkirchlichen Auslegung zeigt er die Unhaltbarkeit dieser „haeretischen“ Modeauslegung. Das Büchlein ist eine klare, übersichtliche Einführung in heute viel diskutierte Fragen; es ist nicht eigentlich Fachliteratur, sondern für einen größeren Leserkreis formuliert.

Königsberg/Pr., z. Z. im Heeresdienst.

Carl Schneider.

Martin Dibelius, *Paulus auf dem Areopag*. C. Winter, Heidelberg 1939. 56 S.

Das viel behandelte Problem will D. dadurch neu aufrollen, daß er vom Sinn der Rede ausgeht und erst dann zu den kritischen Fragen fortschreitet. In den Mittelpunkt stellt er die schwierigen Verse 26 und 27 und entscheidet sich nach eingehender Exegese dafür, daß ihr Sinn nicht alttestamentlich-geschichtlicher, sondern hellenistisch-philosophischer Haltung entspreche. Besonders zustimmen kann man dem Nachweis, daß es sich in den Versen nicht um Geschichtsepochen, sondern um die griechische Zonenlehre handelt, die z. B. bei Cicero schon religiös gewertet ist. Fraglich scheint mir, ob εἰς ἑνός richtig verstanden ist. Die Ergänzung ἀνθρώπου ist keineswegs sicher und alttestamentliche Beziehung auch hier nicht selbstverständlich. Ἐνός könnte sehr gut neutrisch sein und dann auf die absichtliche Undeutlichkeit stoischer Ursprungslehren hinweisen. Will man ἀνθρώπου ergänzen, bliebe immer noch eine platonisierende Urmenschenspekulation das Nächstliegende — vom Gesamttenor der Rede her gesehen. Auch das sehr viel benutzte ποτεῖν braucht den alttestamentlichen Schöpfungsbezug nicht zu enthalten, der ja deutlich im Widerspruch zu V. 28 f. stünde. Die Bildung des Menschen ist ja altes griechisches Gut, und der Prometheusmythos

ist im Hellenismus beliebt genug, so daß ein theologisierender Stoiker oder mittlerer Platoniker, den wir als Verfasser der Rede anzusehen hätten, aus der dort üblichen Terminologie schöpft. Jedenfalls fehlt hier alles spezifisch Alttestamentliche. Zu Vers 22 und 23 wird das bekannte Material übersichtlich wiedergegeben; Absonderlichkeiten wie Bornhäusers Jahvephantasie wären keiner Anmerkung wert gewesen. Unwahrscheinlich erscheint mir die Aufteilung der Verse 24 und 25 in Alttestamentliches und Hellenistisches. Die hellenistischen Motive sind, wie Dibelius selbst feststellt, so überwiegend, daß die beiden als alttestamentlich angegebenen Satzteile, Gott als Schöpfer und die Tempelgegnerschaft, auch kaum alttestamentlich sein werden. Das erstere ist bei religiösen Stoikern oder mittleren Platonikern auch durchaus möglich, und das letztere ist, wie ja Dibelius selbst vermerkt, im Judentum vor 70 zum mindesten nicht allgemein oder gar genuin. Schön erkennt der Verf., daß vor allem der Gedanke der Bedürfnislosigkeit Gottes in diesen Versen ganz unjüdisch und rein griechisch ist. Auch die Ausdrücke $\zeta\omega\eta$ und $\pi\omega\eta$ beziehen sich kaum auf Gen. 2, 7, sondern sind stoisches Gemeingut. Zum Motiv der Gottverwandtschaft wird zunächst wieder das bekannte Material zusammengefaßt, im Anschluß an Ischodad glaubt D. auch an zwei Zitate. Eine Verwandtschaft mit Arat wird außer in dem einen Zitat auch in der Gesamthaltung der Stelle gespürt. Auch auf die Verwandtschaft zu Dio von Prusa und Seneca wird eingehend hingewiesen. Die Polemik gegen die Bilder wird ebenfalls als hellenistisch erkannt. Das Gesamtergebnis dieser Sinnanalyse ist: die Areopagrede ist eine hellenistische Rede mit christlichem Schluß.

Aber darin kann ich Dibelius nicht folgen, daß er sie deshalb als einen Fremdkörper im Neuen Testament ansieht. Es ist hier nicht der Ort, das Gesamtproblem des „hellenistischen“ Neuen Testaments aufzurollen, aber hier ist die — oder vielmehr eine bestimmte Art der — Dogmatik über den Historiker Dibelius Herr geworden. Ausdrücke wie „die eigentliche Mitte der paulinischen Botschaft“ verdeutlichen, was ich meine. Diese „eigentliche Mitte“ des Neuen Testaments ist eine unhistorische Konstruktion einer erbaulich-unwissenschaftlichen Systematik. Das neue Testament selbst ist viel zu synthetisch, viel zu vielseitig, um eine Mitte zu haben — auch viel zu heterogen. Der gezogene Riß zwischen Röm. 1, 23 ff. und Act. 17, 29 ist künstlich: beide Stellen besagen dasselbe und sind nur verschieden nuanciert auf Grund der verschiedenen Situation. Überhaupt ist die Paulusinterpretation, die Dibelius hier bringt, von der Dialektik her bestimmt, und nicht von der Zeitgeschichte her. So einfach läßt sich Röm. 2, 14 ff. nicht in einer Anmerkung ausschalten! Und wie steht es mit all den Panformeln bei Paulus, mit all seinen idealistischen und platonisierenden Sätzen? Wo steht bei Paulus, daß die Hamartia das Wesen des Menschen ausmacht? Ist sie nicht gerade ein dazwischen hineingekommener Fremdkörper im paulinischen göttlichen Kosmos? Nicht die Areopagrede ist ein „Fremdkörper“ im Neuen Testament, sondern die dialektische Exegese — und schon vor ihr die judenchristliche — bringt etwas Fremdes an den hellenistischen Paulus heran! Paulus zerreißt den Zusammenhang zwischen Gott und Mensch keineswegs so stark, wie Dibelius meint; wenn Gott in Christus ist, so kann der Mensch, der in Christus ist, jederzeit eben auch in Gott sein, so wie der im Sohn des Zeus Dionysos Seiende auch von Zeus besessen ist. Aber wie gesagt, das Problem Paulus und Hellenismus kann hier nicht im einzelnen aufgerollt werden; jedenfalls hat mich Dibelius hier in keiner Weise überzeugt.

Anders steht es mit dem literarischen Abschnitt V. Der Nachweis, daß Bericht und Rede zusammengehören, ist geglückt. Richtig ist sicher auch

der Verzicht auf topographische Erwägungen. Das Ergebnis, daß die Areopagrede literarisch vom Verf. der Apostelgeschichte stammt und in sein Itinerar eingesetzt wurde, wird auch kaum bestritten werden, ebenso wenig die Verbindung mit Act. 14, 15 ff. Aber wieder überzeugen nur die literarischen, nicht die theologischen Argumente. So empfinde ich der ganzen Schrift gegenüber einen merkwürdigen Zwiespalt. Soweit sie historisch ist, ist sie, wie Dibelius immer, anregend, zuverlässig und neu. Wo sie theologisch wird, beugt sie sich unter ein Schema, das den lebendigen Geist der Geschichte gerade bei einer so dynamischen Persönlichkeit wie bei Paulus wieder in Fesseln schlägt. Die Verkümmernng des reichen und großen hellenistischen Menschen Paulus zu einem eschatologisch-dialektischen Theologen ist zwar heute weithin Allgemeingut, stimmt aber mit dem Reichtum der Quellen nicht überein.

Königsberg/Pr., z. Z. im Heeresdienst.

Carl Schneider.

F. Buri, Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff. Verlag M. Niehans, Zürich und Leipzig 1939.

Nachdem Staehlin's schönes Register Clemens in ganz neuer Weise erschlossen hat, war zu erwarten, daß sich auch die monographische Literatur über Clemens vermehren würde. Der Verfasser geht in den Bahnen Franz Overbecks; auf Grund guter Quellenkenntnis und klaren systematischen Durchdenkens sucht er an einem Sonderproblem das Verhältnis des Clemens zu Paulus zu klären. Daß er dazu den Freiheitsbegriff wählt, empfiehlt sich deshalb, weil dieser einen der Brennpunkte der Clemensschriften darstellt, andererseits auch für Paulus zentral ist. Nach einem kurzen, vorwiegend referierenden Teil über Clemens Kampf gegen unchristliche Freiheitsbegriffe wird der von Clemens als paulinisch vertretene Freiheitsbegriff näher umrissen. Er umfaßt vor allem Freiheit von Leidenschaften, Optimismus im freien Gebrauch der Lebensgüter, innere Freiheit in den Höhen und Tiefen der Welt. Dazu kommt eine innere Erhabenheit über das Gesetz, die jedoch nur dem Gnostiker zusteht. Die Anlage zur Freiheit ist seit der Schöpfung mitgegeben, sie bildet die Grundlage der sittlichen Persönlichkeit und fordert den Aufstieg zur Vollendung des Gnostikers. Der dritte Teil, der die Abweichungen des Clemens von Paulus darstellen will, leidet jedoch an einem einseitigen, ausschließlich von Schweitzer geformten Paulusbild. Von hier aus konstruiert B. eine Umdeutung des „pessimistischen, eschatologischen paulinischen Dualismus“ in einen uneschatologischen optimistischen Monismus. Dadurch gehen viele gute Einzelbeobachtungen über die deutliche Rationalisierung des Freiheitsbegriffes gegenüber Paulus im systematischen Schema zu sehr verloren. So viel Interimsethik, wie Schweitzer und sein Schüler meinen, steht gar nicht bei Paulus. Andererseits darf der Unterschied von Eschatologischem und Gnostischem nicht so tief gezogen werden, wie B. tut. Sehr schön ist die Feststellung über die viel radikalere paulinische Stellung zum Gesetz. Hier hat Clemens in der Tat stoisch „verharmlost“. Auch die Zweipoligkeit in der paulinischen Haltung zum Gesetz hat Clemens nicht verstanden. Verkenning des paulinischen Naturalismus sieht B. in dem Nichtbeachten der naturhaften Hemmungen der Willensfreiheit. Daraus ergeben sich eine Reihe weitere Folgerungen: weder zu dem paulinischen Begriff „neue Kreatur“ hat Clemens einen Zugang noch zur paulinischen Christumystik. Paulus moralisiert auch viel weniger als Clemens meint. Das ist im allgemeinen alles richtig gesehen. Aber die Begründung ist falsch: B. legt ein viel zu großes Gewicht auf das

Ausbleiben der Parusie. Damit hatte sich Paulus auch längst abgefunden. Aber B. sieht den paulinischen Freiheitsbegriff viel zu sehr als Einheit und überbrückt die dynamische Beweglichkeit durch das starre Wort „dialektisch“. Nicht erst Clemens hat den Freiheitsbegriff „umgedeutet“, sondern Paulus bewegt sich von selbst auf Clemens zu.

Königsberg/Pr., z. Z. im Heeresdienst.

Carl Schneider.

H. W. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit.* Vandenhoeck und Ruprecht. 1958. 148 S.

Die vorliegende Dissertation untersucht in sehr verschiedenen umfangreichen Analysen folgende „Martyrien“: die Makkabäermartyrer, einige rabbinische Martyrien, die Passionsgeschichten der Evangelien, Stephanus, Jakobus und Polykarp. Der Verf. will gegen Holl und andere nachweisen, daß die Verfolgungen der Makkabäerzeit das jüdische Martyrium geschaffen hätten und daß dieses sich bis in die christlichen Martyrien forterbte. Von vornherein leidet die Arbeit aber unter zwei großen Mängeln. Obgleich S. gelegentlich an „stoischen“ Einwirkungen auf die Makkabäerzeit nicht vorübergehen kann, bemüht er sich gar nicht um die doch entscheidende Frage, wie weit diese relativ späten jüdischen Martyrien nicht einfach von griechisch-hellenistischen abhängig sind, wie etwa von den Dionysosmartyrien, auf die schon Leopoldt so nachdrücklich hingewiesen hat. So verläuft die Arbeit — wegen der mit Hilfe Boussets, Schlatters, Schürers und Billerbedks leichten Zugänglichkeit des Materials? — in der Hauptsache auf der jüdischen Ebene; der Hellenismus ist dem Verf. fremd. Warum es z. B. „von vornherein erhellt“ (schon solche Wendungen sind in einer Dissertation immerhin etwas auffällig), daß der Hinweis, man könne dem Zorn und der Strafe Gottes doch nicht entgehen, „typisch jüdisch“ sein soll, ist keineswegs einleuchtend: hat der Verf. einmal eine griechische Tragödie gelesen? Wie viel hätte der Verf. von einer Methodik wie etwa der Rud. Meyers lernen können, der beide Seiten in Betracht zieht!

Dabei enthält die Arbeit auch manche wertvolle Einzelergebnisse, so den sehr sauberen quellenkritischen Vergleich von 2. Makk. und 4. Makk. Auch da, wo die Motivanalyse im strengen Dibelius'schen Stil durchgeführt wird, ist sie sehr beachtlich. Aber gerade von Dibelius hätte S. lernen können, daß man unmöglich das Jüdische so isoliert sehen darf.

Der andere große Mangel ist die Verwischung des eigentlich historischen Problems. Mit ein paar erbaulichen Worten (S. 8, 42) kann man doch die vielleicht ernsteste Fragestellung jeder antiken Überlieferung nicht abtun. Gerade in den Passionsgeschichten der Evangelien wird und muß ganz nüchtern zunächst einfach die historische Frage gestellt werden, der man nicht mit der bequemen Feststellung, daß es sich ja um Schriften von und für Glaubende handle, entziehen kann.

Ungenügend erscheint mir ferner das viele Arbeiten mit dem Wort „Märchenmotiv“. Hier sollte doch die Arbeit eigentlich erst anfangen. Wo kommen diese Motive her, wie sind sie eingedrungen, warum hat man sie aufgenommen? Eine stärkere religionsgeschichtliche Vergleichung und eine religionspsychologische Vertiefung hätte da wesentlich weiterführen können.

Alle diese Ausstellungen, die allerdings weit ins Grundsätzliche führen, sollen nicht undankbar verkennen, daß der Verf. vieles scharf und klar gesehen hat. Die analytische Herausarbeitung der Hauptgedanken der Martyrien ist ihm weithin gelungen. Besonders der Abschnitt über die sachlichen und formalen Parallelen der verschiedenen jüdischen Martyrien ist gut beobachtet.

Aufs Ganze gesehen zeigt sich aber doch das Verhängnis der Einseitigkeit. Die Martyrien sind weder, wie Campenhausen ebenso einseitig meinte, eine genuin christliche, noch wie S. meint, eine jüdische Schöpfung. Soweit wir es nicht mit rein historischen Vorgängen zu tun haben, steht auch hier die große, komplexe Welt des Hellenismus, die viel reicher ist, als beide Verfasser meinen, hinter ihnen.

Königsberg/Pr., z. Z. im Heeresdienst.

Carl Schneider.

W. Völker, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Leipzig I. C. Hinrichs 1938. 351 S. RM. 28.—

Aus der Fülle der in den letzten Jahren erschienenen Philoliteratur hebt sich dies umfangreiche und gründliche Werk vorteilhaft ab. Leider hat der Verf. das vor kurzem hier besprochene neue Philowerk von Goodenough noch nicht einsehen können, was wohl manche Einzelheit der Darstellung beeinflusst hätte. Im allgemeinen aber hat Völker vorwiegend systematische Fragestellungen. Daß er dabei öfter vereinfacht und schematisiert, anstatt die zahlreichen Widersprüche in Philo stehen zu lassen, ist der Hauptfehler der sonst großzügigen Arbeit. Hervorzuheben ist die geradezu ungeheure Material- und Quellenkenntnis, die V. in die erste Reihe der Philoforscher stellt.

Um das Ergebnis voranzunehmen — es berührt sich eng mit Goodenough: Philo ist kein Mystiker. Weder die Geschichte der christlichen Mystik noch der christlichen Askese hat ihm etwas zu danken. Er ist nirgends mehr als ein ständig schwankender Eklektiker und bleibt immer typischer Weltjude.

Methodisch erkennt V. klar die Schwierigkeiten jeder Philoarbeit. Er erläutert sie an einer aufschlußreichen Geschichte der Philoforschung, die hoffentlich noch einmal erweitert erscheint. Die große Bibliographie bei Goodenough erleichtert diese Arbeit in Zukunft. Die Übersicht ist zugleich ein interessanter kleiner Beitrag zur Stellung der deutschen Geistesgeschichte zum Judentum im letzten Jahrhundert. Allerdings ist mir die Wertung Heinemanns durch den Verf. völlig unverständlich; er ist schuld an den schlimmsten schematischen Verzerrungen spätplatonischen Denkens. Ed. Schwartz hat doch aufs Ganze gesehen recht behalten, wenn er Philo einen „flachen Schwätzer“ nannte, auch die Ergebnisse V. bestätigen ja die scharfen Urteile von Schwartz nur. Im übrigen lehnt V. jede Hilfsstellung, besonders die der Religionsgeschichte, zunächst ab, ob mit Recht, bleibt zu fragen. Doch macht er den Versuch, Philo einmal zunächst aus sich selbst zu deuten. Das ist zweifellos verdienstlich — leider wissen wir nur nicht, wieviel Philo bei seiner skrupellosen Abschreiberei überhaupt Echtes hat. Hier liegt nun auch wieder die Schwäche des Buches klar zutage: in der Suche nach dem „Echten“ bei Philo werden oft die gut entdeckten Widersprüche und Gegensätze doch wieder überbrückt und der systemlose Eklektiker allzu oft zum echten Philosophen gemacht.

Der Verf. nimmt seinen Ausgang bei Philos Gedanken über die Sünde. Schon hier zeigt sich verhängnisvoll, daß der Verf. zu stark vereinheitlicht. Das Durcheinander von Alttestamentlichem, Orthodox Jüdischem, Stoischem und Platonischem — das übrigens der Verf. mit reichem Material belegt — beweist ja nur, daß es Philo mit nichts ernst gewesen ist. Wenn er für Juden schreibt, kann er genau das Gegenteil von dem sagen, was er für Griechen sagt. Auch beweist das gute psychologische Einfühlen in Zustände sündiger Depressionen noch keineswegs „eine tiefe religiöse Sündenauffassung“. Philo ist überhaupt viel zu sehr Psychologist, um wirklich tief zu sein.

Das gilt auch für den folgenden Abschnitt über das Gewissen und über die Buße. Auch hier gelingen, trotz vorbildlicher Materialkenntnis, die Versuche der Einheitsschau nicht. Überall bleiben große Risse, weil bei Philo die entschiedensten Stellungnahmen immer wieder aufgehoben werden.

Richtig gesehen ist Philos Synergismus; hier ist die Kritik an Windisch berechtigt, aber auch hier wertet der Verf. Philo zu sehr religiös (S. 123!). So dicht liegen echtes religiöses Erleben und Intellektualismus wirklich nicht nebeneinander.

Ausführlich wird der Kampf gegen die Leidenschaften behandelt. Auch hier bewährt sich das Schema nicht restlos. Es zeigt sich hier eher eine gewisse Spießbürgerlichkeit als eine wirklich religiöse Grundlage. Aber wieder ist bei der Verworrenheit des Durcheinanders und der reinen Zweckbezogenheit der Schriften Philos kaum mit Sicherheit zu sagen, ob auch hier etwas Echtes vorliegt. Die Therapeutenromantik sollte man nicht allzu sehr überschätzen. Wichtig ist die Herausstellung, daß hier völlig verschiedenwertige Dinge immer auf eine Ebene gerückt werden.

Sehr eingehend wird dann das Aufstiegsschema und seine verschiedenen Abwandlungen und Voraussetzungen untersucht. Richtig gesehen ist hier das durch die Transzendenztheologie einerseits, das immanent-mystische Minimum in jedem Aufstiegsschema andererseits bedingte Dilemma. Deutlich wird hier auch bei dem Verf., wie Philo keineswegs in die Sphäre der Mysterienreligionen hineinragt. Dazu ist er eben zu wenig religiös. Es bleibt auch hier meist beim Beschreiben psychologischer Zustände, sofern nicht einfach ausgeschrieben wird. Gut gekennzeichnet ist der empirische Ansatz (S. 179 f.); er erklärt auch den Psychologismus Philos. Die Kritik an Cumont ist berechtigt. Eine „astronomische Weltanschauung“ hat Philo in der Tat nicht gehabt.

Die Beurteilung der berühmten Abschnitte über Gottesschau bei Philo wird im Grunde richtig sein. V. kennzeichnet sie weithin rein als literarische Einkleidung, soweit nicht ganz allgemeine Wendungen vorliegen. Ein wirkliches Mysterium liegt auch hier nicht zugrunde. Der ethische Teil ist vorwiegend referierend; hier wäre ein genaueres Auseinanderhalten der verschiedenen Schriften zuweilen von Vorteil gewesen. Fraglich scheint mir wieder, ob man beim Tugendbegriff bei Philo wieder so großes Gewicht auf das göttliche Geschenk legen darf. Vielmehr ist auch hier nur der Eklektizismus und die Leserschaft für den Akzent verantwortlich. V. zeigt ja auch die vorwiegend stoischen Quellen gut auf.

Der letzte große Abschnitt endlich beschäftigt sich mit dem Begriff der Vollendung und dem Ideal des τέλειος. Vorher geht noch eine Beschreibung des philonischen Glaubensbegriffes. Ihn sieht V. vor allem wieder als einen Beweis für die letzte Einheitlichkeit des philonischen Denkens an. Besonders wichtig ist hier aber die gut geglückte scharfe Abgrenzung zum neutestamentlichen Glaubensbegriff. Der philonische Glaube hat nicht, wie der des Paulus, die Werke, sondern die Sinnenwelt als Gegensatz. Das ist eine zutreffende Formulierung. Doch hätte auch hier der Psychologismus mehr betont werden können. Die Vollendung selbst wird zuerst vom Ethischen her beurteilt. Die einzelnen Schichten werden sorgfältig abgehoben. Schön gesehen ist hier der tiefe Unterschied vom echt griechischen Denken. Jüdischer Nomismus und Kalokagathie sind eben unvereinbar. Noch einmal wird die Gegensätzlichkeit der einzelnen Elemente am Schluß sichtbar: in den mannigfachen Bedeutungen von Ekstase. V. lehnt hier die Ergebnisse der

religionsgeschichtlichen Arbeit an Philo zu schnell ab; trotz des philonischen Psychologismus sind Einflüsse der Mysterieterminologie nicht zu verkennen. Echte Erlebnisse Philos selbst brauchen dabei in keinem Falle vorzuliegen: man kann auch eine Ekstase unecht mit- oder nachempfinden.

Königsberg.

Carl Schneider.

Joseph Vogt, *Kaiser Julian und das Judentum. Studien zum Weltanschauungskampf der Spätantike* (Morgenland, Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens, Heft 20). Verlag Hinrichs, Leipzig 1939. 74 S.

In erweiterter Form legt Vogt seinen Vortrag über Kaiser Julian und das Judentum, den er auf der letzten Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte in Kiel gehalten hat, vor.

Der Verf. zeigt zunächst die geistige Verfassung des Judentums in der Kaiserzeit, die durch geistige Erstarrung in der Defensive gegen das Christentum und eine Annäherung an den Hellenismus charakterisiert ist. Der Neuplatonismus als die Philosophie der Spätantike kommt auf Grund seiner Bestrebungen, alle Volksreligionen philosophisch zu begründen und für die Gebildeten eine höhere Religion zu schaffen, zu einer Wertschätzung und Anerkennung der völkischen Religiosität des Judentums. Vor allem Porphyrius und Celsus begründen durch ihre Ablehnung und Bekämpfung des Christentums die Hochschätzung des Judentums. Es sind gerade die orientalischen Momente im Neuplatonismus, die zu einer Anerkennung des Judentums führen. Das Judentum nimmt aber den Neuplatonismus auch in sich auf. Den Gegendruck gegen den Neuplatonismus führen Origenes, Klemens von Alexandrien und Eusebius. Sie greifen auf die alte christliche Geschichtsanschauung, deren Wurzel im Neuen Testament liegt, die aber dann von den apostolischen Vätern und vor allem den Apogeten mit der Einführung des präexistenten Ost und West umspannenden Logosgedanken herausgebildet ist, zurück und bilden sie weiter. Das Christentum setzt sich deutlich ab von der Synagoge, es unterscheidet zwischen vor- und nachexilischem Judentum. Es nimmt den Alten Bund und die Propheten für sich in Anspruch und bekämpft mit seiner Konstruktion vom Neuen Bund das moderne Judentum auf das Heftigste. So setzt das Christentum sein Geschichtsbild gegen das Neuplatonische und verbindet es mit der Idee des römischen Weltreichs. Unter Konstantin kommt das christliche Geschichtsbild, das zum imperialen Geschichtsbild wird, zum Siege. Auf gesetzlichem Wege wird versucht, das Judentum von der Welt abzukapseln. Den Juden werden hohe Steuern auferlegt. Die Heirat zwischen Christen und Juden unter Todesstrafe gestellt. All das sind die natürlichen Folgerungen aus dem Sieg des Christentums und des christlichen Antijudaismus. Lediglich in der babylonischen und persischen Diaspora kann das Judentum sich stärker halten und versucht, unter Ausnutzung der politischen Gegensätze zwischen Persien und dem Reich, das Reich zu bedrohen.

Das war die Situation, die Julian bei seinem Regierungsantritt vorfand. Auf Grund seiner neuplatonischen Einstellung sucht er noch einmal das Steuer der Religionspolitik herumzuwerfen. Das Christentum sollte geduldet werden, aber untergeordnet neben der überlieferten Religion des antiken Staates stehen. Seine Ablehnung des Christentums und die Versuche, mit Hilfe der neuplatonischen Ideen unter Anerkennung der Volksgottheiten und des Volkstums eine neue heidnische Kirche zu schaffen, führen Julian zu einer positiveren Einstellung

gegenüber dem Judentum. Der Volksnomos und die Annäherung des Judentums an den Hellenismus kamen ihm hierbei entgegen. Auf Grund seiner völkischen Weltanschauung der Spätantike bedient sich Julian, ähnlich wie Celsus und Porphyrius, des Judentums zur Bekämpfung des Christentums. Gibt aber dem Judentum trotz vieler Bedenken einen recht hohen Platz unter den Volksreligionen. Der Gegensatz zum Christentum und politische Rücksichtnahme auf die Juden in Persien bringen Julian dazu, die Genehmigung zum Tempelbau in Jerusalem zu geben und damit auch äußerlich das Judentum als eigene Volksreligion sichtbar anzuerkennen. Dahinter stand die Idee der Neugestaltung des Hellenismus und der Belebung des Götterkultes. Eine Naturkatastrophe verhindert den begonnenen Bau. — Vogt untersucht hierbei sehr gründlich die verschiedenen Berichte über diese Katastrophe und sucht sie ihrer legendären Umrandung zu entkleiden. — Julian läßt nach dem Perserkrieg und dieser Erfahrung seine Pläne fallen. Seine Behandlung des Judentums bleibt eine Episode in der episodenhaften Religionspolitik des Kaisers. Seine Nachfolger lenken zu der alten Religionspolitik Konstantins zurück, mäßigen aber die Judenfeindschaft in ihren Gesetzen. Das Christentum zwingt sowohl im Osten wie auch im Westen mit seinem Antisemitismus die Kaiser zu einer schärferen Politik gegen das Judentum, die schließlich zum Sieg der kirchlichen Forderung, das Judentum als Religion zu beseitigen, führt.

Die Studie von Vogt geht über die Frage Kaiser Julian und das Judentum heraus. Sie bietet eine neue Sicht der Weltanschauungskämpfe der Spätantike, vor allem in der gründlichen Behandlung des Geschichtsbewußtseins des Neuplatonismus und des Christentums. Es stehen sich die zwei Prinzipien der Religionspolitik eines Imperiums gegenüber. Das Neuplatonische, das im Staatskult die Volksreligionen und Volksgottheiten gelten lassen will. Das Christliche, das mit der monotheistischen Religion die Einheit des Reiches innerlich begründen will. Gesiegt hat das christliche Prinzip durch die Verbindung der christlichen Geschichtsanschauung mit der römischen.

Man bedauert, daß der Verf. nicht manche Fragen ausführlicher behandelt, so etwa die Wurzeln des christlichen Geschichtsbewußtseins bei den apostolischen Vätern und den Apologeten. Gibt es eine stärkere Bekämpfung des Judentums als die, die wir im Barnabasbrief finden? Auch die Frage der Umbildung und Aufnahme des Neuplatonismus bei Origenes wäre einer breiteren Behandlung wert. Jeder aber, der über das Geschichtsbewußtsein der alten Kirche arbeitet, wird dankbar zu der Studie von Vogt greifen. Wir können nur wünschen, daß die von Vogt angeschnittenen Fragestellungen einmal in einer umfassenden, uns leider immer noch fehlenden Arbeit über die Geschichtsanschauung der alten Kirche behandelt werden. Auch der Praktiker wird in dem Weltanschauungskampf unserer Tage dankbar die Studie von Vogt begrüßen, nicht nur in dem, was über die Stellung der alten Kirche zum Judentum gesagt wird, sondern auch in dem, was Vogt über den Neuplatonismus ausführt, steckt doch in der gegenwärtigen Religiosität unseres Volkes und auch der Kirche viel umgeformtes und umgedeutetes neuplatonisches Gedankengut, es braucht nur an Männer wie Augustin, Ekhart, Luther, Böhme, Leibniz — um nur diese zu nennen — erinnert zu werden.

Kiel.

Bengt Seeberg.

Mittelalter

Heinz Eberhard Giesecke, *Die Ostgermanen und der Arianismus*. Verlag Teubner, Berlin und Leipzig 1939. 222 S.

Die Arbeit von G., die aus der Schule von W. Weber hervorgegangen ist, stellt einen bedeutsamen Beitrag zur Frage des Christentums der Germanen dar. Vor allem aber sei auf den Exkurs zu den Arianerfragmenten aufmerksam gemacht; gegenüber Mercati und Böhmer-Romundt hat G. einen sehr einleuchtenden Neuordnungsversuch der Fragmente unternommen, der eine Lösung dieser Frage zu sein scheint.

Der Verf. untersucht das Werden und Vergehen des germanischen Arianismus, der durch Ulfila und seine Schule seine germanische Ausprägung gefunden hat. Nicht der Kult ist es, der die Germanen für den Arianismus gewinnt, sondern die theologische Ausdeutung, die Ulfila dem Arianismus gibt. Ulfila schafft ein germanisches Christentum und sprengt damit die Grenzen des Christentums. Zu seiner germanischen Ausprägung des Christentums kommt Ulfila, der unter dem Einfluß Eusebs von Caesarea stehend in der Theologie des Ostens aufwächst, auf Grund seiner germanischen Geisteshaltung. In vier Grundgedanken prägt sich der germanische Charakter dieses Arianismus aus: 1. In der Vorstellung der über alles erhabenen Hoheit des Göttlichen. 2. In dem Fehlen der Eschatologie, an deren Stelle die Kosmogonie tritt. 3. In der Ersetzung des Begriffs der Sünde durch den Begriff der Schuld. 4. In dem germanischen Schicksalsbegriff, der dem einzelnen die Freiheit gibt, bei der Lehre des Teufels zu bleiben oder in die Nachfolge Christi einzutreten. Die Erlösung erfolgt nicht durch das Kreuz, sondern allein durch die Nachfolge Christi. Christus wird von Ulfila als der Lehrer gesehen. Er ist in der Lehre von der göttlichen Dreiheit des Ulfila ebenfalls Gott, leitet aber alles, was er besitzt und schafft, von der Göttlichkeit und Allgewalt des Vaters her. Christus ist vor Beginn der Welt gezeugt, um nach Gottes Befehl die Welt und alle Geschöpfe entstehen zu lassen und um den Kampf für den Willen Gottes in dieser Welt durchzukämpfen. Der Geist ist vom Sohn vor der Schöpfung der Welt geschaffen, er ist eine erleuchtende, heiligende und unteilbare Kraft. Er teilt sich allen mit, die sich für die Nachfolge Christi entscheiden. Durch ihn erkennt die Menschheit Christus und durch Christus erfährt sie vom Wesen Gottes. So nimmt der Geist im System des Ulfilas eine überragende Stellung ein, denn nur durch den Geist ist, nachdem Christus von der Erde geschieden ist, die freiwillige Nachfolge Christi möglich, durch ihn erhält das irdische Leben im Kampf an der Seite Christi Sinn und Inhalt. Die Passion Christi, die Gnaden- und Erlösungslehre fehlen im gotischen Christentum, dafür enthält der gotische Glaube einen starken kämpferischen Geist. Der Schwerpunkt der Gläubigkeit wird vom Jenseits auf das Diesseits verlagert und die Frage auf den Sinn des Lebens erhält eine positive Antwort. So verliert der Arianismus seinen christlichen Charakter und Ulfilas füllt christliche Ausdrucksformen mit fremdem Inhalt, wie G. meint. Die Theologie des Ulfilas mit dem Gedanken der Nachfolge Christi gewinnt die Germanen für das Christentum, das ist das Bedeutsame an dem Buch von G.

Der Verf. untersucht dann weiter die Ansätze der germanisch-arianischen Staatskirchenbildung und kommt zu dem Ergebnis, daß die arianische Staatskirche nicht eine Folgerung aus der arianischen Lehre, sondern eine Folge ihrer geschichtlichen Entwicklung ist. Sie endet daher auch mit dem Untergang der germanischen Reiche, was der Verf. in

sorgfältiger, manchmal etwas breiter Weise im einzelnen durchführt. Die Arbeit von G. rückt die ganze germanische Arianerfrage in ein neues Licht, mag man auch manche Fragestellung als etwas zu „modern“ empfinden.

Z. Z. bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Jean François Lemarignier, *Etude sur les privilèges d'exemption et de Jurisdiction ecclésiastique des abbayes normandes depuis les origines jusqu'en 1140.* (Archives de la France Monastique vol. XLIV.) 1957. XXXIII u. 351 S.

Robert Génestal war bei seiner Untersuchung der Exemption und Jurisdiction der normannischen Klöster zu dem Ergebnisse gekommen, daß die Privilegien nicht auf den Papst zurückzuführen seien, wohl von ihm manchmal bestätigt, manchmal aber auch bekämpft wurden. Jetzt liegt aus der Feder Lemarigniers eine genaue und sorgfältige Untersuchung dieser Privilegien der normannischen Klöster vor.

Nach einer kurzen Vorrede, die den Stand der Frage darlegt, folgt (XI—XXXIII) ein Verzeichnis der benutzten Quellen und Literatur, worauf in der Einleitung die Entstehung der Exemptionen bis auf die Zeit der Cluniazenser verfolgt wird. Für den Anfang des 11. Jahrhunderts werden Fälle nachgewiesen, in denen Äbte Jurisdiction über Pfarren haben, was sonst nur Bischöfen zusteht. Es wird nun für das Gebiet der Normandie untersucht, in welchem Verhältnisse Exemption und Jurisdiction zueinander stehen.

Aus der Kirchenprovinz Rouen wird für die Zeit vom 6. bis 10. Jahrhundert nur ein einziger Fall von Klosterexemption nachgewiesen, der des Klosters Pental (Kap. I, 15—25).

Die in der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts durch die Normannen zerstörten Klöster wurden bereits seit Mitte des 10. Jahrhunderts wieder aufgebaut; der Reformabt Wilh. von Volpiano folgte 1001 mit 12 Mönchen einem Rufe Herzog Richards II. nach Fécamp, und dieses Kloster wurde von der Jurisdiction des Erzb. von Rouen befreit. Diese Exemption wurde 1006 durch je eine Urkunde des Herzogs Richard II. und des Königs Rob. des Frommen (Kap. II, 26—45) verbrieft. Befreiung von allen dem Bischof zu leistenden Abgaben (coutumes) und eigene geistl. Jurisdiction über Pfarreien erhielten die Abteien Cerisy (1052) und Montivilliers (1055), waren aber selbst nicht exempt (III, 44—64). Es werden dann untersucht die geschichtlichen Anfänge dieser Befreiung von den Abgaben, der Gewinnung eines Anteils am Zehnten, an den Synodal- und Visitationsgebühren, den Strafgeldern und Gerichtsabgaben, womit zugleich die Gerichtshoheit übertragen wurde, die Aufsicht über den Handel und Polizeigewalt. Das Kloster Montivilliers übte die Gerichtsbarkeit über 12 Pfarreien aus (IV, 64—84). Das folgende Kap. (V, 84—118) liegt außerhalb des gestellten Themas, da es die Normandie verläßt und sich mit den entsprechenden Verhältnissen in Westfrankreich und in England befaßt. Es werden dort für die Zeit bis 1060 dieselben Verhältnisse nachgewiesen. Auch Kap. VI (118—138) beschäftigt sich nicht mit besonderen, die Normandie betreffenden Fragen, behandelt vielmehr die Ursprünge der feudalen Einrichtung der geistlichen Gerichtsbarkeit der Abteien, die zwar in der fränkischen Immunität erkennbar war, doch erst im 10.—11. Jahrhundert entstand. Zur Normandie kehrt das VII. Kap. (138—179) zurück, indem es für die Zeit von 1059—1087 die Exemptions- und Juridiktionsprivilegien in diesem Herzogtum und in England behandelt. Man blieb in Überein-

stimmung mit dem Papsttum, hütete sich aber sehr davor, es an die Aufsicht und Leitung der normannischen Kirche heranzulassen. Erst seit Urban II. (1088—1099) erfolgten Eingriffe der päpstlichen Gewalt in die normannischen kirchl. Verhältnisse: sie wurden, der allgemeinen Entwicklung folgend, immer stärker (VIII, 179—220) und hatten seit 1140 die volle Oberhand gewonnen.

Als Anhänge sind der fleißigen und ergebnisreichen Arbeit zehn Einzeluntersuchungen beigefügt (235—288), dann folgen als Belegstücke drei Urkunden und zwei Fotokopien, ferner zwei Karten, von denen die erste das Territorium von St. Florent le Vieil um die Mitte des 12. Jahrhunderts, die andere die Bezirke geistlicher Jurisdiktion von Abteien in der Normandie bis zur selben Zeit darstellt.

Krefeld.

G. Buschbell.

Pedro M. Abellán S. I., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Biblioteca Teológica Granadina, Serie I, Volumen 1). Granada 1939. XXIV und 212 S. Pts. 20.—

Diese dogmengeschichtliche Arbeit entstand aus Studien zur aktuellen Frage nach der sittlichen Erlaubtheit der periodischen Enthaltung in der christlichen Ehe. Die Überfülle des Materials veranlaßte eine Beschränkung auf die Frühcholastik. Eine Weiterführung ist in Aussicht genommen, wozu die Arbeit des Verfassers über die Ehelehre des Hugo von S. Cher den Weg bereitet (Archivo Teologico Granadino, 1, 27—56). Forscher von Rang wie F. Pelster, O. Lottin, I. de Ghellinck, H. Weisweiler, F. Hürth waren dem Verfasser bei der Sammlung und Sichtung des Stoffes behilflich (S. V). Die technische Einleitung (IX—XVIII) enthält ein Verzeichnis der Abkürzungen, der gedruckten und ungedruckten Quellen und der häufiger benutzten Literatur. In letzterem tritt der starke deutsche Anteil an der frühcholastischen Forschung besonders bei den Namen Bliemetzrieder, Landgraf und Weisweiler eindrucksvoll hervor. Die literarische Einleitung (XIX—XXIV) verrät eine gründliche Vertrautheit mit der deutschen pastoralen Literatur über die Ehe. Sie orientiert über Ziel, Grund und Anlage des Buches und betont den unvollkommenen Stand der frühmittelalterlichen Theologiegeschichte. Damit begründet sie überzeugend die Notwendigkeit eines breiten schul- und literargeschichtlichen Unterbaues, der im ersten Teil der Arbeit (1—146) gegeben wird. Darin handelt A. in sieben Kapiteln von einzelnen Autoren vor 1164 (1—6), von der Ehelehre der Kanonisten (6—28), von der Schule von Laon (29—40), von der Schule von Chartres mit Porretanus und Magister Simon (41—55), von Abälard und Hugo von St. Viktor (56—77), Petrus Lombardus und Gandulf von Bologna (78—95), sowie einer Reihe selbständiger, keiner Schule zugehöriger Autoren (95—146). Nach dieser umfangreichen, größtenteils aus Handschriften erhobenen Vorarbeit entwickelt der zweite Teil (147—202) die Ideengeschichte. Das erste Kapitel handelt vom Zweck (147—194), das zweite von der Sakramentalität der Ehe (195—202). Ein Schlußwort (202) faßt die Ergebnisse zusammen: Die Literatur hat sich in der fraglichen Epoche von der einfachen Kompilation bis zur durchgearbeiteten, persönlichen theologischen Urteilsfindung entwickelt. Augustins Autorität übt maßgebenden Einfluß. In der Lehre vom Ehezweck dominiert die „proles“, während das „remedium concupiscentiae“ stellenweise durch rigoristische Ansichten verdunkelt wird und das „mutuum adiutorium“, noch mehr die seelische Ergänzung der Gatten, fast ganz zurücktritt. Die Lehre von der Sakramentalität ruht auf dem paulinischen Sym-

bolismus von Christus und der Kirche, ohne dessen Wirksamkeit hervorzuheben. Selten erscheint ein trinitarischer Symbolismus. Handschriftenverzeichnis — warum „Munich“ und nicht „München“, wo doch Bamberg, Münster, Salzburg, Wien? —, Namen- und Sachweiser beschließen das Werk (205—210). Angesichts seiner methodischen Sauberkeit verdienen die Ergebnisse volles Vertrauen. Dem deutschen Leser wird klar, in wie reichem Maße auch die gediegene theologische Forschung anderwärts zum Studium deutscher Sprache und Art und zum Ansehen des deutschen Namens in der Wissenschaft beiträgt.

Dettelbach (Main).

Ludger Meier.

Johannes Vincke (Prof. in Braunsberg), Briefe zum Pisaner Konzil. (Beiträge zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, hrsg. von Johannes Vincke I.) Bonn 1940. Verlag Peter Hanstein. 251 Seiten. Preis kart. RM. 12.60.

Was Vincke, der sich bisher besonders als bester Kenner der kirchlichen Rechtsgeschichte Spaniens einen Namen gemacht hat, im vorliegenden Bande bietet, sind nicht die mehrfach gedruckten Akten des Pisaner Konzils (über deren durchweg alte Ausgaben vgl. man Hefele-Knöpfler, Konziliengeschichte VI², Freiburg 1890, S. 992 f.), sondern Schreiben der verschiedensten am Pisaner Konzil interessierten und beteiligten Körperschaften und Einzelpersonlichkeiten. Wäre die Erschließung von bisher größtenteils unbekanntem Quellen angesichts der Bedeutung der Kirchenversammlung von Pisa schon an sich ein Verdienst, so weiß der Historiker eine Sammlung von solchen Briefen doch noch in ihrem eigentümlichen Werte zu würdigen. Weit unmittelbarer und rückhaltloser als in dem oft offiziell gedämpften Ton der Konzilsakten selbst spricht in solchen Briefen die öffentliche Meinung und die Stimmung von Einzelpersonlichkeiten über Jahrhunderte hinweg zu uns. Im übrigen vollstreckt hier V. gleichsam ein wissenschaftliches Testament von drei bedeutenden deutschen Forschern, Georg Erler, Heinrich Finke und Ludwig Schmitz-Kallenberg, deren Andenken dieser Band als Zeichen der Dankbarkeit für ihre einschlägigen Vorarbeiten gewidmet ist. Über die handschriftlichen Quellen, über seine gesunden Editionsgrundsätze und über die ebenfalls billigen Auswahlg Gesichtspunkte spricht sich V. in der Einleitung S. 7—9 kurz aus. Seine wissenschaftliche Absicht, eben eine Sammlung von Briefen, nicht eine Ausgabe der Konzilsakten zu veranstalten, wirkt sich in der zeitlichen Verteilung der aufgenommenen Schriftstücke so aus, daß der weitaus größte Teil (Nr. 1—101, sowie Anhang I über die Werbebesandtschaften der römischen Konzilskardinäle und Anhang II über die Konzilsgesandtschaften der Avignoner Kardinäle [S. 216—258]) der Vorkonzilszeit angehört; in den Tagungszeitraum des Pisanums (25. März bis 7. August 1409) fallen die Nr. 102—122; nur die letzten drei Stücke Nr. 123—125 stammen aus der Nachkonzilszeit. In der Sprache der mitgeteilten Schreiben überwiegt zwar das Latein, es sind aber auch italienische, katalanische, einige wenige kastilische und mehrere deutsche Schreiben darunter. Sorgfältig gearbeitete Verzeichnisse der Sachen, der Orte und Personen erschließen den reichen Inhalt des Bandes, worüber nun einige Worte gesagt werden sollen.

Aus V.s Hinweisen auf besonders fesselnde und wichtige Gesichtspunkte (Einleitung S. 9—16) seien nur einige wenige aufgegriffen. Man findet bei Bruno Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte 7. Aufl., neu bearbeitet von Robert Holtzmann I (Stuttgart 1930) S. 500 die Feststellung, die Konzilskardinäle hätten, sobald sie des zur

Signorie Florenz gehörigen Pisa als Tagungsort sicher waren, die Konzilsberufungsschreiben erlassen, diese aber, soweit sie für die Obediens Gregors XII. bestimmt waren, mit Hinblick auf die Konzilsberufung dieses Papstes (2. Juli 1408) auf den 24. Juni zurückdatiert. Mit dieser vielerörterten Zurückdatierung — man vgl. auch Otto Günther, Zur Vorgeschichte des Konzils von Pisa, Neues Archiv XLI (1917/19) S. 633 ff. — scheint es in der Hauptsache seine Richtigkeit zu haben; vgl. Vincke, Einleitung S. 11 ff. und 15 und die Nr. 31 und 32, die Ankündigungen des Konzils an König Rupprecht und an den Hochmeister des Deutschen Ordens. Gebhardt-Holtzmann erwähnt aber ferner, die Konzilskardinäle hätten die an die Obediens Benedikts XIII. gerichteten Einberufungsschreiben auf den 16. Juli 1408 zurückdatiert. Die Sammlung von V. enthält nur ein Stück dieses Datums (Nr. 41); es ist die Einladung an König Martin von Sizilien und V. (S. 79) bemerkt dazu, dieses Schreiben sei an Könige beider Obediens abgegangen. — Eine gute Vorstellung gewinnt man durch V.s Sammlung von der Rolle der Universitäten in der Unionsfrage; dazu vgl. man auch V.s Einleitung S. 15 f. und schon früher Lorenz Dax. Die Universitäten und die Konzilien von Pisa und Konstanz, Freiburger phil. Diss. 1910 S. 3 ff. Obgleich auch bedacht auf die Wahrung berechtigter Eigeninteressen, zeigten doch die Universitäten — von ganz wenigen Ausnahmen, z. B. Heidelberg, abgesehen — bei einem Vergleich mit der Haltung vieler sonstiger Mitspieler das idealste Streben hinsichtlich des Zustandekommens des Pisanums und der Arbeit auf dem Konzil selbst. V. bringt u. a. die Urkunden über die Entsendung von Konzilsge sandten der Universitäten Paris, Toulouse, Angers und Montpellier (Nr. 69, 90, 100, 103), eine konzilsfreundliche Äußerung der Universität Krakau (Nr. 80) und mehrere Stücke (Nr. 116, 118, 120), die zeigen, mit welcher brennender Anteilnahme man auf der Universität Wien die Arbeit des Konzils verfolgte. Die Universitäten konnten freilich, nachdem in Pisa neben den Prälaten auch Magister und Doktoren zugelassen waren, um über Wohl und Wehe der Gesamtkirche zu beraten, in ihren theologischen und kanonistischen Vertretern die zur Lösung der obwaltenden Fragen befähigsten Persönlichkeiten entsenden; so begegnen, um nur einen Gesichtspunkt herauszugreifen, in der ganzen Sammlung z. B. S. 20, 46, 58, 124, 150, 156, 175, 178, 183, 187 zahlreiche Kanonisten und mehrere Legisten. Darunter sind ganz berühmte Namen wie Antonius de Butrio (etwa 1338—1408), Professor der Dekretalen in Bologna (S. 20 und 46) und Petrus de Ancharano (etwa 1350—1416), der an verschiedenen Universitäten wirkte (S. 46 und 58); andere Juristen wie Petrus de Condone, ein Abgesandter des Herzogs von Lothringen, und Nikolaus von Rishton, ein Abgesandter des englischen Königs, traten auf dem Konzil durch ihre Zeugenaussagen besonders hervor (S. 156 Note 7 und 176 Note 2). Birgt so die vorliegende Sammlung für diese und andere Einzelpunkte eine Fülle von Aufschlüssen in sich, so erkenne ich ihren Hauptwert doch in dem Ertrag für eine Gesamtschau des Rechtsproblems der großen abendländischen Kirchenspaltung. Ich darf dazu etwas weiter ausholen. Es ist von jeher, ob ausgesprochen oder unausgesprochen, das wichtigste Anliegen jeder Rechtsordnung gewesen, öffentliche und private Interessen und innerhalb der letzten höher und geringer zu wertende gegeneinander abzuwägen und ins richtige Verhältnis zu setzen. Auch das Kirchenrecht unterscheidet verschiedene Rechtswerte; oberster Rechtswert ist der Heilswert — *salus animarum suprema lex* —, ihm untergeordnet sind die Rechtswerte der Kirchengemeinschaft und berechnigte Interessen einzelner Kirchenmitglieder. In welche Verwirrung eine Kirche geraten mußte, die das rich-

tige Verhältnis dieser verschiedenen Rechtswerte vergessen hatte, das zeigt besonders deutlich das abendländische Schisma. Es war freilich, wie Michael Seidlmayer, Peter de Luna und die Entstehung des großen abendländischen Schismas, Spanische Forschungen IV (1935) S. 206 ff. gezeigt hat, keineswegs an dem, daß sich hier nur das Gesamtinteresse an der kirchlichen Einheit und das Privatinteresse der römischen oder avignonesischen Obedienz gegenübergestanden hätten. Denn auch der Papst der einen oder anderen Obedienz, der persönlich gewillt gewesen wäre, durch seinen Rücktritt das Schisma zu beseitigen, sah sich noch vor die Frage gestellt, ob er als Papst die Lösung aus der Hand eines Konzils entgegennehmen könne. Die konziliäre Theorie — und das Pisanum ist der erste Versuch, diese schon lange vorher erörterte Theorie in die Praxis umzusetzen; Kurt Dietrich Schmidt, Studien zur Geschichte des Konzils von Trient, Tübingen 1925, S. 8 — bedeutete doch gegenüber dem rein autoritären Papalsystem des 15. und 14. Jahrhunderts einen ähnlichen Gegensatz wie etwa der Gedanke der Volkssouveränität gegenüber dem monarchischen Prinzip. So handelte es sich hier um einen verwickelten Interessenwiderstreit; das gesamtkirchliche Einheitsinteresse, das ja schließlich gesiegt hat, das Interesse der Päpste an der Erhaltung des Papalsystems — also zwei kirchliche Interessen von allerdings verschiedenem Werte — und die verschiedensten mehr oder minder begründeten Interessen einzelner Kirchenmitglieder standen sich gegenüber. Wer unter diesem Gesichtspunkt unsere Sammlung durchforscht, findet eine Fülle von Stoff für teils erfreuliche, teils recht betrübliche Feststellungen. Zu den erfreulichen darf man es rechnen, daß man sogar noch über die Union des Abendlandes hinaus den Blick auf die Wiedervereinigung der östlichen und der römischen Kirche richtete (Nr. 46). Andererseits vermag man sich dem Eindruck nicht zu entziehen, daß der ursprünglich unionsfreundliche Gregor XII. jedenfalls zum Teil durch private Interessen zur unseligen Wendung seines Verhaltens bestimmt wurde. Viel sympathischer berührt dagegen die Haltung Benedikts XIII., dessen Entgegenkommen hoch eingeschätzt werden muß, wenn man bedenkt, daß er das verhängnisvolle Konklave von 1378, den Anfang der Kirchenspaltung, miterlebt hatte und daß er, kenntnisreicher Kanonist, der er war, einen Rechtsstandpunkt, nicht nur Eigeninteressen wahren zu müssen glaubte, wie sich das aus der bereits angeführten Abhandlung von Seidlmayer sich ergibt. Daß es Einzelinteressen waren, die sich dem Rechtswert der Kircheneinheit entgegenstellten, erkannte in einem entscheidenden Punkte schon damals Peter von Wormditt, der Prokurator des Deutschordens, dessen Brief an den Hochmeister vom 28. Juni 1409 (Nr. 117) ein besonders wertvolles Stück der Sammlung darstellt. Peter von Wormditt teilt zunächst die Wahl Alexanders V. mit und gibt eine treffende Charakteristik des neuen Papstes, macht auch kein Hehl aus seiner Überzeugung, die Absetzung der beiden früheren Päpste durch die ungewöhnlich stark besuchte Kirchenversammlung sei völlig rechtmäßig. Aber er weiß auch, daß der deutsche König Rupprecht dem neuen Papst die Anerkennung versagt und immer noch zu Gregor XII. hält. Mit Hinblick auf die Verbundenheit des Deutschordens mit dem Reiche bittet Peter von Wormditt seinen Hochmeister dringend, ihm Verhaltensmaßregeln zu geben; denn er könne die Lage nicht anders auffassen, als daß Rupprecht und seine Parteigänger in der Kirchenfrage „umb eyns cleynen nutzes willen“ die heilige Christenheit in ständiger Zwietracht belassen wollten. So offenbart dieser Brief den inneren Konflikt eines rechtlich denkenden deutschen Mannes.

Nach dem Gesagten ist es wohl überflüssig, noch viele anerkennende Worte über die von V. vorgelegte Sammlung zu verlieren; es genüge die Feststellung, daß sie einen der wichtigsten neuen Quellenbeiträge zur problemreichen Geschichte des abendländischen Schismas darstellt.

Kiel.

Eugen Wohlhaupter.

Heinrich Günter, Das deutsche Mittelalter. Zweite Hälfte: Das Volk (Spätmittelalter). Herder, Freiburg i. Br. 1939. VIII, 504 S. RM. 9.40.

Seiner Geschichte des deutschen Hochmittelalters (vgl. diese Zeitschr. 57, 267) läßt Günter jetzt die Darstellung des späten Mittelalters folgen. Die Untertitel der beiden Bände, „Reich“ und „Volk“, zeigen, welche Gesichtspunkte G. in den Vordergrund stellt und worin er den charakteristischen Unterschied des Spätmittelalters gegenüber der deutschen Kaiserzeit sieht. Das deutsche Spätmittelalter — das hebt er einleitend mit Recht hervor — ist in erster Linie Volksgeschichte. Dabei gilt aber seine besondere Aufmerksamkeit auch in diesem Bande dem Reichsgedanken und dementsprechend der „Reform“ und den Reformversuchen, sowohl auf politischem wie auf kirchlichem Gebiete. Schon die vier Abschnitte, in die er die Darstellung teilt, „König und Reich“, „Das deutsche Volk und das Römische Reich“, „Reformversuche“, „Innere Aufbauarbeit“, lassen dies deutlich erkennen.

Die Schwierigkeiten, die sich bei dem Versuch ergeben mußten, die Fülle der politischen Ereignisse und die kulturellen Erscheinungen dieser Zeit in dem für die eigentliche Darstellung zur Verfügung stehenden Raum von 250 S. anschaulich werden zu lassen, sollen keineswegs verkannt werden. G. hat in diesem Rahmen eine Fülle von Einzel Tatsachen vereinigt. Man kann sich aber bei der Lektüre des Buches nicht des Eindruckes erwehren, daß ein Weniger in dieser Hinsicht vielleicht besser am Platz gewesen wäre. Da sich die Darstellung zudem streng an die zeitliche Reihenfolge hält, treten die Linien der verschiedenen nebeneinander laufenden Entwicklungen nicht klar hervor.

Noch stärker aber empfindet man einen anderen Mangel des Werkes. Es will in erster Linie „Volksgeschichte“ geben. Im Mittelpunkt hätten also die großen Leistungen des Volkes in diesem Zeitalter stehen müssen. Wir dürfen sie, wie jüngst H. Heimpel in seiner Darstellung dieser Zeit im Handbuch der deutschen Geschichte hervorgehoben hat, vor allem in zwei Erscheinungen erblicken, in der „Stadt“ und der „Ostkolonisation“. Auf das Städtewesen, die Entwicklung der Städtebünde und die Kultur des Bürgertums ist G. an verschiedenen Stellen eingegangen; der Osten hingegen tritt unverhältnismäßig zurück. Von der Erweiterung des deutschen Lebensraumes durch die Wiedergewinnung des Ostens hören wir kaum etwas. Die Ostkolonisation wird nicht behandelt, nur die Geschichte der Hanse und des Ritterordens werden in ihren wichtigsten Ereignissen kurz gestreift, aber auch hier er wächst, da diese Angaben an verschiedenen Stellen nur beiläufig eingestreut werden, kein geschlossenes Bild von beiden Erscheinungen. Die Verschiebung des Schwergewichtes auch der Reichsgeschichte nach Osten, wie sie unter Karl IV. ganz deutlich wird, bleibt infolgedessen in ihren tieferen Ursachen unerklärt.

Aber auch der ganze Fragenkomplex der „Reform“ kann in seiner Darstellung nicht befriedigen. Die Linie, die von den Staatsschriften des frühen 14. Jahrhunderts zu den Reformtraktaten des 15. Jahrhunderts führt, wird nicht deutlich, ebensowenig hört man, wenn man von einer kurzen Stelle (S. 133 f.) absieht, etwas Näheres über die Ent-

wicklung der konziliaren Idee. Hier wie auch sonst werden die Probleme der Zeit wohl angedeutet, aber nicht in ihrer Mannigfaltigkeit und ihren wechselseitigen Beziehungen wirksam herausgearbeitet; gerade bei einem Buch, das sich nicht auf den Fachhistoriker beschränken, sondern weiteren Kreisen das spätere Mittelalter als eine eigenständige Zeit nahebringen will, wird man dies besonders bedauern.

Halle (S.)

Karl Jordan.

Helmuth Exner, *Der Einfluß des Erasmus auf die englische Bildungsidee*. (Neue deutsche Forschungen Bd. 2 222, Abt. Englische Philologie Bd. 13.) Berlin, Junker & Dünhaupt 1939. 159 S.

Die vorliegende Dissertation faßt das interessante Thema in treffender Weise an, indem sie im ersten Hauptteil Erasmus als Vermittler antiker und andererseits christlicher Bildungswerte zeichnet, also den äußeren Rahmen absteckt —, im zweiten Hauptteil inhaltlich die erasmischen Einflüsse im Einzelaufbau der Erziehungselemente und im englischen Staatsdenken aufweist. Das Ergebnis, das in vielen glücklichen, gut durchdachten Einzelformulierungen etwas breit durchgeführt wird und auf ausgedehnten Kenntnissen ruht, lautet etwa: Die Aufnahme erasmischer Gedanken in England beschränkt sich auf Formales (lateinische Sprach-, insbesondere Stilbildung, andererseits Charakterbildung durch den Einzelerzieher), während sie deren inhaltliche Absicht um ihren ursprünglichen Sinn bringt. Hier setzt sich vielmehr die genuin englische Überlieferung durch, die durch die stärkere Akzentuierung einerseits des christlichen, andererseits des nationalen Elements gekennzeichnet ist. Besonders in der Betonung des völkischen Erziehungswillens und Erziehungszieles, das im politischen Führer gipfelt, tritt die englische Bildungsidee in entscheidenden Gegensatz zu Erasmus, dem humanistischen Weltbürger und Gelehrten.

Diese Feststellungen sind im wesentlichen richtig, allerdings nicht neu. So wecken sie Fragen und Bedenken, zunächst dies, daß der Verfasser der verbreiteten Gefahr formelhafter Pressung in der Bestimmung englischen Wesens erlegen ist. Die englische Bildungsidee, deren autochthone, vor-erasmische Prägung der Verfasser sorgfältiger hätte nachgehen sollen, ist reicher, als er voraussetzt. Sie umfaßt so komplexe Größen wie Chaucer und Langland, Thomas Morus und Shakespeare, den Platonismus der Cambridger Schule und den Empirismus Lockes, die Kunstliebe und die Naturbeobachtung, den Biblizismus und den Sport, die Liebhaberei des Kenners und Sammlers (Bibliophilie) und die tätige staatliche Verantwortung, Nationalismus und Weltendungsbewußtsein. Die englische Literatur vom Beowulfliede und von Havelock an bis zu Bernard Shaw und Joseph Conrad spiegelt diese Gegensätzlichkeit in dem Nebeneinander von Erbauungs- und Heldendichtung, von Lyrik und Drama, von historischem und Familienroman, von lehrhaftem und sentimentalem Schrifttum, wobei keines das Übergewicht erhält. Die englische Bildungsidee zeichnet sich vor der französischen durch das Zurücktreten des Formalismus und des Journalismus, der Rhetorik und der Spielerei aus, sie bleibt hinter der deutschen in der Grundsätzlichkeit der Problemerkfassung, in der reinen Geistigkeit zurück. Erst in diese Vielseitigkeit läßt sich Erasmus zutreffend einordnen: der Gedanke des Gleichgewichtes, der sobriety (Schücking) gäbe, tief gefaßt, den fruchtbarsten Vergleichspunkt ab.

Kleinröhrsdorf über Radeberg (Krs. Dresden). Martin Schmidt.

Fr. - W. Wentzlauff-Eggebert, Studien zur Lebenslehre Taulers. (Aus den Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1939, Phil.-hist. Klasse Nr. 15.) 1940. Berlin, de Gruyter.

Verf. hat das Verdienst, in dieser Abhandlung mit Energie und Sachkunde die Frage nach der praktisch-ethischen Haltung gestellt zu haben, welche die großen deutschen Mystiker empfehlen. Vielleicht sieht er das Problem manchmal zu psychologisch und nicht metaphysisch genug, wie man das an seinen Ausführungen über die unio mystica und den „Grund“ oder auch über die „Überformung“ deutlich machen könnte. Überhaupt ist wohl der Punkt, von dem sich die „Lebenslehre“ der deutschen Mystiker erschließt, ihre Rechtfertigungslehre. Schon im Hinblick darauf zweifle ich auch am „Quietismus“ der deutschen Mystik sowohl wie des Katholizismus. Ich erlaube mir, auch auf meine Darstellung der theologischen und philosophischen Motive im Denken Taulers in meiner Theologie Luthers Band I hinzuweisen.

Interessant und bedeutsam ist die vom Verf. angewandte Methode. Er setzt ein bei dem Bedeutungswandel der Begriffe in der deutschen Mystik und weist in einer exakten Untersuchung der Worte „Wille“ und „Werk“ die Unterscheidungen der Taulerschen Ausdrücke von derjenigen der Scholastik nach. Daran schließt sich eine Prüfung der Predigten 42—45 über „Wille“ und „Werk“ und eine Schilderung der Art und Weise, in der sich Tauler die *vita activa* gedacht hat. Aus der Wiederkehr einiger Hauptthemen erschließt Verf. den Grundriß einer Lebenslehre auch Taulers. Verf. macht die Beobachtung, daß bei Tauler die Contemplation zeitlich begrenzt wird, so daß man besser von einer *hora contemplativa* statt von einer *vita contemplativa* spräche.

Einige Fragen, die ich zum Schluß stellen möchte, sollen meinen Dank an den Verf. ausdrücken, der uns methodisch und sachlich ein gutes Stück weiter gebracht hat.

Ist der literarische Charakter der Predigten Taulers wirklich klar? Oder — genauer gesagt — prägt der Literaturcharakter der Predigten nicht manchmal den Gedanken? — Stammen nicht die Schematen, die der Verf. herausstellt, also die drei Arten von Menschen, die drei Stufen des Aufstieges, die sieben Gaben des Geistes, aus dem Areopagiten bzw. aus der Tradition der „mystischen Theologie“? Und hat nicht Tauler diese mystischen Schematen mit den spezifisch kirchlichen kombiniert?

Liegt nicht seine Bedeutung überhaupt in der Verkirchlichung der Eckhartschen Gedanken?

Wie weit sind nicht auch bei Taulers Willenslehre Spuren des kirchlichen Positivismus zu bemerken? Ist das nicht auch eine Nuance bei ihm, daß Gott etwas Unbegreifliches so gewollt hat, wie es ist?

Muß man nicht auch die *resignatio ad infernum* zur Erläuterung der Taulerschen Willenslehre heranziehen, und muß man nicht oft bei ihm die religiöse und alltägliche Sphäre scheiden?

Spielt nicht die kirchliche Lehre von der *gratia gratis data* in die Anschauung vom „bereiteten Willen“ grundlegend hinein? Und liegt nicht in Taulers Gedanken vom „freien Willen“ weniger das Interesse an der „Entscheidung“ und mehr die Frage nach dem, der im Heilsprozeß den Anfang macht?

Dr. Albert Braun, Der Klerus des Bistums Konstanz im Ausgang des Mittelalters (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen Bd. XIV). Münster i. W. 1938. XIX, 200 S.

In der Einführung (S. 1) weist der Verf. auf die Annäherung der beiden konfessionellen Lager hin, indem die einen davon abließen, das Bild der damaligen Zustände zu verschönern und die anderen aufhörten, darin lediglich kirchlichen Niedergang und klerikale Verderbnis zu finden. Man wurde einig, daß ein allgemeines Urteil sich erst würde ermöglichen lassen, wenn die Verhältnisse in örtlich beschränkten Reichsteilen überall durch Einzeluntersuchungen geklärt wären.

Das geschieht in dem vorliegenden Bande für Konstanz. Im ersten Abschnitt (5—78) kommt die Besetzung der Pfründen vom Bischof (1. Kap.) über Domkapitel (2), Kollegiatstifte (3) und Klöster (4) bis zu den Pfarr- und Kaplaneipfründen (5) zur Sprache, während ein 6. Kap. sich mit der Pfründenanhäufung beschäftigt.

Die Konstanzer Bischöfe wurden ursprünglich nach den Bestimmungen des Wormser Konkordates gewählt. In der Zeit des Avignoner Exils und des Schisma gewann die päpstliche Provision die Oberhand, während nachher das Kapitel wieder größeren Einfluß bekam. Im 14. und 15. Jahrhundert wurden von 21 Bischöfen nur 6 durch Wahl, die übrigen alle durch Provision berufen, doch wurde in 9 Fällen den Wünschen des Kapitels Rechnung getragen. Unter den Bischöfen waren 13 hochadlig, während 5 dem niedrigen Adel angehörten; die übrigen waren bürgerlich. Bei den Domkapiteln war der Verlauf ähnlich, indem auch dort die Provision vordrang. Über die Hälfte aller Konstanzer Domherren waren bürgerlicher Herkunft; sie stammten aus dem reichen städtischen Patriziat, das dem niederen Adel nahe stand. In den Kollegiatstiften wurde die ursprüngliche Selbstergänzung durch die Provisionen eingeschränkt. Oft übte der Adel Patronatsrechte aus; Adlige und vornehme Bürgerliche zogen sich allmählich auf die Würde des Propstes zurück, die anderen Stellen verblieben den Söhnen emporgekommener Zunftfamilien.

Auf die Besetzung der Klöster übte die Kurie größten Einfluß aus durch das Supplikenwesen; die Abtsstellen lagen im Bereich der Provisionen, bei denen namentlich seit Beginn des Exils politische Erwägungen eine Rolle spielten (gegen Ludw. d. Baiern). Bei den Klöstern, die anfangs nur Hochadlige aufnahmen (Reichenau, St. Gallen, Einsiedeln), war ein Rückgang zu bemerken, der sowohl die Zahl der Insassen als die Wirtschaft betraf; man mußte Angehörige des niederen Adels und schließlich auch Bürgerliche aufnehmen.

Am wichtigsten war natürlich der Pfarrklerus, dessen Bestallung nicht der Bischof vornahm, sondern meist durch Patronat und Inkorporation vor sich ging. Das Laienpatronat erwies sich als der hauptsächlichste Mißstand in der Organisation der spätmittelalterlichen Kirche, dem ihr Zusammenbruch zuzuschreiben ist. Das adlige Patronat und dessen Auswüchse kündigen das Nahen des Landeskirchentums an. Es machte sich aber auch ein Ansteigen der bürgerlichen Patronate bemerkbar; diese wurden oft den Städten übertragen, denen es so möglich ward, sich in kirchliche Angelegenheiten einzumischen. B. meint sogar, Luther, der die Gemeinde der Gläubigen in den Vordergrund zog, habe damit nur den Schluß eines jahrhundertalten Prozesses gemacht, dessen Ursprung im Patronat und in Stiftungen des Bürgertums zu suchen war.

Doch auch Klöster und Stifte ließen sich die bisherigen Patronate inkorporieren. Von 1293—1490 fanden über 570 derartige Eingliederungen statt, so daß weit über die Hälfte der Pfarren in Händen von

Klöstern und Stiften war. Es ist klar, daß damit der Einfluß des Bischofs völlig verkümmerte.

Auch Eingliederungen von Pfarren in Spitäler und Universitäten fanden statt; ferner außerordentliche Besetzung durch päpstliche Provisionen.

Zu den zahlreichen Pfründenanhäufungen (Kumulationen) war man in manchen Fällen wegen der unzureichenden Erträge einzelner Pfründen gezwungen; sie fand also immer aus finanziellen Gründen statt, meist aber war skrupelloses Erwerbstreben maßgebend, wobei das Beispiel des höheren Klerus verheerend wirkte. Die Verleihungen gingen durch das Patronat vor sich, in großer Zahl auch über die römische Kurie. Auch dabei hatten politische und finanzielle Gründe große Bedeutung.

Der 2. Abschnitt (79—105) handelt über die Bildung des Klerus. Die altberühmte Domschule war nicht etwa im Verfall, aber ihr erwuchs ein starker Wettbewerb in den Universitäten Tübingen und Freiburg. Die kirchlichen Behörden stellten bestimmte Anforderungen und schrieben eine Prüfung vor (Latein, Kenntnis des kirchlichen Zeremoniells und Gesang), doch wurde die Theologie gegenüber anderen Wissenschaften vernachlässigt und zu wenig Gewicht auf Charakter- und Willensbildung gelegt. Auch hatten die Behörden auf die Besetzungen durch Patronate usw. keinen Einfluß, so daß dort Unbildung herrschend war.

Für den 3. Abschnitt (Die Sittlichkeit, 106—124) dienten die Gerichtsurteile als Hauptquelle. Es werden aus den zwei Jahrhunderten 400 schuldige Geistliche erfaßt, wozu der Verf. bemerkt, es seien dies bei weitem nicht alle; über die überwiegende Mehrheit wissen wir nichts. Die Vergehen waren Waffentragen, Tanzen, Wirtshausbesuch, Kartenspielen und besonders Verstöße gegen den Zölibat. Als schädlich erwiesen sich die Interdikte, der Bischofsstreit und das immer wieder zu nennende Patronatswesen, durch das zu junge und unwürdige Personen eindringen.

Die Pfarrgeistlichkeit wurde auf die Gottesdienstordnungen eidlich verpflichtet (4. Abschnitt: Gottesdienst und Seelsorge; 125 bis 159). Doch kamen Klagen über das Nichthalten der Residenzpflicht, worunter besonders die Spendung der Sakramente litt. Die öffentlichen Sünder hatten am Gründonnerstag zu erscheinen; 1427 waren es 1287 Leute. Gepredigt wurde im Konstanzer Bistum viel, besonders nach Stiftung von Prädikaturen seit Anfang des 15. Jahrhunderts. Vielfach wurde durch die Prediger das Laienvolk gegen den Klerus aufgehetzt. In der Reformationszeit wurden für diese Stellen oft Neugläubige präsentiert, die dann gar nicht als solche angesehen wurden. Auf die hohe Bedeutung der Ablässe für die damalige Zeit wird hingewiesen (Entstehung der Münster in Freiburg und Ulm; zahlreiche andere Beispiele). Als verhängnisvoll erwies sich die Verhängung von Bann und Interdikt aus rein politischen Gründen, sowie um Steuern einzutreiben und Wirtschaftskämpfe auszufechten. Von den Mönchen standen die Bettelorden mit dem Bischofe gut; sie halfen mit Predigt und im Beichtstuhl, gerieten dabei oft in Zwist mit dem Pfarrklerus wegen des Einkommens und aus Eifersüchtelei.

Was geschah denn nun gegen die Mißstände? So fragt der 5. Abschnitt (Reformsätze; 160—190). Es wurden Diözesansynoden abgehalten, Statuten erlassen, Hirtenbriefe geschrieben, Visitationen vorgenommen. Der Verf. verfolgt die Tätigkeit der Bischöfe in dieser Hinsicht im einzelnen und findet manchen erfreulichen Ansatz, muß aber zum Schluß doch die Frage aufwerfen, warum die Bischöfe keine wesentlichen Erfolge zu verzeichnen hatten, und stellt fest, daß diese

mehr und mehr in der Verwaltung Gefangene der Domkapitel wurden. Es ist die Zeit der Wahlkapitulationen, die zwischen 1526 und 1496 von 7 auf 57 Paragraphen anschwellen. Dazu kam die Unzufriedenheit des niederen Klerus, verursacht durch bischöflichen Steuerdruck. Sodann wurde durch die Verquickung von geistlicher und weltlicher Macht das Bild des geistlichen Hirten verdunkelt. Der Einfluß der Bischöfe wurde weiter eingeschränkt durch die verhängnisvolle Exemption der Klöster, die sich sogar gegen den Bischof zusammenschlossen. Am meisten aber schädeten das Patronatsrecht und die Inkorporation, indem der Bischof auf die Stellenbesetzung wenig oder gar keinen Einfluß besaß. Die Reformen wurden von den Bischöfen, die sie betrieben, nicht mit dem Aufgebot aller Mittel vorgenommen: keiner wagte es, so urteilt der Verf., dabei seine ganze Existenz aufs Spiel zu setzen. Die Kirche aber könne auf die Dauer nicht mit bürokratischen Maßregeln erhalten werden, sondern nur durch Apostel. „Luther hat diesen Existenzsatz gewagt. Das ist das Geheimnis der von ihm ausgelösten Bewegung... Die Reformation Luthers kann daher im Letzten mit einer noch so eindeutigen Aufhellung der Vorreformationszustände allein nicht erklärt werden, sondern man muß die Tat der Reformation der Persönlichkeit Luthers lassen.“ Das sind die letzten Sätze des gut geschriebenen Buches, das in allen Teilen auf solider Grundlage beruht.

Im einzelnen fiel mir auf: S. 17, Z. 2 l. Provision statt Provison; S. 26, Z. 6 v. u. l. „aus aller Herren Ländern“ statt Länder. Unedle Ausdrücke finde ich S. 52 „Die Chorherren... krochen nicht auf den Leim“, S. 42 „der die Abteigüter verluderte“. S. 87 steht das häßliche „diesbezüglich“, das nicht aussterben zu können scheint.

Ein Personen- und ein Ortsverzeichnis bildet den Schluß der guten Arbeit.

Krefeld.

G. Buschbell.

Reformation und Gegenreformation

Josef Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens*. 1937. M. u. H. Marcus, Breslau. (Heft 147 der Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte.) XVIII, 754 S.

Die Calvinauffassung heute bewegt sich auf zwei Linien. Die einen, welche die Eigenart und Selbständigkeit Calvins herausarbeiten wollen, betonen seine französische Art, seine Beziehungen zum Humanismus, seine Nähe zu den Täufern, seine katholisierenden Tendenzen. Neuerdings hat man auch den Einfluß der Böhmischen Brüder auf Calvin in Betracht gezogen; soweit ich sehe, eine noch nicht ausgeschöpfte Möglichkeit. Die andern sehen auch in Calvin vor allem den Schüler Luthers; er steht dann in der Geschichte der protestantischen Theologie — perspektivisch gesehen — auf derselben Höhe wie Melancthon.

Bohatecs Buch, das durchaus die Nuancen in Calvins Denken herausarbeitet und die Mannigfaltigkeit der Einwirkungen auf ihn abwägt, bestärkt im Ganzen energisch die zweite Linie. Calvin ist der Epigone Luthers. Er stimmt mit Luther, ja auch mit dem Augsburgischen Bekenntnis, überein. B. polemisiert vor allem gegen Troeltsch, dem er Konstruktionen aus der Literatur vorwirft (aber, so frage ich in Parenthese, wozu sind eigentlich die Bücher da, die aus den Quellen geschöpft

werden, wenn man sie nicht benützen darf), und lehnt die Einflüsse der Täufer kräftig ab. B. wendet sich gegen Sohm und Rieker, die über der „Gesetzlichkeit“ Calvins die katholisierenden Elemente, den Rückfall ins Mittelalter, empfunden haben. B. bekämpft auch Reinhold Seeberg, der dem Biblizismus Calvins und seiner Ämtertheorie, die in der wie ein Gesetzbuch und auf einer Fläche behandelten Bibel begründet ist, die Schuld gibt, wenn Calvin das Mittelalter nicht so wie Luther überwunden hat. B. streitet auch gegen Martin Schulze, der den platonischen Jenseitsglauben Calvins in den Vordergrund rückt und mit der Betonung der „Last“ im Calvinischen Berufsgedanken in gewisser Weise der These Max Webers von der „innerweltlichen Askese“ bei Calvin vorgearbeitet hat.

Demgegenüber versteht B. die Gemeinschaftslehre Calvins — schließlich geht es um die Frage Individuum und Gemeinschaft — vom Organismusgedanken her, und zwar in vier Büchern: 1. Staat, 2. Kirche, 3. Staat und Kirche, 4. Die Stände im Staatsorganismus. B.s Darlegungen beruhen auf gründlichen und ernsthaften Forschungen in Calvin selbst und arbeiten auch die Verbindungslinien Calvins zu seiner Umwelt mit großer und erarbeiteter Gelehrsamkeit heraus. Wir sehen die Einflüsse des antiken Staatsdenkens auf Calvin, seine Abhängigkeit von Zasius und G. Budé, von der Schule von Bourges und Orléans, von somnium Viridarii, einer 1376 erschienenen gallikanischen Streitschrift gegen den päpstlichen Universalismus, von Bartolus und von der Staatsanschauung in Frankreich, gegen deren Absolutismus Calvin besonders oft polemisiert hat. B. hat — wie in seinem Kantbuch — das Verdienst, gerade im Hinblick auf die literarischen und sachlichen Verwurzelungen seines Helden Neues herausgestellt zu haben.

Das ganze Buch ist eine erhebliche Leistung und bringt auch für Luther manche interessante Einzelheiten, z. B. den Hinweis auf den Ursprung — wenn man so sagen darf — der Föderaltheologie in dem Sermon Luthers über die Taufe (W. 2). Trotzdem ist das Rätsel Calvin noch nicht gelöst, und W. Köhler dürfte recht haben, wenn er in einer Besprechung dieses Buches in der Historischen Zeitschrift die Frage stellt: Worin besteht nun aber die durch die Geschichte erwiesene Eigenart Calvins? Vielleicht hilft uns etwas voran eine Untersuchung des politischen Handelns und der politischen Grundsätze Calvins, wie ich sie angeregt habe. Vielleicht aber muß noch einer an Calvin herankommen, der Luther und Calvin gleich gut kennt. Holl ist auch dafür zu früh gestorben. Und Luther ist kompliziert durch die Jugendschriften, die zwar den roten Faden für das Labyrinth seiner Theologie in die Hand geben, die aber für seine Fortwirkungen viel weniger bedeuten als etwa seine Predigten.

B. gibt gute und erarbeitete Analysen. Oft wünschte man freilich schärfere und zugespitztere Formulierungen, vielleicht auch mehr Konstruktion, wie B. sie an Troeltsch tadelt. Das umfangreiche Buch liest sich gut, obwohl die Schaukelsätze (Wie — so oder: Hat — so) etwas ermüdend wirken.

Um aber einen Eindruck von B.s Buch zu vermitteln, muß ich einige Einzelfragen hervorheben.

Zentral ist das „pneumatokratische“ Prinzip Calvins, wonach die Gemeinschaft Organismus ist und verankert in Gottes Willen, nicht in Rechtssatzungen. Alle Verträge sind nach Calvin vor Gott geschlossen. Volkssouveränität und Staatsverträge sind ausgeschlossen. Daher sind Revolutionen Vertragsbrüche Gott selbst gegenüber.

Sehr interessant sind die Ausführungen B.s über das Naturrecht bei Calvin, das trotz der Souveränität Gottes unerschütter

bleibt und als Regulator der positiven Gesetze dient. Naturrecht, Epiekie — sie kommt auch bei Luther vor, und ich weiß nicht, ob B. den Begriff ganz richtig interpretiert — und das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe sind identisch. Ein „Widerstandsrecht“ der Völker, der Stände oder der Einzelnen gibt es nicht. Gott und niemand anders ändert die Herrschaftsformen in einem Volk.

Die Untersuchung über die Staatslehre Calvins, die vom „Pathos der Ordnung“ getragen ist, ist besonders weitschichtig angelegt. B. geht in eigenen Forschungen den Anschauungen des Aristoteles nach und charakterisiert auch die Motive der Abneigung Calvins gegenüber der Monarchie, die nur für kleine Verbände, nicht aber für Reiche passe, und deren Erbrecht Unfähigkeit und Tyrannis befördere. Calvin steht überall hier im Gegensatz zur Schule von Toulouse, mit ihrem Satz: *Rex Franciae est in suo regno tamquam quidam corporalis deus*. Anders wie das Mittelalter sieht Calvin im römischen Weltreich das *magnum latrocinium*, wie ihm Weltkirche und Weltstaat überhaupt Desorganisation und Tyrannei bedeuten.

Weniger gelungen scheint mir die Bestreitung der „Gesetzlichkeit“ im calvinischen Kirchenbegriff, die B. vornimmt. Das geschieht, indem er auch Luthers Lehre vom geistlichen Amt auf göttlichem Recht begründet sein läßt, wodurch der m. E. hier prinzipiell vorliegende Unterschied zwischen Luther und Calvin verwischt wird. — Andererseits hat B. das Problem des reformatorischen Kirchenbegriffs, wie es auch bei Calvin vorliegt, deutlich gesehen. Es geht um die Verbindung des anstaltlichen Prinzips mit dem genossenschaftlichen. Diese Verbindung geschieht bei Calvin durch den Organismusgedanken und durch die Identifizierung von Christus und seinem Leib. Aber schließlich ist auch hier der Rekurs auf die göttliche Setzung nicht zu umgehen, und die Betonung der „Erziehung“ verrät griechisch-humanistischen Geist. Gott will seine Prädestination durch die Erziehung in der Kirche vollbringen. „Die Erziehung durch die Kirche bezweckt die Auferbauung der Gemeinde. Die *educatio* bewirkt die *aedificatio* . . . das Erziehungsmoment ist im Bestand der Kirche gerade so unentbehrlich wie der Zug nach Einheit“ (S. 563 f.). Den Unterschied von Luther sieht B. richtig, daß bei Calvin der Heilige Geist auch durch das nicht gepredigte Wort kommt, da ihm *libera agitatio* zukommt. Es ist einer der Punkte, an dem klar werden kann, wie Calvin den Geist denkt, abstrakt oder konkret.

Die Auseinandersetzung mit Sohm beginnt mit einer Untersuchung über die *Kirchenzucht*. Sie ist bei Calvin nicht rechtlich, sondern spiritual, und das Zuchtverfahren ist durchaus Seelsorge. Überhaupt trennt Calvin die spirituale Gewalt der Kirche ernster und strenger als Luther selbst von der weltlichen Gerichtsbarkeit. Das alles richtet sich gegen Sohm's von anderen Forschern ausgebaute These, daß „die reformierte Kirche wie die katholische das Kirchenrecht fordert, während nach der Schrift und ebenso nach dem Lutherischen Bekenntnis Kirchenrecht und rechtliches Kirchenregiment mit dem Wesen der Kirche Christi im Widerspruch stehen“ (S. 564). Die sichtbare Kirche ist für Calvin auch schon ein Rechtskörper, und die Kirchenverfassungen der Gegenwart zeigen überall reformierte Einschlüge; letzten Endes ein Sieg der Aufklärung. Hiergegen sagt B. zusammenfassend: „Recht und Kirche stehen nicht im Widerspruch; denn das innerste Wesen des kirchlichen Rechts und das innerste Wesen der Kirche ist geistlich“ (S. 580). Calvin wollte praktisch die Volkskirche zur Bekenntniskirche umformen; und gerade dies, daß bei ihm Wesenskirche und Erscheinungskirche zusammenfallen, hat den Protestantismus gerettet (S. 576). Das geistliche

Recht ist Tyrannei. Denn alles Recht in der Kirche ist „Wortrecht und Geistesrecht“ (S. 570). Aber die geistliche Gewalt kann sich nach Calvin auch in der sichtbaren Kirche offenbaren, weil die konkrete, positive Offenbarung zum Wesen der göttlichen Ordnungen gehört.

An der Darstellung der Anschauung Calvins vom Verhältnis von Kirche und Staat ist die Einführung des Volksbegriffs überraschend und neu. Im übrigen ist Calvin ein Gegner des Staatskirchentums in jeder Form. Er erkennt wie Melancthon die Obrigkeit als *membrum praecipuum* der Kirche an; aber das Schutzrecht der Fürsten ist, anders wie bei Luther, kein Notrecht, sondern ein dauerndes Recht; denn die Obrigkeit muß der Kirche helfen, die „Pest der Ketzerei“ auszurotten und die Exkommunikation praktisch durchzuführen. Offenbar ist in diesen Anschauungen Calvins die Wertschätzung des Alten Testaments maßgeblich gewesen, das für ihn doch eben mehr als zeitgeschichtliche Bedeutung gehabt hat. Calvin ist auch ein Gegner der Theokratie. Sein Ideal ist vielmehr der christliche Staat, und die Verchristlichung der Menschheit ist das am Ende stehende Ideal. Weil aber Calvin der „erste Unionsmann“ im Protestantismus ist, der auch „zehn Meere durchqueren will“, um die kirchliche Einheit zu erreichen, deshalb ist er auch der Soziolog der organischen Einheit der Gesellschaft (S. 653).

Die Ansichten Calvins über den Beruf berühren sich eng mit denjenigen Luthers. Aber Calvin ist moderner als Luther, weil er den Beruf nicht in die Kirche, sondern in den Staat einordnet. Wir übergehen die Darstellung, welche die Amterlehre Calvins, besonders das Lehramt — *pietas* und *eruditio* gehören zusammen —, bei B. gefunden hat; ebenso auch die Schilderung von Calvins Stellung zu Geschichtswissenschaft, die B. im Anschluß an eine ältere Arbeit gibt, und werfen nur einen Blick auf das Problem der „innerweltlichen Askese“, für welche B. den Ausdruck „organische Askese“ vorschlägt. B. sieht, daß Max Weber quellenmäßiger und feiner arbeitet als Troeltsch, und betont, daß erst der Calvinismus, nicht Calvin selbst, zu den Lutherschen Gedanken die Idee hinzugefügt habe, daß der Glaube sich im weltlichen Berufsleben zu bewähren habe. Der Ausdruck „Askese“ kommt bei Calvin selbst vor; aber er ist kein „Gesinnungsmönch“, sondern er will mit der Askese die Disziplinierung der Leidenschaften und die Einordnung der individuellen Möglichkeiten zum Wohl des Ganzen und zum Ruhme Gottes.

Ich habe nicht alle Einzelfragen oder Einzelzüge berühren können. Aber das Gesagte und Angedeutete wird hoffentlich genügen, um ein Bild zu erzeugen und zum Selbstlesen anzuregen. Es kommt nicht oft vor, daß ein Gelehrter, der jahrelang kleinere Arbeiten veröffentlicht hat, plötzlich mit zwei großen Büchern — Calvin und Kant — hervortritt. Aber das ist charakteristisch für die zähe Forschung und für die geduldige Hingabe, die die Wissenschaft nun einmal fordert. Man darf den Verf. zum Abschluß seiner Studien und die protestantische Theologie zu solchen Leistungen beglückwünschen.

Berlin-Grunewald.

E. Seeberg.

Wilhelm-Albert Hauck, Christusglaube und Gottesoffenbarung nach Calvin. Gütersloh 1959, C. Bertelsmann (145 S.). Kart. 4,50 RM.

Diese Theologie Calvins bewahrt auch im dritten, vom Verlag vorzüglich ausgestatteten Heft ihre Art (vgl. 1940 S. 251). Calvin kommt in reichen Anführungen schön zu Wort. Er gibt als der Schüler Luthers, der in den Fußspuren des „großen deutschen Meisters“ sich bewegte (36), die „reformatorische Antwort auf die Frage: Gottesglaube mit oder

ohne Christus?“ (Titel). Der Christusglaube ist das Gottvertrauen (I), weil das Christuseignis als Gehalt der Gottesoffenbarung Totalitätsanspruch hat (II) und nur der Geist den immer paradoxen und immer eschatologisch ausgerichteten Offenbarungsglauben vermittelt (III). Kritische „dogmengeschichtliche“ Fragen wie die des christologischen Problems (71 f.), der Prädestination, der Inspirationslehre (97), des Glaubensbegriffs, ob der Glaube wirklich Vertrauen oder nicht schon mehr die Voraussetzung des Vertrauens ist und ob das *sola fide* hier wirklich noch dieselbe Geltung hat wie bei Luther (46—56, 45; vgl. dazu Reform., Orthod. und Ration. I 230, II 259), ob wirklich „das von Calvin stärkstens betonte *finitum non est capax infiniti* im Glauben für Augenblicke aufgehoben sei“ (118), werden höchstens gestreift. Man ist fast erstaunt, auf dem Widmungsblatt unter den Berliner Lehrern des Verf. auch R. Seeberg zu finden. Jene „dogmenhistorischen“ Fragen bergen nun eben doch sehr gewichtige dogmatische Sachproblematik zu dem Thema in sich, die man gerade um der „Gegenwartsnähe“ willen nicht übersehen kann.

Geilenkirchen b. Aachen.

H. E. Weber.

Thomas Murner im Schweizer Glaubenskampf. „Ein brieff den Strengen eren not festen Fursuhtigen Ersamen wysen der XII örter einer löblichen eydtgnoschaft“ (1526). „Ein worhafttigs verantwortun der hochgelorten doctores und herren“ (1526). „Hie würt angezeigt das vnchristlich freuel, vngelört vnd vnrechtlich yssriffen vnd fürnehmen einer loblichen herrschafft von Bern“ (1528). Hrsg. von Dr. Wolfgang Pfeiffer-Belli (Corp. Cath., Werke kath. Schriftsteller im Zeitalter der Glaubenspaltung 22), Münster 1939, Aschendorff. XXXVIII und 91 S. 4^o. RM. 5.70.

Murner weilte vom Frühsommer 1525 bis zum 30. Juni 1529 in Luzern. Als Flüchtling war er in die Schweiz gekommen, fluchtartig mußte er als der verhaßteste Gegner der Reformation nach dem ersten Kappelerkrieg das Land wieder verlassen. Den Schweizer Aufenthalt hat er dazu benutzt, mit all den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln für die Sache der katholischen Orte einzustehen; am meisten glaubte er ihnen zu nützen durch seine scharfe, derbe, oft geistreiche und sprachlich immer originelle Polemik, die sich in tolleren Satiren austobte. Doch haben seine Flugschriften der katholischen Partei ebensoviel geschadet wie genützt, weil er durch seine „übermütige, ja bacchantische Laune“ und durch seine Überfülle ironischen und sarkastischen Talentes mit-half, den Glaubenskampf zu vergiften. Das zeigt sich etwa in seinem „Kirchendieb- und Ketzerkalender“ von 1527, in dem die Neugläubigen als „omechtig erloss böswicht, dieb, leker, schelmen, buben Furfanty tutti quanti“ bezeichnet werden, und es zeigt sich in ebenso großem Maß in den drei weniger bekannten Schriften, die W. Pfeiffer-Belli mit einem sorgfältigen Kommentar und einer Einleitung herausgegeben hat. Die beiden ersten handeln von der Badener Disputation, wobei die zweite scharfe Angriffe gegen Zwingli vorträgt, die dritte kritisiert das Berner Disputationsausschreiben und kommt zur Überzeugung, der neue Glaube sei nichts anderes als ein Bundschuh, alle geistlichen Güter an sich zu ziehen. Zwingli wird u. a. vorgeworfen, er sei innerlich unsicher und wandelbar, was durch die Behauptung belegt wird, er sei zuerst Täufer gewesen und dann von dieser Gemeinschaft abgefallen. Die Schriften geben einen starken Eindruck von der Heftigkeit, welche die konfessionelle Auseinandersetzung in den Übergangsjahren der

Schweizer Reformation angenommen hatte. Die Einleitung des Herausgebers wird Zwingli und den tiefsten Beweggründen der Reformation nicht ganz gerecht.

Frauenkappelen bei Bern.

Kurt Guggisberg.

Die Kirchenordnungen von Ziegenhain und Kassel 1559. In ursprünglicher Form dargeboten und erläutert von D. Alfred Uckley. Marburg. N. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung 1539.

Vor 400 Jahren erschien die Ziegenhainer Ordnung der christlichen Kirchenzucht für die Kirchen im Fürstentum Hessen und, als ihre Erweiterung und Ausführung, die Kirchenordnung zu Kassel. Beide stehen unter dem bestimmenden Einfluß Martin Butzers und versuchen den Gedanken der Zucht, d. h. der planmäßigen Erziehung der Gemeinden, durch eine entsprechende Organisation und einschlägige Maßnahmen zu verwirklichen. Auch Luther kennt den Gedanken der Erziehung und legt ihn, insbesondere in den ersten Jahren des Reformationswerkes, dem Gottesdienst zugrunde. Butzer übersieht nicht die Bedeutung der Wortverkündigung, erwartet aber von ihr nicht alles; er legt größtes Gewicht auf das „Vermahnen und Strafen“ und betont die unerläßliche Notwendigkeit des eifrigen „Aufsehen“, d. i. der Seelsorge an allen Gliedern der Gemeinde. Diese Seelsorge soll durch die Kirchenzucht unterstützt werden, deren strengste Maßnahme der Bann ist, damit nicht „solcher sauerteyg den gantzen teyg des Christlichen volcks verseure und verderbe“.

Nicht auf Grund theoretischer Erwägungen, sondern infolge praktischer Nötigung kam es zur Organisation dieser Gemeindeerziehung (Zuchtordnung). Im Fürstentum Hessen machte sich, wie der Verfasser in den Erläuterungen sehr anschaulich ausführt, das Treiben der Wiedertäufer bemerkbar und nahm mehr und mehr einen bedrohlichen Umfang an. Philipp dem Großmütigen lag daran, dieser Bewegung möglichst ohne Anwendung radikaler Gewaltmittel Herr zu werden. Die Irrenden sollten „berichtet“ und wieder der Kirche eingegliedert werden. Den einheimischen Theologen gelang es jedoch nicht, die „armen Davider, die man Widertäufer nennt“, zu gewinnen. Diese beharrten nicht nur bei ihren Lehrirrtümern, sondern brachten ihren schweren Anstoß an den Zuständen vor, die im Raume der Kirche ungerügt und unbeanstandet geduldet wurden. Der Kampf der Wiedertäufer betraf demgemäß nicht nur das theologische Problem der Kindertaufe, sondern ebenso das praktische Problem einer straffen Kirchenzucht. Nachdem die bisherigen Bemühungen des Landgrafen, die Wiedertäufer mit Ernst und Milde zu gewinnen, ergebnislos verlaufen waren, berief Philipp der Großmütige zur Führung weiterer Verhandlungen Martin Butzer. Dieser kannte die Wiedertäuferbewegung von Straßburg her; er erschien auch allen Beteiligten unbelastet und vertrauenswürdig. Es gelang ihm in sehr kurzer Zeit zu positivem Erfolge zu kommen. Butzer war einsichtig genug, den Gegnern dadurch den Wind aus den Segeln zu nehmen, daß er ihre berechtigten Forderungen anerkannte und Abstellung der Argernisse zusagte. Dazu gehörte der Anstoß, den man an der Unfreundlichkeit vieler Hirten und Seelsorger nahm, und die Klage über „Seumnis in christlicher Zucht“. Butzer bemühte sich um Abstellung der Mißstände. Man kann wohl annehmen, daß das nicht nur auf Drängen der Beteiligten geschah, sondern auch entsprechend der persönlichen Einstellung Butzers. Auf seine Gedanken geht die Ordnung zurück, nach der nicht nur die Träger des

Pfarramtes die alleinige Verantwortung und Last zu tragen haben, sondern mit ihnen zugleich die gewählten Ältesten. Damit werden Laien in den kirchlichen Dienst der Seelsorge gestellt. Da es den „Dienern des Wortes nicht möglich ist, allein auf jedermann zu sehen“, soll die „alte Ordnung des H. Geistes, die wir in den apostolischen Schriften haben“, aufgerichtet werden und in „jeder Kirche“ Älteste verordnet werden. Es handelt sich dabei nicht unmittelbar um eine Aktivierung der Gemeinde in heutigem Sinn, vielmehr um eine Erweiterung des Dienstes an der Gemeinde. Es liegt dabei auch keineswegs eine genossenschaftliche Auffassung der Gemeinde vor. Nicht die Gemeinde als solche ist verantwortlich für die Versorgung ihrer Glieder. Der Gedanke der mehr oder weniger autoritativen Leitung, unter Verantwortung auch der Obrigkeit, steht nach wie vor im Vordergrund. Trotzdem ist es von außerordentlicher Bedeutung, daß hier in überwiegend lutherisch beeinflussten Gemeinden die Institution der Ältesten geschaffen worden ist.

Weitreichender noch ist die Bedeutung des planvoll gestalteten „Catechismus“. Kinder, die durch den Catechismus „im christlichen Verstande so weit bracht sind, das man sie billich soll zum tisch des Herrn zulassen“, sollen zu Ostern, Pfingsten und Weihnachten öffentlich geprüft werden, ihnen die Hände aufgelegt und sie „confirmiert“ werden. Wir haben hier unter Butzers Einfluß die erste vollständige Konfirmation in der evangelischen Kirche. — Die Kirchenzucht mit dem Kirchenbann hat sich in den lutherischen Gemeinden auf die Dauer nicht halten können, aber die Institution der Ältesten und die Konfirmation hat im Laufe der Zeit einen festen Platz gewonnen. — In der Ziegenhainer Kirchenzuchtordnung tritt uns eine Fülle von Einzelheiten entgegen, die nicht nur das Interesse des Historikers finden, sondern auch heute noch dem praktischen Theologen Anregung geben können.

Die mit bester Sachkenntnis und allen wissenschaftlichen Anforderungen in photographischen Druckverfahren hergestellte Wiedergabe der ursprünglichen Ausgabe ist mit Erläuterungen versehen, die das Verständnis erleichtern. Die wertvolle Veröffentlichung ermöglicht die Beschäftigung mit einer der wichtigsten Kirchenordnungen der Reformationszeit, die sonst nur schwer zugänglich sind. Es ist zu wünschen, daß die Ausgabe nicht nur ihren Platz in den Büchereien findet, sondern zu sorgfältigem Studium in die Hand genommen wird.

Beerfelde über Fürstenwalde-Spree.

H. van Beuningen.

Neuere und Neueste Zeit

John L. Nuelsen, John Wesley und das deutsche Kirchenlied. (Beiträge zur Geschichte des Methodismus Heft 4.) Anker-Verlag Bremen 1938. 222 S.

Der Altmeister der deutschsprachigen Wesley-Forschung greift aus der inneren Entwicklung des jungen Wesley einen bedeutungsvollen Einzelpunkt heraus und ordnet ihn in umfassende Zusammenhänge kirchengeschichtlicher, hymnologischer und kulturgeschichtlicher Art ein. In sorgfältiger Bestandserhebung und Beweisführung werden wesentliche Erkenntnisse gewonnen. Es ergibt sich zunächst eine breit durchgeführte Stützung der These Nehemiah Curnocks (in seiner kritischen erläuternden Ausgabe von John Wesleys Journal): nicht Charles, sondern John Wesley ist der Begründer des methodistischen Kirchengesangs.

Zweitens wird die sprachlich-stilistische Begabung John Wesleys in helles Licht gerückt. Drittens erscheint John Wesley als ein Vorkämpfer für die Aneignung deutscher Bildungswerte in England — zu einer Zeit, die auf literarische Vorherrschaft Frankreichs zurückblickte und mit der Verbreitung deutscher Sprachkenntnisse eben erst begann (hier scheint mir Nuelsen etwas zu übertreiben). Unter diesem Gesichtspunkt verdient es besondere Beachtung, daß gerade auch deutsche Singweisen übernommen bzw. neu verbreitet werden, darunter reformatorische Choräle wie „Vater unser im Himmelreich“. Die deutschen Lieder, die Wesley dem Gesangbuche der Brüdergemeine und dem Freylinghausenschen Gesangbuche entnahm, gehören zu den besten Erzeugnissen des Pietismus: die Dichter Zinzendorf, Freylinghausen, Gottfried Arnold, Johann Scheffler, Christian Friedrich Richter stehen voran. Dazu treten vier Perlen Paul Gerhards: Befehl du deine Wege, Ich singe dir mit Herz und Mund, O Welt, sieh hier dein Leben, O Jesu Christ, mein schönstes Licht. Was die Behandlung der deutschen Originale durch den englischen Übersetzer anlangt, so fällt am meisten die Zurückdrängung der erotischen Bilder auf, John Wesley empfand wesentlich kühler und strenger sachbezogen.

Die Bedeutung dieser Liederübersetzungen für das innere Werden John Wesleys ist nicht ganz leicht zu bestimmen. Sie stellen ein wesentliches Element in seiner Aufnahme des deutschen Pietismus dar. Die Frage, was dieser ihm zu geben vermochte, wird verschiednen beantwortet werden, je nach der Beurteilung, die die innere Entwicklung in ihrer gesamten Ausdehnung erfährt. Wenn man (wie Theodor Sippell ZKG. 58 [1939] 608 f.) die ganze Begegnung mit dem deutschen Pietismus als Selbsttäuschung, als Suggestion ansieht, wird man auch den biographischen Wert dieser Lieder für Wesley gering veranschlagen. Ich stimme mit N. darin überein, daß hier ein wichtiges vorbereitendes Moment für die Bekehrung liegt, finde jedoch, daß seine Glaubenshaltung vor der Bekehrung formal differenzierter, inhaltlich stärker theozentrisch und schöpfungszugewandt war, als es seine eigene rückschauende Selbstbeurteilung wahrhaben will. Dieser generellen Selbstbeurteilung sind die bisherigen Forscher fast rückhaltlos gefolgt, ohne (methodisch) zu bedenken, daß die Blickrichtung aller Bekehrten (vgl. das klassische Beispiel von Augustins Konfessionen) in schärfsten Gegensätzen verläuft (bei Augustin: Sinnlichkeit [concupiscentia] — Gottesliebe [caritas], bei Wesley: Gesetz [Werkgerechtigkeit] — Gnade [Rechtfertigung]), — und ohne (quellenmäßig) die unmittelbaren Frömmigkeitszeugnisse der Zeit vor der Bekehrung genügend zu beachten, d. h. sie im einzelnen in ihrem Gewicht zu werten und sie in inneren Zusammenhang zu bringen. Deshalb vermag ich N. nicht zuzustimmen, wenn er (S. 50) Wesleys Wesen als „merkwürdige Mischung von hochkirchlich-ritualistischen und mystischen Zügen“ angibt, „die er mit strenger Askese verband“, wenn er einen Widerspruch zwischen seiner verstandes- und willensbetonten Grundrichtung und seiner mystischen Lektüre feststellt. Es ist gerade bezeichnend, an welche Art von Mystik er sich anschließt: an die romanische, der der Appell an den Willen das Gepräge gibt (vgl. dafür die ausgezeichnete Kennzeichnung durch Erich Seeberg, Zur Frage der Mystik 1921). So stempelt ihn diese Lektüre nicht zum Mystiker schledthin, sondern beweist umgekehrt die Wesensgemäßheit der Auswahl, die er vollzog. Der Einheitspunkt seiner Entwicklung ist das bewußte, programmatische Streben nach Wiederaufnahme der urchristlichen Haltung. Dabei sind Willens- und Verstandeskräfte beteiligt. In diesem Zusammenhange muß auch seine Askese gesehen werden, die im Entschluß zum Verzicht auf die Ehe in Georgia

gipfelt — nicht im Zusammenhange des Heiligungsgedankens schlechthin und seiner etwaigen Steigerung durch den Verdienstgedanken. Es genügt nicht, seine Frömmigkeit als „gesetzlich“ im allgemeinen Sinne zu bezeichnen, sondern es gilt, die konkreten Repräsentanten des Gesetzes aufzusuchen, die ihm die Lebensmitte bedeuten: dies ist vor allem die urchristliche Haltung. Ich halte es für den entscheidenden Fehler der bisherigen Deutungsversuche der Bekehrung John Wesleys, daß sie sein späteres Lebensmotiv, die Heiligung und Vollkommenheit, in die Frühzeit zurücktragen (so am umfassendsten der von Theodor Sippell, ZKG. 58 [1939], 609 gegen mich aufgebotene C. N. Impeta, *De leer van de heiliging en volmaking bij Wesley en Fletcher*. Leiden 1912). Es liegen zweifellos — sehr feine — Wurzeln für diese spätere Lehre auch schon in der Frühzeit vor. Ich habe (Luther JB XX [1938] 146 f., 154, 158) versucht, sie im einzelnen an seinem Verständnis des Glaubens und des Gesetzes freizulegen. Daher ist es nicht eigentlich der „Mystiker in John Wesley“ (S. 52), der durch die persönlichen, vertrauensvollen Klänge des pietistischen Bekenntnisliedes angesprochen wurde, sondern der nach Jesusnähe, persönlicher Jesusbezogenheit Strebende. So bedeuten die Lieder — noch nicht — den Anfang eines „Umlernens“ von gesetzlicher Werkgerechtigkeit zu Gottes freier Gnade, sondern eine Intensivierung seiner urchristlichen Haltung.

An kleinen Versehen ist zu notieren, daß August Hermann Franckes Pietas Hallensis nicht — wie der Titel vermuten läßt — lateinisch, sondern englisch geschrieben ist. Es ist die englische Ausgabe der „Segensvollen Fußstapfen“ (S. 21). Weiterhin ist die Frage nicht berücksichtigt, ob bei der Begegnung mit den Deutschen auf der Überfahrt von England nach Amerika nicht ein wesentlicher Anteil den mitreisenden Salzburger n zufällt (vgl. P. A. Strobel, *The Saltzburger s and their Descendants*. Baltimore 1855, 75 ff.).

Im ganzen reiht sich die Untersuchung den bisherigen Arbeiten des Verfassers zur Frühgeschichte des Methodismus würdig an und fördert die Erkenntnis der einschlägigen Fragen wesentlich. Wertvoll ist auch die Beigabe der deutschen Originale und der englischen Übersetzungen.

Kleinröhrsdorf über Radeberg (Krs. Dresden). Martin Schmidt.

Evelyn Waugh, Saat im Sturm. Lebensbild des Edmund Campion aus der Zeit Elisabeths von England. Ins Deutsche übertragen von H. H. v. Voigt. München, Kösel a. J. (1938) 215 S.

Die als geschickte Erzählerin bekannte Verfasserin bietet ein spannend geschriebenes, von Bewunderung getragenes Lebensbild des ersten bedeutenden englischen Jesuiten. Das Ganze ruht auf einwandfreier wissenschaftlicher Grundlage, die in sorgfältigen Studien erworben wurde. Die Art der Darstellung und Bewertung drängt die Absicht nicht störend hervor, zeigt sie aber unverkennbar als stets festgehaltenen Unterton. Mit der Katholikenverfolgung wird nicht Elisabeth, sondern werden ihre Ratgeber belastet.

Die Würdigung der dichterischen Leistung liegt außerhalb der Aufgabe dieser Zeitschrift. Nur zwei Punkte seien hervorgehoben: der Einsatz mit der Sterbebettsszene der Königin Elisabeth, der es ermöglicht, Rückschau auf ihr Leben zu halten und damit der Erzählung einen großen Rahmen zu geben — und die Steigerung des Lebensganges Edward Campions bis zur großartigen Hinrichtungsszene. Zu dieser Steigerung gehört auch die Stufenfolge der Überschriften von der neu-

tralen bis zur persönlich bekenntnishaften: der Gelehrte, der Priester, der Held, der Märtyrer.

Eine Förderung der historischen Erkenntnis ist weder beabsichtigt noch erreicht.

Kleinröhrsdorf über Radeberg (Krs. Dresden). Martin Schmidt.

Max Keller-Hüschemenger, Das Problem der Fundamentalartikel bei Johannes Hülsemann in seinem theologiegeschichtlichen Zusammenhang. BF chr. Th. 41,2. Gütersloh, Bertelsmann 1939. 193 S. RM. 5.40.

Die „menschliche und theologische Ehrenrettung“ für einen der scharfsinnigsten und belesensten Denker der Hochorthodoxie lohnt sich, und es hat sein gutes Recht, sie von einer charakteristischen Frage aus zu geben, die die Einordnung in die theologische Entwicklung vermittelt. Die Verschiebung von der „dialektischen Dynamik“ der „existentiellen Theologie des Wortes“ zur „doktrinär-statischen Versachlichung“ des „rationalen Lehrsystems“ (150, 66) wird bei Hülsemann verfolgt bis zu dem erschreckenden Satz, daß die Glaubensartikel das Fundament des Glaubens sind, indem aus ihnen zunächst der Heilsglaube erzeugt wird (153 ff.). Dabei kann andererseits eine (freilich H. schwerlich bes. auszeichnende) Erhaltung des reformatorischen Verständnisses des Rechtfertigungsglaubens beobachtet werden (140, 183). Verdienstlich ist der Aufweis einer Entlehnung von Alex. Hal. und Bonaventura (110 ff. Unterscheidung von vorausgesetzten, konstituierenden und Folge-Artikeln). Die Themastellung hat natürlich auch ihre Schranken, indem einerseits an Hülsemann manches Beachtliche — wie die scholastische Unio-mystica-Lehre oder das fortentwickelte staatskirchliche Denken — beiseite bleibt, andererseits in der voraufgehenden „Orientierung“ Bedeutsames übersprungen wird wie bei der Frage des Fundamentalens Acontius und die Reformierten, beim Schriftprinzip Flacius, Wigand, Major, Culmann u. a., die wirklich weit mehr als Heerbrand (86 f.) Bahnbrecher sind (s. Reform., Orthod. u. Rational. I 307 ff., II 260 ff.).

Weber.

Ludovicus Gómez Hellín S. I., Praedestinatio apud Ioannem Cardinalem de Lugo. Doctrinae de electione ad gloriam in theologis Societatis Iesu saeculorum XVI et XVII historica evolutio (Analecta Gregoriana 12), Romae 1938. XII und 192 S. Lire 15.—.

Die unter dem Einfluß von H. Lennerz entstandene Arbeit (S. V) gibt nach einer formgerechten technischen Einleitung (VI—XII) einen Überblick über die römische Lehrtätigkeit des Kardinals Johannes von Lugo, zum Teil auf Grund von neuem handschriftlichem Material (1—19). Sodann entnimmt sie die Problemstellung (20—2) aus dem Ringen um den Ausgleich zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Vorherbestimmung, zwischen den Extremen des Pelagianismus und Calvinismus. Innerhalb der Gesellschaft Jesu teilten sich im 17. Jahrhundert die Theologen in zwei Lager, je nachdem sie die Lösung in einer „praedestinatio ante merita“ oder in einer „praedestinatio post merita“ suchten. Lugo hat sich nach dem Ergebnis der vorliegenden Studie allmählich von dem ersten zum zweiten Lösungsversuch entwickelt, wiewohl letzteren er allerdings aus praktischen Gründen in verschleierte Form vortrug (144). Zum Erweis stellt G. im ersten Teil (23—80) die Lehrentwicklung vor Lugo dar, erhebt im zweiten Teil (81—144) dessen eigene These und

würdigt im dritten Teil (145—185) dieselbe nach Gründen und Folgen. Ein Register über Namen und Sachen — vielleicht würde man beides lieber getrennt sehen — beschließt die Arbeit, die einen schätzenswerten Beitrag zur nachtridentinischen Theologiegeschichte darstellt.

Dettelbach (Main)

Ludger Meier.

Kurt Guggisberg, *Jeremias Gotthelf, Christentum und Leben*. Verlag Max Niehans, Zürich und Leipzig 1959. 285 S.

Die Arbeit vermittelt ein objektives und lebendiges Bild Gotthelfscher Frömmigkeit. Im ersten Teil werden Persönlichkeit und Werk Gotthelfs aufgezeigt, seine innere Bestimmtheit durch die geistliche Tradition des Elternhauses, die Einflüsse der Aufklärung, eines Herder, Schleiermacher und Fries auf seine Entwicklung, die Entstehung einer echten Verbindung von Idealismus und Christentum. Seine religiöse Entwicklung wird als Frontwechsel gedeutet: während er in seiner ersten Periode gegen die erstarrte Orthodoxie zu Felde zieht, kämpft er später gegen einen antikirchlichen Radikalismus. — Der Hauptteil des Buches beschäftigt sich mit den religiösen Anschauungen Gotthelfs, mit seiner Meinung über den christlichen Glauben und das christliche Leben. Die Ergebnisse der Untersuchung sind kurz folgende: Schöpfungsoffenbarung und Schriftoffenbarung stehen für Gotthelf gleichwertig nebeneinander. Der Glaube umfaßt die Totalität von Gefühl, Denken und Wirken. In der Gottesvorstellung finden sich biblische und idealistische, theistische und pantheisierende Gedanken nebeneinander. An Stelle der Spekulation über Gott steht das lebendige Interesse an seinen Beziehungen zur Welt. Vorsehungs- und Schöpfungsglauben führen zu einer optimistischen Weltbetrachtung. Die Anthropologie ist idealistisch, der Mensch steigt aus der Triebhaftigkeit zu sittlicher Vollkommenheit auf, aber daneben wird der Realität Rechnung getragen und die Sündhaftigkeit stark betont. Die Christologie tritt gegenüber der Theologie zurück, zwar ist Gotthelfs Gesinnung christozentrisch, nicht aber seine theologische Ausdrucksweise. Auch in der Heilsaneignung finden sich biblische und idealistische Züge nebeneinander. Die Rechtfertigung tritt zurück, die Heiligung als langsame sittliche Entwicklung hat den Vorrang. Nicht der sündige, sondern der bekehrte Mensch wird gerecht erklärt. — Doch wichtiger als alle Theologie ist im Gesamtwerk Gotthelfs die Ethik mit ihrer religiösen Begründung. Ein intensives Gebetsleben ist die Voraussetzung des Handelns, und die Arbeit wird als Mittel christlicher Erneuerung gewertet. Im einzelnen wird seine Stellung zu Ehe und Familie, zu Bildung und Bildungsstätten, zu Volkstum und Staat aufgezeigt; aus allem ergibt sich eine patriarchalische Haltung, die allem Radikalismus fern, aber allem Fortschritt offen ist. Ähnlich steht es mit den Anschauungen über die Kirche, den Gottesdienst und die Sakramente. Auch hier hält er eine mittlere Linie inne: Ideal ist eine vom Staat nicht geknechtete Staatskirche. Was Gottesdienst und Sakramente anbelangt, so ist ihm eine gesetzliche Auffassung ebenso fremd wie jeglicher Radikalismus. Das Ziel des christlichen Lebens ist bei Gotthelf wieder von idealistischen und biblischen Gedankengängen bestimmt. Der Entwicklungsgedanke wird von der Abfallstheorie durchkreuzt. „Gotthelfs Biblizismus ist durch den Idealismus hindurchgegangen und von mystischen Elementen umrahmt.“ S. 250. — Im letzten Teil wird Gotthelfs Stellung zu den religiösen Hauptströmungen seiner Umwelt aufgezeigt, zu Volksaberglauben, Erweckungsbewegung, liberaler Theologie und sozialer Frage. Auch hier ergibt sich das gleiche Bild, mit Instinktsicherheit weiß Gotthelf aus

jeder Richtung das Wertvolle zu assimilieren, ohne sich ihrem Radikalismus zu verschreiben.

Der Schluß, der eine Übersicht über die verschiedenen Gotthelfdeutungen gibt, zeigt am klarsten, was wir der vorliegenden Studie verdanken. Der Verf. nimmt Gotthelf nicht für seine Richtung in Anspruch, sondern versucht ihn zu zeichnen wie er war, als den frommen Menschen, der in seiner Glaubenskraft die Gegensätze umfaßte, statt Klüften aufzureißen, dem es um die Bewährung im Leben ging und nicht um theologische Definitionen. Ein weiteres Verdienst des Buches ist die sorgfältige Auswertung von Gotthelfs Predigten für sein Verständnis des Christentums.

Jena.

Hanna Jursch.

Margot Lührs, Napoleons Stellung zu Religion und Kirche. Historische Studien ed. Oskar Röfler, Heft 359, 119 S. Berlin 1959.

Die vorliegende Arbeit setzt es sich zum Ziel, die Stellung Napoleons zu Religion und Kirche unter neuen Gesichtspunkten zu untersuchen. Dabei wird nicht so sehr das Verhältnis Napoleons zum Katholizismus auf seine weltpolitische Seite hin hervorgehoben, sondern die Religionspolitik N.s, deren Eigenart durch „psychologische Einsicht“ verstanden werden will, steht im Vordergrund, wobei kritisch untersucht wird, wie weit die Behauptung stimmt, daß N. der Weltanschauung der Aufklärung verpflichtet ist.

N.s religiöse Haltung wird vom Verf. gesehen im Unterschied zu den politischen Gegebenheiten; Religion ist für N. mehr als ein politischer Kräftefaktor. Die streng katholische Erziehung in der Jugend hat N.s Anschauungen bestimmt, zu der ein ausgesprochener Wirklichkeitssinn hinzutritt, der den Überschwang in der Beurteilung Rousseaus, wie er im Zuge der Zeit liegt, nicht mitmacht. Vor allem ist es aber ein ausgesprochener Sinn für die Tradition, der N. in seinem Urteil über die Religion beeinflusst hat. Die Religion gehört zu den heiligen Ordnungen der Welt, in die Reihe von Gesetz und Sitte als Teil des Gesamtschicksals der Nation. Mag Voltaire auch die Religion als eine Angelegenheit für Schuster und Mägde ansehen, N. ist ein Feind dieser Philosophen, deren abstrakte Konsequenz von Kausalreihen die Wirklichkeit vergewaltigt. Dabei stand dem Romanen N. das katholische Christentum mit seinen ethischen und sozialen Eigenschaften näher, als das viel stärker germanisierte protestantische. In die Frage der Stellung N.s zur Religion ist durch den bigotten General Gourgoud viel Verwirrung gebracht worden. N. hänselte ihn, um sich die tote Zeit des Exils zu vertreiben. Wichtig ist das Urteil Metternichs, in dem eine große Achtung vor N.s religiöser Haltung zum Ausdruck kommt. Das Christentum galt N. als die ethische Grundlage Europas, als das Bindemittel des sozialen Gefüges.

N.s Stellung gegenüber der Kirche wird beherrscht von dem Gedanken der Einigung mit dem Papst. Verf. gibt einen klaren Überblick über die kirchenpolitische Entwicklung während der Revolution. Die kath. Geistlichkeit zerfällt in zwei Lager, in die eidleistende und die eidverweigernde Partei. Unter der Herrschaft des Nationalkonvents entstand die Intoleranz gegen jede Religion; an die Stelle des Christentums trat der Vernunftkult, dem der Holbachsche Materialismus zugrunde liegt. Diesem sog. „Theophilanthropismus“ hat N. keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt, sondern ihn als unfruchtbare „Ideologie“ abgetan. Das Besondere ist, daß N.s Regime die widerstrebenden Kräfte

zusammenzwingt, denn auch die natürliche Reaktion auf die Aufklärung, die in der romantischen Schule zum Ausdruck kommt und den Boden vorbereitet für den Ultramontanismus De Maistres, kann sich unter N. nicht entfalten. So steht N.s Kirchenpolitik im logischen Zusammenhang mit seiner inneren und äußeren Politik, ihr Ziel war daher ein doppeltes: die innere Spaltung des Volkes, zu der die Trennung von Staat und Kirche während der Direktorialzeit geführt hatte, zu lösen, indem ein einheitlicher katholischer Klerus geschaffen wurde, der dem Staat verbunden war. Zum andern verfolgte die Konkordatspolitik N.s als außenpolitisches Ziel die Hebung des moralischen Ansehens Frankreichs, indem das Legimitätsprinzip auf diese Weise erschüttert und dem Papsttum die unter Pius VI. erworbene Märtyrerkrone genommen wurde. Verf. zeigt dann, wie sich die Widerstände gegen das Konkordat auswirken, wie es zum Abschluß des Konkordates kommt und wie endlich das gute Verhältnis N.s zur Kirche an der inneren Konsequenz seiner imperialen Politik zerbricht. Der praktische Erfolg seiner Politik ist es, daß N. Oberhaupt der gallikanischen Kirche wird. Auf der andern Seite gelingt es N. nicht mehr, sein Verhältnis zum Papsttum so zu gestalten, wie es ihm bei Karl d. Gr. als Ideal vorgeschwebt hatte. Eine neue Ära in der Geschichte der katholischen Kirche zieht nach N. herauf, aber das Restaurationskonkordat von 1817 ist nicht populär geworden, dagegen besitzt das Konkordat von 1801 noch heute in Frankreich Gültigkeit.

Eine lesenswerte Dissertation, die manche anregende Gedanken enthält und deren Thema gerade in heutiger Zeit Beachtung verdient.

Z. Z. bei der Kriegsmarine.

Hellmut Heinrich.

Friedrich Zoepfl, Alfred Schröder. Ein Lebens- und Schaffensbild. Sonderdruck aus dem 9. Bande des Werkes „Das Bistum Augsburg“. Augsburg 1934—1938, B. Schmidtsche Buchhandlung. 15 S. 1 Bildnis.

Der Dillinger Professor Friedrich Zoepfl gibt in einem kurzen Aufsatz eine Würdigung seines Freundes und Kollegen Alfred Schröder, der 1935, 70jährig, gestorben ist. Die Verbindung von edelstem Menschentum mit großer Gelehrsamkeit wird ihm nachgerühmt. Sein Lehrmeister war Augustin. Die wissenschaftliche Arbeit Schröders ist vor allem der Lokalforschung gewidmet, sein Hauptwerk ist „Das Bistum Augsburg historisch und statistisch beschrieben“ Bd. 5—9. Die dem Aufsatz beigefügte Übersicht über Schröders Publikationen zeigt seine Vielseitigkeit und seine besondere Vorliebe für die Kunst — er hatte ja in Dillingen die Professur für Geschichte und Kunstgeschichte! Über die engeren Grenzen seiner Heimat hinaus hat ihn die Übersetzung von Augustins Gottesstaat bekannt gemacht, die in der Kemptener Kirchenväterausgabe erschienen ist.

Jena.

Hanna Jursch.

Helmuth Kittel, Alfred Graf Schlieffen, Jugend und Glaube. (Protestantische Studien Heft 26. Verlag des Evang. Bundes Berlin, s. a. 79 S.)

Der Verf. untersucht vornehmlich die Jugend Schlieffens und seine religiöse Umwelt. Bestimmend ist der Einfluß der Mutter gewesen, die mit den Grafen Stolberg verwandt, durch die Erweckungsbewegung und Gofner, die Hofprediger Theremin und Straus, in ihrer religiösen Einstellung geprägt wurde. Die Glaubenswelt der Mutter, die eine große Frau gewesen sein muß, ist bei aller zeitlich bedingten Verschiebung die

religiöse Norm für den Feldmarschall geblieben. Hinzu tritt die Erziehung in Niesky. Der Verf. untersucht die Formen der Erziehung und findet in Niesky das heute oft wieder angestrebte Ideal der „musischen Erziehung“ verwirklicht.

Das Geheimnis des Glaubens Schlieffens liegt für den Verf. darin, daß er sein Leben in Schlieffens Werk hat. Luthers Berufsethos mache Schlieffens zum Vorbild evangelischen Glaubens.

Ist aber nicht die Kathedorie des Lutherschen Berufsethos angesichts der pietistischen Glaubenswelt in der Jugend Schlieffens zu eng, um seinen Glauben ganz erfassen? —

Eine interessante und dankenswerte Aufgabe wäre es, einmal der Bedeutung der Religion in den Memoiren und Denkwürdigkeiten, grade auch der großen Soldaten, nachzugehen und ein Bild der Frömmigkeit der Zeit zu geben, die sich ja auch in den Memoiren spiegelt.

Angemerkt seien noch die Beziehungen Schlieffens zu R. Seeberg, dessen Predigten der Feldmarschall zu besuchen pflegte.

Z. Z. bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Tor Andrae, Nathan Söderblom. Berlin 1938, Töpelmann. VII, 232 S. 4,80 RM.

Der Schüler und Freund des großen schwedischen Kirchenmanns und Gelehrten gibt in diesem Buch, das von Emmy Gronning und Albrecht Völklein aus dem Schwedischen übersetzt wurde, ein packendes und erhebendes Lebensbild seines Lehrers. In lebendiger und feinsinniger Darstellung wird das Leben Söderbloms geschildert: die Jugendjahre in Trönö und Hudiksvall, die Studienjahre in Upsala, die Jahre des Kämpfens und Forschens in Paris, Upsala und Leipzig, der Höhepunkt des reifen Wirkens als Erzbischof und Führer der ökumenischen Bewegung. Man erhält ein anschauliches Bild von der ungeheuren Arbeitskraft dieses Mannes, der neben seinen umfangreichen kirchlichen Aufgaben noch Zeit genug fand zu intensiver wissenschaftlicher Arbeit und den Satz wagte: „Ich weiß, daß Gott lebt; ich kann es durch die Religionsgeschichte beweisen.“ Niemand kannte besser den Umfang dieser Arbeit als der Verf., der selbst Söderbloms Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Religionsgeschichte an der Universität Upsala ist. Er war auch in erster Linie berufen, den Menschen Söderblom darzustellen, dessen Leben ein Opfergang war, der die größten Anforderungen an sich stellte und darum auch an andere stellen konnte, der bei einer Ordination den jungen Geistlichen zurufen konnte: „Seid hart gegen euch selbst, aber nachsichtig gegen die Seelen“, der auf eine Mahnung, sich zu schonen, antwortete: „Ein Christ muß auf seinem Posten fallen.“ Wie sich dann doch mit dieser strengen Lebensführung eine tiefe Herzengüte verband, wird von A. ausgezeichnet geschildert. — Man legt das Buch nur mit reichem, innerem Gewinn aus den Händen und wünscht ihm weiteste Verbreitung auch in Laienkreisen.

Kiel.

Werner Schultz.

Dr. Franz Xaver Seppelt und Dr. Klemens Löffler, Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. 36.—45. Tausend. Neue, verbesserte und ergänzte Auflage. Verlag Kösel-Pustet, München. XVI, 440 Seiten. Mit 210 Bildern auf 96 Kunstdrucktafeln und 65 Textzeichnungen und Karten. Leinen 7,50 RM.

Die hohe Auflage wie auch die Übersetzung in mehrere Sprachen (in das Polnische, Holländische und Amerikanische) beweist, daß das Buch

einem Bedürfnis weiter Kreise entgegenkam und ihm auch abgeholfen hat. Dabei handelt es sich nicht um eine eigentlich volkstümliche Darstellung; die Leser werden vielmehr in den weiteren Kreisen der Gebildeten, besonders der Katholiken, zu finden sein, die auch die fremdsprachlichen Zitate verstehen können. Der Darstellung merkt man auf Schritt und Tritt genaue Kenntnis der Literatur an (vgl. Quellen und Litt. S. XI bis XIV), die auch jeweils kritisch gewürdigt wird. Die Schattenseiten der einzelnen Pontifikate werden nicht verschwiegen, wenn auch nichts übersehen wird, was zur Entlastung angeführt werden kann, indem Person und Amt immer streng auseinandergehalten werden. Man kann aber nicht leugnen, daß die zu manchen Zeiten geradezu unglaublichen Zustände und Tatsachen, die theoretisch als unmöglich gelten müssen, auch auf das Ansehen des Amtes selbst abfärbten. Man hat deshalb auch früher versucht, die entsprechenden Zustände und Tatsachen zu bestreiten, was aber auf die Dauer nicht möglich war.

Von den beiden Verfassern ist Löffler inzwischen gestorben, so daß Seppelt die Aufgabe zufiel, nicht nur den ganzen Text neu zu überarbeiten, sondern auch den Löfflerschen Teil (19. und 20. Jahrhundert S. 274—414) bis etwa zum Jahre 1938 des Pontifikates Pius XI. fortzuführen. Neu hinzugefügt wurde ein Papstkatalog, den eine Tabelle gleichzeitiger Ereignisse begleitet; die Bilder wurden fast sämtlich neu beschafft; sie sind nicht mehr im Texte verstreut, sondern wurden auf 96 Kunstdrucktafeln an den betr. Stellen eingefügt. Dies bedeutet eine wesentliche Verbesserung. In Anbetracht der Ausstattung muß der Preis als sehr billig bezeichnet werden. Wir vermissen ein Bild Marcellus II. Die Galerie Borghese hat ein solches, das ihn allerdings als Kardinal darstellt.

In der sonst flüssigen Darstellung fallen namentlich im ersten Teil an manchen Stellen die berüchtigten Schachtelsätze auf. So lesen wir z. B. S. 255: „Mit untrüglichem staatsmännischem Blick hatte er (Sixtus V.) nach kurzem anfänglichem Schwanken erkannt, daß nur bei seiner Politik, welche die Erhaltung des Gleichgewichts unter den katholischen Mächten erstrebte, die unbedingt notwendige Selbständigkeit von Kirche und Papsttum, die durch die spanische Weltmacht, die auch über Ober- und Unteritalien gebot, bei ihrem ausgeprägten Staatskirchentum und ihren Bevormundungsgelüsten aufs schwerste bedroht war, für die Zukunft gesichert werden konnte.“ Ähnliche Beispiele finden sich S. 237, 251, 256, 311. Oft kann der Fall durch einfaches Heraufheben des Verbums geheilt werden. Warum z. B. 237: ... Die Absolution Heinrichs IV. mußte zum Bruch mit Spanien, das unbeirrt seine Pläne weiter verfolgte, führen, wo das Ganze viel einfacher wird, wenn das verbum vor den Relativsatz tritt. Ähnlich 239 bei dem ersten Satze oben. Auffällig ist auch der Gebrauch des veralteten „derselbe“ in allen Kasus, das wir doch nur noch im Sinne von „idem“ gebrauchen; also nicht etwa „Untertan desselben“, sondern „dessen Untertan“.

Sachliche Einzelheiten: S. 209 würde ich die Schlacht bei Pavia nicht allgemein als „unglücklich“ bezeichnen, sondern nur als für Franz I. unglücklich. 210: Hätte zum Wormser Edikt gesagt werden sollen, daß gleich darauf Karl V. Deutschland verließ und neun Jahre fern blieb. Häßlich ist der Ausdruck eine „Krönung, die päpstlicherseits erfolgte“. War das verweltlichte Treiben nur damals wenig passend? (211). Was unter „potestas indirecta“ (239) zu verstehen ist, hätte erklärt werden sollen. In dem Satze (238), der beginnt „Angesichts seiner absolutistischen Neigungen“ bezieht sich „seiner“ grammatisch auf den Papst, nicht auf Jakob VI. Hatte man (502) auf die „Erhebung des revolutionären Prinzips“ in Frankreich nur gewartet? Doch

wohl nur auf die Revolution selber. S. 382 ist von der durch den Papst veranstalteten Sammlung für arme Kinder die Rede. Bis zum 20. 12. 1920 kamen ein 16 747 604 Lire. Davon erhielten Deutschland und Österreich 7 755 006, also noch nicht die Hälfte. Man möchte doch gerne wissen, wem das übrige Geld zufließt.

Dankbar ist man für das gute Personen- und Ortsverzeichnis (422 bis 441). Die „petite Ste. Thérèse“ wird man in Deutschland aber schwerlich unter Teresa de Jesus suchen; sie ist dort auch mit der Spanierin zusammengeworfen. Das Personenverzeichnis macht Windhorst (so richtig im Text 355) adlig, verdrückt ist Fonk (richtig 363 Fonck). Der Druck ist im übrigen vorbildlich korrekt; mir fiel (neben S. 302, wo zu lesen ist injustice statt iniustice) ein einziger Fehler auf: S. 307 1. Geseppe statt Guiseppe.

Krefeld.

G. Buschbell.

Josef Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit. 4. (Schlußband). Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius XI. 1922—1939. Gr. 8°, 229 Seiten, in Leinen 11,50 RM., in Halbleder 14 RM.

Der Verf. behandelt nach einer kurzen Einführung in 5 Kap. das Vorleben (5—37), dann die geistliche Regierung (bis 101), die Beziehungen zu den katholischen Ländern (bis 138), zu den überwiegend nichtkatholischen Ländern (bis 188) und zuletzt des Papstes Verhalten gegenüber der Weltmission der katholischen Kirche (bis 209). Es folgt dann noch ein Abschnitt, der das Lebensende und die Beisetzung darstellt und eine Charakteristik versucht. Mit einem Epilog über die Erhebung des neuen Papstes Pius XII. schließt das Werk ab. Bekanntlich war das Buch schon zu Lebzeiten Pius' XI. geschrieben, der zur sofortigen Veröffentlichung keine Erlaubnis gab. Viele Ereignisse der allerletzten Zeit hat der Verf. nicht mehr in den schon fertigen Text hineingearbeitet. So vermissen wir den Anschluß Österreichs, der im päpstlichen Rom wie eine Bombe einschlug, den Untergang der Tschechoslowakei, der man noch 1936 durch einen Katholikenkongreß in Prag hatte helfen wollen, zu dem der Papst als seinen Legaten aus dem mit der Tschechei verbündeten Frankreich, den Kardinal Verdier von Paris, entsandt hatte. Ferner vermißt man ein Wort über den Ausgang der Kämpfe in Spanien.

Das Vorleben Pius' XI. ist besonders bemerkenswert, weil Ratti den weitaus größten Teil seines Lebens dem Stande der Bibliothekare, zuletzt als Präfekt der Vatikana angehört hat. Er wurde dann mit der bekannten Sendung nach Polen betraut (1918), auf der er seine Vorliebe für die Polen nicht verleugnete. 1921 wurde er dann zum Kardinal und zum Erzbischof seiner Heimat Mailand erhoben. Nur fünf Monate weilte er in seiner Diözese und wurde dann als Pius XI. Papst. Der Bericht eines großen deutschen Blattes in Rom sagte damals voraus, daß der neue Papst politisch keine Bedeutung haben werde; aus der Wahl seines Namens meinten (und fürchteten) viele, er werde in die Bahnen des unpolitischen Pius X. zurückkehren. Wie sehr haben alle sich getäuscht! Das System des Integralismus wurde vielmehr, wenn auch theoretisch natürlich festgehalten, so doch praktisch vollständig im Stich gelassen, was sich namentlich im Verhalten gegen Frankreich (Action française) mit aller Deutlichkeit zeigte.

Bei den „Massenbeatifikationen“ (so S. 55) und Kanonisationen fällt auf, daß sich außer dem m. a. Albertus Magnus nur ein Deutscher (der Kapuzinerbruder Konrad von Parzham) unter den neuen Heiligen

befindet, da der Jesuit Peter Canisius von den Holländern beansprucht wird. Abgesehen von einigen Engländern gehören sozusagen alle den romanischen Völkern an, in erster Linie den Italienern und Franzosen. Ein Wort hätte wohl dem eigenartigen mystischen Verhältnisse des Papstes gewidmet werden sollen, in dem er zu der unter seiner Regierung kanonisierten Karmeliterin Therese von Lisieux stand, durch das seine Entschlüsse unablässig beeinflusst wurden. Von einer Reise nach Frankreich konnte er 1937 nur mit Mühe abgehalten werden, entsandte dafür aber Pacelli und verlieh den in Frankreich regierenden Freimaurern die höchsten kirchlichen Orden, was bei Schmidlin aber nicht erwähnt wird (vgl. 118 Anm. 10).

Die gewohnte Imparität zugunsten der Italiener bei den Kardinals-ernennungen blieb bestehen. Pius beförderte noch Ende 1935 20 Prälaten, von denen 15 Italiener waren, so daß 1939 von insgesamt 62 Kardinälen 35 Italiener waren.

Die Übersichten über die Enzykliken, die Ansprachen, Jubiläen und Gedenkfeiern, die Eucharistischen Kongresse, kurialen und klerikalen Reformerlasse erheben sich vielfach nicht über die Statistik, sind aber als solche nützlich. Das gilt auch für das Eingehen auf die vielen Konkordate, die unter Pius abgeschlossen wurden, da wir über deren Inhalt genau unterrichtet werden. Das wichtigste Ereignis, das Übereinkommen mit Italien, wird ausführlich dargestellt. Es ist das eigenste Werk des Papstes, das er, auch sonst nicht ohne absolutistische Neigungen, durchführte, ohne dem Kardinalskollegium Einblick oder gar Einfluß zu gestatten.

Die Fürsorge für die Bibliothek und die Kunstsammlungen überrascht natürlich bei dem ehemaligen Bibliothekar nicht. Gewaltig sind die nach Gründung der Città del Vaticano entstandenen Bauten, bei deren Erstellung der Papst Norditaliener bevorzugte, so daß in Rom das Wort entstand: *Ecce panis Romanorum, factus cibus Lombardorum*.

Man findet wieder allerhand seltsame Wortbildungen: Maurraswerke (119), Klerusgehälter (125), Preßkongreß (124), Erstkongreß (134), Osterfeieruntersagung (137), Papstschriststeller (47) u. a. mehr. Vatikanbahnhof (95), Vatikanbeamte (95), schadhafter Mißbrauch (47), fehlerhafte Deklination (dem Kronprinz; zwischen dem Nuntius und Ministerpräsident [161]).

Krefeld.

G. Buschbell.

Karl Bornhäuser, *In allerlei Gottesdiensten unter allerlei Kanzeln*. Gütersloh, Bertelsmann. 96 S. 2 RM.

Man hört dem Verfasser gern zu, auch wo er von nichtevangelischen Gottesdiensten erzählt, und z. T. sind seine Berichte, aus denen er Lehren für junge Theologen und andere Christen der Gegenwart zieht, auch von kirchengeschichtlichem Interesse, so die Charakteristiken von Heinrich Hoffmann in Halle und von Cremer als Prediger und von einer Predigt Rittelmeyers mit gewagter Exegese.

Niederbobritzsch bei Freiberg i. Sa.

Mulert.

Über Arbeiten zu „Religiöse Volkskunde“ in der Mark Brandenburg und die Gründung einer Arbeitsgemeinschaft für diesen Gegenstand *Simon* (2). — *Jerschel* (2) macht den interessantesten Versuch, die Herkunft der Glocken in der Mark Brandenburg anschaulich darzustellen, als einen Beitrag zur „Kulturgeschichtlichen Raumkunde“

Mittelalter. Die Arbeit von *Helmut Weigel* (1) über Siedlung und Kirche an der oberen Tauber ist nicht nur inhaltlich für das behandelte Gebiet aufschlußreich, sondern auch methodisch recht wichtig für den Zusammenhang zwischen Siedlungs-, Patrozinien- und Uppfarreforschung und ihre gegenseitige Befruchtung. — *Herrmann* (8) stellt die Geschichte des kirchlichen Grundbesitzes in Thüringen (Bistümer, Klöster, Pfarreien, Kirchenfabriken) von seinen Anfängen bis zur Gegenwart im Überblick dar, um dadurch eine einwandfreie Grundlage für die lebhaft erörterte damit zusammenhängenden Fragen zu schaffen. — Zwei Arbeiten behandeln Klöster: *Büttner* (5) stellt dar, wie das Prämonstratenser Stift Langenselbold bei Gelnhausen trotz Übergabe an den Papst in geistliche und weltliche Abhängigkeit von den Erzbischöfen von Mainz kam; *Köhler* (8) stellt zusammen, was über die Geschichte des Kollegiatstifts Römheld (gegründet 1450 durch einen Grafen von Henneberg) festzustellen war; 1546 wurde ein ev. Prediger an der Stiftskirche eingesetzt und bald darnach das Stift aufgehoben.

Reformation. Was *Dunker* (1) über Kaspar Haslach beibringt, ist von allgemeinem Interesse, weil es zeigt, wie ein im Herzen ev. gesinnter Prädikant in den Anfangsjahren der Reformation in kath. Umgebung predigte. — *Bahlow* (7) berichtet über Sebastian Schubart, einen der ersten ev. Prediger in Liegnitz; er war eine Zeitlang Anhänger von Schwendkfeld; als solcher hatte er einen Zusammenstoß mit Paul Speratus während einer Amtszeit in Johannisburg in Ostrp.; später war er wieder Lutheraner. — *Clemen* (2) führt uns in den Kreis junger lateinischer Dichter, der sich um den alternden Melancthon scharte (Noah Buchholzer). — *Löhr* (6) bringt einige Angaben über die letzten Lebensjahre des Kölner Reformations-Kurfürsten Hermann von Wied. — *Helleiner* (4a) und *Hübel* (4b) vermitteln Einblick in die Schicksale einzelner österreichischer Protestanten im 16. und 17. Jahrhundert. — *Max. Weigel* (1) bringt Neues bei über die Beziehung des Wittenberger Diakonen Sebastian Fröschel zu seiner Vaterstadt Amberg. — *Fröhlich* (6) druckt unter dem etwas ganz anders vermuten lassenden Titel „Zur ältesten Kirchengeschichte des Pfalz-Zweibrückischen Oberamtes Meisenheim“ Visitationsprotokolle über dieses Amt von 1555 und 1558 auszugsweise ab; sie gewähren interessante Einblicke in die Zeit des Übergangs zum neuen Glauben. — *Max. Weigel* (1) bringt Bemerkungen zur Reformationsgeschichte der Stadt Neumarkt in der Oberpfalz. — *Teufel* (1) gibt ein gleichzeitiges volkstümliches Stimmungsbild über die Kämpfe um das Interim in der Reichsstadt Dinkelsbühl wieder. — *Dedic* (4b) berichtet darüber, wo die luth. Pfarrer Mährens in seiner ev. Zeit ordiniert wurden, wie die Kirchen- und Gottesdienstordnungen gestaltet waren, über die wirtschaftliche und sonstige Lage der Pfarrer usw. — *Lipták* (4b) gibt den Inhalt mehrerer in madjarischer Sprache erschienenen Schriften über die Geschichte des Protestantismus in der Zips (Einführung der Reformation, gegenreformatorische Bedrängnis in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts usw.) wieder und vermittelt dadurch wichtige Erkenntnisse über die Geschichte des Deutschtums in der heutigen Slowakei. — *Dollinger* (1) verfolgt die ev. Kirchenzucht in den fränkischen Ländern durch die Jahrhunderte. — *Bunzel* (7) weist nach, daß in Schlesien in einer Übergangszeit nach der Reformation weithin alle kirchlichen Feiern bei der Beerdigung weggefallen waren. — *Michael* (7) bietet eine Zusammenstellung über das ev. Schulwesen Schlesiens im 16. und 17. Jahrhundert; auffallend ist, daß darnach die Lateinschulen „Deutsche Elementarschulen“ gewesen sein sollen, die nur in den oberen Klassen etwas Latein lehrten. — Aus dem Aufsatz *Gürschings* über das Alumneum in Wunsiedel wird deutlich, daß diese

Einrichtung eine besondere Organisation für den kirchenmusikalischen Dienst der Lateinschüler war. — *Max. Weigel* (1) schildert das Pädagogium in Amberg (1566 bis zur Rekatholisierung) als eine höhere, auf den einfachen Lateinschulen der kleinen Städte aufbauende Anstalt des Calvinismus in der luth. Oberpfalz. — *Leube* (7) schildert, wie die schlesische Kirchengeschichtsschreibung bis zur Aufklärung unter dem Einfluß der romantisch-nationalen Haltung des Humanismus und Melancthons steht. — Für die Thesen von Max Weber und Tröltsch über die wirtschaftliche Bedeutung des reform. Bekenntnisses bringen die reichen Stoffsammlungen von *Kallbrunner* (4a) und *Siebel* (6) über die wirtschaftlichen und kulturellen Leistungen der Protestanten Österreichs bzw. der Eifel neue Belege bei. In beiden Fällen handelt es sich um winzige Minderheiten in kath. Umgebung.

Gegenreformation. *Iwan* (7) bietet einen interessanten Überblick über die religiösen Wanderungen in, aus und nach Schlesien, die eine Wirkung der Gegenreformation waren, teils aus den Sudetenländern nach Schlesien, teils aus den kath. Teilen des Landes in die ev., teils aus Schlesien nach Polen und Brandenburg; zuletzt wird noch die Ansiedlung der Zillertaler und die Auswanderung der Unionsgegner nach Nordamerika und Australien erwähnt. — *Dedic* (4a und 4b) belegt mit zahlreichen Einzelangaben, wie der Protestantismus in Kärnten trotz aller Ausrottungsversuche sich durch eininhalb Jahrhunderte im Verborgenen hielt; die aus dem Reich eingeschmuggelten luth. Bücher spielten dabei eine wesentliche Rolle. — *Becker* (6), *Wotschke* (6: Jülich und Cleve, Hückehoven), *Roderwald* (6: Atlay) und *Linck* (5) bringen neues Material bei zu den kath. Unterdrückungsversuchen in den Herzogtümern Jülich und Cleve, in der vorderen Grafschaft Sponheim und dem Gebiet der Rheingrafen (17. und 18. Jahrhundert). — *Lindeck* (4b) untersucht die Frage, warum der österreichische Protestantismus trotz aussichtsreicher Lage schließlich unterlag, und sieht den Grund, soweit die vorliegenden Ausführungen erkennen lassen (Fortsetzung steht noch aus) in der luth. Lehre vom Recht bzw. Unrecht des bewaffneten Widerstandes gegen die Obrigkeit. — *Reymann* (4b) erzählt, wie Friedrich der Große beim Beginn des Siebenjährigen Krieges einen Aufstand der unterdrückten Protestanten in Ungarn zu entfesseln suchte.

17. und 18. Jahrhundert. *Wotschke* (2) gewährt einen Einblick in die Beziehungen zwischen Wittenberg und der beim Übertritt ihres Gatten, des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg, zum Calvinismus luth. gebliebenen Kurfürstin Anna in Berlin. — *Saring* (2) schildert, wie der Große Kurfürst sich seiner reform. Glaubensgenossen in Zerbst annahm, die durch eine luth. Fürstin-Wwe. und ihren Sohn bedrückt wurden (1654—79). — *Schreyer* (1) stellt die Äußerungen von Michael Dilherr über die Fürther Juden zusammen. — *Braun* (1) schildert in Wort und Bild die „biblischen Figuresprüche“ eines in und mit der Bibel lebenden Augsburger Bürgers im 17. Jahrhundert. — *Wolff* (2) beantwortet die Frage, ob die Frömmigkeit des preuß. Königs Friedrich Wilhelm I. von August Hermann Franke beeinflusst sei, dahin, daß das nicht der Fall sei; sie mute nur insofern pietistisch an; weil sie sich darstellen als „ernste strenge Laienfrömmigkeit, gepaart mit reform. Sittenstrenge“. — *Buschbeck* (7) schildert die Lebensumstände und bringt Liederproben von einigen pietistischen Dichtern, die gleichzeitig in Meffersdorf (Schlesien) lebten. — Einblick in den rheinischen, teilweise mit der Aufklärung zusammenhängenden Pietismus vermitteln *Horstmann* (6) und *Wotschke* (6: Schleiermacher). — *Zobel* (7) stellt dar, wie der Rat von Görlitz als Stadtoberkeit im 18. Jahrhundert gegenüber der Kirche die Kirchengewalt in vollem Umfange ausübte, ebenso

wie das anderwärts Aufgabe der Konsistorien war. — *Como* (5) veröffentlicht eine interessante luth. Kirchenordnung von 1750 für eine unter adliger Ganerbenherrschaft stehende Gemeinde im jetzigen Rheinhessen. — *Herrmann* (8) druckt einen Brief Herders von 1805 ab; er ist von besonderer Bedeutung dadurch, daß der darin für die Landes-superintendentur in Gera empfohlene Mann in seinem Wirkungskreise die fortgeschrittene Aufklärungstheologie zur Herrschaft brachte.

19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. (*Stupprich* (2) berichtet von der vergeblichen Gegenwehr gegen die Auflösung der preuß. Kirchenverfassung 1808. — *Jung* (5) bringt den Abschluß seiner Ausführungen über „Die pfälzische Kirche unter französischer Herrschaft“, indem er eine von ihm 1920 verfaßte, sehr aufschlußreiche Denkschrift über die Vermögensverluste der Pfälzer Kirche in dieser Zeit abdruckt. Er versucht in ihr diese Verluste wenigstens annähernd zahlenmäßig festzustellen. — *Meisenburg* (6) schildert tumultuarische Vorgänge in Essen, die die Erregung der rheinischen Katholiken gegen Preußen und den Protestantismus infolge des Mischehenstreites zum Hintergrund haben (1845). — *Eberlein* (7) bietet Auszüge aus dem Tagebuch eines schlesischen Pfarrers, der, durch die Erweckungsbewegung angeregt, zum luth. Konfessionalismus hin sich entwickelte (1807—1886). — *Wurm* (9) weist an der Stellung der Württemberger Theologie zur Frage des Verhältnisses zwischen Gott und Welt nach, daß der Grundcharakter der württembergischen Kirche bei aller Milde und Weitherzigkeit noch lutherisch sei. — *Dedic* (4a) stellt Lebensgang und Persönlichkeit von Karl Völker dar. — *Zenker* (7) schildert Erich Schäder als Mann der Kirche. — *Reinhardt* (7) stellt Martin Schians reiches Schrifttum zusammen.

Weimar.

Rudolf Herrmann.

Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte.
34. Jahrgang. 1959.

R. Stupperich, Johann Briesmanns reformatorische Anfänge. K. Link, Eine Predigt Luthers für eine Diözesanversammlung in Leitzkau 1512 verfaßt, in deutscher Übersetzung wiedergegeben. W. Wendland, Die märkische Reformation, Ihre Eigenart und ihre Schranken. W. Dürks, Der Beginn der märkischen Reformation 1539. O. Clemen, Zum Türkenfeldzug des Kurfürsten Joachims II. von Brandenburg 1542. V. Herold, Fürs Evangelium. Von tapferen Predigern und Streitern für Luther in der Mark. W. Wendland, Einführung in die Quellen und Literatur zur märkischen Reformationsgeschichte. K. Nagel, Kirchliche Sitten und Ordnungen in einer uckermärkischen Landgemeinde um 1750. W. Rotscheid, Brandenburger Studenten am Akademischen Gymnasium zu Hamburg (1613—1883).

Territorialkirchengeschichtliche Forschungen

1. Zeitschrift für bayrische Kirchengesch.; i. Auftrag d. Ver. f. bayrische Kirchengesch., hrsg. von Karl Schornbaum. 14. Jahrg. 1959. Verlag Chr. Kaiser, München. 264 S. (Mit Orts- und Personenverzeichnis.)

Inhalt: Franz B e n d e l, Die Gefangennahme d. Pfarrers zu Winterhausen Mag. Vitus Treu i. Würzburg i. J. 1585. S. 94—105; Fr. B r a u n, Z. Gesch. des Pietismus i. Augsburg (Biblische Figursprüche des Melchior

Mattsperger) S. 224—241; Otto Clemen, Erasmus Flock, ein Nürnberger Arzt und Mathematiker, S. 195—202; Robert Dollinger, Evang. Kirchendisziplin i. d. fränkischen Kirchen, S. 37—58; Ludwig Duncker, Die Stellung des Prädikanten Kaspar Haslach z. Reformation, S. 129—159; Heinrich Gürsching, Das Alumneum i. Wunsiedel, S. 20—35; Josef Link, Kann man von einer eigenen Deutschordensliteratur reden?, S. 187—195; Paul Schreyer, Mag. Joh. Michael Dilherr, Pfr. zu S. Sebald in Nürnberg, über die Fürther Juden, S. 55—56; Eberhard Teufel, Ein Dinkelsbühler Ratsherrn-Sohn erzählt selbsterlebte Kämpfe aus seiner Vaterstadt, S. 15—19; Helmut Wergel, Siedlung und Kirche an d. oberen Tauber i. frühen Mittelalter, S. 59—94, 159—187; Maximilian Weigel, Beitr. z. einer Gesch. d. kurfürstl. Pädagogiums in Amberg, S. 206—223; Ders., Die Beziehungen des Diakonus M. Sebastian Fröschel in Wittenberg zu seiner Vaterstadt Amberg, S. 1—15; Ders., Ordination in Neumarkt 1578, S. 105—109; Ders., Das gottesdienstl. und kulturell-sittl. Leben des alten luther. Amberg 1558—1626/8, S. 109—114; Ders., Z. Reformationsgeschichte d. Stadt Neumarkt i. d. Oberpfalz, S. 202—206; Theodor Wotschke, Süddeutsche Mitarbeiter an d. Acta historico-ecclesiastica (Schluß) S. 114—120.

2. Jahrbuch f. Brandenburgische Kirchengeschichte, hrsg. i. Auftr. d. Ver. f. Brandenburg. Kirchengesch. von Walter Werdland, 35. Jahrg. 1938. Berlin, Kommissions-Verlag von Martin Warneck. 145 S.

Inhalt: Gerhard Abraham, Ein Prozeß vor d. hochfürstl.-Sächsischen und Reichsgräflich Promnitzschen Konsistorium in Forst, S. 105 bis 113; Otto Clemen, Noah Buchholzer, S. 5—12; Heinrich Jerchel, Glockenkarte der nördlichen Provinz Brandenburg 125 f.; W. Rotscheidt, Brandenburger Studenten am Gymnasium illustre in Bremen (1610—1810), S. 125—127; Hans Saring, Der Große Kurfürst u. d. Zerbster Kirchenstreit, S. 45—69; Ders., Die Taufe des Soldatenkönigs, S. 105 f.; Joh. Simon, Religiöse Volkskunde d. Mark Brandenburg, S. 128—151; Robert Stupperich, Die Auflösung d. preußischen Kirchenverfassung i. J. 1808 und ihre Folgen, S. 114—122; Karl Wolff, Ist d. Glaube Friedrich Wilhelms I. von A. H. Francke beeinflusst? S. 70—102; Theodor Wotschke, Der Berliner und Stockholmer Hofprediger Rössel, S. 15—42.

3. Beitr. z. Hessischen Kirchengesch., hrsg. v. Wilhelm Diehl, Fritz Herrmann (†) u. E. E. Becker. 11. Bd., 5 Heft. 1938. Darmstadt, i. Selbstverlag d. Historischen Ver. f. Hessen. 80 S.

Inhalt: E. E. Becker, Vom Kloster Blankenau, S. 328—332; H. Büttner, Zur Gesch. vom Stift Selbold u. seiner Beziehungen zu d. Erzbischöfen von Mainz i. 12. u. 15. Jahrh., S. 253—270; J. Como, Eine Kirchenordnung um 1750 f. d. luth. Gemeinde von Nieder-Saulheim (Rheinhessen), S. 316—327; Adam Gottrom, Zwei mittelrheinische Orgelwerke des 16. Jahrh., S. 305—315; Heinrich Linck, Versuche z. Einführung d. Simultaneums in Wörrstadt, Ober-Saulheim u. Eichstadt, S. 298—304; Otto Opper, Die Rumpenheimer Pfr. von 1526—1701, S. 271—297.

4a. Jahrbuch d. Gesellschaft f. d. Gesch. d. Protestantismus i. ehemaligen Österreich, hrsg. von Paul Dedic; 59. Jahrg. 1938. Wien, Manzsche Verlags- und Universitäts-Buchhandlung. 181 S.

Inhalt: Paul Dedic, Karl Völker z. Gedächtnis (mit Bild), S. 1—14; Ders., Der Kärntner Protestantismus von d. Adelsemigration bis z. Ende d. 17. Jahrh., S. 65—165; Ders., Miscellen (betr. „Wiedertäufer-Geschirr“ u. Friedhöfe bei Rottenmann usw.), S. 166—170; Karl Helleiner,

Briefe d. Hofkammerkonzipisten Abraham Pfändler 1569—1576, S. 23 bis 44; Ignaz Hübel, Die 1620 i. Nieder- u. Oberösterreich politisch kompromittierten Protestanten, S. 45—62; S. 105—125; Josef Kallbrunner, Wirtschaft u. Protestantismus, S. 15—22.

4b. Dasselbe, 60. Jahrg. 1939. 211 S.

Paul Dedic, Zur Frage d. kirchl. Organisation d. Luthertums in Mähren i. Reformationsjahrhundert, S. 7—48; Ders., Die Einschmuggelung luth. Bücher nach Kärnten i. d. ersten Jahrzehnten d. 18. Jahrh., S. 126—177; Irmtraut Lindeck, D. Einfluß d. staatsrechtlichen und bekenntnismäßigen Anschauungen auf d. Auseinandersetzung zwischen Landesfürstentum und Ständen i. Österreich während d. Gegenreformation, S. 81—104; Joh. Lipták, Der Protestantismus i. d. Zips, S. 49 bis 74; G. Reymann, Zur Geheimreise Matthias Bahils nach Ungarn 1756, S. 75—80; Erich Winkelmann, Ein Pfarrbesetzungstreit i. Ehrenhausen, S. 178—183; Bernhard H. Zimmermann, Miscellen (betr. Hans v. Ungnad und Stephan Consul), S. 184—189.

5. Blätter f. Pfälzische Kirchengesch., hrsg. vom Verein f. pf. Kirchengesch.; Schriftleiter: G. Biundo; 14. Jahrg. 1938, Heft 6 (S. 129 bis 150, mit Inhaltsverz. z. 14. Jahrg.); 15. Jahrg. 1939 Heft 1 und 2 (S. 1—64). Druck und Versand: Emil Sommer, Buchdruckerei, Grünstadt.

Inhalt: G. Biundo, Zur Gesch. d. wallonischen Gemeinde Billigheim, S. 24—29; Ders., Pfr. u. Revolution (Reichenbach), S. 60—64; O. Jung, Die pfälzische Kirche u. d. franz. Herrschaft (Fortsetzung und Schluß), S. 129—144, 1—23; E. Herancourt, Niederhodstedt und seine Kirche, S. 35—49; Th. Kaul, Das kirchl. Finanzwesen d. Grafschaft Leiningen-Westerburg 1699, S. 50—56; C. Pöhlmann, Napoleons Druck auf die protestantische Geistlichkeit, S. 57—59.

6. Monatshefte f. Rheinische Kirchengeschichte, hrsg. v. Wilhelm Rotscheid; 33. Jahrg. Heft 3—12 (S. 33—288; mit Personenverz. zum 33. Jahrg.); 34. Jahrg. Heft 1/2 (S. 1—54). Verlag des Evang. Preßverbandes f. Rheinland, Essen.

Inhalt: Becker, Düsseldorf Religionsbeschwerden 1631, S. 193 bis 213; O. Clemen, Ein Brief aus Köln von Cornelius Duplicius von Schepper an Melancthon, S. 234 f.; P. Diesner, Ein eschatologisches Prognostikon d. elsässischen Arztes Dr. Helis. Röslin 1615, S. 100 bis 106; Karl Fix, Die Bedeutung d. Eifeler Protestanten f. Wirtschaft u. Kultur d. Eifel, S. 231—254; H. Fröhlich, Zur ältesten Kirchengesch. d. Pfalz-Zweibrückischen Oberamtes Meisenheim, S. 53—59; W. Horstmann, Anna Dorothea Wuppermann, S. 257—272; R. Löhner, Die Pfr. von Altwied, S. 59—64; Ders., Bemerkungen zu Hermanns zu Wied. gewesenen Erzbischofs zu Köln, letzten Lebensjahren, S. 273—277; Paul Mast, D. Streit zwischen Hörstgen u. Kamp, S. 241—249; Friedrich Meisenburg, Eine tumultumische Fronleichnamsprozession in Essen 1845, S. 116—122; Heinrich Müllers, Der Gebhardshainer Pfr. Joh. Rhodous und sein gleichnamiger Sohn, S. 176—186; W. Rausch, Lebenslauf d. Inspektors Abraham Rausch, S. 93—95; Rodewald, Das Superintendanturarchiv Aachen (Aktenverzeichnis), S. 97—99; Ders., Die Denkschrift Pseuders über Altlay (1811), S. 213—220; A. Rosenkranz, Ein lehrreicher Prozeß i. Laubenheim 1844—1851, S. 249—253; Ders., Zum Andenken an Archivar lie. H. Rodewald, S. 33; W. Rotscheid, Professor Christoph Raab i. Duisburg, S. 123—128; Ders., Gg. Willeins, ein niederrheinischer Schulmann und Prediger, S. 235 bis 240; W. Siebel, D. Bedeutung d. Eifeler Protestanten f. Wirtschaft u. Kultur d. Eifel, u. für d. deutsche u. außerdeutsche Wirtschaft u.

Kultur, S. 129—176 und 1—52; Theodor Wotschke, Aus meiner Sammelmappe (Religionsbeschwerden aus Jülich und Kleve), S. 65—92; Ders., Beschwerden d. Gemeinde Hückelhoven 1766, S. 107—115; Ders., Der Ronsdorfer Ellerianer, Beschuldigungen wider Daniel Schleiermacher, S. 225—251; Ders., Zur Gesch. d. wallonischen Gemeinden i. Wesel, S. 278—282.

7. Jahrbuch d. Vereins f. Schlesische Kirchengesch., Bd. 59, 1950. Oskar Heinze, Buchdruckerei u. Verlagsanstalt, Liegnitz, 260 S.

Inhalt: Ferd. Bahlow, Sebastian Schubart (1458—1580), S. 28—54; Manfred Bunzel, D. Gesch. d. evang. Beerdigung i. Schlesien i. Reformationsjahrhundert, S. 97—108; Herm. Buschbeck, Der kleine Meffersdorfer Dichterkreis i. pietistischen Zeitalter, S. 109—128; Hellmut Eberlein, Aus einem Tagebuch d. Erweckungszeit, S. 192—212; W. Iwan, Die religiösen Wanderungen i. Schlesien, S. 55—78; Hans Leube, Volkstum und Protestantismus, S. 11—27; Michael, Die evang. Schule Schlesiens i. 16. und 17. Jahrh., S. 129—158; Konrad Müller, Aus d. Gesch. d. Schlesischen Gustav-Adolf-Predigt, S. 213 bis 255; Werner Reinhardt, Martin Schuans Schrifttum, S. 5—10; Schoenaich, Die höheren Schulen Schlesiens Kirchenschulen, evang. Gymnasien, S. 159—172; Walter Schwarze, Geistl. Amt u. Gemeinde nach d. Schlesischen Kirchenordnungen, S. 79—96; Otto Zänker, Ein Theologieprofessor als Mann d. Kirche, S. 254—248; Alfred Zobel, Stadt und Kirche i. Görlitz i. 18. Jahrh., S. 173—191.

8. Beiträge z. Thüringischen Kirchengeschichte, hrsg. von R. Jauernig i. Verbindung mit R. Herrmann u. W. Schmidt-Ewald, Bd. 4 Heft 5, 1959, Verlag d. Frommannschen Buchhandlung, Walter Biedermann, Jena, S. 321—419.

Inhalt: H. Helmbold, Fritz Rollberg †; Rudolf Herrmann, Der kirchl. Grundbesitz i. Thür., S. 322—346; Ders., Ein unbekannter Hardarbrief, S. 417—419; Paul Köhler, Kirche u. Kollegialstift Römheld, S. 547—416.

9. Der Lutherische Grundcharakter der württembergischen Landeskirche von Th. Wurm. Zum 70. Geburtstag dargeboten vom Verein f. württembergische Kirchengeschichte dargeboten, 1938, 55 S.

Aus Zeitschriften

Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 57, 1959, 1: R. Bauerreiss, Bonifatius und das Bistum Staffelsee. Zur bayerischen Bistumsorganisation von 759. — H. Frank, Das Todesjahr des Hl. Benedikt in der Chronik des Leo von Ostia. — R. Bauerreiss, Mozart und die Benediktiner.

Archivum Historicum Societatis Jesu, Anno IX, Fasc. I, 1940: Leo de Hogue, S. J., The direttorio mistico of J. B. Scaramelli. — S. J. Edmond Lamalle, S. J., La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616). — Leon Lope te gu i S. J., Padre José de Acosta (1540—1600).

Ekklesia X, 1959: Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. Geschichte, Lehre und Verfassung der orthodoxen Kirche. — Chr. Papadopoulos †, Grundzüge der Geschichte der ortho-

doxen Kirche. — D. Balanos, Die Geschichte der griechischen kirchlichen Literatur. — K. Dyobouniotes, Die Lehre der griechisch-orthodoxen-anatolischen Kirche. — H. S. Alivisatos, Das kanonische Recht der orthodoxen Kirche. — Der Kultus der Kirche. — B. Stephanides, Das Mönchtum in Geschichte und Gegenwart. — G. Strinopoulos, Die Beziehungen der orthodoxen Kirche zu den anderen Kirchen.

Historische Zeitschrift Bd. 161, 1—3, 1939/40. A. Scharff, Die Bedeutungslosigkeit des sogenannten ältesten Datums der Weltgeschichte und einige sich daraus ergebende Folgerungen für die ägyptische Geschichte und Archäologie. — M. Lintzel, Der Codex Carolinus und die Motive von Pippins Italienpolitik. — R. Adam, Bismarcks Reichsgründung und der Nahe Osten. — H. Heimpel, Frankreich und das Reich. — R. Stadelmann, Das Duell zwischen Scharnhorst und Borstell im Dezember 1807. — O. Pretzl, Muhammed als geschichtliche Persönlichkeit. — O. Scheel, Der Volksgedanke bei Luther. — L. Santifaller, Zur Liber Diurnus-Forschung. — W. Mommsen, Zur Biographie Friedrich Naumanns.

Bd. 162, 1—3, 1940: O. Höfler, Volkskunde und politische Geschichte. — F. Wagner, Frankreich und sein Kolonialreich. — H. Christern, Deutscher Ständestaat und englischer Parlamentarismus. — M. Uhlirz, Kaiser Otto III. und das Papsttum. — J. Hashagen, Die Perioden des Weltkriegs. — G. Tellenbach, Zwischen Worms und Canossa 1076/77. — H. Cysarz, Gegenwartslage der deutschen Geisteswissenschaften. — H. Aubin, Vom Aufbau des mittelalterlichen deutschen Reichs. — H. J. Beyer, Hauptlinien einer Geschichte der ostdeutschen Volksgruppen im 19. Jahrhundert.

Umfrage

Ich arbeite an der Biographie von Reinhold Seeberg im Rahmen einer Zeitgeschichte. Ich bitte alle die, die Briefe von Reinhold Seeberg besitzen, mir dieselben zu diesem Zweck leihweise zur Verfügung zu stellen.

Berlin-Grunewald, Trabenerstraße 2.

Prof. D. Erich Seeberg.

Register.

I. Aufsätze und Literaturberichte.

| | Seite |
|--|-------|
| Clemen, O., Miscellen zur Reformationgeschichte | 410 |
| Dyggve, E., Probleme des altchristlichen Kultbaus | 103 |
| Gerke, F., Ideengeschichte der ältesten christlichen Kunst | 1 |
| Hadzidakis, M., Marcantonio Raimondi | 147 |
| Hermann, R., Amica exegesis | 453 |
| László, G., Die Reiternomaden der Völkerwanderungszeit | 125 |
| Laubert, M., Metternichs Stellungnahme im Mischehenkonflikt | 430 |
| Meinhold, P., Geschichte und Exegese im Barnabasbrief | 255 |
| Pelekanides, J., Frühbyzantinische Fußbodenmosaikien | 114 |
| Peters, B., Eckhartiana VII | 170 |
| Schaper, E., Religion ist Opium für das Volk | 425 |
| Seeberg, B., Bismarck und die soziale Frage | 588 |
| Seeberg, E., Zur Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert | 178 |
| Stephanides, B., Die Visionen Konstantin des Großen | 463 |
| Waltz, H., Lösung des pseudoclementinischen Problems? | 304 |
| Zieglschmid, A., Die ungar. Wiedertäufer bei Grimmelshausen | 352 |
| Ziehen, E., „Frankfurter Anstand“ | 342 |
| Zoepfl, F., Mittelalterliche Ordensgeschichte | 434 |

II. Besprochene Bücher und Abhandlungen.

| | |
|---|---|
| Abellán, S. I., Fin del matrimonio 486 | Blätter f. pfälz. Kirchengesch. 14. Jg. 6, 15. Jg. 1/2 516 |
| Ammann, Gottesschau i. Hesy- chasmus 246 | Bode, Heilige Zeichen 206 |
| Analecta Bollandiana 57, 3/4 253 | Bohatec, Calvins Lehre v. Staat u. Kirche 495 |
| Archiv f. Kulturgeschichte 29, 1/2 254 | Bornhäuser, Allerlei Gottes- dienste 511 |
| Archivum Historicum S. J. IX/1 517 | Braun, Klerus des Bistums Kon- stanz 493 |
| Baumstark, Liturgie comparée 472 | Buri, Clemens Alexandrinus 478 |
| Beiträge z. hess. Kirchengesch. 11, 3 515 | Casel, Heilige Überlieferung 434 |
| Beiträge z. thür. Kirchengesch. Bd. 4, 3 517 | de Chastonay, Satzungen d. Je- suitenordens 451 |
| Bennet, The early Dominicans 441 | Dibelius, M., Paulus a. d. Areo- pag 476 |
| Bibel und deutsche Kultur 9 220 | Diekamp, Analecta Patristica 210 |
| | Diem, Luthers Lehre v. d. zwei Reichen 232 |

- Dölger, IXΘΥC IV., V, 1—6 215
 Dujcev, Cattolicesimo in Bulgaria 241
- Ekklesia X, 1939 517
 Elfers, Kirchenordnung Hippolyts 212
 Exner, Einfluß des Erasmus 491
- Festschrift Ulrich Stutz 199
 Filthaut, Roland v. Cremona 442
 Fink, Martin V. und Aragon 219
 Fischer, F., Ludwlg Nicolovius 234
- Geiger, Kloster Tegernsee 438
 Gennrich, Erinnerungen 198
 Giesecke, Ostgermanen u. Arianismus 484
 Graff, Auflösung d. gottesdienstlichen Formen, Bd. 1 u. 2 233
 Günter, D. deutsche Mittelalter, II 490
 Guggisberg, Jeremias Gotthelf 505
- Haar, Initium creaturae Dei 227
 Hammerich, Propositio Unusquisque 447
 Hartig, D. oberbayer. Stifte 435
 Hauk, W. A., Christusglaube nach Calvin 498
 — Calvin u. d. Rechtfertigung 230
- Haugg, Reichsministerium f. d. kirchl. Angelegenheiten 472
 Hellin, S. J., Praedestinationo 504
 Herwegen-Festschrift 435 ff.
 v. Hippel, Regel Benedikts 435
 Hist. Zeitschrift, 161/162 518
 Hoffmann, P. Th., Der mittelalterliche Mensch 437
 Hofmann, Giorgio, Vescovadi cattolici della Grecia III/IV 242
- Jahrbuch f. Brandenb. Kirchengesch. Jg. 33/34 515
 Jahrb. f. Geschichte d. Protestantismus in Österreich 59. Jg. 515
 Jahrb. f. schles. Kirchengesch. 39 517
 Jahrb. f. ostpr. Kirchengesch. 1938 198
 Janssen, Kultur und Sprache 208
 Jansson, Otger, Salvien de Marseille 208
 Just, Die westdeutschen Höfe 234
- Käppelis, Procès contre Thomas Waleys 443
 Keller-Hüschemenger, J. Hülsemann 504
 Kittel, H., Alfred Graf Schlieffen 507
 Kittel, G., Christus u. Imperator 476
 Kraft, Andechser Studien, I 438
 Kreck, Lehre v. d. Heiligung 237
 Krencker, Wallfahrtskirche d. Simeon Stylites 239
- Landers, Die deutschen Klöster 437
 Lang, Württemb. Klosterschulen 249
 Leese, Religion d. protest. Menschen 184
 Lemaignier, Privilèges d'exemption 485
 Linden, Die Regelobservanz 451
 Löning, Münzrecht in Bremen 217
 v. Loewenich, Geschichte d. Kirche 202
- Lührs, Napoleons Stellung z. Religion 506
 Lüpke, Historische Fälschungen 471
- Mackinnon, Origines of the Reformation 226
 Meersseman, Laurentii Pignon Catalogi 440
 Mentzers Handbüchlein 232
 Meyer, J., Kirchengesch. Niedersachsens 247
 Monatshefte f. rhein. Kirchengesch. 33. Jg. 3—12; 34. Jg. 1/2 516
 Monneret de Villand, Nubia Christiana 245
 Münzel, Gregor Reisch 439
- Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedenis 31, 4 254
 Niesel, Theologie Calvins 230
 Nuelsen, John Wesley 501
- Oelmann, Stift Neuzelle 438
 Orientalia Christiana Periodica V 3/4 253
 Otten, Calvins Anschauung v. d. Prädestination 230
- Pfeiffer-Belli, Thomas Murner 499
 Pfister, Erbsünde bei Zwingli 228

- Pobladura, Marius a Mercato
Saraceno 451
Pohlmann, Die Metanoia 475
- Quint, M. Eckharts deutsche Predigten 170
- Rehm, Europäische Romdichtung 468
- Reil, Die Externsteine 206
Religiöse Volkskunde 511
- Rensing, Dortmunder Dominikanerkloster 444
- Revue d'Histoire ecclésiast. 35, 4 253
- Revue bénédictine 51, 2/3; 51, 4 254
- Riepenhoff, Oblateninstitut 218
- Ritschl, Ethologie 466
- Roberts, Greek and Latin Papyri, III 207
- de Ros, François d'Osuna 449
- Roths, Franz von Mayronis 448
- Schauffler, Rechtsstellung d. Seminare 251
- Scheeben, Dominikanische Persönlichkeiten 442
- Schiffers, Cavour 237
- Schmidlin, Papstgeschichte, 4 510
- Schmidt, I., D. göttliche Recht i. Bauernkrieg 227
- Schnabel, Deutsche Geschichte i. 19. Jahrhdt., I—IV 191
- Schwartz, Ed., Gesammelte Schriften, I 196
- Seeberg, E., Luthers Theologie, II 221
— Grundzüge d. Theologie Luthers 453
— Menschwerdung u. Geschichte 464
— Krisis der Kirche heute 201
- Seppelt-Löffler, Papstgeschichte 508
- Siegfried, D. protestant. Prinzip 191
- Siemens, Dominikanerkloster St. Magdalena 444
- Skard, Nemesios-Studien 211
- Stähelin, Joh. Oekolampad 228
- Stengel, Kaisertitel u. Souveränitätsidee 470
- Stephan, Geschichte d. evang. Theologie 178
- Stölten, Friedr. Zimmer 238
- Stoll, Th. Kliefoth 237
- Studien z. Gesch. d. Benediktinerordens 57, 1 517
- Surkau, Martyrien 479
- Tor Andrae, N. Soederblom 508
- Uekeley, Kirchenordnung von Ziegenhain u. Kassel 1539 500
- Vicaire, St. Dominique 440
- Viller-Rahner, Aszese u. Mystik 211
- Vincke, Pisaner Konzil 487
- Vogt, Julian u. d. Judentum 482
- Völker, W., Philo v. Alexandrien 480
- Wachsmuth, Der Raum 214
- Walther-Wittenheim, Die Dominikaner in Livland 443
- Waugh, Edmund Campion 503
- Weissenberger, Kloster Kirchgarten i. Worms 439
- Wentzlaff-Eggebert, Lebenslehre Taulers 492
- Wittig, Chronik d. Stadt Neurode 203
- Wobbermin-Ehrung 162
- Wurm, H., Dekretalen-Sammlung d. Dionysius Exiguus 216
- Wurm, Th., D. Lutherische Grundcharakter d. württ. Landeskirche 517
- Zeitschr. f. bayr. Kirchengesch. 14. Jg. 514
- Zoepfl, Alfred Schröder 507

Betr. Gesamtausgabe von Joh. Gottfried Herders Briefen

Die Herderstiftung in Weimar plant eine Gesamtausgabe von J. G. Herders Briefen, die mit Unterstützung öffentlicher Stellen im Verlag Junker und Dünnhaupt in Berlin erscheinen soll. Alle Besitzer von handschriftlichen Originalbriefen von und an Herder und Caroline Herder, geb. Flachsland, (also Sammler, Antiquare, Gelehrte, Verwalter von Privatarchiven, Nachlässen usw.) werden gebeten, den Herausgebern von ihrem Besitz Mitteilung zu machen. Zuschriften werden erbeten an die Herausgeber:

Dr. Hans Schauer, Oberstudiendirektor in Mühlhausen/Thür.,
Bei der Marienkirche 6; oder

Dr. Hermann Blumenthal, Bibliotheksrat an der Landes-
bibliothek Weimar, Belvedere Allee 22 a.

1940 K 1540

T.R.
—

1940 K 1540

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Dritte Folge X
LIX. BAND 1940
ERSTER HALBBAND



VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTT GART

U.B. TUB. 4/2 2554 80

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

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

INHALT

Untersuchungen

| | Seite |
|---|-------|
| Friedrich Gerke, Ideengeschichte der ältesten christlichen Kunst | 1 |
| Ejnar Dyggve, Probleme des altchristlichen Kultbaus | 103 |
| Joachim-Stylianos Pelekanidis, Die Symbolik der frühbyzantinischen Fußbodenmosaiken Griechenlands | 114 |
| Gyula László, Die Reiternomaden der Völkerwanderungszeit und das Christentum in Ungarn | 125 |
| Manolis Hadzidakis, Marcantonio Raimondi und die postbyzantinisch-kretische Malerei | 147 |
| Georg Wobbermin zum 70. Geburtstag am 27. Oktober 1939 | 162 |

Literarische Berichte und Anzeigen

| | |
|--|-----|
| B. Peters, Eckhartiana VII. Die deutschen Predigten Meister Eckharts | 170 |
| Erich Seeberg, Arbeiten zur Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert | 178 |
| Allgemeines | 196 |
| Alte Kirche | 207 |
| Mittelalter | 216 |
| Reformation und Gegenreformation | 221 |
| Neuzeit | 233 |
| Zur Geschichte der Ostkirche | 239 |
| Territorialkirchengeschichtliche Forschungen | 247 |
| Aus Zeitschriften | 253 |
| Nachruf | 254 |

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 liegt ein Prospekt des Verlags *Florian Kupferberg*, Berlin, und zwei Prospekte des Verlags *W. Kohlhammer*, Stuttgart, sowie des Verlags des *Evangelischen Bundes*, Berlin, bei, auf die wir besonders hinweisen.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE X

**LIX. BAND 1940
ZWEITER HALBBAND**



W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

U.S. TUB.

24 APR 1941

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

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

INHALT

Untersuchungen

| | Seite |
|---|-------|
| P. Meinhold, Geschichte und Exegese im Barnabasbrief | 255 |
| H. Waitz, Die Lösung des pseudoclementinischen Problems? | 304 |
| E. Ziehen, „Frankfurter Anstand“ und deutsch-evangelischer Reichsbund von Schmalkalden 1539 | 342 |
| A. J. F. Zieglschmid, Die ungarischen Wiedertäufer bei Grimmelshausen | 352 |
| B. Seeberg, Bismarck und die soziale Frage | 388 |
| O. Clemen, Miscellen zur Reformationgeschichte | 410 |
| E. Schaper †, Religion ist Opium für das Volk | 425 |
| M. Laubert, Beiträge zu Metternichs Stellungnahme im Kölner und Posener Mischehenkonflikt | 430 |

Literarische Berichte und Anzeigen

| | |
|---|-----|
| F. Zoepfl, Mittelalterliche Ordensgeschichte | 434 |
| R. Hermann, Amica exegesis. Zu Erich Seebergs „Grundzüge der Theologie Luthers“ | 453 |
| B. Stephanides, Die Visionen Konstantin des Großen | 463 |
| Allgemeines | 464 |
| Neues Testament und Alte Kirchengeschichte | 473 |
| Mittelalter | 484 |
| Reformation und Gegenreformation | 495 |
| Neuere und Neueste Zeit | 501 |
| Territorialkirchengeschichtliche Forschungen | 514 |
| Aus Zeitschriften | 517 |

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.

14. JULI 1960

5. APR. 1961

4. FEB. 1962 (238 + 239)
100 (238 + 239)
144 m - 155 (139) 83 (201)

10. 11. 1961

19. JAN. 1964

27. MAI 1964

9. SEP. 1965

11. 11. 65

16. 3. 66

12. 1. 67

25. 6. 68

12. 8. 68

5. 8. 69

29. Jan. 1971

20. AUG. 1974

23. OKT. 1974

15. DEZ. 1974

19. JULI 1976

20. JAN. 1978

2. OKT. 1978

20. NOV. 1979

28. NOV. 1980

