N12<521754466 021

ubTÜBINGEN

BUCHBINDEREI VON
W. HURM
TÜBINGEN

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE XI

LX. BAND 1941

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART



Druck von W. Kohlhammer, Stuttgart

Gh 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

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

INHALT

ERSTER HALBBAND

UNTERSUCHUNGEN Seite

E. Seeberg, Paulus 1
A. Schleiff, Die Bedeutung Johann Marienwerders für Theologie und Frömmigkeit im Ordensstaat Preußen 49
J. Hashagen, Mittelhochdeutsche Laienethik als Forschungsproblem . 67
A. Uckeley, Ein Bericht über das kirchliche Leben einer hessischen Gemeinde in den Jahren 1525—1557 75
Brandenburg, Zur Textgestaltung der frühen Vorlesungen Luthers . 89
W. Emde, Michael Servet als Renaissancephilosoph und Restitutionstheologe 96
W. Haugg, Die Ostkirche in Deutschland 132

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

E. Seeberg, Ein neues Lutherbild in der Sicht eines Epigonen . . . 197
E. Grossmann, Erich Seebergs Lutherdeutung 198
M. Schmidt, Die Problematik des Puritanismus im Lichte seiner Erforschung 207
Allgemeines 254
Alte Kirchengeschichte 268
Mittelalter 272
Reformationszeit 284
Neuere und neueste Zeit 289
Provinzialkirchengeschichtliche Arbeiten 300
Aus Zeitschriften 306

ZWEITER HALBBAND

UNTERSUCHUNGEN

E. Seeberg, Geschichte und Geschichtsanschauung, dargestellt an altchristlichen Geschichtsvorstellungen 309
G. Stuhlfauth †, Um die Kirchenbauten Konstantin des Großen auf Golgatha 332
N. Crainic, Das Jesusgebet 341
G. Schreiber, Anselm von Havelberg und die Ostkirche, Begegnung mit der byzantinischen Welt. Morgenländisches und abendländisches Zönobium 354
R. Ziel, Carl Friedrich Bahrdt 412
B. Altaner, Avitus von Braga. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte 456
J. Weerda, Eine Einladung zur Emder Synode 1571 469
P. Meinhold, Die Bewertung der Inneren Mission bei Richard Rothe. Ein Beitrag zur Beurteilung der Inneren Mission im 19. Jahrhundert 475

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

Delius, Irland in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung . . . 485
Allgemeines 498
Mittelalter 509
Reformationszeit 517
Territorialkirchengeschichte 528
Aus Zeitschriften 541
In Memoriam. G. Stuhlfauth, R. Unger 541
Register 546

UNTERSUCHUNGEN

Paulus.

Von Erich Seeberg, Berlin-Grunewald,
Trabenerstraße 2.

Inhalt.

I. Zur Geschichte der Paulusforschung.
Der Mythus vom Menschen Jesus. — Semler. Baur. Renan. Ed. Meyer. — Die Religionshistoriker. Wrede. Deißmann. Alfred Seeberg. — Feine. Holl. — Jesus als Urheber der dogmatischen Religion. — Neuer Begriff vom Dogma. — Die Kaiserreligion, die andere dogmatische Religion. — Der Kampf um die Remythisierung der christlichen Religion und der Streit des Sektenprinzips gegen das Kirchenprinzip in ihr.

II. Vier grundsätzliche Fragen am Anfang der Geschichte des Christentums.
1. Steht am Anfang der Geschichte unserer Religion eine Illusion oder die Wirklichkeit?
2. Ist der christliche Glaube Glaube an einen Mythus?
3. Gibt es ein doppeltes Evangelium?
4. Wodurch hat das Christentum gesiegt?

III. Grundlagen der Theologie des Paulus.
1. Das „Evangelium der vierzig Tage".
2. Die „Paradosen".
A. 1. Kor. 15, 3 f. — „Nach den Schriften". — Weissagung und Erfüllung bei Jesus und den Synoptikern als Geschichtskonstruktion. — „Er ist begraben worden." — Erscheinungen, Auferstehung und Himmelfahrt. — Das Wie der Erscheinungen. — Der Lebenskampf des Paulus. — Die geschichtliche Bedeutung des Petrus.
B. 1. Kor. 11, 23—25. — „Vom Herrn her." — Das gebrochene Brot. — Die neue Ordnung in meinem Blut. — Die „Vergegenwärtigung" Christi. — Der Sinn des Abendmahls: die persönliche Gegenwart des Herrn. — Gemeinschaft und Sakrament.
3. Unterschiede zwischen Jesus und Paulus.
Apokalyptik und Exegese. — Das Gesetz. — Die Vermittlung durch Christus. — Der „Zweite". — Christologische Vorstellungen.
4. Die Christusanschauung des Paulus.
Der Herr ist der Geist. — Die Christusmystik. — Die Seele der Weltgeschichte. — Die Vorstellung vom „Herrn". — Deutungen der Menschwerdung durch Paulus. — Menschensohn und Richter.

IV. Die Persönlichkeit des Paulus.
Gal. 1, 11—2, 21. — Die Gegner. — Widerspruch zwischen Inhalt und Form. —
2. Kor. 11, 16 ff. — Der Narr in Christus. — Inkongruenz von Person und Werk. — Missionar und Propagandist.
1. Kor. 9, 19—23. — Wredes Entdeckung. — Mani. — Das zweite Ich. — Der Kampf. — Leidenschaft. — Neidlosigkeit. — Grazie. — Wirken und Lebensausgang.

V. Aus der Theologie des Paulus.
1. Die persönlichen Faktoren.
2. Das Gesetz.
3. Die Gerechtigkeit.
Verschiedene Deutungen des Todes Christi. — Stufen der Entwicklung? — Vergleich mit Luther.
4. Verschiedene Elemente in der Theologie des Paulus.
5. Das Mystische bei Paulus.
Begriff der Gemeinschaft. — Bild und Typus. — Sakramentsmystik. — Geschichtsmystik. — Realismus. — Der verklärte Leib. — Das Leiden mit Christus. — Imitatio Christi. — Der Geist.
6. Die Ethik.
Pneumatische Ethik. — Nachfolge Christi. — Liebe. — Rücksicht. — Ordnung. — Staat. — Arbeit.
7. Die Kirche.
Das Kirchenrecht in der Urgemeinde. — Spiritualisierung durch Paulus.

VI. Was ist Paulus heute?
Vorwürfe gegen ihn. — Kompliziertes Bild. — Er reißt das Christentum vom Judentum los. — Marcion und Luther. — Das Wunder der Umwandlungen und Renaissancen im Christentum. — Die Aufgaben. — Wo läuft die Grenze der christlichen Toleranz? — Die Geschichtsanschauung des Paulus und die Gegenwart. — Kann die Rechtfertigungslehre heute gepredigt werden?

I.

Das neunzehnte Jahrhundert hat den Mythus vom Menschen Jesus geschaffen.

Dieser Mythus hat in einer Art von rationaler Sentimentalität die humanistischen Ideale von Menschentum und Menschlichkeit an der Auffassung der Person Jesu anschaulich gemacht. Jesus ist der Mensch der Güte und Hoheit, der vollkommenen Weisheit und der unwandelbaren Liebe. Seine Botschaft bringt, wie Harnack es klassisch formuliert hat, den Vatergott und den unendlichen Wert der Menschenseele. Fast ebenso bezeichnend ist die nüchterne Fehldeutung des mythischen Begriffs vom „Menschensohn", als den sich Jesus selbst bezeichnet hat, in den schlichten Menschen, wie er auch heute existiert. Es ist merkwürdig, wie ein wissenschaftlich so fruchtbares Jahrhundert, in dessen geistesgeschichtlichem Verlauf spekulative Kraft, romantische Schau und historische Kritik lebendig gewesen sind, und in dem alle diese Methoden und Mächte an der Lösung der Jesusfrage mit-

wirken, bei diesem allzu „einfachen" Jesusbild geendet hat. Ein Zeichen dafür, daß die humanistische Tradition in diesen geistigen Mächten die stärkste oder doch die zäheste gewesen ist. — Verhältnismäßig selten sind die Klänge gewesen, die das Heroische, Leidenschaftliche und Herbe in Jesus hervorgehoben und in ihm die Züge des byzantinischen Pantokrator erkannt haben. Aber auch diese Stimmen sind im Bann des Menschenideals geblieben; nur daß sie dies Ideal stärker und höher getönt haben. — In der gewaltigen kritischen Arbeit, die das 19. Jahrhundert im Hinblick auf diese Probleme geleistet hat, ist dabei schließlich etwas Unmögliches versucht worden. Man wollte den Gegenstand vom Schatten trennen, die Wirklichkeit von ihrer Deutung durch die Geschichte, die Historie von dem sie erklärenden Mythus, Jesus von Christus.

Von dieser Grundlage her kam es zu der Auseinanderrückung von Jesus und Paulus.

Daß der Gegensatz der bewegende Faktor im geschichtlichen Leben der Urchristenheit gewesen ist, hat zuerst Semler erkannt und in einem Bild von dieser Entwicklung festgehalten. Viel tiefer, kraftvoller und kritischer ist der Kampf zum Prinzip der Geschichte des Urchristentums von Christian Ferdinand Baur gemacht worden, in dessen Paulusbuch die ideengeschichtliche Betrachtung auf einer wohl alles sehenden Literarkritik aufgebaut ist. Man wird in ihm den Größten unter den großen Kirchenhistorikern des 19. Jahrhunderts erblicken dürfen. Renans farbige Schilderung des Paulus ist demgegenüber ein Abstieg. Paulus wurde immer mehr in den geschichtlichen Kategorien der Aufklärung gesehen. Er ist nicht bloß der Zweite, der Theologe, der das an sich freie und undogmatische Christentum im Dogma gehärtet und in starren Begriffen eingekapselt hat, der aus dem vorbildlichen Glauben Jesu den dogmatischen Glauben an Christus gemacht hat, sondern er erscheint auch als der kluge Politiker und als der herrschfähige Kirchenmann, der nicht frei ist von den Rissen und Spalten, welche die Kirchenpolitik in den Seelen der Menschen zu hinterlassen pflegt. Vielleicht am deutlichsten hat sich dies Paulusbild in einer Brechung gezeigt, in der es in einer einem ganz anderen Gegenstand gewidmeten historischen Untersuchung erscheint. Ich meine die Schilderung, die Eduard Meyer in seinem Buch „Ursprung und Geschichte der Mormonen. Mit Exkursen über die Anfänge des Islams und des Christentums" (1912) gibt. Hier ist dem „Profeten" Joseph Smith als „der Zweite" der Politiker und Organisator Brigham Young entgegengestellt; und für den, der es bei der Lektüre selbst noch nicht gemerkt hat, werden im Anhang die nötigen Erläuterungen gegeben.

Die religionsgeschichtliche Forschung, deren Methode auf dem Vergleich beruht, hat die Kluft zwischen Jesus und Paulus weiter vertieft und in die Auffassung des Paulus besondere Lichter eingefügt. Hier wurde die Frage klar herausgearbeitet, ob Paulus aus der hellenistischen Kultur, im besonderen aus der mannigfach abgetönten hellenistischen Mystik, zu verstehen sei, oder aus dem in sich selbst auch keineswegs einheitlichen Judentum. Gesetz, Kreuz und Rechtfertigung oder Geist und Christusmystik, welche von diesen beiden Begriffsgruppen bildet den Mittelpunkt in der Frömmigkeit des Paulus? Wredes geniale Entdeckung, daß man die Theologie des Paulus aus ihr selbst sowohl in hellenistischen wie in jüdischen Begriffen darstellen könne, muß wenigstens genannt werden. Die Fragstellung freilich nach dem Maßgeblichen im Denken des Paulus, ob es jüdisch oder griechisch sei, lief sich schließlich fest, weil eben Hellenismus und Judentum in der Zeit des Synkretismus schlechthin nicht als sich ausschließende Gegensätze beurteilt werden können. — In den religionsgeschichtlichen Rahmen muß auch Deißmanns Paulusbuch eingeordnet werden, das seinerzeit von Eduard Schwartz ironisch und deutlich abgelehnt worden ist. Gegen die ideen- und entwicklungsgeschichtlich orientierte Paulusauffassung Baurs stellt Deißmann ein psychologisch gesehenes und von der Mystik her verstandenes Paulusbild, dessen Wahlverwandtschaft er selbst am deutlichsten in dem bekannten Gemälde von Lovis Corinth empfunden hat. Er arbeitete mit den beiden Kategorien, die ihm für die neutestamentliche Theologie und für die neutestamentliche Literaturgeschichte eigentümlich sind: Mystik und Volkstümlichkeit. Aus den persönlich gefaßten Briefen des Paulus suchte er — jenseits aller Begriffe und gegen alle Begrifflichkeit — die Frömmigkeit des Paulus herauszustellen.

Einen einsamen Weg ging Alfred Seeberg mit seiner echt religionsgeschichtlichen Fragestellung, die aber methodisch nicht mit dem Vergleich anderer Frömmigkeitsweisen arbeitete, sondern ausschließlich mit der literarischen Bestimmung der neutestamentlichen Quellen, und die das Gemeinsame der Religion der urchristlichen Führer in der alles beherrschenden Grundlage der Volks- oder Gemeindefrömmigkeit grade auf dem festen literarkritischen Weg herauszubringen suchte. Durch diese und andere Bemühungen trat nun immer deutlicher die Urgemeinde in Jerusalem, grade auch in theologischer Hinsicht, hervor, so daß die Frage nicht mehr Jesus und Paulus lautete, sondern Jesus, die Urgemeinde und Paulus. Man hat dazu noch die hellenistische Urgemeinde in Antiochien stellen wollen, und neuerdings hat die Frage durch die kluge Beobachtung galiläischer und

jerusalemischer Traditionen über die Anfänge bei den Synoptikern eine fruchtbare Wendung erfahren.

Wurde schon auf diese Art und Weise der Abstand zwischen Jesus und Paulus verringert oder auch verschleiert, so führte das wissenschaftliche Erwachen des alten Biblizismus und seine Anwendung auf historische Fragen erst recht zur Einebnung der Individualitäten im Neuen Testament und zur Verkürzung der Gegensätze, die von Anfang an in der Geschichte des Christentums bestanden haben. Typisch dafür scheint mir Feines Paulusbuch zu sein, in dem eben grade die literarischen Grundlagen der urchristlichen Tradition kritisch nicht herausgearbeitet oder behandelt werden, sondern in dem alles in einem nicht eingedämmten Biblizismus verläuft und deshalb historisch unanschaulich und ungesichert bleibt[1]).

Von entscheidender Bedeutung jedoch dürften die wie oft in der Front gegen Harnack gebildeten Thesen Holls gewesen sein, die von der Rechtfertigungslehre Luthers her den Sinn des Evangeliums Jesu bestimmten, und eben damit — nun aber in großer historischer Sicht — die in religionsgeschichtlicher Hinsicht bestehende Kluft zwischen Jesus und Paulus leugnen konnten. Jesus wendet sich nach Holl an die Sünder, und nur derjenige, den Gott neu gemacht hat, läßt sich von ihm finden. Das ist das Evangelium Jesu von dem die Sünder suchenden Gott und von dem Unwert der einzelnen Menschenseele, das von Paulus reproduziert und von Luther wieder ans Tageslicht gehoben worden ist. Nicht die Botschaft vom Vatergott und vom unendlichen Wert der Menschenseele macht das Evangelium aus, sondern die Verkündigung des Sündergottes, der diejenigen sucht, die den Unwert ihrer Seele vor Gott durchschaut haben. Ein historischer, vielleicht kein systematischer Mangel dürfte dabei die starke systematische Bezogenheit auf den Gottesbegriff sein, welche die Bedeutung der Person Christi für das Christentum eben nicht erreicht.

Heute dürfte sich vielleicht auch hierüber hinaus eine neue Wendung in der Forschung vollziehen. Es wird immer deutlicher, daß die Entstehung der christlichen Religion nur zu verstehen ist, wenn ihre Anfänge in Christus selbst verlegt werden. Christus selbst ist der Urheber des Christentums, und zwar des Christentums als der dogmatischen Religion. Damit ist klar, daß

---

1) Vgl. meine Besprechung dieses Buches in D.L.Z. 1928 Heft 1 S. 5 ff. — Ich habe hier in dieser Übersicht nicht alle Literatur genannt, die für mich wesentlich gewesen ist. Das gilt z. B. für A. Schweitzers bekantes Buch, für E. Stauffers neuerschienene Neutestamentliche Theologie und für Arthur Nocks schöne, von H. H. Schaeder übersetzte Vorlesungen über Paulus.

— aufs Große gesehen — Christus und Paulus auf derselben Stufe stehen. Paulus hat das dogmatische Christentum nicht „erfunden" oder „geschaffen"; er hat es vielmehr „überkommen", schließlich „vom Herrn" selbst. Und doch werden wir, gerade auf dieser Grundlage, schärfer als unsere Väter es konnten, die Unterschiede und Differenzen zwischen Jesus und Paulus aufzeigen können.

Indem Jesus den Mythus vom Menschen auf sich selbst, auf die eigene historische Person bezogen hat, hat er das Dogma von der Gottessohnschaft Christi geschaffen. In diesem Dogma ist der mythische Faktor — der Menschensohn — verschiedener Ausdeutung fähig und ist in der Geschichte veränderlich gewesen, während der historische Faktor — die Beziehung auf die bestimmte historische Gestalt — im allgemeinen, auch nicht immer, beständig geblieben ist. Die dogmengeschichtlichen Auseinandersetzungen, soweit sie sich auf die Person Christi beziehen, versuchen den mythischen und den historischen Faktor in ein rechtes Gleichgewicht zu setzen. Begrifflich auszudrücken ist das freilich kaum je gelungen, und vielleicht muß diese Aufgabe überhaupt der Quadratur des Zirkels verglichen werden.

Jedenfalls ist uns mit diesem Gedanken ein neuer, nicht juristisch, sondern religionsgeschichtlich bestimmter Begriff vom Dogma aufgezwungen. Wir verstehen unter Dogma nicht mehr einfach einen kirchlich approbierten und legalisierten Glaubenssatz; dogmatisch ist für uns vielmehr jene Form der Religion, in welcher der allgemeine Mythus mit einer bestimmten geschichtlichen Person so verbunden wird, daß die Person den Mythus „erfüllt". Das Dogma ist der Geschichte gewordene Mythus. Insofern stellt auch die dogmatische Form der Religion in der Religionsgeschichte eine neue Stufe dar, die sich von der mythologischen Form der Religion grundsätzlich unterscheidet. Zwar hat auch die dogmatische Religion den Mythus in sich; aber der Mythus ist hier geschichtlich gebunden und auf eine historische Person bezogen und damit grundsätzlich überwunden.

Von hier aus wird einem aber auch klar, warum die christliche Religion mit dem Kaiserkult zusammenstoßen mußte. Das liegt nicht nur am Politischen, wie wir es vielleicht am römischen Staatsbegriff ablesen können, auch nicht bloß an der Intoleranz und Exklusivität des Christentums, in der es sich von den Mysterienkulten der Zeit unterscheidet; zuletzt und zutiefst ist der Kampf zwischen Christusreligion und Kaiserreligion darin begründet, daß der Kaiserkult, und zwar er ganz allein, soviel ich sehe, die zweite dogmatische Religion in der damaligen Zeit neben dem Christentum gewesen ist. Denn auch in der Kaiserreligion ist der Mythus vom Herrn oder vom Herrscher erst auf

die Institution des Kaisertums, schließlich aber auf die bestimmte geschichtliche Person des Kaisers bezogen worden, wodurch der Kaiser selbst in die göttliche Sphäre erhoben worden ist. Es ist klar, daß diese beiden neugebildeten Formen der dogmatischen Religion zusammenstoßen und um die Herrschaft in den Gemütern der Menschen kämpfen mußten. Die Ursache also für den großen, mehr als zehn Generationen umspannenden Kampf des Christentums mit dem Herrscherkult ist zutiefst in der Religionsgeschichte und in ihrer Entwicklung selbst zu suchen. Die Motive des geschichtlichen Lebens und seiner Bewegung liegen zumeist tiefer, als die handelnden und getriebenen Personen es selbst wissen.

Das frühe Christentum hat zwei große Krisen durchlaufen.

Die eine ist der Kampf des dogmatischen Christentums gegen seine Remythisierung in der Gnosis. Man versteht erst die Leidenschaft und Eigenart dieses Kampfes, wenn man gesehen hat, wie stark die Gnosis die Gestalt Christi und das Geschichtlich-Dogmatische im Christentum in verschiedene, oft begrifflich zu verstehende Mythen zu verwandeln strebt. Der Kampf ist um so aufwühlender, als der Mythus ja auch zu den Elementen des Christentums gehört, nur daß er Geschichte, und das heißt dann dogmatisch geworden ist. — Die zweite große Krisis ist der Kampf gegen den Montanismus, nämlich der Kampf des Kirchenprinzips im Christentum gegen das Sektenprinzip in der christlichen Religion. Auch hier wird die Schwere der Auseinandersetzung dadurch verständlich, daß das Christentum beide Elemente, die Kirche wie die Sekte, von Anfang an in sich selbst trägt. Das Christentum ist schon im Anfang Kirche; denn es ist Institution; es hat ein pneumatisch verwurzeltes Recht und es ist auch durch persönliche und lokale Bindungen bestimmt. Das Christentum trägt aber auch in seinen Anfängen die Motive und Merkmale der Sekte in sich. Denn es ist eingestellt auf die persönliche Qualität seiner Anhänger und der diese leitenden Personen; es lebt in kleinen Gemeinschaften, und es hat einen Stil, der sich vom Lebensstil der großen Welt grundsätzlich unterscheidet; es weiß schließlich von dem Enthusiasmus, der auch jenseits der Ordnungen den Geist hinreißt, wohin er gerissen werden muß.

In diesen großen Kämpfen bilden sich die Grundlagen der katholischen Kirche heraus, und zwar im Rückgriff auf gedankliche Elemente, die im wesentlichen dem Alten Testament und dem Judentum entstammen. Ich denke dabei vor allem an die rechtliche Ausgestaltung der Idee der Tradition und an die Lehre von der apostolischen Sukzession.

II.

Vier allgemeine Fragen sind es, die am Eingang der Geschichte des Christentums stehen.

Erstens: Steht am Anfang der Geschichte des Christentums eine Illusion oder eine Wirklichkeit? Wenn man der Meinung ist, daß die Ursprünge der christlichen Religion als Christusreligion in Paulus liegen oder auch in den Erscheinungen, welche die Jünger nach dem Tod Jesu erlebt haben, so ist der Verdacht schwer abzuweisen, daß es sich um Illusionen, um Täuschung oder Selbsttäuschung, gehandelt hat. Die ganze Geschichte des Christentums hängt in der Luft und ist in ihrer Entwicklung unverständlich, wenn nicht Jesus selbst der Urheber des Glaubens an seine Person ist, wenn nicht seine Selbstbezeichnung als „Menschensohn" die Grundlage der Christusverehrung gewesen ist. Ohne Christus kein Christentum! In der geschichtlichen Wirklichkeit dieser Person ist der Glaube an sie gegründet; und man müßte schon in der Lage sein, dieser Person selbst mit guten Gründen das Recht zu ihrer Selbstbezeichnung abzusprechen und etwa eine kranke Wirklichkeit zu konstruieren, wenn man dieser von uns aufgestellten These den Boden entziehen will. Es ist der Mangel der alten und älteren historischen Zeichnungen von der Geschichte des Christentums — übrigens bis in die jüngste Zeit — geblieben, daß sie es versäumt haben, den Ursprung des Christentums in der historischen Wirklichkeit selbst zu verankern. — Die Bedeutung der Erscheinungen für die Entstehung des Christentums ist hiermit nicht verkannt. In ihnen zeigt sich die Macht der Person Christi und die Überwindung seines Todes im Geist. Ihre geschichtliche Funktion umschreibt die alte Dogmatik, sachlich zutreffend, mit dem Ausdruck „Deklaration". In der Tat, die Erscheinungen haben den Jüngern das „klar gemacht", was Jesus ihnen selbst über sich gesagt hatte. Unter der Wucht dieser Erlebnisse — vielleicht waren es Ereignisse — ist ihnen klar geworden, wer Jesus gewesen ist. Das Geheimnis des Lebenden ist durch den Erscheinenden aufgedeckt worden.

Zweitens: Wenn nun aber in der Person Christi ein mythologisches Element steckt, und wenn sein Selbstbewußtsein aus einem Mythus gespeist worden ist, ist dann nicht der christliche Glaube der Glaube an einen Mythus? Vergegenwärtigen wir uns dann grade als Glaubende schließlich nicht einen vergänglichen Mythus? — Auf diese Frage ist befriedigend nur im Rahmen geschichtslogischer und philosophischer Erwägungen zu antworten. Aber bevor wir diese Antwort zu geben versuchen, ist es nützlich, sich noch einmal daran zu erinnern, daß das Dogma nicht mit dem Mythus gleichgesetzt werden darf, sondern daß es

der auf wirkliche Geschichte bezogene Mythus ist. Wirklichkeit und Mythus sind Gegenstand des christlichen Glaubens, in einem merkwürdigen Aufeinanderbezogensein, wie es dem Begriff der Geschichte entspricht. Die Wirklichkeit fehlt also nicht. — Hierzu tritt eine andere Erwägung. Geschichte ist nicht einfach Geschehen. Geschichte ist gestaltetes Geschehen, und zwar geschieht diese Gestaltung des Geschehens durch dies selbst. Hier liegt das Geheimnis der Geschichte; das ist der metaphysische Punkt im Geschehen, an dem dies selbst eben Geschichte wird. Geschichte ist — so könnte man formulieren — Geist gewordenes Geschehen. Geschichte ist ein Geschehen, das sich selbst ausdeutet und formt. Zur Geschichte gehört die Selbstdeutung des Geschehens wie der Schatten zum Licht. — Aus diesen Gedanken ergibt sich nun, daß es nicht möglich ist, eine geschichtliche Erscheinung klar in Wirklichkeit und Deutung zu zerlegen. Beides ist beieinander wie der Mensch und sein Schatten. Es gibt keine Wirklichkeit oder kein Geschehen, das nicht über sich selbst hinaus und in einen weiteren Zusammenhang hineingreift; und es gibt keine Gestaltung der Wirklichkeit und keine Formung des Geschehens, die für sich selbst, losgelöst von der Wirklichkeit, bestehen könnte. Nein, Geschehen und Deutung gehören zusammen und lassen sich nicht trennen. Deshalb gleicht die durch zwei oder drei Jahrhunderte betriebene Suche nach dem „geschichtlichen" Jesus dem Versuch eines Menschen, am Mittag seinen Schatten zu überspringen oder auszutilgen. Weil es aber so ist, ist der christliche Glaube auch kein Glaube an den Mythus, sondern — formal gesehen — wie jeder Glaube Glaube an gestaltete Wirklichkeit, das heißt an Geschichte. Wie alles Sein sich selbst auslegt und dadurch Geschichte wird, so ist die Tatsache Jesus in der Deutung Christus historische Wirklichkeit geworden.

Drittens: Ist die Rede vom doppelten Evangelium zutreffend? Wie verhält sich das Evangelium Jesu zur Lehre von Christus? Besteht hier ein „garstiger" und breiter Graben, wie der zwischen Vernunft- und Geschichtswahrheiten es angeblich ist? Was ist eigentlich das Thema der christlichen Ideen- oder Religionsgeschichte? Ist es die Lehre von Christus, die das „einfache" Evangelium Jesu so überwuchert hätte, daß jenes nur in den großen Krisen in der Geschichte des Christentums schneidend in die Erscheinung tritt? — Für die Beantwortung dieser großen Fragen wird die Einstellung zum Jesus-Problem ausschlaggebend sein. Wer Jesus als den „Lehrer" oder als den „Profeten" oder auch als den, der das Wort „sagt", denkt, für den bleibt das doppelte Evangelium die notwendige Annahme. Wer aber Jesus selbst in den Mittelpunkt seiner Predigt hineinstellt, wer weiß, daß Jesu Verkündigung von seiner Selbstbezeichnung als der

Menschensohn unabtrennbar ist, für den ist die Kluft zwischen der Botschaft Jesu und der Lehre von Christus geschlossen. — Und damit ist auch die Frage nach dem Ansatzpunkt des Dogmas beantwortet. In den Anfängen des Christentums gibt es kein undogmatisches Christentum. Wer es doch vorfinden zu können glaubt, der hat eigene Wirklichkeit und eigene Wünsche in eine als Ideal und Norm geltende Zeit zurückgeworfen. Die Anfänge der Christologie und damit des Dogmas selbst liegen vielmehr in Jesus selbst, in seiner aus apokalyptischem Lebensgefühl geborenen und den Mythus benützenden Selbstaussage, die durch die Erscheinungen „erklärt" worden ist.

Viertens: Wodurch hat das Christentum gesiegt? Man hat dabei auf verschiedene Faktoren aufmerksam gemacht, die alle in Betracht kommen, von denen aber weder sie alle zusammen noch einer für sich allein ausschlaggebend gewesen ist. Man hat auf seine Anpassungsfähigkeit hingewiesen; aber dann wäre sein Sieg im Gedränge der andern synkretistischen Religionen ein Zufall gewesen. Man hat an die Politik gedacht; gewiß, Kirche und Reich haben sich schließlich so sehr einander genähert, daß sie sich beide gegenseitig brauchten. Aber entscheidend war das so wenig wie die entschlossene Tat des genialen Politikers Konstantin im vierten Jahrhundert. Denn große Politiker gehen nur mit dem Lebenskräftigen, mit dem, was sich im Grund schon selbst durchgesetzt hat. Man hat schließlich die ethischen Lehren und das ethische Leben der Christen herangezogen sowie auch den neuen, von Jesus verkündigten Gottesgedanken. Aber Stoa und Neuplatonismus stehen dem Christentum an diesen Punkten kaum nach; und man kann überhaupt fragen, ob in der Geschichte das, was sich durchsetzt, durch die tiefsten Gedanken, die es in sich trägt, gewinnt. Nein, gesiegt hat das Christentum durch Christus selbst. Das heißt — über alles Vernünftige und Berechenbare hinweg — durch die Überwindung des Mythus im Dogma und durch die Verwirklichung des Mythus in der Geschichte, durch die Veranschaulichung aller Träume und Hoffnungen der Menschheit in einem lebendigen Menschen. In einer verbildeten Zeit erscheint der neue Mensch, der in ein neues Zeitalter hineinführt, und dessen Züge geprägt sind durch die Macht des Geistes und durch die Kraft der Demut. Der Mythus vom Menschen, Heiland, Herrn ist in Christus geschichtlich anschaulich und menschlich greifbar geworden. Daraus ergibt sich dann auch ein neues Bild von Gott und vom Menschen, das unendlich viel lebendiger, tröstlicher und greifbarer ist als alles, was sonst an trostlosen, abenteuerlichen und unsicheren Aussagen zu diesen Fragen damals gemacht worden ist. Die Erfüllung des Mythus in der Person Christi wird damit seine Überwindung. Die Ge-

winnung einer neuen Stufe in der Religionsgeschichte, eben der dogmatischen, das ist die letzte Ursache für den Sieg des Christentums gewesen. Als die dogmatische Religion hat es gesiegt; auch gegen die dogmatische Kaiserreligion.

III.

Wenn man nach den Grundlagen der Theologie des Paulus fragt, so wird man sich zunächst über die literarische Gestaltung und Faßbarkeit derselben klar sein müssen.

1.

Die Frage nach dem „Evangelium der vierzig Tage" können wir hier beiseite lassen. Ich glaube nicht, daß die literarische Form an den in Betracht kommenden Stellen so eindeutig ist, daß wir ein solches Evangelium als auch nur spurweise fixiert oder niedergeschlagen annehmen müßten. Ich glaube aber wohl, daß das Faktum richtig erfaßt ist, daß die Erscheinungen Jesu bei den Seinen klärend und — wenn man so will — begriffbildend gewirkt haben; die Augen wurden ihnen aufgetan. In dem Versuch, das „Evangelium der vierzig Tage" zu rekonstruieren, drückt sich aber — aufs Ganze gesehen — der Wille aus, die Person Jesu, wie es sein muß, zum Ausgangspunkt der Dogmengeschichte zu machen; nur daß noch nicht gewagt wird, beim geschichtlichen „Menschensohn" einzusetzen, sondern beim auferstandenen Christus.

2.

Wichtiger aber ist der Traditionsstoff, der uns bei Paulus nicht selten als solcher oder in kultischer Verbrämung deutlich entgegentritt, und der im Neuen Testament mit verschiedenen Namen bezeichnet wird. Als ganzer kann er „Lehre", „Evangelium" oder „Verordnung" genannt werden; Stücke von ihm heißen „die Wege" oder das „Bekenntnis". In diesen Rahmen möchte ich auch das „Wort des Herrn" oder das, was er „aufgetragen" oder „angeordnet" hat, hineinstellen. (1. Kor. 9, 14; 1. Thess. 4, 15—17; 1. Kor. 7, 10, 25; vgl. Rm. 12, 14; 13, 9.)

Zu diesem Traditionsstoff, dessen Eigenart auch in bestimmter Hinsicht aus den auf ihm aufruhenden Reden der Apostelgeschichte abgelesen werden kann, gehören vor allem die „Überlieferungen" oder Paradosen, die Paulus selbst überkam und die er dann weitergegeben hat. Zwei dieser „Paradosen" dürften wir zwar fragmentarisch, aber im Wortlaut vor uns haben, die über das Abendmahl und die kurze Form des urchristlichen Bekenntnisses (1. Kor. 11, 23 ff.; 1. Kor. 15, 3 ff.). Es

sind die beiden Stellen, die man mit Recht als die ältesten Worte bezeichnen kann, die wir aus der Urchristenheit besitzen. Paulus fand diese Überlieferungen vor. Sie sind also mit Sicherheit vorpaulinisch, und sie gewähren einen guten Einblick in die vorpaulinische Theologie, wahrscheinlich in die theologische Vorstellungswelt der Urgemeinde. Man wird in jeder kritisch-historisch gehaltenen neutestamentlichen Theologie hier in diesen beiden Stellen und nicht in den Evangelien oder in der Apostelgeschichte seinen sicheren Ausgangspunkt nehmen müssen.

A.

Die Grundlagen der Theologie des Paulus lassen sich zunächst am besten durch eine Analyse dieser beiden Stellen gewinnen.

1. Kor. 15, 3ff. hat folgenden Wortlaut:

„Ich habe euch unter den ersten (Stücken) das übergeben, was ich auch empfangen habe:

Christus ist gestorben für unsere Sünden nach den Schriften,
Und er ist begraben worden,
Und er ist auferweckt worden am dritten Tag nach den Schriften,
Und er ist sichtbar geworden dem Kephas; dann den Zwölf."

An diesen Aussagen, die, wie gesagt, einen Einblick in die theologischen Gedanken der Urgemeinde gestatten, ist zunächst wichtig, daß der Sühnetod Christi und seine Auferstehung am dritten Tag „nach den Schriften" geschehen ist. Zweifellos ist dabei dies „nach den Schriften" nicht bloß auf die Zeitbestimmung „am dritten Tag" oder auf die inhaltliche Bezeichnung „für unsere Sünden" zu beziehen, sondern der Zusatz „nach den Schriften" besagt, daß die heiligen Schriften des Alten Testaments geweissagt und erklärt haben, daß Christus für unsere Sünden sterben wird, und daß er am dritten Tag auferstehen wird, wie das nun geschehen ist. Wir blicken hier tief in die Seelen der ersten Christen hinein. Als Christus am Kreuz gestorben war, und als alles verloren zu sein schien, griffen sie zu den heiligen Schriften und fanden dort, daß der Tod Christi für unsere Sünden geschehen sei. Ebenso zeigten ihnen die alten Schriften, daß Christus, der ihnen erschienen war, am dritten Tag auferweckt worden sei. Die Lehre vom Sühnetod Christi stammt also aus der Exegese des Alten Testaments, ebenso wie die Lehre von der Auferstehung am dritten Tag aus dem Alten Testament herausgelesen worden ist; und zwar hat die in unserem Sinne jedenfalls unrichtige Exegese jedesmal mit dem den Rahmen schaffenden Schema von Weissagung und Erfüllung gearbeitet. So wurde aus dem unerträglichen Faktum des Todes Christi der Tod für unsere Sünden, und die erste Erscheinung Christi wurde

als Auferstehung gedeutet. Als Auferstehung, wobei in dem Begriff anklingt, daß Gott den Gerechten nicht in der Unterwelt läßt, und daß er denjenigen, den er zerfleischt hat, wieder heilen will. Dabei scheint mir, daß die alttestamentlichen Stellen, die in Betracht kommen, bei Jes. 53, 4. 5 und 12 — also Stellen in einem der Lieder über den Gottesknecht —, und bei Hos. 6, 2, bei Jon. 2, 1 sowie in dem sich anschließenden Dankgebet und vielleicht auch in Psalm 16, 10 und 2. Könige 20, 5 sich vorfinden.

Merkwürdig ist sodann, daß eine dieser Stellen aus einem der Lieder über den Gottesknecht stammt. Wir erinnern uns daran, daß Jesus selbst den Menschensohn — so hat er sich genannt — als den leidenden und unterliegenden Gottesknecht gesehen hat, daß — trocken ausgedrückt — in der Verbindung von Henoch und Deuterojesajas seine tiefste religionsgeschichtliche Tat besteht. Er weiß, daß der Heilige Gottes leiden und daß der Mensch vom Himmel unterliegen muß. Ist es zu kühn, wenn man hieraus folgert, daß Jesus selbst mit jener Heranziehung und Ausdeutung des Alten Testaments begonnen hat, die seine Jünger in den Stunden größter Verwirrung und Verzweiflung fortgesetzt haben, und aus der ihnen die grundlegenden Lehren des Christentums tröstend und stärkend erwachsen sind? Man könnte dann auch schließen, daß Jesus selbst das historische Schema Weissagung und Erfüllung entdeckt und daß er sich selbst in diesem Schema gesehen oder in diese Geschichtsanschauung hineingestellt hat.

Von hier aus fällt aber dann auch auf die synoptischen Evangelien, die das Leben Jesu nach der Geschichte von der Weissagung und Erfüllung konstruiert und aufgebaut haben, ein seltsames Licht. Sie haben schließlich nichts anderes getan wie das, was der Meister selbst getan hatte; nur daß sie möglichst viele Einzelzüge seines Lebens innerhalb dieses Schemas zu belegen suchten. Gerade das, was die Darstellung der Synoptiker anstößig macht, behält also treulich die Erinnerung an das, was sie von dem Meister und Stifter selbst gelernt haben; es ist kein Zug einer späteren Zeit, sondern die Verwendung von etwas Genuinem und Ursprünglichen durch die Schüler. Die Synoptiker stehen mit ihren Rückgriffen auf das Alte Testament innerhalb einer Geschichtsanschauung, die Jesus selbst angewandt hatte, und die dann von der Urgemeinde und auch von Paulus festgehalten bzw. fortgebildet worden ist.

Aber man versteht das, was ich meine, nur richtig, wenn man sich darüber klar ist, daß die Kategorie „Weissagung und Erfüllung" nicht der wirklichen Geschichte entspricht, sondern eben eine konstruktive Anschauung, eine – fast möchte ich sagen – aprioristische Vorstellung ist, in welche die ältesten Christen ihr eigenes geschichtliches Erleben eingeordnet und sich erträglich gemacht

haben. Es handelt sich um eine Geschichtsidee, die ebensoviel Recht und Unrecht hat wie die Abfallstheorie oder die Fortschrittsidee, die in bestimmten Zeiten das Geschichtsdenken der Menschheit bestimmt haben. Weissagung und Erfüllung ist die vielleicht von Jesus selbst benützte Kategorie, mit der die Deutung des wirklichen Geschehens möglich geworden ist. Wir stoßen hier letztlich wieder auf das Problem Geschichte, Geschehen, Selbstdeutung und Deutung.

Weiter ist in unserem Text zu beachten die starke Betonung dessen, daß Christus begraben worden ist. „Er ist begraben worden" will offenbar den wirklichen Tod, das Totsein Christi betonen. Dann ist dieser Satz, der aus dem Keim des urchristlichen Bekenntnisses im apostolischen Glaubensbekenntnis erhalten geblieben ist, ein Zeichen dafür, daß der Tod Christi, vielleicht im Zusammenhang mit den Erscheinungen und mit der Lehre von der Auferweckung des Gerechten, schon in der frühesten Zeit in seiner Realität bezweifelt worden ist. Ist diese Erklärung des ἐτάφη = „er war wirklich tot" richtig und liegen hier noch keine Erinnerungen an den Mythus von der Hadesfahrt vor, an die zu denken hier m. E. eine Notwendigkeit nicht besteht, so muß also in bestimmten gegnerischen Kreisen der wirkliche Tod Christi schon in den ersten Zeiten angefochten worden sein.

Das „er ist begraben worden" würde dann sachlich auf derselben Linie liegen wie der Zusatz „unter Pontius Pilatus", der im späteren apostolischen Glaubensbekenntnis zu „er ist gekreuzigt worden" gemacht wird. Auch dieser Zusatz, der Pontius Pilatus ins Glaubensbekenntnis bringt, was sich gewiß nicht von selbst versteht, will nach meiner Überzeugung die Kreuzigung Jesu gerade mit dieser Datierung nach dem namentlich genannten römischen Statthalter als historisch und wirklich erweisen.

Schließlich ist noch auf das „er ist sichtbar geworden dem Kephas, dann den Zwölf" einzugehen. Hier stehen diese Erscheinungen Jesu als „Heilstatsachen" noch neben der Auferstehung am dritten Tag. Sie bestätigen gewissermaßen die Auferweckung, wie das „er ist begraben worden" den Tod Christi bestätigt.

Das ist ein streng logischer Gedankengang, der auch sachlich erleuchtend ist: Der dogmatischen Aussage: „er ist gestorben für unsere Sünden nach der Schrift" folgt die historische: „er ist begraben worden". Der andern dogmatischen Lehre: „er ist auferstanden am dritten Tag nach der Schrift" folgt die historische Aussage: „er ist erschienen dem Kephas, dann den Zwölf". Das Historische ist also nicht, wie man zunächst erwarten würde, Grundlage für die dogmatische Lehre; sondern in dem „Bekennt-

nis" steht zuerst — und zwar in beiden Fällen — die Lehre; daran schließt sich das historische Faktum. Die historische Grundlegung folgt also der dogmatischen Lehre hier in beiden Fällen nach.

Man wird bei diesem klaren Aufbau unserer Stelle annehmen dürfen, daß die geschichtliche Wirklichkeit eben in den Erscheinungen bestanden hat, und daß die Deutung der ersten dieser Erscheinungen „nach den Schriften" die Lehre von der Auferstehung ergeben hat, ebenso wie die Himmelfahrt Jesu als die letzte Erscheinung historisch-kritisch gesehen werden darf. Ich glaube also, daß in den Formulierungen der Paradose — in allen, nicht bloß in der jetzt erörterten — das Geschehen durch die Deutung überlagert und so zur Geschichte gemacht worden ist. Wirklich war der Tod, wirklich waren die Erscheinungen. Aber die Paradose kennt den Tod als Tod für unsere Sünden, und sie stellt die Lehre von der Auferstehung vor die Erscheinungen, obwohl die Auferstehung nichts anderes gewesen ist wie die erste Erscheinung.

W i e diese Erscheinungen zu denken sind, ist nicht einfach zu sagen, Aber die Antwort interessiert den Historiker im Grund nur mittelbar. Denn ihm kommt es auf das historisch wirksame „daß", nicht auf das psychologisch interessante „wie" an. Freilich sollte man hier die ungeheure Bedeutung des urchristlichen Realismus und das, was der Realismus überhaupt in der christlichen Religion — trotz aller historischen Rationalisierung — darstellt, nicht vergessen. Die Beantwortung der Frage: Vision oder Einbruch der jenseitigen Wirklichkeit in diese Welt ist also auch sachlich von erheblichem Gewicht.

Diese Erscheinungen sind von größter Bedeutung für die Entstehung des Christentums. In dieser Atmosphäre sind seine grundlegenden Gedanken geworden. Jetzt ist das Geheimnis um die Person Christi „klar" geworden. Die Erscheinungen haben gelehrt, ihn als „Herrn" anzuerkennen und zu verehren. Es ist nicht so, daß der Kult Christi ihn zum Herrn gemacht hat. Denn nur der wird kultisch verehrt, den ich als Herrn bereits kenne. Es ist auch nicht so, daß dieser Kult im hellenistischen Antiochien entstanden ist und deshalb nach Analogie der hellenistischen Kultheroen zu verstehen sein mußte. Nein, das uralte Abendmahlsgebet: Marane tha, das in „Komm, Herr" authentisch übersetzt ist, muß in der aramäisch sprechenden Urgemeinde geformt worden sein und ist dementsprechend zu verwerten.

Für die Frage nach dem „Wie" der Erscheinungen ist einmal der Ausdruck „er ist sichtbar geworden" oder „er ist gesehen worden" von Bedeutung. Sodann aber auch dies, daß Paulus die

Erscheinung, die er selbst gehabt hat, mit dem gleichen Ausdruck „er ist sichtbar geworden" gekennzeichnet hat.

Hier ist aber auch auf den Lebenskampf des Paulus hinzuweisen. Sein Kampf geht darum, daß die Erscheinung Christi, die er gehabt hat, um nichts schlechter ist als diejenigen, welche die großen Säulen und Führer der Urkirche erlebt haben. Gewiß, er ist zu spät gekommen; es war eine „unzeitige Geburt". Aber auch er ist Apostel, weil er diese Erscheinung des Herrn gehabt hat — Apostel wird man also durch die Erscheinung — und freilich — wie es dann für Paulus bezeichnend rationaler und praktischer heißt — weil ich mehr gearbeitet habe als sie alle. „Denn ich bin der Geringste unter den Aposteln, der ich nicht geeignet bin, Apostel genannt zu werden, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe. Aber durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin; und seine auf mich gerichtete Gnade ist nicht leer geworden, sondern reichlicher als sie alle habe ich gearbeitet; freilich nicht ich, sondern die Gnade Gottes, die mit mir war."

Man kann aber auch aus dieser Stelle das Entscheidende entnehmen, was über den Mann gesagt werden kann, der doch der große Gegenspieler des Paulus gewesen ist. Denn die Geschichte des Urchristentums ist wie alle lebendige Geschichte in Gegensätzen bewegt gewesen und darf nicht künstlich harmonisiert werden. Aber ich will nicht auf die Frage, wie Jakobus zu Paulus gestanden hat und wie Petrus, eingehen. Ich will nur die Bedeutung des Petrus an dem m. E. wirklich historisch gesicherten Punkt darzulegen versuchen. Vor Kephas — auch diese aramäische Namensform in der Paradose will beachtet sein — ist Christus zuerst erschienen. Das ‚zuerst' glaube ich aus dem „dann den Zwölf" erschließen zu dürfen, ja zu müssen. Darin also liegt seine weltgeschichtliche Bedeutung. Petrus hat den Auferstandenen vor den andern Aposteln gesehen, oder — besser — Petrus hat die Auferstehung erlebt. Auf seinen Glauben glauben wir noch heute. Quellenkritisch gesehen ist also das Wort 1. Kor. 15, 5 die magna charta des Petrus, nicht das Logion Christi Mt. 16, 18, das — ich persönlich halte das Wort für echt — umstritten ist, und dessen Sinn noch nicht restlos deutlich ist. Damit aber, daß Petrus im urältesten Credo — vielleicht wurde es bei der Taufe oder beim Abendmahl rezitiert — als Zeuge der Auferstehung gestanden hat, war es auch gegeben, daß das Bewußtsein von seiner Bedeutung, ja von seinem Vorrang in den Seelen der ersten Christen wachgehalten und gestärkt worden ist. Die erste „Propaganda" für Petrus geschieht durch die Rezitation des alten Bekenntnisses, in dem er selbst genannt worden ist.

B.

Die zweite größere „Paradose", die Paulus überliefert hat, steht 1. Kor. 11, 23—25 und hat folgenden Wortlaut:

„Ich habe es vom Herrn her empfangen, was ich auch weitergegeben habe an euch:

Der Herr Jesus nahm in der Nacht, als er verraten wurde, das Brot, dankte und zerbrach es und sprach: Das ist mein Leib, der für euch (gegeben wird).

Das tut zu meinem Gedächtnis.

Ebenso (tat er) auch mit dem Kelch nach der Mahlzeit und sagte:

Dieser Kelch ist die neue Ordnung, (die) in meinem Blut (begründet ist).

Das tut, so oft ihr trinkt, zu meinem Gedächtnis."

Auch diese Überlieferung bringt vorpaulinische theologische Vorstellungen. Die Paralleltraditionen bei den Synoptikern zeigen, daß der Wortlaut bei diesen Paradosen kein einheitlicher gewesen ist. Auf die schwierige Frage, wo die älteste Form der Sprüche Jesu bei der Einsetzung des Abendmahls erhalten ist, brauchen wir hier nicht einzugehen. Es genügt uns zu wissen, daß hier Gedanken vorliegen, die zu den gegebenen Grundlagen der Theologie des Paulus gehören.

Umstritten ist in ihrer Bedeutung die Formel „vom Herrn her". Viele haben dabei an eine Offenbarung gedacht, durch die Paulus gewissermaßen „im Geist" die Abendmahlsworte übermittelt worden seien. Diese Deutung hat den Vorteil, daß sie die Abweichungen der Formeln bei den Synoptikern ohne weiteres erklären würde. Aber die Sache selbst ist psychologisch nicht vorzustellen. Wie kann jemandem direkt von Christus in einem der Parapsychologie zuzurechnenden Erlebnis eine lange Formel mitgeteilt werden? Noch dazu eine Formel, die einen Hergang berichtet, und die sich außerdem mit verschiedenen Varianten bei anderen Schriftstellern findet! Wäre es trotzdem so, so könnte man schließlich nur so folgern: Wenn Paulus die Schilderung des Vorgangs beim Abendmahl und seine Deutung durch Offenbarung empfangen hat, dann müssen die Berichte der Synoptiker auf der geoffenbarten Form des Paulus beruhen und ihre Veränderungen müssen aus dieser erklärt werden. Das ist aber kaum möglich. Bei dieser Sachlage wird man sich der zweiten Art der Erklärung anschließen müssen: „Vom Herrn her" bedeutet, daß an der Spitze der Tradition der Herr steht, daß das erste Glied der Traditionskette für Paulus der Herr ist, daß die Überlieferung sich auf ihn zurückgeführt. Diese Auslegung paßt auch zu den termini technici „empfangen" und „übergeben", die gerade für lehrhafte Traditionen in Betracht kommen, und sie bewahrt vor den unmöglichen psychologischen und literarkritischen Konsequenzen. Der Sinn

ist also der: Paulus teilt eine Überlieferung mit, die auf den Herrn selbst zurückgeht.

Für die Auffassung des Brotwortes ist ohne Frage von entscheidender Bedeutung, daß Jesus das Brot gebrochen hat. Das ist eine symbolische Handlung, die das Zerbrochenwerden seines Leibes anzeigt. „Das zerbrochene Brot ist mein Leib." Es ist in Bildform dasselbe gesagt wie in der großen Deutung des Menschensohnes durch den Gottesknecht. Der Menschensohn muß leiden; der Leib muß zerstört werden; darum wird auch das Brot gebrochen. Aber dieser Tod und das Leiden ist nicht sinnlos. Es geschieht „für euch", den Menschen zugute. Ich finde, daß diese symbolische Handlung des Brotbrechens und ihre Deutung auf den leidenden Menschensohn so stark ins verborgene Zentrum der Person Jesu gehört, daß ich nicht zweifeln möchte, daß es sich hier um ein echtes Wort Jesu handelt. Dann wird man aber auch die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit zugeben müssen, daß auch die Auffassung des Todes Jesu als des „für euch" geschehenden — „für unsere Sünden", wie es im Fragment des Bekenntnisses heißt — von dem geschaffen worden ist, der durch diesen Tod hindurchgegangen ist. Das Wort im Abendmahl, soweit es sich aufs gebrochene Brot bezieht, stammt von Christus selbst; die hierbei geäußerten Gedanken gehören im Großen ihm selbst an.

Lockerer formuliert die Paradose den Bericht vom Becher und die dabei gesprochenen Worte; die Formulierung legt den Sinn der Stelle klar. Im einzelnen bleibt manches zweifelhaft.

Der Kelch wird nicht mit dem Blut gleichgesetzt, sondern mit der neuen Ordnung, die in meinem Blut begründet ist. Ist es zu kühn, wenn man die „neue Ordnung in meinem Blut" so ausdeutet, daß man darunter das neue Lebensgesetz oder Lebensprinzip versteht, nach welchem der Weg des Menschen durch Sterben zum Leben, durch Unterliegen zum Sieg führt? Hier wäre also der neue Gottesgedanke Jesu — im Sinn Holls — wirksam geworden und die Anschauung ausgesprochen oder doch angedeutet, daß der Tod Christi eine neue Ordnung schafft, in der der Tod „verschlungen" ist ins Leben. Vielleicht darf man diesem Begriff „der neuen Ordnung" diesen volleren Sinn aus dem Ganzen der Gedanken Jesu heraus geben.

Das Essen aber und das Trinken, das die Christen vornehmen, soll die „Erinnerung Jesu", das heißt seine Vergegenwärtigung bewirken. Wie die Christen beim Essen und Trinken von diesem Brot und Wein den Tod Christi verkündigen, so sollen sie selbst bei diesem Kultmahl die Vergegenwärtigung Christi vollziehen. Es handelt sich dabei also um mehr als um ein herzliches „Sich erinnern" an den Herrn. Ja, im Grund steht diese „Ver-

gegenwärtigung Christi" dem „Komm Herr" des Abendmahlsgebets nicht fern. Wir zweifeln nicht daran, daß der ursprüngliche und bleibende Sinn des Abendmahls jenseits aller späteren Streitigkeiten die Gegenwart Christi ist. Wie aber ursprünglich beim Brotbrechen die Erscheinung Christi erlebt worden ist, wie er also als persönlich beim Mahl gegenwärtig gesehen worden ist — man denke an die Emmausgeschichte —, so ist später, entsprechend der allgemeinen Transposition des Christentums ins Inwendige, die persönliche Gegenwart Christi ins Geistige umgesetzt worden. Aber das Abendmahl bleibt der Person Christi verhaftet. Er selbst ist gegenwärtig, das ist sein wesentlicher Sinn.

Paulus selbst hat diese Tradition fortgebildet, indem er — seltsam genug — das Abendmahl vor allem durch Einfügung des Begriffs der Gemeinschaft zum Sakrament gemacht hat, und indem er — entsprechend einem Grundzug seiner Theologie — die alttestamentlichen Typen des Abendmahls herausgestellt und zu seiner Deutung herangezogen hat: das Passah und das Manna auf dem Zug durch die Wüste.

3.

Bei diesem Grundzug des Paulinischen theologischen Denkens — er gewinnt seine Theologie durch Auslegung des Alten Testaments — müssen wir noch einen Augenblick verweilen. Denn unfraglich zeigt sich hier einer der Unterschiede, die zwischen Jesus und Paulus bestehen. Jesus wurzelt in seinem Denken vor allem in der großen Apokalyptik, wenngleich auch seine überlieferten Aussprüche an die jüdische Spruchweisheit erinnern. Paulus geht auf dem Weg der Urgemeinde weiter. Diese hatte sich in größter, scheinbar auswegloser Not ans Alte Testament gehalten, womit wieder ein bestimmter Zug aus dem Denken Jesu erhalten geblieben ist. Paulus aber arbeitet methodisch mit der Exegese des Alten Testaments und legt dies selbst in der Art der Rabbinen wörtlich-buchstäblich und auch willkürlich aus.

Sollen wir noch auf andere Differenzen verweisen, so ziehen wir folgendes heran: die Stimmung der Frömmigkeit ist verschieden. Was bei Christus harmonisch ist, geht bei Paulus durch den Kampf hindurch. Man denke an seinen höchst persönlichen und ganz theologischen Kampf um das Gesetz! — Sodann, Christus hat unmittelbar die Vollmacht Gottes. Was er tut und spricht, geschieht in dieser Vollmacht. Für Paulus ist Gott erst zugänglich geworden durch das Werk Christi. Daher die Betonung der Versöhnung, des Opfers und der Erwählung. Christus ist die große, Leben spendende Paradoxie in

der Geschichte; der Vernunft ein Ärgernis, dem Geist aber Gottes Weisheit. — Jesus läßt schließlich letzte Geheimnisse stehen, schon deshalb, weil sie in seiner Person verankert sind. Paulus sucht durch diese hindurchzubrechen, mit Exegese, Traditionen und Spekulationen. Er ist der „Zweite", der durch Vermittlungen hindurchsieht und der aufbewahrt und fortgebildet hat. Aber die Botschaft des Paulus von dem Sünder, in dem Gott alles wirkt, Wollen und Vollbringen, steht dem Evangelium Jesu von dem Gott, der die Sünder sucht und liebt, ganz nahe.

Aus dem Gesagten wird eines klar: die Menschensohn-Bezeichnung Jesu, die Kyrioschristologie und die Logostheologie liegen auf einer und derselben Ebene. Das zu sehen ist wichtiger, als die lokalen und sachlichen Unterschiede, die aus den verschiedenen Ausdrücken hervorblicken. Es handelt sich um verschiedene Formulierungen einer und derselben Sache.

Jesus Christus ist also im Bewußtsein der Urchristenheit nicht der vorbildlich begnadete Mensch, den die Gläubigen nach seinem Tod zum Gott gemacht haben. Nein, Christus hat sich selbst als das übermenschliche Wesen gewußt, in dem Gott in einzigartiger Weise wirksam geworden ist. Noch einmal, Christus ist der „Menschensohn", der als der „Knecht Gottes" leidet, der „Herr", der als der „Logos" wirksam geworden ist. Es sind alles verschiedene Ausdrücke für die gleiche Sache. Die Christologie oder das christliche Dogma wurzelt also in Christus selbst.

4.

Und doch kann man die Paulus eigentümliche Christusanschauung innerhalb dieser gemeinsamen Ebene bestimmen.

Man geht dabei am besten von 2. Kor. 3, 17 aus: ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν; d. h. der Herr ist der Geist. Christus ist also die Kraft, welche die Welt durchdringt. Die göttliche Energie, die alles wirkt, ist in Christus Mensch geworden. Die Geistmacht, die lebt und die die Menschen zu neuen Menschen macht, ist identisch mit Christus. — Das ist kosmologisch gedacht, und es ist doch geschichtlich-ethisch gefaßt. Das kosmische Wirken des Geistes ist konzentriert, anschaulich, sichtbar geworden in der geschichtlichen Gestalt Christi. „Im Geist sein" ist dasselbe wie „in Christus sein". Und es liegt auf derselben Ebene, daß es nach dem Johannesevangelium vor der Verklärung Christi „Geist" nicht gegeben hat. Der neue pneumatische Menschentypus, den das Christentum kennt und gewollt hat, ist an Christus gebunden.

Damit verbindet sich die Christusmystik. Christus lebt in uns. Christus ist in uns, wie wir „in" Christus und „mit" ihm

sind. „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir." Das neue Leben hat ein neues aktives Subjekt gewonnen. Es heißt Christus.

Es hängt hiermit zusammen und ist doch weiter und konkreter gefaßt, wenn Christus bei Paulus als die Seele der Weltgeschichte gedacht wird. Das ist der originale geschichtstheologische Ansatz des Paulus. Vom Kreuz Christi her erhellt sich die Weltgeschichte. Das Kreuz gibt dem sterbenden Leben der Menschheit den letzten Sinn. Vom Kreuz her versteht man die Frage nach dem Wechsel der Kulturen, nach Heidentum und Judentum. — Damit verbindet sich ein anderer geschichtsträchtiger Gedanke. Christus ist das Haupt der neuen Gemeinde; er ist die Seele in seinem Leib, den die Christenheit darstellt.

Ferner ist die ältere Vorstellung vom „Herrn" Christus durch Paulus eigenartig gedeutet worden. Paulus bezieht nur diejenigen Stellen aus dem Alten Testament auf Christus, wo er in der Septuaginta κύριος oder „Herr" liest; nicht aber diejenigen, wo θεός oder Gott steht. R. Seeberg hat zu dieser alten, von B. Weiß durchgeführten Beobachtung auf die Analogie bei Philo verwiesen. Denn auch Philo scheidet zwischen der δύναμις βασιλική Gottes, seiner königlichen oder herrschenden Gewalt, und der δύναμις ποιητική das heißt der schaffenden Gewalt Gottes. Es ist wahrscheinlich, daß Paulus und Philo bei ihrer ebenso phantastisch wie pedantisch anmutenden Exegese die gleiche rabbinische Tradition benutzt haben. Jedenfalls ist also Christus als die regierende und offenbarende Kraft Gottes von der schöpferischen Gewalt Gottes, die sich in der Weltschöpfung Gottes und in ihrer Kontinuierlichkeit offenbart, geschieden. Christus ist der richtende und regierende Herrscher, der gleichgesetzt wird mit dem himmlischen Geist, dessen Wirkungsfeld die zum Heil bestimmte Menschheit ist. Im Grund ist in der Konsequenz dieser Gedanken bereits die Präexistenz Christi gegeben. Ihren Hintergrund bildet die trinitarische Idee.

Schließlich hat Paulus die Vorstellung vom „Tod Christi für unsere Sünden" ausgeweitet in den Gedanken von der Menschwerdung. Und zwar hat er — ähnlich wie Luther — die Menschwerdung als die Selbstentäußerung oder als das Opfer Gottes gedacht; d. h. er hat die Idee vom Kreuz in die Idee der Menschwerdung eingezeichnet. Hierin liegt die ungeheure Bedeutung von Phil. 2. Man kann vielleicht sagen, daß sich die Vorstellung vom leidenden Menschensohn in dieser Ausdeutung der als Passion gedachten Menschwerdung bei Paulus erhalten hat. Auch hier sieht man, was ihn von Jesus trennt, und was ihn mit ihm verbindet.

Es gibt aber noch andere Deutungen der Menschwerdung bei Paulus. Gal. 4, 4 spricht der Apostel von der Entsendung des Sohnes durch Gott. Er, der aus einem Weib geworden war und unter dem Gesetz stand, sollte „die unter dem Gesetz" loskaufen, damit „wir die Sohnschaft erlangten". Man muß hier ebenso auf die Zwischengedanken achten wie Röm. 8, 3, wo die „Entsendung" des Sohnes „in der Gleichgestalt (Bild?) des Sündenfleisches" der Verurteilung der Sünde und der Erfüllung der Rechtsforderung des Gesetzes für die, die „nach dem Geist" wandeln, dient. Am tiefsten aber ist wohl der 2. Kor. 5, 21 ausgedrückte Gedanke: „Den, der Sünde nicht kannte, hat (Gott) für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gottes Gerechtigkeit in ihm würden." Der sündlose Sünder bewirkt, daß wir Gottes Gerechtigkeit werden. Das heißt, durch Christi Tat wird in uns Gottes Gerechtigkeit verwirklicht oder lebendig. Auch hier kommen wir ohne Zwischengedanken nicht aus. Aber diese Vorstellung erinnert an Luthers tiefste Idee, daß die Rechtfertigung des Menschen durch Gott darin besteht, daß der Mensch Gott rechtfertigt.

In allen diesen Deutungen ist die Reflexion auf die Sünde maßgebend. Aber auch der leise doketische Zug in der Christologie des Paulus will in diesen Gedanken von der Menschwerdung beachtet werden, der in den Ausdrücken von ὁμοίωμα oder σχῆμα anklingt. Paulus scheut sich, Christus als „Fleisch" zu bezeichnen; er ist „Gestalt" oder „Ähnlichkeit" des Fleisches — darf man „Bild" sagen? — und dieser Zug paßt wieder zu den letzten Gedanken, die im Hintergrund von Phil. 2 liegen.

Es ist nicht überflüssig darauf hinzuweisen, daß in der alten Vorstellung von dem Christus, der zum Gericht kommt (ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς), in jener Vorstellung also, die in allen christlichen Bekenntnisformeln ihren Platz hat, am deutlichsten die Erinnerung an den ursprünglichen „Menschensohn" erhalten geblieben ist. Die genuine Selbstbezeichnung Jesu als der „Menschensohn" ist in den altchristlichen Bekenntnisformeln verschwunden. Aber die große Funktion des Menschensohnes, der das Weltgericht abhält, ist in den altkirchlichen Formeln geblieben und hat wohl am stärksten die Erinnerung an den aufbewahrt, der sich wirklich der „Menschensohn" genannt hat.

IV.

Will man die Persönlichkeit des Paulus schildern, so darf man das nicht nach der Apostelgeschichte tun. Denn so wenig wir wissen, woher das Geschichtsbild der Apostelgeschichte herstammt, so sehr dürfen wir urteilen, daß die Darstellung, welche

die Apostelgeschichte gibt, merkwürdig harmonisch und klassizistisch gehalten ist. Nein, die Persönlichkeit des Apostels spricht aus seinen mit Leidenschaft geladenen Lehrbriefen zu uns. Am stärksten und seltsamsten Gal. 1, 11—2, 21 und 2. Kor. 11, 16 bis 12, 13. Die beiden Stellen will ich auf deutsch hersetzen.

Gal. 1, 11—2, 21 hat folgenden Wortlaut:

Denn ich tue euch kund, ihr Brüder, daß das Evangelium von mir nicht ‚nach einem Menschen' ist. Denn ich habe es nicht von einem Menschen ‚überkommen' und bin auch nicht darin unterrichtet worden, sondern (ich habe es) durch eine Offenbarung Jesu Christi. Denn ihr habt von meinem Wandel gehört, einst im Judentum *), daß ich im Übermaß die Kirche Gottes zu verfolgen und sie zu zerstören suchte; und ich habe Fortschritte im Judentum gemacht über viele Altersgenossen hinaus, in meinem Stamm; denn ich war ein besonders starker Eiferer für meine väterlichen Überlieferungen.

Als es aber dem gefiel, der mich von Mutterleib an abgegrenzt und mich durch seine Gnade gerufen hatte, in mir seinen Sohn zu offenbaren, damit ich sein Evangelium unter den Völkern verkündige, da habe ich mich nicht sogleich an Fleisch und Blut gehalten, und ich bin auch nicht nach Jerusalem hinaufgegangen zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern ich ging fort nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück.

Erst dann nach drei Jahren zog ich hinauf nach Jerusalem, um Kephas kennen zu lernen, und ich blieb im Verkehr mit ihm 14 Tage. Einen andern Apostel habe ich nicht gesehen, außer Jakobus, den Bruder des Herrn. Was ich euch auch schreibe, tue ich im Angesicht Gottes; ich lüge nicht. Dann ging ich in die Gegenden von Syrien und Cilicien. Ich war aber persönlich den Gemeinden Judäas, die in Christus sind, unbekannt; sie hatten nur gehört, daß der ehemalige Verfolger nun den Glauben verkündigt, den er einst zu zerstören getrachtet hatte, und sie lobten Gott in mir **).

Dann nach 14 Jahren ging ich wieder nach Jerusalem hinauf, mit Barnabas, und nahm auch den Titus mit. Ich ging aber hinauf nach einer Offenbarung. Und ich legte ihnen das Evangelium dar, das ich unter den Völkern verkündige, im besonderen aber den „Geltenden", damit ich nicht ins Leere laufe oder gelaufen sei. Jedoch nicht einmal Titus, mein Begleiter, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen. Aber wegen der falschen, sich einschleichenden Brüder, die sich eingeschlichen hatten, um unsere Freiheit, die wir in Christus Jesus haben, zu zerlauern, um uns so zu Knechten zu machen, gaben wir dem Gebot für den Augenblick nach [2]), damit die Wahrheit des Evangeliums erst recht für euch erhalten bliebe ***). Von denen aber, die etwas zu sein

---

2) Ich wähle diese Lesart, da sie aus der andern nicht entstanden sein kann; wohl aber die andere übliche aus ihr.

*) W. Borning übersetzt: als ich noch Jude war.

**) W. Borning: sie priesen Gott für das, was er an mir getan hatte.

***) W. Borning: Dies alles mußte erörtert werden bloß wegen der falschen Brüder, die sich bei uns eingeschmuggelt hatten. Sie hatten sich bei uns eingeschlichen und wollten die Freiheit bespitzeln, die wir haben, weil wir uns nur an Christus gebunden wissen. Sie wollten uns in Abhängigkeit von sich selbst bringen. Vor diesen sind wir keinen Augenblick gefügig zurückgewichen. Die Wahrheit der frohen Botschaft mußte euch unbedingt erhalten bleiben.

„schienen" — wie sie einst gewesen waren, das macht mir nichts aus, die Maske des Menschen nimmt Gott nicht an — denn mir haben die „Geltenden" nichts weiter aufgelegt; sondern im Gegenteil, als sie sahen, daß ich mit dem Evangelium für die Vorhaut betraut sei wie Petrus mit dem für die Beschneidung — denn der in Petrus wirksam war für den Apostolat der Beschneidung, ist auch in mir wirksam gewesen für die Völker — und als sie die mir geschenkte Gnade erkannten, Jakobus und Kephas und Johannes, die dafür ‚gelten', Säulen zu sein, da gaben sie mir und Barnabas die rechte Hand auf die Gemeinschaft, daß wir zu den Heiden und sie zur Beschneidung gingen; nur der ‚Armen'[3]) sollten wir gedenken, was ich denn auch mich beeilt habe, immer wieder zu tun.

Als aber Kephas in Antiochien auftrat, ins Gesicht hinein habe ich ihm widerstanden; denn er war überführt. Denn bevor irgendwelche Leute von Jakobus gekommen waren, da hielt er mit den Heiden Tischgemeinschaft. Als sie aber da waren, da zog er sich zurück und sonderte sich ab; denn er hatte vor denen aus der Beschneidung Angst. Und mit ihm heuchelten auch die andern Juden, so daß auch Barnabas zu ihrer Heuchelei mitgezogen wurde.

Jedoch als ich sah, daß sie nicht in der Richtung auf die Wahrheit des Evangeliums gingen, da sagte ich dem Kephas vor allen: Wenn du als Jude heidnisch und nicht jüdisch lebst, wie kannst du die Heiden zwingen, jüdisch zu leben?

Wir sind von Natur Juden und nicht Sünder aus den Heiden. Aber wir wissen, daß der Mensch nicht gerecht wird aus Werken des Gesetzes, sondern durch Glauben an Christus Jesus; und wir haben in Christus Jesus hinein geglaubt, damit wir gerecht werden aus Christusglauben und nicht aus Gesetzeswerken ... denn ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, um Gott zu leben. Mit Christus bin ich gekreuzigt worden. Ich lebe, aber nicht mehr ich; leben tut in mir Christus. Was ich aber jetzt im Fleisch lebe, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt hat und der sich hingibt für mich."

Kaum eine Religion hat so lebensvolle und echte Dokumente über die Zeiten ihrer ersten Kämpfe wie die christliche Religion in dieser Schilderung des Paulus. Sie läßt nicht bloß die Entwicklung des Paulus erkennen, auch nicht bloß den geheimen Stachel seines Lebens und den damit zusammenhängenden Gegensatz, sondern sie gewährt uns auch einen tiefen Blick in seine Persönlichkeit. Und sie will deshalb genau gelesen sein. An Schärfe und Deutlichkeit läßt sie kaum etwas zu wünschen übrig; aber man muß auch die Ambiguität oder Doppelsinnigkeit solcher Ausdrücke wie πρόσωπιον (Gesicht, Maske, Person) oder οἱ δοκοῦντες (die Geltenden, die Scheinenden, die etwas zu sein scheinen, die als Säulen gelten) einmal nachfühlen, um den Hohn zu spüren, den der große Heidenapostel hier in der Schilderung

3) Der Ehrenname für die Gemeinde von Jerusalem, der auf der Vorstellung beruht, daß Gott gerade in den Armen und Schwachen, in der Minorität wirksam ist. Es ist dies eine auch in der späteren Mystik häufige Anschauung. Man denke an die „Armen" von Lyon oder an die „fratres minores" des Franz von Assisi oder an Luthers Vorstellung vom Recht der Minorität!

seines selbständigen Lebensgangs und Lebenswerks über die großen alten Gegner und Autoritäten ausschüttet, die er bezweifelt, vielleicht bewundert und jedenfalls dennoch gering achtet. Man sieht aber hier auch in die tragische Verknüpfung hinein, die den Juden Paulus mit seiner gedanklichen und faktischen Überwindung des Judentums in der neuen Christusreligion verbindet. Bis heute leidet die Theologie des Paulus in ihrem Wirksamwerden an diesem tragischen Zwiespalt. Er kann seinen großen, alles hinter sich lassenden Gedanken, daß der allwirksame Gott uns alles aus Liebe und Gnade schenkt, nur in den der jüdischen Rechtsreligion entlehnten Formen von Gerechtigkeit, gerecht machen und für gerecht erklärt werden ausdrücken. Inhalt und Form stimmen also nicht überein; Gedanke und Begriff laufen auseinander; das neue Erlebnis kann nur in alten und prinzipiell überwundenen Ausdrücken dargeboten werden. Und bei der Darstellung seiner Theologie — vielleicht gerade auch im Hinblick auf seine Geschichtsanschauung — vergißt man nur allzu leicht die tatsächliche Losreißung des Christentums vom Judentum, die Paulus und er allein vollzogen hat. Die Kategorien von Erlösungs- und Rechtsreligion, von Hellenismus und Judentum sind zu schwach, um den Sinn des Erlebnisses und der Tat, die hier geschehen ist, zu umschreiben. Etwas Neues ist im alten Gewand, wie es nicht selten in der Geschichte geschieht, ins Leben eingetreten. In den alten Formeln ist der neue Samen verkapselt; in alten Formeln spricht der neue Geist.

2. Kor. 11, 16ff. übersetze ich folgendermaßen:

„Nochmals sage ich's: Niemand soll mich für einen Narren halten! Wenn aber doch, dann nehmt mich hin als Narren, damit auch ich mich ein klein wenig rühme.

Was ich jetzt sage, das sage ich nicht nach dem Herrn, sondern wie in Narrheit, in diesem Zustand des Sich Rühmens.

Da viele sich rühmen nach dem Fleisch, so will ich mich auch rühmen.

Gern haltet ihr ja die Narren aus, ihr seid ja so verständig.

Ihr ertragt es ja, wenn einer euch knechtet oder frißt oder packt oder sich über euch erhebt oder euch ins Gesicht schlägt. Das sage ich, um euch zu beschämen. Denn wir waren euch ja zu schwach. Worauf aber einer pocht — als Narr spreche ich — darauf poche ich auch.

Hebräer sind sie? Ich auch. Israeliten sind sie? Ich auch. Samen Abrahams sind sie? Ich auch. Diener Christi sind sie? Als Narr sage ich, ich mehr als sie.

In Mühen war ich mehr als sie; in Gefängnissen war ich mehr als sie; in Schlägen war ich übermäßig; in Todesgefahren war ich oft. Von den Juden habe ich fünfmal die 39 empfangen; dreimal wurde ich mit dem Stocke geschlagen; einmal wurde ich gesteinigt; dreimal habe ich Schiffbruch erlitten; Tag und Nacht habe ich in der Tiefe zugebracht. In Wanderungen oftmals; Gefahren von Flüssen, Gefahren von Räubern, Gefahren von unsrem Stamm, Gefahren von den Heiden, Gefahren in der Stadt, Gefahren in der Wüste, Gefahren im Meer, Gefahren unter falschen Brüdern, Mühe und Not, Schlaflosigkeit oftmals,

Hunger und Durst, Fasten oftmals, Kälte und Blöße. Abgesehen von dem allem der tägliche Andrang zu mir, die Sorge für alle Gemeinden. Wer ist schwach, und ich bin es nicht? Wer wird geärgert, und ich brenne nicht? Wenn man sich rühmen soll, dann will ich mich meiner Schwachheit rühmen. Der Gott und Vater des Herrn Jesus weiß, daß ich nicht lüge; er sei gelobt in die Ewigkeit.

In Damaskus hat der Ethnarch des Königs Aretas die Stadt der Damascener abgesperrt, um mich zu überwältigen, und durch eine Pforte wurde ich in einem Korb heruntergelassen an der Mauer und bin so seinen Händen entflohen.

Rühmen soll man sich — es ist zwar nicht förderlich, aber ich will nun zu den Gesichtern und Herrnoffenbarungen kommen.

Ich weiß einen Menschen, in Christus, vor 14 Jahren — ob er im Leib war, ich weiß es nicht; ob er außerhalb des Leibes war, ich weiß es nicht; Gott aber weiß es — der wurde hinaufgerissen bis zum dritten Himmel. Und ich weiß von diesem Menschen — ob er im Leib oder außerhalb des Leibes war, weiß ich nicht, Gott weiß es —, daß er entrückt wurde ins Paradies und gehört hat unaussprechliches Sprechen, wie es ein Mensch nicht reden darf.

Für den will ich mich rühmen; für mich selbst will ich mich nur in meinen Schwachheiten rühmen. Denn wenn ich mich rühmen wollte, dann wäre ich ein Narr; denn ich würde die Wahrheit sagen. Ich halte an mich, damit mir keiner mehr zurechnet als das, was er von mir sieht oder hört, auch nach dem Überschwang der Offenbarungen.

Deshalb, damit ich mich nicht überhebe, ist mir ein Dorn ins Fleisch gegeben, ein Engel des Satans, der mich mit Fäusten (knock-out?) schlagen soll, damit ich mich nicht überhebe. Für den habe ich dreimal den Herrn angerufen, daß er von mir ablasse; und er hat mir gesagt: Genug sei dir meine Gnade; denn die Kraft vollendet sich in Schwachheit.

Gern also und noch lieber will ich mich in den Schwächen rühmen, damit die Kraft des Christus sich auf mir niederlasse. Deshalb bin ich froh in Schwächen, in Mißhandlungen, in Nöten, in Verfolgungen und Bedrängnissen für Christus. Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.

Zum Narren bin ich geworden; ihr habt mich gezwungen. Denn ich, für meine Person, von euch hätte ich empfohlen werden müssen. Denn in nichts bin ich weniger als die „Überapostel", wenn ich auch selbst nichts bin. Die Zeichen des Apostels sind bei euch geschehen, in jeder Art von Geduld, in Zeichen und Wundern und Kraftwirkungen. Denn was ist's, worin ihr hinter den andern Gemeinden zurücksteht? Außer darin, daß ich euch nicht zur Last gefallen bin. Verzeiht mir dies Unrecht!"

Der Atem der Weltgeschichte weht durch diese Worte hindurch. Der kleine, jämmerliche Mann und sein ganzes persönliches Geschick sind gleichgültig gegenüber den Kräften, die ihn zu ihrem Organ gemacht und ihn auf den Weg weltgeschichtlicher Wirkung getrieben haben. Sein Leiden, seine Feinde, seine Person sind nichts; das Werk, die Sache, der Dienst ist alles. Es ist immer wieder erschütternd, wenn man in der Geschichte der mitleidlosen Inkongruenz von Person und Werk begegnet oder „Größen", die schließlich nur dadurch etwas sind, daß sie mit einem heimlichen König, einem wirklich Großen, zusammengestoßen sind. Wer weiß etwas von jenem Fürsten von Damas-

kus, außer daß er hinter Paulus her war, was ihm selbst kaum bewußt gewesen sein wird! Man sieht hier schon in die Seele des Paulus hinein, diese leidenschaftliche, bis zum Zerreißen gespannte, wache Seele; aber was bedeutet das gegenüber der Unbarmherzigkeit, mit der der Gott der Geschichte diesen Menschen zu seinem Organ gemacht hat!

Paulus gibt sich hier als der „Narr in Christus"; eine Lebensform, die in der Geschichte der Ostkirche nicht selten ist. Gefahren, Nöte und Niederlagen sind Beweise für die Echtheit der Kraft, die von oben her in ihm wohnt. Weil diese Kraft in seiner Schwachheit vollendet wird, darum liegt ein schmerzhafter Zwang auf ihm, der ihn nötigt, das Evangelium Christi zu verkündigen. Er ist schlaflos, überarbeitet, krank — wer weiß, wie der Dorn im Fleisch und der ihn schlagende Satansengel vorzustellen ist! — aber er lebt für eine Sache, die nicht seine ist. Er lebt — freilich bewußt und sich selbst sehend und bewertend — ein Leben des Opfers, der Anspannung, des Gegensatzes, der Überwindung. Man sollte ihn nicht Missionar nennen. Zu sehr sind mit diesem Begriff Vorstellungen der Arbeit für die christliche Kirche in unentwickelten oder entarteten Kulturen verbunden. Besser sagt man „Propagandist"; denn es war seine Aufgabe, in einem Weltreich mit hochentwickelter Kultur für eine fremde neue Religion zu werben und die überzeugten Gläubigen organisatorisch so festzuhalten, daß sie selbst weiterwirken konnten. In dieser gefährlichen, schöpferischen und intensiven Propagandaarbeit tut Paulus das, was jeder Propagandist tun muß: Er paßt sich denen an, die er gewinnen will. Und aus diesem Zusammenhang fällt nun auch ein Licht auf die berühmte Stelle 1. Kor. 9, 19—23, in der man einen — nicht den — Schlüssel zur Theologie des Paulus mehr als zu seinem Charakter erblicken darf. Sie hat folgenden Wortlaut:

„Frei von allem, habe ich mich allen zum Sklaven gemacht, um noch mehr zu gewinnen. Und ich bin geworden den Juden ein Jude, um die Juden zu gewinnen, denen unter dem Gesetz wie einer unter dem Gesetz, obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin, um die unter dem Gesetz zu gewinnen. Den Gesetzlosen (wurde ich) wie ein Gesetzloser, obwohl ich nicht gesetzlos bin vor Gott, sondern im Gesetz Christi drinnen stehe, um die Gesetzlosen zu gewinnen. Ich bin geworden den Schwachen schwach, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um überhaupt einige zu retten. Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um sein Teilhaber zu werden."

Die Stelle ist m. E. kein Zeichen für die wendige Geschäftstüchtigkeit des Paulus; aber sie zeigt wirklich, daß die geniale Entdeckung Wredes von den in zwei Tonarten gesetzten Gedankengruppen des Paulus, der jüdischen und der griechischen, zutreffend ist. Als Propagandist hat Paulus das Evangelium in den

Formen ausgesprochen, die seiner jeweiligen Umgebung „gemäß" gewesen sind; manche Schwierigkeiten der Theologie des Paulus werden hier sichtbar und können von hier aus überwunden werden. Und ich zweifle nicht, daß es noch mehr solche Formen oder Typen der Theologie des Paulus gegeben hat, die wir nicht mehr kennen. Die Geschichte selbst liefert indirekt den Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung. Mani, der Mann, der sein Leben nach dem Bild des Paulus gestaltet hat, hat, wobei ich mich auf H. H. Schaeders Untersuchungen beziehe, sich auch den Persern als Perser und den Indern als Inder usw. gegeben; das heißt, er hat seine Botschaft dadurch zur Weltreligion gemacht, daß er sie der Gedankenart der Naturen und Kulturen, die er gewinnen wollte, „angepaßt" hat. Gerade auch in dieser Anpassung ist er der Schüler des Paulus gewesen.

Aber zurück zur Persönlichkeit des Apostels! Dieser Mensch, der seiner Sache persönlich verhaftet ist, lebt wie mit einem zweiten Ich, das er nicht mit seiner Person gleichzusetzen vermag; und dieser Mensch, der seinen Leib gewissermaßen verläßt, lebt in einer Sphäre des Seins, die nicht mehr die diesseitige ist. Die Begriffe Vision und Audition sind zu blaß und abstrackt, um das wiederzugeben, was hier gemeint ist. Paulus ist bereits mit Christus gestorben und auferstanden. Er lebt nicht mehr, sondern Christus lebt in ihm. Man wird das alles realistisch-wörtlich nehmen müssen, um von dem hohen Bewußtsein dieser Seele etwas zu ahnen. Er lebt in einer Welt, in der die gemeine Vernunft nicht mehr herrscht, und sein Gefühlsleben ist bis in jene Höhen hinauf gesteigert, auf denen zu leben gefährlich ist.

Was Paulus in diesen dunkel-hellen Sphären erlebt hat — am Anfang steht die Erscheinung Christi —, ist dann für sein Berufsbewußtsein und für seinen Berufskampf konstitutiv geworden. Man muß es sich immer wieder vorhalten, daß das Christentum niemals eine einheitliche Größe gewesen ist. Von Anfang an existiert es in verschiedenen Typen, die aufzuzählen leicht ist; das Streben nach Einheitlichkeit und Uniformierung des Glaubens ist ein Streben mehr der Kirchenmänner als der religiösen Kräfte gewesen. Am Anfang der Geschichte des Christentums steht der Kampf der verschiedenen Auffassungen vom Christentum gegeneinander, und dieser erste — wenn man so will — Kirchenstreit ist gewissermaßen ein Abendmahlsstreit gewesen, wie die Vorgänge in Antiochien um die Tischgemeinschaft deutlich beweisen. Der Gegensatz ist unaufhebbar geblieben. Aber jedenfalls ist Paulus der Mann gewesen, der — trotz seiner Vorgänger — das Christentum wirklich in die große Welt seiner Zeit hineingeführt hat, und zwar im bewußten Gegensatz zum Judentum und losgelöst von jüdischer Sitte und Anschauung. Es ist

sehr wahrscheinlich, daß ohne Paulus das Christentum eine jüdische Sekte geblieben wäre. Er erst hat es praktisch zur neuen Religion gemacht, so sehr das in Kraft bleibt, was ich eingangs über den Urheber der dogmatischen Religion, nämlich Jesus selbst, gesagt habe.

Das drückt sich auch schon andeutungsweise in der Geschichtsanschauung des Paulus aus, die das alte Schema von Weissagung und Erfüllung übernimmt, aber nun ganz konkret über das Verhältnis von Juden und Heiden spekuliert und wenigstens in gewisser Hinsicht die Richtung weist auf jene große und imperialistische, das alte, urchristliche Schema sprengende Anschauung, wonach die Vorgeschichte des Christentums nicht einfach bei den Juden liegt, sondern überall dort ist, wo der Logos am Werk ist. Auch diese Frage nach der Vorgeschichte unserer Religion darf nach Paulus nicht fleischlich-tatsächlich beantwortet werden, sondern darüber und darin ist die „geistliche" und wahre Deutung gelagert.

Den Kampf gegen seine Feinde hat Paulus mit der heißen Leidenschaft der Überzeugung und des Temperaments geführt. Das veranschaulichen uns Worte wie Gal. 5, 12: „Möchten sie doch kastriert werden, die euch aufwiegeln." Ein Wort, das seinen vollen Klang erst bekommt, wenn man seine Umgebung, den Streit um die Beschneidung, berücksichtigt; oder wie Phil. 3, 2: „Schaut auf die Hunde, schaut auf die bösen Arbeiter, schaut auf die Zerschneidung. Denn wir sind die Beschneidung, die wir im Geist Gottes dienen und uns rühmen in Christus Jesus und nicht auf das Fleisch vertrauen." Diese und andere Worte des Paulus sind so deutlich, daß man sich immer wieder wundern muß, wie der grimmig heiße Gegensatz, in dem Paulus sein Leben verbracht hat, hat geleugnet werden können, und daß die retuschierten Bilder der Apostelgeschichte die harte, aber im Gegensatz lebendige Wirklichkeit, wie sie in den Paulusbriefen hervortritt, verdrängt haben.

Aber auch im Kampf bleibt Paulus großzügig und überlegen. Vielleicht am hellsten zeigt sich diese innerliche und neidlose, letztlich an die Sache gebundene Denkweise in dem Wort Phil. 1, 15 ff., in dem Paulus die Motive derer charakterisiert, die Christus predigen, und gerade diejenigen hervorstellt, die das aus Neid und Streitlust und um ihn zu ärgern tun. „Was schadet es? Wenn doch Christus auf jede Weise unter einem Vorwand oder in Wahrheit verkündigt wird; und darüber freue ich mich."

Es fehlt dem Apostel auch nicht an Grazie, trotz der Leidenschaft, die ihm, wie im sog. 2. Korintherbrief, oft die Sprache verschlägt. Man denke nur an die feinen Wortspiele im Brief an Philemon und an die persönlich gehaltene Steigerung in bezug

auf Onesimus, der Knecht, Bruder und „mein Herz" genannt wird. Es liegt in diesem Brief etwas Weltmännisches, das freilich seltsam absticht von dem bitteren Witz, der doch echt Paulinisch ist, in dem die oben zitierte Stelle aus 2. Kor. 11 ff. ausläuft: Verzeiht mir das Unrecht, daß ich euch nichts gekostet habe.

Besser als von den Missionsreisen des Paulus spricht man von den Missionskreisen oder den Zentren seiner Propaganda. Wir wissen von seiner Wirksamkeit in Syrien und Cilicien von Tarsus und Antiochien aus; und wir kennen seine Wirksamkeit in Kleinasien und Europa mit den Mittelpunkten in Ephesus und Korinth. Zwischen diesen beiden Feldern seiner Tätigkeit liegt der große Einschnitt, den die Vorgänge in Antiochien bilden. Vielleicht sollte man noch von einem dritten Arbeitsfeld des Paulus sprechen: Rom und Spanien. Aber wir sind über den Lebensausgang des Paulus nicht orientiert. Gewiß, der erste Klemensbrief, ein am Ende des ersten Jahrhunderts verfaßtes Schreiben der Gemeinde von Rom an die Gemeinde von Korinth, behauptet die Spanische Reise des Paulus mit dürren Worten und man kann sich dafür auch auf die Zeugnisse des Muratorischen Fragments und der sogenannten Pastoralbriefe — gerade auch wenn sie unecht sind — berufen. Aber eine Sicherheit besteht bei diesen Fragen nicht, und auch über den Tod des Paulus hat sich der Staub der Geschichte in der verdichteten Form der Legende gelegt. Möglich, daß die Apostelgeschichte abbricht, weil sie von dem „Neid" und von der „Eifersucht" nicht sprechen wollte, die zum Tod der beiden großen Apostel geführt haben, und die so gar nicht in das ausgleichend konstruierte Geschichtsbild hineinpassen, das sie sonst darbietet. Möglich freilich auch, daß alle die späteren Berichte aus den Andeutungen der Paulusbriefe selbst, mit denen der Apostel der Lehrer der Kirche geworden ist, herausgesponnen worden sind. Eine sichere Entscheidung läßt sich, so will es mir scheinen, zur Zeit in diesen Fragen nicht fällen.

V.

1.

Es gibt in der Theologie des Paulus zwei Faktoren, die ganz persönlich geartet sind und die ihm aus seinem Erleben zugewachsen sind. Das ist das Gesetz und das Kreuz. Beide stehen im Gegensatz zueinander; und Paulus versucht diesen Gegensatz durch seine Theologie der Geschichte zu überwinden. An diesen drei Punkten dürfte das Herz seiner Theologie schlagen; hier ist der Puls, den man ihm fühlen kann. Und an dem dritten Faktor sieht man die Eierschalen des Kom-

promisses, die seiner radikalen Anschauung von der Neuheit der christlichen Religion anhaften.

Das Gesetz ist für ihn, den Juden, keine Last, sondern zugleich eine Wohltat, die nationale Lebensform, in der sich Gottes Herrschaftswillen ausdrückt. Ich halte es sogar nicht für unmöglich, daß das, was Paulus über das Naturgesetz und die mit ihm gegebene Gottesverehrung sagt, aus Gedankengängen des vorchristlichen Paulus stammt. Wer dem Gesetz gehorcht, der kommt mit dem sich offenbarenden Gott in Verbindung.

Hart steht daneben der Tod Christi, der als Tatsache gefaßt wird. Die Erscheinung vor Damaskus, in der Christus ihm sichtbar geworden ist, zeigt ihm, daß dieser sinnlose Tod die tiefste Offenbarung Gottes bedeutet. Gott grade hat diesen Tod bewirkt, indem er Christus als „Sühnemittel" zum Erweis seiner Gerechtigkeit hingestellt hat. Gott bringt eben mit diesem Tod ein Opfer. Er ist der Erweis seiner Liebe zu den sündigen Menschen. „Gott aber beweist seine Liebe zu uns damit, daß Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren" (Rm. 5, 8). Der Tod Christi offenbart etwas Größeres als das Gesetz. Er zeigt die überströmende Liebe Gottes.

Darum rückt der Tod Christi in den Mittelpunkt der Weltgeschichte. Er ist Ärgernis und Torheit; und doch im Tiefsten Heil und Rettung. Das Gesetz aber ist „Erziehung" auf Christus hin. Denn es „zeigt" die Sünde und steigert mit ihrer Kenntnis die Sehnsucht nach der die Sünde vergebenden und den Menschen befreienden Gnade Gottes. Es gilt dem „Knecht"; aber es weist auf den „Sohn" hin. Wer „Sohn" geworden ist, hat die Lebensform des Gesetzes nicht mehr nötig. Der Geist der Sohnschaft „bezeugt es mit unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind", d. h. daß wir frei geworden sind vom alten Gesetz für das neue Gesetz der Freiheit in Christus Jesus. Die Lebensnormen mögen dieselben geblieben sein; der Lebensstil und — in ihm — die Lebenskraft hat sich geändert. Denn die Lebenskraft ist nun Christus, und der Lebensstil ist jetzt durch den Glauben an ihn bestimmt.

„Daher ist das Gesetz unser Erzieher auf Christus geworden, damit wir [wie Abraham] aus Glauben gerecht werden. Denn alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr in Christus hinein getauft worden seid, Christus habt ihr angezogen. Da ist nicht Jude und auch nicht Grieche; da ist nicht Sklave und auch nicht Freier; da ist nicht Männliches und Weibliches. Ihr alle seid einer in Christus Jesus. Wenn ihr aber Christi seid, dann seid ihr w i r k l i c h Abrahams Samen, nach der Verheißung Erben." (Gal. 3, 24—29.)

2.

Haben wir mit der Herausstellung dieses im persönlichen Leben des Paulus wurzelnden Gedankenganges die große Grund-

linie seiner Theologie klar gemacht, so wollen wir zunächst noch versuchen, den Sinn wenigstens eines der Begriffe, die hier gegeben sind, zu erläutern.

Gesetz und Evangelium sind geschichtsphilosophische Begriffe; das heißt, sie sind aktuell und typisch zu verstehen.

Aktuell bedeutet das Gesetz bei Paulus das Judentum und seine Lebensordnungen, die durch Christus ein für allemal abgetan sind. Von seiner Aufgabe und von seinem Kampf aus ist das Gesetz bei Paulus also aktuell zu interpretieren. Es steht unter dem Gesichtspunkt Heidenchristentum gegen Judenchristentum.

Der Weg ins Allgemeine bei der Deutung des Gesetzes zeigt sich in den Gedankengängen, die über Gesetz und Fleisch, Gesetz und Vernunft, Gesetz und Sünde handeln. Hier sieht man bereits, wie letztlich „Gesetz" und Anthropologie oder „Menschenverständnis" miteinander im Zusammenhang stehen. Es ist kein Zweifel, daß schon Paulus selbst das Gesetz zum Typus macht, in dem er es sublimiert. Ebenso wie er „Abrahams Samen" diejenigen nennt, die glauben; nicht diejenigen, die das nach dem Fleisch sind. Psychologisch gesehen, liegt darin die Ablehnung des Judentums durch einen Juden, der jetzt nur eine Religion kennt, die christliche, und der von da aus zu einer Sublimierung und Spiritualisierung der ihm verwandten alten Religion kommt, die danach prinzipiell abgetan ist.

Das Gesetz ist ein typischer Begriff in der Geschichte des Christentums geblieben. Es bildet sich also immer wieder neu. Es ist nicht die Weltanschauung einer Zeit und nicht ihr Lebensgefühl; denn in diese bildet sich die christliche Religion immer wieder hinein; sie sind gewissermaßen der Leib, in dem das Christentum Gestalt gewinnt und „Fleisch" wird. „Gesetz" ist vielmehr die Religionsform, die zu jeder Zeit herrschend geworden ist und eben deshalb überwunden werden muß. Luther bekämpfte im Gesetz die Rechtsreligion im Katholizismus, die Lebensform des „Du sollst". Heute neigt man dazu, den „Idealismus" oder die „Mystik" oder die „natürliche Religion" als „Gesetz" zu bestreiten. Aber man darf sehr wohl fragen, ob es nicht gerade andere, dogmatische Formen unserer Religion selbst sind, die heute als „Gesetz" überwunden werden müssen.

Ich möchte nun nicht die einzelnen Funktionen des Gesetzes oder gar des Evangeliums bei Paulus durchgehen und will nur auf die Beziehung zu den Begriffen Fleisch und Geist hindeuten. Aber ein hierher gehörender Gedankenkomplex soll wenigstens noch ins Auge gefaßt werden.

Das Gesetz wird auch unter naturphilosophischen Gesichtspunkten gesehen; es gehört zu den „Elementen des Kosmos", die

Paulus dann freilich als schwach und armselig bezeichnet, und zu denen er auch den Gestirndienst und den Gehorsam gegenüber den Göttern rechnet, die es von Natur nicht sind. In derselben Linie liegt es auch, wenn das Gesetz als durch Engel verfügt charakterisiert wird. Es handelt sich also um einen kosmologischen Begriff, und dem entspricht die Neigung, in diesem Zusammenhang das Werk Christi in kosmische Sphären zu verlegen. Das Gesetz galt, solang die Welt unter der Herrschaft der Engel steht, die jetzt prinzipiell beseitigt ist, da die Welt sich in übernatürliche Formen und Gestalten hinein wandelt. Wer in Christus ist und mit Christus lebt, für den fällt das Gesetz dahin. Die Mystik des „Seins in Christus" und das Gesetz schließen einander aus.

3.

Die Folge der Versöhnung, wie sie durch den Tod Christi geschieht, ist die Gerechtigkeit, die sich als Gottes Gabe im Menschen verwirklicht. Dies neue, von Gott gestiftete Verhältnis wird auch als καταλλαγή oder auch als „Gotteskindschaft" bezeichnet. Hier schließen sich alle die Begriffe an, die mit Rechtfertigung, Vergebung, Nichtanrechnung, Gnade, Glaube, Hoffnung und Wahl umschrieben werden. Ihre spröden Schalen umschließen den Kern eines großen frommen Erlebnisses, daß der sich abquälende Sünder durch Gottes unbegreifliche Liebe zu einem neuen, freien, weil im christlichen Gesetz der Liebe gebundenen Menschen gemacht wird. In seinen wortgebundenen, aber großartigen Spekulationen über die beiden Typen Adam und Abraham hat Paulus diese tiefsinnigen Gedanken entwickelt.

Und doch lassen sich gewisse Differenzierungen in der Gedankenbildung des Paulus nicht übersehen. Die Gerechtigkeit wird in ihrem Gewirktsein verschiedenartig gedeutet. Sie erscheint als Befreiung vom Druck des Gesetzes, das durch den kosmischen Kampf Christi abgetan ist. So vor allem im Galaterbrief, aber auch in den späteren Briefen an die Kolosser und Epheser, die gerade darin die Hauptstützen für ihre Echtheit besitzen. Die Gerechtigkeit erscheint aber auch als Wirkung des großen und freiwilligen Opfers Christi; und sie wird schließlich als mit dem Mitsterben und Mitleben mit Christus gegeben gedacht. Ich denke dabei an das sechste bis achte Kapitel im Römerbrief.

Es liegt auf der Hand, daß damit auch der Tod Christi in eine verschiedene Beleuchtung tritt. Der Tod Christi kann als kosmisches Ereignis gefaßt werden, das die gesetzgebenden Mächte der Sünde, der Dämonen, des Fleisches und des Todes entmächtigt und besiegt hat. So ist Raum für ein neues Leben im Geist und in der Freiheit geschaffen, das doch wieder ganz

Gottes Geschenk und Gabe seiner Liebe ist. Der Tod Christi wird aber auch mehr juristisch von Paulus als Versöhnung Gottes gefaßt. So wird die Gnade Gottes durch den Sühnetod gewissermaßen frei, die Menschen zu ergreifen und zu wandeln. Der Tod Christi wird schließlich in engem Zusammenhang mit seiner Auferstehung als einmaliges und darum urbildliches Geschehen gedacht, das in dem Menschen fruchtbar und schöpferisch wird, der mit diesem Christus lebt, stirbt, begraben wird und aufersteht. Es ist das Geheimnis des Urbildes, dessen geistliche Kraft in den Abbildern wirksam wird, an das Paulus hier denkt. „Die durch Gottes Geist getrieben werden, das sind Gottes Söhne." (Rm. 8, 14.)

Diese in sich differenzierten Gedanken des Paulus dürfen vielleicht als Stufen in seiner Entwicklung beurteilt werden; wie überhaupt diese neue Frage nach der Entwicklung der Gedanken des Paulus für die Gliederung derselben erleuchtend wirken könnte.

Man denkt hier unwillkürlich an Luther; und es wird einem deutlich, was Luther mit Paulus verbindet und was beide voneinander trennt. Wenn ich recht sehe, so fehlt bei Paulus der gesteigert dynamische Gedanke von dem täglichen Kampf des Christen gegen die Sünde. In dem ständigen Hindurchgehen durch diesen Kampf und in seiner Überwindung besteht ja nach Luther das christliche Leben. Es fehlt auch bei Paulus — oder ist höchstens im Ansatz vorhanden — die seltsam tiefsinnige Vorstellung, daß die Rechtfertigung des Menschen durch Gott darin besteht, daß wir Gott rechtfertigen. Luther hat hier geradezu das Zentrum seiner Gedanken: die Rechtfertigung Gottes durch uns ist unsere Rechtfertigung durch Gott. Wir brechen durch den Schein dieses Lebens zum verborgenen Sein hindurch, wenn wir — in Gottes Kraft — ihm recht geben und weder an seinem Gericht noch an seiner Gnade zweifeln. Schließlich findet sich bei Paulus nicht jene Auffassung des Glaubens als Funktion, die bei Luther von entscheidender Bedeutung ist. Entsprechend seinem Transzendentalismus ist ja bei Luther der Glaube die Funktion, in der uns die metaphysischen Güter des Christentums Wirklichkeit werden. „Wie du glaubst, so hast du." Gott, Christus, Sünde, Vergebung, Wort, Sakrament, all das sind Wirklichkeiten, aber wirksam nur für den, der daran glaubt.

4.

Das Christentum ist nie in einer einzigen Form wirklich gewesen. Erst recht nicht in seinen Anfängen. Wir können noch heute verschiedene Typen der christlichen Religion sogar innerhalb des Neuen Testaments (der palästinensische der Synoptiker, der „mandäische" des Johannes-

evangeliums, der paulinische, der jüdisch-griechische des Hebräerbriefs) unterscheiden; und diese Typen mehren sich oder werden noch anschaulicher, wenn wir das außerkanonische christliche oder „häretische" Schrifttum der ältesten Zeiten heranziehen. Der Trieb, die christlichen Gedanken zu vereinheitlichen, der Drang nach der Einheitsform des Christentums ist die Folge nicht bloß des Absolutheitsanspruchs starker religiöser Persönlichkeiten, sondern er liegt auch in der Konsequenz des der Kirche wesentlichen Einheitsstrebens. Und vielleicht ist dies das Genialste in der Theologie des Paulus, daß sein Erleben so reich gewesen ist, daß er es nicht in einer einzigen Form festzulegen brauchte, sondern daß er es notwendig in verschiedenen Formen aussprechen mußte. Freilich beruht eben auf diesem Reichtum auch der Streit um die Deutung und um das Verständnis des Paulus. Mir scheint, daß die Inkongruenzen in der Paulusauffassung zum großen Teil hier ihren Grund haben, daß man die verschiedenen Formen der Theologie des Paulus im Streben nach dogmatischer Einheit vermischt und die verschiedenen Schichten in seinem Denken ohne Rücksicht auf seine Entwicklung ineinander rückt.

Man ist bei diesem Fehler damit entschuldigt, daß über die Echtheit vieler Paulusbriefe wirkliche Sicherheit nicht besteht, und daß bei Paulus selbst naturgemäß keine scharfen Abgrenzungen der einzelnen Formen — man könnte vielleicht eine jüdische, hellenistische und gnostische voneinander unterscheiden — vorliegen. — Die Grundlagen seiner Gedanken entstammen der Urgemeinde bzw. Jesus selbst. Nämlich der Weissagungsbeweis, der mit der Geschichtskonstruktion von Weissagung und Erfüllung eng zusammenhängt; die Vorstellung vom Tod Christi, der für unsere Sünden geschehen ist; der Glaube an die Auferstehung am dritten Tag, wie die erste Erscheinung gedeutet wird; die Auffassung Christi als des „Herrn"; schließlich Taufe und Abendmahl. — Dazu kommt, daß Paulus das Evangelium Jesu von dem Gott, der die Sünder sucht und grade diese in sein Leben hineinzieht, in seinem Wesenskern bewahrt hat. Das Rechtsschema für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch ist in der christlichen Religion abgetan, und der Lohngedanke, als ob man Gott durch Verdienste bestimmen könnte, ist abgestoßen. Gott schenkt die Gerechtigkeit denen, die in Christus sind. In seinem Willen sind Heil und Seligkeit, Geist und Leben beschlossen. Religion ist die passio dei. — Das alles kann in den Vorstellungen der hellenistischen Mystik ausgedrückt werden. Da tritt dann der Gegensatz von Geist und Fleisch auf; ein Dualismus, der nicht bloß ethisch, sondern kosmologisch gedacht ist. Der Welt der Sünde, die Sinnlichkeit und Schwachheit ist, tritt die andere Welt des Geistes und des Lebens

entgegen. Engel und Dämonen verkörpern den Gegensatz, der auch durch den Menschen selbst hindurchgeht und ihn zerreißt. In dies zerrissene Leben, in dem der Tod herrscht, greift Christus ein. Christus ist der Geist, die himmlische Lebensenergie, die uns ein neues Lebenszentrum gibt. Christus ist aber auch gleich wie Fleisch. Er ist ja der „zweite Mensch" und steht mit der Menschheit in einem mystischen Zusammenhang. Sein Geschick, Tod und Auferstehung, wird ihr Geschick. Das bedeutet zugleich die Erlösung. Der Geist Christi wird das wirksame Prinzip der neuen Menschheit, in der charismatische Menschen leben mit einem neuen Leib und einem neuen Geist. Das Ziel dieses Prozesses ist die Verklärung und Vergeistigung. Hier zieht schon die griechische θεοποίησις am Horizont herauf. Die entscheidende Heilstatsache ist in dieser Form der Theologie die „Menschwerdung", in der die Kluft zwischen Geist und Fleisch überbrückt und die Befreiung von der Sinnlichkeit begonnen wird. — Man kann aber auch eine jüdische Form der paulinischen Theologie herauskristallisieren. Hier geht die Diskussion um Gesetz, Versöhnung, Rechtfertigung. Der Grundgedanke, daß Gott alles gibt, Wollen und Vollbringen, wird festgehalten; aber er wird in der ihm inadäquaten Form der Rechtsreligion wiedergegeben. Das Gesetz als Offenbarung dessen, was der Mensch soll, und was er nicht kann; die Sünde als Ungehorsam, als Widerspruch gegen Gott und Schuld; der Tod Christi, und zwar der Opfertod, durch den Gott versöhnt wird; das Gericht Gottes, welches das Ende der Weltgeschichte bringt; das etwa sind die Begriffe, die in diesem Typus der Theologie des Paulus betont werden und heraustreten. Die Gesamteinstellung ist ethisch und geschichtsphilosophisch. Hier haben wir die Tiefe der Verantwortung, die Paulus empfunden hat, die ethische Tiefe von Sünde und Schuld, das Ringen um Freiheit und Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott, die zugleich die sittliche Erneuerung bedeutet. — Schließlich kommt noch die gnostische Form in Betracht, die sich zugleich wohl am stärksten volkstümlichen Vorstellungen anschließt und sich der Sprache der Mysterienreligionen bedient. „Weisheit", „Geheimnis", „Gnosis", „geistliches Verstehen" wird hier gebracht. Gott hat uns erlöst von der „Macht der Finsternis" und in die „Herrschaft seines geliebten Sohnes" gestellt, in dem wir „Sündenvergebung haben; denn er ist das „Bild" Gottes und der „Erstgeborene aller Kreatur", in dem „das All" mit all seinen „Mächten" und „Tronen" geschaffen worden ist. Die Erlösung erscheint hier als die Befreiung von den Dämonen und von den wie Engel gedachten Mächten und Herrschaften. Sünde, Tod, Gesetz werden hier besonders stark als überweltliche Gestalten empfunden. Aber Christus ist der Herr aller dieser „Mächte"; sein Tod entthront sie und

gibt sie der Erde wieder. Er ist der „Retter" oder „Heiland", der die „Äonen" entmächtigt und uns zum Kampf gegen die „Weltherrscher dieser Finsternis" die Rüstung gibt. Das Ende ist der Triumph seiner Herrschaft, die er dem Vater zurückgibt, der dann einst sein wird „Alles in Allem". Hier überwiegen — oft in fremdartiger, unpaulinischer und schwerfälliger Sprache — die kosmologischen Interessen, die sich auch mit Spekulationen über die als σύζυγος, πλήρωμα und σῶμα erstandene „Kirche" verbinden.

All das sind Querschnitte; Karten, nicht Bilder; destilliertes Wasser, nicht der Strom selbst. Aber vielleicht gewinnen diese Querschnitte an Leben, wenn man grade hier wieder die Frage nach der Entwicklung des großen Apostels einschiebt. Ist es nicht so, daß sich die hellenistische und die gnostische „Form" bei Paulus relativ nahestehen? Könnte es nicht — psychologisch gesehen — so sein, daß Paulus am Ausgang seines Lebens zu den Anfängen zurückkehrt? Ist nicht der Paulus des Kolosser- und Philipperbriefs dem Paulus des Galaterbriefs näher als dem Paulus im Römerbrief? Und ist nicht das Ganze, im Reichtum seiner religiösen Ausdrucksformen, schließlich doch durchgehend ein Kampf um das „Gesetz"?

5.

Was ist mystisch bei Paulus? Ist Paulus Repräsentant der Mystik?

Soviel ist deutlich, daß Paulus kein Vertreter der sogenannten Brautmystik ist, die ihre Blütezeiten im Mittelalter und im 17. Jahrhundert unter dem Einfluß des falsch gedeuteten Hohenliedes gehabt hat. Auch das scheint mir wahrscheinlich, daß die Unterscheidung zwischen voluntaristischer und intellektualistischer Mystik — oder wie man den Unterschied sonst nennen mag —, wobei man Paulus und die christlichen Mystiker überhaupt auf die Seite des Voluntarismus stellt, nicht durchschlagend ist. Aber auch wenn man die Mystik — tiefer und umfassender — als den vorreligiösen Urtrieb der menschlichen Seele, über die Zweiheit hinweg in die Einheit zu gelangen, auffaßt — der gleiche Urtrieb nach der Einheit wirkt sich im sexuellen Erlebnis oder auch im Rausch aus —, wird man zu keinem eindeutigen Ergebnis bei Paulus kommen. Denn wenn man die Einheitsformeln des Apostels untersucht, so wird man gewahr, daß es sich nicht um das Verschwimmen von Subjekt und Gegenstand im „allerseligsten Eins" handelt, sondern um die Einswerdung der vielen in Christus und um die Vereinigung der einzelnen mit dem Leib Christi. (1. Kor. 10, 16 ff.; Gal. 3, 29; Rm. 12, 5.) Gemeinschaft der Christen miteinander und Gemeinschaft mit Christus durch

seinen Leib, dem sie zugehören, das ist die Einung, wie sie Paulus zunächst vorschwebt.

Paulus kennt dann auch den Bildgedanken, der mit dem Symbolbegriff ebenso wie mit dem Typusbegriff verwandt ist. Er dürfte hinter der Sakramentsmystik des Apostels stehen, wie wir sie in den Vorstellungen Gal. 3, 27 (die Getauften haben Christus angezogen) Rm. 6, 3. 4 (die Taufe als das Mitbegrabenwerden mit Christus), 1. Kor. 15, 29 (Menschen, die sich für Verstorbene taufen lassen) vorfinden. Die Sakramentsmystik des Paulus ist also nicht bloß aus seiner dramatischen Weltanschauung hervorgegangen, sondern eine Folge seines vom Begriff des Urbilds her bestimmten Denkens.

Deutlicher noch steht die Idee vom Urbild hinter der Geschichtsmystik des Apostels. Dazu rechne ich die seltsamen Vorstellungen von dem Wandern Israels durch das Rote Meer und unter der Wolke sowie von dem Essen des Manna und dem Trinken des Wassers aus dem Felsen, was alles τυπικῶς zu verstehen ist; das heißt eben nicht als Parallelen zu Taufe und Abendmahl der Christen, sondern als Urbilder und geistliche Typen (1. Kor. 10, 1—6). Auch die Spekulationen über die Typen „Adam" und „Abraham" kann man unter den Begriff der Geschichtsmystik bringen. Das Charakteristische hierbei scheint mir darin zu liegen, daß alle diese Vorstellungen nicht mythisch, sondern geschichtlich, freilich spiritualisiert geschichtlich, verstanden werden müssen.

Hierin zeigt sich bereits der realistische Zug in der Paulinischen Mystik. Er ist gewiß gemildert durch die Idee vom Typus und Urbild, der grade das Bleibende und Geistige, nicht das kantig Einmalige in der Geschichte heraushebt; aber auf der andern Seite verstärkt die Spiritualisierung der Geschichte die Bindung an sie; man ist ihr um so mehr verhaftet, je mehr man sie sich durch Spiritualisierung angleicht. Aber der Realismus des Paulus zeigt sich auch sonst. Ich denke vor allem an die höchst realistischen Bilder, die Paulus gebraucht, um das religiöse Leben anschaulich zu machen; so wenn er davon spricht, daß er „in Christus Jesus durch das Evangelium die Korinther gezeugt" habe; (1. Kor. 4, 15); oder wenn er zu den Galatern von den entsprechenden Geburtsschmerzen redet, die er gehabt habe, bis Christus in ihnen „Gestalt gewonnen" habe (Gal. 4, 19; vgl. auch Gal. 6, 14 f.).

Paulus kennt den Begriff Wiedergeburt noch nicht, wie ihn Johannes zuerst hat. Er erwartet noch ganz real bei der großen „Veränderung" die Begegnung mit Christus in den Wolken und in der Luft; „und so werden wir überall mit dem Herrn sein" (1. Thess. 4, 17; 1. Kor. 15, 52). Demgegenüber ist die Wiedergeburt die Verinnerlichung der eschatologischen Hoffnung, als

diese sich eben nicht erfüllt hatte. Paulus weiß aber auch noch nicht von der Auferstehung des Fleisches, wie sie von Ignatius, vom volkstümlichen Christenglauben und von den antignostischen Kirchenvätern als „das Heilsgut" hingestellt worden ist. Was Paulus kennt, das ist der neue geistliche Leib, in dem der Christ schon hier mit Christus vereinigt wird. Es ist ein Gedanke, der zwischen der „Auferstehung des Fleisches" und der „Wiedergeburt" steht. Diejenigen, die mit Christus vereinigt sind, haben schon hier den verklärten Leib, den der Apostel von der allgemeinen Leiblichkeit unterscheidet. Daher „können Fleisch und Blut Gottes Herrschaft nicht erben" und „dies Vergängliche muß Unvergänglichkeit anziehen und dies Sterbliche Unsterblichkeit".

„Wenn einer in Christus ist, so ist er eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen; siehe, es ist neu geworden." (1. Kor. 15, 40 ff.; 53 ff.; 2. Kor. 5, 1—10. 17.)

Diese natürliche Welt wird durch die übernatürliche ersetzt, und ihr Anfang liegt in Tod und Auferstehung Christi. Das alles ist realistisch, fast naturhaft, gedacht. Man „ist" in ihm; man „zieht Christus an"; man wird in ihn „hineingetaucht". Wir sind in Christus und Christus in uns, weil wir denselben Leib wie Christus haben, jenen übernatürlichen Leib, der uns der Auferstehung und des ewigen Lebens fähig macht (1. Kor. 10, 17; 6, 16 f. ;7, 12 ff.; Rm. 8, 9 ff.; 7, 4 ff.). Diese Gedanken haben in der Geschichte des Christentums eine ungeheure Wirkung ausgeübt. Man denke nur an Paracelsus, aber auch an Luther.

Paulus arbeitet auch nicht mit dem Begriff der Bekehrung. Die Gewißheit seines Heils gewinnt er nicht durch das, was wir Bekehrung nennen, sondern durch sein Leiden mit Christus. Das ist das geheime Motiv, das in seiner großartigen Selbstschilderung 2. Kor. 11 und 12 aufklingt. Weil Paulus mit Christus gelitten hat, gestorben und auferstanden ist, darum hat er die Gemeinschaft mit Christus (2. Kor. 1, 5. 6).

„Der Geist selbst bezeugt es mit unserm Geist, daß wir Kinder Gottes sind. Wenn aber Kinder, dann auch Erben; Erben Gottes, Miterben Christi; wenn wir nämlich mit leiden, damit wir auch mitverherrlicht werden." (Rm. 8, 17; vgl. Gal. 6, 14. 17.)

Hier blitzt zum erstenmal das auf, was in der späteren christlichen Mystik als Nachfolge oder besser Nachbildung Christi in der Seele des Christen ausgemalt worden ist.

Es gibt ja zwei Formen, in denen die imitatio Christi gedacht werden kann. Die eine denkt an die Nachahmung der Taten Christi und will so leben, wie er gelebt hat. Das ist die Nachfolge Christi im eigentlichen Sinn, die allzu oft moralisch ausgedeutet worden ist. Die andere denkt an die Gestaltung des Geschicks Christi in der Seele des Christen, daß

wir mit ihm leiden, sterben und auferstehen, daß er von uns nachgebildet wird und in unserem Leben Gestalt gewinnt. Man spricht hier besser von Nachbildung als von Nachfolge Christi und wird diese Vorstellung von der Nachbildung Christi gerade in der großen Mystik konstatieren können.

Es ist klar, daß Paulus vor allem zunächst im Rahmen der „Nachbildung Christi" in uns denkt. Inwieweit er auch die „Nachfolge Christi" kennt, und welche Bdeutung sie in seiner Theologie hat, werden wir alsbald sehen.

Es ist eine alte prophetische Vorstellung, daß am Ende der Tage Gottes Geist über alles Fleisch ausgegossen werden wird. Es mag sein, daß Paulus an diesen Glauben anknüpft; aber seine Auffassung vom Geist geht weit darüber hinaus. Der Geist Gottes ist die Lebenskraft in dem neuen und übernatürlichen Sein des Christen. Wer den Geist hat, der ist nicht mehr im Fleisch, sondern „in Christus, ein Tempel Gottes", eine neue Kreatur, frei geworden von Gesetz und Tod (1. Kor. 3, 17; Gal. 5, 16 ff.). Man muß auch hier den Realismus der Sache hören und von hier aus das Wesen des Charismatikers bestimmen, dessen mannigfaltige Art Paulus im zwölften Kapitel des ersten Korintherbriefs beschrieben hat. Das ist der neue Mensch, den Gott durch Christus will; der Pneumatiker, der alles richtet, der die Tiefen der Gottheit erforscht, der die „Stigmen" Christi an sich trägt — und der schließlich doch den Weg der Liebe, den einfachen Höhenweg, geht (1. Kor. 2, 10 ff.; 13; Gal. 6, 17).

„Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern im Geist, wenn Gottes Geist doch in euch wohnt. Wer aber Christi Geist nicht hat, der gehört nicht Christus. Wenn Christus in euch ist, dann ist zwar der Leib tot wegen der Sünde, aber der Geist ist Leben wegen der Gerechtigkeit. Wenn aber der Geist dessen in euch wohnt, der den Jesus von den Toten erweckt hat, dann wird der, der Christus Jesus von den Toten erweckt hat, auch eure toten Leiber lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt." (Rm. 8, 9 ff.)

Eine Frage soll diese Skizze abschließen: Gehört der Hinweis auf den „Geist" bei Paulus an den Anfang oder an das Ende des Versuchs, die Frage nach dem „Mystischen" in seiner Theologie zu beantworten?

6.

Man hat gesagt, das sittliche Handeln des Christen bei Paulus sei bloß „Demonstration" und bestehe im Grund lediglich in der Selbstüberwindung; und man hat hinzugefügt, der Inhalt der Ethik des Paulus ergebe sich aus dem Alten Testament und aus den Tugend- und Lasterkatalogen des hellenistischen Judentums, wie sie von dem großen Apostel gelegentlich reproduziert werden. Das ist schon von Holl mit guten Gründen bestritten

worden, und zwar in einer Analyse, welche die Wurzeln des Problems bloßlegt. Das abgetane oder aufgehobene Gesetz, die Freiheit des Geistes und das „Gesetz Christi" — all das schließt sich scheinbar aus. Das alles wird aber — auch das hat Holl gezeigt — durch die Beziehung auf den historischen Jesus, der das Muster des christlichen Lebens ist, miteinander ausgeglichen. Dazu kommt, daß der paulinische πνεῦμα-Begriff im Unterschied zu demjenigen der Mysterienreligionen sittlichen Charakter an sich trägt. Und der Herr ist ja der Geist. Christus zeigt in seinem Leben und Sterben, was Liebe und Geist ist.

Paulus leitet aber seine Ethik nicht aus der Buße oder aus der Rechtfertigung ab, sondern aus dem Geist. Seine Ethik ist p n e u m a t i s c h e Ethik. Er will die Haltung des Pneumatikers als die christliche Haltung erweisen. Das bedeutet zunächst: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2. Kor. 3. 17). „Zur Freiheit hat Christus uns befreit. Steht also und haftet nicht wiederum am Joch der Knechtschaft" (Gal. 5, 1; 13). Und doch ist der Pneumatiker nicht der ungebundene Wundermann, der sich vom Geist hinreißen läßt, wohin immer er will. Zungenreden und Rücksichtslosigkeiten sind nicht die höchsten Offenbarungen des Geistes. Der Weg „im Überschwang" ist vielmehr der Weg der L i e b e. Weissagungen, Zungenreden, Gnosis werden vergehen; die Liebe stürzt nicht. „Immer aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei. Größer aber als diese beiden ist die Liebe" (1. Kor. 13, 13). „Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen" (Gal. 6, 2; vgl. Rm. 13, 8 ff.). „Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede..." (Gal. 5, 22). Wie das Wort vom Gesetz Christi oder die Wendung von der Nachahmung Christi (1. Kor. 10, 1) zeigen, ist diese Bestimmung der Haltung des echten Pneumatikers am geschichtlichen Christus gewonnen worden. Hier wird der g e s c h i c h t l i c h e C h r i s t u s für die Gedankenwelt des Paulus wichtig, den er sonst nicht mehr kennen will. Der geschichtliche Christus zeigt in seinem Leben, was Geist und Liebe ist. Das Höchste ist nicht Gnosis, Schau, Erkenntnis, Weisheit, Weissagung; das Höchste ist Liebe. Die Ethik des christlichen Pneumatikers besteht in der „Nachfolge Christi". Hier zeigt sich, daß Paulus neben der primären „Nachbildung Christi" auch die „Nachfolge Christi" kennt; und man sieht die bedeutsame Stelle, die sie in seiner Theologie einnimmt. Die Haltung des Christen soll die Christi selbst sein. — Diese Gedanken des Paulus sind immer lebendig geblieben. Auch in der alten Kirche. Man denke an die anschaulichen Schilderungen, welche die Didache von den falschen Propheten gibt. Der wahre Prophet aber ist der, der die τρόποι Χριστοῦ aufweist, der den Charakter Christi zeigt.

Mit zwei anderen Erwägungen stützt Paulus diesen seinen Grundgedanken; dazu tritt eine dritte Wertung, die hiermit in Beziehung steht.

Die eine Reflexion ist der Hinweis auf den Nutzen und auf die Rücksicht, die der „Starke" dem „Schwachen" gegenüber zu nehmen hat (Rm. 14). Der Pneumatiker ist in allem frei; aber er soll bedenken, daß nicht alles nützt (1. Kor. 6, 12). Daher braucht er Zucht, Disziplin, Ordnung — aus Liebe. „Alles ist frei, aber nicht alles nützt. Alles ist frei, aber nicht alles baut auf. Niemand suche das Seine, sondern das des Anderen" (1. Kor. 10, 23 ff.).

Die andere Erwägung, die Paulus anstellt, betrifft die Ordnung, die sein muß; auch dort, wo der Geist herrscht. Diese Gedanken sind durch die konkreten Verhältnisse ausgelöst und beziehen sich im besonderen auf den Kultus. Aber sie haben gewiß grundsätzliche Bedeutung. Zungenredner und Propheten sind Pneumatiker; aber sie sollen daran denken, daß sie verstanden werden müssen, und daß die Ordnung nicht durch sie verletzt werden darf. Der große Pneumatiker Paulus hat selbst den Anfang damit gemacht, den Geist durch die Rücksicht auf Ordnung und Liebe zu binden; und niemand hat mehr als er dazu getan, um den Weg einer Entwicklung zu beschreiten, den die Kirche je länger je mehr ausgebaut und befestigt hat. Der größte Pneumatiker des Christentums ist der erste Kirchenmann gewesen.

Die Wertung, die Paulus neu vorgenommen hat, liegt auf soziologischem Gebiet. Man wird nicht fehlgehen, wenn man die positive Wertung der Obrigkeit oder des Staates, die der Apostel vornimmt, mit seiner Hochschätzung der Ordnung in Verbindung bringt. Freiheit, Nutzen, Ordnung und Liebe, das sind die Grundbegriffe seiner Ethik, die im Vorbild des geschichtlichen Christus ihr Urbild hat. „Wer der Obrigkeit sich widersetzt, stellt sich der Verordnung Gottes entgegen" (Rm. 13, 2). Hier sieht man in den Zusammenhang des Sinnes Pauli für die Ordnung mit der politischen Loyalität hinein. Und zwar soll diese Unterordnung nicht bloß aus Furcht geschehen, sondern auch „um des Gewissens willen". Denn die Obrigkeit ist „Gottes Diener", der dem Guten hilft und dem Bösen mit dem Schwert wehrt.

Ebenso glaube ich in diesem Zusammenhang auf die positive Einschätzung hinweisen zu sollen, die Paulus der Arbeit zuteil werden läßt. In der Antike arbeitete der vornehme Mann nicht; er machte Politik, redete und schriftstellerte. Die Arbeit war Sache der Sklaven. Hier hat Paulus den Anfang einer Wendung gebracht. Vielleicht durch seine persönlichen Erfahrungen, in

denen die Frage nach der Existenz immer eine Rolle gespielt hat, und die ihm immer wieder Notwendigkeit, Freiheit und Segen der Arbeit gezeigt haben (1. Kor. 9, 9. 13. 14. 18; 2. Kor. 11, 9; 12, 13). Jedenfalls ist es das Christentum gewesen, das der Arbeit ihren Adel und ihren Wert immer wieder erkämpft hat.

7.

Am Anfang war die Kirche. Das ist die neue historische Erkenntnis, die sich gegenüber der alten pietistisch-spiritualistischen Anschauung von der ungebundenen, undogmatischen Gemeinschaft der Liebe und der Erlebnisse durchgesetzt hat, wie sie von Gottfried Arnold bis Ritschl und Sohm geherrscht hat. Holl hat 1. Kor. 15, 3 ff. durch eine scharfsinnige Analyse auch für die Frage nach dem Kirchenbegriff der Urgemeinde fruchtbar gemacht. Wir wissen jetzt, daß die Erscheinungen des Auferstandenen die Kirchenleitung legitimiert haben. Im Pneumatischen, eben in jenen Manifestationen oder Visionen, liegen die Wurzeln des Kirchenrechts, das sich dann auf die Tradition und auf das Apostolische zuspitzt. An der Spitze der als Anstalt gedachten Kirche stehen die Zwölf, die Säulen, die Geltenden. Man sieht hier in die Autorität des Petrus hinein, der die Auferstehung „gesehen" hat; und man erkennt auch, daß die Himmelfahrt, die letzte Erscheinung Christi, diese Periode der legitimen Erscheinungen abgeschlossen hat. Paulus war daher mit seiner Erscheinung vor Damaskus der zu spät Gekommene. Auch für Jakobus gibt es eine Überlieferung über die Erscheinung des Herrn, die vor ihm stattgefunden hat. Aber für ihn kommt noch ein anderes Prinzip in Betracht, das seine Stellung juristisch unterbaut. Das ist die Verwandtschaft mit Jesus, wie der ständige Zusatz „der Bruder des Herrn" beweist. Auf der Autorität dieser Apostel, die den Auferstandenen „gesehen" haben, ruht die Kirche. Die Kirche ist aber auch lokal bestimmt. Sie ist an Jerusalem gebunden, das wie später Rom eine Art von „Vorort" gewesen ist; und die „Armen" in Jerusalem haben eine Art von Steuerrecht besessen und eine Art von Aufsichtsrecht ausgeübt.

Auch für den Kirchenbegriff des Paulus ist sein Sinn und Wille zur Ordnung bedeutsam gewesen. Er hat auch seine Autorität wie die „Säulen" auf seiner Erscheinung aufgebaut und sie so zu legimitieren versucht. Grade damit freilich hat er die Ideen der apostolischen Autorität gegen seinen Willen im Sinn seiner großen alten Gegner gefestigt. Aber Paulus hat doch den Kirchenbegriff spiritualisiert und damit die lokale Bindung zurückgedrängt oder zerstört und die Kirche auf Christus mehr als auf die Apostel gegründet. Also auch die Begrenzung auf das Apostolische hat der Spiritualismus des Paulus zurück-

geschoben. Christus, der Geist-Herr, ist das Haupt seines Leibes. Ihm stehen die Pneumatiker, die Geistmenschen, am nächsten. Die Apostel sind bevorzugte Werkzeuge, aber fehlbare Menschen, die irren und straucheln, wie das Beispiel des Petrus zeigt. Christus und der Leib Christi entsprechen einander. Aber jede Einzelgemeinde ist „Erscheinung" der Gesamtkirche. Der ganze Leib erscheint in jeder Gemeinde, die deshalb die Gesamtkirche zur Darstellung bringt. Von hier aus drängt schon in etwas die Autonomie der Einzelgemeinden in den Vordergrund. Überblickt man diese Grundlinien, so sieht man, wie Paulus das Gerüst der alten Vorstellungen beibehält, wie er im Schema der großen alten Apostel auch gegen sein Interesse denken muß, wie er aber auf der andern Seite Grundzüge des anstaltlichen Kirchenbegriffs spiritualisiert und aufgelöst hat. Die Kirche ist für ihn im Grund der Organismus der durch Christus belebten Pneumatiker.

VI.

Wie stellen wir uns heute zu Paulus? Wie ist das Pauluspro blem der Gegenwart zu verstehen?

Dieser Vortrag ist im wesentlichen durch historische Interessen geleitet worden; und es waren besonders zwei große Fragen, die uns vor allem am Herzen lagen: das Problem der Grundlagen der Theologie des Paulus und ihre Verbindung mit dem Urheber unserer Religion und die Frage nach den Schichten im Denken des großen Apostels und nach der Entwicklung seiner Persönlichkeit. Aber die Historie hat nur dann recht, wenn sie Antworten auch für die Fragen der Gegenwart sucht und weiß.

In weiten Kreisen gilt zumeist das, was bei den Kennern veraltet ist. So wird auch heute von dem Hintergrund des vorbildlichen Menschen Jesus aus — daß er der „leidende Menschensohn" ist, wissen einstweilen nur wenige — Paulus als der Theologe gesehen, der fragwürdige Dogmen wie die „Sündenbocktheorie" oder wie die jüdische Rechtfertigungslehre geschaffen hat, die niemand versteht, und der der Urheber seltsamer Geschichtsanschauungen ist, die auf unmöglichen Exegesen des Alten Testaments beruhen. So erscheint Paulus gradezu als das Urbild des Theologen, der fremde Sinnlosigkeiten ausspinnt und nicht echte Religion erlebt. Vor allem aber ist er unsympathisch wegen seiner jüdischen Charakterzüge und wegen der Judaisierung des Christentums, die grade er vorgenommen hat.

Wer die bisherigen Ausführungen sorgsam gelesen hat, wird zugeben müssen, daß diese Vorwürfe ungerecht und — zum mindesten — allzu unkompliziert sind. Die Erscheinung des

Paulus ist viel zu tief und breit verwurzelt, als daß man sie mit kurzen Schlagworten abtun könnte. Und das läßt sich unter keinen Umständen übersehen, daß er derjenige gewesen ist, der die christliche Religion unter schwersten und gefährlichsten Kämpfen vom Judentum losgerissen hat. Es gibt auch zu denken, daß die beiden größten Antisemiten in der Kirchengeschichte, Marcion und Luther, an den großen Heidenapostel angeknüpft haben. Erst im Gegenschlag gegen Marcions Reformversuch hat die altkatholische Kirche diejenigen Elemente in sich ausgebildet oder hervortreten lassen, die sie mit dem Judentum verbinden. Ich denke dabei an die Schaffung des kanonischen heiligen Buchs, an die Idee von der apostolischen Sukzession und an die Normierung der Bibelauslegung durch die in der regula veritatis zusammengefaßte mündliche Tradition. Durch Luther ist Paulus, der sein Lehrmeister κατ' ἐξοχήν gewesen ist, umgedeutet und das heißt in deutsche Frömmigkeit umgeschmolzen worden. Paulus radikal ausscheiden wäre also gleichbedeutend mit dem Herausschneiden des Herzstückes protestantisch-deutscher Religiosität.

Man muß sich überhaupt darüber klar sein, daß das heutige Christentum in vielen Umdeutungen und Metamorphosen geworden und gewachsen ist und sich von seiner ursprünglichen Art ebenso unterscheidet wie der heutige Mensch vom Menschen der späten Antike. Vielleicht hat auch diese Abhandlung gezeigt, wie schwierig es ist, sich durch die uns in Fleisch und Blut übergegangenen Umdeutungen hindurch an den ursprünglichen Paulus heranzutasten, und wie auch dies nur annähernd und unvollkommen geschehen kann. Man kann auch nicht die wörtlich verstandene Bibel zur ausschließlichen Autorität für unseren Glauben machen. Aus diesem einfältigen, durch die historische Forschung längst überwundenen und dann doch wie eine Art von doppelter Wahrheit beibehaltenen Biblizismus hat sich viel religiöse Not und Unbefriedigung ergeben. Die Bibel ist das Dokument ursprünglicher frommer Erlebnisse, die in einer Religion einzigartig gemacht worden sind, deren Epoche nicht am Ende, sondern am Anfang liegt. Aber kaum weniger großartig und wunderbar sind die Umwandlungen, Neuprägungen und Wiedergeburten, die das Christentum erlebt hat und in denen es lebendig geblieben ist. Wenn man an alle diese historischen Wunder denkt, die vor jedem Sehenden offen daliegen, so muß man schon sagen: Das Ganze ist die Offenbarung! Je weiter und tiefer der historische Blick dringen wird, um so mehr wird man mit Paulus sprechen:

„Was für eine Tiefe an Reichtum, Weisheit und Erkenntnis Gottes! Wie unerforschbar sind seine Gerichte und wie unergründlich seine Wege! Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt, und wer ist sein Rat-

geber geworden? Oder wer hat ihm etwas zuvor gegeben, daß es ihm wiedergegeben würde? Denn von ihm und durch ihn und zu ihm ist das All!' (Rm. 11, 33 ff.)

In dieser Einsicht ist aber auch die Aufgabe gegeben, das Christentum der eigenen Zeit zugänglich zu machen und die ewigen Wahrheiten so zu sagen, daß die Fragen der eigenen Zeit in ihnen eine Antwort finden. Grade Paulus, der das Eine, was not tut, in vielen Formen zu verkünden wußte und der allen alles wurde, um einige zu retten, gibt uns den Mut, ihm, dem größten Apostel, nachzufolgen und mit den eigenen schwachen Kräften an die gleichen Aufgaben heranzutreten. Die Aufgabe heißt Wiedergeburt. Aber sie muß uns geschenkt werden. Was wir hier tun können, ist wenig. Aber das Wenige muß getan werden. Damit ist freilich die starre Ausschließlichkeit einer einzigen Form der christlichen Religion aufgegeben und die Berechtigung vieler Wege und Formen zugestanden, wie sie sich aus den vielen individuellen Gestaltungen des geschichtlichen Lebens ergibt.

Paulus ist die vielfältige, tiefsinnige theologische Ausprägung der Christusreligion. Und es gilt der Satz, daß ohne Christus kein Christentum existiert. Aber es gilt auch der andere Satz, daß Christentum ohne Paulus denkbar ist. Wer sich zu Christus bekennt, auch nicht im Sinne des Paulus, ist Glied der christlichen Kirche. Denn die Grenze der Toleranz in der christlichen Kirche ist Christus, nicht Paulus. Versöhnung, Erlösung, Rechtfertigung, die Mystik des neuen Leibes sind tiefe, ernste und wahre Deutungen der Christusreligion; aber sie sind nicht ewig wie diese, sondern sie dauern wie alles wahrhaft Lebendige im Wechsel, in der Neuformung, in der Wiedergeburt. Denn das Geheimnis in der Geschichte und im individuellen Leben heißt Wiedergeburt. Dabei möchte ich in diesem Gedankengang noch einmal auf den inneren Zusammenhang zwischen Jesus und Paulus mit Nachdruck hinweisen. Zwischen beiden gibt es nicht bloß Brücken, sondern die Ufer stoßen aneinander, so daß das Land, der Grund und Boden, der gleiche ist, obwohl er verschiedenartig bebaut worden ist.

An zwei Beispielen möchte ich das, was mir vorschwebt, zu verdeutlichen suchen.

Die Paulinische Geschichtsanschauung ist Konstruktion. Freilich eine Konstruktion, die, wie wir sahen, auf den Urheber unserer Religion zurückgeht. Das Christentum rechtfertigt sich mit dieser Geschichtsanschauung aus dem Alten Testament. Aber zugleich ist die Sache doch etwas anders gewandt. Diese Selbstrechtfertigung oder Selbstbegründung aus dem Alten Testament, besonders aus seinen prophetischen Schriften, ist zugleich eine Eroberung des Alten Testaments durch das Christen-

tum für seine Vorgeschichte. Das Christentum sucht also seine Vorgeschichte im Alten Testament; aber es sieht sie dort gewissermaßen nur vorgebildet oder abgeschwächt. Denn die Wirklichkeit der Wahrheit ist im Christentum realisiert, während das Alte Testament mit seinen Figuren nur ein vorwärtsweisender Schatten ist. Es ist also nicht Urbild — kaum Typus —, sondern Schatten und Figur, die erst in der Gegenwart durch die christlichen Realitäten aufgefüllt und in diesem Sinn „erfüllt" werden. Paulus nimmt die urchristliche Vorstellung von der jüdisch-alttestamentlichen Wurzel sehr ernst. Aber er stellt aus seiner Situation heraus die neue Frage: Wie steht es mit den Heidenchristen? Und er beantwortet sie mit dem Gleichnis vom wilden Ölbaum, der auf den echten Ölbaum aufgepfropft und so seiner Wurzel und seines Safts teilhaftig wird (Rm. 11, 17 ff.). Das „Geheimnis", das er den Römern mitteilt, besagt, daß erst die „Fülle der Heiden" eingehen und dann schließlich ganz Israel gerettet wird, „nach dem Evangelium Feinde um euretwillen, nach der Wahl aber Geliebte wegen der Väter" (Rm. 10, 28). — Mit dieser Antwort konnte die Christenheit sich um so weniger zufrieden geben, als sie mehr und mehr in die hellenistische Kulturwelt hineingewachsen ist. Und nun tut sie den entscheidenden Schritt in bezug auf ihre Vorgeschichte. Diese wird nicht auf das Alte Testament beschränkt, sondern auf den orbis terrarum ausgedehnt. Überall wo der Logos am Werk war, da ist das Christentum präformiert gewesen. Denn Christus ist ja der Logos. So hat das Christentum das Griechentum, ja überhaupt die Kulturgeschichte der Menschheit für sich erobert und dort seine Vorgeschichte festgelegt. Man sieht hier in den „Imperialismus" der christlichen Religion hinein, wie das von Bengt Seeberg in einer Untersuchung über die Bedeutung der Logosidee für die Geschichtsanschauung Justins richtig und weitblickend formuliert worden ist. Aber wenigstens die erste und entscheidende Frage, die am Eingang dieses Weges steht, ist von Paulus gestellt worden. — Sage ich zuviel, wenn ich meine, daß demjenigen, der diese Zusammenhänge überblickt und durchschaut, das Problem Judentum und Christentum nicht als sehr wesentlich erscheint?

Die Rechtfertigungslehre des Paulus kämpft gegen die Geltung des jüdischen Gesetzes nicht bloß für die Heidenchristen, sondern für alle Christen. Die Erfüllung des Gesetzes macht nicht „gerecht" oder fromm. Fromm macht einen Menschen Gott allein, aus freier, unbegreiflicher Gnade, die begreiflich nur ist durch den Blick auf Christus. — Luther hat diese Gedanken mit der alten katholischen Bußlehre verknüpft und gezeigt, daß auch das Frommsein des Menschen durch Not und Verzweiflung hindurch gehen muß, und daß das Leiden ebenso wie die Be-

gnadigung das Werk des die Menschen suchenden Gottes ist. Im Negativen ist das Positive verborgen. Im Nein erklingt das Ja. Diese Gedanken Luthers haben das Negative im Leben in seiner positiven Bedeutung entdeckt und gewissermaßen durch die Beziehung auf Gott geheiligt, und sie haben alles, was die Religion betrifft, in die Hände Gottes gelegt, der Wollen und Vollbringen schenkt, so daß die Religion nichts anderes ist wie die passio dei, das große Leiden Gottes durch den Menschen. — Ich sagte schon, daß das „Gesetz", an das diese Gedanken anknüpfen, ein typischer Begriff ist, der sich im Laufe der Geschichte immer wieder wandelt. Ich will die Frage nicht näher untersuchen, was für uns heute Gesetz ist. Aber ich meine, daß das, was uns heute quält, nicht so sehr ein bestimmtes historisch geltendes Gesetz ist, sondern eher das Lebensgesetz selbst, Krankheit, Not, Sünde, Schuld, die verzauberte Welt, die dämonische Besessenheit des Lebens, die wir stärker im allgemeinen und wie ein Ganzes als einen notwendigen Bestandteil des Lebens selbst empfinden als die Früheren, für die sich die Not des Lebensgesetzes an einer bestimmten Stelle oder in einer bestimmten Erscheinung der geschichtlichen Welt konkretisiert hat. Aber grade in dieser unserer Lage sollen wir von Paulus lernen, neue Formen zu schaffen und in neuen Zungen zu reden. Ich kann sehr wohl die Gotteswelt, die hinter und in dieser Welt wirksam ist, verkündigen mit ihrem ewigen Lebensgesetz, daß in der Erniedrigung der Aufgang, im Leiden das Leben, in der Überwindung die Freude steckt; und ich kann dabei auf Christus hinweisen, das Urbild unseres Lebens, der dies Lebensgesetz uns einmalig vorgelebt und uns zugut durchgelitten hat. Ich meine, daß die Lehre von der Rechtfertigung in dieser Weise auch heute noch g e p r e d i g t werden kann, und immer, solang die Menschen nicht Götter geworden sind und ein Empfinden für die Unvollkommenheit ihrer Existenz behalten. Gewiß, es gibt auch andere Formen, in denen man heute das, was Rechtfertigung ist, verkünden könnte. Man muß nur Kenntnisse, Mut und Kraft haben, um die Christusreligion in ihrem Tiefsinn und Reichtum immer aufs neue zu erleben. Daß dies möglich ist — auch das hat uns der doctor ecclesiae gezeigt.

Abgeschlossen 25. Februar 1941.

Die Bedeutung Johann Marienwerders für Theologie und Frömmigkeit im Ordensstaat Preußen.

Vortrag, gehalten zur Kant-Kopernikus-Feier der Universität Königsberg, am 10. Februar 1940.

Von Dr. A. Schleiff,
Königsberg/Pr.

Man ist gewohnt, die deutsche Geschichte des Mittelalters vornehmlich in ihrem Zusammenhange mit Italien und Rom zu begreifen. Dies mag für die Jahrhunderte bis zu den großen Stauffenkaisern hin in der Tat zutreffen. Darnach aber trat eine völlige Wandlung ein, die im 14. Jahrhundert (also immerhin 150 bis 200 Jahre vor Luther!) das Zentrum der deutschen Kultur und Politik in die östlichen Marken verlegte. Der Luxemburger Karl IV., den deutsche Historiker — einen italienischen Chronisten sinnlos nachbetend [1]) — abfällig den „Pfaffenkaiser" nannten, schuf in Prag dem deutschen Reiche eine Hauptstadt und dem geistigen Leben Deutschlands eine Universität. Er stand mit den Vertretern der italienischen Renaissance, mit Cola di Rienzi und Petrarca in naher Beziehung und hat bei aller Bedachtsamkeit für kirchliche und wissenschaftliche Reformbestrebungen immer Verständnis und Förderung aufgebracht.

Die Bedeutung der Prager Universität in diesem ersten Jahrhundert ihres Bestehens ist dementsprechend groß und auch allgemein anerkannt. Böhmen war das Zentrum des nach Osten drängenden deutschen Lebens geworden. Die Wege der Kultur von hier aus nach Schlesien, Pommern und Preußen — Gebiete, die damals kaum den Slaven abgerungen waren — sind ungeheuer vielgestaltig. Am meisten untersucht und aufgehellt sind die Zusammenhänge Böhmens mit diesen Ländern auf dem Gebiete der Kunst- und Baugeschichte [2]). Nicht ist dieses bisher

1) Imperadore de preti, vgl. Giovanni Villani 12, 60 bei: J. Loserth, Hus und Wiclif, Prag & Leipzig 1884, S. 27.

2) Vgl. etwa: Jos. Neuwirth, Die Beziehungen des Graudenzer Altarwerkes der Marienburg zur altdeutschen Malerei. Prag 1918. Aus: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen, 1918, S. 81 ff. — H. Ehrenberg, Deutsche Malerei und Plastik von 1350 bis 1450. Neue Beiträge zu ihrer Kenntnis aus dem ehemaligen Deutschordensgebiet. Bonn und Leipzig 1920.

(außer gelegentlichen Ansätzen[3]) geschehen auf dem Gebiete der Theologie, die doch im Mittelpunkt des geistigen Lebens stand. Gerade die Bedeutung der Universität Prag für das religiöse Leben Preußens aber ist erheblich gewesen. Es fehlt freilich bisher eine völlige Durcharbeit der Quellen, der religiösen und theologischen Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts in Preußen, die z. T. noch jetzt unberührt in Archiven, in Königsberg, Danzig, Marienwerder, Kulm oder Pelplin liegen; ich nenne nur einige, die mir wichtig zu sein scheinen.

So sehr dieser merkwürdige Zusammenhang von Böhmen und Preußen noch in manchen Zügen zu ermitteln ist, ehe man zu einem abschließenden Gesamtbild gelangen kann, so erkennt man doch genau einzelne Kulturwege und -träger und kann von diesen aus ein Gesamtbild erschließen.

Nach Prag gingen die jungen preußischen Theologen und Juristen zum Studium. Dort lehrten Männer wie Heinrich von Oytha[4]) oder Matthäus von Krokkow[5]), deren Bedeutung für die Ausbreitung des Deutschtums im Osten ebenso groß ist wie ihre Bedeutung für die Theologie. Die Schriften des Matthäus von Krokkow finden sich gerade zahlreich in preußischen Bibliotheken, in Pelplin und Danzig, aber auch in Königsberg, wo er als Magister Matthäus geführt wird[6]), oder in Elbing

---

3) Am meisten verdanken wir auf diesem Gebiet dem ehemaligen Braunsberger Professor Franz Hipler. Von ihm: Meister Johannes Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montau. In: Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands III (1866) S. 166—299. Christliche Lehre und Erziehung im Ermland und im preußischen Ordensstaat während des Mittelalters, Braunsberg 1877. Bibliotheca Warmensia, oder Literaturgeschichte des Bistums Ermland. Braunsberg und Leipzig 1872. Außerdem: Fr. Wiegand, Das apostolische Symbol im Mittelalter, Gießen 1904, S. 38 ff. K. Burdach, Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit (Vom Mittelalter zur Reformation III, 2), Berlin 1926—1932, S. 151. Derselbe, Vorspiel I, 2: Reformation und Renaissance. Halle 1925, S. 131 Anm. 2. Derselbe: Zur Kenntnis altdeutscher Handschriften und zur Geschichte altdeutscher Literatur und Kunst. In: Zentralblatt für Bibliothekswesen VIII (1891), S. 151. Ph. Funk, Zur Geschichte der Frömmigkeit und Mystik im Ordensland Preußen. In: Kultur und Universalgeschichte, Walter Goetz zum 60. Geburtstage. Leipzig und Berlin 1927, S. 84 f. Weitere Literatur vgl. in meinem Aufsatz: Die Universität Prag und Preußen im 14. Jahrhundert. Jahrbuch für ostpreußische Kirchengeschichte, 6. Jahrg. 1940.

4) Über Heinrich von Oytha vgl. Joh. Aschbach, Geschichte der Wiener Universität, Bd. 1, Wien 1865, S. 402 ff. Hipler, Meister Johannes Marienwerder, S. 176 ff., 180.

5) Über Matthäus von Krokkow: K. Burdach, in: Zentralblatt für Bibliothekswesen VIII, S. 165, 173 ff. Loserth, Hus und Wiclif, S. 68 ff.

6) Vgl. Magister Matthäus, Tractatus qui intitulatur: Deus omnia bene fecit. Königsberger Hs.

und in Thorn. Heinrich von Oytha trat später als Halbbruder dem deutschen Orden bei. Die beiden großen Orden der Predigerbrüder und der Minderbrüder hatten in ihrer gegenseitigen Abschließung erheblich an geistiger Kraft eingebüßt; man erkennt, daß in rückläufiger Kulturbewegung der Orden im Osten die Sammlung und Einigung aller hervorragenden deutschen Köpfe übernommen hat.

Neben diesen großen Gelehrten sammelten sich aber in der jungen und aufblühenden Residenz- und Universitätsstadt Prag auch alle jene Männer, die eine Reformation der Kirche erstrebten, in denen die ungeheure religiöse Spannung dieser vorreformatorischen Zeit zu brennendem Feuer geworden war. Auch diese Kreise fanden bei dem Kaiser Karl IV. eine gewisse Förderung, zum mindesten aber keine Hindernisse. Fanatische Prediger, Agitatoren und wilde apokalyptische Propheten kamen in Prag zu Wort. Es konnte sogar ein Mann wie Militsch den Kaiser Karl offen als den Antichrist bezeichnen, ohne eigentlich richtig bestraft zu werden [7]). Es verband sich mit diesem religiösen Eifer eine eigentümliche obrigkeitsfeindliche Stimmung. Jener Militsch konnte dieser Stimmung am schärfsten Ausdruck verleihen. Der deutsche Konrad von Waldhausen [8]), der ebenfalls vor ungeheuren Mengen in Prag predigte, kennt diese Schärfe nicht. Eine Predigtsammlung dieses Mannes war auch in Preußen gut bekannt; ein Exemplar seiner Postilla studentium pragensis universitatis befindet sich in unserer Universitätsbibliothek. Militsch war offenbar der bedeutendste, hinreißendste Prediger unter diesen Männern; das Bild, das seine jüngeren Anhänger von ihm gegeben haben, ist geradezu eine Apotheose [9]). Konrad von Waldhausen war Deutscher. Militsch war Mähre; sein Schüler Matthias von Janov war

---

7) Fontes rerum Austriacarum. I Script. VI, 2 (K. Höfler, Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen), Wien 1865, S. 42: hic indutus zelo quasi thorace imperatorem praedictum aggressus digito incicavit et dixit sibi coram omnibus, quod ille sit magnus Antichristus. Der Papst forderte den Kaiser Karl erfolglos auf, gegen Militsch vorzugehen. Das Schreiben des Papstes bei: Odoricus Raynaldus, Annales ecclesiastici Caes. Baronii, continuati... Tomus XVI, S. 526 f. (ad an. 1374, 11), Köln 1692. Über Militsch vgl. Loserth, Hus und Wiclif, S. 50.

8) Über Konrad von Waldhausen vgl. Loserth, Hus und Wiclif, S. 41 ff. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland, S. 464 f. (München 1886). K. Burdach, Zentralblatt für Bibliothekswesen VIII, S. 459.

9) Fontes rerum austriacarum I Script. VI, 2 (von Matthias von Janov), S. 40 ff.

Tscheche [10]), ebenso der Magister Adalbertus Ranconis, der auch ein Schüler und Freund des Militsch war [11]). So findet diese religiöse Spannung in Prag bald Verbindung mit den nationalistischen tschechischen Kreisen, denen die Abwehr gegen die eindringenden deutschen Herren natürlich war. Das rasche Anwachsen der Stadt Prag hatte bewirkt, daß (wie ein tschechischer Chronist schreibt) [12]) jedermann seine Kinder deutsch lernen ließ, und daß das tschechische Element mehr und mehr im Deutschtum versank.

Wie und wo im einzelnen die Abwehr des Tschechentums gegen das Deutschtum einsetzte, können wir nicht mehr genau sagen; im Jahre 1370 aber beschuldigte Adalbertus Ranconis den deutschen Professor Heinrich von Oytha der Ketzerei. Eine Untersuchung ergab, daß Adalberts Beschuldigungen völlig aus der Luft gegriffen und verlogen waren [13]). Es ist das erstemal, daß die Tschechen und die Deutschen entscheidend in der Universität Prag zusammenstoßen. Die Sache Heinrichs von Oytha war Angelegenheit der sämtlichen deutschen Gelehrten in Prag. Unter ihnen war ein junger preußischer Magister, der Heinrich besonders nahe stand: Johann Marienwerder [14]).

Solange Kaiser Karl lebte, konnte der immer glühender werdende Gegensatz niedergehalten werden. Im Jahre 1384 aber begannen die offenen Streitigkeiten von neuem. Der deutsche Professor Konrad von Soltau war Rektor geworden; bei

---

10) Über Matthias von Janov vgl. E. Peschke, Theologie der böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit, Stuttgart 1935, S. 19 ff. K. Burdach, Der Dichter des Ackermann aus Böhmen, S. 48.

11) Über Adalbertus Ranconis vgl. Loserth, Hus und Wiclif, S. 53. Derselbe, Beiträge zur hussitischen Bewegung, II: Der Magister Adalbertus Ranconis de Ericinio (Archiv für österreichische Geschichte, 57, Wien 1879). K. Burdach, Der Dichter des Ackermann aus Böhmen, S. 55. Derselbe, Zentralblatt für Bibliothekswesen, VIII, S. 332.

12) Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Deutschen in Böhmen II, 1863, S. 16.

13) Über den Streit Adalberts mit Heinrich von Oytha: K. Höfler, Magister Johann Hus und der Abzug der deutschen Professoren und Studenten aus Prag, Prag 1864, S. 117 ff. Hipler, Meister Johannes Marienwerder, S. 178.

14) Liber Decanorum Facultatis Philosophiae Universitatis Pragensis I (Prag 1830), S. 135: 1367 Item in die S. Michaelis processerunt ad baccalauriatum Jacobus de Embrica, Joan. de Marienwerder, quibus bursae dimittebantur, S. 139: 1368 Item 4. die Aprilis incepit mag. Joan. Marienwerder sub mag. Henrico de Oyta d. & primus (?) habetur, qui solvit complete, S. 147: 1371 Anno eodem in vigilia pentecostes electi erant tres magistri in artibus pro examinatoribus baccalariandorum, scil. mag. Henricus de Stadis, Jo. Marienwerder et Ludovicus de Praga, S. 160: Anno Domini 1374 16. die Aprilis Jo. dictus Marienwerder mag. in artibus electus fui in decanum facultatis artium juravi & c. Vgl. M. Perlbach, Prussia Scholastica, Leipzig 1895, S. 10.

diesem Wechsel stellte die böhmische Nation Ansprüche auf Vorrechte, die sie auch sehr handgreiflich durchzusetzen versuchte, die aber die anderen Nationen (die sämtlich aus Deutschen bestanden) ihr nicht zubilligen wollten[15]). Ich kann auf Einzelheiten dieses Streites hier nicht eingehen. Es kam dahin, daß ein großer Teil der deutschen Gelehrten Prag verließ. Damit setzte die Gründungsperiode eigener deutscher Universitäten ein; 1386 entstand Heidelberg. Von den ersten Professoren kamen vier aus Prag, darunter Konrad von Soltau[16]). Ähnlich lagen die Dinge in Köln[17]). Heinrich von Oytha war schon seit längerer Zeit Professor in Wien. Auch Johannes Marienwerder verließ damals mit seinen Freunden Matthäus von Krokkow, Johann Rymann und anderen Prag. Der Hochmeister des deutschen Ordens hatte, ebenfalls im Jahre 1386, die Gründung einer Universität in seinen Landen in Kulm beschlossen und bereits die Genehmigung des Papstes dafür eingeholt[18]). Es ist sehr wahrscheinlich, daß Johann Marienwerder und Matthäus von Krokkow für Lehrstühle an dieser Universität ausersehen waren. An Stelle der Universität Prag, die damals schon unter dem Nationalitätengegensatz zu leiden begann, hätte Kulm die Führung des deutschen geistigen Lebens im Osten übernehmen können. Es kam aber dann niemals zu einer solchen Gründung, obwohl die Aussichten für eine neue deutsche Universität im Osten in jenen Jahren offenbar günstig lagen. Als dann 20 und 30 Jahre später die andrängenden Polen den Ordensstaat aufzulösen drohten, mußte dieses Projekt einer eigenen preußischen Universität gänzlich verschwinden.

Johannes wurde in seiner Vaterstadt Marienwerder (nach der er auch seinen Namen trägt) Domherr und Seelsorger. Sein Freund Rymann, der schon, bevor er nach Prag zum Studium kam, Deutschordenspriester war, wurde Propst des Domkapi-

---

15) Vgl. darüber Hipler, Meister Johannes Marienwerder..., S. 205 ff. Höfler, Magister Joh. Huss..., S. 125 ff. Fontes rerum austriacarum, S. 128—133 (appellatio rectoris universitatis studii Pragensis I. Script VI, 2 Appellatio in causa collegiorum studii pragensis). Fontes rerum austr. I., Script. II, 1: Chronical universitatis Pragensis S. 13 f.

16) Vgl. Joh. Friedrich Hautz, Geschichte der Universität Heidelberg, Bd. 1, Mannheim 1862, S. 122, 130 ff.

17) Vgl. Hipler, Joh. Marienwerder..., S. 207. Nach Denifle (Universitäten des Mittelalters bis 1400, Berlin 1885, S. 399) ist freilich nicht Dietrich von Münster, der aus Prag kam, der erste Rektor der Kölner Universität.

18) Über die Universität Kulm vgl. G. C. Pisanski, Entwurf einer preußischen Literärgeschichte, hrsg. von R. Philippi, Königsberg 1886, S. 23. Joh. Voigt, Geschichte Preußens (Königsberg 1832) V, 493. Eine Zusammenstellung aller (älteren) Literatur bei Toeppen, Script. rer. Pruss. III, 516.

tels in Marienwerder und später Bischof von Pomesanien. Matthäus von Krokkow, der beide begleitet hatte, blieb nicht lange in Preußen; später war er Professor in Heidelberg und Bischof von Worms.

Ich mußte auf diese Prager Auseinandersetzungen und ihre Folgen näher eingehen; denn einmal wird daraus ersichtlich, wie sehr das Lebensschicksal Johann Marienwerders von der Spannung zwischen Slaventum und Deutschtum im Osten bestimmt war, und zum anderen ist seine theologische wissenschaftliche Herkunft damit angedeutet.

Seine Theologie war eigentlich ohne jegliche originelle Note. Man hat gesagt, daß er ein Vertreter des normalen gemäßigten Nominalismus seiner Zeit gewesen sei[19]). Das ist nur in gewisser Hinsicht zutreffend. Johann Marienwerder betont streng die göttliche Willkür und scheint dadurch die Glaubenserkenntnis von der Wissenserkenntnis zu sondern. Andererseits kommt er dadurch dazu, für den Glauben die Notwendigkeit der Autorität zu fordern[20]). Aber die scharfen Konsequenzen des Nominalismus, die sich etwa bei Ockam angedeutet finden, lagen ihm gänzlich fern. Es zeigt sich an ihm, wie an vielen deutschen Denkern seiner Zeit, daß trotz des nominalistischen Denkansatzes, der zur blassen Skepsis führen muß, weitgehendste metaphysische Schlüsse über die Erkennbarkeit Gottes im Sinne des Thomismus möglich waren. Es war ja überhaupt so, daß der fromme Rationalismus des Thomas weiten Theologenkreisen einleuchtender war, als etwa Duns Skotus oder Ockam. Johann Marienwerder steht freilich ganz und gar nicht im Bannkreise eines großen Systems; man könnte ihn eher einen Eklektiker nennen. Er denkt oft ganz rational und moralistisch; das Studium der heiligen Schrift ist dazu da, damit der Mensch zu tugendhaftem Leben angeleitet werde, was er tun und was er lassen solle. Der Glauben ist ein Weg, der zum Wissen, ganz intellektualistisch verstanden, führt. Und Unwissenheit ist für den Glauben hinderlich.

Oft zitiert er Augustin; das Bild des Menschen, in dem er memoria, intelligentia und voluntas in Analogie der Trinität findet, ist augustinisch. Aber er hat doch niemals, wie etwa seine älteren Zeitgenossen Thomas von Bradwardine oder Gregor von Rimini reinen Augustinismus gelehrt. Daß der Mensch

19) Hipler, Meister Johannes Marienwerder, S. 200.

20) Expositio Sancti Symboli, Königsberger Hs. Joh. Marienwerder teilt ein: credere, credita intellegere, ipsum intellectum dicere seu enuntiare. Dieser Aufbau geschieht folgendermaßen: Credere autem est per auctoritatem, intellegere per rationem, dicere sive enuntiare fit per katholicam et rationabilem locitionem.

das liberum arbitrium vertibile hat[21]), den freien Willen, sich Gott zuzuwenden oder von Gott abzuwenden, ist ihm Glaubensgrundsatz gewesen, und er hat auch später diese Ansicht nie ganz revidiert. An dem Streit der Prager Gelehrten und Prediger, ob man den Laien den häufigen Abendmahlsgenuß empfehlen solle, hat er teilgenommen. Die Kirche forderte, um das Abendmahl würdig empfangen zu können, eine bestimmte innere Vorbereitung und Zurüstung; im Hinblick auf die Schwierigkeiten dieser Vorbereitung und innerlichen Devotion, die erwartet wurde, sollte der Abendmahlsgenuß eingeschränkt bleiben. Dem gegenüber propagierten die Kreise um Militsch und Matthias von Janov häufigeren oder gar täglichen Abendmahlsgenuß[22]). Johann Marienwerder stellt sich in diesem Streit auf den Standpunkt der offiziellen Kirche; im übrigen will er das Sakrament, das Seelenspeise ist, von der inneren Disposition des Einzelnen abhängig machen[23]). Man spürt bei ihm bei alledem eine leise aufgeklärte Abwehr gegen jedes Schwärmertum; seine Haltung ist stets skeptisch überlegend und kühlt; es mag das als Erbe des Nominalismus zu erklären sein. Diese überlegende, bedachtsame Einstellung ist nicht allzu auffällig; sogar der enthusiastische Konrad von Waldhausen hatte z. B. an dem Reliquienwesen aufklärerische Zweifel zu äußern gewagt[24]). Johann Marienwerder ist bei aller Abwehr voreiligen Schwärmertums ein durchaus frommer Mann, dem es mit der Erkenntnis der eigenen Sünde und Hinfälligkeit und mit der Erlösung davon sehr ernst ist; aber er findet diese in dem System und den Heilsmitteln der Kirche.

Dies sind einzelne Züge, die die theologische Einstellung Johann Marienwerders charakterisieren können, wie sie etwa aus seiner Schrift Expositio sancti Symboli zu entnehmen ist. Diese Schrift, die er als Domherr 1401 schrieb, die aber deutlich auf seine gelehrten Studien in Prag zurückweist, hat einen ungeheuren Einfluß auf das kirchliche Leben Preußens ge-

---

21) Septilium Beatae Dorotheae Montoviensis, autore Joanne Marienwerder, nunc primum edidit opera et studio Dr. Fr. Hipler. Bruxellis, 1885, S. 29: liberum arbitrium ... propter vertibilitatem suam potest incurvari per cupiditatem et se a Deo avertere.

22) Vgl. E. Peschke a. O. S. 1. Fontes rer. Austriac. I. Script. VI, 2, S. 47, S. 60.

23) Schluß der Einleitung der Expositio Sancti Symboli, Königsberger Hs.

24) Fontes rer. Austr. I. Script. VI. 2, S. 27. Auf den Vorwurf, er habe die Reliquien angezweifelt, antwortet Konrad von Waldhausen: respondeo quod dixi: homines saepe decipiuntur per reliquias, cuius signum esset, quod in Prussia diceretur esse caput S. Barbarae, et etiam quidam dicerent se in Praga habere.

habt[25]). Man hat sie später systematisch mit Registern versehen, so daß jeder Dorfpastor seine Predigten daraus zurechtsuchen konnte[26]).

Um die Theologie und die Frömmigkeit Johann Marienwerders und vor allen Dingen um seine spätere Wirksamkeit zu verstehen, muß noch eine andere Wurzel seines Denkens bedacht werden. Für ihn wie für viele andere Theologen des 14. Jahrhunderts war es innerlich notwendig geworden, ein Gegengewicht zu der rein kritischen Weltanschauung, zu der der späte Nominalismus weithin geführt hatte, zu suchen. Man fand dies etwa in repristiniertem Augustinismus oder in starrem kirchlichen Positivismus. Aber in Zeiten, in denen der lebendige religiöse Strom scheinbar ausgetrocknet ist, hilft eine Repristination oder nur starrer kirchlicher Positivismus gar nichts. Johann Marienwerder war, schon in Prag als Professor, mit dem mystischen Schrifttum seiner Zeit bekannt geworden. Es überrascht zweifellos sehr, wenn man sogar in der sonst gut scholastischen Schrift Expositio Sancti Symboli Sätze liest, die beinahe wörtlich an Eckehart anklingen. Es ist ein Gedanke Meister Eckeharts oder Taulers, wenn Johann Marienwerder von der Geburt Christi spricht, die immer in der Seele des Menschen geschieht[27]). Der gelehrte Professor und Domherr hatte offenbar das mystische Schrifttum seiner Zeit mit Anteilnahme gelesen und auch viel davon gelernt. Im Jahre 1492 hatte er auch die Revelationes, die mystisch-visionären Offenbarungen der heiligen Brigitta von Schweden zum erstenmal gelesen; durch eine Auswahl aus Brigittas Schriften, an der er mitarbeitete, hat er dann zu der Ausbreitung der Brigittenverehrung in Preußen beigetragen. In Preußen waren auch sonst deutsche mystische Schriften bekannt; Meister Eckehart etwa[28]); Tauler war so beliebt, daß es eine eigene Sekte der Tauleristen gegeben zu haben scheint[29]).

---

25) Diese Schrift ist in zwei Exemplaren in Königsberg vorhanden: Hss. 1249, 1765. Hier ist nach Hs. 1249 gearbeitet. Vgl. den Bericht über den Inhalt bei: Hipler, Meister Johannes Marienwerder . . ., S. 185 ff.

26) Vgl. Fr. Wiegand, Eine Symbolerklärung als homiletisches Hilfsmittel. In: Neue kirchliche Zeitschrift, XXI, 1910, S. 55 ff.

27) Expositio Sancti Symboli, zum 2. Art. nascitur (scil. Christus) in mente hominis spiritualiter.

28) Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Ermlands, 26, 1938, S. 619: H. Westphal, Meister Eckhart in Preußen.

29) Chr. Hartknoch, Preußische Kirchenhistorie, 1686, S. 260: Doch aber ist noch eine Secte dazumahl vor deme großen kriege / unter der Regierung Paul von Rußdorffs Hohemeisters allhier in Preußen gewesen / nemlich die Tauleristen / welche des Johannis Tauleri lehre gefolget. Dieser Sect sind zugethan gewesen achtzehn Brüder Teutsches Ordens.

Das, was Johann Marienwerder dort aus zweiter Quelle literarisch studiert hatte, sollte er als Seelsorger seiner Heimatstadt unvermittelt erfahren. Ein Pfarrer in Danzig hatte als Beichtkind eine seltsame Frau, deren eigentümlicher visionärer Frömmigkeit er fassungslos gegenüberstand. Er wußte nichts besseres zu tun, als daß er diese Frau zu dem berühmten ehemaligen Professor in Marienwerder schickte [30]). Unter dem Einfluß dieser Frau, Dorothea geb. Schwartze, einer Handwerkerswitwe aus Danzig, reifte die Theologie und die Frömmigkeit Johann Marienwerders zu jener inneren Weisheit heran, die man auch heute noch bisweilen an alten Seelsorgern verehrt. Seine theologischen Werke, etwa die Expositio sancti Symboli gehörten zu den vielgelesensten theologischen Büchern in Preußen. Aber was er unter dem Eindruck jener Frau schrieb, war mehr. Seine Lebensbeschreibung der seligen Dorothea muß bis zur Reformation hin so begehrt gewesen sein, daß sie bereits 1492 in Marienburg im Druck erschien; es ist dies der erste Buchdruck, der in Preußen hergestellt wurde [31]).

Zunächst hielt sich Johann Marienwerder, als Dorothea zu ihm kam, freilich in einer kühlen Reserve. Ihr Begehren, als Klausnerin am Dome zu Marienwerder eingeschlossen zu werden, lehnte er ab. Die verinnerlichte, persönliche Frömmigkeit Dorotheas war ihm zu fremd und erinnerte ihn vielleicht auch zu sehr an manche schwärmerische Illusion, die er zuweilen in Böhmen an tschechischen Predigern beobachtet hatte. Auch hatte es in Preußen noch nie eine Klausnerin gegeben; das preußische Volk scheint Dorothea ebenfalls überhaupt nicht begriffen und nur mißverstanden zu haben. Aber als Johann Marienwerder über ein Jahr lang Dorotheas Beichtvater gewesen war, änderte seine Einstellung sich. Es muß für ihn ein eigentümliches und nicht immer leichtes Erlebnis gewesen sein, nun abseits des Rahmens und des Studiums der überlieferten Theologie die eigene, urtümliche, große Sehnsucht eines gotteshungrigen Menschenherzens zu sehen.

Für uns heute ist eine Persönlichkeit wie Dorothea erst recht schwer zu verstehen. Man hat versucht, eine innere Ver-

30) Scriptores rerum Prussicarum, II, Das Leben der heiligen Dorothea, S. 268: Her Nicklos, der do prediger was czu Gdantczk, war yr beychtiger vil jore gewest, der rit er, das sy czöge ken Marienwerder, do funde sy einen thumherren, meyster der heyligen schrifft, dem her wol glöbte, das her sy könde entrichten an iren fragin und sachin.

31) Der Titel des alten Druckes lautet: Das leben der zelygen frawen Dorothea clewsenerynne yn der thumkirchen czu Marienwerdir des landes czu Preuszen. ... Gedruckt und volendit in der stat Marienborck durch mich Jacop Karweysze goltsmyd. ... Das einzige vorhandene Exemplar dieses Buches soll in Leningrad liegen.

wandtschaft von ihr zu der heiligen Brigitta herzustellen. Es mag auch sein, daß Dorothea, als der Leichenzug der großen Schwedin 1374 durch Danzig kam[32]), davon Anregung empfing. Auch war ja Brigitta in Preußen eine bekannte und viel berufene Heilige. Vielleicht stammt aber der öftere Anklang, den die Überlieferung von Dorothea an Brigitta hat, auch mehr aus der Feder Johann Marienwerders als von der Klausnerin selbst. Auch hat ja die Frauenmystik des späten Mittelalters im allgemeinen bestimmte Züge, die sich bei jeder Heiligen wieder feststellen lassen. Man könnte z. B. ebenso eine gewisse Ähnlichkeit Dorotheas mit Katharina von Siena oder Clara von Montefalco herausstellen. Aber man kommt dem frömmigkeitsgeschichtlichen Phänomen durch diese Überlegungen nicht näher und lernt es dadurch nicht besser begreifen. Wir müssen vielmehr die völlig andere Geistigkeit jener Welt bedenken. Für Dorothea — und etwa für Brigitta oder Clara und viele andere ebenso — ist das Geistige, das Religiöse die Wirklichkeit. Die Seele hat fünf Sinne, mit denen sie das Göttliche ergreift, wie der Leib fünf Sinne auswendig hat, das Irdische zu begreifen[33]). Dorothea schmeckt, hört, fühlt und sieht jene wirkliche Welt des Religiösen, wie wir die Erscheinungen unserer dinglichen Welt durch die fünf Sinne erfassen. Sie schmeckt die Süßigkeit Christi wie berauschenden Wein, und wird nach einem solchen Erlebnis wie trunken[34]); und zwar ganz konkret ist dies geschehen: sie verirrt sich auf dem Heimweg von der Kirche taumelnd auf der Straße. Sie ist die Braut Christi und erlebt in den Bildern, die ihr das Hohelied, jenes Buch alttestamentlicher Brautliebe, anbot, die Liebe ihres

32) Acta Sanctorum, Okt. (Tom. IV). Dies octavus et nonus. De S. Brigitta vidua § XXI. 392. S. 463.

33) Script. rer. Pruss. II, S. 260: Dy sele hat funff synnen ynnewendig, mit den sy got in libe wirt voreynigit, sy wirt lebinde, czunemende unde junck; gleych als der leyp hat funff eustern sinnen in der gebrauchunge... Ganz ähnlich heißt es in der angeblich von Bonaventura stammenden Schrift „Sieben Wege der Ewigkeit" (6. dist. 2): Wie die Empfindung der körperlichen Dinge mittels der körperlichen Sinne geschieht, so empfindet man die geistigen Dinge mit den Fähigkeiten der Seele, den geistigen Sinnen. Diese Schrift stammt aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, von Rudolf von Bibrach. Vgl. Poulain, Handbuch der Mystik, 2. und 3. Aufl., Freiburg 1925, S. 114, 516.

34) Script. rer. Pruß. II, S. 250: Sy sas unbeweglich vor eyme altar, .. in grosir fulle gotlicher suzigkeit und wollust, von der sy auch wart geistlich truncken und vorgasz aller uszern dinge und prufte ouch nicht, wi is was an der zeit. Noch der Homesse quomen dy swestern, ir wegeferten, czogen sy und sprachen: is ist zeit, das wir wegzcien. Do stunt sy of und ging mit yn also truncken, das sy strauchelte unde den weg nicht mochte vinden.

Bräutigams sinnfällig und unmittelbar. Sie spricht von der Ausreißung ihres alten Herzens und von der Einfügung eines neuen Herzens, die an einem ganz bestimmten Tage, am 26. Januar 1385, mit ihr geschehen ist[35]). Es ist ganz ähnlich, wie wenn Brigitta von Schweden die Anwesenheit des Christus so körperlich und bestimmt in ihrem Herzen fühlt, als ob sie ihn als Mutter gebären solle[36]). Oder wie wenn die heilige Klara von Montefalco die Leidenswerkzeuge Christi gegenständlich in ihrem Herzen spürte und man diese in der Tat nach ihrem Tode in ihrem Herzen sichtbar ausgeprägt vorfand[37]). Und Johann Marienwerder fügt seinem Berichte über jene Erfahrung Dorotheas eigens hinzu: nicht nur geistig, sondern ganz körperlich ist das geschehen[38]). Freilich weiß er es sich auch nicht näher zu erklären, und sagt dabei: wie das geschehen ist, weiß Gott allein[39]). Wir müssen versuchen, diese eigentümliche dinghafte Plastik des mystischen Erlebens zu begreifen. Erst dann könnnen wir eine Frau wie die Klausnerin Dorothea verstehen und können auch die Größe der inneren Wandlung, die sich unter dem Eindruck dieser Frau in dem gelehrten Domherren vollzog, ermessen. Johann Marienwerder hat sich ganz auf die Klausnerin eingestellt. Es ist für uns heute schwer auszumachen, was an seinen Nachschriften und Berichten von Dorotheas Offenbarungen ihr Eigengut ist und was aus der Feder des Domherren dazufloß. Hält man aber die nominalistische Theologie des Gelehrten und seine Berichte über Dorothea übereinander, so deckt sich beides durchaus nicht restlos. Im großen und ganzen versucht Johann Marienwerder nur, die plastische sinnfällige Erfahrung Dorotheas systematisch und abstrakt darzustellen; oftmals handelte es sich für ihn dabei darum, Dorotheas Sprachgebrauch zu entschlüsseln. Die stark erotischen Bilder und Erlebnisschilderungen der Klausnerin waren ihm offenbar unheimlich und fremd; er fügt jedem dieser Bilder sofort eine Erklärung an.

---

35) Script. rer. Pruß. II, S. 231: Wy ir hertze wart uzgeruckt und eyn andir dovor ingestoßen. Aehnlich wird in dem Septilium S. 97 von Cordis extractio gesprochen.

36) Revelationes Sanctae Brigittae (Nürnberg 1500) VI. 88 (S. V 8. a): Tam mirabilis et magna advenit sponsae Christi exultatio cordis, ut vix se prae laetitia tenere posset, et in eodem momento sensit in corde motum sensibilem et admirabilem, quasi si in corde esset puer vivus volvens se et revolvens. . .

37) Vgl. P. A. N. Merlin, une grande mystique ignorée, sainte Claire de la Croix de montefalco. Paris 1930.

38) Scr. rer. Pruß. II 232: Hi ist zcu merken, das di vornuunge irs herzcen ist nicht alleyne geistliche, sundir auch liplich geschen.

39) ebd. S. 217: wi das geschen, daz ist gote alleyne bekant.

Das Entscheidende, was Johann Marienwerder von der Klausnerin lernte, war das Bewußtsein der eigenen religiösen Erfahrung, der einzigen Glaubensquelle, die Dorothea kannte. Für sie ist nicht Autorität der Beginn des Glaubens, sondern: es ist notwendig, daß ein Mensch nach Gott schreit und sich müht und sich abquält[40]). Einseitig war dabei für sie der Leib das Prinzip des Widergöttlichen; es muß erst das leibliche Auge brechen, damit das geistige Auge richtig sehen kann[41]). Auf der anderen Seite hatte sie ein starkes Gefühl der eigenen Sünde und Unzulänglichkeit; dieses alles verlieh ja überhaupt der ganzen religiösen Spannung dieses Jahrhunderts seine eigentümliche Note. Dorothea erkennt daraus die Unmöglichkeit, ohne Hilfe des heiligen Geistes zu Gott zu finden. Johann Marienwerder, der in Prag die Willensfreiheit gelehrt hatte, lernt von der armseligen Klausnerin, was Sünde und innere Not und was eine große Gottessehnsucht ist. Er hat auch zugegeben, daß die Lehre von der Willensfreiheit Gott gegenüber fragwürdig ist. Freilich kommt er von dort nicht zu der reformatorischen Erkenntnis, daß vor Gott der Mensch allein und restlos auf Glauben und Vertrauen angewiesen ist. In sehr kluger und bedachtsamer Weise stellt er den freien Willen und die Gnade zusammen: Gott läßt die Gnade, die den Menschen gottgefällig macht, einfließen und zugleich ergreift der Mensch sie kraft seines freien Willens[42]); dabei steht Johann Marienwerder deutlich in den Gedankenkreisen der mittelalterlichen Theologie. Nur ist für ihn jetzt diese Klammer, die beides umfaßt, nicht erspekuliert, sondern ganz offensichtlich durch das Erlebnis vermittelt und geprägt.

Auch Dorotheas Sündenbewußtsein darf nicht als (sozusagen) vorreformatorisch gewertet werden. Der Versuch, durch Abtötung des Leibes und eigengewollte und -gesuchte Qual völlig frei zu werden für das Religiöse, ist gänzlich unlutherisch und gehört eben in jenes Jahrhundert des endenden Mittelalters. Johann Marienwerder hat Dorothea oft von Selbstpeinigungen abzuhalten versucht; da er ihr aber nicht die Sicherheit der Gottesgnade, die ohne Selbstquälerei frei geschenkt wird, sagen konnte, ist er selber in dieser Hinsicht immer unschlüssig geblieben.

40) Septilium S. 131: Necesse etiam est ut homo pro me clamet et laboret, ploret ...

41) Scr. rer. Pruss. S. 274: Zcu der tötunge des fleisches gehört, das dy augen czuvor brechen, gleich alsco den leiplichen tot vorgeet dy brechunge der leiplichen ogen.

42) Septilium S. 29: Caritas enim non potest subsistere nisi Deo gratiam gratum facientem influente et libero arbitrio gratiam suscipiente.

Und auch in einer anderen Frage, die damals im Brennpunkt des religiösen Interesses stand, mußte Johann Marienwerder umlernen. In Prag hatte er sich zu dem Problem, ob man den Laien den häufigen Abendmahlsgenuß empfehlen solle, sehr skeptisch, kühl und ablehnend verhalten. Dieses Drängen zur Eucharistie hatte für ihn leicht den peinlichen Beigeschmack einer schwärmerischen Pietisterei. Dorothea hatte seinerzeit in Danzig von ihrem Beichtvater das tägliche Abendmahl gefordert. Man muß dieses Verlangen verstehen von jener eigentümlichen Geistigkeit aus, die ich vorhin andeutete. In dem materiell sichtbaren Brot war für Dorothea tatsächlich das gemeinte Geistige, der Leib Christi, die vorhandene konkrete Wirklichkeit; und das Essen dieses Brotes war die Vereinigung mit dem Geistigen, aus der religiöse und innere Kräftigung sich ergab, und ohne die Geist und Seele nicht existenzfähig sind. Jener Danziger Pfarrer hatte sich nicht anders zu helfen gewußt, als daß er die fromme Frau zu Johann Marienwerder, der damals schon als der vornehmste Theologe im Ordensland galt, schickte. Auf die Haltung, die der ehemalige Prager Professor jetzt einnehmen würde, wartete die gesamte preußische Geistlichkeit. Johann Marienwerder schreibt wegen Dorotheas Verlangen an seinen alten Freund und Lehrer Heinrich von Oytha in Wien, um seinen Rat zu erbitten [43]). Dieser scheint aber auch zur Vorsicht gemahnt zu haben. Johann Marienwerder bleibt dann im Grunde genommen auch bei seiner ehemals in Prag vertretenen Ansicht bestehen. Die innere Vorbereitung und Zurüstung bleibt ihm notwendige Voraussetzung. Aber er findet von dieser Haltung aus, ganz folgerichtig fortdenkend, eine Möglichkeit, dem Verlangen Dorotheas entgegenzukommen. Wenn ein Mensch das wahrhafte und ehrliche Begehren hat, das Abendmahl zu nehmen, soll man es ihm nicht versagen, und wenn es täglich sei. Die Bedeutung und die geistige Wirkung des Abendmahls wird also ganz bestimmt von dem Menschen, der es empfängt. Die Formulierung, die Johannes Marienwerder hierfür in seinen Berichten über die selige Dorothea gebraucht, erinnern stark an Worte, die seinerzeit sein Freund Matthäus von Krokkow in dem ersten Prager Abenmahlsstreit geprägt und vertreten hat. Nur für denjenigen, der intensum amoris desiderium hat [44]) (ein angespanntes Liebesverlangen) —, so ähnlich hatte es auch Matthäus von Krokkow formuliert [45]) — ist das

43) Handschrift der Elbinger Stadtbibliothek. Vgl. Hipler, Meister Johannes Marienwerder... S. 222.
44) Septilium S. 131.
45) Vgl. Fontes rer. austriac. I Script. VI. 2, S. 60.

Abendmahl innere geistige Nahrung. Daß dieses Desiderium amoris als Zurüstung und Vorbereitung von ungeheurer Schwierigkeit für die meisten Menschen ist, bleibt für Johann Marienwerder bestehen. Er schränkt deshalb diese Vergeistigung des Abendmahlsverständnisses sofort wieder ein. Die freie und verinnerlichte Einstellung zum Abendmahl, diese Möglichkeit des täglichen Abendmahlsgenusses, behält er allein seiner Klausnerin Dorothea vor, und möchte er keinesfalls verallgemeinern. Gott hat dieser eigenartigen Frau einmalige und sonderliche Erlaubnis gegeben, eine solche Ausnahme zu fordern [46]). Johann Marienwerder ist wohl auch innerlich mit diesem Problem nie ganz fertig geworden. Als Dorothea an ihrem letzten Lebenstage kurz vor ihrem Tode die Kommunion verlangte, zum zweiten Male an diesem Tage, meinte der Domherr, es ihr abschlagen zu müssen. Eine spätere Zeit hat dann um diesen Vorfall die Legende gebildet, daß Christus selbst ihr die Eucharistie gereicht habe [47]). Dorothea starb 1394. Johann Marienwerder hat sie um 23 Jahre überlebt. Aber die Bekanntschaft mit Dorothea hatte seine ganze Wirksamkeit entscheidend bestimmt. Die tiefe visionäre Mystik der gottesseligen Frau und die bedachtsame nüchterne Frömmigkeit des Gelehrten flossen zusammen; und dies erwies sich als ungeheuer fruchtbar für das gesamte geistige und religiöse Leben Preußens. Seine Prager Reformtheologie erhielt durch die verinnerlichte persönliche Frömmigkeit der merkwürdigen Frau praktische Gestalt; in Dorotheas Visionen finden sich auch oft reformatorische Gedanken, die sie zur Tagespolitik hat; sie äußert sich zu dem Papst-Schisma und tritt für Bonifacius IX. ein. Sie nimmt ebenso zu den inneren Angelegenheiten des Ordens das Wort; als im Jahre 1393 die Wahl eines neuen Hochmeisters vollzogen werden mußte, wurde diese Wahl ihrem Gebete anempfohlen; sie nannte daraufhin als künftigen Hochmeister ihrem Beichtvater Johann Marienwerder gegenüber Konrad von Jungingen; in der Tat wurde dieser

46) Scr. rer. Pruss. II. 301: Dornach do sy in der clausin was, von sundirlichen orloup des mildin hern Jhesu Christi entpfing sy en alle tage. ebd. S. 341: Ire begerunge und geystlich hunger noch dem heyligen leichnam unsirs hern was eyne sunderliche gobe von got und im gar behoglich.

47) Odoricus Raynaldus XVII, 241 (ad an. 1399, 24). Hoc anno in Prussia B. Dorothea miraculis et sanctitate illustri ad caelestem gloriam evolavit, cui extrema suspiria trahenti, cum deesset sacerdos, Christus ipse Eucharistiam porreit. Daß Reynaldus diese Legende in das Jahr 1399 setzt, geschieht irrtümlicherweise; sie gehört in das Jahr 1394.

zwei Monate später gewählt[48]). Diese direkte Anteilnahme am politischen Geschehen findet man ja wie bei Dorothea so auch bei der heiligen Brigitta oder bei Katharina von Siena. Dorothea nimmt zu diesem auch scharf gegen die inneren Schäden der Geistlichkeit, die in jener Zeit offenkundig vorlagen, Stellung. Sie veranlaßte ihren Beichtvater, den Domherren Johann Marienwerder, immer wieder, seine eigene Haltung zu überprüfen[49]), damit nicht die Lehre, das Wort und das praktische Leben, das Tun auseinanderfallen. In diesem Sinne spricht sie auch in einer ihrer Visionen gegen die Geistlichkeit, die nur lehren, nicht aber auch danach tun mag; Gott will, daß der Priester zuerst selber Buße tut, ehe er von anderen die Beichte hört, daß er selber zuerst die Heilige Schrift lernt, ehe er anderen darin ein Lehrer sein will[50]). Die Kritik der Kirche bleibt hier nicht bei den äußeren Schäden des Schismas, der politischen Verworrenheit und der kirchlichen Streitigkeiten stehen, sondern versucht, eine Wurzel dieser Schäden aufzudecken und zur Besserung zu bringen. Johann Marienwerder lernt an dieser Kritik.

Es mag schon bezeichnend für die Bedeutung Johann Marienwerders sein, daß sich die Danziger Frau zu ihm nach Marienwerder begab und daß gerade er ihr Beichtvater war. Bezeichnender ist seine Wirkungsweise, in der reformatorische Grundgedanken jener Zeit zur Tat werden. Johann Marienwerder verstand es, die gefahrvolle Spannung zu überwinden, die zwischen Ausdruck und Formulierung des Religiösen und zwischen der eigentlichen Frömmigkeit so oft besteht, und aus der zum guten Teil die Krisenstimmung des endenden Mittelalters zu erklären ist. Seine Predigten, die er in deutscher Sprache hielt, müssen großen Zulauf gehabt haben; bei der Seelsorge vermied er die Überspitzungen, die Militschs und Matthias von Janovs Tätigkeit so revolutionär erscheinen lassen. Ihm selbst war eine gesunde, gleichbleibende und stetige tiefe Frömmigkeit zu eigen. Es ist selbstverständlich, daß ein solcher Seelsorger nicht ohne Wirksamkeit bleiben kann.

48) Vgl. Hipler, Meister Johann Marienwerder S. 236 f.

49) ebd. 240.

50) Septilium S. 194: Sicut Dominus Jesus primo coepit facere et postea docere, ita vult quod Sacerdotes prius poeniteant quam confessiones audiant, prius Scripturam addiscant et secundum eam se exerceant, quam eam doceant. Et quia hoc multi sacerdotes non perficiunt et a via rectitudinis deficiunt, ideo sponsae Dominus dixit: Sacerdotes imperfecti vel peccatis involuti non sufficiunt ad iter salutis dirigere sibi confitentes ... Quomodo etiam alium ad vitam rectam perducere possunt, in qua ipsi non sunt? Et qualiter valent viam vitae aliis demonstrare, quam ipsemet nesciunt invenire?

Die Tatsache, daß für den von Johann Marienwerder betriebenen Prozeß der Heiligsprechung Dorotheas Zeugnisse über sie von den verschiedensten Seiten abgegeben wurden, daß der Hochmeister Konrad von Jungingen, und die vier preußischen Bischöfe von Kulm, Pomesanien, Ermland und Samland, und ebenso die Äbte von Oliva und Pelplin sich für diese Heiligsprechung einsetzten, zeigt, wie sehr Johann Marienwerder im Mittelpunkt des religiösen Lebens des Ordenslandes stand. Man hat ihn der Sitte jener Zeit entsprechend mit einem Beinamen geehrt und nannte ihn den Professor eximius, den vortrefflichen Lehrer [51]).

In diesem abgelegenen östlichen preußischen Lande erwuchs in diesem Jahrhundert, in dem sonst die allgemeine defaitistische Krisenstimmung ständig zunimmt, eine eigenständige Frömmigkeit; als deren Wurzeln kann man etwa die Prager Reformtheologie der Zeit Karls IV. erkennen; der Träger ihrer Übermittlung und der Neugestaltung in Preußen ist Johann Marienwerder; aber in großem geschichtlichem Rahmen wurde er es erst durch sein Zusammentreffen mit Dorothea.

Johann Marienwerder mußte es noch erleben, daß 1409 die deutschen Gelehrten endgültig aus Prag abzogen, und daß ein Jahr danach auch die Polen zum Vernichtungsschlag gegen den Orden ausholten. Er hatte den Volkstumskampf zwischen Slaventum und Deutschtum in Prag als junger Professor praktisch erlebt und hat sein Leben lang in Marienwerder mitten in diesem Kampf gestanden. Es mußte ihm jetzt, nach der Katastrophe von Tannenberg, erscheinen, als ob das Deutschtum im ganzen Osten im Zurückweichen sich befand. In dem freilich wenig dauerhaften Frieden, der 1411 zu Thorn geschlossen wurde, wurde bestimmt, daß die Stadt Marienwerder bei dem Ordenslande verblieb. Johann Rymann, der Freund Johann Marienwerders, arbeitete wenige Wochen nach diesem Friedensschluß neue Verordnungen für die Geistlichkeit aus [52]), in der praktische Anweisungen für Predigt und Seelsorge gegeben wurden. Unter den Namen, die unter diesen Synodalstatuten stehen, ist auch der Johann Marienwerders. Wir wollen, so heißt es zu Beginn, Leben und Sitten der Pastoren

51) Vgl. Pisanski a. O., S. 39. Am Schluß der Stargardter Handschrift der Expositio Sancti Symboli heißt es: Explicit expositio symboli apostolorum edita per reverendum magistrum Dom. Johannem Marienwerder Sacrae Theologiae Professorem eximium et decanum eccl. pomezanyens.

52) Statuta synodalia eccelsiae Pomezaniensis, edita Mariaeinsulae d. XXVI. Maji a. 1411. Abgedruckt in: Geschichte der Quellen des katholischen Kirchenrechtes der Provinzen Preußen und Posen, von Dr. H. F. Jacobson. Königsberg 1837. Anhang S. 149 ff.

so viel als möglich in melius reformare, zum besseren reformieren. In 45 Artikeln wird bis in die kleinsten Einzelheiten hinein dem praktischen täglichen, persönlichen und amtlichen Leben der Geistlichen eine Richtschnur vorgelegt. Die Kritik der Kirche und der Geistlichkeit, die von Dorothea seinerzeit ausgesprochen war, fand hier noch einmal einen gründlichen Nachhall.

Druck erzeugt auf der anderen Seite neue Energie. Die Kräfte schließen sich zusammen und im inneren wird das Faule überwunden und ausgestoßen. Unter der Notwendigkeit der Bewährung scheidet sich Tatkraft von leerer Pose und wahre Frömmigkeit von hohlem Geschwätz. Es galt in Preußen, dem Druck der Polonisierungsversuche, die jetzt einsetzten, entgegenzutreten und eine innere Zusammenfassung des Deutschtums zu erreichen. Die neue Kirchenordnung Johann Rymanns, aus der die echte eindeutige Frömmigkeit und die reformatorischen Grundgedanken Johann Marienwerders leuchten, sollte aus den verwirrten Verhältnissen durch eine innere Neugestaltung eine saubere und bessere deutsche Zukunft aufbauen helfen.

Dieser Friede von Thorn hat freilich den Orden nicht von neuen Angriffen der Polen freigemacht. Aber der preußische Staat war in der Lage, diese Schwierigkeiten zu überstehen.

Die Namen Johann Marienwerders oder auch Johann Rymanns sind nicht sehr bekannt. Die lutherische Reformation und die völlig andere geistige Welt, die danach sich bildete, hat fast die ganzen zwei Jahrhunderte vor Luther überschattet. Die Kleineren mußten vor dem Großen in das Dunkel zurücktreten. Auch war Johann Marienwerder ganz und gar nicht ein Mann, der mit elementarer Gewalt die Völker in Revolutionen reißen konnte. Er hat jahrzehntelang zäh und unermüdlich gearbeitet; daß das Leben und die Frömmigkeit nicht in einer heillosen Krise auseinanderklafften und Gott und die Welt den Menschen sinnlos wurden, daß der deutsche Osten nicht in sich mürbe und müde wurde und dem vorstoßenden Slaventum verfiel, ruht zum guten Teil mit auf dieser Arbeit. Die überraschende Tatsache, daß der preußische Staat des deutschen Ordens trotz der großen außen- und innenpolitischen Schwierigkeiten sich erhielt, findet hier eine Erklärung. Ich meine, daß es nicht überspitzt ist, wenn ich sage, daß der Ruhm hierfür eben auch mit dem Domherren Johann Marienwerder oder seinem Freunde Johann Rymann gebührt, oder neben diesen vielen anderen, deren Namen im Dunkel der Archive ruhen oder gar vergessen sind. Ein Staat kann eine solche Kata-

strophe, wie die von Tannenberg und was danach kam, war, nur überstehen, wenn ein erstaunlicher Reichtum von innerer und geistiger Substanz da ist.

Die entscheidenden Gewalten menschlicher Geschichte liegen dort, wo Menschen mit dem Ewigen zusammenstoßen und wo aus dem ungeheuren Eindruck davon, dessen Resonanz wir nur bescheiden Frömmigkeit zu nennen vermögen, das Leben gestaltet wird. Daß Preußen 100 Jahre nach Johann Marienwerders Tode bereit war, die Reformation Luthers völlig aufzunehmen und aus ihr ein eigenes Lebensgefühl und Staatsbewußtsein zu formen vermochte, ist kein blinder Zufall. Es zeigte sich vielmehr, daß im Ordenslande eine reiche geistige Kraft lebendig war. Solche Kraft entsteht nicht von ungefähr, sondern sie ruht auf der Persönlichkeit, dem tätigen Leben und der Frömmigkeit eines außergewöhnlichen Mannes.

Johann Marienwerder muß als solcher in der preußischen Geschichte genannt werden.

Mittelhochdeutsche Laienethik als Forschungsproblem.

Von Justus Hashagen, Zorge, Südharz.

Die „Religion unserer Klassiker" und des Deutschen Idealismus ist durch neuere Untersuchungen vom Christentum immer weiter abgerückt und wieder auf die eigenen Füße gestellt worden, auf denen sie in Wirklichkeit eigentlich immer gestanden hatte. Es fragt sich, ob die „Religion unserer Klassiker" der mittelhochdeutschen Blütezeit und damit auch die mittelhochdeutsche Laienethik dasselbe Schicksal erleiden wird. Diese Frage läßt sich heute noch nicht bestimmt beantworten, da die Forschungen noch im Flusse sind. Insbesondere Parzivals Charakterbild schwankt in der Geschichte. Dilthey vergleicht ihn mit Luther, Misch[1]) wenigstens mit dem (überall auftauchenden) Deutschen Idealismus, Franz Rolf Schröder mit dem Parsismus; Gottfried Weber[2]) bezeichnet den Dichter des Parzival als Thomisten. Das letztere Urteil geht mit auf Gustav Ehrismann zurück, der aber von Misch aufs heftigste angegriffen wird. Um die Vaterschaft am Gral streiten sich der alte Orient, die heidnische Antike, das Christentum und das heidnische Keltentum. Das sind nur einige Beispiele für viele, um die Zerrissenheit der Forschung zu beleuchten.

Mit der Laienethik steht es nicht anders. Unbezweifelt bleibt freilich, daß die große Mehrheit der Laien auf kirchlichem Boden bleibt und für die Entwicklung einer gegenüber der kirchlichen Ethik selbständigen oder gar von ihr losgelösten Ethik kaum noch einen Raum läßt, unbezweifelt nicht minder, daß eine Minorität der Laien von der Kirche bereits abgefallen und in Theorie und Praxis eine sektiererische oder ketzerische Laienethik entwickelt hat, ähnlich wie manche anderen „Weltlinge", die auch außerhalb von Sekte und Häresie ihre eigenen, schließlich ins Heidentum zurückführenden Wege gehen, wie der Fortsetzer des Rosenromans, Johann Clopinel aus Meung an der Loire um 1275. Das alles wird kaum bestritten. Die Schwierigkeiten beginnen erst bei einer letzten Gruppe gehobener Laien, die zwar den Boden der

1) Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 5, 1927.

2) Der Gottesbegriff des Parzival, 1935.

Kirche nicht verlassen, auf diesem Boden jedoch mehr oder minder selbständige Gebäude mehr oder minder eigenen Stiles errichten. Eben zu dieser Gruppe scheinen trotz Ehrismann die mittelhochdeutschen Klassiker zu gehören, deren Laienethik daher stets einer dreifachen Deutung unterliegt: es ist eine Ethik von Laien und für Laien, sachlich teilweise wenigstens auf Laienboden errichtet.

Einer der Begründer der geistesgeschichtlichen Erforschung der mhd. Literatur war Anton E. Schönbach, von dem der schallanalytische Eduard Sievers im Seminar nicht ohne Ironie erzählte, daß er den ganzen lateinischen Migne durchgelesen hätte. Den von ihm und andern gezeigten Wegen ist Ehrismann in seiner monumentalen vierbändigen „Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgange des Mittelalters" (1922—1935) gefolgt. Aber den Hauptnutzen dieser geistesgeschichtlichen Studien hat bei Ehrismann die geistliche Literatur davongetragen, während sich der Verfasser bei der geistesgeschichtlichen Analyse und Beurteilung gerade der Klassiker eine auffallende Zurückhaltung auferlegt, um so auffallender, als er den schönen Ertrag seiner überaus wertvollen Spezialstudien dafür nicht recht nutzbar macht, die nun in der Zeitschrift für Deutsches Altertum (49, 1908; 56, 1919) und in den Heidelberger Sitzungsberichten (8, 1919) vergraben bleiben. Diese auffallende formale Zurückhaltung hängt aber bei Ehrismann mit einer ganz bestimmten sachlichen Verteilung der Gewichte zusammen. Während er die christlich-kirchliche Grundlage des in deutsche Sprachform gebrachten mittelalterlichen Geisteslebens überall mit Meisterschaft und fast erschöpfend bloßlegt, beleuchtet er das, was darüber hinausgeht oder von ihr abweicht, nicht mehr mit derselben Gründlichkeit und Vollständigkeit, wenigstens, sofern es außerhalb der Spielmännischen und außerhalb der Höfischen Sphäre gelagert ist. Das ist aber gerade der Bereich, in dem man sowohl Walther wie Wolfram aufsuchen muß, um die es sich bei der Darstellung der Laienethik besonders handelt. Darüber hat auch Konrad Burdach nie einen Zweifel gelassen.

Andererseits hat aber Ehrismann die biblische Linie doch wieder nicht weit genug zurückverfolgt. Mit der israelitischen und jüdischen (und sogar altorientalischen) Spruchdichtung als solcher scheint er sich nicht näher beschäftigt zu haben. Sonst hätte ihm kaum entgehen können, daß ein Zentralbegriff der höfischen Ethik, die „Freude", sich auf den sonst so trübsinnigen „Prediger Salomonis" (Ecclesiastes in der LXX) zurückführen läßt[3]), der

3) 2_{24} a, 3_{1-8}, 22, 8_{15}, $9_{3.\ 7}$, 10_{19}, 11_{9a}. Siehe E. Sellin, Einleitung in das A.T. 7/1935, S. 149.

dies ganz unjüdische Ideal dem Hellenismus zu verdanken hatte. Das ist nur ein Beispiel unter zahllosen andern. Auch Ehrismanns unendlich weit ausgebreitete Quellenforschungen haben nach Schönbachs Vorgange bewiesen, daß die Vulgata einen der besten Schlüssel auch zur mhd. Literatur liefert. Aber es fehlt noch an einer Geschichte der Vulgata im deutschen Mittelalter, so wie sie H. H. Glunz für England bis zum dreizehnten Jahrhundert gegeben hat. Sie müßte Text- und Ideengeschichte zugleich umfassen und wäre erst durch solche Vorstudien befähigt, den Einfluß der Vulgata auf die mhd. Literatur noch über Ehrismann hinaus klarzustellen.

In Ehrismanns Gefolge befindet sich auch Hans Naumann, dessen vielbeachtete Studie über „ritterliche Standeskultur um 1200" (in den Beiheften der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 17, 1929) für unser Thema noch ergiebiger geworden wäre, wenn sie ihren fragmentarischen Charakter abgestreift hätte. Hier und vorher in der Festgabe für Ehrismann (1925) hat Naumann ein Kernstück der Laienethik, die höfische Toleranz [4]), behandelt, aber auffallenderweise nicht in dem heute eigentlich schon selbstverständlichen breiten geistesgeschichtlichen Rahmen. Freilich konnte er dabei auf keiner andern Gesamtwürdigung des inneren Verhältnisses des Abendlandes zum Islam fußen, die merkwürdigerweise niemals erschienen ist. Aber mindestens die Historiographie [5]) und sonstige Literatur der Kreuzzüge hätte herangezogen werden müssen. Sonst droht die Gefahr der gesellschaftlichen Bagatellisierung der höfischen Toleranz, der auch Naumann nicht entgangen ist. Auch vermißt man den internationalen Weitblick und namentlich den Vergleich mit Frankreich [6]). Denn die mittelhochdeutsche Laienethik ist natürlich keine spezifisch deutsche, sondern nur der Spezialfall einer allgemeinen abendländischen Erscheinung. Sie kann deshalb des außerdeutschen Hintergrundes ebensowenig entraten wie der Minnesang. Ähnliches gilt von den jenseits von Christentum und Kirche, innerhalb und außerhalb des Ketzertums, in der Arbeit begriffenen Strömungen. All das ist aber schließlich in der entfernteren Vorgeschichte der Reformation nicht zu übersehen. Seit den wissenschaftlichen Mißerfolgen der „Reformatoren von der Reformation" herrscht gerade im prote-

4) S. Stein, Die Ungläubigen in der mhd. Literatur. Heidelberger Dissertation 1933.

5) Allein das 1844—1906 erschienene Recueil des Historiens des Croisades umfaßt 14 Bände.

6) Er tritt auch zu sehr zurück in Naumanns anregender Darstellung der „deutschen Kultur im Zeitalter des Rittertums", 1938. Auch für die Laienethik wirft dies Werk viel ab.

stantischen Lager eine begreifliche Scheu vor jeder allzu bestimmten Aussage auf diesem heiklen Gebiete. Und doch lassen sich einzelne vorreformatorische Ansätze auch innerhalb der mhd. Laienethik mit Sicherheit feststellen, besonders dann, wenn man darauf achtet, wie viel von dem christlich-kirchlichen Gute hier übergangen und verschwiegen wird. Das hat Friedrich Neumann an „Freidanks Auffassung der Sakramente" in den Göttinger Nachrichten 1930 schlagend nachgewiesen.

Die wichtigste Voraussetzung dafür, daß es überhaupt zu einer gegenüber der Kirche relativ selbständigen mhd. Laienethik kommen konnte, ist doch wohl die Tatsache, daß die Heils- und Gnadenmittel der Kirche, so hoch man sie sonst schätzte, gerade den erlesenen Geistern doch kein volles Genüge mehr boten, insbesondere nicht die kirchliche Lösung des Erlösungsproblems. Positiv aber wäre zu sagen, daß sich die mhd. Literatur im weitesten Sinne in ihrem unstillbaren Drange zum Moralismus eben um dies Erlösungs- und Läuterungsproblem auf das eifrigste bemüht hat. Das Verhältnis von Gnade, Glaube und Werken wird für sie zum religiösen, theologischen und ethischen Zentralproblem bis tief in die höfischen Kreise hinein. Der Ausdruck Laienethik trifft also insofern nicht ganz zu, als ihre Schöpfer nicht Laien im gewöhnlichen Sinne sind. Wenn sie auch nicht als Theologen oder als Kleriker angesprochen werden können, obwohl selbst das radikale Weltkind Gotfrid von Straßburg tief in die Theologie hineingetaucht ist, so darf man sie auf religiös-sittlichem Gebiete doch unbedenklich als erprobte und bewährte Sachverständige bezeichnen und ist verpflichtet, ihre rastlosen Bemühungen auf diesem Gebiete ernst zu nehmen, um so mehr, als allerlei noch nirgends näher gewürdigte Nachwirkungen im späteren Mittelalter nicht ausgeblieben sind, was abermals die vorreformatorische Bedeutung der mhd. Laienethik in Erinnerung bringt.

Freidank ist ein merkwürdiges Beispiel für eine Denkweise, die auf der einen Seite religiös-christlich tief durchdrungen und fest gebunden ist, die aber auf der andern Seite trotzdem ein eigenes Gesicht zeigt. Nun kann er sich mit den mhd. Klassikern gewiß nicht vergleichen, und es war ein arger Mißgriff W. Grimms, daß er ihn mit Walther identifizierte. Freidanks künstlerische Begabung ist bescheiden. Seine Flickwörter und Flickverse sind kein Ruhmesblatt. Er ist auch gewiß kein großer Geist und bevorzugt Selbstverständlichkeiten und Platitüden. Für seine Stellung im Rahmen der mhd. Laienethik ist es kein Vorteil, daß er dem Reize des Sprichworts und des Schlagworts immer wieder verfällt. Allzu viel Eigenes wird man auch deshalb nicht von ihm erwarten. Auch ist seine Bibelfestigkeit kaum zu übertreffen, und auch dogmatische Grübeleien kommen bei ihm vor. Aber die etwas

hausbackenen und vielleicht kleinbürgerlich bestimmten mißtrauischen Sittenregeln des Mannes werden immerhin meistens außerhalb des religiös-kirchlichen Bereiches formuliert. Darin liegt nun doch ihre grundsätzliche Bedeutung. Jedenfalls wird von Freidank der gesunde Menschenverstand und ein natürliches moralisches Gefühl als sittliche Triebkraft häufiger herangezogen als die christliche Ethik. Einen taktfesten Moralprediger und einen tüchtigen Missionar hätte die Kirche an einem Manne wie Freidank, der doch von theologischer Bildung reichlich genug aufgenommen hatte, nicht finden können. Und gerade weil er in jeder Beziehung so weit hinter den Klassikern zurückbleibt, ist er als Sprachrohr weiterer Kreise für deren moralische Stimmungen, Neigungen und Gesinnungen vielleicht beweiskräftiger.

Dagegen braucht von dem welsch-italienischen Thomasin von Zirkläre auch nach Teskes Untersuchungen nicht viel gesprochen zu werden, weil er in den ersten Büchern seines Welschen Gastes nur im Fahrwasser der provenzalischen Ensenhamens segelt, und weil er später meistens nur kirchliche Moral gibt, was bei einem gläubigen Domherrn nicht weiter auffällt. Die sonstige Spruchdichtung mag die formalen Interessen der Germanisten oder die sachlichen Interessen der Erforscher der materiellen Kultur anziehen: für die Laienethik bieten sie nicht viel Neues.

Wenn man Freidank mit der internationalen Spruchdichtung vergleicht, so scheint er zunächst einen oberflächlichen Eindruck zu machen. Es bedurfte einer oft breiten Geschwätzigkeit nicht, um Selbstverständlichkeiten an den Mann zu bringen. Aber man findet unter aller Spreu und unter allem Stroh doch auch bei ihm wahre Goldkörner. Dem Dichter sind immer wieder glänzende Formulierungen gelungen, die sich durch die Jahrhunderte gehalten haben. Vielleicht hat er all den Wortschwall nur aufgeboten, um die scharfen Pfeile zu verdecken, die er abschoß. Diese sind nun bemerkenswerterweise auch gegen den Ablaß gerichtet: in einer Zeit, als sich die Auswüchse dieses kirchlichen Institutes erst in den Anfängen zeigten. Aber der Ablaß ist ihm nicht nur ein Problem, sondern er rechnet ihn mit andern Größen zu seinen Feinden. Wegen seiner kritischen Stellung zum Ablaß und zum ganzen Bußsakrament muß man Freidank unter die bedeutenden mhd. Laienethiker eigener Prägung einreihen, und man wird ihm auch einen vorreformatorischen Einschlag zubilligen.

Freilich kann seine Bibelfestigkeit kaum überboten werden. Und hier wäre über Ehrismann hinaus, der sonst nur die antiken Anregungen zu betonen pflegt, daran zu erinnern, daß schon die Bibel einer selbständigeren Laienethik starke Antriebe schuf; denn dafür kamen nicht nur kanonische Schriften wie die Proverbien und der Ecclesiastes (Koheleth)in Frage, sondern auch die apo-

kryphen Weisheitsbücher Salomos und vor allem der Ecclesiasticus: die Weisheit Jesus Sirachs. Schon diese altjüdische Ethik konnte ja insofern als Laienethik bezeichnet werden, als sie selbst bereits einen Säkularisations-, ja einen Paganisierungsprozeß durchgemacht hatte.

Eine Darstellung der mhd. Laienethik ist so lange verfrüht, so lange die Spruchdichtung als die Hauptgruppe ihrer literarischen Quellen noch einer völlig befriedigenden Charakteristik entbehrt. Diese ist um so schwieriger, als sie nur im breitesten universalen Rahmen vergleichender Literaturgeschichte erfolgen kann, wobei man selbst den Alten Orient nicht zu scheuen hat. Ein solcher Vergleich zeigt jedenfalls, daß die mhd. Spruchdichtung in einer uralten Überlieferung steht, und daß sie dieser bereits Wesenszüge verdankt, die man nun nicht mehr als originell oder für das Hochmittelalter charakteristisch bezeichnen darf. Dahin gehört der grundlegende Dualismus zwischen weltoffenem und weltsicherem Rationalismus und einer durchaus religiös begründeten heteronomen, sehr ernsten Ethik, wie er die ganze mhd. Spruchdichtung (und nicht nur sie) durchzieht. Aus der alttestamentlichen Überlieferung stammt aber auch die relative Zurückdrängung des Interesses für den Kultus, die dann später in der Devotio Moderna ebenfalls wieder zu beobachten ist. Ihre Zusammenhänge mit der Spruchweisheit wären noch zu untersuchen. Auch die Gegner, mit denen die ehrbaren mhd. Spruchdichter zu kämpfen haben, gleichen den alttestamentlichen: auf der einen Seite der Ritualismus der Gesetzesreligion, ein echter Vorläufer des römischen Katholizismus des Hohen Mittelalters, und auf der andern Seite die Gefahr des Säkularismus, wie sie sich für das Spätjudentum in hellenistisches Gewand kleidet, für die mhd. Moralisten aber in das höfisch-französische. Wenn aber die Hauptquelle der mhd. Laienethik bis auf die Form hinunter derartig traditionsgesättigt ist, dann hält es sehr schwer, ihr hochmittelalterliches Eigengut als solches herauszuschälen, da es von dem überreichlich vorhandenen Erbgut beinahe verdeckt wird. Nur geniale Naturen wie Walther und Wolfram haben dann doch nach einem eigenen Wege gesucht, ihn gewiß auch zu Zeiten gefunden und in großen Momenten beschritten. Aber dieser Weg ins Freie ist ihnen nicht leicht gemacht und auch nicht leicht gefallen.

Daß die Antike dabei mitgeholfen hat, weiß man lange. Doch ist es nicht immer leicht, die Vermittlungs- und Verbindungsglieder aufzudecken. Wenn man den Einfluß von Cicero de Officiis bei Wilhelm von Conches und Thomasin nachweisen kann, so ist damit noch nicht viel gewonnen. Der ästhetische Einschlag in der mittelstoischen Ethik machte sie den höfischen Dichtern ge-

wiß sympathisch. Aber mit Recht macht Wilhelm Kroll in einer Besprechung der Schrift von Gerhard Traub, Studien zum Einfluß Ciceros auf die höfische Moral, 1933 (Deutsche Literaturzeitung 1934 S. 1937) geltend, daß „man neben Cicero auch mit dem Einfluß platonischer, etwa durch Augustin und den Neuplatonismus zugeführter Elemente" rechnen müsse, „die sich mit dem Christentum weit besser vertrugen als die Ciceronische... Moral". In Zusammenhang mit der in Mode gekommenen Erforschung der sogenannten Vorgeschichte der Renaissance wurde der Aktionsradius der Antike im Mittelalter auch sonst verlängert. Besonders F. v. Bezold und H. Liebeschütz haben sich daran beteiligt. Die antiken Einflüsse sind jedenfalls nicht alle thomistisch harmonisiert worden. Davon zeugt auch das Gesicht der mhd. Laienethik.

Als Forschungsproblem ist die mhd. Laienethik sowohl mit analytischen wie mit synthetischen Mitteln zu bearbeiten. Es bedarf vor allem der Quellenanalyse. Auf sie kann niemals verzichtet werden. Auch wenn, wie bei der Hl. Hildegard von Bingen, Selbstzeugnisse der bestimmtesten Art vorliegen, die das ganze massenhaft von ihr mitgeschleppte Traditionsmaterial auf göttliche Inspiration zurückführen und damit jede neugierige Frage nach den Quellen von vorneherein abschneiden wollen, kann, wie bei jedem mittelalterlichen Geistesprodukt so auch bei der mhd. Laienethik, das Quellenproblem nicht schwer genug genommen werden. Es kann auch niemals gelöst werden, wenn man sich auf die heidnische Spätantike und auf das Christentum beschränkt. Die Quellenanalyse hat auch hier der Sachanalyse überall voranzugehen. Denn diese kann nur mit Hilfe jener das Eigengut nachweisen.

Auch auf das zeitliche Gebiet hat sich die Analyse insofern zu erstrecken, als sie sich bemühen muß, in die Entwicklungsgeschichte, in die Entwicklungsstufen, Phasen und Perioden der mhd. Laienethik tiefer einzudringen. Die Höhe des Mittelalters (nach frühmittelalterlicher Vorbereitung) ist vom späteren Mittelalter zu unterscheiden. Das letztere[7]) hebt sich vom ersteren, sozial stärker gebundenen vor allem dadurch ab, daß die Bewegung jetzt weitere Kreise zieht, ihren sozialen Unterbau erweitert, mehr ins Volk dringt, in Theorie und Praxis der Popularisierung verfällt, während die Radikalisierung wenigstens außerhalb der spezifischen Renaissance auf sich warten läßt. Weder der Amoralismus, noch spiritualistische Velleitäten, noch

7) J. Hashagen, Verweltlichung im Mittelalter: Zeitschrift für Systematische Theologie, 1940.

„vorreformatorische" Neigungen haben hier eine besondere Rolle gespielt oder gar die Führung erlangt.

Die vordringlichste synthetische Forschungsaufgabe ist bisher am wenigsten erfüllt worden. Es gilt, der mhd. Laienethik ihren festen und vollgültigen Platz in der Geschichte der mittelalterlichen Ethik überhaupt erst noch zu erobern. Daß das bis jetzt noch nicht geschehen ist, kann man beispielsweise daraus entnehmen, daß in dem stoffüberladenen dritten Bande der Geschichte der Ethik von Ottmar Dittrich (1926) die mhd. Laienethik fast gar nicht vorkommt. Diese ist aber nicht nur ein Spezialfall der allgemeinen Ethik mit Einschluß der Praxis, sondern auch ein Spezialfall der allgemeinen Verweltlichung, die, schon auf der Höhe des Mittelalters, die drei Stadien der Säkularisation, der Profanierung und der Paganisierung durchläuft. Diese Stadien lassen sich auch in der Entwicklungsgeschichte der Laienethik verfolgen, wenn auch die exzessiven zurückstehen. Es wäre noch besonders zu untersuchen, wie weit die neue Laienethik auf die praktische Sittlichkeit eingewirkt hat. Daß diese schon auf der Höhe des Mittelalters aufs schwerste erschüttert wird, haben wir vor allem aus Achille Luchaires posthumen Werke über die französische Gesellschaft zur Zeit Philipp Augusts (1909) erfahren. Ein Kapitel für sich ist das Verhältnis von Laienethik und profaner Frauenkultur. Was darüber seit Heinrich Finke auf katholischer Seite gesagt wurde, ist besonders unzulänglich. Auch spiritualistische Unterströmungen verdienen Beachtung. Die verschiedenen Länder sind gleichmäßig zu berücksichtigen, mehr als alle andern jedoch Frankreich.

Es besteht wenig Hoffnung, daß sich das Quellenmaterial noch vermehrt. Denn Papyrusfunde sind hier leider nicht möglich. Doch ist das Material, wenn man es wirklich einmal vollständig sammelt, nicht als dürftig zu bezeichnen. Wohl aber kann für seine Deutung noch viel geschehen. Die allgemeinen Erfahrungen der mittelalterlichen Geistesgeschichte sind der Erforschung der mhd. Laienethik noch nicht überall zugute gekommen. Dafür einige Richtlinien aufzustellen, war der Zweck dieser vorläufigen Betrachtung.

Abgeschlossen Weihnachten 1940.

Ein Bericht über das kirchliche Leben einer hessischen Gemeinde in den Jahren 1525—1557.

Von Prof. D. Alfred Uckeley,
Marburg (Lahn), Bismarckstraße 32.

Wer die Sammlungen der Evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (A. L. Richter 1846 und E. Sehling 1902 ff.) zur Hand nimmt, um aus ihnen sich Nachrichten über das kirchliche Leben in den einzelnen Gemeinden zu holen, muß sich darauf aufmerksam machen lassen, daß Ordnungen noch keine Berichte sind. Ordnungen zeigen nur, was sein soll; sie drücken Wünsche und Ratschläge in Richtung auf die unmittelbare Zukunft aus. Aber sie bedeuten nicht ohne weiteres Mitteilungen über Zustände und durchgeführte Einrichtungen mit dem Blick auf geschichtlich gewordene Vergangenheit und auf damals vorliegende Gegenwart. Ihre Fehlerquelle liegt sowohl in der Schwierigkeit der Verhältnisse, die sie antreffen und doch nicht überwinden können, als auch in menschlicher Indolenz und Nachlässigkeit derer, an die sie ergehen.

Um diese Fehlerquellen zu beseitigen, muß der Forscher zu den Visitationsakten greifen, aus denen die Zustände, wie sie jeweils vorliegen, erhellen; aber freilich gilt es auch hier, nicht zu übersehen, daß eine Visitation nur oder doch in der Hauptsache in ihren Niederschriften Mißlichkeiten und Unvollkommenheiten feststellt, hingegen auf vorhandene Normalitäten nicht ausführlicher eingeht, sie vielleicht auch gar nicht erwähnt. So trägt das Bild, das diese Akten bieten, häufig die Farben schwarz auf und läßt die lichten Seiten fort. Auch ist das hierfür aus den Archiven bisher zur Veröffentlichung gebrachte Material verhältnismäßig noch recht gering und lückenhaft — abgesehen etwa vom ehemaligen sächsischen Kurkreise, für den uns das sechsbändige Werk von Pallas (1906 ff.), von Burkhardt (1879) und von Wilh. Schmidt (1906), sowie die lichtvolle Verarbeitung des Stoffes von H. Nebelsieck (1939) vorliegt; auch Schwarzburg-Rudolstadt hat eine ergiebige Mitteilung und Ausnützung durch G. Einicke (1909) erfahren, von anderen Landeskirchen zu schweigen. Immerhin ist das hiefür in Frage kommende archivalische Material noch lange nicht ausgiebig genug ans Licht gezogen, wie schon ein Blick in das überaus

fleißig und geschickt zusammengestellte große Werk von Paul Graff (1921) deutlich werden läßt. Hier hätte der Fleiß lokal- und territorialgeschichtlich arbeitender Pfarrer noch ein weites, die Bearbeitung sehr lohnendes Betätigungsfeld.

Sehr erfreuend ist es nun aber, wenn ein besonders glücklicher Zufallsfund dem in Archiven Arbeitenden ein Schriftstück in die Hände führt, das unter Meidung aller Fehlerquellen einwandfrei Kunde davon gibt, wie irgend ein Stück kirchlichen und besonders gottesdienstlichen Lebens sich in einer bestimmten, zeitlich scharf umrissenen Periode an einem Kirchorte wirklich abgespielt hat, also etwa die Aufzeichnungen eines Pfarrers darüber, wie in seiner Gemeinde 30 Jahre lang die Gottesdienste regelmäßig abgehalten worden sind. Hier steht man dann auf durchaus festem Boden einer zuverlässigen Rückschau, und der Wert solcher Quellenschrift ist hoch anzuschlagen.

Im Zusammenhang mit meiner Veröffentlichung der Selbstbiographie des Melsunger Pfarrers Johannes Lening vom Jahre 1564, die in der „Wilhelm-Diehl-Festschrift" (1941) S. 93—104 dargeboten ist, und deren Fundstätte mir Pfarrer D. Sippell in den Beständen des Marburger Staatsarchivs zugänglich machte, stieß ich auf ein Blatt eben dieses Lening, auf dem er eine „Kirchenordnung" seiner Gemeinde aufgeschrieben hat, wie es mit „Ceremonien und Gottesdienst" im kurhessischen Städtchen Melsungen seit den Tagen der Überleitung in die evangelische Weise (1525) bis zum Abfassungsdatum (1557) Brauch gewesen ist. Das Blatt trägt die Signatur: Staatsarchiv Marburg 22 a Kirchensachen. 8. Reg. Kassel, Melsungen.

Der Verfasser, Johannes Lening, geboren 1491 zu Butzbach, war nach humanistischer Durchbildung, vor allem bei Eobanus Hessus in Erfurt 1508 bis 1510, in den Karthäuserorden im Kloster Eppenberg bei Gensungen am Nordabhang des Heiligenberges (Hessen) 1514 eingetreten. 1525 lockerte er sein Verhältnis zu dem Orden, indem er mit Bewilligung des Landgrafen Philipp die geistliche Versorgung des benachbarten Städtchens Melsungen übernahm, als durch den Bauernaufstand Beunruhigungen von den Nachbarländern her drohten. Seit 1525 konnte er sich also als Pfarrer dieses Ortes ansehen und hat dies Amt bis an seinen, 1565 erfolgten Tod innegehabt. Er tritt in der Geschichte Hessens in trauriger Berühmtheit als theologischer Berater bei Philipps verhängnisvoller Doppelehe auf und hat dem Landgrafen durch manche literarische Kundgebung für seinen Irrweg Entschuldigung und Stärkung geboten. Auf ihn führt sich besonders die Ausnützung der alt-

testamentlichen Patriarchenverhältnisse auf den hier vorliegenden Fall zurück unter Betonung dessen, daß Gottes Unwandelbarkeit auch in der damaligen Gegenwart die göttliche Zulassung zur Doppelehe, wie sie einst in den Zeiten des alten Bundes vorgelegen habe, gewährleiste. Es ist verständlich, wenn auch bedauerlich, daß der Landgraf diesen Mann daraufhin als willkommenen Seelsorger zeitlebens seines besonderen Vertrauens würdigte, womit dann andererseits auch die Bereitwilligkeit Lenings zusammenhing, den Standpunkt Philipps in der Interimsfrage (1548) sich anzueignen und zu verteidigen. Während man fast in ganz Hessen das Interim ablehnte, ist Lening in der Gefolgschaft Philipps für dasselbe eingetreten.

Mit seiner feinen, überaus sauberen Handschrift hat Lening auf drei Quartseiten eines gefalteten Bogens folgende Niederschrift am 26. Juli 1557, in seinem 67. Lebensjahre, also acht Jahre vor seinem Tode, gemacht.

Text.

Milsungen eyn Stetlin in Hessen an der Fulda etwa von zweyhundert burgern, welcher Kirchen vorsteher Ioannes Leningus von Butzbach nun 32 iar gewesen[1]), hat bisher folgende Kirchen Ordnunge Ceremonien vnd Gottsdinst obgemelte zeit mit Gottes gnaden vnd besserunge beyde inwoner vnd frombder ankomenden gehalten.

Von pfarrguttern, Vicarien, Presentz etc. ist eyn gewisse bestendig zcymlich[2]) besoldung fur vieer persone, so den kirchen dinst verwalten, verordnet.

Dieselbigen vieer person, als nemlich Pfarrherr, Caplan, Schulmeister vnd des Schulmeisters gehulffe, nemlich der Opferman oder kirchner mitsampt den Schulern halten allen morgen im Jar, des Sommers vmb vieer oder funff, des winters vmb sechs awer[3]) kirchgang an Stat der fruhemesse oder metten. Singen zulatin Deus in adiutorium etc.[4]) Eynen Psalmum oder drey latine mit eyner latinschen Geschrifftgemessigen antiphona. Darvff folget eyn Latinische lection, nun aus dem alten nun aus dem newen Testament, zur vbunge beide des Schulmeisters, Schuler vnd gelarter Zuhorer. Daruff singet

1) von 1525 bis 1557.
2) eine regelmäßig laufende, geziemende Besoldung.
3) = Uhr; hessisch „Auer", mit nhd. Diphthongierung. Vgl. Fr. Kluge, Etymologisches Wörterbuch, 1910, S. 470, und Er. Alberus, Novum dictionarii genus, 1540.
4) Psalm 70, 2: Deus in adjutorium meum intende. Domine ad adjuvandum me festina.

man eyn Teutsche geistliche Cantien oder Psalmen. Dem folget am Sontag, Mittwuchen vnd Freytage eyn predige, am Montag, Dinstag, Donerstag vnd Sabbathe eyn teutsche lection nun aus dem alten, nun aus dem newen Testament mit eyner kurtzen Sumarie[5]) erklerunge gelesener wort pro instructione, captu admonicioneque auditorum. Vnd beschleust alsdan mit eynem vater vnser vnd lobgesang.

Des Sonabents vmb zwa oder drey awre singet man Christliche Latinische vesper, vnd Abents vmb Sechs oder Soben das Salue zu latin, wie das vor Lenings ankonfft von Justo Hibernio[6]) vff Christum verendert vnd zusingen verordinirt gewesen. Desgleichen wirt die gantz fasten allen abent gemeltes Salue mit anderen Christlichen Cantionen gesungen mit des Catechismi recitation von den Schulern, zu vnderricht vnd anreitzunge deren, so da das Jar vber selten sonder[7]) vff Ostern, Pfingsten oder Weynachten das Abentmal des Herren pflegen zuhalten.

Allen Sontag, Ostern, Pfingsten, Winachten vnd anderer vornemliche Feste helt man vieermale kirchgan[8]) vnd predige oder kinderlahr neben dem psalmen lesen vnd singen, wie gemelt. Des morgens, wie gehort, darnach vmb Soben oder Acht awren mit eynem Latinischen oder Teutschen Schrifftgemessem Introitu, kiereleison, Gloria in Excelsis, Alleluia, Sequentzen Oder Teutschem geistlichem liede. Darzu hat der pfarher seynen korrock[9]) an, stehet oder sitzet vorm altar, liset mit gekertem angesicht gegen dem Volck zu gepurender[10]) Zeit die Christlichen Teutschen Collecten, thut die hohe Sontags predige, vnd so Communicanten vorhanden, thut er auch mit gekertem angesicht gegen dem volck in angeporner sprache[11]) beyde, die instruction oder exhortation vnd die erzelunge des herren ingesetztes Testaments[12]), daruff wirts mit andechtigem glauben, gepurender reuerentz von den angezeigten empfangen, das ampt[13]) zuletzt mit eynem gesang vnd Collecta beschlossen.

Nachmittag von eylfen bis zu zwelfen helt man widder kirgan, geistlichen gesang vnd den Catechismum, Desgleichen zur vesperzeit auch vmb 2 oder 3 awer.

---

5) Sumari = Auszug, Zusammenfassung.
6) Die Handschrift läßt die Lesung Hibernio oder auch Hiberino zu. Vgl. weiter unten, Anm. 22.
7) gesondert, blos, nur.
8) Kirchgang.
9) Chorrock; das übliche liturgische Gewand.
10) gebührender.
11) deutsch.
12) 1. Kor. 11, 23—25.
13) d. i. die Feier des Abendmahls.

Die kirchen ordnunge, so zu Ziegenhain etwan von Bucero begriffen, beschlossen, angenomen, im truck ausgangen, Auch die meisner ordnunge zu Leypzig getruckt, helt man mit Tauffen, Abentmal, todtenbegraben, Eheleuthe insegen etc. beyde indiscriminatim[14]) nach gelegenheit ad aedificationem.

Allen pfingstag helt man Confirmationem puerorum, so da seynt zcymlich angefuhrt vnd vnderrichtet.

Vnnotige vnd vberflussige heilgen tage werden nit verkundiget, geschweige das man sye halte. Aber der Apostel vnd anderer Schrifftmessigen tage thut man morgens zu bestimbter zeit vnd kirchgang[15]) predige vnd lesst darnach yederman an syne arbeit gehen.

Allen monat helt man eynen betthtage vnd bestimbet[16]) Sontags vorher darzu eynen vornemen h: tag[17]), so da im selbigen Monat vnd wuchen[18]) gefelt, darmit das Volck des tags mehr zur kirchen sich mussige[19]), dan vff andere tage.

Mit Spittal, Gottscasten, Betler, versehunge der armen thut man moglichen vleisse nach Christi vnd vnsers G. h.[20]) Christlicher kirchenordnunge.

Signatum a Jo. Leningo anno a Christi natali 1557. Etatis suae 67 postridie Jacobi:[21]).

Erläuterungen.

Die täglichen Gottesdienste. Im Sommer fand täglich um 4 oder um 5 Uhr — die Verschiebung der Zeit hing offenbar mit der landwirtschaftlichen Beschäftigung der Einwohner Melsungens zusammen —, im Winter um 6 Uhr ein kurzer Frühgottesdienst statt. Er bildete den evangelischen Ersatz für die katholische Frühmesse (matutina, Mette). Er wurde in der Hauptsache in lateinischer Sprache vollzogen und sollte, wie Luther es in seiner „Deutschen Messe 1526" ausdrückt, wenn er in dem Frühgottesdienst in Wittenberg die lateinische Sprache fordert, der Jugend (dem Schulmeister, den Schülern und gelehrten Zuhörern) dienen; denn man „hält gar nichts von denen, die nur auf eine Sprache sich so gar geben und alle anderen verachten". Luther sagt: Ich will die lateinische Formula des Gottesdiensts „hiermit nicht aufgehoben und verändert haben, sondern, wie wir sie bisher bei uns gehalten haben, so soll sie noch frei sein, derselbigen zu ge-

14) ohne Unterschied.
15) In der Handschrift sind die beiden Worte versehentlich umgestellt. Es muß heißen: zu bestimbter zeit Kirchgang und predige.
16) bestimmt.
17) einen vornehmen Heiligentag.
18) Wochen.
19) müssigen = unausweichlich wozu nötigen. Vgl. Weigand, Deutsches Wörterbuch, 1910, s. v.
20) Gnädigen Herrn (des Landgrafen).
21) d. i. Montag den 26. Juli 1557.

brauchen, wo und wenn es uns gefällt oder Ursachen bewegt". Diesem Gedanken hat man sich offenbar auch in Melsungen angeschlossen.

Der Frühgottesdienst begann mit „Deus in adjutorium" (Psalm 70, 2), dem der Gesang von 1 oder 3 Psalmen mit einer Antiphona sich anschloß. Das entspricht der Anweisung Luthers a. a. O.: „täglich singen sie — die Knaben und Schüler — etliche Psalmen lateinisch, wie bisher zur Metten gewohnt, denn, wie gesagt ist, wir wollen die Jugend bei der lateinischen Sprache in der Biblia behalten und üben".

Wenn die Melsunger Ordnung fortfährt: „Darauf folget eine lateinische Lektion aus dem Alten oder aus dem Neuen Testament zur Übung des Schulmeisters, der Schüler und gelehrten Zuhörer", so bedeutet das nicht eine Verlesung der Texte durch den amtierenden Geistlichen, sondern Luthers Ordnung belehrt uns, daß „nach den Psalmen die Knaben, einer um den andern, zwei oder drei, ein Kapitel lateinisch aus dem Neuen Testament, darnach es lang ist", verlasen. Die von Luther angefügte Verlesung desselben Stückes durch einen andern Knaben in deutscher Sprache zur Übung und um etwa anwesender Laien willen, fiel in Melsungen fort. Hier ging man unmittelbar zum Gesang eines deutschen Liedes oder zu Psalmgesang über.

Dann folgte am Sonntag, Mittwoch und Freitag eine Predigt. Am Montag, Dienstag, Donnerstag und Sonnabend beschränkte man sich auf die Verlesung eines Stücks aus dem Alten oder Neuen Testament, dem sich eine kurze Erklärung dieses Stücks anschloß, die auf die Belehrung und Ermahnung der Zuhörer eingestellt war. Man wird dabei an eine Verständnishilfe bei Textschwierigkeiten und an die Ausrichtung auf eine gewisse Erbaulichkeit des gehörten Abschnittes zu denken haben. Es hat, auch wenn die Niederschrift es nicht ausdrücklich angibt, eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß diese Lektionen an den verschiedenen Wochentagen in einer „Bahnlesung" einzelner auf sie festgesetzter Bibelbücher beider Testamente bestanden. So haben es die Kirchenordnungen Bugenhagens und die Gottetsdienstordnungen Luthers ausdrücklich vorgesehen. Es entstand dadurch für das Nacheinander der Tage ein steter Wechsel des Zusammenhangs, aus dem die Lektion entnommen wurde, und das beugte ermüdender Einerleiheit vor.

Für den Sonnabend war am Nachmittag um 2 oder 3 Uhr, sowie am Sonnabendabend um 6 oder 7 Uhr eine besondere Vesper vorgesehen. Man sang dabei auf Lateinisch das „Salve regina". Es wurde also bei diesem Gottesdienst besonders an die Schuljugend zur Übung in kirchen-lateinischer Sprache gedacht, und es wurde ihr damit zugleich ein kirchlicher Wochenabschluß für ihre Lernarbeit gegeben. Es werden sich aus anderen Bevölkerungskreisen wohl nur wenig Teilnehmer eingefunden haben.

Für den Abendgottesdienst in der Fastenzeit war wiederum dieser alte Marienhymnus „Salve regina, mater misericordiae" verordnet, freilich immer in einer Umdichtung, die das Lied zu einem Christushymnus umgestaltet hatte, und die den Justus Hibernius (Hyberinus, Winther) zum Verfasser hatte. Winther [22]) hatte das Lied schon vor

22) Über ihn — Justus von Harle — vgl. Rockwell, Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen. Marburg 1904, S. 27 f. und E. Braune, Die Stellung der hessischen Geistlichen zu den kirchenpolitischen Fragen der Reformationszeit (Marb. Theolog. Lic.-Dissertation. 1932) S. 16. Die latinisierte Form seines Namens „Winther" wird zumeist als „Hyberinus" angegeben, dürfte aber ursprünglich „Hibernius" gelautet haben.

1525, also ehe Lening in Melsungen die pfarramtlichen Funktionen übernahm, umgedichtet und für den kirchlichen Gesang eingerichtet. Man darf diesen Satz unserer Niederschrift nicht so verstehen, als besage er, daß Winther dies besonders für Melsungen getan habe, denn er wohnte zwar 1524 in Marburg, war aber damals nicht dortiger Pfarrer. 1526 nahm er an der Homberger Synode teil, ward aber erst 1529 in der Marburger Universität immatrikuliert. 1530 wird er als Pfarrer von Allendorf a. d. Werra angeführt (Strieder, Hess. Gelehrten-Geschichte 7, 372), weilte aber vom 2. Februar 1530 bis 16. Mai 1531 in Göttingen. 1534 bzw. 1542 wurde er Visitator in Rotenburg an der Fulda. Zwischendurch war er — nach Strieder — Hofschulmeister bzw. Hofprediger in Kassel. Das alles läßt für eine pfarramtliche Tätigkeit in Melsungen keinen Raum. Es muß also der obige Satz so verstanden werden, daß dieser hessische Theologe vor 1525 die Umdichtung vorgenommen habe und sie bekannt werden ließ, und daß man sie alsbald in Melsungen aufgegriffen und eingeführt habe. Sie war dann in Melsungen so beliebt geworden, daß sie in der ganzen Fastenzeit jeden Abend zusammen mit anderen christlichen Liedern gesungen wurde, wobei die Schüler den Katechismus aufsagen mußten — eine Gedächtnisanregung für die, welche für ihren Abendmahlsgang, etwa zu Ostern, Pfingsten oder Weihnachten, solche Kenntnis nötig hatten. Warum Lening diese Einzelheit des liturgischen Brauchs dieser Umdichtung ausdrücklich erwähnt, wird vielleicht aus dem Umstande verständlich, daß Winther nunmehr seit 15 Jahren der zuständige Superintendent für diese Gemeinde, also unmittelbar sein kirchlicher Vorgesetzter war.

Die Sonntagsgottesdienste fanden viermal an jedem Sonn- und Festtag des Jahres (Ostern, Pfingsten, Weihnachten und an den andern Festtagen) statt, und zwar morgens, wie am Alltag, um 4 oder 5 bzw. um 6 Uhr als Frühgottesdienst der Schüler; danach der Hauptgottesdienst um 7 oder 8 Uhr mit folgendem Verlauf: Man begann in Übereinstimmung mit Luther mit einem (lateinischen oder deutschen) Introitus, dem sich das Kyrie und das Gloria in excelsis anschloß. Die dort sich anschließende Kollekte fiel in Melsungen fort. Wenn als unmittelbar folgend das Halleluja genannt wird und die Sequenz, so muß man selbstverständlich dabei, dem ersteren vorangehend, die Lesung der Sonntags-Epistel und, dem letzteren vorangehend, die Lesung des Sonntags-Evangeliums ansetzen. Diese abschließenden Stücke sind ja ohne solche Lesungen nicht denkbar. Statt der Sequenz ward in Melsungen gelegentlich ein „deutsches geistliches Lied" gesungen. Luther hat an dieser Stelle das Symbolum Nicaenum aus der Römischen Messe beibehalten (1523) oder es durch das Glaubenslied ersetzt (1526); in Melsungen ist letzteres auch mit anderen deutschen Liedern vertauscht worden. Dann folgte die Predigt. Es ist dann mancher Gottesdienst in Melsungen, falls keine Abendmahlsfeier begehrt wurde, mit Gesang und Gebet (Kollekte) geschlossen worden. Falls aber Kommunikanten vorhanden waren, wurde in deutscher Sprache die altübliche Praefatio, wie sie Luther in seiner Formula missae vorsah, in der deutschen Messe aber gestrichen und durch eine Paraphrase des Vaterunsers ersetzt hatte, gesprochen. Man wird sie unter dem in der Melsunger Ordnung mit „Exhortation" (sursum corda!) bezeichneten Stück zu verstehen haben. Der Einsetzungsbericht des Abendmahls schloß sich an, dem die Distribution folgte. Gesang und Kollekte bildete den Abschluß; von ausdrücklichem Segenswort, wozu Luther Numeri 6 empfohlen hatte, scheint abgesehen zu sein.

Man wird sagen können, daß man sich in Melsungen diese Ordnung des Sonntagsgottesdienstes aus Luthers beiden Schriften zusammengestellt hat. Gesang der Gemeinde bei der Sakramentsausteilung (Deutsches Sanctus — Jesaja dem Propheten, das geschah ... o. ä. und Deutsches Agnus Dei) fehlte, ebenso findet man keinerlei Erwähnung des Vaterunsers. Von wesentlicher Bedeutung ist freilich, daß sich zweimal — sowohl beim Lesen der Kollekten, als auch bei der „Exhortation" und bei der „Rezitation" der Abendmahlsworte — der ausdrückliche Zusatz findet, daß der Pfarrer dies tue „mit gekertem angesicht gegen das volck", also mit dem Rücken zum Altar. Das ist deutliche Absage gegen die Bräuche des Luthertums und gegen Luthers ausdrückliche Anweisung in seinen liturgischen Schriften. Es ist der Brauch reformierter Kirchengemeinden, denen man sich in diesem Stück in Melsungen angeschlossen hat, und man betont das offenbar absichtlich durch diese jedermann deutliche, sichtbare Handlung. Eine Erklärung hierfür mag Lenings Äußerung in einem Brief an den Landgrafen Wilhelm von Hessen vom 10. November 1560 (Kuchenbecker, Anal. Hass. coll IX, 1740, S. 436) bilden: „Summa, die Lutheraner müssen entweder den Zwinglianern zufallen oder widderumb papistisch werden; hier ist keyn Mittel zu treffen. Das weiß ich. E. F. G. lese mit Fleis meyn iudicium und testimonium."

Der dritte Gottesdienst des Sonntags von 11 bis 12 Uhr gab der Gemeinde „den Katechismus", dessen Darbietung von geistlichem Liede umrahmt war. Genauere Angabe über seinen Verlauf fehlt. Als vierter schloß sich um 2 oder 3 Uhr ein Vespergottesdienst an. Eine gewiß überreiche Besetzung des Sonntags mit kirchlichen Darbietungen, wobei man freilich in acht behalten muß, daß für die damalige Gemeinde ein mehrmaliger Besuch des Gotteshauses am selben Tage durchaus nur zu den kirchlichen Pflichten gerechnet wurde.

Außer dieser Beschreibung des gottesdienstlichen Lebens gibt uns unsere Melsunger Niederschrift noch einige kurze Hinweise, die beachtlich sind. Sie berichtet, daß für die Amtsführung des Geistlichen die Anordnungen der „Ziegenhainer Zuchtordnung" [23]) maßgebend gewesen sind. Es war das die Ordnung, die Landgraf Philipp von Hessen im Blick auf die Aussöhnung mit den Wiedertäufern, die den kirchlichen Aufbau seines Landes empfindlich gestört hatten, nach der Tagung seiner maßgebenden Theologen, vereint mit den landesfürstlichen Räten und mit Gesandten aus den Städten, die in der Woche nach dem 24. November 1538 zu Ziegenhain, durchschlagend beeinflußt von dem eben ins Hessenland gerufenen Martin Butzer, stattgefunden hatte, veröffentlicht und dadurch mit landesfürstlicher Gesetzkraft für Hessen ausgestattet hatte. Sie hat, von 1539 an, dem kirchlichen Leben Hessens die grundlegende Gestalt gegeben. Sie ist in ihrer, von Egenolf in Marburg im Dezember 1538 gedruckten und im Anfang 1539 in einem Zweitdruck abermals herausgebrachten, dann noch im Laufe desselben Jahres in etwas abgeänderter Form der Worte und Sätze zum drittenmal von dem Verleger Colman Engel zu Kassel (Druck von Melchior Sachsse in Erfurt) publizierten Form in weiteste Kreise gebracht worden. Sie hat der Melsunger Pfarrer Johannes Lening, dessen Name, als Teilnehmer und Mitberater bei der Ziegenhainer Tagung, ausdrücklich mit unter der Ordnung steht, begreiflicherweise in ihren Einzelbestimmungen für seine Amtsführung maßgebend sein lassen.

---

23) Die Kirchenordnungen von Ziegenhain und Kassel 1539, in ursprünglicher Form (faksimiliert) dargeboten und erläutert von Alfred Uckeley, Marburg 1939.

Wo ihre Anweisungen nicht ausreichten, griff man in Melsungen zu den Festsetzungen und liturgischen Formularen der „Agenda, das ist Kirchenordnung für die Diener der Kirchen in Herzog Heinrichen zu Sachsen Fürstentum gestellet". Diese Kirchenordnung war für das Albertinische Sachsen, das als seine Hauptgebiete den Meißnischen, Leipziger und erzgebirgischen Kreis aufwies, zugleich aber auch im Besitze der Thüringischen Ämter und Städte Jena, Langensalza, Sangershausen, Weißenfels u. a. war und die alleinige Schutzherrschaft über die Bistümer Merseburg und Meißen ausübte, als Niederschlag der beiden Visitationen, die Heinrich, der Bruder des 1539 verstorbenen Georg des Bärtigen, vornehmen ließ, zuerst schon im September 1539, dann (auf Grund der zweiten Visitation seit Dezember 1539) in erweiterter und verbesserter Form, und sodann in dritter Auflage Leipzig 1540, gedruckt worden [24]). Diese dritte Auflage wurde, wie Sehling a. a. O. I, 89 angibt, in der Kirche offiziell benutzt und damit der provisorische Charakter, den die ersten beiden Druckauflagen hatten, aufgegeben. Sie ist in Sehlings Sammlung Bd. I, S. 264—281, wobei besonders der Text der Anmerkungen A hinzuzuziehen ist, und in Richters Sammlung Bd. 1, S. 307—315 wiedergegeben. Richter bemerkt an der Spitze seines Abdrucks, sie sei von um so größerer Wichtigkeit, als sie „in weiten Kreisen" Eingang und Nachahmung gefunden habe. Darunter fällt auch ihre Benutzung in Melsungen.

Diese beiden Kirchenordnungen — die Ziegenhainer von 1539 und die Sächsische von 1540 — sind für den Melsunger Pfarrer in seiner späteren Amtszeit die Richtschnur für sein gottesdienstliches Handeln und die Fundgrube für die von ihm benötigten liturgischen Formulare an Gebeten gewesen. Aus beiden hat er sich ohne Unterschied das Material, vor allem wohl der Kollekten, die er bei den Sakramenten, bei Begräbnissen und Trauungen brauchte, geholt.

Diese Melsunger Art, die sich durchaus in den von Luther angegebenen Bahnen bewegte, ist freilich in Hessen nicht überall anzutreffen gewesen. Es ist interessant, neben sie die „Ordnung der Kirchenübung für die Kirchen zu Cassel" [25]) aus dem Jahre 1539 zu stellen, die ebenfalls die Ziegenhainer Zuchtordnung voraussetzt, aber dann in den liturgischen Anweisungen völlig andere Wege einschlug. Sie sah von regelmäßigen Morgen- und Abendgottesdiensten ausdrücklich ab, da sich bei den verordneten Metten und Vespern des Stifts so viel „Fahrlässigkeit und Mißbrauch" finde, daß das in einer rechtgeordneten Kirche nicht zu dulden sei. Immerhin könnte der Vespergottesdienst in einen „Dienst bei dem Catechismo", den die Personen des Stifts zu halten hätten, umgestaltet werden. Sonntags aber sollten im Hauptgottesdienst die Schüler eine halbe Stunde vor Beginn in die Kirche geführt werden

---

24) C. W. Hering, Geschichte der im Jahre 1539 im Markgrafentum Meißen und dem dazu gehörigen thüringischen Kreise erfolgten Einführung der Reformation. Großenhain 1839. — J. Fr. Röhr, Kritische Prediger-Bibliothek. 1834. Band XV, S. 719—727 (Übersicht über den Inhalt); vgl. S. 721 Zitat aus der K. O.: Am Ende soll jedermann wissen, daß diese K. O. also gestellt ist, daß die einfältigen Pfarrherren, so sich selbst nicht wissen darein zu schicken, eine Form und Weise hätten, wie sie sich in ihrem Amte und Handlung der heiligen Sacramente halten mögen, damit niemand gewehret noch benommen, was er für sich selbst besser weiß zu machen.

25) In ursprünglicher Form dargeboten und erläutert in meiner Ausgabe der „Kirchenordnungen von Ziegenhain und Kassel 1539". Marburg 1939. Blatt D bis F ii und Seite 38—43.

und dort etwas lateinische Psalmen und Gesänge singen. Dann soll ein Knabe das sonntägliche Evangelium verlesen, darauf die ganze Gemeinde den Glauben und andere geistliche Lieder singen. Es folgt die Predigt. Es sollen (bisher ist es so geschehen) die Schüler vor der Predigt die Kirche nicht verlassen, außer bei großer Kälte. Beim „Katechismus" sollen sie alle selbstverständlich anwesend bleiben.

Der Sonntag soll dem Herrn recht geheiligt werden; üppiges und schändliches Wesen soll an ihm abgestellt werden; alles unnötige leibliche Arbeiten soll an ihm unterlassen werden. Andere Feiertage als die Sonntage, nebst Weihnachten, Ostern und Pfingsten sind zur Zeit noch nicht ins Auge zu fassen. Die Tage, an denen „die herrlichen Gedächtnisse der vornehmen Werke unserer Erlösung" gehalten werden, sollen so begangen werden, daß man an ihnen die Historien aus der Heiligen Schrift „mit allem Ernst vortrage", auch das Volk ermahne, dazu zur Kirche zu kommen. Ebenso soll es mit den Apostel- und Märtyrertagen geschehen. Aber, wenn die kirchliche Feierstunde an diesen Wochentagen zu Ende ist, dann sollen die Leute sich nicht zum Müssiggang veranlaßt sehen — „weil der noch so übel angelegt würde".

Monatlich einmal soll nach der Kasseler Ordnung ein Bettag angesetzt werden, an dem das Volk ermahnt werde, Buße zu tun — „mit ernster Ermeldung der Rute Gottes". Nach der Predigt soll dann zum Gebet, Almosen und rechten Fasten aufgefordert werden — „und nachdem ein jeder bei ihm selbst gebetet für die vorgehaltene Notdurft, soll der Pfarrer eine gemeinsame Kollekte zu deutsch verlesen, darin solch Gebet ordentlich summiert werde". Nach dem sich anschließenden Gesang und Segen lasse man das Volk heimgehen. Bei vorfallender größerer Not soll man solche Tage öfter halten. —

Die Ziegenhainer Zuchtordnung hatte bekanntlich als ein Novum im kirchlichen Leben[26]) eine Konfirmationshandlung an den durch Katechismusunterweisung in ausreichend erscheinendem Maße herangebildeten Kindern der hessischen Gemeinden in öffentlicher Form „uff eyn fürnemes Fest als Ostern, Pfingsten und Weinachten" vorgesehen; in Melsungen hat man dafür ausschließlich den Pfingsttag ins Auge gefaßt. Wenn unsere Handschrift von „confirmatio puerorum" berichtet, so ist dabei natürlich nicht lediglich an die Knaben zu denken, sondern „pueri" ist hier im allgemeinen Sinn von „Kinder" zu fassen, Knaben und Mädchen zusammennehmend, wie es gelegentlich auch im klassischen Latein vorkommt. Die Ziegenhainer Ordnung bestimmte, daß diese Kinder von ihren Eltern und Paten an dem festgesetzten Tage „dargestellt" werden, d. h. in die Kirche an einen besonderen Platz geleitet werden sollen, an dem die Ältesten der Kirchgemeinde und die Diener des Wortes Aufstellung genommen haben. Da soll sie der Pfarrer über die vornehmsten Stücke des christlichen Glaubens befragen und, nachdem die Kinder darauf geantwortet und sich da öffentlich Christo und seiner Kirche ergeben haben, soll der Pfarrer auffordern, Gott um Beständigkeit und um Mehrung des heiligen Geistes — ein Lieblingsausdruck Martin Butzers! — zu bitten und solches (spezielle) Gebet mit einer (allgemeinen) Kollekta beschließen. Dann soll er den Kindern die Hände auflegen und sie im Namen des Herrn

---

26) Wilh. Maurer: Gemeindezucht, Gemeindeamt, Konfirmation. Eine hessische Säkularerinnerung. Kassel 1940. S. 43 ff. und 72—81 (besonders wertvoll durch das reichlich beigebrachte Quellenmaterial). Zur Sache ist zu vergleichen, was ich auf S. 3—43 der „geschichtlichen Erläuterung" meiner Textausgabe ausgeführt habe.

„confirmieren" und zu christlicher Gemeinschaft bestätigen. Dann soll er sie (erstmalig) zum Tisch des Herrn gehen heißen „mit angehenckter vermahnung, sich im gehorsam des Evangelii treulich zuhalten und christliche Zucht und Straf von allen und yeden Christen, vornehmlich aber von den Seelsorgern, alle zeit gutwillig auffzunemen und derselbigen gehorsamen volge zu thun". — Man hat mit diesem neu eingeführten Brauch den Einwürfen der Wiedertäufer, die Kirche hielte nicht auf Zucht und Sittenstrenge und ihre Angehörigen ließen es sich im Leben nicht ernst genug sein, begegnen und sie in der Erziehung einer christlichen Jugend grundlos machen wollen. Den christlichen Ernst der Lebensführung meinte man, bei der heranwachsenden neuen Generation durch die Feststellung eines soliden Wissens um die Heilswahrheiten garantiert zu sehen.

Die Gedenk- und Festtage der Heiligen hat man mit vollem Bewußtsein und mit Absicht in Vergessenheit geraten lassen. Sie seien unnötig und überflüssig. Anders hat man es mit den Erinnerungstagen der Apostel und mit denen, die bestimmten biblischen Angelegenheiten galten, gehalten. Man hat ihrer gelegentlich des betreffenden Morgengottesdienstes Erwähnung getan; für den weiteren Verlauf des Arbeitstages aber sind sie ohne Bedeutung geblieben; für das wirtschaftliche Leben des Volks sind sie nicht mehr mit einem Ruhegebot als Feiertage ausgestattet worden.

Dafür hat man aber neu alle Monate einen Bettag im Verlauf der Wochentage eingeführt. Der Pfarrer hat dazu einen in dem Verlauf des Monats liegenden früheren, besonders vor den andern Tagen hervorstechenden Heiligentag ausgewählt, weil das Kirchenvolk an diesem wohl noch durch alte Gewöhnung hing. Er hat ihn von der Kanzel her im voraus angegeben und so für diesen Tag in seinem Morgengottesdienst einen fleißigeren und zahlreicheren Kirchgang erzielt, als es ohne dies der Fall gewesen wäre.

Die Ausübung christlicher Liebestätigkeit an den Bettlern, die Sammlung und Verwaltung des Gotteskastens für Geldunterstützung, die Erhaltung des Spitals für die Alten und Gebrechlichen der Gemeinde, sowie die Pflege und Besorgung der hilflosen Armen hat man in Befolgung der landesherrlichen Gesetzgebung, wie sie in der Kirchenordnung von Ziegenhain und in späteren Erlassen ausgesprochen war, wahrgenommen. Hier hat man also keine Sonderwege eingeschlagen, sondern sich in der Richtung der allgemeinen Anordnungen gehalten.

Für die Leitung der Kirchengemeinde waren vier Personen vorgesehen: ein Pfarrer, ein Kaplan (2. Pfarrer), ein Schulmeister und sein Gehilfe (Opfermann oder Kirchner). Die Schule ist also dem kirchlichen Leben völlig einbezogen; daher auch die weitgehende Berücksichtigung und Beanspruchung der Schüler für das tägliche gottesdienstliche Leben. Ihre Besoldung erhielten diese vier Personen aus den Pfarrgütern, den Vikarstiftungen und den „Präsentien". Mit diesem Ausdruck ist an den im kirchlichen Leben des ausgehenden Mittelalters sich öfters findenden Brauch gedacht, daß man — wie in einigen Melsunger Urkunden ausdrücklich zu lesen ist — „den Pfarrern, Altaristen und Priestern auf dem Chore" Präsentien zu geben pflegt, wenn man Jahrgedächtnis begeht"[27]). Man ließ die bei solchen Gottesdiensten amtierenden Priester für ihre Anwesenheit und Mitwirkung aus einer Kasse, die vom „Präsenzmeister" verwaltet wurde, mit einer besonderen Honorierung bedacht werden. Die Kasse füllte sich aus den dabei einkommenden Zin-

27) Vergleiche hierzu L. Armbrust, Geschichte der Stadt Melsungen. 1905. S. 306 f. und 312 f.

sen der Gedächtnisstiftungen. Wie weit es sich dabei etwa um eine nach Art der Kalandsbruderschaften unter den Geistlichen gebildete „Bruderschaft" gehandelt hat, ist aus dem vorliegenden Urkundenmaterial für Melsungen nicht mehr ersichtlich. Durch die Reformation wurden die Zinserträge den allgemeinen kirchlichen Einkünften des Gotteskastens zugeschlagen und halfen mit, den Unterhalt der vier kirchlichen Amtsträger aufzubringen. Wir wissen aus allerlei aktenmäßigen Einzelzügen (Eingaben, Abrechnungen u. ä.), daß der Melsunger Pfarrer ein sehr guter Rechner und Wirtschaftsführer gewesen ist[28]). Schon in seiner Mönchszeit war diese seine Fähigkeit zu Nutzen des Klosters Eppenberg anerkannt und ausgewertet worden. So werden sich auf dem Gebiete der kirchlichen Besoldungen in Melsungen in den 40 Jahren seiner Leitung und Amtsführung kaum jemals Schwierigkeiten oder Mängel herausgestellt haben. —

Im Marburger Staatsarchiv findet sich in demselben Aktenumschlag (22 a Kirchensachen. 8. Reg. Kassel. Melsungen) in doppelter Ausfertigung (das Original von Lenings Hand und eine gleichzeitige Abschrift, die ein anderer angefertigt hat) eine Aufstellung, die Lening 1557 auf Anordnung der Fürstlichen Kammer angefertigt hat, um die Finanzverhältnisse der Melsunger Kirche zu klären. Ich teile sie in ihrem Wortlaut mit, da sie uns in manchen einzelnen Angaben das oben gezeichnete Bild des kirchlichen Lebens dieses hessischen Städtchens vervollständigt und belebt. Zu ihrem Verständnis bedarf es keiner weitergreifenden Erläuterungen.

Bericht vff fürstliche Erforderunge der Geistlichen Lehen halben, so Joannes Leningus vor XXXII Jahr, gen Milsungen komen, alda hat funden.

Signatum Donerstag nach Judica ao. 1557.

Acht geistliche person haben gen Milsungen in die kirch zu dienen vnd dargegen die presentz vnder sich zu teilen gehort, Nemlich eyn Pfarrherr, Ein Caplan, zwen fruhemesser, zwen vicarien vnd eyn vicarius im Spital vnd der pfarherr zu Obernmilsungen[29]).

Alle presentz, kalandt vnd bawe gelt[30]) ist aus krafft furstlicher reformation in gemeynen Gottskasten verordnet, daraus man dan den notwendigen itzigen kirchendienern, als pfarherr, Caplan, Schulmeister vnd opferman, so da allen tag kirchgang halten, eynem yeden nach seyner arbeit lohnet, vom vberigen notwendige bawe vnd armen erhelt.

Vbers lehen im Spital[31]) ist eyn pfarherr Collator, vnd als Leningus selbs vor XVI Jar gemeynen furstlichen befelch gehabt, hat er solch lehen vnd die pfar zu Schwartzenberck neben der presentz anzal vnd dem Zulage gelt von Allendorff für eynen stettigen Caplan verordnet, das der Jars hab als guth als LX Gulden.

---

28) Rockwell, a. a. O. S. 118.

29) Melsungen gehörte im Mittelalter zum Erzbistum Mainz. Der unmittelbare kirchliche Obere des Pfarrers war der Erzpriester zu Gensungen, der seinerseits unter dem Fritzlarer Archidiakonat stand.

30) Baugeld.

31) Zum Georgshospital gehörte die Georgskirche vor dem Rotenburger Tor.

Vber die zwa fruhmesse seynt pharher vnd Rath Collatores alternatim. Die seynt nun vor XX Jarn mit furstlicher verwilligunge verordnet, davon knaben, so darzu thüchtig, zur Schule zuhalten, vnd den Stipendiaten zu Marpurk addicion nach gelegenheit zuthun. Davon dan alle Jar eyn Pfarherr vnd burgermeister vorm gantzen rath rechnung thun, vnd megen beyde fruhmessen vngefere Jars XXX Gulden tragen [32]).

Sanct Peters vicari ist nach absterben des letzten besitzers von vnserm G. H. vff ansuchen des pfarhers vnserm Spital mit vbergebung briue vnd Sigel erblich zugestelt gegen erlegunge hundert golt gulden [33]). Der Spital solts aber nit fur drey hundert entperen.

Die ander Vicarey aber ging zu lehen von den Rideseln vnd Carthusern. Nach absterben des letzten besitzers [34]) vnderwunden sich die Riedesel des hauses. Die Carthuser hatten andere gutter verkaufft vnd lohnten mit eyner Summe gelts dem vicario.

Es war auch noch da eyn lehen, des H. Creutzes lehen genant. Solchs haben die Merkel [35]) bey menschen gedechtnis ingehabt, bis es Schonwalt seynem Sohn darvon zustudirn erlangt vnd nun, die weil die Zcynse aus furstlicher Cammer gefielen [36]), in bronn gefallen. Doch hat vnser G. H. vff Lenings anregen vorm jar verwilliget, etwas dargegen an Sichenheuser zu verordnen, wie dan versehelich [37]) gescheen.

Es ist noch eyn lehen alda, in die Steynen Capellen gehorig, solchs hat noch herr Johan Schmitt zu Cassel im besitze vnd lest die Helfft des inkomens dem Pfarherr zu Niddern Zwehren, da die gutter leigen, Jars heben.

Es seynt von zweyen priestern zwa Stipendia für Studiosos gestiftet, eyn jedes Jars mit XX Gulden. Davon hat man bis her studiosos zu Marpurck vnd anderswo gehalten vnd auch von der fruhemesse addirt [38]).

Der vorstehende „Bericht" Lenings zeigt in meisterhafter Weise die vier Richtungen an, in denen sich die Verwendung der von mittelalter-

---

32) Über die Geschichte der Frühmesse, die seit 1303 an der Melsunger Stadtkirche bestand, orientiert Armbrust a. a. O. S. 288—291.

33) Das geschah 1536. Der Vorteil war — so legt Armbrust S. 292 zutreffend diese Nachricht aus — angeblich so groß, daß das Hospital das Peterslehen nicht um den dreifachen Preis wiederverkauft hätte.

34) 1527 starb Konrad Sutel. Zwar wählten die Karthäuser den Johann Platz zu seinem Nachfolger, aber die Herren von Riedesel erkannten ihn nicht an und nahmen den Katharinenaltar — um diesen handelt es sich hierbei — in ihren alleinigen Besitz.

35) Johann Merkel (bis 1537), danach (bis 1545) sein Bruder Heinrich Merkel; von da ab für sieben Jahre Johann Schönewald. So Armbrust a. a. O. S. 295.

36) Ich verdanke die Lesung dieses Worts Herrn Staatsarchivrat Dr. Gutbier, der es folgendermaßen erklärt: jetzt, seit die Zinsen Gefälle aus Fürstlicher Kammer sind (nachdem das Geld von dorther beschlagnahmt ist). — Der Ausdruck „in den Brunnen gefallen" deutet gleichfalls auf die Unverwendbarkeit hin.

37) fürsorglich.

38) Durch Zusammenlegung mit Einkünften aus dem ehemaligen Frühmesse-Einkommen abgerundet und erhöht; vgl. oben.

lichen Stiftungen und Ordnungen her der Kirche zufließenden Gelder nutzbringend zu ergehen hat: erstens ist durch diese Gelder das Einkommen und der Lebensunterhalt der Angestellten der Kirchgemeinde sicherzustellen, zweitens sind aus ihnen die Stiftungen christlicher Liebestätigkeit, vor allem die Pflege der Alten, Kranken und Siechen in der Gemeinde, wie auch der Armen und Bettler, zu erhalten, drittens muß aus ihnen das Geld entnommen werden, das zur Instandhaltung der kirchlichen Gebäude nötig ist und viertens muß aus diesen Summen auch ein regelmäßiger Beitrag zur Förderung des theologischen Nachwuchses auf der Universität, dessen die Landeskirche dringend zu ihrem Fortbestand bedarf, ausgeworfen werden. Der Melsunger Pfarrer Lening hat diese vier Bedürfnisse klar erkannt und ihnen, wie wir sahen, in vollem Maß Rechnung getragen. Das soll ihm als Lobestitel seiner Amtsführung gern anerkannt werden, zumal sein sittliches Charakterbild und seine theologische Haltung, sein unheilvoller seelsorgerlicher Einfluß auf seinen Landesherrn bei dem Doppeleheschluß (1540) und in der Interimsfrage (1548), wie auch überaus arge sittliche Anstößigkeiten, die sein Lebensbild [39]) verunzieren, und das scharf ablehnende Urteil Luthers und Melanchthons über ihn ihn sonst wenig anziehend und lobenswert erscheinen lassen.

Abgeschlossen am 20. Juli 1941

---

39) Vgl. meinen Beitrag in der „Wilhelm-Diehl-Festschrift" 1941, S. 93 ff.: Die Selbstbiographie des Melsunger Pfarrers Johannes Lening aus Butzbach vom Jahre 1564.

Zur Textgestalt der frühen Vorlesungen Luthers.

Von Lic. Brandenburg,
Berlin-Lichtenrade.

Nachdem dem Band 56 der Weimarer Lutherausgabe nun auch der Band 57 gefolgt ist, stehen der Lutherforschung wieder eine Reihe Wege zur Lösung neuer Aufgaben offen. Freilich ist mit dem Erscheinen beider Bände mit früheren Vorlesungen Luthers noch lange nicht alles getan, was zur Herstellung der richtigen Textgestalt der Initien Luthers geschehen muß. Schon im Jahre 1911 wies der nunmehrige Herausgeber der ersten Galaterbriefvorlesung Luthers (Band 57), Lic. Dr. Meissinger, darauf hin, daß die Edition der Psalmenvorlesung durch Kawerau (W. A. 3 u. 4) zwar eine wesentliche Verbesserung der Erstausgabe von Seidemann (1876, 2. Auflage 1880) gebracht hat, aber an der Hand einiger Stichproben zeigte er, wie nötig eine völlige Neubearbeitung des Textes von Glosse und Scholien der Psalmenvorlesung wäre. Wie wir hören, ist auch eine solche endlich in Angriff genommen, und es darf mit dem Neuerscheinen auch der Psalmenvorlesung im Jahre 1941 oder 1942 gerechnet werden, falls die Kriegszeit alle Pläne durchzuführen erlauben wird. Das weitere Ziel, die übrigen frühen Glossen und Sermone Luthers in gereinigtem Text herauszugeben, wird hoffentlich spätestens zu dem für den Abschluß der W.A. vorgesehenen Termin, nämlich zum Lutherjubiläum 1946, erreicht sein.

Bis dahin wollen wir aber dankbar das nunmehr Erreichte würdigen und nutzen. Sind wir doch nicht allzureich an Quellen aus dem ersten Jahrzehnt von Luthers Wirken. Dazu sind sehr wesentliche Teile dieser Quellen erst in den letzten 50—60 Jahren aufgefunden und meist noch sehr viel später veröffentlicht worden. Weil es aber erfahrungsgemäß lange dauert, bis die Ergebnisse geschichtlicher Forschung das Urteil der Öffentlichkeit beeinflussen, so ist auch das landläufige Lutherbild noch lange nicht genügend durch die reichen Lutherfunde der jüngeren Vergangenheit gestaltet. Der Lutherforschung harren noch große Aufgaben. Aber diese werden erst nach Überwindung vieler, fleißigster Kleinarbeit erledigt werden können.

Es ist reizvoll, bei dieser Gelegenheit an die seltsamen Schicksale zu erinnern, die die für die Forschung so besonders wichtigen Handschriften zu Luthers Vorlesungstätigkeit gehabt haben. 1874 findet Franz Schnorr von Carolsfeld in Dresden die Scholien zur Psalmenvorlesung, rund 360 Jahre, nachdem sie geschrieben und gelesen waren. — Luthers Römerbriefvorlesung war der Forschung buchstäblich aus den Augen gekommen, nachdem sie 1846 auf einer Luthergedächtnisausstellung der Kgl. Bibliothek in Berlin den Besuchern gezeigt worden war. Sie galt Jahrzehnte lang als verloren und wurde erst vor über 30 Jahren in einem Schaukasten derselben Bibliothek neu entdeckt! Sie hat nach ihrer Veröffentlichung durch Johannes Ficker einen wesentlichen Anteil an der reformatorischen Bewegung in der Theologie gehabt. Selten ist eine Lutherquelle so viel gelesen und zitiert worden wie diese. — Von der Galaterbriefvorlesung von 1516/17 fand sich nur eine studentische Nachschrift. Aber selbst für eine solche ist es

überraschend, daß sie erst im Jahre 1877 in einem Kölner Antiquariatskatalog auftaucht. Dann aber vergehen doch noch über 35 Jahre, in denen die Handschrift der Forschung unzugänglich bleibt (Vergleich Meissinger, Luthers Exegese der Frühzeit 1911, S. 19!) bis zu ihrer Veröffentlichung durch H. v. Schubert. — Auch die Hebräerbriefvorlesung Luthers aus dem folgenden Jahre fand erst im Jahre 1929 eine erste Edition, erschien aber der sehnsüchtig wartenden theologischen Welt fast gleichzeitig in zwei unabhängig von einander stehenden Bearbeitungen. Diese doppelte Arbeit brachte neben gewissen Peinlichkeiten auch manchen Gewinn.

Immerhin zeigt diese kurze Zusammenstellung, wie über den „Initia Lutheri" in besonderer Weise stehen darf: habent sua fata libelli!

Wir wenden unser Interesse hier in diesem Bericht allein der Galaterbriefvorlesung zu. H. v. Schubert hat sie im Jahre 1918 in den Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften zuerst veröffentlicht. Bekanntlich handelt es sich bei dieser Handschrift um eine studentische Nachschrift, wie wir solche sowohl von der Römerbriefvorlesung als auch von der Hebräerbriefvorlesung haben. Johannes Ficker (Theologische Studien und Kritiken 98/99, 1926. 4. Lutherheft) hat durch genauen Vergleich des Ductus hochwahrscheinlich zu machen verstanden, daß wir den Nachschreiber im engeren Kreise von Luthers Schülern zu suchen haben. Es handelt sich nach Ficker um den Augustiner Hymmel (Hummel, Hymel) aus Emmerich am Rhein. Er war später Pfarrer zu Colditz und schließlich Nachfolger Spalatins als Superintendent in Altenburg, wo er 1553 starb. Ficker geht sogar einen Schritt weiter. Er verficht die Annahme, es könne sich bei der Quelle um ein Schriftstück handeln, das Luther selbst in der Hand gehabt und seinem Ordensfreunde Lang geliehen habe.

So überzeugend der Beweis des bedeutenden Kenners alter Handschriften ist, so scheint uns der zweite Schluß, daß es sich bei der Hymmelschen Handschrift um eine sozusagen von Luther approbierte Nachschrift handelt, zu weit zu gehen. Wenn sich die Fußnote Luthers in seinem Brief an Lang vom 4. September 1517: „fac citius redeat Apostolus ad Galatas, Fratris Augustini enim est de Colonia", (Enders I, S. 107) wirklich auf Hymmel und seine Nachschrift beziehen sollte, so darf daraus durchaus kein Lob für die Handschrift gefolgert werden. Gerade der Satz Fickers: „Stellt man nun unter dieses Ergebnis die Handschrift, so versteht man, weshalb sie so besonders sorgfältig in Schrift und Verweisungen und ihrer Vollständigkeit zugerüstet ist" (a. .a. O. S. 17) ist nach der Neuordnung des Textes durch Meißinger nicht mehr aufrecht zu erhalten. Denn die neue Edition, die nun vorliegt, zeigt deutlicher als die Ausgabe v. Schuberts, in welch unzureichender Verfassung diese studentische Nachschrift sich befand. Hat schon Schubert eine große Anzahl Konjekturen durchführen müssen, so bringt die neue Textgestalt an rund 300 Stellen neue Verbesserungen. Damit wird in eine Reihe von dunklen Partien, auf die noch hinzuweisen sein wird, Licht und neuer Sinn gebracht. Ehe wir einige dieser neuen Konjekturen besprechen, geben wir vorerst unserer Dankbarkeit Ausdruck, daß nunmehr der Forschung ein brauchbares Material in der Neuausgabe zur Verfügung gestellt ist, von der sie hoffentlich reichen Gebrauch machen wird. Hat sich doch auch der Sachapparat in der neuen Ausgabe reichlich verdoppelt, was die Arbeit über dem Text sehr erleichtert. Seit einst Holl hier in der Z. f. K. (XXXVIII, S. 23) in seinem Aufsatz „Der Streit zwischen Petrus und Paulus" usw. die Handschrift „Trümmerstücke des Reichtums" genannt hat, hat die

Wissenschaft überraschend wenig auf die Galaterbriefvorlesung 1516/17 zurückgegriffen. Vielleicht war mancher enttäuscht, in dem nicht 70 Folioseiten in Druckschrift umfassenden Dokument keine neuen Überraschungen zu finden, nachdem die Auffindung der Römerbriefvorlesung solche in reichem Maße gebracht hatte. Auf den ersten Blick bringt uns die G. freilich kaum eine Veränderung des Bildes, das uns die R. von der Verkündigung des jungen Luther gebracht hatte. Immerhin enthält auch diese kleinere Quelle eine Fülle von Problemen und Aufgaben, die der Lösungen harren — insbesondere, wenn wir Luthers Kommentar zum Galaterbrief vom Jahre 1519 hinzunehmen.. Dieser ist ja wohl schuld daran, daß wir von der ersten Fassung von Luthers eigener Hand keine Zeile überliefert bekamen. Auf diese nun vorliegenden Aufgaben hinzuweisen, muß der Zweck auch dieser ersten Besprechung sein. Bei der schon erwähnten Sparsamkeit der Quellen über den jungen Luther gilt es, über den neu hergerichteten Text gründliche Arbeit zu tun.

Bei den ca. 300 Emendationen, die Meißinger im neuen Text der Galaterbriefvorlesung bringt, handelt es sich erstens um eine Fülle von Verhörungen des rheinländischen Nachschreibers, der dem sächsischen Dialekt des Vortragenden nicht gewachsen war. Schon v. Schubert hatte darauf aufmerksam gemacht (S. VII). Meißinger aber ist es gelungen, solche Hörfehler ungleich zahlreicher festzustellen und zu eliminieren. Z. B. gibt Meißinger 12, 20: „legis servatores", während es bei Schubert noch heißt: „legis senatores". Oder 18, 2 liest Meißinger reputatur statt deputatur. Eine plumpe Verhörung liegt z. B. auch vor 27, 9: „quod non est custos puerorum"; Meißinger gibt uns stattdessen: „quod nomen est custodis puerorum". Weitere offenbare Verhörungen sind folgende, die ich nur als Beispiele anführe, die zeigen sollen, wie durch die neuen Emendationen weithin die Textgestalt einen ganz neuen Sinn bringt:

32, 14 claritatis für charitatis,
33, 5 libere für littere,
34, 12 veruntamen für ferunt tamen,
35, 22 copulata für populata,
46, 25 perituro für reperitur,
48, 11 lacessat für facessat,
68, 25 interiori für integriori,
74, 12 conformationem für confirmationem,
78, 18 reprobans für reparans.

Offenbar von Schubert verlesen ist wohl die Stelle 30, 3: Schubert liest: „foetus homo", Meißinger dagegen: „factus homo", wodurch die Stelle erst Sinn bekommt.

Aus der Fülle der weiteren neuen Lesarten des oft undeutlich oder stenographisch gekürzten Textes, seien hier noch folgende Proben gebracht:

37, 18 liest M. profuit für proficit,
7, 7 „ „ et vivam legem für legem et veniam,
10, 6 „ „ irem docendus für jure docendus,
10, 16 „ „ ferme für sermo,
35, 26 „ „ intelligitur für infligitur,
57, 20 „ „ accusativo für activo,
68, 23 „ „ precipiue für proprie,
76, 7 „ „ diu für domini,
88, 3 „ „ preteritum für perfectum,
108, 14 „ „ nomen für non addendo non.

Das alles sind nur einige Stichproben. Man muß sich die Mühe machen und beide Texte nebeneinander halten, um zu sehen, wie weit die Erneuerung des Textes geht. Meissinger ist es gelungen, viele dunkle Stellen zu erhellen und den ganzen Text flüssiger zu machen. Hier ist eine gründliche Arbeit geschehen, hinter der neben einem feinen sprachlichen Sensorium eine unglaubliche Fülle von Kleinarbeit steckt. Mag hier oder da eine Korrektur nicht unbedingt überzeugend sein, so werden sich bei der Fülle von Korrekturen strittige Fälle nicht vermeiden lassen, über die ein einstimmiges Urteil schwer gefällt werden kann. Ist doch kaum eine Seite unverändert geblieben; die meisten haben sich sogar eine Anzahl Verbesserungen gefallen lassen müssen. Am Schluß sei noch auf drei Stellen ausdrücklich hingewiesen, für die alle dem Redaktor herzlich dankbar sein müssen, die über dem Text von 1918 gearbeitet haben.

80, 10 und 13 las Schubert noch: „episcopus extra gratiam sine intermissione peccaret", was gar keinen rechten Sinn gab. Wie klärend und sinnvoll ist nun die Lesart Meissingers: „existens extra gratiam sine intermissione peccaret".

102, 1 hatte Schubert das ursprüngliche „rotunda charitas" für eine Verhörung gehalten und statt dessen „profunda charitas" gelesen. Meissinger konnte das originelle „rotunda" an diesem Orte wieder herstellen, weil es ihm gelungen ist, eine Wortparallele dafür zu finden (vgl. W. A. II 611, 19).

Eine besondere crux war bei Schubert die Scholie zu Gal. 4, 20: „ista vocis mutatio non intelligitur musice, immo nec vox hic accipitur musice pro sono, sed pro verbis vocalibus et hoc ipsum relative ad verba scripta, que non possunt ita mutari i. e. nunc exasperari, nunc mitigari secundum quod auditur, vel mutatur vel non mutatur. Aspera enim scriptura sive mutetur auditur sive non terminet eadem." Wenn man auch in dem ersten langen Satz einen Sinn finden könnte, so bleibt der Schlußsatz völlig sinnlos. Schubert sagte daher in der Fußnote: „Der Satz muß verstümmelt sein." Die Konjektur, die Meissinger hier vorschlägt, betrifft eigentlich nur einen Buchstaben: statt „auditur" liest er „a u d i t o r", wobei eine Verhörung leicht anzunehmen ist. Damit ist auf einen Schlag alle Dunkelheit geschwunden. Meissinger liest also den Abschnitt folgendermaßen: „ista vocis mutatio non intelligitur musice, immo nec vox hic accipitur musice pro sonu, sed pro verbis vocalibus, et hoc ipsum relative ad verba scripta, que non possunt ita ‚mutari' i. e. nunc exasperari, nunc mitigari, secundum quod auditor vel mutatur vel non mutatur. Aspera enim scriptura; sive mutetur auditor sive non, terminat eadem." An solchen Stellen muß man wirklich sagen: hier ist Unkraut gejätet worden. Die Handschrift, wie sie uns bisher vorlag, wimmelte geradezu von Fehlern. Die neue Gestalt des Textes ist ein hohes Verdienst des Herausgebers.

Dazu kommt nun noch die XXII Seiten umfassende Einleitung, die außer der Beschreibung der Handschrift und ihrer bisherigen Geschichte eine hochinteressante und zu weiterem Forschen anregende Untersuchung bringt. Meissinger sucht Wege zu zeigen, auf denen die wichtige Frage gelöst werden könnte, wie sich Luthers Galaterbriefkommentar vom Jahre 1519 zu seiner Vorlesung über den Galaterbrief vom Jahre 1516/17 verhält. Luthers Orginialhandschrift seiner früheren Vorlesung ist offenbar beim Druck von 1519 verlorengegangen. Meissinger geht nun der Frage nach, wie weit diese erste Textauffassung (G I.) aus dem Text von 1519 (GII.) herauszuarbeiten sei. Dabei werden folgende Erwägungen angestellt: Obgleich der Nachschreiber von Luthers Vorlesung offenbar das Diktat sehr wörtlich nachgeschrieben hat, muß Luthers Original

doch wesentlich umfangreicher gewesen sein. Das läßt sich auch durch einen Vergleich von Luthers handschriftlichem Original der Römerbriefvorlesung mit den uns bekannten studentischen Handschriften beweisen. Meissinger scheidet nun zuvor alle Überschüsse von GI. aus, die in GII. nicht mehr zu finden sind. In den Glossen handelt es sich um einzelne Zeilen, die in GII. zwar fehlen, aber dort fast stets ihre Sinnparallelen haben. Auch in den Scholien hat GI. nur wenig Überschüsse. Meist sind es solche Stellen, die in ihrer Formulierung für eine Kampfschrift des Jahres 1519 nicht mehr genügten. Eine solche aber wollte der Kommentar von 1519 sein.

Die Überschüsse des umfangreichen GII. gegenüber GI. sind selbstverständlich sehr zahlreich. Was könnte von diesem neuen Stoff in GII. in Luthers verlorengegangener Handschrift für GI. gestanden haben? M. scheidet zuerst alle Abschnitte aus, in denen der Leser angeredet wird. Dieser Gesichtspunkt brauchte freilich nicht ausschlaggebend zu sein. Aber seltsamerweise stehen diese Abschnitte meist in einer Umgebung, die nach Stil und Inhalt „den Eindruck der Neuheit" macht. Diesen Eindruck müssen aber auch weiter alle jenen Abschnitte machen, die eine erst nach der Leipziger Disputation verständliche Polemik gegen die Autorität der römischen Dekrete, den Primat des Papstes und ähnliche Streitfragen enthalten. Damit scheiden weitere große Partien aus. Wer die frühen Vorlesungen Luthers (einschließlich die Hebräerbriefvorlesung von 1517) durchliest, dem fällt ja sofort auf, wieviel zahmer Luther in seinen Angriffen damals war. Hier ist vor allem das Neue des Jahres 1519 gegenüber 1516 zu suchen.

Das Neue ist aber auch im Formalen zu erkennen. Der Kommentar von 1519 verläßt nicht nur die mittelalterlichen Formen von Interlinear- und Randglosse, Scholien und Corollarien, sondern er ist bereits eine Streitschrift in moderner, humanistischer Form. An der Hand sehr eindrucksvoller Beispiele weist M. nach, wieviel „klassischer" das Latein Luthers im Jahre 1519 in lexikalischer wie stilistischer Hinsicht geworden ist. Der Einfluß des jungen Melanchthons, des humanistischen Sprachgenies, der inzwischen Luthers Kollege an der Wittenberger Universität geworden war, machte sich deutlich geltend.

M. vermutet in Melanchthon den Herausgeber und Redaktor des Galaterkommentars von 1519. Bekanntlich ist diesem ein Vorwort vorgesetzt, dessen Verfasser sich „Otho Germanus" nennt, und ein Nachwort angeschlossen, das die Unterschrift trägt „Paulus Commodus Bretannus". In diesem Nachwort wird der Verfasser des Kommentars entschuldigt, daß er in der Fülle von Arbeiten selbst keine Zeit gehabt hätte, sein Werk eigenhändig zu überarbeiten. Da schon einst Seckendorf hinter dem „Bretannus" einen „Bretanus" vermutet hat, d. h. den aus Bretten in Baden stammenden Melanchthon, so ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß er sich auch hinter dem Pseudonym des Vorwortes verbirgt. Meissinger sucht nun wahrscheinlich zu machen, daß Melanchthon die Gesamtredaktion des Kommentars besorgt hat. An einer Anzahl von Beispielen zeigt er, wie eine Feder, die das klassische Latein beherrschte, den Text auf jenen Stellen bearbeitet hat, die aus GI. stammen. Zu solchen Stilglättungen könnte nach Meissingers Ansicht das so reichlich besetzte Jahr 1519 Luther kaum Zeit gelassen haben.

Mit Spannung wird man die in Aussicht gestellte Beweisführung erwarten, in der Meissinger seine Behauptung ausführlich begründen will. Es wäre in mehr als einer Hinsicht aufschlußreich, wenn es gelänge, Licht in die Frage der Zusammenarbeit von Luther und Melanchthon zu bringen. Erst durch eine genaue statistische Erfassung des gebräuchlichsten Wortschatzes Luthers sowohl, als auch Melanchthons, wie sie

uns M. in Aussicht stellt, könnten überzeugende Feststellungen gemacht werden. Man wird gespannt sein, ob eine solche Beweisführung möglich ist. Es müßte dazu auch ein Vergleich mit den sich zeitlich anschließenden Schriften Luthers gemacht werden. Ja, es wäre sogar nötig, eine Kurve in der Sprachentwicklung Luthers deutlich zu machen, denn es liegt am Tage, daß sich Luthers eigenes Latein (ganz abgesehen von der redaktionellen Hilfe Melanchthons) unter dem Einfluß seiner humanistischen Freunde sowohl, als auch unter dem Wachstum seiner journalistischen Aufgaben, verbesserte. Hier eröffnen sich der Forschung weite Perspektiven.

Als Beispiel, wie er bei seiner ausführlichen Untersuchung vorzugehen gedenkt, hebt M. einige sprachliche Feinheiten heraus, die nur zu erklären sind durch das Sprachgefühl des Redaktors, da sie inhaltlich keine Änderung bedeuten. In GI. lesen wir mehrfach vom „modus familiaris" (ein einziges Mal auch „tropus familiaris") des Apostels Paulus. In GII. ist modus durchweg in tropus korrigiert. M. zählt 23 Fälle, in denen der Ausdruck in GII. vorkommt (beim Nachkontrollieren dieser Zählung fand ich noch vier Stellen mehr, so daß folgende 27 Stellen — gezählt nach W. A. II — zu nennen sind: 476, 20; 492, 10; 493, 37; 495, 29; 496, 17; 498, 15 u. 36; 499, 12; 508, 27; 511, 8; 514, 34; 516, 33; 520, 36; 522, 19; 529, 34; 532, 30; 533, 11; 534, 30; 539, 10; 544, 7; 557, 11; 565, 14; 567, 25; 571, 22; 596, 11; 607, 27; 610, 19). Aus einem ganz gelegentlich benutzten Ausdruck ist nun ein Lieblingswort geworden. Hier ist der Sprachwechsel evident.

Als weiteres Beispiel des verbesserten Stils in GII. weist Meissinger auf den asyndetischen Anschluß hin, der nun in viel reicherem Maße verwendet wird als in GI. Es ist klar, daß auch mit dieser Eigenart der Druck von 1519 sich dem klassischen Latein, das die Humanisten erneuern wollten, nähert. „In moribus, gestis et verbis" heißt es noch 1516. Das ist deutsch gedacht und nicht lateinisch empfunden. In GII. dagegen sind mir bei einer flüchtigen Zählung, die keineswegs vollständig zu sein den Anspruch erhebt, rund 50 asyndetische Wortanschlüsse begegnet. Sie behaupten zwar nicht ausschließlich den Platz, aber ihre Häufigkeit zeigt, wie richtig auch hier Meissinger beobachtet hat. Sie könnten durchaus auf den Einfluß des Humanisten Melanchthon zurückgehen.

In diesem Zusammenhang sei noch auf einige weitere sprachliche Eigentümlichkeiten hingewiesen, die vielleicht die Beobachtungen Meissingers ergänzen können. Beim Lesen von GII. stößt man sehr bald auf gewisse Lieblingsausdrücke des Verfassers. Reichlich 25 mal findet sich z. B. der Ausdruck „saltem" = „wenigstens". Um die Dichtigkeit im Gebrauch des Wortes zu zeigen, bringe ich wieder die Ortsverweisungen (nach W. A. II): 457, 2; 461, 4; 473, 5; 476, 32; 477, 23; 484, 29; 494, 34; 501, 23; 531, 26; 534, 37; 538, 6; 540, 32; 542, 8 u. 9; 549, 22; 559, 13; 562, 13; 563, 21; 573, 14; 579, 21; 589, 37; 591, 3; 596, 35; 602, 10; 616, 24. Nur ein ausführlicher Vergleich mit Luthers bzw. Melanchthons übrigem Sprachgebrauch kann auch hier die richtige Folgerung ziehen.

Auffallend ist auch der reichliche Gebrauch von „quando", und zwar meist in einem schillernden, fast konditionalen Sinn. Sollte das auch etwa aus deutschem Sprachempfinden stammen, da bekanntlich auch wir das „wenn" konditional und temporal gebrauchen? Ich zähle folgende Stellen, wo öfters dem Sinne nach eher „quoniam" statt „quando" stehen müßte. 497, 33; 480, 24; 492, 13; 494, 33; 496, 33; 517, 36; 527, 31 (!); 551, 37; 560, 22, 23; 562, 35 (vgl. GI., 61, 21. 22. 23); 568, 22; 578, 30; 579, 25. 27. 30; 586, 8; 587, 11; 588, 38; 590, 13; 594, 21; 595, 21; 598, 34, 35; 601, 7 u. 18; 603, 6; 605, 6; 609, 2 (dazu kommen noch in mehr temporalem Sinne:

464, 30; 486, 31; 489, 15; 494, 14; 527, 15; 528, 11; 542, 19 u. 37; 593, 15. 17. 25. 27). Auch an diesem Material müßte durch eine Stichprobe festzustellen sein, für wen diese Häufung von „quando" charakteristisch ist, ob für Luther selbst oder für Melanchthon.

Bei dem Versuch der Wiederherstellung des verlorenen Originaltextes von GI. aus GII. wird es schließlich nötig sein, auf umfangreiche Lücken hinzuweisen, die unsere Nachschrift von 1516 in den Scholien aufweist.Die größte Lücke ist am Schluß, d. h. man erwartet über Galater 6, 3 hinaus weitere diktierte Exkurse. Da Luther in der Glosse auch die Verse 6, 4—18 behandelt hat, so ist kaum anzunehmen, daß ein zeitlicher Mangel gegen den Schluß seines Kollegs der Grund dieser Lücke ist. In Luthers eigenem Manuskript muß also vieles gestanden haben, was wir in abgewandelter Form im entsprechenden Abschnitt von GII. finden. In der Weimarer Ausgabe umfaßt der Abschnitt zehn Seiten (W. A. II S. 606—616). — Daß im übrigen einzelne Verse des Briefes nicht in den Scholien besprochen werden, ist nicht auffallend, da diese nach mittelalterlicher Weise ja keine fortlaufenden Erklärungen bringen, sondern nur Einzelexkurse über gewisse Worte und Ausdrücke. Immerhin sind einige überraschende Lücken da. Die wichtigsten seien hier aufgezählt, wobei in Klammern die den Versen entsprechenden Seiten von GII. hinzugefügt seien: Galater 1, 20—2, 2 (W. A. II 474 bis 476); Gal. 2, 12—15 (S. 486—489); Gal. 3, 4/9 (S. 510—513); Gal. 3, 23—27 (S. 527—529); Gal. 4, 14—17 (S. 544—547); Gal. 4, 21—23 (S. 549—550); Gal. 4, 25—31 (S. 552—559); Gal. 5, 6—8 (S. 565—569); Gal. 5, 10—12 (S. 571 bis 574).

Hier sind z. T. erhebliche Lücken, die aus den entsprechenden Abschnitten aus GII. ausgefüllt werden könnten. Aussicht auf Erfolg kann diese Bemühung allerdings nur haben, wenn die oben bezeichneten sprachlichen Untersuchungen zum Ziel kommen.

Mögen die neu hergestellten und in der W. A. zugänglich gemachten Quellen zum jungen Luther die Arbeitsfreude auch der jungen theologischen Generation wecken, damit das reformatorische Evangelium auch der erneuerten deutschen evangelischen Kirche Licht auf den Weg sei zum Heile unseres ganzen Volkes.

Abgeschlossen am 1. April 1940.

Michael Servet

als Renaissancephilosoph und Restitutionstheologe.

Von Wolrad Emde,
Gelsenkirchen, Auf Böhlingshof 20.

(Überblick über eine am 30. März 1940 der theologischen Fakultät zu Heidelberg vorgelegte Dissertation.)

Die Begründung der folgenden Ausführungen und eingehende Belege gebe ich in meinen demnächst zum Druck gelangenden Untersuchungen gleichen Titels, deren Ergebnisse hier im voraus zusammengefaßt werden.

Nach den zahlreichen bisher bereits erschienenen Servet-Monographien wird eine neue Servet-Arbeit die von dem Servet-Kenner R. H. Bainton aufgestellten Gesichtspunkte[1]) beachten müssen, wenn sie die Forschung an diesem Punkte bereichern will: Servets System ist nicht mehr im einzelnen oder als Ganzes auf seine Orthodoxie oder sein Ketzertum hin zu untersuchen, sondern es ist zu forschen, wo die Quellen seiner Gedankengänge liegen, und von welchem geistigen Ort her das Lebenswerk Servets als Ganzes zu erfassen ist. Es schien uns notwendig, daß einmal stärker, als es bisher geschehen, die Tatsache in der Erschließung der Servetschen Gedankengänge verarbeitet werden müsse, daß Servet Arzt und Theologe, oder wir möchten auch sagen: Real- und Idealwissenschaftler war. Diese Tatsache prägt vielleicht seinem System eine von zwei Formkräften aus zu verstehende bipolare Struktur ein: die theologische Orientierung gibt seinem System die teleologische Zielstrebigkeit: die Grundlegung und Zielsetzung der Welt in einem Prinzip, Christus, die seine Kosmologie, Anthropologie, und Soteriologie in unlösbarer Weise mit der kosmisch gesehenen Geschichte Christi verknüpft, während die naturwissenschaftliche Orientierung nach der breiten Fundierung des Systems im Gegebenen, Anschaulichen, Natürlichen sucht. Servets System scheint uns morphologisch durch die Figur einer Horizontalen und einer sich darauf erhebenden Vertikalen veranschaulicht werden zu können: Die durch die Fülle der Anregun-

1) The present state of Servetus Studies, Journal of Modern History, 4, 1932, S. 81 ff.

gen aus den Realwissenschaften, besonders der Naturwissenschaft, gegebene Breite des Systems erhält ihre Orientierung und Zielstrebigkeit in einem durch die theologische Arbeit übermittelten Prinzip: Christus, der die Grundlegung und Zielsetzung der Welt ist. Die durch die reiche Einzelforschung in den Realwissenschaften von Servet erworbenen Wissenschaftsmassen geraten aus der horizontalen Lage ihrer Prinziplosigkeit und Relativität in eine vertikale Bewegung höherer Sinngebung, der organische Beziehungspunkt aller Einzelphänome wird in Christus als dem grundlegenden und zielsetzenden kosmischen Prinzip gefunden. Streitbarere Theologen würden hier gern von Gnosis und Intellektualismus sprechen und den Finger auf die Gefahr naturalistischer Auflösung des christlichen Anliegens legen; wir glauben in unserer Arbeit den Universalismus des Servetschen Systems und das gewaltige Ringen in Servets Lebenswerk um eine Synthese der Gegensätze der materialen und der idealen Welt wertschätzen zu müssen. Dieser Gesichtspunkt ist der Grundgedanke unserer Arbeit. Natürlich haben wir in Servet keinen der modernen Denker des 19. Jahrhunderts vor uns, gleichwohl lassen sich aber bei diesem auf der Grenze der Zeiten stehenden Polyhistor des 16. Jahrhunderts die Grundzüge des in die Neuzeit hinüberweisenden Identitätssystems feststellen.

Die Notwendigkeit einer Zeichnung des geistesgeschichtlichen Rahmens für die Erkenntnis des Lebens- und Sinnganzen des Phänomens Servet gibt es an die Hand, zunächst einmal die Verbindungslinien zur Ideengeschichte der Zeit zu ziehen. Servet ist zuerst in die philosophischen Strömungen seiner Zeit zu stellen. In dem von der neuplatonischen Schule in Florenz ausgehenden Gedankenstrome können verschiedene Anknüpfungspunkte der Servetschen Ideologien aufgezeigt werden. Der Gedanke des religiös-universalen Theismus, der aus der genannten Schule kommt und für die moderne Toleranzidee so bedeutungsvoll wurde, wird von Servet übernommen, wenn er e i n e Wahrheit bei den Völkern annimmt, oder die Stimme Gottes im Gewissen als eine allgemeine und ausreichende Offenbarung ansieht. Wenn die „natürliche Regel" mit dem Kern des Christentums identisch gesetzt wird, so weist das ideengeschichtlich auf den Deismus des 16. und 17. Jahrhunderts hin. Diese neuplatonischen Einflüsse können auch in der Erkenntnislehre nachgewiesen werden, obwohl hier und da auch der aristotelische Erkenntnisgrundsatz (nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu) anklingt. Der neuplatonische Grundgedanke, daß die Seele erkennt, weil sie ein Lichtfunke vom göttlichen Lichte ist, findet sich bei Servet immer wieder. Für

die Erkenntnis des geistesgeschichtlichen Ortes Servets ist es durchaus belangreich, zu bemerken, wie sich seine Einstellung zu Plato, überhaupt zur Philosophie, im Laufe der Jahre geändert hat. Hier ist vor allem die „Apologetica disceptatio“ [2]) als entwicklungsgeschichtlicher Markstein von Bedeutung. Während Servet noch in seinen Erstlingsschriften von der platonischen Philosophie alles Unheil in Kirche und Theologie ableitet und die griechische Philosophie eine Pest für die Religion nennt, spricht er schon 1538 in seiner „Apologetica disceptatio“, wahrscheinlich unter dem Einfluß des Platonikers Symphorien Champier, von dem „göttlichen Platon“ (divinus Plato) und nennt ihn als erste Autorität für die von ihm verteidigte Astrologie; in seinem letzten Werke von 1553 aber ist der Einfluß des neuplatonischen Gedankengutes fast auf jeder Seite zu spüren; Plato und die Neuplatoniker werden immer und überall als Autoritäten herangezogen. Diese Entwicklung läßt den großen Umbruch Servets erkennen vom schärfsten theologischen Purismus erasmisch-melanchthonischer Provenienz zu jenem universalen Kosmos aus Gott und Natur auf der Grundlage der neuplatonischen Ideenlehre, den wir als „christozentrischen Wissenschaftskosmos“ bezeichnen. (Siehe S. 110 ff.)

Ein engerer geistesgeschichtlicher Kreis tut sich auf, wo wir nun den Einflüssen des erasmischen Reformhumanismus nachgehen. Da für direkte Begegnungen Servets mit dem großen Humanisten außer einer kleinen, aber interessanten Notiz aus einem Brief Aleanders an Sanga [3]), (daß Erasmus geäußert hätte, Servet habe ihm sein Erstlingswerk zur Kritik vorlegen wollen) nicht viel Material mehr beizubringen sein dürfte, müssen wir uns auf die Untersuchung des indirekten Einflusses beschränken. Wir finden bei Servet dieselbe Abkehr von der Scholastik und ihrer intellektualistischen Problematik wie bei Erasmus. Das christologische wie das trinitarische Dogma ist beiden ein Stein des Anstoßes. Auch in der positiven Normfindung des religiösen Lebens geht Servet in den Bahnen des Erasmus. Wie dieser will auch er von Christus, dem großen Lehrmeister, die einzig wahre und reine Philosophie lernen. Wie Erasmus geht auch Servet überall von der Notwendigkeit eines sprachlich richtigen Verständnisses des Textwortes aus und macht überhaupt die Kenntnis der drei Schriftsprachen zur Vorbedingung der Schriftauslegung. Der reine und richtige Gebrauch der Worte ist der Stolz des Humanisten Servet und wird

2) 1538 erschien „Michaelis Villanovani in quendam medicum apologetica disceptatio pro astrologia“. Villanovanus ist der Deckname, den sich Servet nach seinem Heimatorte in Spanien zugelegt hatte.

3) Monumenta Vaticana, rec. Hugo Laemmer, 1861, S. 109.

einmal Ursache eines heftigen Ausfalls gegen Melanchthon. Wie Erasmus will Servet ferner zu den alten Quellen als den Zeugen eines reinen und dogmatisch unverfälschten Christentums zurücklenken. Das christliche Ideal ist beiden die heilige Einfalt des von Herzen Demütigen, die Preisgabe alles angelernten Schulwissens. So erweist Servet in der Verbindung von Rationalismus und Mystik, die in der personellen Synthese keineswegs einander ausschließende Gegensätze sind, seine große geistige Verwandtschaft mit Erasmus.

Des weiteren verdienen die Naturanschauung und der Mystizismus bei Servet eine eingehendere Untersuchung. Hier müssen die Verbindungslinien zu dem reichen Material gezogen werden, das die beginnende Neuzeit aus dem Mittelalter überkam. Ältere Anschauungen aus der Schule von Chartres oder eines Amalrich von Bena bleiben keineswegs im Rahmen ihres Jahrhunderts, sondern wirken über die enge Zeitgrenze hinaus bis in Servets Zeitalter. Dieser Zusammenhang mit der Naturphilosophie, der sich in der pantheistischen Seinsspekulation der Christianismi Restitutio aufs deutlichste zeigt, läßt letzteres Werk nicht nur das Hauptwerk in der Geschichte des Antitrinitarismus, sondern auch ein bemerkenswertes Zeugnis der Naturphilosophie des 16. Jahrhunderts sein, das mit den Schriften eines Paracelsus, Agrippa von Nettesheim u. a. zusammen genannt werden sollte.

Eine hypostatische Verdichtung erhalten die älteren pantheisierenden Geistesrichtungen geradezu in dem Werk des großen Mystikers Meister Eckart, dessen Trinitätslehre und Seinsspekulation, verglichen mit derjenigen Servets, die Linie der Geistesgeschichte erkennen lassen, die von der Mystik zum Antitrinitarismus des 16. Jahrhunderts geht. Im einzelnen glauben wir — ohne hier zu den neueren Problemen der Eckart-Interpretation Stellung nehmen zu können — diese Beeinflussung an einer Reihe von Gedanken und Anschauungen der Mystik Eckarts aufzeigen zu können. Solche Beeinflussungen scheinen sich etwa in der dynamistisch-emotionalen Auflösung des hypostatischen Geistbegriffes des kirchlichen Dogmas, in dem Fortleben der mystischen Anschauung von der Information oder Impression des Sohnes in uns, auch im Gebrauch des Bildes der Ehe bei Servet zu zeigen. In der Behandlung der Frage, auf welchem Wege solche mystischen Einwirkungen auf Servet gekommen sein möchten, ist auch der Einfluß des Cusaners auf das 16. Jahrhundert in Erwähnung zu ziehen, von welchem Denker wiederum bestimmte Ideen bei Servet fortzuleben scheinen.

Eine Eigenart der Servetschen Naturphilosophie liegt darin, Spekulationen und Naturphilosopheme an Schriftworte anzuschließen, die über ihren engeren, religiös-soteriologischen Sinn hinaus geradezu zum naturphilosophischen und auch naturwissenschaftlichen Programm werden können, wie an vielen Beispielen in der Restitutio gezeigt werden kann.

Von der neuen, durch die pantheisierende Mystik vermittelten Naturbetrachtung aus kann für Servet jeder Punkt in der Natur zum Offenbarungsort Gottes werden, und so tritt das Buch der Natur geradezu neben das Buch der Schrift. Servets eigentümliche Doppelstellung zum Buch der Natur erweist sich darin, daß er auf der einen Seite die Natur Gegenstand exakter Forschung mit den Anfängen empirischer Methodik werden läßt, auf der anderen Seite aber sie in seine großartige und phantasievolle Christusspekulation einbezieht, in der sie als das große Buch erscheint, in dem alle Dinge ad instar Christi aufgezeichnet sind. Dieser Gedanke scheint uns mehr zu sein als die mittelalterliche Kunst der Allegorese und der Analogieverknüpfung, da er von dieser bereits durch die bei Servet durchaus im Aufgang begriffenen empirischen Methodik getrennt ist. Wir sehen hier das Hauptproblem der Servetschen Intuition, nach einem Stoff und Geist, die materialen und die idealen Wissenschaften verknüpfenden christozentrischen Kosmos zu suchen, wie eingangs bereits hervorgehoben wurde und in dem vorläufig zum Abdruck gelangenden Teile dieser Arbeit weiter ausgeführt werden wird.

Nachdem wir dieser Art die Bildungselemente zu skizzieren versuchten, die für die Erkenntnis der Servetschen Geistesdisposition bedeutsam sind, wäre nunmehr jener Fragenkreis zu behandeln, den wir für das Kernproblem des Servetschen Systems halten: die Sinngebung des Natürlichen durch Christus, oder der „christozentrische Wissenschaftskosmos". Technisches Strukturmittel dieses universalen Kosmos ist für Servet das Licht, im neuplatonischen Sinne als die die oberen, ideellen und göttlichen, Vorbilder und die unteren, materiellen und kosmischen, Abbilder durchwaltende und verbindende Größe gefaßt. Beide Probleme: der Lichtgedanke und der christozentrische Wissenschaftskosmos bei Servet, gelangen hier — in Wiedergabe des zweiten Hauptteiles unserer Untersuchung — zu eingehenderer Behandlung.

Wir untersuchen nun, was Servet von dem Traditionsgut der Lichtspekulation (darüber informiert am besten Cl. Baeumker, Witelo; Beitr. z. Gesch. d. Philosph. d. M. A.s III, 2 S. 357 bis 426) aufnahm, bzw. wie er es ausgestaltete, indem wir die

Wiederkehr der einzelnen, für die Lichtspekulation bedeutsam gewordenen Motive in der Restitutio aufzeigen.

Die allgemeine neuplatonische Grundlage der Lichtmetaphysik bei Servet tritt darin zutage, daß er den Emanationsgedanken des Neuplatonismus übernimmt. Gott ist ihm die Substanz, aus der die Engel und Seelen ausströmen. An die Stelle der neuplatonischen Weltseele, des Nus, tritt hier Christus, der nach neuplatonischem Vorbild als die Fülle der Ideen betrachtet wird. Wie die Ideen vor der Schöpfung im Geiste Gottes waren, so sind sie im unendlichen Geiste Christi, als die Prinzipien aller Dinge. Von Christus fließen in alle Dinge die Wesensstrahlen aus, wie vom Sonnenlicht die Lichtstrahlen. Es gibt unzählige Stufen im Körperlichen, wie im Geistigen, wie es viele Grade des Sonnenlichtes gibt [4/5]). Der neuplatonische Charakter dieser Stufenlehre wurde oben dargetan.

Die Grundgedanken neuplatonischer Mystik kehren bei Servet wieder, wenn er sagt, es nütze wenig, mit äußeren Augen zu sehen, vielmehr bedeute es, mit inneren Augen zu schauen. Die innere Schau gestaltet uns verklärend in Christus um. Dem äußeren Sehen muß die Erleuchtung des Geistes folgen, diese innere Schau ist erst das Genießen der Gottheit. Die ewige Seligkeit wird völliges Genießen und die Schau des göttlichen Lichtes, die Unio mit Gott sein. Das gleiche Licht, das das Wesen Gottes ausmacht, und durch das Christus das Licht der Welt ist, erleuchtet auch den Geist des religiös Schauenden und formt ihn herrlich um, wie Christus auf dem Berge der Verklärung [6]).

Augustinische Herkunft verrät es, wenn Servet das geschaffene von dem ungeschaffenen Licht unterscheidet. Die originalen Wesenskräfte der Dinge liegen für ihn im Lichte Gottes, im geschaffenen Lichte sind nur die Abbilder. Die Formen der Dinge sind vom geschaffenen Licht und haben eine Ideenverwandtschaft mit dem unerschaffenen göttlichen Licht [7]). Ungeschaffenes Licht ist für Servet, wie für Augustin, auch Christus: in allen Dingen ist ein Kennzeichen der Gottheit Christi, ein sekundärer Anteil an der Gottheit, das zweite, geschaffene Licht. In Christus aber ist die ganze Gottheit und das erste, ungeschaffene Licht [8]). Auch die neuplatonisch-augustinische Unterscheidung von unkörperlichem oder geistigem und körperlichem, von sichtbarem und unsichtbarem Licht finden wir bei Servet. Er spricht vom unkörperlichen Licht Gottes, vom Licht des Geistes, vom Licht des Intellekts, vom geistigen, vom un-

4/5) R. 121; 283.
6) R. 115.
7) R. 145; 146: lux creata — lux increata; u. ö.
8) R. 282.

sichtbaren und sichtbaren Licht; am häufigsten ist aber die Unterscheidung von geschaffenem und unerschaffenem Licht[9]).

Der areopagitische Beitrag zur Lichtlehre, daß das religiöse Leben Befreiung von Finsternis und Mitteilung des göttlichen Lichtes sei, klingt in dem Gedanken der Restitutio nach, daß der finstere und nichtswürdige Geist unseren Geist solange belagere, bis das Licht des Geistes Gottes über ihn komme und ihn vertreibe[10]).

Die bei den Vertretern der Lichtmetaphysik so beliebten Gedanken von Gott als dem Vater des Lichtes oder von Gott, der das Licht ist, kehren bei Servet häufig wieder. Er nennt Gott z. B. den Vater der Geister und Lichter oder sagt allgemein: Gott ist das Licht[11]).

Die aus dem arabischen Kulturkreise stammende Hochschätzung der Astrologie wird im ganzen Mittelalter und weit darüber hinaus bis in die Neuzeit in der Gelehrtenwelt wie im Volke aufgenommen. Wir finden sie natürlich auch bei Servet, der hier ganz in den Bahnen seiner Zeit denkt. Bedeutsam ist hier der Gedanke, daß die Einwirkungen der Himmelskörper auf die Erde als durch das Licht vermittelt vorgestellt werden. Die Kälte und Wärme leitet Servet von dem splendor und der lux ab, die auch in den Sternen ihre Wirkung ausüben. So strahlt von der Sonne das Licht lebenspendende Wärme, vom Mond, dem Saturn und anderen Sternen und Himmelsteilen dagegen der splendor feuchte Fäulnis und tödliche Kälte; vom Mars dagegen geht wiederum gewaltige Hitze aus. Auch hier werden die Einflüsse der Gestirne also letztlich auf verschiedene Lichtwirkungen zurückgeführt[12]). Einen alten, wohl auf Aristoteles (lib. de mundo) zurückgehenden Gedanken, daß die Sonne mit ihrem Licht die Ursache des Lebens wie der Zerstörung in der Natur ist, äußert auch Servet[13]).

Die in der älteren Franziskanerschule wieder auflebende augustinische Anschauung, daß das geschaffene körperliche Licht die größte Ähnlichkeit mit dem ewigen Lichte habe, finden wir in der Restitutio häufig. Das Licht ist hier unter allen körperlichen Dingen dem ewigen Licht am ähnlichsten, und das geschaffene Licht ist gleichsam des ersten Lichtes ähnlichster Sproß

---

9) R. 144: in ipsa vere incorporali Dei; lux illa mentis; 146: in luce intellectus; 147: lux illa mentis; 154: lux spiritualis; 209: lumen visibile — lumen invisibile usw.

10) R. 174.

11) R. 128; 202; 117.

12) R. 153.

13) R. 151. Alexander Halensis z. B. bezeichnet als den Effekt der Sonne facere generationem et corruptionem, Summa II q. 46 m. 5 a. 3.

und dessen Pflanzstätte [14]). Auch die franziskanische Lehre von der Pluralität der Formen kehrt in der Restitutio wieder, wird aber von der Lichtlehre umgebildet; es heißt da z. B., daß die Eigenschaften oder akzidentellen Formen mit der früheren (Wesens-) Form e i n e Form bilden, weil sie alle vom Lichte stammen. Was vom Lichte stammt, geht mit ihm zu einem Lichte zusammen. Wärme, Farbe und andere Formen, die über einen vom Licht geformten Körper kommen, bilden mit dieser ersten e i n e Form. Daß das Licht die Form des Körpers ist, diesen franziskanischen Grundsatz lehrt Servet wiederholt; aller Dinge sichtbare Form ist das sichtbare Licht, die Vielfalt der Formen stammt vom Licht, solche Gedanken bringt die Restitutio häufig [15]). Den franziskanischen Gedanken (Bonaventura, Grosseteste), daß das Licht die ganze Körperwelt durchzieht, nimmt Servet deutlich auf. Wie in der franziskanischen Schule das Licht als universale Formkraft angesehen wird, so äußert auch Servet: Das Licht allein informiert und transformiert die himmlischen und irdischen Körper, das Geistige wie das Leibliche; von ihm stammt diese ganze Form und der Schmuck des Weltalls her [16]).

Selbst im einzelnen kehren die franziskanischen Gedanken in der Restitutio wieder. Für Bonaventura erzeugen die Ausstrahlungen der Himmelslichter den Glanz der Edelsteine; Servet nimmt diesen Gedanken auf: das Licht selbst gestaltet die irdene Materie und das Wasser zu glänzenden Steinen, leuchtenden Perlen usw. mannigfach um [17]). Sah Bonaventura die Erde für den lichtärmsten Körper an, so äußert Servet, die Erde leiste dem Licht Widerstand und sei, gleichsam wie ein finsterer Dämon, des Lichtes unfähig; erst die Mischung mit anderen Elementen forme sie um und lasse sie leuchten [18]).

In der franziskanisch-dominikanischen Streitfrage (der der Gegensatz von Neuplatonismus und Aristotelismus zugrunde liegt), ob das Licht Wesensform, forma substantialis, oder akzidentelle Bestimmung des Körpers sei, nimmt Servet klar Stel-

14) Servet, R. 145. Vgl. Bonaventura: Lux inter omnia corporalia maxime assimilatur luci aeternae (II. Sent. d. 13 a. 2 cf. 2 f.).

15) R. 162; 151; 153.

16) R. 151. Bonaventura sagt: Lux est natura communis, reperta in omnibus corporibus tam caelestibus quam terrestribus (II. Sent. d. 12 a. 2 q. 1 arg. 4).

17) R. 151. Etwas anders Bonaventura: ... Vix est corpus opacum, quin per multam tersionem et politionem possit effici luminosum, sicut patet, cum de cinere fit vitrum et de terra carbunculus (II. Sent. d. 13 a. 2 q. 2).

18) R. 160.

lung. Das geschaffene Licht, lehrt er, enthält die formalen Eigenschaften, die den substantialen Formen selbst eingepflanzt sind. Die substantialen Formen der Dinge sind vom geschaffenen Licht. Das ist das Kennzeichen des Lichtes, die forma substantialis eines Körpers zu enthalten. Die substantiale Form ist Licht. Er stellt sich also auf die Seite der neuplatonischen Franziskaner, gibt aber der Ablehnung der aristotelischen Anschauung eine interessante und originelle Begründung. Aristoteles hat, wie er sagt, das substantiale Wesen des Lichtes verkannt, weil er nichts von Christus wußte, nicht wußte, daß der Leib Christi selbst in der Erzeugung vom Lichte des Wortes Gottes substantialiter gebildet und in der Auferstehung wiederum substantialiter umgebildet wurde. Wenn Aristoteles das gewußt hätte, dann hätte er einsehen können, daß das Licht das Formprinzip der natürlichen Dinge ist. Dann hätte er auch erkennen können, daß das Licht in der geistigen Substanz die Entelechie der Seele ist. Aber dem Aristoteles und allen Sophisten, so schließt Servet diesen Gedanken, denen das Licht des Wortes und Geistes Gottes und die Erzeugung Christi unbekannt ist, ist auch die Herkunft der anderen Dinge nicht bekannt [19]).

War das Licht für Alexander v. Hales und Bonaventura die Ursache alles pflanzlichen und tierischen Lebens, überhaupt aller Erzeugung auf der Erde, so ist dieser Gedanke auch in der Renaissance und hier bei Servet lebendig. Der Sonnenstrahl, so lehrt dieser mit Telesius, auch Cardanus und Paracelsus, schafft aus dem Schlamm der Erde lebende Wesen. Und durch die Wirkung des oberen Lichtes und des Regens vollzieht sich auf der Erde immer eine Zeugung (wie, das ist das Besondere Servets, in Christus; nämlich bei ihm durch die Wirkung des Lichtes des göttlichen Wortes in der irdischen Substanz der Maria). Vom Regen und Licht werden alle Zeugungen auf der Erde beeinflußt, sie empfangen vom Licht das Symbol der belebenden Gottheit und die Form [20]).

Nach Bonaventura läßt das Licht in der Erde die Mineralien entstehen; Servet schließt sich dieser Anschauung an, er beschreibt die Entstehung der Mineralien folgendermaßen. Durch

---

19) R. 145; 146; 150; über Aristoteles: R. 151.

20) R. 251; vgl. 259; 214: Der Gedanke ist in der Naturanschauung der Zeit auch sonst lebendig; vgl. z. B. Telesius (Rixner u. Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker II, S. 141): Es ist außer Zweifel, daß die Sonne durch ihre mächtige Wirkung ... aus derselben Substanz der Erde dadurch, daß sie der Materie den Geist eingebärt, auch die verschiedensten Tiere als wesentlichen Bestandheiten . . . hervorbringen könne.

die Kraft des himmlischen, wärmenden Lichtes, das in den oberen Elementen (Wasser, Feuer, Luft) wirkt und durch sie der Erde mitgeteilt wird, wird die irdene Materie, die mit anderen Stoffen gemischt ist, „abgekocht", d. h. bearbeitet und geformt, indem ihr zu einer Wesenheit die leuchtende und sichtbare Form eingeprägt wird. So werden im Inneren der Erde die Mineralien gebildet [21]).

Wie bei Augustin und Bonaventura das Licht als feinste Substanz Leib und Seele verbindet, so ist es auch für Servet das Band oder das übergeordnete konstituierende Prinzip zwischen Körper und Geist: Das Licht ist es, welches das Geistige mit dem Körperlichen verbindet, da es alles in sich enthält. Wie im Lichte alles besteht, Körperliches und Geistiges, so wird im Lichte alles äußerlich gesehen und im Lichte des Intellekts innerlich begriffen [22]).

In breitester Ausgestaltung finden wir die aus der jüdischen Spekulation stammende Schattenlehre bei Servet. Wie der jüdische Neuplatonismus definiert er den Schatten nicht als Finsternis, sondern als vermindertes Licht [23]). Dieser Schattenlehre ist in der Restitutio der ganze erste Dialog gewidmet. Der Begriff des Schattens wird hier auf das Gesetz angewandt, das die Vorstufe des Vollkommenen ist. Auch das Wort ist im Alten Bund Schatten des kommenden Christus, ja schließlich ist das ganze Alte Testament der Schatten des Neuen. Wohl ist das Wort e i n e r Substanz mit Christus, aber im Alten Bund ist doch nur der Christus adumbratus, oder die Präfiguration. Dieser Schatten des Wortes dauerte, bis er Maria umschattete und damit aufhörte, Schatten zu sein [24]). Das Licht selbst ist Schatten, nämlich das geschaffene, bei der Schöpfung aus der Finsternis hervorgehende Licht, in bezug auf das zu offenbarende wahre Licht Christi. So wird in Anlehnung an II. Kor. 4, 6 in großartiger Analogieverknüpfung Schöpfung und Erlösung wie Schatten und Licht gegenübergestellt. Es hat eine mystische, allegorische Bedeutung, wenn im Alten Testament vom Licht aus der Finsternis gesprochen wird, denn aus der Finsternis leuchtete uns das Licht Christi auf, aus der Finsternis, die vor seiner Ankunft war. So ist das geschaffene Licht,

---

21) R. 255. Vgl. z. B. Paracelsus (Rixner u. Siber, a. a. O. I, S. 72): Die Gebärung eines Minerals geschieht aber von der Natur entweder im Aufgang der Sonne oder am Mittage derselben. Das erstere ist immer das beste.

22) R. 147; 146; 215.

23) R. 202; 107.

24) R. 202; 203.

das einstmals aus dem Finsteren hervorging, im Mysterium selbst wieder Schatten des Lichtes Christi [25]).

Aber nicht nur die religiösen Ordnungen des Alten Bundes stehen in diesem Schattenverhältnis zu dem Licht Christi, vielmehr überträgt Servet diese Relation in kosmologisch-spekulativer Ausweisung auf die gesamten Lebensräume des Alten und Neuen Testamentes, samt allen körperlichen und geistigen Akzidentien. Alles Himmlische und Irdische schattete Christum ab. In den Menschen und allen übrigen Geschöpfen war der Schatten Christi. Aber nicht nur in den Personen lag diese Schattenbedeutung, sondern auch in den Berufen: gab es dort einen Hirten, Bauern, Winzer usw., so war das nur der Schatten des wahren Hirten, Bauern und Winzers Christus. Noch mehr: in den Früchten, Tieren, Steinen, Perlen, Metallen, Schätzen, Quellen, Flüssen, Brunnen, Regenschauern, Wolken, Donnerstimmen, Blitzen und Winden lag diese vorausweisende Bedeutung eines Schattens Christi [26]). Wir sehen, wie Servet mit einer wuchernden Typologie alles Natürliche und Geschichtliche überzieht und in einen Idealzusammenhang zu Christus bringt. In der Untersuchung des „christozentrischen Wissenschaftskosmos" wird zu zeigen sein, daß diese Typologie sich keineswegs nur auf das Alte Testament als zeitlich begrenzten Raum erstreckt, sondern darüber hinaus das natürliche und personelle Geschehen in der Welt überhaupt umgreift. Selbstverständlich liegt die typologische Kraft, „Schatten" zu sein, nun auch in allen speziellen Ereignissen und Institutionen im Alten Testament: in der Speise des Paradieses, im Manna, im Stabe Aarons, in der hölzernen Stiftshütte, der ehernen Schlange, der Bundeslade, den goldenen, silbernen und sonstigen Gefäßen, dem Stein, aus dem Moses das Wasser schlug, dem steinernen Tempel, jedem Löwen, Adler, jeder Taube, jedem Kalb und Lamme usw. [27]). Die von der zeitlichen Begrenzung auf das Alte Testament ins Grundsätzliche der Anwendung auf alles natürliche Geschehen in der Welt überhaupt hinüberweisende Bedeutung der Schattenlehre kommt schon deutlich zum Ausdruck, wenn es heißt, keinen Nutzen im Gebrauch gewähren uns die Mineralien, Tiere, Pflanzen, in Speise, Trank, Heilmitteln, im Schmuck des Körpers oder in der Ergötzung der Sinne, ohne daß sie nicht in Christus „umschattet" wären, d. h. in Christus eine typologische Bedeutung gewännen [28]).

---

25) R. 209.
26) R. 217.
27) R. 217; 229.
28) R. 218.

Von dem Schatten-Lichtgedanken aus versteht es sich natürlich, daß auch der alte Mensch zum neuen sich verhält, wie der Schatten zum Licht: „Wenn alles Alte Schatten gewesen ist, jener alte Himmel Schatten des neuen war, und die alte Erde Schatten der neuen, dann war auch der alte Mensch Schatten des neuen Menschen“ [29]). Unter den Gegensatz Schatten-Licht können bei Servet überhaupt alle religiösen Gegensatzpaare stehen: Sünde-Gnade, Gegenwart-Zukunft, Anbruch-Verklärung, Gesetz-Gnadenzeit, Leben im Fleisch-Auferstehung usw. Die Präfiguration war im Anfang vor dem Sündenfall noch leuchtender; erst durch den Fall Adams kam der Schatten und eine gewisse Dunkelheit in die Welt. Bemerkenswert ist hier die rationale Wertung der Sünde! Die Sünde ist durchaus keine Zerstörung ursprünglicher Anlagen, sondern nur geringere Vollkommenheit so wie der Schatten vermindertes Licht ist. — „Schatten“ ist auch jetzt noch in uns, verglichen mit dem Verklärungszustand des kommenden Äons. Denn wir sehen jetzt nur in einem Gleichnis, dann aber werden wir von Angesicht zu Angesicht schauen. Der mystische Grundzug dieser Religiosität ist unverkennbar: das höchste Ziel des Christen ist die Verklärung, das unbehinderte Schauen Gottes, was er noch im Fleische lebt, steht unter dem Gesichtspunkt, Hindernis eines freien, unmittelbaren Schauens zu sein. Auch auf Christus selbst wird die Schatten-Lichtkorrelation übertragen, auch in ihm gab es bis zur Auferstehung immer noch einen Schattenrest, so wie in uns bis zu unserer Auferstehung ein Dunkel bleiben wird [30]).

So wird denn schließlich auch die Eschatologie von diesem Gedanken bestimmt; alle Ordnungen, die jetzt in der Welt sind, haben nur Schattenbedeutung gegenüber der Ewigkeit Christi, der als das göttliche Licht der Anfang war und das Ende sein wird: Die Welt hat von Christus allein angefangen, sie wird auch in ihm allein enden, der das A und das O ist. So ist denn Christus gegenüber alles auf der Erde, Leib, Seele, Tod, Infernum, alle früheren Urteile (scil. über die Sünden), alle Einsichten, Wissenschaften, alles Geschehene, Gehörte, Gerochene, Gekostete, Berührte, alle Dienste der Engel und Dämonen, sowie Himmel und Erde, Sonne, Mond und alle übrigen Gestirne vergänglich und nur Schatten dieser einen, so großen ewigen Wahrheit [31]). Auch hier wird wieder die weit ins Kosmologische und Allgemeinste übergreifende Bedeutung dieser großartigen typologischen Spekulation klar.

29) R. 211.
30) R. 202.
31) R. 247.

Wir haben etwas weiter ausgeholt, um zu zeigen, was Servet aus der in neuplatonisch-jüdisch-kabbalistischem Denken verwurzelten, aber weit ins christliche Mittelalter hinüberwirkenden Schatten-Lichtspekulation geschaffen hat: einen großartigen christozentrischen Kosmos, eine universale Christotypik.

Verfolgen wir die Einwirkungen des Traditionsgutes weiter! Bei Grosseteste finden wir den Gedanken, daß auch die physiologischen Prozesse vom Licht her zu begreifen seien. Für Servet ist die Umwandlung des Speisebreies in Blut in der Leber ein Lichtphänomen, zu erklären aus der Feuerkraft des spiritus vitalis, des gröberen Blutes, das den neuen Stoff assimiliert, und des der Leber innewohnenden formkräftigen Lichtes. Im Blut Christi, aber nicht nur in seinem, ist die Substanz des Geistes Gottes und die forma substantialis des göttlichen Lichtes [32]). In der Gehirnphysiologie wird festgestellt, daß das feinste Blut, der spiritus animalis, „wie ein Lichtstrahl" sei und in dem Gehirn und den Nerven lokalisiert werden müsse. Überhaupt sei in den Lebensgeistern die Kraft des Geistes und Lichtes Gottes wirksam. Das Zusammenwirken unseres Geistes und Leibes, das in der Elaboration des gröberen zum immer feineren Blute durch die Feuerkraft des Geistes zum Ausdruck kommt, ist ein Lichtphänomen, das gleiche Geschehen, wie wenn sich das elementare Feuer mit einem irdischen, dichten Körper verbindet; diese Verbindung ist nämlich in beiden Fällen in der Lichtverwandtschaft beider Substanzen begründet [33]). Solche Beispiele für die physiologische Bedeutung des Lichtes ließen sich leicht aus der Restitutio vermehren.

Auch der Gedanke Grossetestes, daß das Licht das Wesen der Farbe und der Töne sei, lebt in der Restitutio fort. Die Farben sind vom Licht, wie man am Regenbogen sieht, erklärt Servet. Sie gehören wie das Licht zur Form eines Dinges. Servet spielt damit auf eine Streitfrage zwischen den Aristotelikern und Neuplatonikern an, ob die Farben Akzidentien sind oder mit der Substanz zusammenhängen [34]).

Von den Tönen heißt es in der Restitutio, der Hauch des Tones ist dem Licht gleich, von leuchtender Ursache und verbindet sich mit dem Licht in der Seele zu einem Licht. Er besteht im Licht, nämlich in demjenigen, das dem Wasser und der Luft innegelegen ist, uns aber nicht erscheint [35]).

Es muß hier nun festgestellt werden, daß wir nicht den Nachweis wörtlicher Abhängigkeit Servets von den älteren Vertre-

32) R. 252.
33) R. 169; 173.
34) R. 154.
35) R. 208.

tern der Lichtspekulation bringen wollen. Servet braucht die einschlägigen Werke der Scholastiker nicht gelesen haben, wenn er eine so ausgeführte Lichtlehre aufweist. Man muß sich klarmachen, daß alle diese Gedanken, die das Mittelalter, hier immer von Augustinus und dem jüdisch-arabischen Neuplatonismus zehrend, über das Licht ausgebildet hat, an der Schwelle der neueren Zeit nicht spurlos verschwanden und der Vergessenheit anheimfielen. Was einmal geschaffen war, lebte in der Geistesgeschichte fort und tauchte, verkürzt oder erweitert, verflacht oder verfeinert, in der Renaissance wieder auf: Das sehen wir an Ficinus, Joh. Pico v. Mirandola, Patritius und Paracelsus, und hierhin haben wir auch Servet zu stellen. Er steht im Strome eines Traditionsgutes und wird das meiste überkommen haben, ohne daß ihm die Quelle bewußt wurde; wenigstens gibt die Restitutio für eine solche Bekanntschaft mit den einschlägigen mittelalterlichen Quellen keine Anhaltspunkte. Aber für den rückwärts schauenden Forscher ist es interessant, das Nachwirken all der einzelnen Motive bis in die beginnende Neuzeit zu verfolgen und einmal aus einem so inhaltsreichen Werk, wie es die Restitutio darstellt, die lange Geschichte einer vielbehandelten Idee herauszulesen und wieder lebendig werden zu lassen.

Die augustinisch-franziskanische Tradition, später verstärkt und verändert von den neuplatonisch-jüdisch-arabischen Einflüssen ist es also, aus welcher die Renaissance schöpft. Wir können Servet hier an die Seite der oben genannten Männer stellen, seine Lichtlehre macht ihn zum echten Renaissancephilosophen. Das zeigt zum Beispiel ein Vergleich mit Agrippa von Nettesheim, bei dem sich ähnlich wie bei Servet alle älteren Gedanken, von Gott als dem Vater des Lichts, von den Lichtemanationen, den Stufenfolgen, dem Licht in der Vernunft und den Geisteskräften und schließlich dem körperlichen Licht, wiederfinden. Es wäre sogar denkbar, daß Servet, wenigstens in mittelbarer Beeinflussung, die Gedanken der Lichtlehre mit anderen neuplatonischen Anregungen von Agrippa von Nettesheim her gekommen sind, lebte er doch in gar nicht allzugroßer Entfernung von diesem, und war doch sein Freund und Lehrer in astrologicis zu Paris, Johann Thibault[36]), der Fürsprecher des in Sachen der Astrologie von der medizinischen Fakultät Angeklagten, ein Freund und eifriger Bewunderer Agrippas von Nettesheim. Freilich bleibt eine solche Beeinflussung nur ungewisse Vermutung.

36) Vgl. H. Tollin: Der königliche Leibarzt und Hofastrologe Johann Thibault, Michael Servets Pariser Freund; Archiv f. path. Anatomie u. Physiologie, hrsg. v. R. Virchow, Bd. 78, 1879, S. 302 ff.

Fassen wir zusammen: Servets Lichtspekulation ist von der neuplatonisch-augustinisch-franziskanischen Tradition her zu verstehen. Sämtliche Elemente, die wir oben als die entscheidenden Hauptpunkte in der Geschichte dieser franziskanischen Lichtmetaphysik herausgestellt hatten, lassen sich bei Servet in ihrer Wiederkehr nachweisen. Die arabische Tradition, die ein kompliziertes System von Sphärenseelen mit Hilfe von Lichtrelationen aufbaute, tritt im ganzen bei Servet nicht so deutlich in Erscheinung, jedoch sind auch ihre Elemente, die Astrologie und Schattenlehre, für Servet einflußgebend geworden. Die Licht- und Schattenlehre wird gar zu einem notwendigen, weit ausgebauten Bestandteil seines Systems, im Grunde der Nerv der ganzen Weltbildkomposition seines typologischen Denkens. Diese Erkenntnis ist zum Verständnis seines Werkes unerläßlich.

Damit haben wir die Zusammenhänge aufgehellt, in denen Servets Lichtmetaphysik geistesgeschichtlich verständlich wird.

Wir kommen jetzt zum dynamischen Mittelpunkt unserer Ausführungen; das ist die Darstellung des ideellen Zielpunktes des ganzen Servetschen Systems: der christozentrische Wissenschaftskosmos [37]). Nachdem wir die für Servet wirksam gewordenen Bildungselemente der Geistesgeschichte betrachtet haben und so manche Parallele von der Renaissance her zu ziehen versuchten, dann in dem Lichtgedanken das Strukturelement seines Systems fanden, interessiert uns endlich auch die Frage nach dem Telos des Ganzen. Und hier werden wir nun im folgenden darzustellen haben, wie für Servet Christus der Sinn und Schlußstein jenes Strebebogens ist, mit dem er eine Brücke zwischen Geist und Natur, Kraft und Stoff, Gott und Mensch, Religion und Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft oder wie immer man die Gegensätze formulieren mag, zu schlagen sucht: „Ecce omnia unum in Christo" (R. 165).

Wir beschränken uns in der Darstellung dieses christozentrischen Wissenschaftskosmos auf das 7. Buch des zusammenhängenden Abschnittes „De trinitate divina" der Christianismi Restitutio (= Dialogus II), in der die Christotypik am umfassendsten und eingehendsten zur Behandlung kommt. Im Anfang seines Gesprächs mit dem Partner Petrus gibt Michael eine Er-

37) Diesen Terminus führen wir hier ein, um ein kurzes und umfassendes Schlagwort für Servets Lebensarbeit zu prägen. Wir verstehen darunter eine Weltbildkomposition, in der auf breitester Realgrundlage des zu erforschenden Vorfindlichen eine ideelle Zielsetzung alles Gegebenen in einem kosmisch-universalen, transzendierenden Prinzip gesucht wird. Dieses Weltbild ist aufgebaut auf dem Grunde der platonischen Ontologie und hat seine Strukturelemente in der Lichtlehre und in einer großartig ausgebauten Typologie.

klärung ab, die sein tiefinnerliches Bemühen um das Religiöse, aber auch seine gnostische spekulative Veranlagung deutlich erkennen lassen. Wir wollen sie auch hier an die Spitze unserer Betrachtung stellen, damit das Folgende unter dem Motto stehen möge, daß Servet in all seinen manchmal weit ab führenden Spekulationen im Grunde nichts weiter als Christus suchte, allerdings einen Christus als kosmisch-universales Prinzip. So erscheint es nicht angängig, Servet in einen ideologischen Zusammenhang mit derjenigen Ketzerei zu bringen [38]), die „in Ungehorsam gegen das erste Gebot in dem Herrn Jesus Christus anerkennt den Deuter und Garanten der eigenen lichten Göttlichkeit". Das ontologische Verhältnis ist für Servet gerade umgekehrt, wie wir bereits zu zeigen versuchten: nicht der Mensch schafft sich Gott zum Bilde, sondern Gott hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen. Von dieser Grundlage aus denkt und philosophiert Servet, und man wird das subjektiv Korrekte seines Prinzips wie seiner Schriftbenutzung anerkennen müssen, wenn anders man einen Denker überhaupt nach seinen eigenen Maximen verstehen will: „Christus zu erkennen bemühe ich mich unablässig, sinne Tag und Nacht nach, indem ich seine Barmherzigkeit und die Offenbarung der wahren Erkenntnis erflehe" [39]).

Servet legt der Darstellung seines kosmologischen Christozentrismus einen Gedanken zugrunde, den er aus Kol. 2, 3 entlehnt hat, aber in charakteristischer Weise gnostisch-spekulativ erweitert: „So hat es Gott beschlossen, daß alle Wege der Wahrheit und die Offenbarung aller Dinge durch Christus stattfinde, der Weg, Licht und Wahrheit ist, und in dem alle Schätze der Weisheit verborgen sind. Auch die Schätze der Naturwissenschaft sind in Christus verborgen [40])." Der Gedanke, im Kolosserbrief religiös-soteriologisch gemeint, wird von Servet auf alles Wissen überhaupt ausgedehnt; auch für die scientia naturalis ist Christus Grund und Schlüssel. Es ist der kürzeste und prägnanteste Satz, in den Servets ganze Lebensarbeit zusammengefaßt ist; man kann ihn als Motto über die Restitutio schreiben.

Auf dieser Grundlage baut Servet dann das Programm seiner Christotypik auf: In einem Analogieverhältnis zu Christus stehen die himmlischen und die irdischen Dinge. Der Ver-

38) Vgl. E. Wolf, Deus omniformis, Bemerkungen zur Christologie des Michael Servet. In Theol. Aufsätze K. Barth zum 50. Geburtstag, 1936, S. 466.
39) R. 248.
40) R. 251.

gleichspunkt liegt in der Geburt Christi. In der Seele und im Heiligen Geist ist eine Analogie der Geburt Christi. Nach seinem Vorbild werden die Engel „gehaucht" und gehen von Gott aus. Soweit die Analogie in der intelligiblen Welt. Sie greift aber auf die physischen Prozesse über; für Servet gibt es keine materialistische Naturbetrachtung. Im Zusammenhang mit der Geburt Christi stehen auch in der Natur alle Erscheinungen: Wie er werden die Winde gehaucht, entstehen Wolken und Regen. In einer Analogie zu Christus steht das Sonnenlicht. Die Entstehung der Mineralien, das Gedeihen der Pflanzen, die Zeugung der Tiere steht in Beziehung zu Christus. Eine Analogie liegt schließlich auch in den Mischungen [41]), denn Christus selbst ist ja das Urbild jeder Mischung und Einheit. So ist in allem Gezeugten und Geschaffenen ein Beziehungsverhältnis zu Christus [42]).

Dies das Programm! Nun müssen wir uns einmal darüber klar werden, was denn dieses „ad-instar"-Verhältnis zu bedeuten hat; ist es bloße Symbolik, die in den Ordnungen alles natürlichen und übernatürlichen Lebens eine bildliche Beziehung zu Christus sucht, oder liegt hier eine ontologische Anschauung zugrunde, die dem Geschehen in Christus eine die Naturordnungen stiftende, urbildlich-konstituierende Bedeutung zuschreibt? Vergegenwärtigen wir uns, daß Servets Ontologie auf dem Grunde der platonischen Ideenlehre ruht. Das Ideelle ist damit für ihn kein Abstraktes, nur in der Vorstellung Befindliches, sondern das wahrhaft Wirkliche, an dessen Partizipation die sinnfällige Welt erst ihr Sein erhält. So gewinnen wir schon von dem Wesen der Ideen aus die Überzeugung, daß ideelle Verknüpfungen, Analogien, für dieses Denken mehr sind als Gedankenspielerei, abstrakte Symbolik. Vielmehr sind solche Analogien in einer platonischen Weltanschauung Ausdruck bestehender Lebensverbindungen, kommunizierender Gesetzmäßigkeiten, schöpfungsgemäßer Wirkenszusammenhänge. Aber auch an Beispielen aus der Restitutio wird es uns deutlich, daß Servet nicht eine symbolische, nur vergleichsweise gültige, sondern eine reale, ontologische Verknüpfung Christi mit der ganzen Schöpfung meint [43]).

Zunächst einen allgemeinen Beweis für die konstitutive Kraft der Ideen. In Buch 4 (de trinitate divina) heißt es aus-

41) Die Lehre von den Mischungen erfreut sich zu Servets Zeit noch des allgemeinen Interesses der Gelehrten. Die „Alchymie" ist ja zu dieser Zeit die Grundlage und Seele der Pharmakologie und Medizin (vgl. z. B. Paracelsus!).

42) R. 254 f.

43) Vgl. z. B. R. 214.

drücklich, daß in den Ideen nicht allein beispielhafte, sondern vielmehr substantiale Formen sind, was Servet dahin erklärt, daß in den Ideen eine Kraft sei, andere Dinge darzustellen und zu bewirken[44]). Dann der Beweis für die ideenmäßige, also wirkungskräftige Verknüpfung alles Geschehens an Christus als dem Urbild und den Menschen als den Abbildern durch ein und dasselbe Prinzip: „Alle Handlungen und Wandlungen geschehen grundsätzlich vom Licht, in körperlichen wie in geistigen Dingen, in Christus wie in uns[45])." Von den speziellen Vorgängen der Fortpflanzung heißt es, daß der Mensch diese Kraft überhaupt erst von dem Urbild hat, vom Wort, das wie der männliche Samen in Maria wirkte[46]). Oder an anderer Stelle spricht Servet den Gedanken so aus: „Christus ist von seinem Vater ausgegangen und hervorgekommen, so wie du von deinem Vater. Der väterliche Samen (scil. des Wortes), der die Erzeugung Christi veranlaßte, hat in ihm gerade das bewirkt, was in dir der geschaffene Samen deines Vaters ausmacht, so daß von Christus selbst alle Sohnschaft wahrhaft hergeleitet wird, gleichwie von Gott dem Vater alle Vaterschaft[47])." Die Idee der Sohnschaft und Vaterschaft liegt also in urbildlicher Weise in der Zeugung und Geburt Jesu vor, von hier aus wird das Abbild überhaupt erst konstituiert. Wir werden nur gezeugt und geboren, weil Christus vom Vater hervorgebracht wurde. Wollte man einwenden, daß vor der Geburt Jesu doch auch schon Menschen gezeugt und geboren haben, so verkennt dieser Einwand die tiefgründige Ideenspekulation, auf der das Ganze aufruht. Die Geburt Jesu ist nämlich eigentlich gar nicht festzulegen, sie geschieht von Ewigkeit her nach Vorsatz und Ausführung vom Vater[48]). Denn vor Anfang der Welt hat Gott schon in Maria den Sohn gezeugt, was dann in Maria in der Zeit geschah, ist nur die Konsummation der egressio filii[49]). Damit verknüpft sich dann, weiter ausgedehnt, die großartige Geschichtsspekulation für das Alte Testament: durch alle Geburten hindurch wird Christus geboren, durch alle Tötungen hindurch wird Christus getötet[50]). In dem Augenblick, da Gott das Wort spricht, steht die Schöpfung vor ihm, ist aber auch die Geburt des Sohnes gewissermaßen schon vollendet: Konstitu-

44) R. 145.
45) R. 154.
46) R. 251.
47) R. 14.
48) R. 56.
49) R. 56.
50) Vgl. das „Christus mactatus inde a condito mundo" bei Luther. R. 61; 459. Vgl. 323.

tion und Exhibition fällt in Gott zusammen, Plan, Beginn und Ausführung ist für ihn eins; das Denken des Sohnes ist schon die Geburt des Sohnes, für Gott nämlich, da für ihn die Zeit keine Rolle spielt [51]). Alles, was zwischen dem Denken des Sohnes und seiner Geburt liegt, die Schöpfung, die Ereignisse, die Menschen, alles natürliche und menschliche Geschehen ist nur „Schatten", Präfiguration, Typus, Mysterium, Analogie der noch bevorstehenden Vollendung. Es gibt nichts in der alten Welt, was den Sinn seiner Existenz nur aus sich selbst schöpfte, alles empfängt Wert, Zielsetzung, Richtung, Ordnung, Sinn und Vollendung in einem zentralen Prinzip, Christus, dessen Erscheinen der alten Welt noch bevorsteht. So ist alles Leben und Sein im Alten Bunde gleichsam nur der riesige Schattenwurf eines für Gott in der Zukunft schon gesetzten Malzeichens, durch dessen Setzung der Schatten, d. h. die kreatürliche Existenz überhaupt erst hervorgerufen wird. Wie der Schatten in seiner Gesamtheit und in jedem einzelnen Punkt nur durch die Beziehung auf seinen Spender etwas ist, so ist die ganze alte Welt, und jedes ihrer Geschöpfe und Ereignisse, und wiederum in ihnen jeder Einzelzug, jede Individualität nichts ohne den universalen Rekapitulator Christus. Aber nicht nur die Welt des Alten Bundes faßt Christus in sich zur Einheit und Vollendung zusammen, sondern die „alte" Welt an sich, d. h. die Welt der Natur und Geschichte vor und außerhalb der Berührung mit Christus überhaupt. Das hatte sich uns schon bei der Untersuchung der Schattenlehre (vgl. S. 106) ergeben, das wird aber auch die Behandlung von Servets Auffassung von der Kirchen- und Weltgeschichte bestätigen.

Das großartige an dieser Konzeption ist ihre Weltweite, die mit einer straffen Zielsetzung verbunden wird, denn das einzelne in Natur und Geschichte verliert durch diese Einspannung in das universale System keineswegs seine Eigenständigkeit, seine Individualität, sondern wird gerade mit dem, was sein inneres Wesen ausmacht, symbolkräftig und Träger der Christusanalogie. Daß Servet der Individualität der Dinge trotz straffster Systematisierung Raum zu bewahren wußte, zeigt am besten sein eigenes Leben in seiner der Einzelforschung gewidmeten Vielseitigkeit. Welche Fülle von Wissenschaftsmassen beherrscht sein Geist! Und doch muß alle seine Einzelforschung, die die Kennzeichen moderner Wissenschaft bereits deutlich an sich trägt: empirische Methode, Exaktheit, Autopsie und Rationalismus doch von der einen Zielsetzung in der „Christianismi Restitutio" her verstanden werden, welches Werk, ehe es der

51) R. 109. Vgl. 594; 679; 680; 683.

Öffentlichkeit übergeben wurde, Servet sicher schon ein Jahrzehnt vorgeschwebt haben mag, wie der seit 1546 beginnende Briefwechsel mit Calvin erweist. Was Servet in seiner Restitutio über Christus und die Typik der Welt lehrt, spiegelt und deutet sein eigenes Leben: auch hier ist es ein großes Malzeichen, das am Ende einer Geschichte steht und dem Schattenwurf seines Lebens Sinn und Richtung gibt: die Zielsetzung seiner Arbeit in der „Restitutio".

Kehren wir zur Christotypik der alten Welt zurück. Man sieht, daß hinter diesem figurativen Denken eine sehr tiefsinnige Spekulation über Zeit und Ewigkeit, Urbild und Abbild liegt. Man wird nach dem Beigebrachten aber auch verstehen, daß alle die Typologien und Analogien der Restitutio nicht figurative, bloß vergleichsweise, zu verstehen sind, sondern realiter, essentialiter und constitutive. Es bestehen grundwesentliche kausale Zusammenhänge zwischen der Erzeugung Christi und der unsrigen oder auch der ganzen Schöpfung. Dafür noch einige Beispiele. So heißt es an einer Stelle des II. Dialogs: Gleichwie das Wort Gottes (welches für Servet die persona filii ist), das die Ursache aller Samenwirkungen ist, der natürliche Tau der Erzeugung Christi in Maria war, so ist es auch der Zeugungssame aller lebenden Wesen. Ein und dasselbe schöpferische Prinzip ist also in Christus wie in der Natur tätig, und was in der Natur abbildlich geschieht, hat im urbildlichen Geschehen in Christus seine Kraft und Wirkensursache [52]). Oder an anderer Stelle beklagt sich Servet über die Sophisten, die die inneren Zusammenhänge zwischen dem Naturgeschehen und dem Geschehen an Christus nicht sehen wollen [53]).

Alle Verbindung und Vermischung in der Natur ist ein Abbild des wirkungskräftigen urbildlichen Geschehens in der Zeugung Christi. Auf alle erdenkliche Weise, wie nur etwas mit einem anderen verbunden werden oder in ihm bestehen kann, mag es sich um Wärme, Farbe, Licht, Form, Seele, Geist, Stoff usw. handeln, auf alle diese Art ist Gott wahrhaft auch in Christus, somit für alle Dinge im Leibe und in der Seele Christi ein Urbild setzend. Wiederum: auf alle erdenkliche Weise, wie nur ein äußerlicher Körper von einer inwendigen Kraft getragen, aufrechterhalten und in der Einheit seines Wesens belebt werden kann, auf alle diese Weise ist Christus in Gott, wird von ihm getragen und belebt, wiederum konstitutives Urbild für alle ähnlichen Vorgänge in der Natur. Und schließlich: auf

52) R. 260.
53) R. 256.

alle erdenkliche Art, wie etwas von einem anderen ausgehen kann: der Stein vom Berge, das Wasser vom Felsen, die Schrift des Gesetzes, das Wort, das Licht, die Engel von Gott, der Mensch aus den Lenden seines Vaters, auf alle diese Art ist Christus von Gott ausgegangen und damit Urbild für jedes natürliche Hervorgehen überhaupt geworden [54]). Damit sind die gesamten Lebensvorgänge der natürlichen Welt, überhaupt alle Konstitutionsprinzipien, abbildlich von Christus hergeleitet; Christus ist zum universalen Naturprinzip geworden, das in allem Geschehen urkräftig wirkt. Doch bedeutet diese universale, kosmische Ausweitung keine Auflösung des Christusgedankens überhaupt ins Grenzenlose einer phantastischen Geist-Naturspekulation, sondern Christus bleibt zuletzt doch immer das Prinzip der Heiligung, der Erfüllung der Welt, der Erhöhung des Menschen auf eine neue Seinsstufe: die Existenz des substantialen Gottesträgers. Von dieser letzten religiösen Zielsetzung des kosmisch-universalen Christusgedankens wird der dritte Teil unserer Arbeit, der der spezifisch religiös-theologischen Planung der Restitutio gewidmet ist, Zeugnis abzulegen haben.

Schließlich führen wir noch ein Wort aus dem Anfang des 5. Buches (de trinitate divina) an, das uns den allgemeinen Kausalzusammenhang zwischen Christusschöpfung und Naturschöpfung noch einmal ganz deutlich vor Augen führt: Indem Gott Christum „hauchte", hat er durch ihn alle Dinge gehaucht, und indem Gott die Fülle des Geistes in Christus ausgoß, hat er alle Dinge damit erfüllt [55]). Jetzt wird klargeworden sein, was der Begriff des instar, specimen, archetypus usw. für Servet bedeutet: keine Ähnlichkeit in unserem heutigen abgeblaßten Sinn, subjektive vergleichende Schau, sondern einen schöpferisch wirkenden Idealzusammenhang im platonischen Sinne!

Nun beginnt Servet die Ausführungen des oben dargelegten Programms mit dem Nachweis der Analogie der Entstehung der Mineralien zur Geburt Christi. In der Entstehung jedes beliebigen Erzes, Metalles oder Steines findet eine Nachahmung Christi statt. Denn die Mineralien entstehen dadurch, daß das wärmende, himmlische Licht durch die oberen Elemente Wasser, Feuer, Luft, mit der Erde in Verbindung tritt. Die oberen Elemente mischen sich nämlich unter Beimischung noch anderer Stoffe mit der Erde, wodurch der dunkle Erdenstoff „abgekocht" und zu bestimmten Mineralien gestaltet wird. Die wirksame Grundkraft bei diesen Vorgängen ist, wie wir sahen,

54) R. 253 f.
55) R. 164; 85.

das Licht. Der Idealzusammenhang mit Christus besteht nun darin, daß die irdischen Stoffe im Schoß der Erde zu Mineralien gewandelt werden, wie der Fleischesstoff im Mutterleibe der Maria zum Embryo. Die Mutter liefert bei jeder Zeugung das irdische Element, den Stoff; so ist es bei der Entstehung der Dinge, hier ist die Erde die Mutter, die oberen Urstoffe, bzw. die Formkraft des Lichtes in ihnen, der Vater; so ist es auch bei der Entstehung Christi, hier ist der Stoff von der Mutter Maria genommen, und der Vater ist das formkräftige, lichtvolle Wort. Das Licht nimmt bei der Entstehung der Dinge wie bei der Entstehung der Dinge wie bei derjenigen Christi die Vaterstelle ein, nur ist das bei der Zeugung Christi urbildlich der Fall, alle anderen Zeugungen sind Abbilder dieses Prototyps [56]). Christus enthält das Geschehen aller anderen Dinge urbildlich in sich; was in den Dingen geschieht, ist der Schatten oder der Vollzug zweiter Ordnung im Verhältnis zum Vollzug erster Ordnung, der im Geschehen an Christus zutage tritt [57]). Dies ist also die Christotypik in der Mineralogie [58]).

Dann geht Servet zur Botanik über. Die Pflanzen sprießen und leben gleich Christus. Das pflanzliche Leben entsteht dadurch, daß der himmlische Tau durch die Kraft seines Lichtes und Geistes wie ein wässeriger Samen auf den Erdenstoff wirkt und aus diesem die Pflanzen hervorsprießen läßt. Ein Samenkorn braucht in der Erde nicht unbedingt vorhanden zu sein; es gibt Pflanzen, die der himmlische Tau direkt aus dem Erdenstoff hervorgehen läßt. Wie die Pflanzen sprießen, so vollzieht sich auch die Geburt Christi: Maria war der Erdboden, in der der himmlische Tau das Gewächs hervorlockte. Dafür werden dann viele Bibelstellen zitiert, die Servet in seiner Weise naturhaft-spekulativ auslegt; z. B. Jes. 45, 8 (Träufelt ihr Himmel von oben, und die Wolken regnen Gerechtigkeit! Die Erde tue sich auf und bringe Heil usw.), oder II. Sam. 23, 4 f. (... wenn die Sonne aufgeht am Morgen ohne Wolken, da vom Glanz nach dem Regen das Gras aus der Erde wächst) schildern für Servet den Vorgang der wunderbaren Sprießung Christi im Mutterleibe wie der Pflanzen im Schoß der Erde. Überall, wo im Alten Testamente von einer Sprießung die Rede ist, ist dies in einer Beziehung zu Christus geschehen, denn er ist d e r Sprößling, d a s Reis vom Stamme Isais, das Muster und Urbild aller Zeugung und Sprießung.

Die Analogie zwischen den Pflanzen und den Menschen, bzw. deren Prototyp Christus, wird dann weiter bis in physiologische

56) R. 146.
57) R. 278.
58) R. 255.

Einzelheiten verfolgt. Man könnte vom Kopf der Pflanzen und Bäume sprechen, der, abwärts gerichtet, sein Haupthaar, die Wurzeln, in die Erde vergraben habe: man könnte vielleicht von einem Herzen in der Mitte des Baumstammes sprechen, allein diesen Analogien stellt Servet die biologische Erkenntnis gegenüber: in den Pflanzen sind weder des Herzens, noch des Gehirns Fähigkeiten, sondern nur solche der Leber. Die Pflanze hat nämlich keine Arterien und Nerven, sondern nur Nährvenen. In diesen Venen liegt nun allerdings eine Gleichheit mit dem Menschen , es gibt da an den Pflanzen wie im Menschen Pfortadern, Hohlvenen und die Leber, worunter bei der Pflanze die Verdickung an der Wurzel oder das untere Ende des Baumstammes zu verstehen ist. — Wenn Servet, wie wir eben sahen, von einem Herzen und Gehirn bei den Pflanzen nichts wissen will, so zeigt sich darin, daß er trotz weitgehendster Analogieverknüpfung die Basis des Realen und Naturwissenschaftlichen nicht verläßt. — Dann wird über die Pflanzenseele gehandelt und festgestellt, daß man bei den Pflanzen nicht von einer mit der menschlichen vergleichbaren Seele sprechen könne, sondern nur von einem formalen Leben, der Wärme (vita formalis caloris); worauf sich Servet auf die Frage einläßt, inwieweit etwa das embryonale Leben als vegetative Lebensstufe des Menschen mit dem Pflanzenleben verglichen werden könne.

Man merkt an seinen Ausführungen, daß dies alles Fragen sind, die den Arzt brennend interessieren; wo sich im Text die geringste Gelegenheit ergibt, an eine Bibelstelle oder einen religiös-theologischen Gedankengang naturwissenschaftliche Betrachtungen anzuknüpfen, läßt Servet diese Gelegenheit nicht unbenutzt vorübergehen. Nachdem er festgestellt hat, daß bei der Geburt des Kindes der Fötus sich von den mütterlichen Nähradern löst, wie ein junger Baum, den man umpflanzt, von der nährenden Mutter Erde, wobei noch die weitere Analogie besteht, daß das Neugeborene von allen Unreinigkeiten der Nachgeburt abgewaschen wird wie der umgepflanzte Baum vom schmutzigen Erdreich, findet er dies Phänomen auch in der Wiedergeburt bestätigt: auch hier wird ein neuer Baum durch die Abwaschung der Taufe in ein neues Erdreich: Christus, versetzt[59]). Man sieht, wie eng für Servet Biologie, Christologie, Medizin, Soteriologie, kurz: das naturwissenschaftliche und das religiöse Weltbild durch ein und dieselbe Ideologie verknüpft sind.

---

59) R. 257.

Einen längeren Gedankengang widmet Servet dann der Frage, wann von Gott dem Menschen die Seele eingehaucht werde. Da die Luft der Träger des belebenden Gottesodems ist, durch den die Seele immer wieder gespeist wird, so kann die Seele erst dann im Menschen entstehen, wenn dieser zu atmen beginnt. Im Mutterleibe gibt es noch kein Einhauchen Gottes und Atemholen des Embryos, somit hat der Embryo keine eigene Seele; er ist noch ein Teil der Mutter. Wie ein Ast ist die Leibesfrucht, sie wird wie jener durch die Geburt zu einem selbständigen Baum umgepflanzt. Dabei wird dann der Mensch durch die Luft zu einer Seele belebt. Wie in Adams Mund und Nase die Seele durch Hauchen eingelassen wurde, so ist es bei den Nachkommen auch: Gott haucht und der Mensch atmet und wird damit beseelt. So ist erst der geborene Mensch ein selbständiges Lebewesen, ein „Sohn" im eigentlichen Sinne, denn im Mutterleibe ist der Embryo noch nicht wahrhaft Mensch. Er braucht eine gewisse Zeit, bis aus dem empfangenen Samen der Sohn wird, in dieser Hinsicht könnte man allenfalls vom Sohn im Mutterleib sprechen.

Das ist aber alles so, weil es in Christo so urbildlich geschehen ist, denn die Zeit des Alten Testamentes war die Vorbereitung Christi im Mutterleibe; darum gab es zur Zeit des Gesetzes auch noch keinen Sohn. Immer wieder wendet sich Servet heftig gegen die Spekulation der Trinitarier, die lehren, das Wort sei eigentlich der Sohn, dem Menschen Jesus käme die Bezeichnung „Sohn" nur konnotative zu: Sohn ist nur, wer aus dem Mutterleibe geboren wurde, hält er den Trinitariern mit dem Realismus des Arztes und Naturwissenschaftlers entgegen [60]). So ist also nur der Mensch Jesus wirklich und wahrhaftig „Sohn", in der ganzen Zeit des Alten Testamentes ist er gleichsam Sohn im embryonalen Zustand. Das ganze Gesetz, sagt Servet, ist wie ein schwangeres Weib, das noch nicht wirklich einen Sohn bekommen hat [61]). Man muß sich bei diesen seltsamen Analogien immer wieder vor Augen halten, daß diese Beziehungen für Servet mehr sind als spekulative Phantasiegebilde; Christus ist für ihn wirklich das in einem Wesen zusammengefaßte All [62]) und die in einer Person konzentrierte Weltgeschichte. Der ganze Kosmos wird personifiziert, oder umgekehrt: die Person

60) R. 689.
61) R. 259.
62) R. 142: Si ad exemplaris alicujus imaginem fecit Deus microcosmum, jam erat in Deo exemplar ... 165: Omnium in Christo recapitulatio in summa ... colligitur. 87: Christus vivens totam mundi vitam habet in semet ipso.

Christi ins Kosmische ausgedehnt. Der Kosmos ist gleichsam die Projektion Christi auf die Ebene des Zeitlichen und Räumlichen. So bestehen also — mit dieser Auslegung sind wir gewiß, das von Servet Gemeinte zu treffen — wirkliche Zusammenhänge zwischen dem schwangeren Weib und dem Christus vorbereitenden Gesetz; die gleiche Idee des Empfangens und Gebärens wirkt in beiden: im Christusgeschehen konstituierend, urbildlich, im allgemein-biologischen Geschehen partizipierend-abbildlich. Dieses platonische Realverständnis der Ideen als Hintergrund des Servetschen Systems kann gar nicht oft genug hervorgehoben werden. Es liefert zusammen mit der christozentrischen Wendung, daß Christus idearum pelagus aeternum sei, den Schlüssel zum Verständnis des Ganzen.

Zum Vergleich des Gesetzes mit dem schwangeren Weib paßt eine andere Stelle, die wir deshalb noch anführen wollen; in ähnlicher Weise werden hier anthropologische Kategorien auf die Heilsgeschichte angewandt, um die innere, gleichsam biologische Beziehung — dieses Vergleichsgebiet lag Servet ja seit seinem medizinischen Studium immer am nächsten — zwischen der Zeit des Alten und des Neuen Testamentes zu verdeutlichen: Im Alten Testamente war die Gottheit noch ohne Leib, körperlos; erst mit der Geburt Christi schuf sie sich einen Leib [63]). Auch hier liegt wohl jener Gedanke vom embryonalen Zustand Christi im Alten Bunde letztlich zugrunde. Übrigens gelten solche Zeitrelationen nicht vor Gottes Auge; wo von solchem Vorher und Nachher gesprochen wird, wird mit der Zeit gemessen. Die Zeit aber ist ein menschlicher Evolutionsaspekt, für Gott gilt sie nicht; ihm ist Vorbereitung und Erfüllung zeitlich dasselbe, Grundlegung, Zielsetzung und Verwirklichung Eines, alles instar praesentis momenti.

Diese Betrachtung über die Analogie der Geburten der Lebewesen zu Christus wird vom Dialogpartner Petrus noch einmal in den Satz zusammengefaßt: durchgehend ist das Beziehungsverhältnis der Geburten der Stämme und Lebewesen zu ihrem Haupte (Christus). Diesen Grundsatz will Michael ausdrücklich für die samenbedingte wie samenlose Erzeugung verstanden wissen: aller Geburt ist gleich Christo, nicht bloß derjenigen Lebewesen, die aus dem Samen der Eltern hervorgebracht werden, sondern auch derjenigen, die wie die Würmer zeugen, d. h. ohne Samen direkt aus der irdischen Substanz hervorgehen [64]). Ja, wenn man diese Analogie betrachtet,

63) R. 74.
64) Vgl. zu dieser Anschauung Cardanus, de varietate rerum VII, 76 (bei Rixner u. Siber a. a. O. II, 146 f.).

daß alles Leben eine Vereinigung aus einer eingepflanzten (nämlich dem Erdenstoff eingegebenen) und einer darüber kommenden (nämlich formgebenden) Kraft ist, so könnte man analogice auch sagen, daß wir Würmer seien, gleichwie Christus selber sich einen Wurm nennt[65]). Es wird hier angespielt auf Ps. 22, 7 („Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch, ein Spott der Leute und Verachtung des Volkes"). Seltsamere Konsequenzen kann man aus der Analogienlehre wohl kaum ziehen!

Die physiologischen Analogien abschließend, erwähnen wir noch einmal, daß auch die ganze ausgedehnte Erörterung über den Blutkreislauf und die Physiologie des Gehirns letztlich dem Gedanken diente, daß auf so kunstvolle Weise im Menschen Stoff (Blut) und Geist (der göttliche Lufthauch) zu einer Seele sich vermischen, wie der Heilige Geist Christi sich mit mit dem stofflichen Grundwesen in Christus zu einem Geiste verbunden hat oder wie das Wort Fleisch geworden ist[66]). Man sieht an dem ganzen physiologischen Exkurs des 5. Buches, wie hier Worte der Schrift programmatische Direktive für naturwissenschaftliche Forschung werden können[67]).

Wir gehen nun zum letzten Punkt über, den Servet aus seinem Programm der Christotypik behandelt: die Lehre von den Mischungen und ihrer Analogie zu Christus. Aller Mischung und Einheit Muster und Urbild ist Christus, heißt es hier, denn er hat in sich das Göttliche mit dem Menschlichen vermischt zu einem wahren Grundwesen. Er faßt alle Einheit und Mischung in sich zusammen, sowohl in der Seele, denn hier verbindet er den Geist Gottes mit dem menschlichen Geiste, als auch im Leibe, denn hier ist er die Mischung aus den oberen Elementen und dem Erdenstoff, dem unteren Element. Ein Gebilde ist Christus aus den väterlichen und mütterlichen Urstoffen, und nichts anderes nehmen wir auch in allen Dingen wahr. Denn in den geschaffenen Dingen wird die Erde zum Himmel emporgehoben, indem dem dunklen und trägen Erdenstoff die lichtvollen Formen durch die oberen Elemente eingeprägt werden. So sehen wir in jedem Gegenstand die Mischung Christi widerspiegeln. Es ist dies ein Gegenstand häufiger Ausfälle gegen die „Sophisten", besonders gegen ihren Häuptling Athanasius, daß sie das Wesen der „Mischung" nicht

65) R. 259.
66) R. 181.
67) R. 178: Ecce totam animae rationem, et quare anima omnis carnis in sanguine sit, et anima ipsa sanguis sit, ut ait Deus. Angespielt wird auf Gen. 9, 6; Lev. 17, 11, Deut. 12, 23. Hinsichtlich der Entstehung der Seele durch Hauchung hält Servet sich an Gen. 2, 7; Jes. 57, 16; Ezech. 37, 10; Sach. 12, 1.

begreifen. Sie können nun einmal nicht begreifen, daß aus oberen und unteren, aus väterlichem und mütterlichem Grundwesen ein Gebilde erzeugt wird. Darum verstehen sie nicht, daß das Wort in diesem Menschen Jesus Fleisch geworden ist, wie der Same im Mutterschoße Fleisch wird. Daher nennen sie eben das Wort nur konnotative Mensch, und trennen die Gottheit und die Menschheit in Christus. Das ist genau so unsinnig, wie wenn man in dem Menschen, der lebendigen Einheit, die väterlichen und die mütterlichen Bestandteile trennen wollte. Von dem Urbilde der Fleischwerdung des Wortes sind alle Mischungen, insbesondere die eheliche Vereinigung, zu verstehen: „Wort und Fleisch sind ein Grundwesen, gleichwie die Substanz des Mannes und diejenige des Weibes zu einem Fleische der Leibesfrucht zusammenwachsen. Gott und Mensch sind in Christo eins durch dasselbe Mysterium, durch welches Mann und Weib eins sind in dem einen Fleisch des Sohnes“ [68]).

So faßt also der eine Christus, als der Urtyp aller Mischungen, Göttliches und Menschliches, Erschaffenes und Unerschaffenes, Himmel und Erde in dem Gebilde seines Leibes zusammen. Das ist der in der Schöpfung begründete, wirkungsmäßige Zusammenhang zwischen Christus und den Kreaturen, ja dem ganzen Kosmos; und niemals wird Christus erkennen, wer diese Wirkenszusammenhänge der geschaffenen Dinge mit Christus und die mannigfaltigen Beziehungen zwischen Geschöpfen und Schöpfer nicht beachtet; denn Christus selber, als der Ursprung, der Erstgeborene und das Haupt der Geschöpfe, verhält sich zu diesen wie das Haupt zu den Gliedern [69]).

Damit schließen wir den zweiten Teil ab. Er sollte in der Lichtspekulation und dem christozentrischen Wissenschaftskosmos zwei Zentralprobleme behandeln, die, wie uns scheint, zum Verständnis des Ganzen von entscheidender Bedeutung sind. Die Lichtmetaphysik gab uns einen Einblick, wie die Mechanik aller Wirkenszusammenhänge in Psychologie, Anthropologie, Kosmologie, Christologie und Theologie vorzustellen ist. Wir kennen nun im Licht das technische Strukturmittel, mit dem Servet alle Phänomene in Natur und Geistesleben zu erfassen weiß. Der christozentrische Wissenschaftskosmos aber gab uns einen Einblick in Servets Naturphilosophie und seine universale Christotypik, die einen großartigen Zusammenhang zwischen der Welt und Christus stiftete. Da aber Gott „unsertwegen so große und herrliche Dinge geschaffen hat“, so haben

68) R. 269.
69) R. 378.

wir jetzt (im letzten Teil) die eigentlich theologischen Gedankengänge: die Bedeutung des Kommens Christi in die Welt für den Menschen darzustellen.

Zunächst befassen wir uns mit der Anthropologie Servets, wie sie den Gedankengängen der Restitutio zugrunde liegt. Der Mensch ist nach Leib und Seele Bild Gottes, weil es sein Prototyp Christus auch ist. Diese Gottesebenbildlichkeit des Menschen manifestiert sich in seinem rationalen Vermögen, in seinem Persönlichkeitswesen, der in der Schöpfung eingepflanzten sittlichen Anlage, und als entscheidendes Ergebnis muß die Feststellung getroffen werden, daß für Servet diese Gottesebenbildlichkeit durch die Sünde keineswegs zerstört und aufgehoben ist; der göttliche Funke ist vielmehr auch nach dem Fall dem Menschen noch eingepflanzt und in ihm lebendig. Die gewichtige Konstatierung des in seiner psychologischen Bedeutung nicht zu bestreitenden Faktums der Gottesebenbildlichkeit des Menschen auch nach dem Fall legt die Frage nahe, ob hier über das psychologische Anliegen der rationalen Unversehrtheit des Menschen nach dem Fall hinaus nicht auch ein religiöses Interesse an der soteriologischen Leistungsfähigkeit des natürlichen Menschen im Sinne eines Anknüpfungspunktes für die vollendende Gnade vorliegt.

Nun können wir Servets Anschauung von der Sünde einer näheren Betrachtung unterziehen. Wie die Erscheinung Christi gemäß der bereits angedeuteten Grundintention des Christusbildes Servets eine ins Kosmische hinüberwachsende Bedeutung hat, so wird folgerecht auch im Sündenbegriff die naturhafte, kosmische Seite stark betont. Die Sünde ist die dämonische, zerstörerische Macht, die Mensch und All gleichsam stofflich vergiftet. Krankheiten und natürliche Übel werden mit dem Interesse des Arztes an diesen Erscheinungen auf den Sündenfall zurückgeführt. Über den leiblichen Tod hinaus hat der Fall Adams aber den geistlichen Tod über den Menschen gebracht, dessen habituelle Voraussetzung der erste, leibliche Tod ist. Diese erbsündige Verderbnis hat das jeweilige Mittel ihrer Übertragung auf die nächstfolgende Generation in der libido der Zeugung. Der leibliche Tod zieht nicht sogleich schon beim Neugeborenen den geistlichen Tod nach sich; erst um die Wende des 20. Jahres etwa ist der Mensch zum ewigen Tod herangereift. Von diesem Aspekt aus verbietet sich für Servet die Kindertaufe.

Auf den so gewonnenen Hintergrund des Sündenbegriffes läßt sich nun Servets Lehre vom Heilswerk Christi auftragen. Das Kommen Christi in die Welt hat für Servet nicht den Sinn,

den durch den Sündenfall inaugurierten Geschichtsverlauf ungeschehen zu machen, sondern es bedeutet eine absolute neue Stufe im Weltverlauf, die mit der Notwendigkeit göttlicher Ideenevolution erfolgen mußte. Diesen Sinn haben die in der Restitutio wiederholt vorkommenden Sätze, daß Christus kommen mußte, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte.

Analog der kosmischen Depravation im Fall kommt dem Erscheinen Christi die Bedeutung kosmischer Restauration der Engelwelt zu. Doch ist der entscheidende Gedanke auch hier wieder, was das Werk Christi für uns bedeutet. Servets Soteriologie läßt sich nun dahin zusammenfassen, daß den Kindern, die durch die eine, nichteigene Tat Adams zunächst nur dem leiblichen Tode verfielen, durch die eine Tat Christi, die sich wieder als nichteigene Tat an ihnen auswirkt, geholfen wird, daß die Erwachsenen dagegen, die durch Adams Tat dem leiblichen und durch ihre eigenen bösen Werke dem geistlichen Tode verfielen, durch Christi Werk vom leiblichen Tode und durch die eigenen guten Werke vom ewigen Tode errettet werden. Es ist der katholische Mittelweg in der Soteriologie, der hier von Servet beschritten wird: Gott den entscheidenden Anstoß, dem Menschen aber die wichtige Mit- und Weiterarbeit im Heilsprozeß zuzuschreiben. Der Mensch wird in den eigentlichen Heilsprozeß aktiv und konstitutiv miteinbezogen, die opera bona haben heilstiftende Bedeutung. Durch die Unterscheidung von erstem und zweitem Tod als Folgen des Sündenfalles gewinnt Servet Raum für das Koordinatensystem göttlichen und menschlichen Anteils am Heilsprozeß und für die soteriologische Relevanz der guten Werke.

Die verschiedenen Aspekte, unter denen Servet das Heilswerk Christi betrachtet, können hier nicht aufgeführt werden, doch soll wenigstens nicht unerwähnt bleiben, daß aus der Auffassung Servets von dem Erscheinen Christi in der Welt wichtige und interessante Gedanken über eine christozentrische Geschichtsanschauung folgen, nach der die Geschichte die Evolution der göttlichen Ideen in Raum und Zeit ist, welche Ideenevolution ihr Prinzip und ihre Konsummation in Christus hat. Die Geschichte hat bei Servet den Sinn, durch Typen und Analogien hindurch das Erscheinen Christi vorzubereiten, und das Heilswerk des auf Erden Erschienenen hat über die relative Geschichtsnotwendigkeit: die seit dem Fall Adams eingetretenen Verhältnisse durch den überaus wertvollen Tod des Gottessohnes zu restituieren, hinaus die absolute Gottesnotwendigkeit, einen neuen Menschentyp: den substantialen Gottesträger zu schaffen. So liegt die Fleischwerdung für Servet auf der

höheren Ebene absoluter Notwendigkeit gegenüber dem geschichtlich notwendig gewordenen Kreuz. Es ist der Gedanke der altgriechischen Theologie: „Gott wurde Mensch, damit der Mensch vergottet würde", unter dessen Einwirkungen Servet, wohl durch direktes Studium der vornicänischen Väter, getreten ist.

Einige Worte seien den Problemen der Aneignung des Heils gewidmet. Nach der Bedeutung, die der Fleischwerdung zukommt, ist es verständlich, daß die göttliche Zeugung der Angelpunkt des Glaubens wird, und daß die Verkennung derselben ein Vorbeigehen am ganzen Heilswerk ist. Somit wird auf die physische Gottessohnschaft bei der Definition des Glaubens alles Gewicht gelegt. Die tiefschürfenden Erwägungen über die Entstehung des Glaubens, die Servets religiösen Psychologismus klar zutage treten lassen, sind hier nicht weiter darzulegen; doch muß angemerkt werden, daß Servet der Frage nach dem servum, bzw. liberum arbitrium größte Aufmerksamkeit schenkt. Servets Anschauung läßt sich dahin zusammenfassen, daß zur Entstehung des Glaubens ein menschliches und ein göttliches Moment erforderlich ist: die notitiae intellectus und die motio spiritus sancti, welche beiden Momente in der voluntas cordis die fides ergeben. Daß der intellektuellen Seite des Glaubensprozesses, die als psychologische Selbstverständlichkeit für einen Luther von gar keiner besonderen theologischen Relevanz ist, hier eine solche konstituierende Bedeutung für den Glaubensakt beigemessen wird, offenbart Servets starkes psychologisches Interesse und stellt ihn wiederum an die Seite des Erasmus, den die Betonung der psychologischen Seite des Glaubensphänomens nicht zur Übereinstimmung mit Luther kommen ließ. Nur soviel kann über diese schwierige Frage hier angedeutet werden.

Das Leben im Heilsstande oder der Problemkreis um Glaube und Heiligung ist nunmehr Gegenstand unserer Untersuchung. Zunächst ist auf die Rechtfertigung außerhalb und innerhalb des Heilswerkes Christi einzugehen. Indem Servet nämlich zuvor nachweist, daß es eine justificatio durch die Werke der gesetzlichen und natürlichen Regel (für Juden und Heiden) gibt, die freilich nicht zu Christus führt, gewinnt er später Raum für die soteriologische Relevanz der guten Werke im Christenstande. Servet konstatiert die justitia naturalis nicht nur als — praktisch unwirksam gebliebene — Möglichkeit, sondern als historisches Faktum, und das eigentliche, tiefere Motiv bei dieser Betonung des Eigenwertes und der Eigenständigkeit der natürlichen Gerechtigkeit wird erkenntlich, wenn er sagt: „Daß diese Regel der Natur auf uns zielt, lehrt Christus, wenn er

sagt: alles, was ihr wollt, daß es euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch" (R. 332). Die natürliche Sittlichkeit mit ihrem Entsprechungsverhältnis von guten Werken und göttlichem Lohn wird also auf dem Boden der durch Christus übermittelten Gnadenzuwendung wieder aufgenommen und in ihrer göttlichen Rechtskräftigkeit konstatiert. Dieses Verhältnis der Werkgerechtigkeit zur Glaubensgerechtigkeit fassen wir in die Worte der Restitutio: Cum itaque legalis et naturalis ipsa justitiae vis sit in facto, sit animi motus ad factum, Abrahae et nostram reputans Deus fidem ad justitiam, ex mera sua gratia, non propterea naturalem totam justitiam et operum omnium bonitatem delevit: cum eorum sit coram Deo habenda ratio, non solum in Judaeis ei Gentibus, sed et in nobis fide justificatis (R. 335).

Die Bedeutung der Liebe und Werke im Christenstande im Verhältnis zum Glauben können wir nach dem Vorangegangenen jetzt so definieren: Der Glaube (im Sinne Servets, vgl. oben!) öffnet den Weg zu Christus und zu Gott, er rettet vom ewigen Tod; mit dieser im Glauben verliehenen Haupt- und Anfangsgnade, die den guten Grund in ihm legt, hat der Mensch seine Erlösung vollkommen zu machen, d. h. auf seine Vollkommenheit im Himmelreich hin zu arbeiten. So wird der Mensch mit seinen guten Werken in den Rechtfertigungsprozeß aktiv und konstituiv miteinbezogen, auf die Liebe und die Betätigung des Menschen in guten Werken muß schließlich alles Gewicht fallen, weil ihnen die Bedeutung der Vollendung des hier im Glauben erst angefangenen Heilszustandes im ewigen Leben zugeschrieben wird. Hier liegt ein anderes Verständnis der christlichen Sittlichkeit vor als z. B. bei Luther. Bei Luther ist das christliche sittliche Streben der beständige Kampf der neuen, wiedergeborenen Lebensrichtung wider die alte, und dieser Kampf entsteht für Luther aus der Natur und inneren Logik des neuen Menschen und läßt den Gerechtfertigten qualitativ nicht mehr werden, als er im Glauben schon geworden ist, bei Servet aber ist die christliche Sittlichkeit immer von dem einen Hintergrunde aus zu verstehen: „qui diligit, plus est, quam qui credit" (R. 346). Mag Servet ein in der beginnenden Lutherischen Orthodoxie unter dem Einfluß Melanchthons zu kurz gekommenes Anliegen: die faktische Gerechtwerdung des Glaubenden gegenüber der bloßen imputativen Gerechtigkeit, mit Recht vertreten, so gerät er dabei doch aus der Scylla in die Charybdis, denn in der theoretischen Begründung dieses Anliegens fällt er in den alten Katholizismus einer Verdienstlichkeit der guten Werke zurück. Die Situation, in der Servet sich gezwungen sieht, gegen die bereits drohenden gefährlichen

Konsequenzen des Melanchthonischen Glaubensbegriffes zu kämpfen, läßt deutlich erkennen, daß die große Zeit der Reformation, die Zeit Luthers, vorüber ist, denn Servet findet die Verbindung von Glaubensgerechtigkeit und aktiver Lebensgerechtigkeit nicht mehr in dem Evolutionismus des Gedankens von der fides vivax quiddam et operosum, in der Synthese Luthers: una justitia simplex, fidei et operum, sondern in der, katholisierendes Denken verratenden, Subordination der Glaubensgerechtigkeit unter die Werke der Heiligung, sei es, daß diese katholisierende Tendenz als ein Zurückfallen, sei es, daß sie als ein sich-noch-nicht-gelöst-haben gegenüber dem alten Sauerteig der Werkgerechtigkeit anzusehen ist.

Noch ein kurzes Wort zu Servets Anschauungen von der christlichen Sittlichkeit oder der Stellung des Christen zum Gesetz und den äußeren Ordnungen. Wir wollen hier, des Raummangels wegen, auf einzelnes nicht eingehen, sondern nur den Spiritualismus der Servetschen Ethik, der keine Bedeutung der lex scripta für den Christen zulassen will, mit dem Satz der Restitutio unterstreichen: „Dort wird immer rechte Entscheidung sein, wo der Geist des Herrn ist." So tritt an Stelle des tertius usus legis für den Christen bei Servet die Geistesintuition.

Nachdem die Probleme der Soteriologie ihre Erledigung gefunden haben, kommen wir nunmehr auf jene gottgewollte Ordnung zu sprechen, die dem Christen das Heil durch Wort und Sakrament übermittelt: die Kirche und ihre Ämter. In schärfster Polemik greift Servet das katholische Kirchenwesen an; er sieht dessen Korruption begründet in der Verderbnis des Dogmas, die ihren Anfang nahm, als der Kaiser Konstantin Mönch und der Papst Silvester ein weltlicher Herrscher wurde. Die Vermengung des weltlichen und des geistlichen Bereiches ist also die Wurzel alles Übels in der Kirche, stellt Servet im Geiste der Katharer und Waldenser fest. An Stelle der römisch-katholischen Zerrüttung will er die alten, einfachen Verhältnisse des Urchristentums, jener glücklicheren, geistbegabten Zeit setzen. Das ist seine Christianismi Restitutio. Konstitutiv für die wahre Kirche ist nicht ihr äußeres Erscheinungsbild — dieser Gedanke richtet sich gegen den katholischen Institutionalismus —, sondern ihr von Christus anerkanntes Wesensbild. Die wahre Kirche aktualisiert sich also im Unsichtbaren; hier tritt der Spiritualismus Servets deutlich zutage, der auch dem Worte der Schrift eine relativ geringe Bedeutung beilegt, „weil es schon eine Kirche gab, bevor die Apostel schrieben" (R. 627). Die wahre und reine Kirche, die demnächst im siegreichen Michaelskampfe (nach Dan. 7, 25 und Apok. 12, 6) den Anti-

christen fällen wird, war durch den Greuel des Papsttums auf 1260 Jahre von der Erde verjagt; dennoch war sie in dieser Zeit „bisweilen unter uns und auf der Erde" (R. 628). Hier wird der Gedanke von den Zeugen der Wahrheit das Korrelat der kirchengeschichtlichen Verfallsidee. Von den schwärmerischen Geistern seiner Zeit unterscheidet sich Servets Spiritualismus dadurch erheblich, daß ihm eine gewaltsame Änderung der kirchlichen Verhältnisse ganz fern liegt. Das geistliche Reich, die himmlische Kirche läßt sich nicht mit fleischlichen Waffen erkämpfen. Der Kampf für die Wiederherstellung der Christenheit vollzieht sich also eher patiendo als agendo, und die Waffen des Christen sind sein Lebenseinsatz und seine Zeugenschaft für Christus.

Vom Kirchenbegriff gehen wir zu den Ordnungen über, deren Verwaltung der Kirche übertragen ist und skizzieren zuerst das Verhältnis von Wort und Geist. Servets Anschauung geht über den Symbolismus Augustins hinaus, denn der Geist wird nicht nur wirksam, w ä h r e n d das Wort gesprochen wird, sondern das Wort enthält geradezu den Geist. Der Hintergrund dieses Gedankens ist die Christologie, denn der Geist zeugt uns durch das Wort, wie er Christus durch das Wort gezeugt hat. Die Verbindung von Wort und Geist beruht aber letztlich auf der Schöpfungsordnung überhaupt und auf Servets tiefgründiger Naturphilosophie. Wort und Geist sind zwei verschiedene Dispositionen des einen Gottes, und nichts wird ohne das Wort, nichts hat ohne Geist irgendwelche Lebenskraft. So ist Wort und Geist in allen Dingen von der Schöpfung her, und der Heilige Geist ist vom Geiste Gottes nicht wesenhaft, sondern nur in der Wirkung unterschieden: er ist ein besonderer Hauch zur Heiligung des Menschen. Die innere Verbindung von Wort und Geist in der Predigt ist also in der Schöpfung gewährleistet und in Christus von neuem dargestellt. Damit ist spiritualistische Innerlichkeit, die glaubt, im direkten Aufschwung der Seele zu Gott des Wortes, das ist aber menschlich-geschichtlicher Ordnungen überhaupt, entraten zu können, hier wenigstens von Servet abgelehnt.

Endlich umreißen wir Servets Sakramentslehre. In seiner Auffassung von der Taufe heben wir nur hervor, daß die Taufe für ihn die Besiegelung eines inneren, im Bewußtsein vollzogenen Aktes darstellt, der den Kindern wegen ihrer geistigen Unmündigkeit unmöglich ist. Damit wird der psychologische Vorgang stark unterstrichen, dieser Zug fügt sich also dem bereits in der Soteriologie aufgezeigten Psychologismus Servets gut ein.

Die Abendmahlsauffassung Servets ist gekennzeichnet durch einen mystischen Spiritualismus, der in dem äußeren Geschehen den Symbolwert des inneren, geistlichen Vorganges betont, wobei an eine mystische Übermittlung der heilschaffenden Substanz des Leibes Christi unter dem Vollzug der äußeren Handlung gedacht wird. Die Transsubstantiation wird abgelehnt, aber auch die Konsubstantiation, da gerade das Äußerliche und das Innerliche, das Leibliche und das Geistliche des Vorgangs scharf getrennt wird. Am nächsten steht dieser Abendmahlsanschauung der Butzerisch-Calvinische Vermittlungstypus, der, von Luther seinen Ausgang nehmend, die humanistisch-spiritualen Momente stärker hervortreten läßt. Mit Calvins Abendmahlslehre hat Servets Anschauung große Ähnlichkeit, doch betont Servet gegenüber Calvin das Hyperphysisch-Mystische des Abendmahlsvorganges, indem er Wert darauf legt, daß Christus wirklich substantialiter mehr und mehr in die Seele eindringt. In scharfem Gegensatz steht Servet zu Luther, und zwar durch seine Ablehnung der Impanation und der manducatio oralis. Diese Ablehnung ist begründet durch die spiritualistische Scheidung zwischen äußerem und innerem Vorgang; im Hintergrunde dieses Denkens steht der erasmisch-humanistische Dualismus von Fleisch und Geist. Von Zwingli unterscheidet sich Servet aber wieder durch seinen mystischen Realismus. Christus ist ihm im Abendmahl wahrhaft gegenwärtig, aber innerlich, dessen Anzeichen das äußerliche Brot ist. In diesem Gedanken: das geistliche Geschehen wird durch das körperliche angezeigt, das innere durch das äußere, tritt der augustinische Hintergrund dieses Abendmahlstypus und der humanistische Dualismus klar hervor.

Mit der Behandlung der Abendmahlslehre Servets schließt unsere Untersuchung. Fassen wir die Ergebnisse unserer Arbeit noch einmal kurz zusammen. Es war einmal nötig, das Servet-Problem über die Einzeluntersuchungen hinaus auf eine breitere Grundlage zu stellen. Die Vielseitigkeit des Mannes und die theologische Orientierung seiner Lebensarbeit glauben wir in dem oben ausgeführten Sinne als das Grundproblem der Servetforschung ansehen zu müssen. Die breite Grundlage vielseitigster Interessen und wirklichen Wissens, und damit mannigfacher Beeinflussungen ist das eine, was für die Erkenntnis der Servetschen Geistesdisposition zu erkennen und aufzuzeigen ist. Dann muß es einer eindringenden Untersuchung aber auffällig erscheinen, daß Servet in seiner schriftstellerischen Tätigkeit von der Theologie ausging und schließlich wieder zu ihr zurückkehrte. Diese Homogenität des Ursprungs und Zieles seines wissenschaftlich bewußten Lebens muß, nachdem wir die

Bildungsströme seiner Zeit und seines Hauptwerkes untersucht haben, unsern Blick nun auch wieder auf das Theologische in seiner Arbeit richten, aus dem dies Leben kam und in welches es mündete. Und wir glauben aufzeigen zu können, daß es bei aller Vielseitigkeit und Breite nun doch von diesem Punkte aus die entscheidende Direktive erhalten hat. Die ganze Fülle des im Weltbereich Gegebenen, die Welt der Natur und der Geschichte, tritt durch Analogie und Typologie auf dem Grunde der platonischen Ontologie in ein Beziehungsverhältnis zu Christus. Es besteht eine formale Verwandtschaft zwischen der „analogia entis" der Hochscholastik und diesem christozentrischen Wissenschaftskosmos Servets. Aber die sachlichen Unterschiede dürfen nicht übersehen werden. Die mittelalterliche Wissenschaft läßt ihr Weltgebäude, die Summe, in der empirischen katholischen Kirche und ihren Gnadenmitteln gipfeln. Servet sieht die Krönung des christozentrischen Kosmos nicht in der empirisch-geschichtlichen katholischen Kirche, sondern in der Gemeinde der wahren Gläubigen und Heiligen, der geistlichen Menschen. Der geschichtlich-personale Sinn dieser großartigen Weltpyramide aus Natur und Gott kommt also nicht in einer empirisch-konkreten, sondern in einer ideologischen Größe, der Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen, zum Ausdruck. Hierin liegt ein in die Neuzeit weisendes Moment. — Zum andern ist die Stellung des Natürlichen in dieser Konzeption eine andere als in der mittelalterlichen analogia entis. Das Natürliche ist doch nicht nur das Typische und auf Christus Weisende, es wird doch auch in der ganzen Breite seiner Eigenständigkeit gesehen. Es ist nicht mehr das bloß Nebensächliche, vielmehr wird sein Eigenwesen erforscht und ihm alsdann eine Position im großen Raume des christozentrischen Wissenschaftskosmos zugeschrieben, und zwar eine Position gerade auf Grund seiner Eigenart. Dieser Weg der Erkenntnis der göttlichen Welt aus der irdischen, des Schöpfers aus den Geschöpfen[70]) wird als unumgänglich notwendig gefordert: „Niemals wird Christum erkennen, wer die Analogien der geschaffenen Dinge verachtet und die mannigfachen Beziehungen der Geschöpfe zu ihrem Schöpfer" (R. 278). Gerade die Basis des

70) Es ist wichtig, sich einmal des Neuzeitliche dieses Gedankens klarzumachen: die natürlichen Ordnungen und Gegebenheiten werden nicht mehr von der alleinigen Offenbarungsquelle, der Heiligen Schrift, her abgeleitet und normiert, sondern Servet geht den umgekehrten Weg, aus der Erkenntnis der Geschöpfe die Kenntnis des Schöpfers abzuleiten, jenen induktiven Weg der natürlichen Theologie, den die gegenüber den übernatürlich offenbarten Wahrheiten des Christentums skeptisch gewordene Neuzeit weithin so gern zu gehen pflegt.

Empirischen unterscheidet dies Verfahren von mittelalterlicher Typologie. Endlich behandelten wir das Heilswerk Christi für den Menschen und seine Aneignung durch diesen nebst den daraus folgenden Gedankengängen. Schließen wir nun diese Besprechung mit den Worten der Restitutio, die den Grundgedanken der Lebensarbeit Servets programmatisch umreißen, und die darum wohl geeignet sind, uns noch einen letzten umfassenden Blick auf das Lebensganze dieses Mannes werfen zu lassen: „Ita Deus statuit, ut omnis veritatis via et rerum omnium manifestatio sit per Christum, qui est via, lux et veritas, et in quo sunt omnes thesauri sapientiae absconditi. Etiam thesauri scientiae naturalis sunt in Christo absconditi (R. 251).

Abgeschlossen Juli 1941.

Die Ostkirche in Deutschland.

Zur Geschichte der Orthodoxie in Deutschland

(Aus Geschichte und Gegenwart)

Von Werner Haugg, Landgerichtsrat, Berlin-Wilmersdorf, Trautenaustraße 18.

Verbreitung und Gliederung der Orthodoxie in der Welt und in Deutschland

Der Anteil der orthodoxen Kirche an den Religionsbekenntnissen im Deutschen Reiche war begreiflicherweise von jeher nur gering, so gering, daß er zahlenmäßig überhaupt nicht ins Gewicht fallen konnte. Daher erklärt es sich auch, daß bei uns über die Orthodoxie, ihr Leben und ihre Ausbreitung im allgemeinen nur unzureichende Vorstellungen herrschen. Erst in den letzten Jahren, seitdem zum Altreich mehrere neuerworbene Gebietsteile hinzugetreten sind, in denen orthodoxe Christen in größerer Zahl leben, wird dieser Angelegenheit etwas mehr Beachtung geschenkt. Daher mag es für weitere Kreise in Deutschland vielleicht von Interesse sein, nähere und hauptsächlich auch zuverlässige Nachrichten über die orthodoxe Kirche des Ostens in Deutschland nach ihrer Geschichte und Fortentwicklung zu erfahren.

Wenn wir die Verbreitung der Orthodoxie in der Welt betrachten, so ist zunächst von einer Bevölkerung der Erde mit etwa 2000 Millionen Menschen, davon 735 Millionen (ein Drittel) Christen, auszugehen (manche rechnen jedoch auch 2122 Millionen Menschen und 770 Millionen Christen) [1]. Unter den Christen kann man unter Umständen neben 325 (398) Millionen Katholiken und 230 Millionen Protestanten (mit der anglikanischen Kirche) 161 Millionen Orthodoxe zählen. Hierbei ist jedoch die religiöse Umschichtung, die in Rußland seit 1917/18 vor sich gegangen ist, nicht berücksichtigt.

---

1) Vgl. hierüber Hermann Mulert, Konfessionskunde, Berlin 1937, 19 ff., 78 ff.; Konrad Algermissen, Konfessionskunde, Hannover 1939, 479 ff.; Werner Haugg, Das Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten, Berlin 1940, 16 ff., 26, 36; Stefan Zankow, Das orthodoxe Christentum des Ostens, Berlin 1928, 20 ff.; Friedrich Heiler, Urkirche und Ostkirche, München 1937, 153 ff. Die Zahlenangaben gehen zeitweilig auseinander, im allgemeinen wird man jedoch die hier genannten Zahlen zugrunde legen können.

Die russische Kirche ist immer die orthodoxe Großkirche gewesen. Sie umfaßte im zaristischen Rußland von etwa 173 Millionen Einwohnern 120 Millionen Angehörige orthodoxen Glaubens. Heute können über die orthodoxe Bevölkerung Rußlands einigermaßen genaue Angaben nicht gemacht werden. Sowjetrußland bezeichnet sich selbst offiziell als religionslosen Staat. Bei der russischen Volkszählung im Januar 1939 wurde daher auch nach dem religiösen Bekenntnis nicht gefragt und Zahlen, die Anspruch auf Genauigkeit erheben können, sind nirgends bekannt geworden. Von Rußland abgesehen, kann man etwa wie folgt zählen:

a) *Volkstumsmäßige Einteilung:*

orthodoxe Rumänen	16	Millionen
orthodoxe Serben	8	Millionen
orthodoxe Griechen	7	Millionen
orthodoxe Bulgaren	6	Millionen
orthodoxe Grusiner, orthodoxe Georgier	2¾	Millionen
orthodoxe Araber	320 000	
orthodoxe Albanier	200 000	

b) *Hierarchische Gliederung:*

Patriarchat von Konstantinopel	300 000 Gläubige, meist Griechen
Patriarchat von Antiochia	250 000 Gläubige, meist Araber
Patriarchat von Alexandria	150 000 Gläubige, meist Griechen
Patriarchat von Jerusalem	35 000 Gläubige, meist Araber[2])
exemptes Erzbistum Cypern	20 000 Gläubige, meist Griechen
exemptes Erzbistum Sinai	50 Gläubige
Orthodoxes Patriarchat von Rußland?	
Russisch-orthodoxe Kirche des Auslandes	700 000 Gläubige, meist Russen
Orthodoxes Patriarchat von Rumänien	15 000 000 Gläubige
Orthodoxes Patriarchat von Serbien	7 500 000 Gläubige
Orthodoxe Kirche von Griechenland	7 000 000 Gläubige
Orthodoxe Kirche von Bulgarien	5 500 000 Gläubige
Orthodoxe Kirche im Generalgouvernement	300 000 Gläubige

2) Auch hier schwanken die Zahlenangaben. Vgl. Zankow, a. a. O., und Karl Friz (Aus dem Vorderen Orient Christentum und Protektoratsmächte, Berlin 1940, S. 12). Daß die im Text zu a, b und c genannten Zahlen divergieren, beruht darauf, daß z. B. nicht alle orthodoxen Rumänen in der Welt zum rumänischen Patriarchat gehören, daß andererseits nicht alle Angehörigen des rumänischen orthodoxen Patriarchats Angehörige des rumänischen Volkstums sind oder daß endlich Staats- und Kirchengrenzen nicht zusammenfallen.

Orthodoxe Kirche von Grusien (Georgien)	2 750 000 Gläubige
Orthodoxe Kirche von Albanien	220 000 Gläubige
Orthodoxe Kirche von Finnland	60 000 Gläubige
(sog. Orthodoxe Kirche von Nord-Amerika	5 000 Gläubige)
Orthodoxe Kirche von Japan	35 000 Gläubige

c) *Geographische Einteilung:*

1. Staaten, in denen die Orthodoxie Staatsreligion ist:

Rumänien 13 Millionen Orthodoxe (unter Berücksichtigung der neuen Grenzregulierung zwischen Rumänien und Ungarn)
Ehemaliges Jugoslawien 8,8 Millionen Orthodoxe
Griechenland 7 Millionen Orthodoxe
Bulgarien 6,5 Millionen Orthodoxe (unter Berücksichtigung der neuen Grenzregulierung zwischen Rumänien und Bulgarien).

2. Staaten mit der Orthodoxie als Minderheitsreligion:

Vereinigte Staaten von Nordamerika davon 525 000 russisch, 290 000 griechisch, 75 000 serbisch, 28 000 rumänisch.	1 000 000	orthodoxe	Christen
Türkei	500 000	„	„
Großdeutschland, wovon etwa 300 000 Gl. auf das Generalgouvernement entfallen	350 000	„	„
Italien (einschl. Albanien)	225 000	„	„
Kanada	180 000	„	„
Frankreich (besetztes und unbesetztes Gebiet zusammen)	100 000	„	„
Ungarn	2 000 000	„	„
Finnland unter Berücksichtigung der finnisch-russischen Gebietsneuregelung	60 000	„	„
Ägypten	50 000	„	„
Mandschukuo	40 000	„	„
Japan	40 000	„	„
China	35 000	„	„
Südamerika (Brasilien, Argentinien usw.)	30 000	„	„
Iran (Persien)	5 000	„	„
Australien	4 000	„	„
Belgien	4 000	„	„
England	3 000	„	„
Schweiz	3 000	„	„
Spanien	1 000	„	„
Besetzte niederländische Gebiete	1 000	„	„

Schweden	1 000	orthodoxe Christen
Besetzte norwegische Gebiete	500	„ „
Dänemark	300	„ „

Wenn wir nach dieser Übersicht über die Verbreitung der Orthodoxie in der Welt die errechneten Zahlen mit dem Bestande der orientalischen Kirche in Großdeutschland in Beziehung setzen, so ergeben sich daraus zwei recht beachtenswerte Tatsachen. Einmal das Charakteristikum, daß der Bestand der morgenländischen Kirche heute in Großdeutschland teilweise größer ist als in den vier alten orthodoxen Patriarchaten (Konstantinopel, Antiochia, Alexandria, Jerusalem), die einst gleichzeitig die Wiege des Christentums waren. Weiter die Feststellung, daß in der Reihe der Großmächte mit orthodoxen Minderheiten Deutschland hinter den Vereinigten Staaten von Nordamerika an zweiter Stelle und in der alten Welt sogar an der Spitze steht.

Die orthodoxe Kirche in Großdeutschland gliedert sich heute, abgesehen von der hierarchischen und nationalen Einteilung, in drei Gruppen.

I. Die einzelnen kleinen nationalen orthodoxen Kirchengemeinden, z. B. der Bulgaren, Griechen, Rumänen, Serben.

II. Die russisch-orthodoxe Auslandskirche (die Kirche in der Emigration).

III. Die Kirche der zum Reich neu hinzugetretenen fremden (Minderheits-)Volksgruppen (z. B. der Tschechen im Protektorat Böhmen und Mähren, der Ukrainer im Generalgouvernement).

Die einzelnen kleinen nationalen orthodoxen Kirchengemeinden bildeten sich oft um die Gesandtschaftskapellen der diplomatischen Missionen der orthodoxen Fremdstaaten (z. B. griechische Gesandtschaftskapelle in Berlin). Oder sie sind, wie die griechische Kirchengemeinde in Wien, vor langer Zeit von im Ausland ansässigen fremden Kaufleuten gegründet worden.

Die russisch-orthodoxe Kirche, die in Deutschland einstmals auch nur in Form der Botschaftskirche bestand, heute aber als Auslandskirche über eine eigene wohlgegliederte Diözesanverfassung verfügt, wendet auf ihre Geschichte den Gedanken an, den einst Tschaikowsky der Komposition der Kaiser-Kantate zur Krönung Alexanders III. von Rußland (15. Mai 1883) zu Grunde gelegt hat:

„Kleiner Quelle nur entstammend, fließt der Strom dahin,
Klein war einst auch nur das Dorf, des mächtigen Moskaus Grund."

Für die Kirche ist die Welt schon im allgemeinen nur eine Durchgangsstation, für die Kirche in der Emigration gilt das in doppeltem Sinne. Man hofft auf Rückkehr in die Heimat. Aber das ist doch nur in der ersten Generation so. Bald werden Kinder geboren und ein zweites Geschlecht wächst heran. Man muß sich in der neuen Heimat des Gaststaates dauerhafter einrichten. Auch die Kirche, die oft der letzte und einzige Halt in der Emigration ist, muß unter diesen Umständen ihr Gefüge fester bauen. Denn nun bekommt sie eine wichtige kulturelle Aufgabe, jetzt ist sie einer von den wenigen moralischen Werten, die die Emigration überhaupt besitzt. Sie muß jetzt die völkischen Elemente, die Sprache, die Sitten und Gebräuche, die Volkstradition erhalten und pflegen. Dann fehlt es wohl auch nicht an Versuchen, die Emigrantenkirche in den Dienst politischer Bestrebungen zu stellen. Dem Einsichtigen muß jedoch klar sein, daß dies für die Errichtung einer orthodoxen Kirchenverfassung in Deutschland der Anfang vom Ende gewesen wäre. Eine moderne Kirchenverfassung kann nicht nach rein oder vorwiegend politischen Gesichtspunkten aufgebaut sein, und die orthodoxe Kirchenverfassung für Deutschland konnte das um so weniger, als diese Kirche in Deutschland nicht nur den orthodoxen Russen, sondern allen Personen orthodoxen Glaubens, unabhängig von ihrer Staatsangehörigkeit, eine seelische Heimat bieten sollte. So sind solche Bestrebungen, wo sie sich zeigten, von der für die Errichtung der orthodoxen Kirchenverfassung zuständigen Staatsbehörde sehr zum Besten der Sache selbst von vornherein abgestellt worden.

Geschlossenen orthodoxen Kirchen fremder Volksgruppen begegnen wir im Generalgouvernement und im Protektorat Böhmen und Mähren. Im Generalgouvernement handelt es sich um die Ukrainer, im Protektorat sind es die orthodoxen Tschechen.

Bis zum Weltkriege besaßen die Ukrainer keine politische Selbständigkeit. Das ethnographisch größte ukrainische Gebiet gehörte zu Rußland, andere Gebiete standen unter österreichischer Herrschaft. Nach der großen russischen Revolution von 1917/18 bildete sich auf dem ukrainischen, früher zu Rußland gehörigen Territorium ein eigener ukrainischer Staat, der aber 1920 wieder liquidiert wurde. Sowjetrußland besetzte bereits damals den Großteil der ukrainischen Gebiete, die dann 1939 nach Beendigung des deutsch-polnischen Feldzuges von Rußland noch weiter abgerundet worden sind, heute aber schon wieder unter deutscher Militärhoheit stehen. Bis 1939 gehörte der westliche Teil der Ukraine zum ehemals polnischen Staatswesen. Im polnischen Staat war die ukrainische Minderheit jahrelang weitgehender Verfolgung und Unterdrückung ausgesetzt bis hinein in den

kulturellen Sektor und die Organisation und das Leben der Kirche selbst. Es gab keine ukrainischen Schulen, die ukrainischen Vereinigungen waren aufgelöst, das ukrainische Kirchenland wurde weitgehend enteignet, die Kirchengebäude zerstört, die kirchliche Verwaltung weitestgehend polonisiert. Alles das hat sich in der kurzen Zeit, die die deutsche Herrschaft erst andauert, bereits von Grund auf geändert. Die deutsche Verwaltung im Generalgouvernement hat im Rahmen des Möglichen den Ukrainern eine weitgehende und großzügige kulturelle und verwaltungsmäßige Selbständigkeit eingeräumt. Soweit die ukrainische Bevölkerung den grundsätzlichen Richtlinien der deutschen Regierung nachkommt, hat sie allenthalben ein offenes Verständnis für ihre Nöte gefunden. Das tritt gerade auf dem kulturellen und kirchlichen Sektor besonders in Erscheinung. Die Kirchenverfassung der orthodoxen Kirche im Generalgouvernement ist wiederhergestellt, das gottesdienstliche Leben allenthalben wieder in Gang gebracht worden [3]).

Die autokephale orthodoxe Kirche im Generalgouvernement zerfällt heute in drei Diözesen. An der Spitze der Warschauer Diözese steht der Erzbischof Dionysios, der gleichzeitig als Metropolit das Oberhaupt der Gesamtkirche ist. Die beiden anderen Diözesen sind die von Cholm und Podlachien mit Erzbischof Hilarion (Ohienko) und die Diözese Krakau-Lemkenland unter Bischof Palladius.

Wenden wir uns noch kurz dem Protektorat Böhmen und Mähren zu. Im Gebiet des ehemaligen tschechoslowakischen Staatswesens gab es drei voneinander unabhängige orthodoxe Kirchengemeinschaften, die nach ihrem zahlenmäßigen Mitgliederbestande in nachstehender Reihenfolge aufzuzählen sind [4]):

1. Die orthodoxe Eparchie Munkacs — Eperies mit etwa 60 000 Gläubigen —. Dies sind die orthodoxen Ukrainer (Ruthenen) in Karporuthenien. Dieses ehemals ungarische Staatsgebiet war nach dem Weltkriege an die Tschechoslowakei gekommen, gehört aber heute nach Auflösung des tschechoslowakischen Staatswesens staatlich wieder zu Ungarn, kirchlich zum serbischen Patriarchat in Belgrad. Dieses Kirchengebiet scheidet im Zusammenhang unserer Betrachtungen somit aus.

---

3) Vgl. hierzu: Ewald Ammende, „Die Nationalitäten in den Staaten Europas", Wien-Leipzig 1931, 59 ff.; Max Frhr. du Prel, „Das deutsche Generalgouvernement Polen", Krakau 1940, besonders 143 ff.

4) Vgl. zum ganzen: Rudolf Urban, Die orthodoxe Kirche des Ostens in der Cechoslovakei, in Kyrios, Vierteljahrsschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. Ders., Die slavisch-nationalkirchlichen Bestrebungen in der Tschechoslovakei, Leipzig 1938; Grigoric, Pravoslavna Cirkew ne state Ceskoslovenkem, 2. Aufl., Prag 1928.

2. Die orthodoxe Diözese von Böhmen und Mähren unter Bischof Goradz (Mathias Pawlik) mit dem Sitz der bischöflichen Kanzlei, Prag II, Resselgasse 9, und etwa 25 000 Gläubigen. Elf Kirchengemeinden in Prag, Tabor, Brünn, Kanitz, Trebisch, Olmütz, Prerau, Stefanau bei Olmütz, Chudwein, Rzimitz, Wilimau. Nach Mitteilung des Ministeriums für Schulwesen und Volkskultur wurde dieser tschechisch-orthodoxen Eparchie im Rechnungsjahr 1939 als Staatszuschuß ein Betrag von 80 000 Kronen für den administrativen Bedarf der Eparchie und ein Betrag von 48 000 Kronen zur Deckung der mit der Ausübung der Funktion eines Bischofs verbundenen Auslagen gezahlt. Zeitschrift „Vestnik Ceské Pravoslavné Eparchie".

3. Die tschechoslowakisch-orthodoxe Gemeinde, jetzt sogen. griechisch-orthodoxe Kirche im Protektorat Böhmen und Mähren, unter Erzbischof Savatij (Anton Vrabec), bischöfliche Kanzlei, Prag XII, Cp 612, jurisdiktionell dem ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel unterstellt. Diese zu der Kirche des Bischofs Gorazd in jahrelangem Streit stehende tschechisch-orthodoxe Kirchengruppe (Gemeinden in Prag, Podebrad, Brünn, Proßnitz) hat eine staatliche Anerkennung bisher nicht gefunden. Sie ist gegenwärtig um eine Neuordnung ihrer Statuten bemüht. Beide tschechisch-orthodoxen Kirchenkörperschaften im Protektorat Böhmen und Mähren sind in Verbindung mit der orthodoxen Diözese von Deutschland unter Erzbischof Seraphim getreten, worüber zu gegebener Zeit noch näheres verlautbart werden wird.

Noch eines müssen wir berücksichtigen, wenn wir die Orthodoxie in Deutschland richtig verstehen wollen. Die orthodoxe Kirche lebt in Deutschland als ausgesprochen konfessionelle Minderheit. Sie kann deshalb jeweils nur dann wirklich begriffen werden, wenn wir sie in ihren einzelnen Erscheinungsformen immer in den Wechselbeziehungen zum deutschen Volkstum und zu den übrigen christlichen Konfessionen sehen [5]).

Persönliches

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es eine orthodoxe Kirchenverfassung in Großdeutschland niemals gegeben hätte, wenn nicht der erste deutsche Reichskirchenminister gewesen wäre. Um einen Minister der geistlichen Angelegenheiten kann es oft eine sehr besondere und bedeutsame Sache sein. Bekanntlich nimmt die Religion einen großen und wenn auch nicht immer

5) Vgl. auch H a u g g , Die orthodoxe Kirche des Ostens in Deutschland (Grundzüge ihres Rechts- und Glaubenslebens, in Kyrios, Vierteljahrsschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas IV, 1939/40, 57 ff. und Materialien zur Geschichte der Orthodoxie in Deutschland, ebenda V 1941.

äußerlich besonders in Erscheinung tretenden, so doch in jedem Falle wichtigen Anteil am Geistesleben der Nation ein. Die Handhabung der Staatskunst und Staatsaufsicht in diesem Sektor vollzieht sich im Ministerium der kirchlichen Angelegenheiten. Schon aus diesem Grunde ist die Stellung eines Ministers der geistlichen Angelegenheiten wesentlich.

Auch haben sich die ehemaligen preußischen Kultusminister Karl Friedrich Freiherr von Altenstein (1817—1840), Johann Albrecht Friedrich Eichhorn (1840—1848), der Vater des Kirchenrechtslehrers, Karl Otto von Raumer (1850—1858), Heinrich von Mühler (1862—1872), Adalbert Falck (1872—1879), Robert von Puttkamer (1879—1881), Gustav von Goßler (1881—1891), Robert Bosse (1892—1899), Konrad von Studt (1899—1907), August von Trott zu Solz (1909—1917) jeder an seiner Stelle Verdienste um das alte preußische Staatswesen erworben, die nicht übersehen werden können. Solches Verdienst kann mit Fug und Recht auch der erste Reichskirchenminister Großdeutschlands, Hanns Kerrl, für sich in Anspruch nehmen. Was ihn nicht nur als Mitglied der Reichsregierung, sondern gerade für das Fachressort der kirchlichen Angelegenheiten so geeignet macht, ist, abgesehen von Haltung und Charakteranlage, persönlichem Können und Wissen, ein dem Minister wesenseigenes inneres Verständnis für das Denken und Leben in religiösen Kategorien. Dabei ist es selbstverständlich, daß der Minister die Dinge vorwiegend vom staatspolitischen und nationalsozialistischen Standpunkt aus betrachtet und behandelt. Allgemein bedeutsame Fragen aber sieht er mit scharfem Verstande nicht nur vom Gesichtsfeld seines eigenen Ressorts aus, sondern weiß sie auch gründlich und unparteiisch nach vielen Seiten hin zu beleuchten und zu vertiefen. Zu allen Zeiten ist es ihm immer um die Sache selbst und nicht um seine Person zu tun. Er gibt stets offen seine Meinung und Ansicht kund und steht jederzeit zu seinem Wort. Dies alles ist begleitet von einem feinen Gerechtigkeitsempfinden, einer meist formvollendeten und überzeugenden Beredsamkeit und einer großen persönlichen Güte, die jeder, der mit ihm näher zu tun hatte, an ihm beobachten mußte. Als 1934/35 in Deutschland die Wogen der kirchlichen Auseinandersetzungen besonders hoch gingen, da erinnerte sich der Führer, daß an seiner Seite immer ein Mann gestanden hatte, der persönlich zu mildern und auszugleichen, zu versöhnen und neu zu ordnen wohl verstanden hatte. Gründlich und gewissenhaft, mit rastlosem Eifer arbeitete sich der Minister in sein neues Aufgabengebiet ein und behielt, unterstützt von mancherlei Begabung und Geschäftskunde, diese Arbeitsmethode in allen seinen Äußerungen und Handlungen bei. Unbekümmert um Beifall und Zustimmung vertrat er in einer

Zeit, in der sein Ressort immer mehr der Mittelpunkt der geistigen Auseinandersetzung des neuen Deutschlands wurde, seinen Standpunkt. Von Anfang an bildete er nicht nur die verwaltungsmäßige Spitze, sondern, worauf es in der Hauptsache ankommt, auch den geistigen Mittelpunkt der von ihm geleiteten Behörde.

Das Ministerium der geistlichen Angelegenheiten ist in seiner Geschichte immer in besonderem Maße der sog. freien Meinungsäußerung ausgesetzt gewesen, und vollends in der Gegenwart. Hier glaubt allzuleicht jeder mitreden und verlangen zu können, daß alles nach der von ihm für richtig gehaltenen Form selig werde. Der Minister überblickte dieses Gegeneinander und Zusammenwirken der verschiedensten Kräfte auf das beste. Die Bedeutung und Größe der auf diesem Gebiet zu lösenden Aufgaben — hat man doch die Lösung der konfessionellen Frage, das Rätsel aller Rätsel genannt — ergriff ihn persönlich. Er wußte, daß die Zeit staatskirchlicher Verfassungsformen vorbei ist, und daß von einem besonderen Berufe der Kirche für die Nation und das öffentliche Leben der Gegenwart lange nicht mehr in dem Maße wie früher gesprochen werden kann, daß es sich vielmehr in unseren Tagen um eine gerechte und richtige Abgrenzung der beiderseitigen Bereiche von Staat und Kirche handeln muß. Von dem felsenfesten Vertrauen und Glauben der nationalsozialistischen politischen Bewegung beseelt, steht der Minister jedem Unglauben innerlich kritisch gegenüber und beweist ein feines Verständnis gegenüber der Leugnung und Anfeindung jedes echten religiösen Empfindens. Deswegen nannten ihn die einen zuweilen einen „neuen Heiden", die anderen einen „reaktionären Finsterling". Abgesehen davon, daß sich unter solchen Schlagworten der Einsichtige wenig vorstellen kann, erübrigt es sich, darauf hinzuweisen, daß der Minister von der einen Richtung, die man mit einem solchen Begriff andeuten will, ebenso weit entfernt ist, wie von der anderen. Auf Grund seiner langjährigen Studien und Erfahrungen und seiner vielen wissenschaftlichen und künstlerischen Interessen weiß der Minister, wie wichtig die Pflege streng wissenschaftlicher Erkenntnis verbunden mit einer zielbewußten Förderung des echten religiösen und idealen Geistes im Volke ist. Bei besonders bedeutsamen Fragen wählte er eine besondere, auf berühmte Traditionen zurückgehende Arbeitsweise, indem er zunächst die betreffende Frage in ihren geschichtlichen Zusammenhängen und eigentümlichen Entwicklungsformen in einer manchmal eingehenden, zuweilen kurzen, in jedem Falle aber streng sachlichen und kenntnisreichen Denkschrift selbst behandelte.

In den Jahren 1934 ff. war in der deutschen evangelischen Kirche eine sehr weitgehende Rechtsunsicherheit entstanden, und

von vielen kirchlichen Gesetzen wußte beinahe niemand mehr, ob sie gültig waren oder nicht. Nicht als ob es sich nur um eine Störung der Kirchenverfassung selbst gehandelt hätte. Das hätte die Allgemeinheit und das öffentliche Interesse vielleicht weniger berührt. Oft genug war aber auch der einzelne deutsche Volksgenosse, bei dem es sich z. B. um eine Anstellung oder die Pachtung von Kirchenland, Darlehensgeschäfte und ähnliches handelte, betroffen. Die Rechtswohltat der Beseitigung dieses äußerst störenden Zustandes kann nur derjenige richtig ermessen, der in der staatlichen oder kirchlichen Verwaltung täglich mit diesen Fragen zu tun hat. Die Beseitigung dieses Zustandes wird für immer ein ehrendes Zeugnis für diesen Minister sein. Nun stehen oftmals Gesetze bloß auf dem Papier und auch zuvor war selbst die Gültigkeit verschiedener staatlicher Maßnahmen und Vorschriften im kirchlichen Raume bestritten. Wie kam es nun, daß die neuen, vom Kirchenminister erlassenen Gesetze allmählich allgemeine Anerkennung fanden und sich durchsetzten? Sicherlich nicht auf Grund äußerer Zwangsbefugnisse oder Strafvorschriften, denn solche sind in diesen Gesetzen nicht enthalten, sondern auf Grund ihres wohlerwogenen, auf die besonderen Verhältnisse abgestimmten Inhaltes und hauptsächlich durch die Lauterkeit der Person des Ministers selbst.

Ein weiteres nicht zu übersehendes Verdienst des Ministers besteht darin, daß er es verhindert hat, daß die deutsche evangelische Kirche, die Kirche des Mutterlandes der Reformation, in unseren Tagen auseinandergebrochen ist. Gewiß, Gegensätze und dogmatische Meinungsverschiedenheiten sind auch heute noch genug vorhanden, aber der Ruf, den der Minister im Jahre 1935 zu nationaler Einkehr und Besinnung (nicht etwa zu einer zentralgeleiteten Einheitskirche, wie manche gedeutet haben) erließ, ist doch nicht vergeblich gewesen. Weitgehend sind nun die Grundsätze evangelischer Duldsamkeit und christlicher Toleranz im Raum der Kirche (bei richtiger Verlagerung der landes- und reichskirchlichen Zuständigkeiten) wieder verwirklicht und praktisch durchgeführt. Evangelisch sein und unter einem schützenden Glaubensdache zusammen wohnen wollen heute wohl wieder von sich aus fast 95 Prozent des deutschen Protestantismus. Speziell auch für die Angelegenheiten der kleinen orthodoxen Kirche zeigte der Minister stets ein eigenes Interesse und wollte regelmäßig über alle laufenden Vorgänge unterrichtet sein. Viele und wichtige Anregungen auf diesem Gebiet sind von ihm ganz persönlich ausgegangen.

An zweiter Stelle muß ich bei Behandlung meines Themas auf Erzbischof Seraphim zu sprechen kommen. Zum ersten Male sah ich Erzbischof Seraphim, der damals noch Bischof von

Wien, vor dem Anschluß der Ostmark an das Altreich war, im August 1937. An der Spitze der 1936 errichteten orthodoxen Diözese stand in dieser Zeit noch deren erster Bischof Tychon (Jimofej) Lajatschenko (geb. 1875 im Gouvernement Voronesch), ein guter Mann, an den ich gern zurückdenke, nicht eben von großem Geschick für die Verwaltungsaufgaben seiner Diözese und bei seinem eigenen Kirchenvolk nicht sonderlich beliebt. Nicht ihm, sondern dem Bischof Seraphim hatte die vorgesetzte Kirchenbehörde, die Bischofssynode der russisch-orthodoxen Kirche des Auslandes in Belgrad, die Vertretung der russisch-orthodoxen Kirche auf den großen ökumenischen Kirchenkonferenzen des Jahres 1937 in Oxford (Juli) und in Edinburgh (August) übertragen. Erzbischof Seraphim sprach auf der Rückkehr von London nach Wien im Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten in Berlin vor, um hier mitzuteilen, daß er gegen die Deutschland abträglichen Beschlüsse der Oxforder Kirchenkonferenz schriftlich und mündlich förmlichen Protest eingelegt habe. Von dieser sehr bedeutsamen Maßnahme des Bischofs Seraphim, der zu jener Zeit zur deutschen Regierung eigentlich in gar keinen Beziehungen stand, haben später manche behauptet, sie habe den Ausschlag gegeben, daß, als bald darauf die Bischofssynode in Belgrad Bischof Tychon von der Berliner Kathedra abberief, Erzbischof Seraphim sein Nachfolger wurde. Wenn das auch nicht in diesem Umfange richtig ist, so mag es doch zutreffen, daß diese Umstände bei der später von der Reichsregierung ausgesprochenen Genehmhaltung zu der Berufung Seraphims mitgesprochen haben. Beim Nachdenken über meine weiteren Begegnungen mit dem Erzbischof Seraphim, mit dem ich in der Folgezeit viel zu tun hatte, steht mir vor allem ein Zusammentreffen anläßlich der Tagung der Lutherakademie in Sondershausen vor Augen. In dieser durch ein schönes Schloß und die berühmten Lohkonzerte, sonst aber nicht durch eben viel ausgezeichneten thüringischen Kleinstadt finden alljährlich unter Leitung eines der besten deutschen Lutherforscher, des Abtes und Professors D. Stange aus Göttingen, die Tagungen der Lutherakademie unter zahlreicher Beteiligung des In- und Auslandes statt. An der in das Kriegsjahr 1940 fallenden Tagung nahmen auch Frau [Erzbischof] Anna Söderblom [6]) aus Upsala und Erzbischof Seraphim teil. Es war wohl das erstemal, daß ein ortho-

6) Tor Andrae, Nathan Söderblom, Berlin 1938; Anna Söderblom, Worte für jeden Tag, gesammelt aus den Schriften Nathan Söderbloms, Berlin 1940; Erinnerungen an Leipzig 1912—1914, Festvortrag von Frau Erzbischof Anna Söderblom, gehalten auf der 9. Tagung der Lutherakademie in Sondershausen, Nachrichten der Lutherakademie in Sondershausen 1940, Nr. 24, 8 ff.

doxer Erzbischof in diese thüringische Stadt kam und die guten Sondershausener Bürger waren über ihn etwas erstaunt. Aber doch nur am Anfang. Dann war alt und jung und groß und klein bald gut Freund mit ihm und er mit ihnen. Dieser Zug persönlicher Freundlichkeit, Bescheidenheit und Hilfsbereitschaft ist mir immer an Erzbischof Seraphim besonders aufgefallen. Er blieb auch im kleinen treu und gab den Armen oft das Letzte, was er hatte(denn die Kirche und er selbst waren arm). Seine Visitationspflicht, in regelmäßigen Zeitabständen alle Teile seiner Diözese zu besuchen und in allen Kirchen Gottesdienste zu halten, nahm er außerordentlich gewissenhaft wahr und ohne Rücksicht auf sein Alter und seine meist sehr angegriffene Gesundheit. In die Zeit seiner Bischofstätigkeit fällt vor allem der Ausbau der Diözesanverfassung und die Einverleibung und Errichtung von über 20 neuen orthodoxen Kirchengemeinden. Auch die Beseitigung des sog. eulogianischen Schismas, das für die ganze russisch-orthodoxe Auslandskirche jahrzehntelang eine schwere innere Belastung darstellte, ist ihm — Dank seiner unermüdlichen Initiative und persönlichen Haltung — in Deutschland gelungen. Ja, es bestehen darüber hinaus hoffnungsvolle Anzeichen dafür, daß es möglich sein wird, auch über die Grenzen Großdeutschlands hinaus, ganz allgemein diese Spaltung in der Jurisdiktion der russisch-orthodoxen Auslandskirche beizulegen.

Noch etwas näher will ich nun auf die Leitung der russisch-orthodoxen Auslandskirche in Belgrad, zu der ja die deutsche orthodoxe Diözese gehört, eingehen. Zuänchst auf ihr erstes Oberhaupt, den Metropoliten Antonius.

Metropolit Antonius, sein weltlicher Name ist Aleksej Chrapovickij, wurde am 17. März 1863 geboren. Er beendete das 5. Petersburger Gymnasium mit einer goldenen Medaille im Jahre 1881 und ging dann auf die Petersburger Geistliche Akademie, die er mit dem Grade eines Kandidaten der Theologie absolvierte. Im Jahre 1885 erhielt er die Mönchsweihen und nahm den Namen Antonius an; 1887 wählte ihn der Rat der Petersburger Geistlichen Akademie zum Dozenten der Akademie als Vortragenden des Alten Testamentes. Im gleichen Jahre verteidigte er dort seine Magisterdissertation über das Thema: „Psychologische Gegebenheiten für die Freiheit des Willens und der moralischen Verantwortung." Von dieser Dissertation sind späterhin vier Auflagen erschienen. Nach zwei Jahren sehen wir ihn als Rektor des Petersburger Geistlichen Seminars und 1890 als Rektor der berühmten Moskauer Geistlichen Akademie. Diesen verantwortungsvollen Posten hatte er bis zu seiner (Straf-)Versetzung 1895 an die Geistliche Akademie in Kasan inne. In demselben Jahre wird er Bischof von Tscheboksary, 1897 dann

Eparchial-Bischof in Ufa und 1902 Bischof von Wolhynien, 1906 Erzbischof und gleichzeitig Mitglied des russischen Reichsrates. Im Jahre 1912 ernennt man ihn zum ständigen Mitglied der Obersten russischen Kirchenbehörde, der Hl. Dirigierenden Synode in Petersburg. Schon früh wurde Erzbischof Antonius in die Leitung von verschiedenen historisch wichtigen Einrichtungen und Kommissionen gewählt. Von ihm stammt auch das Statut für die russischen geistlichen Lehranstalten, das unter seiner Mitwirkung in der Synodal-Kommission im Jahre 1911 ausgearbeitet und vom Hl. Dirigierenden Synod und Kaiser Nikolaus II. bestätigt wurde. Antonius war Ehrenmitglied aller vier alten russischen geistlichen Akademien (Petersburg, Moskau, Kiew, Kasan). Nach der Revolution von 1917/18 und nach der Abdankung des Zaren Nikolaus II. hatte Antonius den Wunsch, in den Ruhestand zu treten und sich in einem Kloster der Svjatogorer Einsiedelei im Gouvernement Charkov niederzulassen. Aber das zuständige Revolutionskomitee gab hierzu nicht die Erlaubnis. Erzbischof Antonius ging daher in das Kloster Vaalam im Ladoga-See, das zuletzt zu Finnland, dann aber (von den Mönchen verlassen) wieder zu Rußland gehörte. Im August 1917 kommt Antonius auf das berühmte Moskauer Allrussische Kirchenkonzil, zu dem er als Mitglied vom Allrussischen Mönchskongreß delegiert war. Zu dieser Zeit fanden in Charkov die Wahlen eines neuen Erzbischofs statt, bei denen Antonius mit überwältigender Stimmenmehrheit gewählt wurde. Auf dem Moskauer Konzil ist Erzbischof Antonius in Anbetracht des Wegfalls des Staatskirchentums der Hauptverfechter der Idee der Wiederherstellung des alten Moskauer Patriarchats für Rußland. Dieser Vorschlag wird auch nach langem Kampf von der Mehrzahl der Mitglieder des Konzils angenommen. Dadurch war ein langjähriger Wunsch des Erzbischofs Antonius in Erfüllung gegangen, der schon von Jugend an die Wiederherstellung des Patriarchats in Rußland ersehnt und schon 1905 im Hl. Synod zu diesem Zweck die Frage einer Einberufung eines Allrussischen Konzils aufgeworfen hatte. Der neue Patriarch wurde aus drei Kandidaten gewählt, unter denen Erzbischof Antonius als erster eine absolute Stimmenmehrheit erhielt. Die endgültige Wahl wurde dann durch das Los bestimmt, das bekanntlich auf den allrussischen Patriarchen Tychon fiel.

Der erste Schritt, den der neue Patriarch Tychon unternahm, war die Ernennung des Erzbischofs Antonius zum Metropoliten. Im Mai 1918 wird Erzbischof Antonius zuerst von der Kiewer Eparchialversammlung und dann von der Allukrainischen Kirchenversammlung zum Metropoliten von Kiew gewählt. Diese Würde vereinigte sich gleichzeitig mit der ständigen Mitgliedschaft in

der dem Patriarchen durch die neue Kirchenverfassung beigegebenen Patriarchalsynode. In Kiew verblieb Metropolit Antonius jedoch nur ein halbes Jahr. Als die Stadt von Petljura eingenommen wurde, nahm man den Metropoliten in Haft und verschickte ihn nach Galizien, wo er in verschiedenen Klöstern interniert wurde. Aus dieser Haft befreit, konnte er 1919 über Rumänien, Konstantinopel, Novorossijsk nach Rußland zurückkehren. Hier verblieb Antonius, so lange dies irgend möglich war, denn er wollte russischen Boden nicht verlassen. Durch eine List gelang es aber den Griechen, die sich um ihn sorgten, ihn unter dramatischen Umständen aus Novorossijsk nach Athen zu bringen. Sie überredeten den Metropoliten, ein griechisches Torpedoboot zu besichtigen, um dort einen Bittgottesdienst abzuhalten, auf die Nachricht hin, daß in Konstantinopel auf der Hagia Sophia das Kreuz errichtet worden sei. Als Metropolit Antonius dieser Bitte nachgab und auf das Torpedoboot kam, legte sich das Schiff unter Volldampf und fuhr in Richtung Athen ab. Von Athen begab sich Antonius auf den hl. Berg Athos in das russische Kloster des Hl. Panteleimon. Am 6. September 1920 erhielt er von den russischen Militärbehörden aus der Krim die Aufforderung, dorthin als Haupt der russischen Kirchenverwaltung zu kommen. Obwohl er wenig Neigung hierfür hatte, fuhr er doch dorthin ab. Aber schon 40 Tage nach seiner Ankunft in der Krim wurde diese von den letzten weißrussischen Regimentern verlassen, und Antonius sah sich abermals gezwungen, nach Konstantinopel zu flüchten. Von hier aus richtete er eine Bittschrift um die Wiederaufnahme in das Kloster des Hl. Panteleimon, erhielt aber nunmehr von der griechischen Regierung eine Absage. Darauf machte er Gebrauch von einer schon dreimal erfolgten Einladung des serbischen Patriarchen Dimitrij und kam am 14. Februar 1921 zu ihm nach Belgrad.

Nach der Evakuierung der Krim im Jahre 1920 waren in Konstantinopel alle russischen Bischöfe Südrußlands, viele Priester und andere orthodoxe Russen versammelt. Man organisierte von dort und später von Belgrad aus unter Leitung des Metropoliten Antonius die Oberste Kirchenverwaltung, die sich mit allen russischen Kirchen im Auslande in Verbindung setzte und von ihnen die Anerkennung erhielt. Später wurde sie in die Bischofssynode der Russisch-Orthodoxen Kirche im Auslande umgeformt, gleichfalls unter der Leitung von Metropolit Antonius. Dank seiner unermüdlichen Arbeit und seines allgemeinen Ansehens nicht nur in der russischen, sondern auch in der ökumenischen orthodoxen Kirche, vereinigte er unter sich fast alle russischen Diözesen und Kirchen außerhalb der Grenzen Rußlands (ausgenommen nur

diejenigen Kirchengemeinden, die sich zu dem von der Synode abgefallenen Metropoliten Eulogius in Paris halten) und schuf eine starke Einheit — die russische orthodoxe Kirche im Auslande, die eine Weltkirchenregierung von besonderer Art ohne Parallele in der Geschichte des Kirchenrechts geworden ist. Das Bischöfliche Konzil der russischen orthodoxen Kirche im Auslande verlieh dem Metropoliten Antonius für seine Leistungen den Titel Seine Seligkeit. Antonius starb am 28. Juli/10. August 1936 in Sremsky Karlovzy in Jugoslavien.

Metropolit Antonius war nicht nur in Rußland, sondern auch im Auslande als glänzender Theologe bekannt, der eine eigene theologische Schule gegründet hat. Mit tiefdurchdachten und klaren Weisungen im streng orthodoxen Sinne gab er Antwort auf alle Fragen des kirchlichen Lebens. Dank dieser Tatsache, ebenso wie dank seiner Leutseligkeit, seiner Liebe zu den Menschen und durch sein asketisches Leben errang er große Autorität nicht nur in der russischen, sondern auch in anderen orthodoxen Kirchen. Seine Tätigkeit auf den verschiedensten theologischen Gebieten war reich und fruchtbar. Seine Leistungen wurden ausgezeichnet von den Regierungen der verschiedensten orthodoxen Staaten. Metropolit Antonius hatte u. a. folgende ausländische Orden: den jugoslavischen Orden des Hl. Sava 1. Klasse und der jugoslavischen Krone 1. Klasse; den griechischen Orden des Erlösers und weitere hohe rumänische Orden. König Boris von Bulgarien gab dem Metropoliten Antonius einst sein Bild mit eigenhändiger Unterschrift im silbernen Rahmen. Die hauptsächlichsten Schriften des Metropoliten gelten fast allen Gebieten der Theologie:

Exegese: „Die Regeln des Tychonius und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Exegetik", „Die Erklärung des Buches Micha", „Die Schriften des hl. Apostels und Evangelisten Johannes des Theologen".

Dogmatik: „Warum hat sich Christus selbst nicht Gott genannt", „Der Menschensohn", „Die biblische Lehre vom hypostatischen Wort Gottes", „Was ist unter dem heiligmachenden Glauben nach dem Sinne der Heiligen Schrift zu verstehen?", „Medidationen über die erlösende Kraft der Leiden Christi", „Das Dogma von der Erlösung", „Die Lehre der Kirche vom Heiligen Geist".

Ethik: „Die sittliche Idee des Dogmas von der Heiligen Dreieinigkeit", „Die sittliche Begründung der wichtigsten christlichen Dogmen", „Welche Bedeutung hat der Glaube an Jesus Christus, als Gott, für das sittliche Leben", „Der sittliche Inhalt des Dogmas vom Heiligen Geist", „Die sittliche Idee des Dogmas von der Kirche", „Die sittliche Lehre in der Schrift Tolstois ‚Das Reich Gottes ist in euch' vor dem Gericht der christlichen Lehre".

Philosophie: „Psychologische Gegebenheiten für die Freiheit des Willens und der moralischen Verantwortung" (Magisterdissertation 1887).

Pastoraltheologie: „Pastoraltheologie".

Polemische Theologie: „Wodurch unterscheidet sich der orthodoxe Glaube von den westlichen Bekenntnissen", „Der Vorzug der Orthodoxie vor der Lehre des Papismus nach der Darstellung W. Solowjews".

Russische Literatur: „Wörterbuch zu den Werken Dostojewskys".

Der gegenwärtige Vikarbischof der orthodoxen Diözese von Berlin und Deutschland, Bischof Basilios, zur Zeit in Litzmannstadt, hat Leben und Wirken dieses seltenen Mannes in seinem neuesten Werk „Der wunderbare Diamant der Russisch-orthodoxen Kirche, der seligste Antonius, Metropolit von Kiew und Galitsch", Warschau 1940, behandelt. Nachfolger von Antonius und zweiter Vorsitzender der Bischofssynode der russisch-orthodoxen Kirche des Auslandes ist Metropolit Anastasius. Anastasius (sein weltlicher Name ist Gribanovski) stammt aus dem Gouvernement Tambov. Er wurde dort am 6. August 1873 geboren, beendete 1891 das Geistliche Seminar in Tambov und besuchte dann die Moskauer Geistliche Akademie, die er im Jahre 1897 im Grade eines Kandidaten der Theologie absolvierte. Dort war sein Vorgänger Antonius sein Lehrer. Im Jahre 1898 wurde Anastasius Mönch und erhielt die Weihen. Später, 1914, sehen wir ihn als Eparchialbischof der Chelmer Diözese. Während des Weltkrieges stand er den Soldaten oft ermutigend zur Seite, indem er an gefährlichen Punkten die Front besuchte, wofür er mit dem Orden des Hl. Alexander Nevskij mit Schwertern ausgezeichnet wurde. Außerdem bemühte er sich sehr, um das Los der Flüchtlinge zu erleichtern. Im Jahre 1916 wurde er Bischof von Kischinew in Bessarabien und gleichzeitig für seine Leistungen in dieser Eparchie zum Erzbischof erhoben. Gleich Antonius nahm auch Erzbischof Anastasius regen Anteil an den Arbeiten des Allrussischen Kirchenrates. Er wurde zum Mitglied der Allrussischen Synode gewählt und einer der nächsten Helfer und Ratgeber des allrussischen Patriarchen Tychon. Während der Zeit, in der sich der Erzbischof Anastasius auf dem Kirchenrat in Moskau befand, wurde Bessarabien von den Rumänen besetzt. Dem Erzbischof Anastasius und der Kischinewer Diözese wurde seitens der rumänischen Regierung vorgeschlagen, sich in die rumänische orthodoxe Kirche einzugliedern. Da aber der Patriarch Tychon hiermit nicht einverstanden war, lehnte Erzbischof Anastasius diesen Vorschlag ab und hatte demzufolge nicht mehr die Möglichkeit, in seine Diözese zurückzukehren. Er gelangte später über Odessa, Konstantinopel, Jerusalem nach Jugoslavien. Am 13./25. Oktober 1935 erhob ihn das Bischöfliche Konzil in

Sremsky-Karlowcy zum Metropoliten. Außerdem wird er zum Vertreter des Vorsitzenden der Bischofssynode, des Metropoliten Antonius, ernannt. Nach dem Ableben des Metropoliten Antonius wählte das Konzil am 9./22. September 1936 Anastasius zu seinem Nachfolger und zum Vorsitzenden der Bischöflichen Synode, ein Amt, das Metropolit Anastasius seit dieser Zeit mit Geschick führt. Metropolit Anastasius weilte mehrfach zu Verhandlungen über die Errichtung der Diözesanverfassung und anläßlich der Einweihung der Kathedralkirche in Berlin. Durch sein feinsinniges Wesen hat er sich hier viele Freunde erworben.

Mit dem „Erzbischof Anastasij Knjasew von Woronesch und Radomsk" beschäftigt sich der Roman von Wladimir Brenner, Das Gottestheater, Gotha 1931. Der Gestalt dieses Erzbischofs hat Metropolit Anastasius seine Züge geliehen. Wenn es sich hier auch um eine Dichtung handelt, so ist doch die allgemeine Atmosphäre im großen und ganzen gut getroffen. Anastasius' eigene, etwas mystische Schrift „Unterhaltungen mit dem eigenen Herzen" liegt in verschiedenen Kultursprachen vor.

Die christliche Sinngestaltung des Berliner russischen Geistlichen Archimandrit Johannes (Schakhovskoy) ist eine eigenartige, die auch außerhalb der Orthodoxie Aufmerksamkeit gefunden hat. Geben wir ihm selbst (nach seiner jüngsten Publikation: Über die Religiosität Puschkins, Berlin 1941) das Wort: „Die Christen wissen um die Heiligkeit der heiligen und um das Verhängnisvolle der geschändeten und geistlich unreinen Dinge. Die Christen kennen das Gebet über Dinge und um Dinge. Doch für den christlichen Glauben sind es nicht die Dinge selbst, nicht die Dinge als solche, die Heil oder Unheil, Leben oder Tod eines Menschen bestimmen. Die Dinge haben keinen magischen Sinn. Über das Leben bestimmt Gott allein außerhalb oder oberhalb aller Dinge."

Von Vater Adamantoff, wie er genannt wird, soll dann noch die Rede sein. Der Propst Pavel (Paul) Adamantoff, geb. 13./25. Juni 1871 im Dorfe Newjerow (Gouvernement Nischnij-Nowgorod), besuchte das geistliche Seminar in Nischnij-Nowgorod und die geistliche Akademie in Kasan. Im Jahre 1896 kam er als Psalmist an die damalige russische Gesandtschaftskirche in Dresden und lebt seit dieser Zeit, ausgenommen die vier Jahre des Weltkrieges, in Deutschland; seit 1908 in Wiesbaden, wo er der Geistliche der russisch-orthodoxen Kirche der heiligen Elisabeth auf dem Neroberg ist. Deutschland ist seine eigentliche Heimat geworden. Wenn Vater Adamantoff irgendwelche Angelegenheiten zu erledigen hatte, die sich eigentlich ebensogut hätten schriftlich regeln lassen, kam er doch trotz seines hohen

Alters stets persönlich von Wiesbaden nach Berlin gefahren und vertrat hier seine Sache selbst, immer mit einer gewissen Hartnäckigkeit und Ausdauer. Und immer brachte er zu seiner Unterstützung seine Frau mit. Aber man konnte ihm deswegen nicht böse sein, denn er verfügt über viel Ernst und Würde der Person[7]). Er ist es auch, der die orthodoxe Trauung zwischen der Prinzessin Kyra von Rußland und dem Prinzen Louis Ferdinand von Preußen vollzogen hat.

Zum Schluß dieses Abschnittes muß ich noch jemanden erwähnen, der schon lange tot ist und den ich selbst nicht mehr gekannt habe, den kaiserlich russischen Botschaftsprediger Alexis von Maltzew. Aber der Toten Tatenruhm lebt fort. Maltzew hat eine umfangreiche und sehr bedeutsame literarische Tätigkeit entfaltet. Seine kenntnisreichen Schriften haben in wesentlichem Maße dazu beigetragen, für die Orthodoxie in Deutschland Verständnis und Interesse zu wecken und zu fördern. Ich will sie deshalb alle nachstehend wie folgt aufzählen und zur näheren Durchsicht empfehlen:

Die göttlichen Liturgien, Berlin 1890; Die Liturgien der orthodox-katholischen Kirche, Berlin 1894; Liturgikon, Berlin 1902; Die göttlichen Liturgien (nebst Gebetbuch) der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1911; Die göttlichen Liturgien nebst Anhang, Berlin 1911; Die Nachtwache (Wsenoschtschnaja), Berlin 1892; Andachtsbuch (Kanonik) oder die Akathisten und Kanonlieder, Berlin 1895; Die heilige Krönung, Berlin 1896; Ritus der Vereinigung mit der orthodoxen Kirche, Berlin 1897; Bitt-, Dank- und Weihgottesdienste, Berlin 1897; Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1898; Begräbnis-Ritus und einige spezielle und altertümliche Gottesdienste, Berlin 1898; Fasten- und Blumen-Triodion, Berlin 1899; Menologion I. Bd. (September-Februar), Berlin 1901; Menologion II. Bd. (März-August), Berlin 1902; Oktoichos (Parakletike) I. Bd., Berlin 1903; Oktoichos (Parakletike) II. Bd., Berlin 1904; Zum 15jährigen Jubiläum der Hl. Fürst-Wladimir-Brüderschaft in Berlin 1890—1905; T. I, Berlin 1906; Die orthodoxen Kirchen und russischen Einrichtungen im Ausland, I. Folge, St. Petersburg 1906; Die orthodoxen Kirchen und russischen Einrichtungen im Auslande (Österreich-Ungarn, Deutschland und Schweden) Berlin 1911; Die Moralphilosophie des Utilitarismus, St. Petersburg 1879; Die Grundlagen der Pädagogik, St. Petersburg 1907; Die russische Kirche, Berlin 1893.

In diesen Schriften hat uns Maltzew, der gleichzeitig ein tätiger Seelsorger war und eine umfangreiche russische Wohltätigkeit in Deutschland ins Leben rief, nicht nur ein Lebenswerk von reicher Fülle hinterlassen, sondern auch ein getreues Bild von der Lebendigkeit und dem Wirken der Orthodoxie und des russischen Christentums auch noch in der Gegenwart unserer Zeit gegeben.

---

7) Lo Pico della Mirandola, Über die Würde des Menschen, Amsterdam 1940.

Staatsaufsicht und Diözesanverwaltung.

„Quod non est in actis, non est in mundo", sagt ein Juristensprichwort. Deshalb soll zunächst von der Akteneinteilung und Aktenführung des Ministeriums und der Bischöflichen Kanzlei die Rede sein. Im Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten werden folgende, jeweils in mehrere Bände zerfallende Akten über die orthodoxe Kirche geführt:

1. Das griechisch-katholische russische Kirchenwesen, Gen.Rel. S. Nr. 171,
2. Die Vereinigung der russisch-orthodoxen Kirchenrichtungen in Deutschland, Gen.Rel. S. Nr. 171 A,
3. Die orthodoxe Kirche im Ausland, Gen.Rel. S. Nr. 243,
4. Die ukrainisch-orthodoxe Kirche in Deutschland, Gen.Rel. S. Nr. 244,
5. Der Grundbesitz der russisch-orthodoxen Kirche, Gen.Rel. S. Nr. 248,
6. Die orthodoxe Kirche in der Ostmark, Gen.Rel. S. Nr. 249,
7. Beiheft dazu: Alte österreichische Akten, Gen.Rel. S. Nr. 249 A,
8. Die russisch-orthodoxe Kirche im Sudetenland, Gen.Rel. S. Nr. 250,
9. Die orthodoxe Kirche im Protektorat Böhmen und Mähren, Gen.-Rel. S. Nr. 251,
10. Die orthodoxe Kirche im Generalgouvernement, Gen.Rel. S. Nr. 252,
11. Die orthodoxe Kirche in den neu zum Reich getretenen Ostgebieten: Danzig-Westpreußen, Wartheland, Regierungsbezirke Kattowitz, Zichenau und Suwalki, Gen.Rel. S. Nr. 253,
12. Das griechisch-katholisch-russische Kirchenwesen in der Provinz Brandenburg, Berlin Rel. S. Nr. 75,
13. Das griechisch-katholisch-russische Kirchenwesen in der Provinz Ostpreußen, Königsberg Rel. S. Nr. 47,
14. Das griechisch-katholisch-russische Kirchenwesen in der Provinz Schlesien, Breslau Rel. S. Nr. 50,
15. Das griechisch-katholisch-russische Kirchenwesen in der Provinz Hessen-Nassau, Kassel Rel. S. Nr. 32.

Die bischöfliche Kanzlei hat ihrer Akteneinteilung die Gemeindeordnung zugrunde gelegt und führt Akten über jede einzelne orthodoxe Kirchengemeinde und die einzelnen orthodoxen Gottesdienststationen, dann Personalakten über die einzelnen Pfarrer, Diakone und Psalmisten, dazu Akten über die eigene Diözesanverwaltung (den Bischöflichen Rat), die vorgesetzte Kirchenbehörde (die Bischofssynode der russisch-orthodoxen Kirche im Auslande), das Reichministerium für die kirchlichen Angelegenheiten als Staatsaufsichtsbehörde und über die Beziehungen zu den anderen orthodoxen Kirchen, sowie den sonstigen Religionsgesellschaften und Weltanschauungsgemeinschaften im Inlande wie auch außerhalb Deutschlands, über die Grundbesitzverhältnisse und das Beitragswesen, die orthodoxen Wohltätigkeitsvereine, das Matrikelwesen, sowie Akten über Gesuche um Anstellung in der orthodoxen Diözese Deutschlands. Be-

sondere kirchliche Ehescheidungsakten werden nach den Namen der Streitparteien geführt.

Die vom Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten geregelten Rechtsbeziehungen von Staat und Kirche in Deutschland müssen, da wir weder eine Staatskirche besitzen, noch auch Staat und Kirche voneinander völlig getrennt sind, als ein Rechtssystem besonderer Art verstanden werden, das noch in der Entwicklung begriffen ist, wie auch das gesamte übrige deutsche Verfassungsrecht. Der Gedanke der Trennung von Staat und Kirche ist bekanntlich auf westeuropäischem Boden entstanden und dem ostkirchlichen Denken an sich fremd. Hinzu kommt daß es sich bei der orthodoxen Kirche überwiegend um eine Kirche für Ausländer und Angehörige fremden Volkstums handelt, denen die deutschen verfassungsrechtlichen Verhältnisse und die in Deutschland geltenden fachgesetzlichen Bestimmungen meist nicht näher bekannt sind. Diese beiden Umstände haben dazu geführt, daß die Kirche von sich aus sich um Unterstützung an die Staatsbehörde gewandt hat, denn die Errichtung der Kirchenverfassung, die Regelung der Grundbesitzfragen, die Einführung der Kirchenbeitragsordnung und viele andere Maßnahmen wären der Kirche sonst von sich aus nicht möglich gewesen. Diese erbetene Rechtshilfe ist von seiten der Staatsbehörde gewährt worden.

Allgemein hat das Ministerium das Recht, Einsicht in die Vermögensverwaltung der orthodoxen Kirche zu nehmen und Gesetzwidrigkeiten zu beanstanden. Höhe und Verteilungsmaßstab der kirchlichen Umlagen und Beiträge bedürfen der staatlichen Genehmigung. Gewisse Rechtsgeschäfte darf die orthodoxe Kirche nur mit staatlicher Genehmigung vornehmen, so die Veräußerung von Gegenständen, die einen geschichtlichen, wissenschaftlichen oder Kunstwert haben, die Aufnahme von Anleihen, die Ausschreibung von Sammlungen außerhalb der gottesdienstlichen Kollekten, die Anlegung und Veränderung von Begräbnisplätzen und die Festsetzung von Gebühren hierfür. Wie die übrigen Religionsgesellschaften, so ist auch die orthodoxe Kirche hinsichtlich der Erwerbsfähigkeit (in Grundstückserwerb und Zuwendungen) gewissen Einschränkungen unterworfen. Bei bestimmten wichtigen Personalfällen (Bistumsbesetzung) ist ein Placet des Staates, d. h. des Reichsministeriums für die kirchlichen Angelegenheiten gegeben. Ausländer oder staatenlose Personen können nur mit Zustimmung der Staatsbehörde als Pfarrer angestellt werden.

Staatszuschüsse für die orthodoxe Kirche können bei vorliegender Notlage bewilligt werden aus Einzelplan XXII des

Reichshaushalts Kap. 1 Tit. 32 (für besondere kirchliche Zwecke im gesamten Reichsgebiet) und aus Kap. 1 Tit. 33 (Zuschüsse des Reichs für kirchliche Zwecke für die seit dem 13. März 1938 neu angegliederten Gebiete). (Ähnlich sieht auch der Haushalt des Generalgouvernements für das Rechnungsjahr 1940/41 300 000 Zloty [= 150 000 RM.] für die orthodoxe Kirche im Generalgouvernement vor. Diese Mittel sind zur Bezahlung von Unterstützungen an die Pfarrer, Vikare, Diakone und Psalmisten, sowie zur Leistung gewisser Zuschüse an die Bischöfe und die bischöflichen Kurien bestimmt. Außer dem für Personalzwecke zur Verfügung stehenden Betrage ist im Haushaltsplan des Generalgouvernements ein weiterer Posten für den Wiederaufbau der von den Polen zerstörten Kirchen vorgesehen.)

Die Diözesanverwaltung obliegt dem Bischof, der der Vertreter der Diözese in allen ihren Angelegenheiten ist und von dem russisch-orthodoxen Bischöflichen Konzil im Auslande nach Zustimmung der Reichsregierung berufen wird. Er verwaltet die Diözese nach den Regeln der orthodoxen Kirche und den Beschlüssen des schon erwähnten Allrussischen Konzils von 1917/18. Der Bischof ist in seiner Diözese mit den Ansprüchen auf apostolische Sukzession der oberste Lehrer, Priester und Hirte, er ist der erste und eigentliche Pfarrer. Ihm steht die volle Kirchengewalt zu, die sich nach östlichem Kirchenrecht gliedert in die Verwaltung der Lehre, die Verwaltung der heiligen Handlungen (Sakramente, Mysterien) und die Handhabung der Kirchenregierung. Der Bischof ernennt und versetzt die Pfarrer und alle übrigen Mitglieder des Klerus. Der Bischof ist für sein bestimmtes Kirchengebiet gewählt und auf die Diözese als seinen Dienstort geweiht. Die Diözese wird alter orthodoxer Auffassung zufolge als Braut des Bischofs angesehen, mit der der Bischof für sein ganzes Leben verbunden ist, und nach dem Tode des Bischofs bezeichnet man die Diözese als Witwe ἡ χηρεοῦσα ἐκκλησία. Nach den kanonischen Vorschriften darf ein Bischof auf die Verwaltung der ihm einmal anvertrauten Diözese nicht mehr verzichten. Diese überaus wichtige Vorschrift des orthodoxen Kirchenrechts wurde auch schon in der jungen orthodoxen Kirche Deutschlands praktisch. Weil es sich hierbei um eine cause célèbre handelte, muß ich einiges davon erzählen:

In dem ehemaligen polnischen Staatswesen lebte die dortige autokephale orthodoxe Kirche als Nachfolgekirche der alten russisch-orthodoxen Kirche, zuletzt nach dem Dekret des letzten polnischen Staatspräsidenten über das Verhältnis des Polnischen Staates zur autokephalen orthodoxen Kirche in Polen vom 18. November 1938 (GS. 1938, Nr. 88 Art. 597) (85 Artikel), sowie dem Inneren Statut

(GS. 1938, Nr. 103, Art. 679). Sie umfaßte zuletzt (1939) 4,2 Millionen Gläubige, d. h. 12 Prozent der Gesamtbevölkerung des ehemaligen polnischen Staatswesens (25 Millionen Einwohner). Es waren dies meist Ukrainer, dazu Weißrussen, Großrussen, Polen und Tschechen. Die autokephale orthodoxe Kirche in Polen, deren Autokephalie bisher von der Bischofssynode der russisch-orthodoxen Kirche des Auslandes in Belgrad zwar nicht de iure, wohl aber de facto anerkannt, auch von dem ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel bestätigt wurde, bildete einen Metropolitanbezirk und wurde territorial in fünf Diözesen (Wolhynien mit dem Bischofsitz in Kremeniecz, Polesien mit dem Bischofssitz in Luczk, die Diözese Grodno, die Diözese Wilna, die Erzdiözese Warschau-Chelm) eingeteilt. Der Metropolit war gleichzeitig Erzbischof der Diözese Warschau-Chelm. Die orthodoxe Kirche der altrussischen Gebietsteile, die zuletzt wieder zur UdSSR. gehörten (Westweißrußland und Westukraine 13 Millionen Menschen auf 196 000 qkm; verfassungsmäßige Eingliederung durch den Obersten Sowjet in Moskau vom 1./2. November 1939), umfaßte in den Diözesen Wolhynien, Polesien, Grodno, Wilna von den rund 4,2 Millionen Orthodoxen rund 3 900 000, während zu Deutschland gekommen sind die orthodoxe Erzdiözese Warschau-Chelm mit der Kirchenverwaltung und rund 300 000 Gläubigen unter den 12 Millionen Einwohnern des Gouvernements. Diese autokephale orthodoxe Kirche im Generalgouvernement ist, da sie die Nachfolgerin der autokephalen orthodoxen Kirche des ehemals polnischen Staatswesens ist, keiner anderen orthodoxen Bischofssynode unterstellt, auch nicht etwa der Bischofssynode in Belgrad. Die Autokephalie der Kirche ist vielmehr aufrechterhalten worden. Der Metropolit Erzbischof Dionysius von Warschau verzichtete durch Schreiben vom 23. Dezember 1939 zugunsten von Erzbischof Seraphim auf die Kirchenregierung. Dieses Schreiben hatte folgenden Wortlaut:

„Der Zerfall des unabhängigen polnischen Staates, mit dessen Existenz das Bestehen einer unabhängigen autokephalen orthodoxen Kirche in Polen verbunden war, nimmt dieser Kirche die Möglichkeit einer weiteren autokephalen Existenz (?). Die neue Staatsordnung, die auf dem ehemaligen polnischen Territorium geschaffen ist, das jetzt zum Gebiet der deutschen Reichsinteressen gehört, fordert die Notwendigkeit der Vereinigung der ehemaligen autokephalen orthodoxen Kirche in Polen mit der kirchlichen Organisation, die von Euerer Eminenz vertreten wird. Infolgedessen bitte ich Euere Eminenz nach Warschau zu kommen und die Verwaltung des Teiles der ehemaligen autokephalen Kirche in Polen, welche sich im Gebiet der deutschen Reichsinteressen befindet, zu übernehmen. In Verbindung mit den oben angeführten Gründen teile ich Ihnen mit, daß ich vom Tage der Übernahme der Kirchenverwaltung auf die weitere Führung der oben genannten Kirche verzichte."

Erzbischof Seraphim kam dem nach. Der Generalgouverneur erließ mit Datum vom 21./15. Mai 1940 ein Statut über die vorläufige Kirchenverwaltung im Distrikt Lublin, innerhalb dessen Grenzen die Mehrzahl der 300 000 orthodoxen Einwohner des Generalgouvernements (etwa 250 000 Personen) leben. § 1 dieses Statuts bestimmte, daß die griechisch-orthodoxen Pfarrer im Distrikt Lublin von dem orthodoxen Erzbischof von Berlin und Deutschland als Verweser der autokephalen griechisch-orthodoxen Kirche im Gebiet des Generalgouvernements verwaltet werden. Gemäß diesem Statut wurde die Kirche im Generalgouvernement bis zum Anfang Oktober 1940 durch Erzbischof Seraphim regiert. Erzbischof Seraphim verwandte viel Mühe auf die kirchliche Verwaltung, die unter den außerordentlichen Umständen, in denen sie wahrzunehmen war, als besonders schwierig bezeichnet werden mußte. Von seiten der ukrainischen orthodoxen Bevölkerung im Generalgouvernement wurde jedoch angesichts der zwischen den Ukrainern und den Russen seit altersher bestehenden volkstumsmäßigen Unterschiede und Spannungen dem Erzbischof Seraphim, den man trotz seines deutschen Volkstums als „russisch eingestellt" ansah, mangelndes Geschick in Behandlung der ukrainischen Fragen und Interessen vorgeworfen. Die Einzelheiten dieser Epoche sind Gegenstand verschiedener interessanter Denkschriften gewesen. Diese Umstände führten dazu, daß der Metropolit Dionysius in einem weiteren Schreiben vom 19. Februar 1940 an Erzbischof Seraphim die Rückgabe der Kirchenleitung in seine Hände verlangte. Die ukrainische Bevölkerung des Generalgouvernements unterstützte diesen Antrag, weniger aus Sympathie für die Person des Metropoliten Dionysius als vielmehr deshalb, weil sich gleichzeitig Gelegenheit zur Verfolgung verschiedener anderer, den Ukrainern am Herzen liegender Fragen ergab. Metropolit Dionysius behauptete, seine Abdankung sei nicht freiwillig gewesen, auch Erzbischof Seraphim wollte nur bei einhelliger Zustimmung des Kirchenvolkes an der Spitze der Kirche im Generalgouvernement verbleiben. So konnte, obwohl die kirchlichen Kanones (1. ökumenisches Konzil can. 9; 2. ökumenisches Konzil can. 16; 10. Regel des Petrus von Alexandria; 3. Regel des Cyrill von Alexandria) sowohl die Abdankung wie die Rücknahme einer einmal ausgesprochenen Renuntiation verbieten, gewissermaßen durch Einigung der Kirchenoberen und mit Zustimmung der zuständigen Staatsgewalt (des Generalgouverneurs) die Kirchengewalt in die Hände des Metropoliten Dionysius zurückgelegt werden (23. September 1940). Seitdem verwaltet Metropolit Dionysius die orthodoxe Kirche im Generalgouvernement, Erzbischof Seraphim die orthodoxe Kirche des Reiches. Erzbischof Seraphim steht bei der Verwaltung seiner

Diözese der Bischöfliche Rat und die Diözesanverwaltung zur Seite.

Wie heilig ist dies Haus eine richtige Stätte Gottes

In allen christlichen Konfessionen nimmt das Gotteshaus (templum dei, ναὸς θεοῦ) eine zentrale Stellung ein[8]). Für den protestantischen Begriff des Kirchengebäudes ist Luthers Forderung maßgebend geblieben, daß der Raum bequem sei, für Prediger und Gemeinde das Wort zu verkündigen und zu hören, die Sakramente zu feiern und mit Gott zu reden im Gebet. Die Einweihung einer Kirche ist daher im Protestantismus ein gottesdienstlicher und gleichzeitig ein kirchenregimentlicher Akt, durch den das Gotteshaus unter der Verkündigung von Gottes Wort und im Gebet in den Dienst der Gemeinde gestellt wird. Der evangelische Geistliche hält bei solcher Gelegenheit wohl folgende Weiherede:

„Heiliger Gott, vor Dir erscheint zum erstenmal im neuen Gotteshaus diese Gemeinde, Dein göttliches Wort zu vernehmen und Dich in Ehrfurcht anzubeten. Schau in Gnaden aus Deinem Heiligtum auf uns herab und laß Dir wohlgefallen unser Gebet, unsere Freude und unseren Dank usw. usw."

Im Katholizismus ist die Kirche ein durch Konsekration oder Benediktion feierlich geweihtes heiliges Haus, das allen Gläubigen zur öffentlichen Gottesverehrung dient. Der Kirchenraum hat eine übernatürliche, vom Mysterium her begründete Ordnung. Das Kirchengebäude ist, wie Papst Leo XIII. (1878—1904) dies in dem großen Rundschreiben Mirae Caritatis über das allerheiligste Altarsakrament (de sanctissima eucharistia) vom 28. Mai 1902 ausgedrückt hat, die Wohnung Gottes im Geheimnis der Eucharistie, die Stätte, in der der menschgewordene Gottessohn gegenwärtig ist, um dem zum vorausgenommenen Hochzeitsmahl des ewigen Lebens Geladenen aus der Fülle des göttlichen Lebens zu dienen[9]).

Auch in der Orthodoxie gehört das Kirchengebäude zu den besonderen gesegneten Orten (ἱεροὶ τόποι). Jedermann ist

---

8) Paul Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, IV., Berlin 1888, 306 ff.; Eduard Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts, 4. Aufl., Paderborn 1934, II, 13 ff.; Ludwig Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, Freiburg 1932, I. 318 ff.; S. Many, Praelectiones de locis sacris 1904; A. Coronata, De locis et temporibus sacris 1922; Chr. Meurer, Der Begriff und Eigentümer der heiligen Sachen 1885; Ernst Forsthoff, Res sacrae in Archiv des öffentlichen Rechts, N. F. 31, 1940, 209 ff.

9) Rundschreiben Leos XIII. (Herdersche Sammlung, Freiburg 1903); A. Winterswyl, Laienliturgik, Kevelar 1938, 105 ff.; Romano Guardini, Von heiligen Zeichen, Mainz 1937, 49 ff.

gegenüber dem Kirchengebäude als dem Hause Gottes zur Achtung und Verehrung (σεβάσμιον) verpflichtet. Die Verehrung der Kirche als Haus Gottes entstammt nach orthodoxer Auffassung dem göttlichen Recht, das Christus selbst begründete, indem er die Händler und Geldwechsler aus dem Tempel wies. Die Kirche heißt Haus Gottes oder heiliges Haus, weil sie vom Vater durch den allheiligen Sohn im heiligen Geiste und als Wohnzelt der Dreieinigkeit geheiligt ist. Unter der orthodoxen Kirchenkuppel sind die Gläubigen wie unter einem himmlischen Dom vor der heiligen Parousie versammelt, die in dem orthodoxen Altarraum versinnbildlicht wird [10]).

In der katholischen Kirche gibt es eine bestimmte Rangordnung unter den Kirchengebäuden. An der Spitze aller katholischen Kirchen in der ganzen Welt steht die Kirche San Giovanni in Laterano, die „omnium ecclesiarum mater et caput" genannt wird und Kathedralkirche des Papstes ist. Dann folgen nach den vier anderen römischen Patriarchalkirchen (San Pietro in Vaticano, San Paolo fuori le mura, Santa Maria Maggiore, St. Laurentius), die Kathedral- und Bischofskirchen, die Kollegiats- und Stiftskirchen und endlich die gewöhnlichen Pfarrkirchen in allen Ländern der Erde. Eine so fein gegliederte Unterscheidung und Rangordnung hat die Orthodoxie nicht aufzuweisen. Doch gibt es auch hier bestimmte Kirchen, die jedem orthodoxen Christen teuer sind. In erster Linie die Grabeskirche in Jerusalem. Freilich das Stadtbild Jerusalems wird heute von dem Heiligtum des Islams, der Omarmoschee (Felsendom), und daneben weitgehend von dem weißen Turm der deutschen evangelischen Erlöserkirche beherrscht. Das zentrale Heiligtum der Christenheit, die Grabeskirche, findet man nur mit Mühe aus einem Gewirr kleiner und kleinster Gassen der Jerusalemer Altstadt heraus. Beste Kenner der Verhältnisse, wie Gustav Dalmann, Albrecht Alt und Hans Lietzmann, der noch 1936 die Grabeskirche besuchte und unter archäologischen Gesichtspunkten eingehend studiert hat, sind zu dem Ergebnis gekommen, daß es als einwandfrei erwiesen und wissenschaftlich gesichert gelten kann, daß die heutige Grabeskirche wirklich über der Kreuzigungsstätte steht. Bekanntlich ließ die Kaiserin Helene (ursprünglich bithynische Gastwirtin und Konkubine, 257—330, später Frau des Kaisers Konstantins Chlorus und Mutter Kaiser Konstantins des Großen) nach ihrer inneren Bekehrung über Golgatha eine (später zerstörte) Kapelle errich-

10) Friedrich Heiler, Urkirche und Ostkirche, München 1937; 288 ff.; Conrad Fink, Mystik und Dogma im östlichen Christentum in: Eine heilige Kirche 22, 1941, 76 ff., 89; Symeon von Thessalonike, Ἅπάντα (Traktat über das Gotteshaus), Venedig 1820, 160 ff.

ten und einige Baureste dieser konstantinischen Mauern kann man noch heute am Fundament der Grabeskirche sehen. Der jetzige Bau geht auf die Zeit der Kreuzfahrer (12. Jahrhundert) zurück. Kaiser Friedrich II. aus dem Hause Hohenstauffen ist 1229 in der Grabeskirche gekrönt worden.

Seit jeher teilen sich verschiedene christliche Bekenntnisse in den Besitz der Grabeskirche, die morgenländische, die römisch-katholische, die armenische, die koptische und die syrische Kirche. Alle anderen Konfessionen sind ausgeschlossen. Also auch die Anglikaner und die Protestanten. Die Eigentumsverhältnisse an der Kirche vollends sind so kompliziert, daß sie bisher niemals befriedigend gelöst werden konnten, wovon ich mich bei meiner Anwesenheit in Jerusalem im Jahre 1938 selbst überzeugte. Die verschiedenen christlichen Konfessionen suchten sich seit jeher im Besitzstand der Grabeskirche gegenseitig zu schädigen und zu stören, so daß das Gebäude selbst im Laufe der Zeit weitgehend litt und zusehends verfiel. Rund 20 Erdbeben in den verschiedenen Jahrhunderten (darunter die letzten 1927 und 1936) und der große Brand vom 12. Oktober 1808 haben den Verfall wesentlich beschleunigt. Aus diesem Grunde ordnete die palästinäische Mandatsregierung (der Hohe englische Kommissar für Palästina) 1936 die erforderlichen Stützungs- und Ausbesserungsarbeiten aus eigener Initiative an. Die Baupläne stammen von dem englischen Architekten Harvey[11]) ,die technische Ausführung der Arbeiten ebenso wie die Ausarbeitung der Pläne liegt in den Händen des deutschen Bauunternehmers Friedrich Steller (deutsche Templergemeinde Sarona). Durch den Krieg sind die wichtigen Arbeiten naturgemäß ins Stocken gekommen. Im Innern ist der Charakter der Kirche als eines morgenländisch orthodoxen Gotteshauses vorherrschend, und die Orthodoxie, die ja in strenger Form den Grundsatz aufgestellt hat, „es gilt für alle Zeit, was galt auf Golgatha", fühlt sich geistig mit dieser Kirche, in der das irdische und himmlische Jerusalem sichtbar vereint sind, besonders eng verbunden.

An zweiter Stelle in einer solchen inneren Rangordnung der orthodoxen Kirchen in der Welt muß man wohl die Kirche

11) W. Harvey, The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem, Struktural Survey, Oxford 1935. Neben Harvey haben auch andere Baufachleute von Weltruf sich mit dem Zustand der Grabeskirche befaßt, so der italienische Architekt Luigi Marangoni, seit Jahren mit der Aufsicht über den Markusdom in Venedig betraut. Vgl. L. Marangoni, La Chiesa del Santo Sepulchro in Gerusalemme 1937, daneben die Griechen Orlando und Paraskevopulos. Vgl. im übrigen das Palästinajahrbuch des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem, herausgegeben von Albrecht Alt, Berlin 1941 im 37. Jahrgang.

der Göttlichen Weisheit in Istanbul erwähnen[12]). Mag die Aya Sofya auch jahrhundertelang Kultstätte des Islams gewesen sein und heute — durch Entscheidung Kemal Atatürks dem Gottesdienst entzogen — allein dem Ressort der Denkmalspflege unterstehen, so gilt doch dieses architektonische Wunderwerk am Bosporus, das Kaiser Justinian durch seine Baumeister Anthemios von Tralleis und Isidor von Milet aufrichten ließ, dem christlichen Empfinden der Gegenwart weitgehend als orthodoxes Gotteshaus. Daher beging auch die Orthodoxie in der Welt den 27. Dezember 1937, den 1400. Jahrestag der Einweihung der Kirche (27. Dezember 537) als Feiertag.

Wenn man früher in Moskau die kurze Wolchonka hinunterschritt, sah man schon von weitem den Prunk der größten und gleichzeitig schönsten Kirche dieser alten russischen Hauptstadt, der Erlöserkirche (Christa Spasitela Sobor). Mitten auf einem großen Platze ragte das Bauwerk empor, von dem ein weitum gespanntes Gitter den Lärm des Tagesverkehrs fernhielt. Auch der Nichtrusse blieb schon am Eingang des Platzes stehen, beeindruckt von dem Bild, das sich ihm bot. Der Bau hatte seinerzeit 20 Millionen Rubel nach der alten Währung gekostet und war in den Jahren 1837—1883 zur Erinnerung an die Vernichtung der napoleonischen Armee in Rußland errichtet worden. Eine Gemeinde von vielen tausend Menschen wohnte an den hohen Kirchenfesten der feierlichen Chrysostomus-Liturgie bei, und am Jordanstage schritt die Menge hinter dem Metropoliten und den Priestern die große Freitreppe hinunter und nahm dort an der feierlichen Wasserweihe teil. Am 26. Mai 1883 erfolgte in Anwesenheit des Kaisers Alexander III. von Rußland und der Kaiserin Maria Feodorowna die Einweihung der Kathedrale. Der Zar erließ damals folgendes Manifest:

„Wir Alexander III. von Gottes Gnaden Kaiser und Selbstherrscher von ganz Rußland tun kund und zu wissen all unseren treuen Untertanen: Erfüllt von Dank gegen Gott ob der Errettung des Vaterlandes hat unser in Gott ruhender Vorfahr Alexander der Gesegnete beschlossen, in dem aus der Asche wiedergeborenen Moskau einen Tempel Christo dem Erlöser zu errichten zur Bewahrung des ewigen Andenkens an die beispiellose Hingebung, Treue zu Glauben und Vaterland, wodurch in schweren Zeiten sich das russische Volk erhoben hat, um zu erzeigen seine Dankbarkeit gegen die göttliche Vorsehung, die Rußland vor dem drohenden Untergang rettete. ... Möge dieser Tempel stehen nach dem Vermächtnis seines Stifters viele Jahrhunderte und möge in ihm vor dem heiligen Opferaltar Gottes der Weihrauch der Dankbarkeit emporwallen bis in die spätesten Geschlechter samt der Liebe und der Nachahmung der Großtaten der Ahnen."

---

12) Alfons Maria Schneider, Die Hagia Sophia zu Konstantinopel, Berlin 1939, Literatur daselbst S. 45.

Dieser Wunsch des Zaren blieb unerfüllt. Bei der von der Sowjetregierung vorgenommenen sozialistischen Rekonstruktion Moskaus und anderer Städte in der UdSSR. wurde diese Kirche, die das Wahrzeichen des heiligen Rußlands geworden war, abgetragen, um dem projektierten Palast der Sowjets (Kongreßgebäude) Platz zu machen. Im Juli 1939 tagte in Moskau die 5. Vollversammlung des Verbandes der Sowjetarchitekten, um zusamen mit den Bildhauern und Malern über den Bau und die innere Ausgestaltung dieses Sowjetpalastes zu beraten. Es ist viel gefragt worden, wieso man sich zur Umlegung gerade dieser Kirche entschloß. Die Antwort entnimmt man am besten aus dem Werke Lenins[13]) (Wladimir Iljitsch Lenin, eigentlich Uljanow, geb. 22. April 1870, gest. 21. Januar 1924) selbst, das bis zum Dezember 1938 bereits in 83 Sprachen und 115 066 515 Exemplaren in der Welt verbreitet worden ist. Darin finden sich seine Auffassungen über die Religion in drei Aufsätzen der Jahre 1905 und 1909 mit dem Titel „Sozialismus und Religion", „Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion" und „Klasse und Parteien in ihrem Verhältnis zu Religion und Kirche" sowie in einem Artikel von 1922 über die Bedeutung des streitbaren Materialismus. In strenger Folgerichtigkeit ergibt sich daraus wie aus der „Kulturpolitik" Stalins auch die Entbehrlichkeit des Kirchengebäudes für den kommunistischen Staat.

Dem Griechen sind von seinen orthodoxen Kirchen die Kleine Metropolis und die Kapnikaräa zu Athen besonders lieb und wert[14]). Die Alexander Newski-Kathedrale in Sofia ist schlechthin die Kirche der Bulgaren. Bei uns (ausgenommen das Gebiet des Generalgouvernements) ist die aus staatlichen Mitteln errichtete Christi Auferstehungskathedrale in Berlin-Wilmersdorf die einzige orthodoxe Bischofskirche in Groß-Deutsch-

---

13) Ausgewählte Werke in 6 Bänden, Moskau 1936; Ausgewählte Werke in 12 Bänden, übersetzt nach der russischen Ausgabe des Marx-Engels-Lenin-Instituts in Moskau, Wien-Berlin 1932; sämtliche Werke, einzige vom Lenin-Institut in Moskau autorisierte Ausgabe, ins Deutsche übersetzt nach der zweiten ergänzten und revidierten russischen Ausgabe, Berlin-Wien 1927 ff.; Nadeschda Konstantinowna Krupskaja (die Frau Lenins), Erinnerungen an Lenin, Wien-Berlin 1929; P. N. Karzeniw, Zizn Lenina (Das Leben Lenins), 2. Aufl., Moskau 1937; Clara Zetkin, Begegnungen mit Lenin, Moskau 1939; vgl. auch Emeljan Emeljanowicz Jaroslawskij, Aus dem Leben und Wirken des Genossen Stalin, Moskau 1940; Michail Ivanovic Kalinin, Zum 60. Geburtstag des großen Stalin, Moskau 1939; I. W. Stalin, Kurze Lebensbeschreibung, herausgeg. v. Marx-Engels-Institut Moskau, Moskau 1940.

14) G. A. Soteriu, Die altchristlichen Basiliken Griechenlands in Atti del IV congresso internazionale di archeologia cristiana I, Città del Vaticano 1940, 355 ff.; H. S. Alivisatos, Die Kapnikaräa, Athen 1938.

land[15]). Entwurf und Bauleitung lagen in der Hand des Ministerialrats Karl Schellberg von der Preußischen Bau- und Finanzdirektion in Berlin, der den Plan nach frühmittelalterlichen russischen Vorbildern (Kathedrale der heiligen Weisheit in Nowgorod, 11./12. Jahrhundert) entworfen hat. Am 17. Juni 1938, dem orthodoxen Pfingstfest, nahm Metropolit Anastasius, der Vorsitzende der Bischofssynode der Russisch-Orthodoxen Kirche des Auslandes, unter Beteiligung namhafter Vertreter anderer autokephaler orthodoxer Kirchen sowie von Vertretern befreundeter christlicher Kirchen in Deutschland die feierliche Einweihung der Kirche vor. Von seiten der Staatsbehörden wohnte in Vertretung des Reichsministers für die kirchlichen Angelegenheiten Staatssekretär Dr. Muhs der Feierlichkeit bei. Metropolit Anastasius sprach die feierliche Weiherede:

„Anfangsloser und ewiger Gott, der Du alles aus dem Nichtsein zum Dasein gebracht hast und in unnahbarem Lichte wohnest und den Himmel zum Throne, die Erde aber zum Schemel hast, der Du auch geruht hast, daß dieser Tempel jetzt auf den Namen Deines Sohnes Christus Jesus unseres Erlösers zu Deiner und Deines einzig gezeugten Sohnes und des Heiligen Geistes Ehre errichtet werde. Du selbst unsterblicher Herrscher und großer Gabenspender gedenke Deiner Erbarmungen und Gnaden, die von Ewigkeit her sind. ... Ja Herr und Gebieter unser Gott, Du Hoffnung aller Enden der Erde, erhöre uns Sünder, die wir zu Dir beten, und sende herab Deinen allheiligen und angebetenen und allkräftigen Geist und weihe diesen Tempel und diesen Opferaltar, erfülle ihn mit ewigem Licht, wähle ihn zu Deiner Wohnung, mache ihn zum Sitze Deiner Herrlichkeit, schmücke ihn mit Deinen göttlichen und überirdischen Gaben, mache ihn zum Hafen der vom Sturm Bedrängten, zur Arznei der Linderung, zur Zufluchtstätte der Kranken, zur Vertreibung der bösen Geister. Deine Augen seien über ihm aufgetan Tag und Nacht und Deine Ohren bereit zu vernehmen das Gebet derer, die in Furcht und Inbrunst zu demselben hintreten und Deinen allverehrten und angebeteten Namen anrufen, auf daß, um was sie bei Dir bitten, Du es auch hörest oben im Himmel und Gnade erweisest und Dich erbarmest, erhalte ihn unerschütterlich bis zum Ende der Zeiten ..."

In den Grundstein der Kirche ist eine Reliquie des Apostels Andreas eingemauert, und der gegenwärtige Bischof Seraphim hat der Kirche einen Reliquienschrein mit folgenden Reliquienpartikeln gestiftet: Großmärtyrerin Barbara, Großmärtyrer und Arzt Pantelemon, hl. Seraphim von Sarow, hl. Hermogen von Moskau, hl. Theodosius von Tschernigow, Hiob, Abt von Potschajew, hl. Gregorius von Sinai, hl. Haralampius, Teil eines Steines vom hl. Berge Golgatha, hl. Stefan Despot, hl. Angelina, Meletius von Charkow, Teil der Zelle des hl. Seraphim von Sarow, Teil des

15) Vgl. Haugg, a. a. O. Materialsammlung, Karl Schellberg, Neubau der Russisch-Orthodoxen Kathedrale in Berlin, Zentralblatt der Bauverwaltung, 1940, 371 ff.

Sarges des hl. Seraphim von Sarow, Teil des Mantels des hl. Seraphim von Sarow, Teil des Steines, auf dem Seraphim von Sarow betete, Teil des Sarges des hl. Meletius von Charkow. Unter den Ikonen des Gotteshauses ist die kostbarste ein großes Bild der Mutter Gottes von Tichwin, aus dem Besitz des letzten russischen zaristischen Gesandten in Berlin, Graf Swerbejew, etwa 300 Jahre alt. Eine besondere Bewandtnis hat noch eine Ikone der Mutter Gottes, Ölfarbenarbeit der jüngsten Zeit. Diese Ikone begleitete die Kaiserin Maria Feodorowna (geb. Prinzessin Dagmar von Dänemark) überall im Auslande und wurde nach ihrem Tode (1926) von ihren Töchtern Xenia Alexandrowna und Olga Alexandrowna der Kathedrale geschenkt.

Über diesem kleinen Gotteshaus stand in den Monaten August 1940 bis Februar 1941 der Stern von Bethlehem [16]). Die Astronomie, zuerst in Spanien Abarbanel, später in Deutschland Johannes Kepler (1571—1630) haben die am Sternenhimmel höchst seltene dreimal wiederholte Konjunktion von Jupiter und Saturn, mit dem Matthäus-Evangelium Kapitel 2 und dem dort beschriebenen Auftreten des Sterns der Weisen aus dem Morgenlande in Verbindung gebracht. Diese dreifache Konjunktion von Jupiter und Saturn ereignete sich nämlich auch im Jahre 7 vor Christus und dauerte damals von Ende April 7 vor Christus bis Ende Januar 6 vor Christus, woraus man das Jahr 7 v. Chr. als Geburtsjahr des Weltheilandes errechnen kann [17]). Genau wie damals blieben auch jetzt in den Jahren 1940/1941 die beiden Planeten viele Monate hindurch in nächster Nähe voneinander. Hellstrahlend war das Sternbild auch dem bloßen Auge deutlich sichtbar. Als sich die Kenntnis, daß dies der Stern der Heiligen Drei Könige sei, verbreitet hatte, machten sich viele zu der kleinen Kirche, die so schön vor der Stadt liegt, auf, um nach Betrachtung des Phänomens die Herzen im Gebet vor Gott zu bringen. Unter diesem besonderen Zeichen mußte naturgemäß auch der Weihnachtsgottesdienst 1940 seine eigene Bedeutung und innere Feierlichkeit haben. Die Predigt gedachte des Ernstes der Zeit und wies darauf hin, daß der Krieg begann, weil England und Frankreich nicht wollten, daß eine kleine deutsche Stadt (Danzig) zu ihrem deutschen Mutterlande zurückkehrte und weil diese Agressorenstaaten zu

16) W. Anacker, Der Stern der Weisen in „Deutsches Pfarrerblatt" 1940, 355 ff.; Oswald Gerhard, Der Stern des Messias 1922; Gerhard Hartmann, Das astronomische Ereignis 1940/41 und der Stern der Weisen in „Stimmen der Zeit" 138, 1941, 234 ff.

17) Hans Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, 1, Berlin 1932, 34 ff.; Ders., Der Prozeß Jesu, Berlin 1931; Rudolf Thiel, Jesus Christus und die Wissenschaft, Berlin 1938; Eusebius, Kirchengeschichte, übersetzt von Phil. Haeuser, München 1937, 33 ff.; Richard Hennig, Das Geburts- und Todesjahr Christi, 1936.

verhindern suchten, daß deutsche Menschen in ihrem eigenen freien Lande wieder unter ihren deutschen Brüdern wohnen. Als feindliche assyrische Heere sich einst der Stadt Jerusalem näherten und das Volk Israel (England) selbst an der Möglichkeit und Kraft seiner Verteidigung verzweifelte, schrie es laut nach Hilfe, schrie nach einer verbündeten menschlichen Macht. Es bat um die Hilfe Ägyptens, um sich mit der Macht Pharaos zu stärken, wie der Bericht des Alten Testamentes sagt. Aber wie es selbst zuvor anderen Völkern niemals richtig und ehrlich geholfen hatte, so mußte es jetzt gleichermaßen erfahren, daß jede richtige Hilfe ausblieb. Und der Prophet Jesaias konnte seinem Volke nur sagen: „Durch Stillesein und Hoffen würdet ihr stark sein." Aber man kann — ohne Pharisäertum — wohl fragen, wann hat das englische Christentum dieses Bibelwort jemals ernstlich für sich in Anspruch nehmen können? Ist nicht dort wirklich der christliche Glaube oft genug und mehr als in anderen Ländern nur eine schöne Dekoration gewesen? Aber der orthodoxe Christ sah sich in diesem besonderen Weihnachtsgottesdienst auch unter das andere Prophetenwort (Jeremias) gestellt, das eigenartigerweise im vergangenen Jahre auch in der schweizerischen Landesausstellung im Stande der Kirchen mit großer silberner Schrift zu lesen gewesen war: „Ich ging hinab in des Töpfers Haus und siehe, er arbeitete eben auf der Scheibe. Und der Topf, den er aus dem Ton machte, mißriet ihm unter den Händen. Da machte er einen anderen Topf daraus, wie es ihm gefiel. Da geschah des Herrn Wort zu mir und sprach: Kann ich nicht also auch mit euch umgehen wie dieser Töpfer? Siehe, wie Ton in des Töpfers Hand, also seid ihr in meiner Hand." An diesem Wort erhob sich die Gemeinde aus der Welt der Streitigkeiten und Kriegsrüstungen in der Erinnerung an die hohe geistige Bedeutung des Festes, das zu Weihnachten gefeiert wird. Als der Priester die ewige Menschheitsgeschichte, die auch Kapitel der Kapitel genannt wird, zu lesen begann, trat eine ernste und feierlich getragene Stille ein: Und man las und hörte in allen Sprachen, wie Lukas 2, 1—14 geschrieben ist:

Factum est autem diebus illis, ut prodierit edictum a Cæsare Augusto, ut describeretur totus terrarum orbis. Hæc descriptio prima facta est præsidente Syriæ Cyrenio. Ibant igitur omnes ut describerentur, in suam quisque urbem.

Ascendit autem etiam Josephus a Galilæa, ex urbe Nazareta, in Judæam, in urbem Davidis, quæ vocatur Bethlehema; propterea quod erat ex domo et familia Davidis: ut describeretur cum Maria desponsa sibi uxore, quæ erat prægnans.

Factum est autem quum essent illic, ut explerentur dies ipsius ad pariendum. Peperit igitur filium suum primogenitum, et fasciis eum involvit, reclinavitque eum in præsepi; eo quod non erat eis locus in diversorio.

Erant autem pastores in hac eadem regione excubantes, et observantes vigilias noctis super gregem suum. Et ecce, angelus Domini supervenit ipsis, et gloria Domini circumfulsit eos; et metuerunt metu magno. Tunc dixit eis angelus, Ne metuite; ecce enim evangelizo vobis gaudium magnum, quod erit toti populo: nempe, natum esse vobis hodie Servatorem, qui est Christus Dominus, in urbe Davidis. Hoc autem vobis signum erit: Invenietis infantem fasciis involutum, jacentem in præsepi.

Et repente adfuit cum angelo multitudo exercituum cœlestium, laudantium Deum, et dicentium,

Gloria in coelis altissimis Deo, et in terra pax,
hominibus benevolentia.

*

Es begab sich aber zu der Zeit, daß ein Gebot von dem Kaiser Augustus ausging, daß alle Welt geschätzt würde.

Und diese Schätzung war die allererste und geschah zu der Zeit, da Cyrenius Landpfleger in Syrien war.

Und jedermann ging, daß er sich schätzen ließe, ein jeglicher in seine Stadt.

Da machte sich auf auch Joseph aus Galiläa, aus der Stadt Nazareth, in das jüdische Land zur Stadt Davids, die da heißt Bethlehem, darum daß er von dem Hause und Geschlechte Davids war,

auf daß er sich schätzen ließe mit Maria, seinem vertrauten Weibe, die war schwanger.

Und als sie daselbst waren, kam die Zeit, daß sie gebären sollte.

Und sie gebar ihren ersten Sohn und wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe; denn sie hatten sonst keinen Raum in der Herberge.

Und es waren Hirten in derselben Gegend auf dem Felde bei den Hürden, die hüteten des Nachts ihre Herde.

Und siehe, des Herrn Engel trat zu ihnen, und die Klarheit des Herrn leuchtete um sie; und sie fürchteten sich sehr.

Und der Engel sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht! siehe, ich verkündige euch große Freude, die allem Volk widerfahren wird;

denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus, der Herr, in der Stadt Davids.

Und das habt zum Zeichen: ihr werdet finden das Kind in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegen.

Und alsbald war da bei dem Engel die Menge der himmlischen Heerscharen, die lobten Gott und sprachen:

Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen!

*

And it came to pass in those days, that there went out a decree from Cæsar Augustus, that all the world should be taxed.

And this taxing was first made when Cyrenius was governor of Syria.

And all went to be taxed, every one into his own city.

And Joseph also went up from Galilee, out of the city of Nazareth, into Judæa, unto the city of David which is called Bethlehem; (because he was of the house and lineage of David)

To be taxed with Mary, his espoused wife, being great with child.

And so it was, that, while they were there, the days were accomplished that she should be delivered.

And she brought forth her firstborn son, and wrapped him in swaddling clothes, and laid him in a manger; because there was no room for them in the inn.

And there were in the same country shepherds abiding in the field, keeping watch over their flock by night.

And, lo, the angel of the Lord came upon them, und the glory of the Lord shone round about them: and they were sore afraid.

And the angel said unto them, Fear not: for, behold, I bring you good tidings of great joy, which shall be to all poeple.

For unto you is born this day in the city of David a Saviour, which is Christ the Lord.

And this shall be a sign unto you; Ye shall find the babe wrapped in swaddling clothes, lying in a manger.

And suddenly there was with the angel a multitude of the heavenly host praising God, and saying.

Glory to God in the highest, and on earth paece, good will toward men.

*

En ce temps-là parut un édit de César Auguste, ordonnant un recensement de toute la terre. Ce premier recensement eut lieu pendant que Quirinius était gouverneur de Syrie. Tous allaient se faire inscrire, chacun dans sa ville.

Joseph aussi monta de la Galilée, de la ville de Nazareth, pour se rendre en Judée, dans la ville de David, appelée Bethléhem, parce qu'il était de la maison et de la famille de David, afin de se faire inscrire avec Marie, sa fiancée, qui était enceinte.

Pendant qu'ils étaient là, le temps où Marie devait accoucher arriva, et elle enfanta son fils premier-né. Elle l'emmaillotta, et le coucha dans une crèche, parce qu'il n'y avait pas de place pour eux dans l'hôtellerie.

Il y avait, dans cette même contrée, des bergers qui passaient dans les champs les veilles de la nuit pour garder leurs troupeaux. Et voici, un ange du Seigneur leur apparut, et la gloire du Seigneur resplendit autour d'eux. Ils furent saisis d'une grande frayeur. Mais l'ange leur dit: Ne craignez point; car je vous annonce une bonne nouvelle, qui sera pour tout le peuple le sujet d'une grande joie: c'est qu'aujourd'hui, dans la ville de David, il vous est né un Sauveur, qui est le Christ, le Seigneur. Et voici à quel signe vous le reconnaîtrez; vous trouverez un enfant emmaillotté et couché dans une crèche.

Et soudain il se joignit à l'ange une multitude de l'armée céleste, louant Dieu et disant:

Gloire à Dieu dans les lieux très hauts,
Et paix sur la terre parmi les hommes qu'il agrée.

*

Ora in que' dì avvenne, che un dekreto uscìda parte di Cesaro Augusto, che tutto il mondo fosse descritto.

Questa primiera descrizione fu fatta, essendo Cirenio governator della Siria.

E tutti andavano, per esser descriti, ciascuno nella sua propria città.

Ora Giuseppe salì anch'egli di Galilea, della città di Nazaret, nella Guidea, nella città di David, che si chiama Betlemme; perchè egli era della casa, e della famiglia di David:

Per esser descritto, insieme con Maria, che era la moglie, che gli era stata sposata; la quale era gravida.

Or' avvenne, che mentre erano quivi, il termine, ch'ella doveva partorire, si compì.

E partorì il suo figliuolo primogenito, e lo fasciò, e lo pose a giacere nella mangiatoja; perchè non vi era luogo per loro nell' albergo.

Ora nella medesima contrada v' erano de' pastori, i quali dimoravano fuori ne' campi, facendo le guardie nella notte intorno alla loro greggia.

Ed ecco, un Angelo del Signore sopraggiunse loro, e la gloria del Signore risplendè d'intorno a loro.

Ma l'Angelo disse loro: Non temete; perchè io vi reco la buona nuova d'una grande allegrezza, che tutto il popole avrà,

Cioè, che oggi, nella città di David, v'è nato il Salvatore, che è, Cristo il Signore.

E questo ve ne sarà il segno: Voi tròverete il fanciullino fasciato, coricato nella mangiatoja.

E di subito vi fu con l'Angelo una moltitudine dell' esercito celeste, lodando Iddio, e dicendo:

Gloria a Dio ne' luoghi altissimi, pace in terra, benevoglienza inverso gli uomini.

*

Y acontecio en aquellos dias, que salió un edicto de César Augusto, para que fuese em padrnado todo el mundo.

Este primer empadronamiento fué hecho por Cyrino, Gobernador de la Syria:

É iban todos á empadronarse cada uno á su ciudad.

Y subió tambien Joseph de Galieléa de la ciudad de Nazaréth, á Judéa, á la ciudad de David, que se llama Bethlehém: porque era de la casa y familia de David.

Para empadronarse con su esposa Maria, que staba prenada.

Y estando alli, aconteció, que se cumpliéron los dias en que habia de parir.

Y parió a su Hijo primogénito, y lo envolvio en panales, y lo recostó en un pesebre: porque no habia lugar para ellos en elmeson.

Y habia unos pastores en aquella comarca, que estaban velando, y guardando las velas de la noche sobre su ganado.

Y he aqui se puso junto á ellos un Angel del Senor, y la claridad de Dios los cercó de resplandor, y tuviéron grande temor.

Y les dixo el Angel: No temais: porque he aqui os anuncio un grande gozo, que será a todo el pueblo:

Que hoy os es nacido el Salvador, que es el Christo Senor, en la ciudad de David.

Y esta os será la senal: Hallaréis al Nino envuelto en panales, y echado en un pesebre.

Y subitamente apareció con en Angel una tropa numerosa de la milicia celestial, que alababan á Dios, y decian:

Gloria á Dios en las alturas, y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad.

*

Бысть же во дни тыя, изыде повелѣніе оть Кесаря Августа написати всю вселенную.

Сіе написаніе первое бысть владящу Сиріею Киринію.

И идяху вси написатися, кождо во свой градь.

Взыде же и Іосифъ оть Галилеи, изъ града Назарета, во Іудею, во градь Давидовъ, иже нарицается Вифлеемъ, зане быти ему оть дому и отечества Давидова,

написатися съ Маріею обрученою ему женою, сущею непраздною.

Бысть же, егда быста тамо, исполнишася дніе родити ей:

И роди сына своего первенца, и повитъ его, и положи его въ яслѣхъ: зане не бѣ имъ мѣста во обители.

И пастыріе бѣху въ тойже странѣ, бдяще и стрегуще стражу нощную о сталѣ своемъ.

И се, ангель Господень ста въ нихъ, и слава Господня осія ихъ: и убояшася страхомъ веліимъ.

И рече имъ аигелъ: не бойтеся: се бо, благовѣствую вамъ радость велію, яже будетъ всѣмъ людемъ:

Яко родися вамъ днесь Спасъ, иже есть Христосъ Господь, во градѣ Давидовѣ:

И се вамъ знаменіе: обрящете младенца повита, лежаща въ яслехъ.

И внезапу бысть со ангеломъ множество вой небесныхъ, хваляшихъ Бога и глаголющихъ:

Слава въ вышнихъ Богу, и на земли миръ, во человѣцѣхъ благоволеніе.

Die rechte Lehre

„Vor grauen Jahren lebt ein Mann im Osten, der einen Ring von unschätzbarem Wert aus lieber Hand besaß. Der Stein war ein Opal, der tausend schöne Farben spielte, und hatte die geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, wer in dieser Zuversicht ihn trug. Was Wunder, daß ihn der Mann im Osten darum nie vom Finger ließ und die Verfügung traf, auf ewig ihn bei seinem Hause zu erhalten, nämlich so: Er ließ den Ring von seinen Söhnen dem geliebtesten und setzte fest, daß dieser wiederum den Ring von seinen Söhnen dem vermache, der ihm der liebste sei und stets der liebste ohne Ansehn der Geburt in Kraft allein des Ringes, das Haupt, der Fürst des Hauses werde. So kam nun dieser Ring von Sohn zu Sohn, auf einen Vater endlich von drei Söhnen, die alle drei ihm gleich gehorsam waren, die alle drei er folglich gleich zu lieben sich nicht entbrechen konnte. Nur von Zeit zu Zeit schien ihm bald der, bald dieser, bald der dritte, so wie jeder sich mit ihm allein befand und sein ergießend Herz die andern zwei nicht teilten, würdiger des Ringes, den er denn auch einem jeden die fromme Schwachheit hatte, zu versprechen. Das ging nun so, solang es ging, allein es kam zum Sterben und der gute Vater kommt in Verlegenheit. Es schmerzt ihn, zwei von seinen Söhnen, die sich auf sein Wort verlassen, so zu kränken. Was zu tun? Er sendet im geheimen zu einem Künstler, bei dem er nach dem Muster seines Ringes zwei andere bestellt und weder Kosten noch Mühe sparen heißt, sie jenem gleich, vollkommen gleich zu machen. Das gelingt dem Künstler. Da er ihm die Ringe bringt, kann selbst

der Vater seinen Musterring nicht unterscheiden. Froh und freudig ruft er seine Söhne, jeden insbesondere, gibt jedem insbesondere seinen Segen und seinen Ring und stirbt. ... Man untersucht, man zankt, man klagt, umsonst, der rechte Ring war nicht erweislich."

In dieser symbolischen, leider nur dadurch abwegigen Form, daß Lessing hier das Judentum als Religion und nicht als zersetzende Rasse („Ferment der Dekomposition") sieht, hat er (Nathan der Weise III, 7) die große Frage behandelt, die Jahrhunderte hindurch die ganze Christenheit und darüber hinaus alle Religionen bewegt hat: die Frage nach der richtigen Gotterkenntnis, nach der reinen Lehre.

Für den Katholiken steht es fest, daß seine Kirche in religiösen Wahrheitsfragen nicht irren kann. Dies ist für ihn die Folge aus dem Glauben, daß der menschgewordene Gottessohn seine Schöpfung, die Kirche, nicht der menschlichen Willkür und dem menschlichen Irrtum überlassen haben kann. So ist die ganze Kirchenlehre für den einzelnen Katholiken zwar etwas schlechthin Gegebenes, bloß Hinzunehmendes, aber gleichzeitig auch ein durch die absolut übergordnete Lehrautorität für alle Zeiten sichergestellter Schatz der ewigen Wahrheit. So hat es Papst Pius IX. vor nunmehr rund 70 Jahren klar und ausdrücklich festgestellt, als er am 18. Juli 1870 in der Peterskirche zu Rom während eines heftigen Gewitters dem versammelten vatikanischen Konzil (Sacro approbante Concilio) in der 4. Sitzung der Synode die Constitutio Dogmatica prima de ecclesia Christi „pastor aeternus" unter Tränen vorlas:

„In treuem Anschluß also an die von dem Ursprunge des christlichen Glaubens ererbte Tradition zur Ehre Gottes unseres Heilandes, zur Erhöhung der katholischen Religion und zum Heile der christlichen Völker lehren und erklären wir als ein von Gott geoffenbartes Dogma, daß der römische Papst, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten apostolischen Autorität eine den Glauben oder die Sitten betreffende Lehre als von der gesamten Kirche festzuhalten entscheidet, vermöge des göttlichen, ihm im heiligen Petrus versprochenen Beistandes mit jener Unfehlbarkeit ausgerüstet ist, womit der göttliche Erlöser seine Kirche in Entscheidung einer auf den Glauben oder die Sitten sich beziehenden Lehre ausgestaltet wissen wollte und daß daher derartige Entscheidungen des römischen Papstes aus sich, nicht aber infolge Zustimmung der Kirche unabänderlich sind. Wenn aber jemand, was Gott verhüte, sich vermessen sollte, dieser unserer Definition zu widersprechen, so sei er im Bann" [18]).

---

18) Joseph Schmidlin, Papstgeschichte der neusten Zeit, 2, München 1934, 255 ff., bes. 276; G. Schneemann, Lateinisch-deutsche Handausgabe der Dekrete und der hauptsächlichsten Akten des hochheiligen ökumenischen Vatikanischen Konzils, 2. Aufl., Freiburg 1895.

Damit ist der Besitz der reinen Lehre für die katholische Dogmatik ein für allemal gesichert.

Im Protestantismus liegt die Frage weit schwieriger und zugleich in mancher Hinsicht unklar. Soviel steht fest, daß der deutsche Kirchenstreit der Jahre 1933 ff. in der evangelischen Kirche, für die ein selbständiges Nachdenken über religiöse Fragen Pflicht ist, allenthalben die Frage nach dem Besitz der rechten Lehre wieder in den Vordergrund der theologischen Erörterung (und nicht nur dieser) gestellt hat. Bekanntlich haben eine Reihe sog. Bekenntnissynoden, Barmen, Dahlem, Augsburg, Oeynhausen, namens der allgemeinen christlichen Kirche sprechen und bestimmte, ihrer Auffassung nach unrichtige kirchliche Lehren und Grundsätze feierlich als Irrlehre verurteilen zu sollen geglaubt. Wie ist dies vom evangelischen Glaubensstandpunkt aus möglich? Soviel freilich ist richtig, daß der durch die Aufklärung auf uns überkommene Schatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht innerhalb der einzelnen Kirche gilt, auch nicht innerhalb der evangelischen Kirche, wenn diese sich auch allezeit christlicher Toleranz und waltender Weitherzigkeit befleißigen soll. Es besteht aber auf der anderen Seite das Anliegen der evangelischen Gemeinschaft. Der einzelne evangelische Christ soll und will nicht subjektiven (oft genug kleingeistigen) Lehrmeinungen ausgeliefert sein, auch er will die „objektive Wahrheit", die „reine Lehre" hören. Wie nun ist diese zu erkennen und ist sie überhaupt zu ermitteln? Nach richtiger evangelischer Auffassung ist die Kirche Christi (die wahre Kirche) unsichtbar. Die Christenheit in der Welt, auch soweit sie sich gemäß den evangelischen Bekenntnisschriften der rechten Wort- und Sakramentverwaltung bedient, tut dies doch nur scheinbar. Sie verkündet immer nur religiös-menschliches, fehlbares Wort. Aber auch für die wahre, die wirkliche, die unsichtbare Kirche gilt Luthers Wort, daß sie Gerechte und Sünderin zugleich ist. Die Kirche in der Welt, die sichtbare Kirche vollends, und alles, was zu ihr gehört, das sind nur Larven, Masken, Menschen, die jederzeit irren und fallen können[19]). So gibt es nach lutherischer Lehre keine unfehlbare Kirche und auch keine unfehlbare, allein seligmachende Kirchenlehre. Unfehlbar ist das Wort, das aber mit Christus und nicht mit der Bibel identisch ist. Die Idee einer sichtbaren, die reine Lehre besitzenden Kirche (ecclesia visibilis vera) stammt aus den

19) Erich Seeberg, Grundzüge der Theologie Luthers, Stuttgart 1940, 164 ff.; Reinhold Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche, 1885; Rudolph Sohm, Kirchenrecht, 2. Band, Leipzig 1923, 135 ff., bes. 138 Anm. 5; Werner Elert, Der christliche Glaube, Berlin 1940, 44, 536; Hermann Mulert, Konfessionskunde, 2. Aufl., Berlin 1937, 359, 372.

späteren Jahren Melanchthons, der diesen Begriff auch in die Bekenntnisschriften selbst (Confessio Augustana Art. VII, Apologia Confessionis Art. 4, Nr. 5) eingeführt hat. Sie mag lutherisch-orthodox sein, ist aber nicht ursprünglich lutherisch. Nach heute wieder gereinigter evangelischer Auffassung steht die Fehlbarkeit aller sichtbaren Kirchen fest. Besonders die Kirchenbehörden, Ausschüsse oder Synoden sind nicht von Amts wegen oder von sich aus im Besitze der Wahrheit, nur der Kirche Christi ist nach dem Evangelium die Verheißung gegeben, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden. Die verschiedenen sichtbaren und unsichtbaren Kirchen, wie sie in der Gedankenwelt der einzelnen Konfessionen bestehen, tragen den unvertilgbaren Charakter der Kirche Christi nur insoweit an sich oder verleugnen ihn in eben demselben Umfange, als ihre Kirchenlehren lautere oder unlautere Ausflüsse der Lehre Christi sind. Die auf das Bekenntnis des Petrus gebaute Kirche kann nicht untergehen. Aber jede Kirche, die ein davon wirklich abweichendes Bekenntnis aufstellt, muß untergehen. Welche Kirche hierbei den Sieg davon tragen wird, wird erst am Tage der Wiederkunft des Herrn offenbar werden. Nun ist bereits in der Bibel (Eph. 6, 12, Matthäus 17, 21) gesagt, daß auch die Kirche in Häresie verfallen kann. Wie ist deshalb in der evangelischen Kirche, in der es weder eine sichtbare noch eine unsichtbare unfehlbare Lehrinstanz gibt, die Abgrenzung von der tatsächlich zu allen Zeiten möglichen Irrlehre vorzunehmen? Nach evangelischer Überzeugung ist die Gesamtkirche im Besitz der Lehrgewalt. Von ihr wird sie an die Diener am Wort weitergegeben. Die Kirche wird nach evangelischer Auffassung bei ihrer allgemein vertretenen Lehre verharren müssen, soweit und solange sie die Überzeugung hat, daß diese ihre Lehre lauterer Ausfluß der reinen Lehre Christi ist. Und sie muß ihre bisherige Lehre aufgeben, sobald sie die feste Überzeugung gewinnt, daß eine in ihr entstehende abweichende Lehre die richtige ist. Der evangelische Christ hofft und weiß, daß Gottes Wort — d. h. Christus — sich zu allen Zeiten und an allen Orten durchsetzt. Weil jeder Irrtum einmal untergehen muß, so geht auch der Kirchenglaube, soweit er irrig war, unter. Nach diesen Gesichtspunkten allein vollzieht sich in der evangelischen Kirche die Abgrenzung von der Häresie. Sie ist also, soweit sie praktisch (in den einzelnen in Betracht kommenden Fällen und Formen) vorgenommen wird, zunächst immer nur eine gedachte, hypothetische, letzten Endes Gott selbst anheimgestellte.

In der Orthodoxie ist die Kirche ein von Gott gegründetes, unter Jesus Christus als Oberhaupt stehendes Institut und durch den Beistand des Heiligen Geistes als Ganzes unfehlbar. Die

Kirche als Ganzes, die Gesamtecclesia, und nur diese ist unfehlbar, die einzelnen Individuen oder Organe der Kirche, Bischöfe, Geistliche und Laien können irren. Ebenso sind Konzile und selbst ökumenische Konzilien fehlbar. Unfehlbar sind auch ökumenische Synoden nur dann, wenn sie die Meinung der Kirche als Ganzes (universalis ecclesia) wiedergeben. Mit anderen Worten, die Unfehlbarkeit der Kirche folgt nicht aus der Unfehlbarkeit der ökumenischen Konzilien, sondern die Unfehlbarkeit der ökumenischen Synoden ergibt sich aus der Unfehlbarkeit der Kirche. Es gibt keine unfehlbare Synode, wohl aber eine unfehlbare orthodoxe Christenheit. Das ist in der neueren orthodoxen Theologie gegenüber einer teilweise abweichenden Überlieferung (zuletzt z. B. noch Maltzew und Milasch), die eine unfehlbare Autorität der übereinstimmenden orthodoxen Hierarchie lehrte, seit den berühmten Untersuchungen der russischen Religionsphilosophen Ivan Kirejewskij (1806—1856) und Alexej Chomjakow (1804—1860) entsprechend der Lehre der alten Kirche wieder klar herausgestellt worden. Auch die Orthodoxie muß zu bestimmten Zeiten eine genaue Auskunft über Gottes Wort haben, denn von der rechten Erkenntnis hängt auch das orthodoxe Christentum ab. So wird das Gemeinübliche, Gemeinchristliche, Katholische das, was in der ganzen Christenheit sich durchsetzt, das zu allen Zeiten Gebräuchliche das Apostolische und Göttliche. Die durch die gemeinchristliche Gewohnheit unmittelbar redende katholische Christenheit, der Gemeinschaftsstrom der Kirche, das Ungetrübte innere Ganze des orthodoxen Geistes ist die unfehlbare Lehrinstanz der Orthodoxie. Der Schatz der Wahrheit ist das von den Vätern unverändert Bewahrte [20]).

In Deutschland, wie überhaupt in allen Ländern, in denen verschiedene Religionsgesellschaften vom Staate anerkannt sind, hat sich die Orthodoxie von sich aus bereitwillig auf den Gedanken der Parität eingestellt. Sie bekennt, daß die christlichen Konfessionen zwar verschieden, aber nicht in Christo geschieden sind. Aus diesem Grunde bestehen auch in Deutschland Beziehungen zwischen der johanneischen (orthodoxen) und der petrinischen (katholischen) und der paulinischen (evangelischen) Kirche. Da-

20) Konstantin Dyobouniotes, Die Lehre der Griechisch-orthodox anatolischen Kirche in Ekklesia, Geschichte, Lehre und Verfassung der orthodoxen Kirche, Leipzig 1939, 55 ff.; Friedrich Heiler, Urkirche und Ostkirche, München 1937, 217 ff.; Rudolf Sohm, Kirchenrecht, 2. Band, München und Leipzig 1923, 63 ff.; Nikodemus Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905; 209 ff.; 290 ff.; Stefan Zankow, Das orthodoxe Christentum des Ostens, Berlin 1928, 84 ff.; Nikolaus von Arseniew, Das Heilige Moskau, Paderborn 1940, 98 ff., 120 ff.

bei ist besonders zu beachten, daß eine allgemeine orthodoxe dogmatische Entscheidung darüber, wie sich die Orthodoxie den christlichen Andersgläubigen gegenüber zu verhalten hat, bekanntlich nicht vorliegt. Als im 8. Jahrhundert die letzte (7.) ökumenische Synode stattfand, gab es vom Standpunkt der Orthodoxie aus gesehen weder eine katholische noch eine evangelische Kirche[21]). Alles, was darüber also heute gesagt werden kann, ist kein Dogma, sondern nur Lehrmeinung einzelner Theologen (Theologumenon). Auch innerhalb der orthodoxen Kirche sind Lehrstreitigkeiten denkbar und auch in allerjüngster Zeit vorgekommen, um nur an den Streit über die Theologie Sergej Bulgakovs zu erinnern[22]). Der Streit geht bekanntlich um die Sophiologie und die Kenosislehre Bulgakovs. Unter ersterer versteht man die gnostizierende Lehre von der Gottesmutter als Allkreatur (Jungfernschaft der Kreatur), als ewiger Braut des göttlichen Wortes usw. Die besondere Kenosislehre Bulgakovs beschäftigt sich mit der Menschwerdung Christi und behauptet, daß bei dieser die göttliche Natur nicht durch Verbergung (κύψις), sondern durch Entleerung (κένωσις) erniedrigt wurde. Die Sophiologie Bulgakovs ist bereits von der russischen Patriarchatskirche (Patriarchatsverweser Sergius in Moskau) und der Bischofssynode der russisch-orthodoxen Kirche des Auslandes verworfen worden und die Kenosislehre wird — beides sind sehr interessante und geistreiche theologische Erörterungen — wohl dem gleichen Schicksal anheimfallen.

Vom Raskol und den Philipponen

In der Geschichte der russischen Kirche nimmt der sog. Raskol (die Kirchenspaltung) einen besonderen Platz ein.

In Rußland entstand um die Mitte des 17. Jahrhunderts infolge der Reformen des Moskauer Patriarchen Nikon[23]) (1652—1658, † 1681), der eine allgemeine Revision aller liturgischen Bücher und gottesdienstlichen Bräuche anordnete, um dabei alle seit Jahren eingedrungenen Fehler und Unregelmäßigkeiten zu beseitigen, eine Kirchenspaltung, der sog. Raskol. Ein Teil der Geistlichkeit und der Gläubigen wollte sich den Neuerungen Nikons nicht fügen, trennte sich daher von der Staatskirche und betrachtete diese für die Zeit nach Nikon nicht mehr als die wahre Kirche.

---

21) H. B. Alivisatos, Ist die Einberufung einer ökumenischen Synode möglich? Athen, deutsch 1938, griechisch 1937.

22) Zusammenstellung und Literatur bei Friedrich Heiler, Urkirche und Ostkirche, München 1937, 208 ff.; K. Sereznikow, Die Kenosislehre Sergej Bulgakovs in „Kyrios" IV, 1939/40, 124 ff.

23) M. V. Zyzykin, Patriarch Nikon, Warschau 1934.

So bildeten sich unter Führung des Protopopen Awwakum (Habakuk) [24]) verschiedene Gruppen, die sich selbst Altgläubige (Starowjery) oder Altrituale (Staroobrjadzy) nannten, von der Staatskirche aber als Raskolniki, d. h. Abgefallene bezeichnet wurden. Durch das Moskauer Kirchenkonzil von 1666/67 sind die Altgläubigen exkommuniziert. Ihr Führer Awwakum ist am Karfreitag des Jahres 1681 auf Betreiben der Staatskirche verbrannt worden. Der Altgläubige Professor W. P. von Riabouchinsky hat kürzlich in einem sehr instruktiven Aufsatz „Die Altgläubigen in Rußland und das russische religiöse Empfinden" in „Stimmen der Zeit" 136, 1939, 213 ff. Wesen und Entwicklung dieser religiösen Bewegung geschildert. Im übrigen steht heute fest, daß in vielen Punkten die Altgläubigen gegenüber der Staatskirche im Recht gewesen sind. Unter den Altgläubigen gab es gemäßigte und radikale Gruppen. Ein Teil von ihnen führt im Gegensatz zu jenen, die Priester haben und Popowzen heißen, den Namen der „Popenlosen" (Bezpopovzi), da sie keine Priester haben, sondern bloß Gemeindevorsteher, die ihnen die Priester ersetzen. Diese vollziehen die Taufe und verrichten den Gottesdienst. Alle übrigen Sakramente dagegen, wie das Abendmahl, die Ehe, die Firmung, die Buße usw. gibt es bei dieser Gruppe der Altgläubigen überhaupt nicht. Dies führte in Rußland zu heftigen Konflikten mit der Staatskirche, zumal diese Altgläubigen häufig auch den religiösen Eid und den Kriegsdienst verweigerten. Von den Bezpopovzen spalteten sich als Zweigsekte die Danieliten und von diesen 1789 wiederum unter einem Mönch Philipp die sog. Philipponen ab [25]). Diese stellten äußerst radikale Grundsätze auf, verwarfen das Gebet für den Zaren und empfahlen aus Abneigung gegen den Staat den Selbstmord als gottgebotene Sache. Auf Grund dieser Irrlehren mußten sie Rußland verlassen und wanderten in das ehemals selbständige Polen aus. Zufolge der alten Teilungen Polens und der Wiedervereinigung eines Teiles dieses Gebiets mit Rußland wanderten die Philipponen weiter.

24) Protopop Awwakum, Das Leben des Protopopen Awwakum, von ihm selbst niedergeschrieben, übersetzt aus dem Altrussischen, nebst Einleitung und Kommentar von Rudolf Jagoditsch, Berlin und Königsberg, 1930; auch Moskau 1934 von N. K. Gudzij; A. M. Bobrizew-Puschkin, Das Gericht und die Raskolniki-Sektierer, Petersburg 1902; I. A. Kirillow, Statistik der Altgläubigen, Moskau 1913.

25) Akten des Reichsministeriums für die kirchlichen Angelegenheiten, Generalia-Sekten- und Judensachen 12, betreffend die in den diesseitigen Staat aufgenommenen, zur Sekte der Philipponen gehörigen Russen und insbesondere die kirchlichen und Spezialangelegenheiten derselben: Konrad Algermissen, Konfessionskunde, 1. Aufl., Hannover 1930, 381 ff., 2. Aufl., Hannover 1939, 491 ff.

Zu dieser Gruppe der Altgläubigen gehörte auch eine Anzahl von Siedlern, etwa 1000 Mann, die in den Jahren 1825/30 aus dem Gebiete Suwalki nach dem Kreis Sensburg in Ostpreußen kamen, wo sie vom Preußischen König Friedrich Wilhelm III. Land erhielten und eine „russische Kolonie" in dem Dorfe Wojnowo (jetzt Eckertsdorf oder Oederwalde Ost in Ostpreußen genannt) und in den herumliegenden sieben Dörfern bildeten. Durch königlich-preußische Kabinettsorder vom 5. Dez. 1825 wurde ihnen die Ansiedlung in den bis dahin unkultivierten Gebieten Ostpreußens gestattet und zugleich neben steuerlichen Privilegien Befreiung vom Kriegsdienst für die erste Generation und Freiheit ihrer Religionsausübung zugesichert. Auch wurde in der Folge durch Kabinettsorder eine besondere Regelung bezüglich der Eidesleistung für sie getroffen. Nach diesem Privileg wurden die Philipponen von der Eidesleistung als solcher befreit und gaben an Stelle des Schwures eine feierliche Bestätigung unter Gebrauch der Beteuerungsformel Jey Jey (Ja, Ja) ab. Die Philipponen rodeten den Wald, bauten Blockhäuser und schufen Kulturland. Anfangs hatten sie noch manche Züge ihrer früheren Wildheit und ihres religiösen Fanatismus, aber die preußische Verwaltung stellte das bald mit den vielen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln in geeigneter Form ab. Und im Verlaufe ihrer nun mehr als 100jährigen Geschichte auf deutschem Boden haben sich die früheren Eigentümlichkeiten und religiösen Besonderheiten dieser Sekte stark abgeschliffen. Die Philipponen kamen als Obsthändler und Obstpächter in Ostpreußen weit herum. Die Philipponen-Gemeinde besitzt ein Gotteshaus in Eckertsdorf (Oederwalde-Ost) und ebenda ein Nonnenkloster mit Bethaus. Die Kirchensprache ist das Altslavonische oder Kirchenslavische. Die Philipponen sprechen als Familiensprache überwiegend russisch, daneben aber auch durchweg deutsch und größtenteils auch masurisch. Die Kinder nehmen seit vielen Jahren auch meist am protestantischen Religionsunterricht in den staatlichen Schulen teil. Die Kenntnis des Altslavonischen und zum Teil auch des Russischen läßt in der jetzigen Generation nach. In der Frage des Eides sind nach einer Erhebung des Aufsichtsrichters in Sensburg/Ostpreußen Fälle, in denen Philipponen die Abnahme ihres besonderen Eides verlangen, seit vielen Jahren nicht mehr vorgekommen. Das besondere Eidesprivileg ist im ganzen Kreise längst in Vergessenheit geraten und juristisch unter dem Gesichtspunkt des derogierenden Gewohnheitsrechtes obsolet geworden. Gerade dieser Fall zeigt deutlich — und darum behandele ich ihn hier nur —, daß nicht jede religiöse Besonderheit unter Bezugnahme auf die grundsätzlich bestehende Glaubens- und Gewissensfreiheit gerechtfertigt oder durch sie gedeckt werden kann.

Im Verhältnis zur Glaubens- und Gewissensfreiheit soll jede staatliche Rechtsvorschrift, soweit möglich, den bestehenden Glaubensansichten billigerweise Rechnung tragen. Aber die Staatsbehörde, die mit dem Schutze der durch die Staatsgrundsatzgesetzgebung garantierten Freiheitsrechte beauftragt ist, hat jederzeit das Recht und die Pflicht, zu prüfen, ob es sich um solche bürgerlichen Pflichten handelt, die durch religiöse Bekenntnisse nicht vernachlässigt werden dürfen. Zu einer solchen Pflicht aber gehört die für alle Volksgenossen bestehende Verpflichtung der Eidesleistung. Die Zeit, in der eine Ablehnung der Eidesleistung und der Gebrauch besonderer Beteuerungsformeln durch Sektenangehörige unter Bezugnahme auf ihre abweichende religiöse Sondermeinung gerechtfertigt werden konnte, ist heute vorbei. Zahlreiche Vorschriften von Staat, Partei und deren Gliederungen aus neuester Zeit haben das eindeutig klargestellt.

Ein Teil der Philipponen überzeugte sich im Laufe der Zeit wieder von der Richtigkeit der orthodoxen Lehre, von der sich ihre Vorfahren abgespalten hatten, und kehrte zur Kirche zurück, wobei es ihnen gestattet wurde, gewisse alte Riten und Bräuche beizubehalten. Das geschah etwa um das Jahr 1880, als der russisch-orthodoxe Priester Johann Dobrowolski aus der Stadt Sejny (Gouvernement Kowno) nach Ostpreußen kam und dort eine neue Gemeinde der sich nach dem alten Ritus haltenden Orthodoxen gründete. Zuerst gab es Reibungen zwischen der neuen Gruppe und den übrigen Altgläubigen, aber mit dem Laufe der Jahre ebnete sich das. Die neue Kirchengemeinde wurde von dem Berliner Botschaftsprediger betreut, der jährlich ein- oder zweimal nach Eckertsdorf kam, um dort die hl. Liturgie zu zelebrieren, das Abendmahl und die Firmung zu erteilen, die Kinder taufte, die Ehen segnete usw. An den übrigen Sonn- und Feiertagen versammelten sich die Gläubigen der kleinen Gemeinde bei einem der Ältesten der orthodoxen Kolonisten, denen dies gestattet war. Nach dem Ende des Weltkrieges im Jahre 1921 kam in die Kolonie der erste ständige russische Priester, an seine Stelle kurz danach ein anderer Geistlicher, Propst Alexander Awajew, der sich dort noch bis auf den heutigen Tag aufhält. Im Jahre 1922 beschloß die neue Kirchengemeinde den Bau einer eigenen Kirche und im Herbst 1923 traten die Gläubigen zum erstenmal mit feierlicher Prozession am Tage Mariä Einführung in den Tempel zum Gottesdienst in die neue Kirche ein.

Außer der Kirche selbst enthält das Kirchengebäude noch die Zimmer für den Priester, den Küster und eine kleine Schule.

Die Gottesdienste finden in der Kirche regelmäßig an allen Sonn- und Feiertagen und an ihren Vorabenden statt; sie werden streng nach dem Ritus geführt und dauern meist lange Zeit (der

Abendgottesdienst manchmal über sechs Stunden, die Liturgie zwei bis zweieinhalb Stunden). Der Gesang ist gemeinsam, im Chor, nach alten Weisen. Viele von den „Altgläubigen" haben sich in der letzten Zeit der Kirchengemeinde angeschlossen, so daß diese jetzt, mit dem jährlichen Nachwuchs, 200 Seelen zählt. Trotz der religiösen Unterschiede leben die Kolonisten, ihr Volkstum voranstellend — Altgläubige sowohl wie Orthodoxe — miteinander im Frieden.

Heeresseelsorge und Kurpastoration

Im alten Rußland hatte jedes Regiment seinen eigenen Geistlichen, der stets dem Bischof unterstand, in dessen Eparchie sich das Regiment befand, und darüber den Protopresbyter der Militär- und Marinegeistlichkeit. Dieser war der Feldbischof im eigentlichsten Sinne des Wortes, insbesondere dann, wenn die Armee ins Feld zog. Im kaiserlichen Rußland hatte jedes Regiment auch eine eigene, ihm speziell zugeteilte Kirche. Das Fest des Heiligen, nach dem die betreffende Kirche den Namen trug, war ein Feiertag für dieses Regiment, an dem stets eine Parade stattfand. Im heutigen Rußland sind diese Einrichtungen abgeschafft. In der Sowjetarmee, über die das Zentralblatt des Heeres „Krasnaja Swjesda" zu vergleichen ist, gibt es weder eine orthodoxe noch eine andere Heeresseelsorge, weil hierfür kein Bedürfnis besteht. In Deutschland gab es früher im alten Österreich eine orthodoxe Seelsorge für die Armee, auch die heute zum Generalgouvernement gehörige orthodoxe Kirche im ehemaligen Polen hatte eine geordnete Heeresseelsorge. Unsere heutige deutsche Wehrmacht kennt nur eine hauptamtliche evangelische und katholische Heeresseelsorge mit je einem Feldbischof und zahlreichen Wehrmachtspfarrern (dazu für die Kriegszeit Kriegspfarrer auf Kriegsdauer und Kriegspfarreranwärter). Für die zahlenmäßig allzu kleinen Religionsgesellschaften wie z. B. die altkatholische Kirche, die evangelischen Freikirchen und die orthodoxe Kirche besteht keine eigene Heeresseelsorge ihrer Konfession, denn die wenigen Wehrmachtsangehörigen dieses Bekenntnisses würden die kostspielige Einrichtung einer eigenen Heeresseelsorge nicht rechtfertigen. Doch ist ebenso wie der altkatholische Bischof auch der orthodoxe Bischof jederzeit bei auftretendem praktischem Bedürfnis zu religiösen Amtshandlungen im Heer, an der Front und in der Heimat nach Erlaubnis des Oberkommandos der Wehrmacht zugelassen. Wie früher schon der Weltkrieg, so hat auch der jetzige Krieg, weil unter den polnischen und französischen Kriegsgefangenen sich zahlreiche Personen orthodoxen Glaubens befanden, das Bedürfnis nach einer gottesdienstlichen Versorgung dieser Kriegsgefangenen mit sich ge-

bracht. Das Oberkommando der Wehrmacht hat den orthodoxen Bischof von Berlin und Deutschland im Einvernehmen mit dem Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten mit der Seelsorge unter den orthodoxen Kriegsgefangenen beauftragt. Soweit aber unter den Kriegsgefangenen selbst orthodoxe Geistliche sind, haben diese — sogar in erster Linie — die Berechtigung zur Ausübung der Seelsorge mit Bezug auf die übrigen Gefangenen.

In dieses Kapitel gehört, geschichtlich betrachtet, auch die Kirche der langen Kerle, das russisch-orthodoxe Gotteshaus in Potsdam, hinein. Zar Peter der Gr. (1682—1725) hatte dem preußischen König Friedrich Wilhelm I. (1713—1740) hochgewachsene Soldaten geschenkt, und zwar 1713: 10 Mann, 1714: 80 Mann, 1716: 80 Mann, 1718: 55 Mann, 1720: 10 Mann und 1724: 23 Mann. König Friedrich Wilhelm I. siedelte diese Soldaten in Potsdam an. Sie bildeten dort die erste russisch-orthodoxe Gemeinde. Eine eigene Kirche hatten sie nicht und mußten sich mit den ziemlich seltenen Gottesdiensten begnügen, die von dem Berliner Gesandtschaftsgeistlichen bisweilen in Potsdam abgehalten wurden. Erst im Jahre 1733/34 wurde der Priester Wassilij Schtscherbatzky von Petersburg nach Potsdam geschickt. In einem zweistöckigen Gebäude (Ecke Plantage und Kanal) hatte inzwischen der König Friedrich Wilhelm I. eine Kirche für die Russen eingerichtet, wo auch die Wohnung für einen Geistlichen gelegen war. Diese Kirche war aber nicht genügend mit gottesdienstlichem Inventar ausgestattet. Schtscherbatzky wandte sich daher nach Petersburg und bat, ihm die nötigen gottesdienstlichen Geräte zu schicken. Darauf erhielt er silberne Geräte, Kreuze und ein Evangelium. Die Kirche konnte am 11. April 1734 von Schtscherbatzky in Anwesenheit des preußischen Königs eingeweiht werden. Der Geistliche erhielt auf Befehl des Königs jährlich 600 Taler Gehalt, freie Wohnung und Heizung. Schtscherbatzky starb im März 1740 in Potsdam. Ein Nachfolger wurde nicht bestellt und die Kirchengemeinde blieb demzufolge wieder ohne regelmäßige Gottesdienste, zumal sich auch die Zahl der Gemeindemitglieder im Laufe der Jahre immer mehr verringerte. 1747 nach der Liquidierung des Regimentes der hochgewachsenen Soldaten bleiben in Potsdam nur noch 60 Personen russischen Volkstums, 1790 nur noch 20, 1805 nur noch eine Person. Nach dem Tode des Priesters Schtscherbatzky war das Inventar der Kirche teils nach Petersburg zurückgesandt, teils dem Generalkommandanten von Potsdam zur Aufbewahrung übergeben worden. 1765 wurde das Kirchengebäude in ein Theater umgewandelt, 1777 dann das Haus abgetragen. Die wenigen noch vorhandenen Gemeindemitglieder mußten nun ihre Gebetsversammlungen in einem Privathaus abhalten; für die Miete dieses Raumes bewilligte der Magistrat von

Potsdam 1 Taler 6 Groschen monatlich. 1808 wurde das Inventar der Kirche dem Potsdamer Magistrat übergeben, 1815 dem Königlichen Hofmarschallamt. Nach dem Tode des letzten Gemeindemitgliedes hatte die Gemeinde aufgehört zu bestehen.

Auf Bitten des preußischen Königs Friedrich Wilhelm III. (1797—1840) schenkte der Zar Alexander I. (1801—1825) dem König einen russischen Sängerchor, bestehend aus 4 Feldwebeln, 4 Unteroffizieren und 13 Soldaten, die am 23. März 1813 in Potsdam eintrafen. Später schenkte der Zar dem König noch weitere Soldaten. 1826 waren noch 12 Sänger übrig geblieben. Für diese errichtete der König die russische Kolonie „Alexandrowka" bei Potsdam, bestehend aus 12 im russischen Stil gebauten Blockhäusern. In dieser Kolonie wurde auch eine Kirche zu Ehren des hl. Alexander Newsky auf dem Kapellenberg gebaut. Die Grundsteinlegung fand am 11. September 1826, die Einweihung am 10. Juni 1829 durch den Protoierej Tschudowsky in Anwesenheit des russischen Zaren Nikolaus Pawlowitsch (1825—1855), des preußischen Königs und anderer Persönlichkeiten statt. In der Kirche ist eine Aufschrift folgenden Inhalts: „Im Jahre 1826, am 11. September, wurde im Namen Seiner Majestät des Königs von Preußen Friedrich Wilhelm III., als ein bleibendes Denkmal der Erinnerung an die Bande der innigen Anhänglichkeit und Freundschaft für den am 1. Dezember 1825 höchstselig verstorbenen Kaiser aller Reußen Alexander Pawlowitsch, Majestät, der Grundstein zur Erbauung einer Kirche für den apostolischen, orientalisch-katholischen Glauben, unter der Benennung des heiligen Alexander Newsky, in der von des Königs Majestät aus dem russischen Sängerchor des I. Garderegiments zu Fuß gestifteten Gemeinde durch den Generalmajor v. Alvensleben, Kommandeur der 2. Gardedivision, gelegt und von dem Kaiserlich Russischen Gesandtschaftspropst Johannes Tschudowsky feierlichst eingeweiht."

In dieser Kirche befinden sich wertvolle Heiligenbilder und andere Kultusgegenstände, die meistenteils von den Zaren und anderen Mitgliedern der russischen Zarenfamilie gespendet sind.

Die Kirche hatte keinen eigenen Klerus; die Gottesdienste wurden von der Geistlichkeit der russischen Botschaftskirche in Berlin abgehalten. Da die Gemeindemitglieder oft nicht mehr der russischen Sprache mächtig waren, wurde für die Kolonisten herausgegeben: „Auszug aus der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus für die russische Kolonie ‚Alexandrowka' bei Potsdam" (1858) und „Predigten, gehalten in der griechisch-katholischen Kirche der Kolonie ‚Alexandrowka' bei Potsdam" von Erzpriester Wassilij Polyssadow, Geistlicher der Kaiserlichen Russischen Gesandtschaft in Berlin 1857.

Auf Ersuchen des Propstes A. Maltzew wurde am 10. Januar 1894 der ehem. preußische Offizier W. A. Goecken, der 1890 vom römischen Katholizismus zur Orthodoxie übergetreten war, zum Pfarrer der Kirche in Potsdam ernannt. Dieser starb im Jahre 1914 nach Ausbruch des Weltkrieges in Berlin. Gegenwärtig ist wieder ein deutscher (Paul Hoecke) Geistlicher an dieser Kirche. Das Kirchengebäude ist aus dem Eigentum des Hauses Hohenzollern, dem es ehemals gehörte, in das Eigentum des Preußischen Staates übergegangen und der orthodoxen Diözese zur Nutzung überlassen.

Die Kurpastoration ist eigentlich eine Einrichtung der modernen Zeit, und erst um die Jahrhundertwende hat sich die Kirche zu ihrer festen Einführung entschlossen. Die Kurpastoration ist aber nichts kirchenfremdes. Denn die Kirche ist gehalten, Gottes Wort überall da zu verkünden, wo Gelegenheit dazu besteht und wo die Möglichkeit vorhanden ist, daß das Evangelium auf fruchtbaren Boden fällt. Deshalb hat auch die russisch-orthodoxe Kirche die Kurpastoration übernommen und sie im alten Rußland schon verhältnismäßig früh (d. h. um die Jahrhundertwende), z. B. in den kaukasischen Mineralbädern oder in Jalta oder Livadia in der Krim ausgeübt. Auch in Deutschland hat die russisch-orthodoxe Kirche die Kurpastoration eingeführt und russisch-orthodoxe Gotteshäuser in den hauptsächlichsten deutschen Heilbädern errichtet, z. B. Ems, Nauheim, Wiesbaden, Homburg v. d. Höhe, Baden-Baden, Marienbad, Franzensbad und Karlsbad.

Friedhofswesen

Wie jede Kirche, so begleitet auch die Orthodoxie die hervorragenden Abschnitte des menschlichen Lebens durch besondere heilige Handlungen (Sakramente, Mysterien) und gewährt ihren Gläubigen durch die Bereitstellung der kirchlichen Gnadenmittel auch in der Stunde des Todes den kirchlichen Beistand. Nach Beichte und Absolution kann die Eucharistie als letzte und notwendigste Wegzehrung (τὸ τελειουταῖον καὶ ἀναγκαιότατον ἐφόδιον) und dazu das 7. Sakrament der Orthodoxie, die letzte Ölung (τὸ ευχαλαῖον) empfangen werden. Dann wird der Verstorbene unter den Gebeten der Kirche in geweihter Erde zur letzten Ruhe gebettet. Der Tod hat für den orthodoxen Christen nichts Fremdes. Singet mir das Lied von unserem Bruder, dem Tod (di fratre nostro morte) heißt es zum Schluß des assisianischen Sonnengesanges[26]), und speziell auch für den orthodoxen Chri-

26) O. Bonmann, Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi, Freiburg 1940, 132; W. Meyer, Franz von Assisis Sonnengesang, Leipzig 1921.

sten nimmt die Liebe Christi, die die Welt bewegt, dem Tode des Gottesfürchtigen jeden Schrecken. Deshalb nennt man die orthodoxen Friedhöfe in frommer Bezeichnung (κοιμητήρια) Schlafstätten. Das will besagen, daß dem orthodoxen Christen der Tod nur ein zeitweiliger Schlaf bis zur Auferstehung ist. Für jedes Mitglied der orthodoxen Kirche, das im Frieden mit der Kirche verstorben ist, muß ein besonderer Trauergottesdienst nach dem vorgeschriebenen Ritus abgehalten werden. Die kirchliche Beerdigung ist (nach Kirchenrecht) untersagt: 1. für Nichtorthodoxe, 2. für ungetauft verstorbene Kinder, 3. bei Feuerbestattungen, 4. für unbußfertige Sünder, 5. für Selbstmörder (darunter auch das sog. Seppuku [Harakiri]), 6. für im Zweikampf Gefallene, 7. für gerichtlich zum Tode Verurteilte (auch wenn sie bußfertig gestorben sind).

An den Bestattungen solcher Personen darf kein orthodoxer Priester teilnehmen, und die Bestattung selbst darf auf einem orthodoxen Totenacker nicht vorgenommen werden. Unter Umständen kann zufolge einer durch die kirchliche Disziplin eingeführten Milderung in den Fällen zu 1—3 vom Bischof Dispens gewährt werden. Dazu ist noch Folgendes zu bemerken:

Die Frage, ob ein ungetauft verstorbenes Kind selig werden kann, spielt in allen christlichen Konfessionen eine Rolle und ist gleichzeitig für alle ein Stein des Anstoßes. Nun ist aber eine Praxis, die einem ungetauft verstorbenen Kind christlicher Eltern die kirchliche Beerdigung wegen mangelnder Möglichkeit der Seligkeit versagen will, eine abergläubische und abscheuliche Einstellung, die weder in der Hl. Schrift noch in dem allgemeinen menschlichen Erkenntnisvermögen eine Stütze finden kann. In Markus 16, 16 (Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig, wer aber nicht glaubet, der wird verdammet werden) gilt die Verurteilung nur dem Nichtglauben, nicht auch dem Nichtgetauftsein. Und in Matthäus 18, 14 heißt es: Auch ist es nicht der Wille eures Vaters im Himmel, daß eines von diesen Kleinen verloren werde. Schlatter hat einmal richtig bemerkt, daß in diesen Fällen wohl das Wasser, aber nicht Christus fehlt, und daß nicht das Wasser, wohl aber Christus die Seligkeit bewirkt. Ebenso wird im Wege der Epikie die kirchliche Beerdigung für Nichtorthodoxe dann statthaft sein, wenn es sich um solche Personen handelt, die der Orthodoxie bei Lebzeiten Gutes erwiesen haben, was z. B. in glaubens-(religions- oder konfessions-)verschiedenen Ehen, aber auch sonst der Fall sein kann.

Die Frage der Feuerbestattung entstand für die Orthodoxie erst vor verhältnismäßig kurzer Zeit, und zwar in denjenigen Ländern, in denen die orthodoxe Bevölkerung in der Minderheit war. In Rußland tauchte diese Frage während der ersten revolu-

tionären Periode 1905/06 auf, aber der Gedanke der Verwirklichung war damals noch so weit entfernt, daß eine kirchliche Bestimmung über die Feuerbestattung nicht gefaßt zu werden brauchte. Der Gedanke fand aber gelegentlich Widerhall in Artikeln der kirchlichen Presse. In neuester Zeit hat die serbische pravoslave Kirche einen ausgesprochenen Kampf gegen den Bau eines Krematoriums in Belgrad geführt, und der serbische Patriarch hat jede Teilnahme an Feuerbestattungshandlungen auf das strengste verboten (ähnlich die Orthodoxie in Rumänien). Auch das Bischöfliche Konzil der russischen orthodoxen Kirche im Auslande hatte in dieser Angelegenheit eine Beratung im Zusammenhang mit einem privaten Vorgang und faßte am 20. August/2. September 1932 seinerseits nachstehende Resolution: „Im Prinzip ist die Feuerbestattung den orthodoxen Gläubigen nicht gestattet, und zwar im Hinblick darauf, daß diese Sitte durch die Gottlosen und die Feinde der Kirche eingeführt wurde. In allen schwierigen Einzelfällen soll die Entscheidung beim Bischof der Diözese liegen." Nach Nachrichten aus Hellas soll sich auch die griechische Kirche gegen die Feuerbestattung ausgesprochen haben. Die näheren Umstände, die diese Entscheidung hier herbeigeführt haben, sind aber bei uns noch nicht bekannt.

Der Text der orthodoxen Totenmesse zeigt wohl als einzige kirchengesetzliche Möglichkeit die B e e r d i g u n g. Dort wird gesagt, daß nach dem Letzten der Leib der Erde übergeben wird. „Und der Leib wird in den Sarg gebettet, welchem die Trauernden folgen und dem der Geistliche vorangeht, er nimmt die Schaufel in die Hand und macht das Zeichen des Kreuzes über dem Toten und sagt: „Des Herrn ist die Erde und ihre Fülle, der Erde Rund und alle, die darauf wohnen." In der orthodoxen Begräbnisfeier liegt eine demütige Unterordnung unter das Gesetz Gottes „Von Erde bist du genommen, zu Erde sollst du werden". Denn der Mensch sieht: „daß unsere menschliche Schönheit nach dem Bilde Gottes geschaffen ist (die unschöne und die ruhmlose, ohne Ansehen)." (Folge des Totenamtes beim Begräbnis.) Die ganze Feier des orthodoxen Totenamtes ist im Grunde genommen auf dem Erdbegräbnis der Christen aufgebaut in Erfüllung des Adam gegenüber ausgesprochenen Gerichtsspruches Gottes: von Erde bist du genommen und zur Erde sollst du werden. — „Kommet her, küsset den, der mit uns zusammen war, er wird dem Grabe übergeben, mit dem Stein bedeckt, in die Finsternis versenkt, mit den Toten begraben." Das Aussehen des Toten und sein Begräbnis sollen für uns eine Lehre sein. Wir sehen das Antlitz des Toten vor uns und sollen an die letzte Stunde denken: er geht von uns, wie der Rauch von der Erde, wie die Blume verblüht, wie das Gras verdorrt, bekleidet mit

dem Bußkleid, bedecken wir ihn mit Erde... Kommet ihr Enkel Adams, wir sehen den der Erde Übergebenen, einen, wie wir, alle Herrlichkeit hat er abgelegt, zerstört im Grabe durch die Verwesung von Würmern und von der Finsternis vernichtet, mit Erde bedeckt. (Folge aus dem Totenamt.) Diese so in der Liturgie festgelegte Sitte, den Leib der toten Christen zu beerdigen, ist demnach in der Orthodoxie unbestritten. Sie wird im allgemeinen auch unverändert in der Kirche bewahrt von den ersten Tagen ihres Bestehens an. Diese Sitte ist nach Meinung der Orthodoxie aus der alttestamentlichen Zeit in die neutestamentliche übernommen worden, und zwar von denjenigen Völkern, die inmitten solcher Völker lebten, bei denen die Feuerbestattung verbreitet war. In der gleichen Art und Weise gebieten diejenigen kirchlichen Kanones, die ganz allgemein die Gebräuche der Kirche schützen (7. und 18. Regel des I. Ökumenischen Konzils; 2. und 7. Regel des II. Ökumenischen Konzils; 8. Regel des III. Ökumenischen Konzils, Trullanum, Reg. 39 und 102; VII. Ökumenisches Konzil 7. Regel), der Kirche, auch die jahrhundertealte Sitte des Erdbegräbnisses zu beobachten. So ist die Frage der Feuerbestattung von der orthodoxen Kirche und der orthodoxen Theologie im allgemeinen im negativen Sinne beantwortet worden. Trotzdem ist zu beachten, daß keine allgemeine gültige Kirchenbestimmung in dieser Hinsicht besteht. Da es also keine direkten kanonischen Gesetze gibt, die die Feuerbestattung verbieten, so mag die Orthodoxie zwar nicht ohne berechtigten Grund sagen, daß die Einführung einer derartigen Sitte von ihrem Standpunkt aus der kirchlichen Lehre und den kirchlichen Regeln aus den ersten christlichen Jahrhunderten zuwiderlaufen würde. Im übrigen aber ist auch sie gehalten, in erster Linie die geltenden Staatsgesetze zu beobachten, in Deutschland insoweit, also auch das Reichsgesetz über die Feuerbestattung vom 15. Mai 1934 — RGBl. I S. 380 — nebst Durchführungsverordnungen erforderlichenfalls zu berücksichtigen.

Die russisch-orthodoxen Kirchengemeinden in Berlin, Wien und Wiesbaden unterhalten auch eigene Friedhöfe. Die Anlegung eines orthodoxen Friedhofes erwies sich im Bereiche Berlins als dringendes Bedürfnis für die orthodoxe Bevölkerung der Reichshauptstadt. Außer den in der Stadt dauernd ansässigen Russen, Griechen, Rumänen, Serben, Bulgaren und anderen Orthodoxen gab es stets viele Durchreisende, darunter nicht selten Schwerkranke, die auf ärztlichen Rat hin hiesige Sanatorien aufsuchten oder nach den verschiedensten Bädern und Kurorten weiterreisten. So geschah es des öfteren, daß bei plötzlichem Ableben eines Orthodoxen die Angehörigen in eine äußerst unangenehme Lage gerieten, da es häufig nicht möglich war, die

damalige Hauskirche der Botschaft zu benutzen und für die notwendige schnelle Fortschaffung des Verstorbenen Sorge zu tragen, ganz zu schweigen von den nachher auftretenden Schwierigkeiten bei der letzten Ehrerweisung für den Heimgegangenen. Auch ist es vorgekommen, daß die Einsegnung mangels eines anderen Raumes in einem Sargmagazin vorgenommen werden mußte, was natürlich nur dazu beitrug, den Schmerz der Angehörigen des Verstorbenen zu erhöhen.

Die Notwendigkeit, eine würdige letzte Ruhestätte für die im Ausland verstorbenen Angehörigen der orthodoxen Kirche zu besitzen, bewog den Vorsteher der damaligen russischen Botschaftskirche in Berlin, den schon mehrfach genannten Propst Alexis von Maltzew, auf einem von dem Bauern Robert Jahn in Dalldorf, dem heutigen Wittenau, gekauften Grundstück einen Friedhof anzulegen und eine Kirche darauf zu erbauen, in der während der regelmäßigen Gottesdienste auch der hier Bestatteten gedacht wird. Diese Friedhofskirche in Berlin-Tegel, die dem heiligen apostelgleichen Kaiser Konstantin und der Kaiserin Helene geweiht ist, wurde von dem orthodoxen Wladimir-Wohltätigkeitsverein errichtet. Die Grundsteinlegung der Kirche erfolgte mit dem Segen des damaligen St. Petersburger Metropoliten Palladios am 31. Mai 1893; genau nach einem Jahr fand dann die Einweihung des fertiggestellten Gotteshauses statt. Auf dem um die kleine Kirche herum gelegenen Friedhof zählt man bis heute bereits rund 1200 Gräber. Die Kreuze und Denkmäler auf ihnen zeugen davon, daß hier viele fern von der Heimat und ihren Angehörigen die ewige Ruhe gefunden haben, darunter nicht wenige, deren Namen näher bekannt sind.

Von solchen besonders hervorzuhebenden Grabstätten auf dem orthodoxen Friedhof in Tegel erwähne ich die Ruhestätte des letzten kaiserlich-russischen Kriegsministers Wladimir Alexejewitsch Suchomlinow, gest. 1926, des russischen Verkehrsministers Eduard Bronisl. Krieger-Woinowsky, gest. 1933, des Fürsten Sergej Pawlowitsch Golizyn, kaiserlicher Zeremonienmeister, gest. 1898, der Philantropen Fürst Fedor Sergejewitsch Golizyn und Fürstin Nina Iljenischna Tschawtschawadse aus dem Kaukasus, gest. 1922, des russischen Botschafters Sergej Nikolajewitsch Swerbejeff, gest. 1922, der Gräfin Kapnist, Warwara Wass. geb. Prinzessin Riepnin, Gemahlin des kaiserlich-russischen Botschafters in Wien, gest. 1922, des Barons Anatolij Andrejew Wrangel, Generalmajors und Polizeichefs der kaiserlichen Residenz Zarskoje Selo, gest. 1931, der Gelehrten Nikolai Konstantinowitsch Gogel, Professor des Strafrechts, Fedoroff, Alexander, Fedorowitsch, Professor des bürgerlichen Rechts, gest. 1935, des Staatsrechtlers Wladimir Dimitrijew Nabokoff, gest.

1922; des Alexander Wassiljewitsch Zinger, Mathematik-Professors an der Universität Moskau u. a. m. Auf dem Tegeler orthodoxen Friedhof befindet sich auch eine Bronzebüste des berühmten russischen Komponisten Glinka[27]), die vom evangelischen Dorotheen-Friedhof in der Liesenstraße, wo der Verstorbene beerdigt worden war, nach hier gebracht wurde. Die sterblichen Überreste des Künstlers sind später nach Petersburg überführt worden. Der Grabstein mit der Büste trägt folgende Aufschrift:

Michael von Glinka
Kaiserl. russ. Capellmeister
geb. 20. Mai 1804
zu Novo-Sspaskoje, Gouv. Smolensk,
gest. 15. Febr. 1857 zu Berlin.

Der orthodoxe Friedhof in Wien ist ein Teil des großen Wiener Zentralfriedhofes. Im Jahre 1894 hatte die russische Regierung durch ihren diplomatischen Vertreter in Wien mit der Wiener Stadtverwaltung einen Vertrag abgeschlossen, nach dem die Wiener Stadtverwaltung auf ihrem Zentralfriedhof einen Teil in Größe von 604 Quadratmetern zum Begräbnis der orthodoxen Russen und zum Bau einer kleinen Friedhofskapelle zur Verfügung stellt. Dieser Vertrag wurde am 27. Oktober 1894 abgeschlossen. Es wurden aber auf diesem Friedhof schon damals alle Orthodoxen ungeachtet ihrer Staatsangehörigkeit beerdigt. Die Friedhofskapelle, zu Ehren des hl. Lazarus, wurde aus den Mitteln erbaut, die der schon genannte Propst M. Rajewsky, der damals Vorsteher der Wiener Gesandtschaftskirche war, gesammelt hatte. Die Einweihung der Kapelle fand am 26. April 1895 statt. Während des Weltkrieges fanden auf dem russischen Friedhof in Wien keine Beerdigungen statt und die Kirche war geschlossen. Sie blieb es auch in den ersten Jahren nach dem Kriege (bis 1923), da man die rechtliche Lage des Friedhofs und der Kirche nicht für genügend geklärt erachtete. Im Jahre 1923 stellte die Stadtverwaltung von Wien den Friedhof und die Kapelle wieder der russisch-orthodoxen Kirchengemeinde zur Verfügung. 1926 und jetzt wieder 1940 wurde die Kapelle erneuert. Am 22. Mai 1939 ist der Friedhof und die Kapelle durch einen besonderen Vertrag der orthodoxen Diözese des orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland übergeben worden. Die Sorge um den Friedhof und die Kapelle hat die Diözese der orthodoxen Kirchengemeinde „Mariae Schutz" zu Wien übertragen. Auf dem Friedhof sind unter anderem beerdigt: die

27) Seine Oper „Das Leben für den Zaren" ist jetzt nach langer Pause auch wieder in das Repertoire der Berliner Staatsoper aufgenommen worden.

früheren Vorsteher der russischen Gesandtschaftskirche in Wien, Propst Nikolajwesky und Roshdestwensky, der ehemalige russische Gesandte in Wien, Graf Kapnist.

Für die Einrichtung dieser Friedhöfe und das orthodoxe Bestattungswesen im allgemeinen gelten die reichs- und landesgesetzlichen Bestimmungen, wie sie zur Regelung des Friedhofswesens überhaupt ergangen sind[28]). Von den reichsrechtlichen Bestimmungen in erster Linie die Musterfriedhofsordnung vom 18. Januar 1937 — RMBliV. 1937 S. 113 — und der gemeinsame Runderlaß des Reichsministers des Innern und des Reichsministers für die kirchlichen Angelegenheiten vom 31. Oktober 1940, I b 1529/40/5360 c — 14. November 1940, H. B. 2775/40 I, II.

Der Zarenbesuch in Wien

Bei der Betrachtung der orthodoxen Kirche in der Ostmark beschränke ich mich auf eine Darstellung der Kirchengeschichte derjenigen orthodoxen Glaubensgemeinschaften, die noch heute in der Ostmark vorhanden sind. Ich scheide also die orthodoxe Kirche der alten österreichisch-ungarischen Monarchie, die eine überaus interessante Diözesanverfassung aufwies, aus, da diese Kirche ja heute in anderen Staaten lebt und zum Reiche selbst nicht mehr in unmittelbaren Beziehungen steht.

In der Ostmark (Reichsgaue Wien, Kärnten, Niederdonau, Oberdonau, Salzburg, Steiermark, Tirol) bestehen neben den Gemeinden der russisch-orthodoxen Kirche weitere vier voneinander unabhängige orthodoxe Kirchengemeinden, deren Sprengelbezirk sich über die ganze Ostmark erstreckt. Dies sind 1. die griechisch-orientalische Kirchengemeinde St. Georg in Wien für die Anhänger des orthodoxen Bekenntnisses griechischer, macedowallachischer (rumänischer) und albanischer Nationalität, die türkische Staatsangehörige sind; 2. die orthodoxe Kirchengemeinde zur heiligen Dreifaltigkeit in Wien für die Anhänger des orthodoxen Bekenntnisses griechischer Nationalität, die nicht türkische Staatsangehörige sind; 3. die serbisch-griechisch-orientalische Kirchengemeinde zum heiligen Sava in Wien für alle Anhänger slavischer Nationalität (außer den Russen) ohne Unterschied der Staatsangehörigkeit; 4. die rumänisch-griechisch-orientalische Kirchengemeinde zur heiligen Auferstehung in Wien für alle Anhänger des orthodoxen Bekenntnisses rumänischer Nationalität ohne Unterschied der Staatsangehörigkeit. Die Kirchen-

28) Vgl. diese Bestimmungen bei Wilhelm Brunner, Handbuch für Friedhofs- und Bestattungsämter, Berlin 1935; Ders., Das Friedhofs- und Bestattungsrecht, Berlin 1927; Max Berner, Das Bestattungswesen in Preußen, Berlin 1932.

gemeinden zu 1 und 2 unterstehen dem ökumenischen orthodoxen Patriarchat in Konstantinopel, die Kirchengemeinde zu 3 untersteht dem serbischen Patriarchat in Belgrad, die Kirchengemeinde zu 4 dem rumänischen orthodoxen Patriarchat in Bukarest.

Die Geschichte und die gegenwärtige Bedeutung dieser neben der russisch-orthodoxen Kirche in der Ostmark vorhandenen vier verschiedenen national-orthodoxen Kirchen habe ich bereits a. a. O. in der Materialiensammlung näher erörtert. Soweit ich daher im folgenden nicht noch einmal ergänzend darauf zurückkomme, stelle ich hier in den Mittelpunkt der Erörterung die russisch-orthodoxe Kirche in der Ostmark.

Der Anfang der russisch-orthodoxen Kirche in Wien geht auf den Beginn des 18. Jahrhunderts zurück. Von 1726 bis 1748 amtierte in Wien zunächst als diplomatischer Vertreter und dann als Gesandter der Kammerjunker Ludwig Lantschinsky. Er machte den ersten Versuch, in Wien eine Gesandtschaftskirche zu errichten. Die in Wien lebenden Russen mußten sich damals in Angelegenheiten der Seelsorge und Vornahme kirchlicher Amtshandlungen immer an die dortigen griechischen und serbischen Geistlichen wenden, die die Gottesdienste in der Kapelle eines Privathauses abhielten. Im Jahre 1739 — während des österreichisch-türkischen Krieges — wurden alle griechischen Kaufleute aus Wien ausgewiesen, denn man beschuldigte sie des geheimen Briefwechsels mit Konstantinopel. Deshalb blieb die griechische Kirche in dieser Zeit ohne Gemeindemitglieder und ihre Geistlichen ohne Unterhalt. In dieser Lage wollte Lantschinsky zu Hilfe kommen. Er wandte sich an das russische Ministerium für die auswärtigen Angelegenheiten mit der Bitte, den Geistlichen der griechischen Kirche einen Unterhalt aus den Mitteln der russischen Regierung zu bewilligen. Dies geschah auch. Da aber vom Ministerium nur 100 Rubel jährlich bewilligt wurden, konnte die griechische Kirche nur e i n e n Geistlichen unterhalten.

1748 wurde Graf Michail Bestushew-Rjumin zum Botschafter in Wien ernannt. Seine Bemühungen um die Errichtung einer eigenen Botschaftskirche blieben ohne Erfolg. Die russische Hl. Dirigierende Synode hatte zwar einen Priester nach Wien ernannt, dieser trat aber seinen Dienst dort nicht an.

1752 wurde Graf Herrmann Kaiserling zum russischen außerordentlichen Gesandten in Wien ernannt. Weil er nicht orthodoxen Bekenntnisses war, hielt man es in Petersburg nicht für nötig, einen Geistlichen nach Wien zu schicken. Der 1761 zum Wiener Botschafter bestimmte Fürst Dimitrij Golizyn erneuerte beim Petersburger Ministerium das Gesuch um Errichtung einer Botschaftskirche. Eine Feldkirche, die ursprünglich für Augs-

burg bestimmt war, war schon 1761 mit dem Priestermönch Narkis Kwjetka in Wien angekommen. Der Geistliche kehrte zwar nach Petersburg zurück, die Feldkirche blieb aber in Wien. Zum Geistlichen wurde dann der Priester Simeon Matfejew (1762 bis 1767 in Wien, vorher im Haag) ernannt. Ihm folgten später der Priestermönch Jesekiil (in Wien 1767—1783) und Johann Josifow (in Wien 1783—1823). Bis 1765 befand sich die Kirche in demselben Hause, in dem der Gesandte wohnte, 1765 wurde sie in ein anderes Gebäude verlegt. Von 1792—1799 und von 1801 bis 1806 war Graf Andrej Cyrillowitsch Rasumowsky Botschafter in Wien. Nach den Berichten Rasumowskys an sein vorgesetztes Ministerium war das Haus, in dem sich die Kirche in Wien befand, für gottesdienstliche Zwecke gänzlich ungeeignet. Ende 1799 wurde die Kirche nach Dresden überführt, da die diplomatischen Beziehungen zwischen Rußland und Österreich abgebrochen waren. Nach einem Jahr kehrte mit Wiederherstellung der diplomatischen Beziehungen auch die Feldkirche nach Wien zurück. Infolge des zweimaligen Transportes hatte sich ihr äußerer Zustand noch verschlechtert. Im September 1801 erhielt Rasumowsky vom Petersburger Ministerium den Befehl, die Kirche wieder herzustellen. Rasumowsky mietete zu diesem Zwecke neue Räumlichkeiten für die Kirche im Hause der Baronin von Matt auf der Großen Schulstraße in Wien. Im Jahre 1803 war diese Kirche fertig und konnte eingeweiht werden. Nach Ablauf des Kontraktes über diese Räumlichkeiten wurde die Kirche in das sog. „Russische Haus" auf der Wallfischgasse in Wien verlegt. Dieses Haus war dem russischen Außenministerium von dem Ritter des Malteserordens Johann Baptist Mallia († 1812) geschenkt worden. Während der Weltausstellung in Wien im Jahre 1873 weilten dort als Gast des Kaisers Franz Joseph der deutsche Kaiser Wilhelm I. und der Zar Alexander II. Am 30. August, dem Namenstag des Zaren, sollte in der russischen Kirche ein Festgottesdienst in Anwesenheit der drei Kaiser stattfinden, was sich aber bei näherer Prüfung als undurchführbar erwies, da das Haus einen zu traurigen Eindruck machte. Deshalb wurde der Festgottesdienst im Gebäude der Gesandtschaft selbst abgehalten. Dies veranlaßte den damaligen russischen Geistlichen in Wien, Protoierej M. Rajewsky, dessen Euchologien der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes noch heute bekannt ist, den Zaren zu bitten, eine Geldsammlung zum Bau einer neuen würdigen Kirche in Wien zu gestatten. Der Zar gab die Erlaubnis. Rajewsky sammelte im Laufe von elf Jahren 22 000 Rubel; diese Summe wurde später aber nicht zum Bau der Kirche, sondern zur Errichtung der Friedhofskapelle auf dem russischen Friedhof in Wien verwendet. Im März 1885 wurde der

Protoierej A. W. Nikolajewsky nach Wien versetzt. Er wandte sich sofort an den Gesandten Fürst Lobanow-Rostowsky mit der Bitte, den Bau der neuen Kirche zu beschleunigen. Lobanow-Rostowsky übergab diese Angelegenheit dem russischen Außenministerium. Die Sache wurde nunmehr (nach 150 Jahren) endgültig im günstigen Sinne erledigt. Kaiser Alexander III. von Rußland spendete die Hälfte der Baukosten — 200 000 Rubel, die andere Hälfte wurde von der russischen Regierung bewilligt. Am 23. Juli 1893 fand die Grundsteinlegung in Gegenwart des russischen Finanzministers I. A. Wyschnegradsky statt. Die Einweihung vollzog auf Befehl des Zaren der Erzbischof von Cholm-Warschau, Jeronim, am 4. April 1899. Die Kirche in Wien in der Raisnerstraße ist zu Ehren des heiligen Nikolaus (Bischofs von Myra in Kleinasien) erbaut und eine der schönsten russisch-orthodoxen Kirchen im Auslande. In die Kreuze der sechs Kirchenkuppeln hat man Kristalle eingelegt, die in der Sonne spiegeln und den Blick schon von weither auf das interessante Bauwerk lenken. Russische Gesandte in Wien für diesen Zeitabschnitt waren

1850—1855 Peter Frhr. v. Meyendorff,
1855—1856 Alexander Fürst Gortschakoff,
1856—1858 Andreas Frhr. v. Budberg,
1858—1864 Viktor v. Balabine,
1864—1870 Ernst Johann Graf v. Stackelberg,
1870—1880 E. v. Nowikoff,
1880—1882 Paul v. Oubril,
1882—1895 A. Fürst Lobanow-Rostowski,
1895—1905 Graf Kapnist,
1905—1910 L. P. Fürst Urussow,
1910—1913 Nikolaus v. Giers,
1913—1914 Nikolai v. Schebeko.

Im Mittelpunkt der Geschichte der russischen Kirche in Wien wird für diese Zeit immer der Zarenbesuch am österreichischen Kaiserhofe in den Tagen vom 27.—30. August 1896 stehen. Als Kaiser Nikolaus II. im Jahre 1894 die Herrschaft des mächtigen Russenreiches angetreten hatte, dessen Grenzen damals ein Fünftel der bewohnten Erde umschlossen, galt der erste der Besuche, die er an den europäischen Fürstenhöfen abstattete, dem Kaiser Franz Joseph. Nicht diese Tatsache des Kaiserbesuches an sich ist es jedoch, derentwegen ich die Festtage in Wien hier näher betrachte. An anderer Stelle[29]) habe ich ein-

29) Werner Haugg, Zur Kanonisation des Kaisers Nikolaus II. von Rußland und zur Rechtsvergleichung der Heiligenverehrung in „Zeitschrift für systematische Theologie" 17, 1940, 71 ff.

gehender ausgeführt, daß und warum das letzte russische Kaiserpaar (Nikolaus II. und die Kaiserin Alexandra Feodorowna) für die russische Kirche und darüber hinaus für die gesamte Orthodoxie eine bleibende Bedeutung haben werden.

Gewiß, durch die vielen und verhängnisvollen politischen Fehler, die das zaristische Regime im Ausklang seiner Wirksamkeit beging, konnten Nikolaus und Alexandra zeitweilig als Tyrannen erscheinen und ihre 1918 erfolgte Ermordung — auch ernsthaft — unter dem Gesichtspunkt der Lehre vom Tyrannenmord [30]) erörtert und gerechtfertigt werden. Aber doch eben nur eine Zeitlang. Dann stellte wie allemal im Geschehen der Dinge, so auch hier, die Weltgeschichte als gerechte Richterin das gebotene Gleichgewicht wieder her. König und Heiliger zugleich zu sein, das haben — besonders im Mittelalter — wohl viele Herrscher versucht, schon aus politischen Gründen. Aber nur wenige sind dem Ziele nahegekommen, und der schwere Weg bis zum Ende ist kaum einem gelungen. Zu denjenigen, die diesen Weg unbewußt gegangen sind, zählen nach meinem Dafürhalten der letzte Kaiser und die letzte Kaiserin von Rußland.

Deshalb ist es von Wert, zu untersuchen, ob wir denjenigen besonderen Umständen, die im späteren Leben des Zarenpaares so stark hervortraten, in diesen, in die glücklichste Zeit ihres Lebens fallenden Tagen schon im Ansatz begegnen.

Der russische Zar, der damals in Gesellschaft seiner Gemahlin drei Tage in der österreichischen Hauptstadt weilte, wurde sowohl von dem Kaiser Franz Joseph, dessen Gast er ja war, als auch von der Bevölkerung selbst mit seltenen Ehren empfangen. Seine Reise bedeutete eine Stärkung des Friedens und sein Aufenthalt in Wien einen Beweis der Freundschaft, die ihn zu dieser Zeit mit dem österreichischen Monarchen verband.

Der Zar und die Zarin kamen am Donnerstag, dem 23. August 1896, vormittags, in Wien an. Anläßlich ihrer Ankunft hatte Wien sein ganzes Straßenbild geändert. In die Stadt, die aus Anlaß militärischer Manöver ganz ohne Garnison gestanden hatte, war wieder militärische Einquartierung gekommen, und zwar in einem Umfange, wie sie seit langem in der Residenz nicht konzentriert gewesen war. Der Verkehr über die Ring- und Praterstraße war unterbrochen; die ganze Stadt zeigte reichen Festesschmuck. Triumphpforten überspannten die Straßen, in denen seit den frühesten Morgenstunden lebhaftes Treiben herrschte,

30) M. Lossen, Die Lehre vom Tyrannenmord in christlicher Zeit, München 1894; A. Coville, Jean Petit, La question du tyrannicide au commencement du XV siècle, Paris 1932; Fr. Schoenstedt, Der Tyrannenmord im Spätmittelalter, Studien zur Geschichte des Tyrannenbegriffs und der Tyrannenmordtheorie, Berlin 1938.

denn Zehntausende waren herbeigeeilt, um dem Einzug des Zaren beizuwohnen. Ein besonders glanzvolles Bild bot der Wiener Nordbahnhof, wo der Zar ankam. Kaiser Franz Joseph und Kaiserin Elisabeth, umgeben von den Mitgliedern des kaiserlichen Hauses und des Hofes, versammelten sich auf dem Bahnsteig, um das Zarenpaar sogleich bei der Einfahrt in die Hauptstadt zu begrüßen. Kaiser Franz Joseph trug die Uniform des russischen Leibgarde-Regiments von Kexholm, das Haupt bedeckte die charakteristische russische runde Militärmüze. Über die Brust schlang sich das breite, hellblaue Band des Andreasordens, des von Peter dem Großen 1698 gestifteten höchsten Ordens des kaiserlichen Rußlands. Das dunkelblaue, dem Orden aufgelegte Andreaskreuz zeigte die Buchstaben SAPR (Sanktus Andreas Patronus Russiae). Kaiser Franz Joseph, der damals gerade 66 Jahre alt geworden war, sah — den zeitgenössischen Berichten zufolge — in der russischen Uniform „recht vorteilhaft" aus. Er grüßte freudig nach allen Seiten und schritt dann in seinem gewohnten raschen Tempo die Ehrenkompanie ab, um sich in den Empfangssalon zurückzubegeben.

Eine Viertelstunde verging, dann öffneten sich die Türen des kaiserlichen Salons abermals, und der Hof erschien wiederum auf dem Bahnsteig. Zuerst kamen der Kaiser und die Kaiserin, dann Kronprinzessin-Witwe Stefanie und der Erzherzog-Thronfolger Franz Ferdinand von Österreich-Este (geb. 1863, gest. 28. Juni 1914).

Die allgemeine Aufmerksamkeit wandte sich selbstverständlich in allererster Linie der Kaiserin Elisabeth zu. Sieben Jahre waren seit jener furchtbarsten Stunde ihres Lebens vergangen, in der ihr einziger Sohn, Kronprinz Rudolf, gleichzeitig Mord und Selbstmord auf sein Gewissen geladen hatte. Elisabeth hatte ein Gelübde getan, die Trauer niemals abzulegen. Auch fehlte sie seit jenen Tagen bei allen Hoffesten und darüber hinaus selbst bei den wichtigsten offiziellen Repräsentationen der Monarchie. Um so höher rechnete man es ihr, die in diesem Jahre schon einmal anläßlich der ungarischen Millenniumsfeier eine Ausnahme von ihrer Zurückgezogenheit gemacht hatte, an, daß sie auf besondere Bitte ihres Gatten am Empfang des Zarenpaares teilnahm. Kaiser Franz Joseph war hierüber selbst offensichtlich sehr erfreut.

Die Kaiserin Elisabeth trug eine schwarze Toilette aus Taffetas-Glacé, deren Taille in breitem Saum in russischer Blusenform ausgeführt war. Über dieser Toilette trug die Monarchin einen langen, schwarzen Plüschmantel. Auf dem reichen dunklen Haar ruhte ein kleines, schwarzes Capothütchen. Ausnahmsweise war sie ohne Schleier erschienen, und so konnte man

bemerken, wie anziehend Elisabeth immer noch aussah. Freundlich-wehmütig lächelnd nickte sie nach allen Seiten und trat dann mit dem Kaiser bis an den Rand des Perrons.

Punkt halb elf Uhr wurde die Ankunft des Zuges des russischen Kaiserpaares gemeldet, der Kaiser und die Kaiserin traten dicht an das Geleise heran und die Musikkapelle der Ehrenkompanie stimmte die russische Volkshymne „Gott sei des Zaren Schutz" an. Langsam fuhr der Zug in die Halle ein. Ehe er noch hielt, öffneten sich bereits die Türen einzelner Waggons, und Tscherkessen mit ihren langen, gelbroten Mänteln, den breiten Dolch im Gürtel, sprangen auf den Bahnsteig. Unmittelbar vor dem Herrscherpaar blieb der Wagen, in dem sich die russischen Majestäten befanden, stehen, die Tür öffnete sich und dem Wagen entstieg die russische Kaiserin, gefolgt von Kaiser Nikolaus. Kaiser Franz Joseph verbeugte sich tief vor der russischen Kaiserin, küßte ihr die Hand und wandte sich dann zu Zar Nikolaus. Die Monarchen umarmten und küßten sich nach christlicher Weise zweimal. Gleichzeitig begrüßten sich die beiden Kaiserinnen, indem sie sich ebenfalls umarmten und küßten. Kaiser Nikolaus küßte dann der österreichischen Kaiserin die Hand. Der russische Kaiser hatte die Oberstinhaber Uniform des 2. österreichischen Infanterie-Regiments angelegt, die seine kleine, elegante Gestalt vortrefflich kleidete. Allgemeine Bewunderung erregte die auffallend schöne Erscheinung der russischen Monarchin. Sie trug eine prachtvolle Toilette aus blaßblauem, silbergesticktem Satin duchesse mit gleicher Pelerine.

Die Zarin Alexandra Feodorowna war damals die glücklichste Frau, die man sich denken kann. Sie hatte den Mann, den sie innigst liebte und der gleichzeitig der mächtigste Herrscher der Erde in der damaligen Zeit war, geheiratet. Die strenge Trauerzeit für den verstorbenen Kaiser Alexander III. von Rußland war vorüber. Nikolaus und Alexandras festliche Krönung hatte stattgefunden, ein erstes Töchterchen war dem Zarenpaar schon geboren. So schien die Zukunft der russischen Kaiserin damals fast vollkommen heiter und wolkenlos. Und trotzdem haben alle, die die Zarin Alexandra kannten und die damals Zeugen ihrer Begegnung mit der Kaiserin Elisabeth von Österreich sein konnten, später übereinstimmend berichtet, daß in dem Augenblick, als die beiden Kaiserinnen sich begrüßten, an der Zarin Alexandra zum ersten Male jener so ganz besondere und eigentümliche Gesichtsausdruck hervortrat, der später in ihrem Auftreten so beherrschend wurde. Ich meine — wenn man dies so ausdrücken kann — jenen Ausdruck einer ganz zarten und feinen Untermalung eines zweiten, geistigen Lebens, der dem menschlichen Gesicht das Aussehen des vollkommen Fremdartigen, Unkörper-

lichen, Transzendenten geben kann. Es war nichts Erschreckendes in diesem Anblick, in keiner Weise, sondern nur das Bild eines unbeschreiblich Eigenartigen, das Abbild der erlösten, sich über die Materie hinausschwingenden Seele. Diesen Gesichtsausdruck hatte die Zarin später, als sie nach der Geburt ihres kranken Sohnes ihr ganzes Leben und Denken der Religion zuwandte, häufig, in der Zeit der Gefangenschaft der kaiserlich-russischen Familie fast ständig, und ihn zeigte sie auch auf ihrem letzten Gange, als sie aus dem Chaos von Jekatrinburg zu Gott heimfand.

In den Lebensbeschreibungen und in den Nachrichten, die wir über die letzte Kaiserin von Rußland besitzen, finden wir diese sonderbare Haltung regelmäßig mit Hysterie oder Angst erklärt. Von ersterer war dieser Ausdruck vollkommen und von letzterer nach meinem Dafürhalten jedenfalls in dem Sinne verschieden, den man gemeinhin unter Angst versteht. Es ist mehrfach betont worden, daß das Spezifisch-Russische im Christentum, wenn man es als psychologische Tatsache untersucht, sich letzten Endes als Gefühl darstellt. Die Sünde, deren Überwindung den Schwerpunkt des Christentums bildet, ist für den Russen kollektiv. Jeder trägt die Mitschuld für die Sünde des anderen und jeder hat für das Heil seiner Mitmenschen eine eigene Verantwortung. Daraus entsteht die Intelligenz des Herzens, die sich auswirkt in der Selbsterniedrigung für andere aus Herzensreinheit. Daraus entwickelt sich das wichtigste Gesetz, das die Existenz des menschlichen Lebens regelt, das Mitleid. Und daraus kann auch die Angst entstehen, eine allgemeine Angst, wie sie in absolut gesteigerter Form nur einmal (in Gethsemane) empfunden worden ist (Angoisse de Jésus au jardin de l'agonie). Soweit das in dieser Weise geistig Erschaute existentiellen Charakter hat, prägt es sich gleichzeitig in dem Schauenden selbst aus[31]). Diese Art war es, mit der die russische Kaiserin Elisabeth von Österreich ansah, deren Leben damals schon zerstört war und die am Vorabend ihrer eigenen Ermordung stand. Aber dies alles geschah in wenigen Minuten und wurde von vielen Umstehenden gar nicht recht wahrgenommen und begriffen.

Inzwischen schritt der russische Kaiser, begleitet von Kaiser Franz Joseph, die Ehrenkompanie ab, worauf dem österreichischen Kaiserpaare die Herren und Damen vom russischen Gefolge vorgestellt wurden. Dann verließen die beiden Kaiser und die Kaiserinnen den Bahnhof, und es wurde die Fahrt nach der Hof-

31) Paula Katharina Hoffmann-Reichhoff, Versuch einer Metaphysik zum Weltbild der Mystik, Bonn 1934; Dies., Das mystische Erleben als Bewußtseinphänomen, in: Eine Heilige Kirche 22, 1941, 1 ff.

burg über die Praterstraße und die Ringstraße angetreten, bei der die Majestäten Gegenstand lebhaftester Ovationen seitens der Bevölkerung waren.

Wenige Stunden nach der Ankunft in der Wiener Hofburg besuchte der russische Kaiser seinen Botschafter Fürst Lobanow-Rostowski und dann empfing er die österreichischen Minister. Um 1 Uhr nachmittags fand das Galadiner statt, bei dem Kaiser Franz Joseph auf den Zaren, dieser auf den Kaiser von Österreich den Toast ausbrachte. Die Tischordnung war von links nach rechts: Kronprinzessin-Witwe Stephanie, Kaiser Franz Joseph, Zarin Alexandra, Kaiserin Elisabeth, Zar Nikolaus, Erzherzogin Maria Josepha. Abends wurde ein Théatre paré (Galaoper) abgehalten, das bis halb 11 währte und an dem die Zarin ganz in Rosa mit Diamanten und Rubinen und einem glatten Diadem in Form des russischen Kakoschnik teilnahm.

Das schlechte Wetter, das am Freitag, dem 28. August 1896, herrschte, veranlaßte eine Verschiebung des militärischen Programmpunktes der Zarentage, der Parade, die nunmehr auf Sonnabend verlegt wurde. Der Zar benützte den freien Vormittag am Freitag zu einer Jagd im Lainzer Tiergarten, während die Zarin die Museen besichtigte. Um 3 Uhr fand im Marmorsaale des Lainzerschlosses das Familien-Diner statt, das in engstem Zirkel abgehalten wurde. Für den Abend war die zweite künstlerische Vorstellung, die Kaiser Franz Joseph seinen Gästen bot, angesetzt, das Galakonzert. Es vereinigte wie am Tage vorher in der Hofoper, in dem Redoutensaale der Hofburg ein glanzvolles Auditorium. Selbstverständlich war die Zahl der geladenen Gäste eine bedeutend geringere als beim Théatre paré. In neunundvierzig Reihen standen im Parterre des Redoutensaales die Fauteuils so geordnet, daß ein breiter Mittelgang offen blieb, durch den der Hof zu seinen Plätzen schritt. Für die drei gekrönten Häupter: den Zaren, die Zarin und Kaiser Franz Joseph — Elisabeth nahm ihrer Trauer wegen an der Feierlichkeit nicht teil — standen am Ende dieses Ganges drei Thronsessel. Die Zarin Alexandra war in einem hellgrünen, mit Diamanten und Perlen übersäten Kleide erschienen. Um halb neun Uhr nahm das Konzert seinen Anfang und währte anderthalb Stunden. Im Grunde genommen hörte ihm, wie oft bei solchen Veranstaltungen, niemand zu. Während der Pause hielten die russischen Majestäten Cercle, bei dem die diplomatischen Vertreter und die hervorragendsten Mitglieder der Aristokratie angesprochen wurden. Kaiser Nikolaus war wie immer bei solchen Gelegenheiten leicht verlegen, wußte jedoch jedem der Vorgestellten etwas Freundliches zu sagen. Im ganzen war seine Haltung etwas matt und müde und belebte sich nur, als er mit dem Erzherzog-Thron-

folger Franz Ferdinand[32]) sprach, dessen morganatische Eheschließung mit der Gräfin Sophia Chotek der Zar bei Kaiser Franz Joseph wegen der slavischen Abstammung der Gräfin befürwortete.

Am Sonnabend, dem 29. August 1896, in der Frühe um 8 Uhr fand die große Parade auf der Schmelz statt, die einen guten Verlauf nahm. Kurz vor 8 Uhr erschien Kaiser Nikolaus auf dem Manöverfeld und sofort sprengte ihm Kaiser Franz Joseph, der ihn schon erwartete, einige Schritte entgegen und erstattete, den Säbel senkend, den Ausrückungsrapport. Kaiser Nikolaus dankte und begann nun an der Rechten seines Gastgebers die Parade über die vier Treffen abzunehmen. Die militärische Suite folgte, und in einer Hofequipage die Kaiserin Alexandra. Elisabeth fehlte wiederum. Kaiser Franz Joseph stellte sich an die Spitze der ganzen Ausrückung, als sich diese zur Defilierung formiert hatte, salutierte vor Zar Nikolaus dreimal mit dem Säbel, schwenkte dann ab und ritt an die linke Seite seines kaiserlichen Gastes. Als das Infanterie-Regiment Alexander I. von Rußland Nr. 2 nahte, dessen zweiter Inhaber Kaiser Nikolaus war, verließ der Zar die Seite Franz Josephs, ritt dem Regiment entgegen, zog den Säbel und setzte sich an die Spitze des Regiments. Der Zar defilierte, dreimal salutierend, vor Franz Joseph und schwenkte dann ab, um sich wieder an die Rechte des Kaisers zu begeben, worauf die Defilierung ihren Fortgang nahm und um halb 11 Uhr beendet war.

Sofort von der Parade weg ritt der russische Kaiser mit Franz Joseph nach Schönbrunn und von dort aus fuhren sie zusammen auf den Nordbahnhof. Der Abschied hatte einen privaten Charakter und war außerordentlich herzlich, insbesondere was die Kaiserin Elisabeth und die Zarin anbelangt. Die Zarewna, die sonst bekanntlich sehr zurückhaltend war, küßte die Kaiserin Elisabeth zu zwei verschiedenen Malen.

Die Kaisertage von Wien waren zu Ende. Sie hatten aber noch ein Nachspiel. Von Wien fuhr das Zarenpaar nach Kiew, um dort der Einweihung der berühmten Wladimirkathedrale beizuwohnen. Während der Fahrt, auf der Kaiser Nikolaus den russischen Botschafter in Wien, Fürst Lobanow-Rostowski, mitgenommen hatte, starb der Botschafter plötzlich. Im April 1897 erwiderte Kaiser Franz Joseph den Besuch in Petersburg.

---

32) Erzherzog Franz Ferdinand, Tagebuch meiner Reise um die Erde, 1892—1893, Wien 1896; Theodor von Sosnosky, Franz Ferdinand, München und Berlin 1929; Otto Forst, Ahnentafel Seiner Kaiserlichen Hoheit des durchlauchtigsten Erzherzogs Franz Ferdinand von Österreich-Este, Wien 1910, Erzherzog Franz Ferdinand zum 50. Geburtstag, Wien 1913.

Noch einmal weilte später Zar Nikolaus II. in Österreich (vom 30. September bis 3. Oktober 1903). Aber diese Tage waren ganz anders. Eine ernste Stimmung und tiefe Wehmut lag über ihnen. Die Kaiserin Elisabeth war bereits dem Attentat zum Opfer gefallen, das ihrem Leben ein so jähes Ende setzte. Deshalb war auch die Zarin Alexandra dem Wiener Besuch fern geblieben. Rußland ging dem Krieg mit Japan und seiner ersten Revolution entgegen. Am Mittwoch, den 30. September 1903, traf der Zar in Wien ein und wurde auf dem Westbahnhofe von seinem erlauchten Gastfreunde, allen Erzherzögen und den Spitzen der Behörden herzlich und feierlich empfangen. Vom Westbahnhof bis zum kaiserlichen Schlosse in Schönbrunn stand ein vielfaches Spalier von Soldaten aller Truppengattungen, und durch diese Heerstraße fuhr der Beherrscher des nordischen Riesenreiches an der Seite Franz Josephs in Schönbrunn ein, wo ihn der Donner der auf dem Gloriette postierten Kanonen begrüßte. Im Schlosse war nur ein kurzer Aufenthalt vorgesehen. Ein Dejeuner vereinigte den ganzen Hof und den Zaren mit seinem Gefolge. Die Trinksprüche, die die beiden Herrscher dabei wechselten, bildeten damals vielbeachtete Kundgebungen für die politische Welt, die freilich später den Krieg zwischen Rußland und Österreich nicht verhindern konnten. Nach einem kurzen Cercle begaben sich die beiden Kaiser zu dem nahen Bahnhof in Hetzendorf, wo die Reise nach dem kaiserlichen Jagdschloß Mürzsteg in Obersteiermark angetreten wurde, in dem verschiedene wichtige politische Konferenzen zwischen den Monarchen sowie deren leitenden Ministern, den Grafen Lambsdorff und Goluchowski, stattfanden. In den Tagen vom 30. September bis zum 3. Oktober bildete der kleine Ort Mürzsteg den Mittelpunkt der europäischen Politik, da dort hochwichtige Abmachungen über damals akute Balkanfragen getroffen wurden.

Seitdem verschlechterten sich zufolge der serbischen Frage die Beziehungen zwischen Rußland und Österreich zusehends. Das letztemal, wo Kaiser Franz Joseph zur russischen Botschaft in Wien in persönliche Beziehung trat, war das Ableben des Botschafters Kapnist († 1905), für den der Kaiser eine förmliche Leichenfeier und seine eigene Vertretung durch den Thronfolger Franz Ferdinand anordnete. Als das Jahr 1908 das Diamantene Herrscherjubiläum Franz Josephs brachte und fast alle Kaiser und Könige Europas persönlich zur Gratulation nach Wien kamen, fehlte der Zar und war durch eine Sondergesandtschaft vertreten. Und schon im Spätherbst 1909, als in Raconnigi eine Zusammenkunft zwischen dem Zaren Nikolaus und König Viktor Emmanuel III. von Italien stattfand, machte der russische Kaiser einen weiten Umweg, um nur ja nicht österreichisches Gebiet zu

betreten. Seitdem zeigte das diplomatisch-politische Verhältnis Rußland-Österreich eine jäh abfallende Kurve, um schließlich mit dem Eintritt beider Mächte in den Weltkrieg (1914—1918) zu enden. Die Kaiserin Alexandra Feodorowna hatte sich ehrlich bemüht, den Ausbruch des Weltkrieges abzuwenden, aber ihre Kräfte reichten dazu nicht aus. Nun trug ihr streng gläubiges Gemüt schwer daran, daß Rußland die Mörder von Sarajewo deckte.

Seit diesen unheilvollen Ereignissen ist die russische Kirche in Wien mit Vorgängen der großen Politik nicht mehr in Berührung gekommen, ja dem allgemeinen Interesse eigentlich gänzlich entschwunden. Sie führte von nun an ein Leben in Stille und Zurückgezogenheit. Nach der Gründung der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken (UdSSR.) nahm die neue Regierung Rußlands unter ihren Leitern Lenin und Stalin den Standpunkt ein, daß Rußland offiziell ein religionsloser Staat ist. Das hatte zur Folge, daß Gottesdienste in der Gesandtschaftskirche — das Gebäude in der Raisnerstraße blieb erhalten — nicht mehr stattfanden.

Die Angehörigen des orthodoxen Bekenntnisses und russischer Nationalität in Wien hielten sich demgemäß in der Folgezeit zu der serbischen Pfarre St. Sava in Wien (Wien III, Uhdegasse 3), ebenso wie im vorigen Jahrhundert die in Wien lebenden Serben entweder die damalige russische Botschaftskirche oder die griechische Kirche zur heiligen Dreifaltigkeit am Fleischmarkt besucht hatten. Jedoch wollten damals die Serben, da sie ihren Traditionen gemäß im allgemeinen die Gemeinsamkeit mit anderen, auch verwandten Kirchen, ablehnen, nicht nur in religiöser und nationaler Beziehung ihre Eigenart, sondern auch in wirtschaftlichen Angelegenheiten ihre Selbständigkeit wahren. Ihr Streben ging daher dahin, eine eigene Kirche zu gründen. Der Metropolit Joseph Jajacio in Syrmisch-Karlowitz (damals zu Ungarn, zuletzt zu Jugoslavien gehörig) erwirkte auf Grund eines Handschreibens des Kaisers Franz Joseph vom 27. September 1860 die Gründung einer eigenen, noch jetzt bestehenden serbischen Kirchengemeinde in Wien, die unter dem Patrozinium des serbischen Nationalheiligen St. Sava steht. Neben solchen Besuchen der serbischen Kirche veranstalteten die Russen auch Gottesdienste in der evangelischen Garnisonkirche Wien IX, Schwarzspanierstraße. Dieses Kirchengebäude entstammte dem 17. Jahrhundert. Kaiser Ferdinand II. hatte das Gotteshaus zufolge eines Gelübdes nach der Besiegung der Schweden erbaut und die Kirche den reformierten Benediktinern von Mont-Serrat (Spanien) übergeben. Diese führten ihres schwarzen Habits wegen den Namen Schwarzspanier und so kam die Kirche zu dem

Namen Schwarzspanierkirche. Im Jahre 1782 wurde der Orden von Kaiser Joseph II. aufgehoben und die Kirche in ein Militärmagazin umgewandelt. 1861 wurde sie auf Antrag des damaligen österreichischen Kriegsministers Degenfeld für die Zwecke der gottesdienstlichen Betreuung der evangelischen Soldaten der Wiener Garnison restauriert und schließlich als evangelische Garnisonkirche bestimmt. Nach dem Weltkriege wurde zufolge der immer mehr zunehmenden Katholisierung der Ostmark die Kirche als evangelische Garnisonkirche geschlossen. Seit 1931 gelang es den orthodoxen Russen, gegen eine Anerkennungsgebühr die nicht mehr benutzte Kirche zur Abhaltung von Gottesdiensten zur Verfügung gestellt zu erhalten. In diesem Jahre organisierte Erzbischof Seraphim, damals orthodoxer Bischof der Ostmark, in Wien eine eigene, seit dieser Zeit bestehende russisch-orthodoxe Kirchengemeinde Maria Schutz. Später (1938) übernahm wieder die Heeresverwaltung die Kirche als evangelische Garnisonkirche. Jedoch erhielt die russisch-orthodoxe Kirchengemeinde vom Oberkommando der Wehrmacht und vom Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten wegen des bestehenden Notstandes einen Geldbetrag zur Anmietung einer anderen Gottesdienststätte (Wien, Porzellangasse) überwiesen.

Abgeschlossen am 5. Juli 1941.

Literarische Berichte und Anzeigen

Ein neues Lutherbild in der Sicht eines Epigonen.

Die kollegiale Schätzung eines Professors vollzieht sich gewöhnlich in drei Phasen. Zuerst heißt es: Er hat noch nicht genug geschrieben; er hat nicht die wissenschaftliche Methode; es fällt ihm nichts ein. Kurz, in intellektueller Hinsicht bestehen Mängel. Auf der zweiten Stufe sagt man: Wissenschaftlich mag es ja mit ihm gehen; auch seine Vorlesungen sollen anregend sein. Aber menschlich ist nichts mit ihm los; er ist schillernd oder bösartig, und die reiferen Studenten gehen lieber zu seinem Kollegen. Die dritte und letzte Stufe der kollegialen Anerkennung ist dadurch charakterisiert, daß man erklärt: Nun ja, er hat doch etwas geleistet; trotz seiner Mängel ist er eine Persönlichkeit. Freilich, unserer Zeit, der Jugend, hat er nichts mehr zu sagen.

1.

Ich glaubte bisher auf der zweiten Stufe zu stehen. Durch Herrn Prof. Hirsch bin ich in seiner Besprechung meiner „Grundzüge der Theologie Luthers" (Theol. Lit.Zeitung 5/6 1941) auf die erste Stufe zurückversetzt worden und kann das also als einen Akt der Verjüngung empfinden. Aber meine Freude darüber wird dadurch gemindert, daß Herr Prof. Hirsch sich in der von ihm beliebten Tonart vergriffen hat und daß er nicht imstande oder nicht gewillt gewesen ist, das erste Gesetz einer Besprechung zu erfüllen, nämlich die Gedanken eines Buches darzustellen und dem Leser zu vermitteln. In seiner Rezension findet sich überhaupt nur ein ernsthafter sachlicher Gesichtspunkt: Holl hat es verboten, Luthers Theologie aus einem Punkt abzuleiten, und er hat es dann doch ein für allemal festgelegt, daß das Wesentliche bei Luther die „Gewissensreligion" ist. Mehr weiß dieser kompetente Lutherforscher nicht zu sagen!

Hierzu erlaube ich mir zu bemerken, daß ich trotz dieses Verdikts und trotz des ein wenig ungezügelten und überheblichen, mich jedenfalls fremdartig berührenden Verfahrens des Herrn Prof. Hirsch eine einheitliche und überkonfessionelle Anschauung von Luthers Theologie geschaffen und begründet habe, die wirksam gewesen ist und weiter wirken wird, sofern Gott dem Gesamtbild und den Gedanken ihre „Stunde" gibt. Unde fert nec regitur. Die Sicht der Entwicklung Luthers, die Funktion des Christus in seiner Theologie, die Bedeutung der Menschwerdung für sein Denken, der Sinn von Wort, Sakrament und Rechtfertigung, das sind doch einige historische und systematische Gesichtspunkte, die gewiß einem unvoreingenommenen Leser auffallen werden.

Ich habe den Eindruck, daß Herr Prof. Hirsch und seine Auftraggeber einen Fall Seeberg schaffen wollten. Ich fürchte, sie haben einen Fall Hirsch zustandegebracht.

2.

Es ist merkwürdig, daß die Th. L.Z. eine in einem so absichtlich geringschätzigen Ton gehaltene Besprechung wie selbstverständlich und wortlos gebracht hat. Es ist doppelt merkwürdig, da Herr Prof. Lietz-

mann bis zum 31. Oktober 1940 Schriftleiter der Th. L.Z. gewesen ist und Herr Lic. Aland seit dem 1. Dezember 1940 Herausgeber dieser Zeitung ist. Herr Prof. Lietzmann ist nämlich wie ich auch Professor der Kirchengeschichte an der Berliner Universität; Herr Lic. Aland ist Assistent an dem kirchengeschichtlichen Seminar, dessen Leiter Herr Prof. Lietzmann und ich sind. Ich weiß nicht, ob es der ältere oder der jüngere Herr Kollege gewesen ist, der es Herrn Prof. Hirsch zur „Ehrensache" gemacht hat, mein Buch herunterzureißen.

Ich möchte nun der Th. L.Z. ernstlich wünschen, daß sie kein Familienblatt wird, in dem die Mitglieder einer theologischen Familie samt pacati und amici die Besprechungen nach bestimmten familienpolitischen Gesichtspunkten vornehmen. Man könnte doch den Nutzen eines solchen Organs grade heute in Zweifel ziehen, und man könnte fragen, ob es zweckmäßig ist, die Aufspaltung der wissenschaftlichen Theologie, die von vielen Seiten intra et extra muros angegriffen wird, in blinder Herrschsucht zu betreiben.

3.

Meine eigene Einstellung zu diesen halbsachlich und stark persönlich betriebenen Streitigkeiten möchte ich mit einem Gedicht des Fürsten Philipp Eulenburg wiedergeben, das in dem Buch „Niegeschaute Welten" von Baron Jacob Üxküll S. 194 zitiert wird.

Der Kunig hat alle Weg frye Pirsch
Uf das hauend Swin und edel Hirsch.
Hat ihme das nit Genuge than,
Lasset er die Hund auf den Herrn der Jagd gahn.
Giebt wohl kein edler Wildpret im Revier,
Das hazet nun die Koppel zu Tode schier.
Dem Kunig oben im Himmelrik
Seind Wild, Triber und Kunige glik.
Ein groß Jagen sezet Der wohl malen an,
Da ist es um alle gar auß getan.
Ach wie still ruhen da Kunig und Tribersmann
Und Eber und Hirsch unter deme grunen Tann.

Berlin-Grunewald. *E. Seeberg.*

Erich Seebergs Lutherdeutung.

Von Lic. Eberhard Großmann, Berlin-Friedenau, Rotdornstr. 3 (z. Z. bei der Wehrmacht).

Zwei methodische Möglichkeiten.

Stärker als in den beiden bisher erschienenen Lutherbüchern Seebergs [1] tritt in „Luthers Theologie in ihren Grundzügen" [2] seine charakteristische Deutung Luthers im großen hervor. Das liegt in der besonderen literarischen Form des Buches, das sich zum großen Teil formelhafter Kürze bedienen muß, um die weiten Gebiete der Theologie

1) Erich Seeberg, Luthers Theologie, Band I: Die Gottesanschauung, 1929, Band II: Christus, Wirklichkeit und Urbild, 1937.
2) Erich Seeberg, Luthers Theologie in ihren Grundzügen, 1940.

Luthers in Grundzügen erfassen zu können. Man kann mit Recht fragen, ob es überhaupt möglich ist, Luther in Grundzügen darzustellen, und welche Methode benutzt wurde, um aus dem großen und unterschiedlichen Material der Schriften Luthers zusammenfassende Begriffe zu gewinnen, die mit wenigen Worten wirklich die Weite Luthers in sich begreifen.

An sich gäbe es zwei Möglichkeiten, die Grundzüge der Theologie Luthers herauszuarbeiten: 1. könnte man von einem zentralen Gesichtspunkt Luthers selbst — etwa von der Rechtfertigungslehre — ausgehen, um von dort die Hauptstücke seiner Theologie hervortreten zu lassen, oder man könnte 2. das Ganze der Theologie Luthers schöpferisch nachdenken und mit neuen Worten von einem Zentralmotiv her wiedergeben. Diesen zweiten Weg ist Seeberg gegangen.

Repristination oder theologische Fragestellung.

Damit stellt sich die Frage, in welcher Form Seeberg gearbeitet hat. Hat er mit seiner Darstellung eine historische Repristination vorgenommen, oder ist er mit bestimmten theologischen Fragestellungen an die Arbeit gegangen und zeigt sein Buch deshalb eine bestimmte systematisch-theologische Struktur? Glaubt Seeberg sagen zu können, wie es gewesen ist, und das würde heißen: zeichnet er die Gedanken Luthers einfach ab, oder will er nicht vor allem unserer Zeit und unserem Denken neue Antriebe aus Luther zuführen? Man wird diese Frage damit beantworten müssen, daß Seeberg nicht repristiniert, sondern schöpferisch durchdenkt, nicht historisch, sondern existentiell interpretiert und damit nicht nur als Kirchenhistoriker, sondern auch als systematischer Theologe bewertet werden muß. Neben neuen Formulierungen bringt Seeberg neue Gedanken, die eine Antwort auf verschiedene Fragen versuchen, die unserer Zeit aufgegeben sind, und die Seeberg besonders wichtig sind. Es genügt daher nicht, gewisse Einzelheiten seiner Darstellung zu prüfen, sondern eine Auseinandersetzung mit der Luther-Deutung Seebergs muß die ganze Weite des Entwurfs in den Blick bekommen und sich der theologischen Grundthesen bewußt werden, die er öfter ausspricht und jedenfalls immer voraussetzt.

Die dreifache Anwendung der Grundthesen.

Ehe man Seebergs Grundthesen inhaltlich charakterisieren kann, muß man sich vergegenwärtigen, daß ihr Geltungsbereich sich auf verschiedene Gebiete erstreckt, und daß sie weitgefaßte Prinzipien sind, die verraten, daß Seeberg die Theologie nicht in der Weise abgegrenzt sieht, wie es die Theologie Ritschls oder noch schärfer die dialektische Theologie fordert. Vielmehr gewinnt Seeberg seine Stellungnahme oft durch einen Überblick über Theologie und Historie, wobei es möglich ist, daß auch allgemein-metaphysische Erwägungen ihre Beachtung finden. Dadurch sind Seebergs Ausführungen im Sinne einer exklusiven Theologie nicht immer „rein", zeigen aber eine gewisse Kühnheit und Weltoffenheit und hängen — historisch gesehen — mit der Weltdeutung des deutschen Idealismus zusammen. Man wird zugeben müssen, daß auf diesem Weg sehr leicht eine für theologische Besinnung wichtige Grenze überschritten wird, ohne daß man damit sofort den Tatbestand des „Spiritualismus" als gegeben ansehen wird [3]). Immerhin fordern diese Bedenken mit Recht, daß eine saubere Grenzziehung durchgeführt und eine systematische Ordnung aufgestellt wird, damit klar werde,

3) Vgl. Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht 1940, Lieferung 3, S. 69.

wann eine Grenzüberschreitung stattfindet, und für welche Gebiete eine Aussage gilt. Damit ist dann eine begriffliche Basis hergestellt, die erkennen lassen muß, wo etwaige Differenzen und Schwierigkeiten liegen. Ob Seebergs Überschritte der Gebietsgrenzen zu Recht bestehen oder nicht, ist eine weitere Frage, kann dann aber zumindest sachlich richtig erörtert werden.

Seeberg stellt die Frage nach Christus in den Vordergrund der Theologie[4]), wobei es sich nicht in erster Linie um das historische Problem handelt, sondern um die Frage: Wer ist Christus für uns? Das erste Nachdenken gilt also der Christologie. Erst von dort gewinnt Seeberg Aussagen über Gott. Indem es sich bei dem Menschen Jesus von Nazareth um „Ihn" handelt, beginnt die Theologie erst mit der Christologie. Der Ansatz bei der Menschwerdung ist so stark, daß Seeberg von Gott nur das sagt, was er von Christus weiß, und daß christologische und theologische Sätze bei ihm identisch sind. Das Prinzip Seebergs fordert gerade die Grenzüberschreitung Christologie—Gottesanschauung, so daß er sich nicht denen verständlich machen kann, die gerade die Differenzierungen betonen. Man kann aber das Anliegen Seebergs auch mit Berücksichtigung der Grenzen ausdrücken und folgendermaßen charakterisieren: Seeberg kennt eine zweifache Anwendung seiner Grundthesen, einmal die christologische und einmal die speziell theologische. Da Christus wirklich für Seeberg im Zentrum steht, gilt das von ihm Gesagte aber auch in weiteren Gebieten: 1. in der Kirchengeschichte und allgemeinen Geschichte, da Christus nicht im absoluten Raum dem Individuum gegenübertritt, sondern in den von ihm gegebenen historischen Ordnungen gefunden werden will; 2. in der Philosophie, da auch für sie Christus das letzte Wort spricht, wodurch die philosophischen Überlegungen Seebergs nicht den abstrakt-mathematischen Stil etwa Kants annehmen, sondern eine starke Nähe zur konkreten Lebendigkeit zeigen und sich nicht an erkenntnistheoretischen, sondern an geschichtsphilosophischen Fragen entwickeln. Damit kann man zusammenfassend sagen: Seebergs Grundthesen finden eine dreifache Anwendung. Sie besagen jeweils etwas anderes, ob sie a) christologisch, b) theologisch, c) geschichtsphilosophisch gemeint sind.

Diese Form der dreifachen Anwendung gewisser Grundsätze ist für Seebergs Lutherdeutung deswegen wichtig, weil Seeberg nicht nur in dieser Weise die Aussagen Luthers bearbeitet, sondern überdies überzeugt ist und nachweist, daß Luther an Christus durch die tropologische Exegese die paradoxe Rechtfertigungslehre entdeckt hat, und daß er gegenüber der Mystik durch seinen konkreten Geistgedanken kirchlich bleibt. Man kann im Sinne Seebergs sogar sagen: Die Grenzüberschreitung und damit die vielfältige Anwendung gewisser Prinzipien in verschiedenen Gebieten ist für Luther ebenso charakteristisch wie das strenge Unterscheiden an sich den Calvinismus anzeigt.

Die drei Grundthesen.

Die drei Grundthesen, mit denen Seeberg das für Luther Charakteristische ausdrücken will, sind:

1. Der konkrete Geistgedanke,
2. das paradoxe Lebensgesetz, an Christus abgelesen,
3. der Transzendentalismus.

Jede These findet die eben besprochenen dreifachen Anwendungen, die man um der größeren Klarheit willen unterscheiden wird, so daß

4) Vgl. Erich Seeberg, Wer ist Christus? 1937. Erich Seeberg, Die Christusfrage (Festschrift für Georg Wobbermin 1939).

man bei jeder Grundthese unterschiedliche Aussagen zeigen kann, je nach dem, ob sie a) christologisch, b) theologisch oder c) geschichtsphilosophisch gemeint sind.

1. Der konkrete Geistgedanke besagt:

a) Christus begegnet nicht dem einzelnen und wird nicht in einem absoluten, unhistorischen Raum angetroffen, sondern er offenbart sich in bestimmten, konkreten Ordnungen. Christus ist nicht an sich faßbar, sondern nur in der von ihm gewollten Offenbarung, in der er sich in der wirklichen Geschichte zugleich verhüllt und zeigt. Christus ist für uns wirklich nur in der Kirche [5]), im Wort und im Sakrament, in dem sich uns der wirkliche Christus gibt. Denn im Abendmahl ist Christus persönlich da [6]).

Wenn man fragt, warum Christus gerade in der Kirche und im Sakrament für uns wirklich ist, so muß geantwortet werden, daß sie diese Eigenschaften nicht an sich haben und kein Mensch würde Christus dort suchen, wenn uns das Wort Gottes dieses nicht sagte. Das Wort erzeugt die Kirche [7]) und macht das Sakrament [8]).

Zeugen also die Konkretionen nicht von sich selbst und bedarf es des Wortes Gottes, um diese zu deuten? Und zeigt der konkrete Geistgedanke damit nicht, daß er nicht alleine gehen kann, und daß er einer nicht-konkreten Deutung bedarf, um in seiner Eigenart erkannt zu werden? Wir werden auf diesen Einwand zurückkommen.

b) Gott ist in Christus konkret in die Erscheinung getreten. Nirgends sieht man Gott; in Christus aber wird Gott sichtbar. Wir wissen von Gott nur, was wir von Christus wissen. Gott ist die Liebe, weil es Christus anschaulich gemacht hat, daß Gott die Liebe ist [9]).

Aber auch hier ist es wieder so, daß wir nur durch das Wort wissen, daß Christus Gott ist. Erst durch das Wort Gottes wird die Geschichte zur Heilsgeschichte. Erst das Wort zeigt uns an, daß der Mensch, der dort gestorben ist, Gott ist [10]).

c) Geist ist nie für sich da, auch nicht in der Abstraktion zu erreichen, sondern in den konkreten Erscheinungen in der Geschichte wirksam und faßbar. Die Idee bedarf, um wirklich zu sein, einer Verleiblichung, die vor allem in historischen Formen gedacht wird. Man kann das gleiche auch umgekehrt ausdrücken: In den Erscheinungen offenbart sich die Idee und die äußeren historischen Ereignisse sind Träger geschichtlicher Ideen, die Geschichte ist geistgewordenes Geschehen [11]).

2. Das paradoxe Lebensgesetz.

a) Christus ist wie durch seine Menschwerdung so durch sein Geschick das große Paradoxe in der Welt, sein Wesen vor der Vernunft widersinnig. Er selbst ist schwach vor den wirksamen Mächten seiner Zeit, seine Worte werden nicht verstanden, sein Leben erscheint einer natürlichen

---

5) Vgl. Erich Seeberg, Luthers Theologie in ihren Grundzügen, 1940, S. 168.
6) Ebd. S. 152.
7) Vgl. Erich Seeberg, Luthers Theologie in ihren Grundzügen, 1940, S. 175.
8) Ebd. S. 146.
9) Ebd. S. 95.
10) Ebd. S. 134.
11) Vgl. Erich Seeberg, Luthers Theologie in ihren Grundzügen, 1940, S. 43.

Betrachtung als verunglückt und der Tod am Kreuz ein katastrophaler Abschluß. Alle Werte werden in Christus umgewertet, der als Mensch gelitten und die härteste Härte des Leidens gespürt hat, weil er als der Verlassene und Verdammte gestorben ist[12]). Das Leiden Christi bewirkt die Sündenvergebung[13]).

Auch die Kirche, die christusförmig ist, muß immer wieder verfolgt werden und leiden[14]). Das Schicksal Christi ist ihr Schicksal; daran erkennt man sie, daß sie wie Christus das Paradox ist.

b) Gott ist der im Gegensatz wirkende Gott[15]), der vollendet, wenn er zerstört, der lebendig macht, wenn er ans Kreuz bringt, der rettet, wenn er richtet[16]). Gott handelt gegen die Vernunft, das Große in der Welt ist vor ihm klein und das Kleine groß, und er gibt Verständnis denen, die nicht verständig sind. Weil das so ist, ist Christus das Urbild, dessen Abbilder die Christen sind, die mit ihm sterben und auferstehen.

c) Dieses Gesetz gilt auch im Leben und in der Geschichte. Denn das Leben geht nicht auf, es zerstört und bringt Untergang und Brüche[17]). Folglich zeigt die Geschichte keine klare Entwicklung, sondern Abbruch und Sinnlosigkeit, hinter der man die wahren Werte finden soll. So ist die Katholische Kirche abgefallen, die der offizielle Träger der historischen Entwicklung war. Dagegen steht die wahre kleine Kirche der Unterdrückten und Verfolgten, die unter dem Kreuz gelebt haben[18]). So zeigt die Geschichtsanschauung die Wahrheit des paradoxen Lebensgesetzes in der Historie.

3. Der Transzendentalismus[19]).

a) Mit unseren natürlichen Erkenntnismitteln können wir nichts Gültiges über Christus sagen, da sie vor ihm versagen. Sein Wesen transzendiert unser Bewußtsein, und wir haben nur so viel Erkenntnis von ihm, wie er uns gibt, indem er sich uns anpaßt und uns verwandelt. So wird die Erkenntnis ein Akt voll höchster Anteilnahme, bei dem der Grad der Erkenntnis abhängig ist von dem Grad der Beziehung, die im Glauben entsteht. Es ist das Wort, das uns das Heilsgeschehen deutet und damit das für uns konkret Gewordene erst deutlich macht, das Wort ist aber nur Wort, wo es geglaubt wird[20]). So erkennen wir Christus nur, wenn wir uns ihm geben und an ihn glauben. Es gibt keine mathematisch-neutrale Erkenntnis von Christus, sondern nur das wahre Erkennen in der Liebe zu ihm und das Irren in der Christusferne.

b) Unser Geist vermag nur innerhalb der ihm gegebenen und anerschaffenen Möglichkeiten Gott zu erkennen. Unsere Gotteserkenntnis

---

12) Ebd. S. 92.
13) Ebd. S. 93.
14) Ebd. S. 180.
15) Ebd. S. 215.
16) Ebd. S. 55.
17) Vgl. Erich Seeberg, Luthers Theologie in ihren Grundzügen, 1940, S. 62.
18) Ebd. S. 165/66.
19) Geprägt ist der Ausdruck in diesem Sinn von Reinhold Seeberg. Vgl. Lehrbuch der Dogmengeschichte Band IV, 1; Die Lehre Luthers, 1917, S. 47. Reinhold Seeberg verwendet das Wort mit anderer Nuancierung als Erich Seeberg, was durch den eigenartigen Voluntarismus Reinhold Seebergs gegeben ist.
20) Erich Seeberg, Luthers Theologie in ihren Grundzügen, 1940, S. 138.

ist nur möglich, wo Schöpfung und Zeit ist[21]). So erkennen wir nur so viel von Gott, wie in unserer Beziehung zu ihm lebendig wird. An sich bleibt Gott der Unerkennbare.

c) Erkenntnis eines Objekts ist abhängig von der Wechselbeziehung Subjekt—Objekt und wird um so wichtiger, je intensiver diese Beziehung ist. Es gibt demnach keine absolute Beurteilung der Geschichte. Ein geschichtliches Urteil wird nur möglich durch lebhafte Anteilnahme am historischen Objekt, und das erkennende Subjekt wird nur das vom Objekt erkennen, was von diesem in ihm selbst lebendig geworden ist.

Der systematische Zusammenhang.

Die drei Grundthesen Seebergs stehen in einem festen, systematischen Zusammenhang. Dadurch, daß das Konkretwerden des Geistes so betont wird, kann nicht in der Unvollkommenheit des Lebens ein Rückgang auf eine transzendente Idee versucht werden, in der die Werte beständig wären, ohne daß das Prinzip des konkreten Geistgedankens damit fallen würde. Es muß im Gegenteil in dem unvollkommenen Geschehen selbst der Geist erlebt werden können. Das ist aber gerade das, was die Menschen am wenigsten können. Die Forderung des konkreten Geistgedankens heißt ja: Gerade im Alltag sollst Du die höchste Wertfülle erleben. Dieses Stehen und Durchhalten im Äußerlichen mit dem Bewußtsein des Glaubens des Habens des Hohen und Edlen versucht Seeberg sinnvoll möglich zu machen durch das Aussprechen des paradoxen Lebensgesetzes, nach dem das Sterben und Untergehen das Kennzeichen des Geistesbesitzes wird. Erst die Erkenntnis, daß der Geist, der konkret ist, sich nur im paradoxen Rhythmus des Lebens verwirklicht, macht es möglich, den konkreten Geistgedanken innerlich zu vollziehen.

Wie kann der Geist, der im konkreten erscheint, erkannt werden? Ist er nicht ganz im Äußerlichen aufgegangen? Diese Fragen zeigen die Notwendigkeit einer besonderen Erkenntnistheorie. Denn der Unbeteiligte sieht nur Tatsachen, Sinnliches und Äußeres, wo der in der Beziehung stehende gemäß seiner Anteilnahme den Geist sieht und erkennt. Weil der Geist sich an anderes bindet, ist er nicht eo ipso zu erkennen, sondern öffnet sich nur dem affektvoll Sehenden nach den Kategorien desselben. Darüber ist der Geist transzendent.

Aber auch das paradoxe Lebensgesetz fordert den Transzendentalismus. In dem Untergehen und Abbrechen des Lebens sieht nur der mit innerer Beteiligung selbst in dieser gegensätzlichen Bewegung stehende den geheimen Sinn. Erst das Sein ermöglicht die Erkenntnis, die damit den Charakter des Transzendentalismus erhält.

Die Motive.

Man wird zu diesen Grundthesen die Frage erheben, ob sich wirklich Luther in ihnen ausspricht. Die Antwort darauf dürfte klar und deutlich sein und müßte vor allem an Seebergs größeren Lutherbüchern[22]), die aus gründlichem Studium der Schriften Luthers erarbeitet worden sind, nachgeprüft werden. Man darf sich dabei keineswegs durch das Überraschende der Grundthesen Seebergs beeinflussen lassen. Denn jedes Neue wirkt zunächst unwahrscheinlich, und es ist

21) Erich Seeberg, Luthers Theologie in ihren Grundzügen, 1940, S. 143.

22) Erich Seeberg, Luthers Theologie, Band I: Die Gottesanschauung, 1929, Band II: Christus, Wirklichkeit und Urbild, 1937.

vielleicht nur eine aus seiner Kirche erwachsene Gewohnheit, die Luther in anderem Sinn verstehen läßt. Es ist daher wichtig, sich klarzumachen, warum Seeberg gerade seine Grundthesen hervorgehoben hat, und welche Motive ihn geleitet haben. Man darf über einer Deutung nicht den Deutenden vergessen, der aus einer bestimmten Situation spricht.

Das größte Verständnis dürfte das paradoxe Lebensgesetz finden. Das Erlebnis des Nicht-Aufgehens des natürlichen Lebens ist auch ein Motiv der dialektischen Theologie. Von dem vorsichtigen Zweifel am Fortschritt bis hin zu totaler Kulturkritik haben sich immer wieder Gedanken erhoben, die den theologischen Liberalismus und den Kulturprotestantismus zu überwinden suchten. Das, was Kierkegaard noch allein im 19. Jahrhundert gegenüber dem Idealismus vertrat und was seitdem zum Gemeingut weiter theologischer Kreise geworden ist, findet auch in Seebergs paradoxem Lebensgesetz seinen Ausdruck. Freilich bekommt das Paradoxe bei Seeberg eine andere Fassung durch den konkreten Geistgedanken. Es handelt sich bei ihm nicht um das Paradox des Gegensatzes Gott—Welt, sondern um das Paradox, das dem geschichtlich gesehenen Leben selbst zugrunde liegt. Der Lutheraner wertet das Erlebnis des Paradoxen natürlich anders als der Calvinist, der mehr Natürliches und Übernatürliches scheiden will. Man kann aber Seebergs Auffassung noch durch ein näherliegendes Motiv erklären. Gegenüber der begrifflichen Abstraktion und der damit verbundenen sterilen Geistesauffassung, die ohne Zweifel um 1900 einen großen Raum der evangelischen Theologie einnahm, suchte Seeberg den konkreten Geist zu betonen, um damit einen Strom glühenden Lebens in die Gelehrtenstuben zu leiten. Nicht der Begriff, sondern die lebendige Anschauung sollte das Entscheidende sein. Es handelte sich nicht einfach um Betonen der Historie der Philosophie gegenüber — denn der abstrakten Philosophie wie der die Tatsachen aufzählenden, positivistischen Historie, die sich beide geradezu fordern, gab es genug —, sondern um Geistesschau im Lebendigkonkreten der Geschichte. Die Frage nach der Entstehung des Christentums wird es Seeberg verständlich gemacht haben, daß der positivistische Historismus den großen Fragen der Menschheit gegenüber einfach nicht den richtigen Ansatz hat, weil eine geistesgeschichtlich bedeutsame Idee nicht nur durch die über sie vorhandenen positiven Urkunden, sondern vor allem aus ihren Wirkungen erfaßt werden will.

Damit hängt zusammen, daß Seeberg eine neue Erkenntnistheorie aufzustellen versucht. Sein Transzendentalismus unterscheidet sich auch merklich von dem transzendentalen Idealismus Kants. Kant suchte den Raum zu bestimmen, innerhalb dessen eine Erkenntnis möglich sei. Sein Subjektivismus entsteht in dem Bewußtsein der dem menschlichen Verstand gezogenen Grenzen. Seebergs Subjektivismus beruht auf der Forderung der inneren Beteiligung des Subjekts, welches nur dieser Beteiligung entsprechend erkennen kann. Die grundsätzlich-philosophische Fragestellung liegt Seeberg fern, der nur an die Erfassung des bewegten, historischen Objekts denkt, also ein Problem der Geschichtserkenntnis als Thema hat, das Kant nicht kennt.

Vor allem dürfte Seeberg den Transzendentalismus gebildet haben im Hinblick auf die positivistische Historie, die bei aller großen Leistung kein gemeines Christusbild mehr entwerfen konnte. Dies schien nur möglich zu werden, wenn der Historiker selbst von Christus beeindruckt war, wodurch die Gefahr einer subjektiven Täuschung freilich größer wurde. Neben der mathematisch-gearteten philosophischen Erkenntnis suchte so Seeberg durch den Transzendentalismus eine Geistesschau zu verwirklichen, die ihm gerade auch Antworten auf theologische

Fragen zu geben schien, die durch die einseitige Überbetonung der positivistischen Historie immer brennender wurden.

Holl und Seeberg.

Ein Vergleich der Lutherdeutungen Holls und Seebergs zeigt, daß auch Holl bestimmte Motive in den Vordergrund gestellt hat, die seinem eigenen Fragen und Denken entsprungen sind. Für Holl ist Luther derjenige, der das Sittliche zum allein gültigen Maßstab der Weltbetrachtung erhoben hat[23]). Luthers Theologie wird für Holl ein Ringen um die Ethik, Luthers Religion ist daher Gewissensreligion, die auf der Überzeugung ruht, daß im Bewußtsein des Sollens in der Unwiderstehlichkeit, mit der die an den Willen gerichtete Forderung den Menschen ergreift, das Göttliche sich am bestimmtesten offenbart[23]). So interpretiert Holl Luther im Sinn der Kantschen Ethik, die er mit persönlichen Zügen versieht. Daß Holls Lutherdeutung aus einem Guß ist, beruht nicht zuletzt auf dem Vorherrschen dieses einen Hauptmotivs.

Seebergs Motive beruhen dagegen auf einem Denken, das nicht ethischer, sondern geschichtstheologischer Fragestellung entspringt und nicht Kant, sondern höchstens Hegel oder Leibniz könnte Pate bei ihm gestanden haben. Da der Problemkreis Ethik—Religion zwangsweise die Theologen immer schon auf ihre praktische Tätigkeit hin beschäftigen muß, werden Holls Gedanken leichter verstanden, während Seebergs Deutung in ihrer Neuheit überrascht, da das Problem Religion—Geschichte nur bestimmten Zeiten geläufig ist. Unserer Zeit aber ist es sicher aufgegeben, schon im Hinblick auf Christus.

Kritische Bemerkungen.

An drei Punkten von Seebergs Lutherdeutung könnte eine Kritik einsetzen:

1. An der dreifachen Anwendung der Grundthesen.
2. Am konkreten Geistgedanken.
3. Am Transzendentalismus.

1. Von dem Standpunkt vorsichtiger Theologie aus ist es zu erwarten, daß Bedenken gegen Seebergs Anwendung der Thesen auf die Geschichtsphilosophie vorgebracht werden. Will man doch dort die Theologie gegen die anderen Disziplinen scharf abgrenzen. Diese Ansicht entspricht einer gewissen defensiven Haltung, der gegenüber Seeberg offensiv in andere Gebiete vorstößt. „Luther ist Theologe; aber sein Denken, das Ringen mit Gott ist, greift gerade als theologisches Denken in alle Bezirke des menschlichen Lebens ein und schenkt überall neue Gesichtspunkte und setzt überall neue Normen“[24]). Man wird Seeberg dankbar sein, wenn er heute als Theologe dazu in der Lage ist.

Unser Bedenken aber ist ein anderes. Wenn die Geschichtsphilosophie so wichtig wird wie bei Seeberg, müßte aber ihr Ansatz in der Theologie deutlicher sein und nicht der Eindruck entstehen können, daß vielleicht im Gegenteil theologische Fragen durch geschichtsphilosophische Überlegungen entschieden werden. Der Grenzüberschritt Theologie—Philosophie ist befreiend, wenn wirklich feststeht, von woher die Grenze überschritten wird. Sicher liegt in der Anschauung von Christus als dem Urbild eine tiefe, viele Probleme unseres Denkens lösende Auf-

23) Vgl. Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band 1: Luther, 6. Auflage, 1932, S. 41, S. 35.

24) Vgl. Erich Seeberg, Luthers Theologie in ihren Grundzügen, 1940, S. 46.

fassung, wenn — auf dieses „wenn" kommt es an — Christus als Wirklichkeit zuvor dogmatisch scharf bestimmt ist. Seeberg tut das ohne Frage — aber nach unserer Meinung nicht genug. Schon eine feinere Nuancierung würde ein anderes Gesamtbild geben. Ohne daß man der dialektischen Theologie recht gibt, kann man viel von ihr lernen.

2. Seeberg weist selbst darauf hin, daß Luther und in diesem Zusammenhang auch Hegel den konkreten Geistgedanken durch ein zweites Prinzip ergänzen, ohne das die Konkretion des Geistes gar nicht deutlich wird [25]). Luthers Lehre vom Wort Gottes hängt mit dem konkreten Geistgedanken eng zusammen. Das ist auch verständlich, denn irgendwoher muß der im Äußerlichen erscheinende und damit depravierte Geist einen Erweis sui generis bringen. Sonst könnte man wohl überall den Geist sehen, und jedes Gefühl für die Distanzen müßte aufhören. Der konkrete Geistgedanke bedarf eines abstrakteren Korrektivs, um sinnvoll zu sein. Seeberg spricht von diesem aber nur andeutungsweise, während er den konkreten Geistgedanken scharf betont. Es ist kein fremder Gesichtspunkt, hier zu betonen, daß Luthers Lehre vom Wort Gottes stärker zur Geltung kommen müßte, denn gerade Seebergs Ansatz bei der Menschwerdung verlangt das Wort Gottes, ohne das niemand wüßte, wer Mensch geworden sei. Aber vielleicht wird diese Seite des konkreten Geistgedankens geklärt, wenn Seebergs dritter Lutherband über den Heiligen Geist erscheint, der die Frage beantworten müßte, was dem konkreten Geist notwendig entspricht.

3. Der Transzendentalismus ist nichts anderes als eine Theorie der Geschichtserkenntnis und einer Theologie, die ihre Aussagen vom Dogma der Menschwerdung aus aufbaut, indem von Gott nur gesagt werden kann, was wir vom historischen Christus erkennen.

Das wäre etwas Neues und Großes, das aber nicht durch die wenigen Bemerkungen geklärt werden kann, die Seeberg dem Transzendentalismus widmet.

---

25) Vgl. Erich Seeberg, Luthers Theologie in ihren Grundzügen, 1940, S. 89.

Die Problematik des Puritanismus im Lichte seiner Erforschung.

Von Martin Schmidt,
Kleinröhrsdorf über Radeberg, Kreis Dresden.

Die englische Kirchengeschichte gehört zu den Randgebieten deutscher theologischer Forschung. Ihre Problematik erscheint wohl verwickelt, doch wenig original, das Quellenmaterial in England überreich und unübersichtlich, auf dem Festlande, soweit vorhanden, äußerst verstreut. Die Reformation, das Kerngebiet deutschen kirchengeschichtlichen Interesses, hat in England nur einen gebrochenen Widerhall gefunden, die Frage der Abgrenzung der einzelnen Zeiträume ist durchaus nicht beantwortet. Alle diese Schwierigkeiten ballen sich für den Abschnitt zusammen, der im 17. Jahrhundert in der Gärung der Großen Revolution gipfelt und der hinsichtlich seiner geistigen Triebkräfte mit dem geschichtlichen Namen „Puritanismus“ [1]) umschrieben wird. Dieser Begriff ist alles andere als eindeutig: weder Umfang noch Rangordnung der maßgeblichen Quellen bzw. Autoren, weder Verhältnis noch Herkunft der verschiedenen Komponenten, weder innere noch äußere Bedingungen, weder Intensität noch Ausstrahlung der Bewegung stehen deutlich im Blickfeld. Der folgende Bericht wird darum auf die Tendenzen der Forschung, auf den Reichtum, auf die Verzweigtheit der

1) Die Ursprünge dieses Namens sind nicht geklärt. Das älteste indirekte Zeugnis stammt nach dem New English Dictionary (NED) von J. H. Murray aus dem Jahre 1567, wonach das Wort Selbstbezeichnung einer anabaptistischen Sekte sein soll. Dann taucht es immer als polemische Bezeichnung auf. Der erste, der es positiv wendet, ist Thomas Cartwright, zugleich der älteste direkte Zeuge. Außer der im NED zitierten Stelle aus dem Jahre 1573 vgl. besonders das bei Scott Pearson, Thomas Cartwright and Elizabethan Puritanism, Cambridge 1925, S. 440, abgedruckte handschriftliche Zeugnis (Add. MSS. 15891 f. 32 Cartwright an Christopher Hatton ca. 1580?) my love to puritanisme Cartwright versteht darunter die voll durchgeführte Reformation.

⊗ grund-falsch

⊗ "likewise of my love to puritanisme, and Churche confusione: the contrary of both which, I doo most ernestlie protest, with this offer, that if either be proved against me, I will refuse no extremitie to be practised uppon me."

Probleme den Nachdruck legen und erstrebt nur in diesem Sinne Vollständigkeit [2]). Der ältere, konkret historische Ausgangspunkt: die kirchenpolitische Gruppierung, ist immer mehr einer systematischen morphologischen Betrachtungsweise gewichen, von der im ersten Abschnitt die Rede sein soll. Fast alle hierher gehörigen Untersuchungen begreifen Behauptungen über die geschichtliche Abkunft der Bewegung in sich — dies ist teils Nachwirkung der älteren Fragestellung, die darum in diesem Zusammenhange mit besprochen wird, teils neue, eigene Blickrichtung. Den geschichtlichen Wurzeln und den Prinzipien des geschichtlichen Verlaufs ist der zweite Abschnitt gewidmet. Im abschließenden 3. Abschnitt wird der über England hinausgreifenden Wirkungen gedacht.

Die systematische Betrachtungsweise ist durch Max Webers berühmte Studie über den Ursprung des kapitalistischen Geistes eingeleitet worden [3]). In dieser wird das völlige Absehen von historisch-kirchenpolitischen Blickpunkten zum ersten Male ganz deutlich. Während in dem etwa gleichzeitigen Aufsatze Kattenbuschs [4]) der Begriff Puritaner auf die Presbyterianer beschränkt wird, geht es Weber um etwas viel tiefer Liegendes: um die seelische Physiognomie des Menschentypus der damaligen Zeit, der ebenso in anderen Denominationen vorkommen kann und der — damit wird das Verlassen der historischen Ebene unmittelbar anschaulich — dem angelsächsischen Wirtschaftsmenschen bis heute zugrunde liegt. So wird hier der Puritanismus als geistige Einheit aus seinen Wirkungen erhoben. Diese Methode wurde für die Forschung wegweisend: das auf wirtschaftlichem Gebiet gewonnene Ergebnis wurde als Arbeitshypothese anderen Bereichen der Geistesgeschichte zugrundegelegt, so daß nach und

2) Mehrere Schriften waren mir nicht erreichbar, vor allem Ralph Bronkema, The Essence of Puritanism. Goes 1929. Ein der Einzelforschung an bestimmten Trägern puritanischen Geistes gewidmeter Abschnitt des Berichts mußte infolge der Papierknappheit wegfallen.

3) Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Archiv für Sozialwissenschaft XX (1904), 1—54 (XXI [1905], 1—110, wieder abgedruckt in den Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie I, 1920, 17—206, vor allem auch: Antikritisches Schlußwort zum Geist des Kapitalismus, Arch. f. Sozwiss. XXXI (1910), 554 bis 590.

4) Ferdinand Kattenbusch, Artikel „Puritaner, Presbyterianer", RE [3] Bd. 16, 323—334.

nach ein nahezu geschlossenes Bild puritanischen Lebensgefühls und puritanischer Lebensgestaltung entstand. Namentlich eine Reihe von Einzelstudien deutscher Anglisten der Nachkriegszeit ging in dieser Weise vor. Für den Theologen ist es eine Mahnung, wie viele eigentlich in sein Fach gehörige Themen von literaturwissenschaftlicher Seite bearbeitet worden sind[5]).

I. a) Der puritanische Mensch in seiner Ganzheit.

Kennzeichnend für Max Weber und für den größten Teil der ihm folgenden Forschung ist der Ausgangspunkt: Puritanismus ist äußerlich gesteigerter bzw. innerlich verflachter Calvinismus. Calvin und besonders seine Epigonen, voran Beza, sind die Väter, die Westminster Confession von 1643—1647 die gültige bekenntnismäßige Formulierung puritanischer Glaubenshaltung. Max Weber übersah dabei, daß die Haltung der englischen Christen und der englischen Kirche zum Bekenntnis eine andere ist als die des deutschen Lutheraners.

Die seelische Haltung des Puritaners wird durch zwei Tatsachen seines Glaubenslebens bestimmt: grundsätzlich stellt ihm die Prädestination die Frage der persönlichen Heilsgewißheit, praktisch das Abendmahl als zentrale Kulthandlung die Frage der persönlichen Würdigkeit. Es sind zwei verschiedene Fragen, die wohl Weber zu sehr in eins sieht, da es ihm nur auf die Wirkung ankommt: den ungeheuren seelischen Druck, der nach Befreiung verlangt. Diese wird dadurch erreicht, daß der Gläubige den Mut aufbringen muß, sich für erwählt zu halten. Die theoretische Überzeugung wird begleitet durch die praktische Antwort auf die Frage nach der persönlichen Würdigkeit: Nicht einzelne gute Werke — sondern eine durchgeführte Lebensmethodik, die innerweltliche Askese der rastlosen Berufsarbeit, ver-

5) Ein ähnlicher Vorgang läßt sich auf dem Gebiet der französischen Geistesgeschichte beobachten, wo Bernhard Groethuysen, „Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich" (1. Band: Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung, Halle 1927) aus der katholischen Predigtliteratur zu rekonstruieren unternommen hat. Doch hat hier die kirchengeschichtliche Forschung durch Hans Leubes großzügige, inhaltvolle Studie „Der Jesuitenorden und die Anfänge nationaler Kultur in Frankreich" (Tübingen 1936) ihre Mitarbeit bewiesen.

mögen ihr genug zu tun. Die rastlose Berufsarbeit ist der Einsatz für Gottes Ehre, der Gläubige (Erwählte) weiß sich ganz als Gottes Werkzeug. Die Lebensführung wird völlig rationalisiert, jedes Vergnügen, jedes flüchtige Vergessen der eigentlichen Lebensaufgabe ist Sünde, ebenso jedes Aufgehen in der Arbeit und ihren irdischen Zwecken. Die Furcht vor der „Kreaturvergötterung" verhindert das leichtsinnige Geldausgeben und zwingt den Gewinn immer wieder in die Bahn der Berufsarbeit, der Anlage im Geschäft. So entsteht der Kapitalismus.

Das Große der hier erreichten Lebensmethodik läßt sich in folgenden drei Punkten zusammenfassen: 1. Da die asketische Bewährung als Erkenntnisgrund der Erwählung die Stellung des Menschen zu Gott verbürgt, ist eine schlechthin positive Beziehung der irdischen Sphäre zu Gott gewonnen. 2. Durch die Rationalisierung des gesamten Lebens ist eine ungebrochene Einheit zwischen Beruf und innerstem Persönlichkeitskern gegeben — das grundsätzlich Neue gegenüber den vielen Einzelansätzen einer praktischen Berufsethik im Mittelalter. 3. Die Spannung zwischen der Grübelei über die Erwählung, der Erforschung des eignen Seelenzustands und der gesteigerten Berufsarbeit und Lebensmethodik schafft einen im höchsten Maße leistungsfähigen Menschentypus. Seelische Ausdrucksform ist die bis zum äußersten gesteigerte Bewußtheit des Auftretens, die nach außen als Gelassenheit wirkt: die Urform des cant.

Diese Analyse des puritanischen Menschen ist ein großer Wurf. Niemand hat ihr ein ähnlich einfaches, formelhaftes und doch großartiges Gegenstück an die Seite setzen können. Doch sie herrscht nicht mehr unbestritten. Es erhebt sich vor allem die Frage: Hat nicht Weber die Gleichung Puritanismus = Calvinismus bereits mitgebracht und eingelesen, infolgedessen teilweise konstruiert?

Für die Weiterentwicklung zeugen Schückings Arbeiten [6]).

---

6) Levin L. Schücking, Die Grundlagen des Richardsonschen Romans, GRM = Germanisch-Romanische Monatsschrift (1924), 21—42, 88—110; vor allem: Zum puritanischen Persönlichkeitsideal, Neue Jahrb. f. Wissenschaft u. Jugendbildung IV (1928), 179—188. Die Familie im Puritanismus, 1929, bes. Einleitung.

Er stimmt Webers von Troeltsch [7]) weiter ausgeführten Betonung der self-control als des seelischen Grundfaktors zu, ergänzt sie aber durch den Hinweis auf den Tatsachensinn und die Familientheokratie als weitere Wesenszüge des Puritanismus. Beide sind im Grunde Ausdruck ein und derselben Haltung: eines sorgfältig beobachtenden Verhältnisses zur Wirklichkeit, auf Grund dessen diese gestaltet wird. Diese Haltung wird der Theologe als eine Ausprägung biblischer Schöpfungsanschauung begreifen, wonach der Mensch die Natur beherrscht, ohne sie zu vergewaltigen, wonach er ihr ihr Geheimnis ablauscht und entsprechend handelt, wonach er sich in sie einfügt und zugleich über ihr steht. Daraus ergibt sich individuell die Forderung der sobriety, die Schücking andeutungsweise über Shakespeare (König Heinrich V.) und die Laienethik des christlichen Mittelalters [8]) zurückverfolgt bis zur Psychomochie des Prudentius. Daraus folgt sozial die Bejahung und Ernstnahme der Ehe und Familie.

So ist durch die viel stärker an den Quellen, an der geschichtlichen Wirklichkeit orientierten Studien Schückings die einseitige Kennzeichnung als „innerweltliche Askese" überwunden und der puritanische Mensch in seine organischen Zusammenhänge hineingestellt. Zugleich ist deutlich geworden, wie wenig man mit Formeln auskommt.

Dem Puritanismus als Gesamterscheinung gilt auch der gegenwartsbezogene Essay von Flynn [9]). Es ist unbestreitbar, daß sich auch in diesem — von der deutschen Forschungsrichtung unberührten — Buche die Fragestellung nach dem puritanischen Menschentypus durchsetzt. Das Ganze ist eine Ehrenrettung, getragen von der Grundüberzeugung englischer Größe, die auf dem spirit of compromise beruht. So greift Flynn die weiterweisenden Züge des Puritanismus heraus: vor allem die religiöse und politische Gewissensfreiheit, repräsentiert durch Cromwell,

---

7) Auf die gesonderte Behandlung Troeltschs ist verzichtet worden, da seine Urteile die weitgespannte systematische Verwertung von Webers Ergebnissen darstellen.

8) Vgl. dazu Bruno Borowski, Die Rolle der Autologie im Lebenssystem des ausgehenden Mittelalters und der Renaissance in England. Britannica (Festgabe für Max Förster) 1929, 166—193.

9) John Stephen Flynn, The Influence of Puritanism on the Political and Religious Thought of the English. 1920. →

John Pym, Milton, Bunyan, Baxter. In allgemeinen, z. T. auf Stichworte beschränkten Ausführungen verfolgt er die Fruchtbarkeit puritanischen Geistes in Familienkultur und Erziehung und (weniger sorgfältig) in Literatur und Kunst. Der Puritanismus erscheint als großartige, kraftgeladene Emanzipationsbewegung, die durch Einigung aller Formen des Christentums diesem eine so starke werbende Kraft zu geben hat, daß es die soziale Spannung Kapital—Arbeit überwindet.

Um das Gesamtverständnis des Puritanismus, und zwar der als eigentlich schöpferisch empfundenen Frühperiode der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, ringt schließlich das soeben erschienene große Werk des amerikanischen Historikers M. M. Knappen[10]). Seine Bedeutung liegt außer im Stoffreichtum vor allem in dem entschlossenen Versuch, den Puritanismus als Glaubensbewegung mit theologischen Denkmitteln zu begreifen. Darum werden die grundlegenden Fragen mit verdienstvoller Ausführlichkeit aufgezählt und die Bewegtheit ihrer Beantwortung dargeboten, nämlich Prädestination, Christologie, Lehre von der Schrift und Tradition. Daß diese Reihe unvollständig ist, liegt auf der Hand; es fehlen vor allem Erbsünde und Gewissen. Für die theologische Systematik gilt, daß Calvins denkerische Überlegenheit alles eigene Bemühen auf englischem Boden überschattete und nur anfängerhafte Leistungen in den Werken Dudley Fennes und William Perkins emporkommen ließ — ein Urteil, dem ich weder hinsichtlich der Einwirkung Calvins noch der Abwertung von Perkins beipflichten kann. Die eigentlichen Motive der Frömmigkeit, die in den Predigten, in Gebets- und Erbauungsliteratur laut werden, wurzeln in der gemeinchristlichen Überlieferung der Alten und mittelalterlichen Kirche des Abendlandes. Es sind dies Urgegebenheiten christlichen Glaubens: der Gegensatz von Himmel und Hölle, Tod und Leben, Buße und getroste Verzweiflung als Voraussetzung, Seligkeitsverlangen und Heilsgewißheit als Erfüllung, in der Jenseits und Diesseits zusammengeschlossen sind. Sie wirken sich als Liebe zu

10) M. M. Knappen, Tudor Puritanism. A Chapter in the History of Idealism 1939 (erschien erst nach Abschluß dieses Berichts, infolgedessen ließen sich die Neuansätze dieser Deutung nicht mehr in allen Einzelabschnitten sichtbar machen).

Gott aus, als Wunsch, ihn durch ein ihm gefälliges Leben zu verherrlichen, wobei meist der Perfektionismus vermieden wird. Die stärkste Kraft wohnt unter allen diesen Zügen dem letzten inne: dem Willen zur entschiedenen Lebensgestaltung, der moral consciousness. Sie gipfelt nicht, wie Max Weber wollte, in der Verklärung des Berufs (calling), oder wie Schücking, in der ethischen Selbstprüfung (self-control); sie hat vielleicht mehrere Höhepunkte. Am ehesten — so darf man wohl Knappen weiter interpretieren — ist ihre Einheit in der Betonung des Gewissensbegriffs zu suchen, der allerdings dann wesentlich stärker nach seiner dogmatischen Begründung verfolgt und so aus der Vereinzelung der ethischen Betrachtungsweise gelöst werden mußte. In dieser Lebensmethodik bleibt — das ist die zweite, mit Schücking und Kraus (siehe unten) übereinstimmende Hauptthese — der Puritanismus dem mittelalterlichen Erbe treu. Die beiden Thesen zusammengezogen ergeben den Gesichtspunkt, unter dem nun die einzelnen Lebensgebiete als Konkretionen puritanischer Haltung durchgeprüft werden: das zentrale christliche Gedankengut in seiner spezifisch mittelalterlichen Formung, wobei der Nachdruck nicht auf der begrifflichen Durchbildung in der Scholastik, sondern auf dem allgemeinen Lebensgefühl liegt. In der Wirtschaftsgesinnung wie in der Bildungsauffassung wird das soziale Verpflichtungsbewußtsein (im Gegensatz zu Max Weber und Kraus) betont: es gibt keinen Kapitalismus und keine Lehrfreiheit. In der Sonntagsheiligung, in der Stellung zur Askese und zum Familienleben wird — im Widerspruch zur zweiten Hauptthese — mehr die Auflockerung des mittelalterlichen Erbes und die Aufnahme von Grundsätzen der schweizerischen Reformation dargetan. Eine historische Einleitung hat die festländische Beeinflussung genau verzeichnet. Die Durchführung der beiden Thesen bleibt freilich hinter dem Programm zurück. Es ist bereits in dieser Überschau stärker systematisiert worden als von Knappen, bei dem die letzte Einheit puritanischer Haltung nicht erhellt, sondern nur von verschiedenen Seiten beleuchtet wird. Künftige Arbeit müßte stärker die tiefsten gedanklichen Wurzeln aufsuchen und über das unmittelbare Quellenreferat hinaus eine innere Einordnung der Prinzipien vollziehen. In eine

vertiefte theologische Interpretation wäre das Wahrheitsmoment der psychologischen Sicht Schückings mit ihrem Reichtum aufzunehmen und der Anschluß an die vordergründige theologische Problematik Knappens herzustellen.

Es ist ohne weiteres anzunehmen, daß sich eine so ausgeprägt seelisch-geistige Haltung auch in der Sprache spiegelt. Nach verschiedenen englischen, in der Fragestellung nicht so zugespitzten Vorarbeiten hat Karl Waentig[11]), ein Schüler Schückings, an einem zentralen Punkte eingesetzt und die self-Komposita der Puritanersprache untersucht. Die Ergebnisse dieser kleinen, etwas schwerfälligen, noch stark im Stofflichen befangenen, aber sorgfältigen und kenntnisreichen Studie gehören zum Besten, was über den Puritanismus vorliegt: Die Betonung des Selbst stammt nicht zuerst aus der Forderung der self-control, die eine in antiker Weise als neutral gedachte Seele voraussetzt, sondern aus der Forderung der self-denial, die aus der Kindhaftigkeit der Seele folgt. Während bei Thomas Hooker (1585?—1647) Selfe Deniall and Selfe Tryall 1640 das Selbst als direkter Gegenspieler Gottes aufgefaßt wird, macht sich bei Baxter (1659) eine formale Bedeutungserweiterung und sachliche Erweichung geltend: self bezeichnet bei ihm die Person, selfishness das sündliche Selbst. So kann er self positiv verwenden (spiritual, immortal self) und trägt damit viel zur differenzierten Seelenbetrachtung bei. Wie stark die Einwirkung der ersten Hookerschen Beurteilung des Selbst auf die englische Sprache gewesen ist, zeigt W. daran, daß die entgegengesetzte religiöse Haltung, nämlich die Mystik (speziell die Übersetzungen Jakob Böhmes durch Ellistone und Sparrow) die puritanischen Neubildungen aufnimmt.

b) Der puritanische Mensch in seiner Haltung zu den einzelnen Lebensgebieten.

1. Bibel, Kirche, Theologie.

Zu diesem zentralen Thema fehlen entsprechende Untersuchungen im eigentlichen Sinne. Wohl liegt hier das Werk von

11) Karl Waenting, Die Self-Komposita der Puritanersprache. Leipziger Diss. 1932.

Wilde[12]) vor. Es kann aber weder in der Stoffauswahl noch in der Methode eine Grundlage für ein Gesamturteil über den Puritanismus abgeben. Der großangelegte Titel, die Bezugnahme auf einen theologischen Lehrer wie Erich Schaeder wecken hochgespannte Erwartungen. Um so stärker wird der Leser enttäuscht. Bereits die Quellengrundlage ist ungenügend. Baxter, Howe, Bunyan, Milton und die Westminster Confession sind die maßgebenden Autoren, aber wie wenig werden sie erschöpft (am besten noch Milton)! Vor allem leidet das Werk in methodischer Hinsicht. W. geht ganz konstruktiv vor. Er hat eine Reihe von Denkschematen, die so allgemein gehalten sind, daß sie notwendig ein farbloses Bild ergeben, z. B. rational—irrational, diesseitig—jenseitig, Kirche—Individuum, Gottnähe—Gottferne. Die Hinweise auf genetische Probleme, z. B. Baxters Abhängigkeit von Thomas von Aquino, Howes Platonismus, enthüllen sich als an Flüchtigkeit kaum zu überbietende Etikettierungen (daß das Problem Baxter—Thomas vorhanden ist, hat der Verf. mit Recht gesehen bzw. übernommen). Einige Beispiele: Die anglikanische Frömmigkeit wird als arminianisch, ästhetisch, kultiviert und darum reich gekennzeichnet — die puritanische als prädestinatianisch, ethisch und darum arm (S. 39). Was ist mit solch einer noch dazu anfechtbaren, aber apodiktisch vorgetragenen Schematisierung gewonnen? Ein programmatischer Satz wie der folgende: „In der puritanischen Welt gab es zwei Möglichkeiten, dem persönlichen Glaubensbedürfnis gerecht zu werden. Entweder es wurde versucht, die theologischen Begründungen des Anglikanismus und Arminianismus mit den puritanischen Forderungen zu verbinden (Baxter) — oder die Religion wurde bestimmt durch das Gott erlebende Individuum (Fox) oder durch den Gläubigen, der um den Gott der Bibel rang (Bunyan)." Die Entgegensetzung ist unscharf, die Charakteristik Baxters ist nicht bewiesen, die Urteile über Fox und Bunyan sind Gemeinplätze. Ein ähnlicher Gemeinplatz ist folgender Satz: „Christus ist "The Saviour of all men, but specially of them that believe" — das ist

12) Hans-Oskar Wilde, Der Gottesgedanke in der englischen Literatur. Das Problem der Entwicklung von puritanischer zu romantischer Literatur. 1930 (Sprache und Kultur der germanisch-romanischen Völker. A. Anglist. Reihe, Bd. I).

Baxters Christusgedanke" (S. 37). Die Anwendung des Vatergedankens auf Gott bei Howe will W. in Zusammenhang mit dem neidlosen Gott Platons bringen (S. 33). Wie wenig sorgfältig W. interpretiert, wird an seiner Behandlung der Willensfreiheit bei Baxter deutlich (S. 41): Baxter spricht vom zweifachen Ebenbild Gottes im Menschen: das eine trägt Vernunft und freien Willen in irdischen Zusammenhängen als seine Züge, das andere die Freiheit zu Gott-wohlgefälligem Leben, zur Holiness. Das erste ist auch beim gefallenen Menschen noch da, das zweite ist verloren und durch die Erlösung wiederhergestellt. W. unterschlägt die im zweiten gegebene Einschränkung und proklamiert Baxter als Propheten der Willensfreiheit (S. 79).

Die ungeheure Flüchtigkeit erdrückt die wenigen richtigen Bemerkungen, die zumeist entlehnt sind. Weiterführende eigne Einsichten bietet W. nicht.

Wesentlich ergiebiger sind noch immer Weingartens[13]) Charakteristiken im Rahmen seiner Gesamtdarstellung. Aber ihnen sind durch den Aufbau des Werkes Grenzen gezogen. Die theologischen Prinzipien sind zu abstrakt-konstruktiv vorausbestimmt, als daß die Besonderheit des einmaligen Phänomens „Puritanismus" zu ihrem Rechte käme. Das großzügige, zielgerichtete Gesamtbild überschattet die Einzeldarstellung. Immerhin ergibt sich soviel: Das ganze theologisch-kirchliche Gebäude des Puritanismus trägt die Prädestinationslehre. Aus ihr folgt das alleinige Recht des Individuellen im Glauben und in der Kirche, nach außen: die Gewissensfreiheit, nach innen: das Verlangen nach Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung in ekstatisch-chiliastischen Erlebnissen, die Heilsgegenwart der Ewigkeit, die Intensivierung des Glaubenslebens in Sünden- und Gnadenbewußtsein.

Eine stärkere konkret-morphologische Untersuchung wäre um so wünschenswerter, als gerade sie die innere Einheit, die puritanische Haltung als ein Ganzes deutlich machen und zugleich die Wurzeln für die Bewertung der anderen Lebensgebiete aufdecken müßte. Als selbstverständliche Voraussetzung ist un-

13) Hermann Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands. 1868.

bedingter Biblizismus für den Puritanismus zugestanden. Aber wie die Bibel aufgefaßt, wie sie erklärt, in welcher Auswahl sie benutzt wird, worin ihre Kernpunkte gefunden werden — alle diese Fragen harren noch der Durcharbeitung. Wie steht es mit der Anschauung von Sünde und Gnade, von Glaube und Hoffnung, von Gerechtigkeit und Liebe? Die Bibel ist im Puritanismus das maßgebende Erziehungsbuch: wie wirkt sich diese Verkürzung der Sicht auf das Schriftverständnis aus? Ein interessantes Teilproblem tut sich hier auf: Da der Puritaner unbewußt den außerreligiösen Bildungs- und Unterhaltungswert der biblischen Bücher (der Königsbücher, der Chronik, der Psalmen) entdeckt, da er die biblischen Bücher technisch als dichterische Vorbilder benutzt (Bunyan), ist zu fragen, ob er damit die Auflösung des Kanonbegriffes vorbereitet.

Einen kleinen, aber wichtigen Ausschnitt aus dem Bibelgebrauch behandelt die Dissertation von Arnold Meier aus der anglistischen Schule Herbert Schöfflers über die alttestamentliche Namengebung in England[14]). Als Quellen sind das Dictionary of National Biography und mehrere Kirchspielregister durchgeprüft worden. Dies hat folgende Ergebnisse erbracht: Seit der Thronbesteigung Elisabeths treten die alttestamentlichen Namen gehäuft auf, zunächst bei den Dissenters. Der alttestamentlichen Namengebung wird die englische nachgebildet, z. B. Praisgod, More Fruit, Remember, Faint not. (Hier hätte der Verfasser gut getan, das Werk von Martin Noth[15]) zu benutzen. Überhaupt scheint die hebräische Sprachkenntnis zu fehlen.) Den Höhepunkt in der Aufnahme alttestamentlicher Namen stellt das 18. Jahrhundert dar. Bevorzugt werden Samuel („Von Gott begehrt" nach der biblischen Deutung von 1. Sam. 1, 20) und Josua, der häufig als erster alttestamentlicher Name im Kirchenregister erscheint. Er spiegelt die Kampfstimmung. Wenn diese Gesamterscheinung auf den Calvinismus zurückgeführt wird, so erhebt sich die Frage, warum das hugenottische Frankreich nicht

14) Arnold Meier, Die alttestamentliche Namengebung in England. Kölner Diss. 1932.

15) Martin Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung 1929.

dieselbe Entwicklung durchgemacht hat. Verf. beantwortet sie mit dem Hinweis auf Calvins Verordnung vom 22. November 1546, die jede Entgleisung verhütete. Sie verbot 1. Namen, die an die Symbole der alten Lehre erinnerten, 2. Namen, die zum Spott herausfordern, 3. Namen, die nur im Gottesdienst und von Priestern genannt werden sollen, 4. Namen, die Gott oder Jesus bezeichnen, 5. Doppelnamen, 6. schlechtklingende Namen (les noms corrompus). Als französischer Lieblingsname aus dem alttestamentlichen Bereiche erscheint Isaac, der die Todesbereitschaft der Märtyrerkirche wiedergibt.

Inzwischen hat Schöffler selbst eine weitgespannte Studie über die Rolle des Alten Testaments im englischen Lebensraum vorgelegt [16]). Sie bringt insofern einen gewichtigen Beitrag zur puritanischen Wesenskunde, als die entscheidenden Vorgänge in die Zeit des Hochpuritanismus fallen. Die weitgehende Aufnahme des Alten Testaments, die sich in Namengebung, Sabbatheiligung, teilweise sogar Beschneidung, vor allem in dem Wunschtraum der israelitischen Abkunft des englischen Volkes spiegelt, steht in Europa einzig da. Sie kann daher nicht, mindestens nicht zuerst, konfessionskundlich erklärt werden, sondern findet ihre Ursache in den besonderen Bedingungen der englischen Geschichte. Die calvinistische Betonung des Alten Testaments traf hier einen besonders bereiteten Boden: tatsächliche Voraussetzung ist die Abwesenheit von Juden durch 3½ Jahrhunderte hindurch (1290 Austreibung — 1655 Wiederzulassung unter Cromwell). Sie ermöglichte die naive Übernahme alttestamentlicher Gestalten und alttestamentlichen Lebensgefühls durch das im Glaubenskampfe der Großen Revolution gesteigerte Geschichtsbewußtsein. Was so im schöpferischen Augenblick stärkster geschichtlicher Bewegung empfangen war, lag bereits fest, als der wirtschaftliche und politische Aufstieg der Juden im 18. und 19. Jahrhundert den kritischen Blick schärfte. Seit vier Jahrhunderten wird jedes englische Geschlecht in der Jugend durch zwei volksseelische Bildungserlebnisse geformt: das Alte Testament und das Wachstum des britischen Weltreichs. Dem naiven Sinn

16) Herbert Schöffler, Abendland und Altes Testament, Untersuchung zur Kulturmorphologie Europas, insbesondere Englands. 1937. (Kölner Anglist. Arbeiten 30).

mußte es nahe liegen, beide zu verknüpfen und den Segen Gottes über England als Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen aufzufassen.

Diese bedeutungsvollen, sorgfältig erarbeiteten und in großzügiger Gedankenführung dargebotenen Ergebnisse haben den Rahmen abgesteckt, in dem inhaltlich entscheidende Fragen für die theologische Forschung bleiben. Diese Aufnahme des A.T. verwertet nur gewisse Züge: einerseits den Diesseitsglauben, andererseits die Gesetzlichkeit — Züge, die das Alte Testament mit anderen Religionssystemen teilt. Tiefer führt die Bejahung des Geschichts- und Erwählungsbewußtseins. Entscheidend für die Beurteilung der puritanischen Stellungnahme zum A.T. wird die Aufnahme von Inhalten sein, die jenseits religionsgeschichtlicher Analogien liegen: die Spannung zwischen Erwählung und Gericht durch Gott, zwischen erbarmender Liebe Gottes und menschlichem Abfall, der Schöpfungswille Gottes, der Sinn des Leides (Jeremia, Hiob), die Bedeutung der Verheißung[17]).

Die Darstellung des Kirchenbegriffs der puritanischen Theologen hat bisher unter der Festlegung auf das jeweilige kirchenpolitische Wunschbild gelitten. Einen wertvollen Neuansatz bietet Sippell für William Dell[18]), dessen Kirchenbegriff als spiritualistisch (schwenckfeldisch) sowohl im Gegensatz zum Kongregationalismus wie zu Luther erwiesen wird. Die Kirche Dells ist die Gemeinschaft der Gläubigen in Geist und Liebe, ganz innerlich, ganz unpersönlich, ohne sichtbare Zeichen wie etwa Wort und Sakrament: die e i n e Taufe Eph. 4, 4 wird folgerichtig auf die Taufe des Geistes gedeutet.

Von den theologischen Systematikern sind William Perkins und William Ames (Amesius) ins Blickfeld getreten. Der theologischen Leistung des ersteren, den Heinrich Heppe[19]) seiner systematischen Begründung und Durchführung der praxis pie-

17) Hier sei daran erinnert, daß Wilhelm Pinder in der Aufnahme des Verheißungsgedankens eine eigene Tiefe der deutschen Plastik des Mittelalters findet, wie die künstlerisch wertvollere Durchbildung der Synagoge gegenüber der Ekklesia zeigt. Wilhelm Pinder (und Alfred Hege), Der Bamberger Dom 1933, 58.

18) Theodor Sippell, William Dells Programm einer „lutherischen" Gemeinschaftsbewegung 1911; vgl. a. Werdendes Quäkertum 1937.

19) Heinrich Heppe, Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche 1879, 24.

tatis wegen als den eigentlichen Vater des Pietismus bezeichnete, geht van Baarsel[20]) mit eindringender Sorgfalt nach. Trotz wiederholten Versuchen der Einordnung in die vorangegangene und folgende Entwicklung, die auf Alexander Schweizers dogmengeschichtlichen Forschungen fußen, und trotz gelegentlichen Ansätzen zu eigener Kritik bleibt er bei einer guten Inhaltsangabe der einzelnen Werke stehen. Die innere Einheit wird nicht herausgearbeitet, Perkins erscheint als Gelegenheitsschriftsteller von eindrucksvoller Vielseitigkeit. Man mußte diese Einheit formal im strengen Biblizismus, inhaltlich in der zentralen Rolle der Wiedergeburt suchen — beides im Gegensatz zur Scholastik, der sich dann in der Fassung des Gewissensbegriffes scharf darstellt. Das Gewissen ist ausschließlich am Worte Gottes und vorwiegend an der konkreten Einzelsituation ausgerichtet, so daß der einheitliche Gewissensbegriff sich punktuell in einzelne, je vom Worte Gottes bestimmte Akte aufzulösen droht.

Die Monographie von Hugo Visscher[21]) ist gut in den Quellen orientiert. Jedoch ein Gesamtbild seiner Theologie erreicht sie nicht, da sie seine Werke nicht systematisch nach ihrer inneren Linie, sondern historisch nach ihrer Veranlassung und jeweiligen Front bespricht. So gibt sie wohl gut gewählte Zitate und richtige Einzelbemerkungen, stößt aber nicht zu den letzten Motiven vor. Am ergiebigsten ist die Darstellung seiner Prädestinationslehre aus der Polemik gegen Nicolaus Grevinchovius: Amesius denkt supralapsarisch, gegen seinen Antipoden wahrt er die Einheit von Gottes prädestinatianischem Handeln. Gott wird nicht zum Urheber der Sünde: die Verwerfung disponiert nur negativ zum Guten, nicht positiv zum Bösen. Seine Lehre von der (zur Bekehrung) vorbereitenden Gnade biegt im Widerspruch zur reformierten Tradition in den Synergismus ein (Goeters [s. u.] sieht in ihr eine der seelsorgerlichen Praxis zugestandene Inkonsequenz). Die Wiedergabe der Gewissenslehre nennt nur oberflächlich einige Klassifikationen und läßt die Beziehungen zur Scholastik sehr im allgemeinen. In der Verhältnisbestimmung zu

20) Jan Jacobus van Baarsel, William Perkins. Eene bijdrage tot de kennis der religiense ontroikkeling in Engeland ten tijde van Koningin Elisabeth. 's Gravenhage 1912.

21) Hugo Visscher, Guilelmus Amesius. Zijn leven en werken 1894.

seinem Lehrer Perkins irrt Visscher, wenn er einen Unterschied in der Beziehung des Gewissens zur lex naturae feststellt. Bei beiden tritt diese übereinstimmend im Gegensatz zur Scholastik zurück: es herrscht die Normierung des Gewissens am Worte Gottes.

In der Erfassung der inneren Einheit in der Theologie des Amesius ist Goeters[22]) Visscher weit überlegen. Er sieht als dogmatisch-ethischen Kerngedanken das geistliche Leben an, das durch Gewissensprüfung beobachtet und geleitet wird. Diese Gewissensprüfung erstrecke sich erstmalig gegenüber Perkins und Alsted auf das Gesamtverhältnis des Menschen zu Gott, bevor die Einzelfälle ins Auge gefaßt werden. Für Perkins trifft dies indessen nicht zu, beide stimmen in dieser Hinsicht überein. Im ganzen wird einerseits (wie schon bei Visscher) die praktische Zuspitzung der Theologie betont, andererseits ihre strenge Offenbarungsbezogenheit, die zur Disqualifikation aller Philosophie führt[23]). Der Glaubensbegriff zeigt dementsprechend voluntaristisches Gepräge: fiducia ist das konstitutive erste Moment, assensus das begleitende zweite. Im Kirchenbegriff kommt er auf den Kongregationalismus zu, in der organisch gegliederten Einzelgemeinde tritt die unsichtbare Kirche Jesu Christi ans Licht.

Neben die gelehrte theologische Systematik tritt — gleichwichtig — die Erbauungsliteratur. Ihre Kernpunkte bedürfen sorgfältiger Untersuchung[24]). In dieser Richtung hat die theologische Forschung bereits einen Vorstoß gemacht. Hans Leube[25]) bietet eine kurze, treffende Charakteristik der ins Deutsche übersetzten und von der spätorthodoxen lutherischen Reformliteratur aufgenommenen Schriften. Er findet ihre Bedeutung in dem hochgespannten Zielbild des Christen, der beständig in der Gegen-

22) Wilhelm Goeters, Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis, 1670. 1911. S. 61—80.

23) Vgl. auch die Arbeit eines Schülers Karl Reuter, William Amesius, der Empiriker in der reformierten Theologie des 17. Jahrhunderts und Vorbote Schleiermachers. Bonner Diss. (maschinenschriftlich), 1926.

24) Beachtliche Ansätze dazu bei Helen C. White, English Devotional Literature [Prose] 1600—1640. Madison 1931 (Univ. of Wisconsin Studies in Language and Literature 29).

25) Hans Leube, Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche im Zeitalter der Orthodoxie. 1924, 162—180.

wart Gottes lebt und diese bis ins einzelne Alltagsgeschehen hinein erfährt. Diese Forderung erzeugt notwendig ein stetes Sündenbewußtsein und ein tiefes, ursprüngliches Verlangen nach der Wiedergeburt. Methodisch wichtig ist, daß er an einem Einzelbeispiel: der Practice of Piety des Lewis Baily das Verhältnis von Original und deutscher Übersetzung, d. h. lutherischer Bearbeitung geprüft hat. Das Ergebnis geht dahin, daß die Änderungen im allgemeinen die Oberfläche betreffen.

2. Staat.

Die theoretische Stellungnahme zum Staat hat der verdiente Forscher A. F. Scott Pearson[26]) für den Frühpuritanismus der elisabethanischen Zeit in einer kleinen, aber außerordentlich klaren und gedankenreichen Untersuchung dargestellt. Er behandelt im wesentlichen die Auseinandersetzung zwischen Thomas Cartwright und John Whitgift über das Verhältnis von Kirche und Staat und die Frage der Kirchenverfassung. Wohl unter dem Eindruck von Butzers De regno Christi, dessen Nachwirkungen in der englischen Theologie, besonders im Anglikanismus, Wilhelm Pauck[27]) dargetan hat, führt Cartwright die Unterscheidung von Gottesreich (bzw. Reich Christi) und Weltreich scharf durch. Doch er blickt tief genug, um zu wissen, daß die Trennung nicht das letzte Wort sein kann. Whitgift hatte ihm zum Vorwurf gemacht, daß er die weltlichen Dinge ihrer göttlichen Hoheit entkleide, insbesondere dem Staate seine Würde nehme. Demgegenüber gesteht Cartwright zu, daß nicht nur staatliche Ordnung, sondern auch Besitz, Ehe, Arbeit im weiteren Sinne „heavenly and spiritual" seien und überbietet Whitgifts Position durch die an Luther erinnernde Auszeichnung gerade des geringsten Werkes. So mündet das Staatsproblem folgerichtig in das Ordnungsproblem ein. Bestimmender Gesichtspunkt für die Bewertung ist die Ehre Gottes: die Kirche, ihr Gottesdienst, ihre Verfassung dienen ihr unmittelbar — die Werke der Schöp-

26) A. F. Scott Pearson, Church and State, Political Aspects of 16th Century Puritanism 1928.

27) Wilhelm Pauck, Das Reich Gottes auf Erden. Utopie und Wirklichkeit, Eine Untersuchung zu Butzers „De regno Christi" und zur englischen Staatskirche des 16. Jahrhunderts. 1928 (Arb. z. Kirchengeschichte 10).

fung mittelbar, die Kirche ist der Nerv der Erhaltung der Welt. Kirche und Staat vergleicht er mit dem hippokratischen Bilde von Zwillingen: ihre Verfassungen müssen sich nicht gleichen, sondern einander entsprechen. Während für die Kirche das göttliche Recht der presbyterianischen Ordnung feststeht, ist die Verfassung des Staates frei und gehorcht politischen Erfordernissen. Die Gehorsamspflicht der Untertanen gilt unbedingt um der Liebe zu Gott und zum Nächsten willen.

Scott Pearson zeichnet ein höchst lebendiges, von unmittelbar drängenden Auseinandersetzungen bewegtes Bild, in dem aktuelle und prinzipielle Fragen nahezu Schritt halten. Das als Ausgangspunkt gewählte Schema der zwei Reiche scheint nicht überall mit derselben Schärfe durchgeführt zu sein, Kirchen- und Staatspolitik gehen ineinander über. Eine Schwäche hat Scott Pearsons Buch in dem Versuch, eine formale Analogie zwischen Aristotelismus und Puritanismus hinsichtlich ihrer politischen Denkweise herauszufinden. Seine Aufstellungen bleiben zu allgemein. Fruchtbarer wäre eine inhaltliche Fragestellung: Woher stammt das Schema der zwei Reiche, das ja durch die Scholastik durchgeht, bei Luther eine wesentliche Rolle spielt, in welcher Fassung fand es Cartwright vor, übernahm er es von Butzer oder aus der allgemeinen Überlieferung? Liegt durch alle Tradition hindurch eine unmittelbare Gegenüberstellung mit der Bibel (Daniel?) vor, ist Augustin unmittelbar verwertet? Die Aufnahme Augustins ist, wie man z. B. bei William Perkins feststellen kann, im Frühpuritanismus ziemlich stark.

Das Buch von G. P. Gooch [28]) geht in geschichtlicher Folge der steigenden Demokratisierung nach. Sein Wert liegt weniger in der Begriffsklärung und Linienführung als in der genauen Quellenkenntnis und in der Weite der Überschau. Zur Wesenserkenntnis und geschichtlichen Stellung des Puritanismus trägt es die Frage bei, ob die politischen Grundsätze der hugenottischen Polemik auf die puritanische Gedankenbildung bestimmend gewirkt haben.

---

28) G. P. Gooch, English Democratic Ideas in the Seventeenth Century 1898. Second Edition with supplementary notes and Appendices by Prof. H. J. Laski, 1927.

Dem Sachgebiet und dem behandelten Zeitraum nach schließt eine gehaltvolle, feinsinnige Monographie aus der Schule Onckens an Scott Pearson an, die die Idee der Toleranz im Zeitalter der Großen Revolution zum Gegenstand hat[29]). Sie fußt quellenmäßig vielfach auf Gooch (und Tulloch[30])). In der gesamten Diskussion geht es zunächst um Toleranz als Lebensordnung im Verhältnis von Staat und Kirche, erst in vertiefter Sicht um Toleranz als Glaubensprinzip. Der Schwerpunkt liegt in diesem Buche auf der Einzeluntersuchung, die gleichwohl von großen Gesichtspunkten geleitet ist und dadurch höchst fruchtbar wird. Freund gelingt es, den Reichtum und die Verästelung, die Verwurzelung und die vielfache Brechung der Toleranzmotive aufzuzeigen: in der Fülle von Ansätzen und Inkonsequenzen kommt die innere Gärung vorzüglich heraus. Jede Wiedergabe des Inhalts wirkt hier blaß, zumal die Hauptzüge nicht systematisch zusammengestellt werden — wohl mit Absicht, um den Eindruck der drängenden Bewegtheit nicht zu verwischen. Freund spannt deshalb die gesamte Auseinandersetzung in den denkbar allgemeinsten Rahmen: Renaissance und Reformation. Die Zuteilung zu den einzelnen Gruppen ist a posteriori zu verstehen. Der Beitrag der ersten Größe liege in dem Wahrheitsrelativismus, andrerseits in der zunehmenden Ermächtigung des profanen Staates, der aus seinem eignen Gehalt und aus antiken Traditionen lebt. Die reformatorische Position werde von zwei Säulen getragen: einerseits von der Prädestinationslehre, die zur Auffassung der Frömmigkeit als einer spezifischen Begabung führt, andrerseits vom Kirchenbegriff, der im Priestertum aller Gläubigen seinen Nerv hat. In der religiös-reformatorischen Gruppe werden weniger klerikal-hierarchische Ansprüche über das Verhältnis von Staat und Kirche vertreten als vielmehr ein spiritualistischer Kirchenbegriff: bei Roger Williams, in dessen Anschauungen Freund die reifste Frucht der Toleranzdiskussion erblickt, verliert die Kirche völlig ihre Sichtbarkeit. Andrerseits

---

29) Michael Freund, Die Idee der Toleranz im England der Großen Revolution, 1927 (Buchreihe der deutschen Vierteljahrsschr. f. Literaturw. und Geistesgesch. 12).

30) John Tulloch, Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17th Century ² 1874.

wird bewußt — im Gegensatz zur antik-renaissancebestimmten Gruppe — der Staat religiös entschränkt und in die reine Weltlichkeit gestellt.

Im Zusammenhange damit wird die private Sphäre des Individuums betont: hier liegen die Wurzeln der Menschenrechte. Sie sind nicht — im Gegensatz zur herrschenden Meinung und neuerdings etwa zu Sippell — als Ausdehnung der Gewissensfreiheit auf weltliche Gebiete zu verstehen, sondern folgen aus der weltlichen, nüchtern zweckmäßigen Sicht des Staates. So zeigt dieses Buch — anschaulicher als andere — wie fließend, wie innerlich bewegt der Puritanismus ist. Gerade auf dem Gebiete der Diskussion über Staat und Kirche wird er einer formelhaften Fassung am stärksten widerstreben.

Daß theokratisches Denken mit innerer Notwendigkeit auflebte und sich zu behaupten versuchte, zeigen die Anfänge der Kirchengeschichte Nordamerikas. Hier gewährte die Traditionslosigkeit des Bodens und die religiös-schwärmerische Bestimmtheit der ersten Einwanderer die Bedingungen, um theokratische Ideale unmittelbar in politische Formen zu gießen. Diesem Problem ist das Werk von Schneider[31]) gewidmet. Es zeigt in reizvoller Weise den Antagonismus von theoretischer Forderung und praktischer Verwirklichung auf, der in einer Desillusionierung und Säkularisation der Politik im 19. Jahrhundert endet. Bei den theologischen Vätern Neuenglands, John Cotton und Thomas Hooker, die auf William Ames und Robert Parker fußen, werden wohl theoretisch mehrere Kreise von Bünden unterschieden, die den einzelnen umgreifen: der covenant of Grace, d. h. der unsichtbare Kirche als congregatio electorum, der Church covenant, d. h. die sichtbare Kirche in ihren verschiedenen organisatorischen Ausprägungen, schließlich der civil covenant, d.h. die staatliche Ordnung. Jedoch in der Wirklichkeit des Lebens saugt der zweite die anderen auf. So war der Traktat des John Eliot mit dem Titel: Christian Commonwealth or The Civil Polity of the Rising Kingdom of Jesus Christ 1660 der folgerichtige Ausdruck der tatsächlichen Stimmung. Thomas Hooker selbst urteilt vom dreifachen Amt Christi: Das prophetische sei durch die Vor-

31) Herbert Wallace Schneider, The Puritan Mind 1931.

reformatoren des Mittelalters erfüllt, das priesterliche durch Luther, nun stehe die Verwirklichung des königlichen aus. So gestaltet sich das Denken eschatologisch aus: Nordamerika ist der Platz, den Christus zur Aufrichtung seines Reiches erkoren hat. Entsprechend greifen die Kolonisten die Patriarchenerzählungen auf: wie Abraham sind sie aus Vaterland, Freundschaft, Familie herausgerufen, um Gottes unmittelbares Werkzeug zu sein.

Beides: die Diasporasituation und die eschatologisch-theokratische Erwartung, urgeschichtliches und endgeschichtliches Lebensgefühl führen zur Aufnahme alttestamentlichen Geistes. Dies ist das Thema des Kapitels über den amerikanischen Puritanismus in Louis Israel Newmans großem Werk [32]). Obwohl dieses Kapitel nur vorläufig als Zusammenstellung von Einzelmaterial und als Skizze gemeint ist, trägt es einen neuen Gesichtspunkt in die Diskussion: die weitgehende Aufnahme alttestamentlicher Gedanken ins frühamerikanische weltliche Recht. So erhebt sich hier das Problem: Puritanismus und Recht [33]).

Für den praktisch-politischen Gesichtspunkt wird Cromwell stets die entscheidende Figur bleiben. Die Problematik seines inneren Lebens, das Verhältnis von Glauben und staatlichem Handeln hat Helmut Kittel [34]), angeregt von Karl Holl, einer gründlichen Durchforschung unterzogen. Im Gegensatz zu Weingarten [35]) und im Einklang mit Tulloch [36]) wird die bleibende Einheit in Cromwells Denken erwiesen: er ist von Anfang bis Ende praktischer Christ, dem die beiden Sphären: Gottesreich und Weltreich, Kirche und Staat in ihrer sachlichen Eigenart auseinanderfallen. Seine Sendung stellt ihn nur in die politische Welt, einen religiösen Beruf hat er nicht für sich beansprucht: im Gegensatz zum utopischen Biblizismus der Quintomonarchisten entwickelte und vertiefte sich sein Sendungsbewußtsein durch die

32) Louis Israel Newman, Jewish Influence on Christian Reform Movements, 1925, 631—645. Vgl. o. S. 9 f.

33) Vgl. Richard Brandon Morris, Studies in the History of American Law, 1930 (Studies in history, economics and public law 10).

34) Helmuth Kittel, Oliver Cromwell. Seine Religion und seine Sendung, 1928 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 9).

35) S. o. S. 216 A. 13.

36) John Tulloch, English Puritanism and its Leaders. Cromwell, Milton, Baxter, Bunyan. 1861.

konkreten Geschehnisse, in denen er Gottes Stimme unmittelbar vernahm. Aus der Gleichheit der Situation heraus gewann er das Verständnis für den Verkehr der biblischen Menschen mit Gott, besonders des Psalmisten und der Propheten. Man darf hier vielleicht fragen: Warum schließt er sich nicht an direkte Vorbilder wie Mose, Josua und die Richter an? — und wird daraus, daß er es nicht tat, eine noch tiefere Aufnahme der biblischen Grundtatsachen festgestellt werden können? Seine Sendung band ihn ganz an sein Volk, so gestaltet sich seine Eschatologie im Unterschiede zu der spätpuritanischen John Bunyans universalistisch, nicht individuell aus: aus dem englischen Volke seiner Zeit wächst das Gottesvolk der Endzeit heraus. Gott ist für ihn der strenge Richter, das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse — eine um so größere Liebestat stellt die Rechtfertigung dar, diese Grundüberzeugungen spricht er in schlichten Worten aus, sie werden aber nicht wie sein Sendungsbewußtsein mit besonderer Intensität und persönlicher Wendung fortgebildet. Den Boden für Cromwells Frömmigkeitstypus sieht Kittel in Luthers Freiheit eines Christenmenschen gegeben. Für die Sorgfalt und Folgerichtigkeit von Kittels Arbeit spricht die Tatsache, daß sich ein Forscher vom Range Hermann Onckens [37]) ihren Ergebnissen im wesentlichen angeschlossen hat. Seine Betrachtungsweise ist von Ranke [38]) geprägt: Die Innenpolitik, und da die verfassungsmäßige Fundierung der politischen Tatsachen, stellt das eigentliche Problem von Cromwells Politik dar. In der Beurteilung seiner inneren Entwicklung schränkt er die Kittelsche These von der Einheitlichkeit wieder ein und lenkt in gewissem Sinne zu Weingarten zurück: Cromwell sei erst nach und nach in die realistische Politik hineingewachsen, erzogen durch die Außenpolitik. Seine innere Größe ist der feste Glaube an die Vereinbarkeit der christlichen und politischen Aufgabe [39]).

Cromwell stellt mit seinem volksbezogenen Sendungsbewußtsein die Frage nach der Beurteilung des Volkstums im Puri-

37) Hermann Oncken, Cromwell. 4 Essays über die Führung einer Nation, 1935.

38) Leopold von Ranke, Englische Geschichte, 1870, Bd. I S. VII f.

39) Vgl. a. den tiefgrabenden Bericht von Hans Galinsky, Oliver Cromwell vom Standpunkt deutscher Englandwissenschaft. Hochschule und Ausland 14 (1936), 596—611.

tanismus, der man noch nicht nachgegangen ist. Wilhelm Pauck [40]) hat bei Thomas Becon, der im allgemeinen zum Frühpuritanismus gerechnet wird, einen leidenschaftlichen Patriotismus konstatiert. Rudolf Kapp [41]) hat in seinem sorgfältigen und kenntnisreichen Buche über „Heilige und Heiligenlegenden in England" darauf hingewiesen, daß die Puritaner — in schroffer Ablehnung katholisierender Tendenzen — den englischen Volksheros nicht in St. Georg, sondern in Piers Plowman erblickten, also mit Betonung eine durchaus als Verkörperung mittelalterlichen englischen Volkstums geschaffene Gestalt auf den Schild erhoben.

3. Ehe, Familie, Erziehung.

Das Sachgebiet Ehe und Familie hat durch Schückings Monographie [42]) eine hervorragende Darstellung erfahren. Ausgehend von einer Durchforschung der puritanischen Hauszuchtbücher (conduct books [43])) stellt er die dort ausgesprochenen Anschauungen in den gesamten inneren Zusammenhang englischen Denkens und Lebens hinein, in das Ringen von Mittelalter, Reformation und Renaissance, soziologisch in das Widerspiel von Adel und Bürgertum. Er findet in der Familientheokratie den Kern der puritanischen Lebensform: „Religion ist hier eben Familienreligion, Gottesdienst nicht aushilfsweise, sondern in erster Linie Familiengottesdienst" (S. 84). Diese zentrale Stellung der Familie ist sonst nirgends erreicht. Sie bedeutet nicht nur auf englischem, sondern auf allgemein europäischem Boden etwas Epochemachendes. Wie stark sie dem englischen Mittelalter und den katholisierenden Restbeständen des 16. Jahrhunderts widersprach, das heißt: gegen welche Widerstände sie sich durchzusetzen hatte, zeigt nichts deutlicher als das Preislied auf den Zölibat in Langlands Piers Plowman und die bleibende Abneigung der Königin Elisabeth gegen die Priesterehe. Sie

40) Vgl. oben S. 222 Anm. 27.

41) Rudolf Kapp, Heilige und Heiligenlegenden in England. Studien zum 16. und 17. Jahrhundert I, 1934.

42) Levin L. Schücking, Die Familie im Puritanismus, 1929.

43) Stoffliche Vorarbeiten dazu bieten: Chilton Latham Powell, English Domestic Relations 1487—1653, 1914. Alfred Weber, Heinrich Bullingers „Christlicher Ehestand", seine zeitgenössischen Quellen und die Anfänge des Familienbuches in England. Leipziger Diss. 1930.

stellt aber auch innerhalb der christlichen Tradition etwas Neues dar. So sehr sie aus augustinischen Motiven, besonders aus dem Gedanken der Ordnung entwickelt ist, so sehr widerspricht sie doch der katholischen Anschauung. Aber auch innerhalb der evangelischen Kirchen bedeutet sie eine wesentliche Steigerung und Fortbildung der dort gewonnenen Ansätze. Andrerseits sind spätmittelalterliche Vorstufen vorhanden, wie Thomas Morus praktisch bezeugt. Welche Verfeinerung in ethischer und psychologischer Hinsicht auf dem Boden dieser puritanischen Familienkultur erwächst, wie Mann und Frau in ihrer schöpfungsmäßigen Menschlichkeit unter Gott gestellt, einander ergänzen, wie bei aller Betonung der Autorität die Sorge für die Kinder sich auf alle Lebensgebiete ausdehnt, das alles stellt Sch. in wirkungsvollem Gegensatz zum aristokratischen Familienzerfall durch glänzende Einzelinterpretation heraus. Entsprechend dem literaturgeschichtlichen Ausgangspunkt und Ziel seiner Betrachtungsweise zeigt er abschließend die große, fast ausschließliche Rolle auf, die die Familie als literarisches Problem (Samuel Richardson) und als Träger des literarischen Geschmacks im 18. Jahrhundert spielt. Das Ganze ist ein Meisterwerk sowohl in der Großzügigkeit der Linienführung, dem Reichtum der Gesichtspunkte als in der Sorgfalt der Quellenauswertung. Für den theologischen Blick handelt es sich in erster Linie um die Motive, von denen diese Familienkultur lebt. Während Baxter darin weitgehend der einseitigen patristisch-scholastischen Tradition verhaftet bleibt und in der Ehe ein remedium libidinis und instrumentum propagationis ecclesiae sieht, dem entsprechend die Autorität des Ehemannes einschärft, geht die Mehrzahl der conduct-books andere Wege. Sie greift die biblischen Worte über den Ehestand auf, wo dieser als schöpfungsmäßige Geschlechtsgemeinschaft gefaßt ist und betont nach 1. Petr. 3, 7 die Rücksicht auf das „schwächere Gefäß". Wie nun die Motive des Schöpfungsglaubens sich mit denen des Erlösungsglaubens und des Heiligungszieles überschneiden und durchdringen, das bedürfte der Aufhellung mit theologischen Forschungsmitteln ebenso wie das Verständnis von Ordnung und Herrschaft. So würde die an den psychologischen

Wirkungen interessierte Betrachtungsweise Sch's durch theologische Grundlegung unterbaut werden. Lehrreich wäre dann ein Vergleich mit der Eheauffassung des Luthertums, die Elert[44]) dargestellt hat, und mit der Anschauung der werdenden Kirche, die Preisker untersucht hat[45]).

Unmittelbar an diesen Problemkreis schließt sich die Erziehung an, die Bruno Dreßler[46]), ein Schüler Schückings, ursprünglich in einer Dissertation untersucht und dann in eine Gesamtdarstellung der englischen Erziehung aufgenommen hat. Aus einer erstaunlichen Belesenheit in puritanischen Erziehungsbüchern werden folgende Grundzüge entwickelt: Die Tendenz geht dahin, die gesamte Erziehung allein auf die Bibel zu gründen. In dem Ringen von überliefertem humanistischen und zugleich praktischen Erziehungsideal und schroffem Biblizismus bildete sich ein Erziehungstyp heraus, der wohl die Schrift an den Anfang stellte, aber zugleich für die wertvollen weltlichen Dinge, besonders für den Sport (im Einklang mit alter englischer Überlieferung) Sinn hatte. Wie weit sich diese Erziehung der Wirklichkeit anzupassen wußte, zeigt sich darin, daß sie zwischen Adels- und Bürgererziehung unterschied und entsprechende Handbücher hervorbrachte. Bedeutsam ist es, daß Hezekiah Woodward (Of the Child's Portion 1640) zum ersten Male die Kindesseele als eigenen Wert entdeckte und sie analysierte. Derselbe forderte die Heilpädagogik. Feinfühligkeit und psychologische Vertiefung gehen bis zur Forderung der vorgeburtlichen Erziehung und zur höheren Einschätzung des elterlichen Vorbildes als der Strafen. Am Ende dieser Entwicklung steht als reifstes, naturnächstes Erziehungsbuch der Family Instructor des Daniel Defoe 1715. So stark die puritanische Erziehung Familienerziehung ist, ebenso stark betont sie die Staatsgesinnung, die Verpflichtung gegenüber dem Gemeinwohl. Die puritanische Pädagogik berührt sich mehrfach eng mit der jesuitischen: Edmund Bunny, A Book of Christian Exercise, 1584, ist eine ge-

44) Werner Elert, Morphologie des Luthertums, 1932, II 80—124. Christ. u. Wiss. 3 (1927) 185 ff., 233 ff., 305 ff.

45) Herbert Preisker, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten, 1927.

46) Bruno Dreßler, Geschichte der englischen Erziehung, 1928.

schickte Abschrift des von dem Jesuiten Robert Parsons, der nach Kraus auch als Wirtschaftstheoretiker eine Vermittlerrolle gespielt hat, 1579 übersetzten Buches des Italienisch schreibenden spanischen Jesuiten Gaspar Loartes[47]): Essercitio della vita Christiana ²1574: The First Book of Christian Exercise. So wird der Vorwurf Puritan-papisme unmittelbar anschaulich. Theologische Forschung hätte die Frage der letzten Begründung und Zielsetzung aller erzieherischen Bemühung zu untersuchen. Wenn am Ende Gottes Ehre steht, so ist zu fragen: steht am Anfang Gottes Ebenbild? Worin werden die Grenzen der Erziehungsarbeit gefunden? Von der grundsätzlichen Nachkriegsdiskussion über evangelische Erziehung müßten Gesichtspunkte zur Durchforschung dieses reichen Materials gewonnen werden.

4. Wirtschaft.

Von der Betrachtung des angelsächsischen kapitalistischen Wirtschaftsmenschen war Max Weber ausgegangen. Was nach seiner Meinung wirtschaftsfördernde Wirkung im großen hatte, war die Askese, die völlige Ablehnung des unbefangenen Genießens. Sie wirkte konsumtionshemmend und produktionsfördernd im höchsten Maße. Diese verblüffend einfache These erfreut sich keiner allgemeinen Anerkennung mehr. Selbst Karl Holl[48]), der grundsätzlich Max Weber zustimmt, weist in einer glänzenden Studie über die Entwicklung des Zinsverbotes darauf hin, daß der Ausbildung kapitalistischer Gesinnung und Handlungsweise vom echten Calvinismus aus etwas entgegenstand: die Verpflichtung, die erreichten Überschüsse in Almosen anzulegen. Er zeigt, wie energisch und wie feinfühlig der englische Calvinismus diese strengen Grundsätze festhielt, ja teilweise (Jewel) durch Rückgriff auf Luther überbot: die Einschränkung des Gewinnstrebens durch die Nächstenliebe, die auf die Situation des Schuldners Rücksicht nimmt, ist das Einheitsband der im einzelnen differenzierten Stellungnahme. Erst die

47) Über Gaspar Loartes und seine Werke vgl. de Backer-Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus I: Bibliographie (1893) X, IV, 1879 ff.

48) Karl Holl, Die Frage des Zinsnehmens und des Wuchers in der reformierten Kirche. Festgabe für Karl Müller, 1922, 178—197 = Ges. Aufs. z. Kirchengesch. III, Der Westen, 1928, 385—403.

tatsächlichen Verhältnisse, die Ausdehnung des Geschäftslebens und die sittliche Verwilderung haben die Bahn für den eigengesetzlichen Kapitalismus freigemacht.

Lujo Brentano[49]) führte die als Grundsätze des Kapitalismus ausgegebene „Philosophie des Geizes" in Benjamin Franklins geschäftlichen Klugheitsregeln auf die nikomachische Ethik zurück und entkleidete sie damit ihrer kapitalistischen Sonderart, außerdem leitete er den Kapitalismus geschichtlich aus der heidnischen Emanzipationsbewegung her, die in der Renaissance Gestalt gewann und darum gleichzeitig in Italien (Venedig, Florenz) wie auch in Süddeutschland frühzeitig kapitalistische Wirtschaftsformen hervorbrachte[50]). Jakob Strieder belegte diese grundsätzlichen Ergebnisse durch umfassende historische Forschungen[51]). Der englische Wirtschaftshistoriker R. H. Tawney[52]) schied überhaupt die „Idealfaktoren" aus der historischen Ableitung des Kapitalismus aus und schob den Realfaktoren der sich eigengesetzlich praktisch ausbildenden Wirtschaft den entscheidenden Anteil zu. Das gelehrte und scharfsinnige Buch des Jesuiten J. B. Kraus[53]) muß man, obwohl es mit Betonung „ohne Polemik" geschrieben ist, sachlich sowohl in der Methode wie in den Ergebnissen als die schärfste Antithese gegen Max Weber bezeichnen. J. B. Kraus nimmt seinen Ausgang bei der Scholastik als der klassischen grundsätzlichen Sicht und zugleich Lösung für die grundlegenden Wirtschaftsprobleme, die mit den Begriffen: Eigentum, Arbeit, Preisgerechtigkeit, Beruf, Standesunterschied, Individuum und Gemeinschaft gegeben sind. Die theoretische Fundierung des Eigentumsbegriffs als einer abgeleiteten, nicht dem Naturrecht, sondern dem Konventionalrecht entsprungenen Gabe, die daraus folgende Begrenzung des Eigentums an der sozialen Ständeordnung, d. h. der

---

49) Lujo Brentano, Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte, 1923, S. 418 f.

50) Ebda. S. 53 ff. und: Die Anfänge des modernen Kapitalismus, 1916, S. 177 ff.

51) Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen. Monopole, Kartelle und Aktiengesellschaften im Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit, 1925.

52) R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, 1926, S. 319, gegen Weber.

53) J. B. Kraus, S. J., Scholastik, Puritanismus, Kapitalismus 1928.

Gemeinschaft, fand ihren praktischen Parallelausdruck einerseits in der Tatsache der Klöster als d e r Institute sozialer Forderungen und Leistungen andrerseits in der Verpflichtung für jeden, das überschüssige Eigentum in Almosen anzulegen. Diese klassische Einheit von Ideologie und Wirklichkeit, von Theologie und Wirtschaftsordnung, von Kirche und Gesellschaft, habe die Reformation mit ihrer Auflösung der mittelalterlichen Bindungen zerstört, die Säkularisierung der Klöster und die daraus folgende Besitzumschichtung habe die Entfesselung nackten Gewinnstrebens, dem „Kapitalismus" in Reinkultur, die soziale Mitleidlosigkeit und damit das wirtschaftliche Chaos im großen zur Folge gehabt. So erscheint hier die übliche katholische Anklage gegen die Reformation als die Mutter der Autoritätsfeindschaft, der prinzipiellen Revolution, auf das wirtschaftliche Gebiet angewandt. Während die Church of England immerhin einen Bestand guter scholastischer Tradition wahrte, ist bei den Puritanern das Bild zwiespältig: einerseits halten sie bestes mittelalterliches Erbgut fest, so z. B. Baxter die soziale Verpflichtung des Eigentums, Baxter und Bunyan, die Ablehnung des Gewinnstrebens — andrerseits geben sie mit ihrer zunehmenden Erlaubnis des Zinsnehmens die Entwicklung des Kapitalismus frei. Nur eines bleibt von Max Webers Ergebnissen bestehen: Das Arbeitsethos ist durch den Berufsgedanken aufs höchste gesteigert. Dieser hat aber seine Wurzel nicht im Prädestinationsdogma, sondern in dem Verpflichtungsbewußtsein zum Dienst für Gottes Ehre. Dieser Dienst wird dann in einer sonst nicht erreichten reinen Diesseitigkeit erfüllt. So wurde der Puritanismus der Vater des Deismus, Lockes Wirtschaftstheorie die geradlinige Fortsetzung puritanischer Anschauungen. Die revolutionäre Linie im Puritanismus verschaffte sich in den Levellers, wie Cromwell sie verächtlich nannte, den unverhüllten Ausdruck. Ihr Führer Gerard Whinstanly argumentiert nur vom Naturrecht aus, das kein Eigentum kenne, und gehört damit in die Reihe der utopischen Sozialisten. Die Frage nach dem Verhältnis des Kapitalismus zum Puritanismus wird so entscheidend vorwärtsgetrieben — sie bis zum letzten durchzuführen, lehnt der Verf. ab, da der Kapitalismus ein so hochdifferenziertes Gebilde sei,

daß ihm gegenüber alle kompletten Ableitungsversuche versagen. Es hat aber wohl auch seinen Grund darin, daß der Verf. der grundsätzlichen Frage Kapitalismus — Sozialismus aus dem Wege geht. Man scheidet von Kraus' Buche mit Dank und mit Enttäuschung. Bei aller sachlichen Strenge gilt von ihm: Man merkt die Absicht und man wird verstimmt. Tritt man mit geschärftem Blick noch einmal heran, so fällt zunächst auf, daß die Quellengrundlage, die für die Scholastik und für die englische staatskirchliche Entwicklung solid ist, für den Puritanismus nicht die Breite und Sorgfalt aufweist, die Max Weber seiner Zeit eignete. Methodisch ist erstens zu bemängeln, daß er einerseits den Sammelbegriff „Puritanismus, puritanisch" auflöst und ihn dann doch wieder mit Vorliebe polemisch, d. h. als Sündenbock für Fehlentwicklungen verwendet. Wie stark ihn Vorurteile belasten, wird daran deutlich, daß er alles Wertvolle in puritanischen Wirtschaftsäußerungen der Scholastik zuschreibt, alles Unheilvolle dem Calvinismus. Zweitens schiebt sich bei der Erörterung der puritanischen Wirtschaftsideologie die Frage nach der geistesgeschichtlichen Abkunft in den Vordergrund. Ehe der Puritanismus ausreichend zu Worte gekommen ist, ist bereits über ihn entschieden. Jedoch darf man Kraus dafür dankbar sein, daß er die Frage nach den grundlegenden wirtschaftstheoretischen Begriffen für den Puritanismus scharf gestellt hat. Sie zu beantworten, bedürfte sorgsamer Bestandsaufnahme und entsprechender Einzelinterpretation, da die formal-begriffliche Ausprägung nicht überall in der scholastischen Schärfe vorliegt und vorliegen kann. Ist z. B. die Begründung des Arbeitsethos bei Thomas auf den Schöpfungsgedanken (der Mensch schafft Gottes Werke nach) theologisch verschieden von dem Baxters (der Mensch wirkt als Gottes Werkzeug zu Gottes Ehre), in welche Gesamtanschauung sind sie eingebettet?

Kommt man von Kraus' Werk zu dem seines Lehrers Tawney[54]), das in kürzester Zeit eine Neuauflage nach der anderen erlebte, so fällt bei aller inhaltlichen Verwandtschaft eine größere Reife und Abgeklärtheit auf. Obwohl Tawney in den Real-

54) R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, 1926 (seitdem viele ungeänderte Neuauflagen).

faktoren der Wirtschaft den Anstoß zur Ausbildung des Frühkapitalismus sieht, bleibt er stärker als Kraus Max Weber verpflichtet. Er setzt auch beim Ganzen der seelischen Struktur des puritanischen Menschen ein. Er betont als dominierend seine Jenseitsbezogenheit, besonders gestützt auf Bunyan. Der puritanische Mensch wird umgetrieben von der Frage nach der ewigen Seligkeit, er kann nicht ruhen. Seine Energie wird so gestählt, der Puritaner ist vor allem Willensmensch. Nicht so sehr die Bewußtheit der Selbstreflexion (Max Weber), als die Anspannung der sittlichen Kräfte bildet den Nerv seines Lebens. Die geeignete Umwelt für diesen Menschentypus waren die mittleren Schichten wirtschaftlich selbständiger Männer, die mit einer gewissen Verachtung auf die Schwächeren herabblickten. Ganz natürlich ergab sich von da aus unbarmherzige Verurteilung der Armut als Verbrechen, die Ablehnung sozialer Unterstützung: der Arme soll arbeiten, ehe er ein Anrecht auf Essen hat. (Diesen Punkt hat Kraus mit besonderer eigener Betonung übernommen und als Schwäche des Puritanismus ausgebeutet.) Im Ganzen hat der Puritanismus den Individualismus gepflegt und die soziale Verpflichtung vergessen [55]). Den eigentlichen Ausdruck puritanischer Wirtschaftsethik findet Tawney in Richard Steele's Traktat The Tradesman's Calling 1684. Der Grundsatz dieses Buches: Zwischen Religion und Geschäft besteht nicht notwendig eine Kluft; "Prudence and Piety were always good friends" bedeutet einen Bruch mit der gesamten christlichen Tradition von Altertum und Mittelalter, die im Reichtum eine Versuchung zur Sünde sah und das überschüssige Kapital in Almosen angelegt wissen wollte. Dieser Grundsatz ist die folgerichtige theologische Begleiterscheinung zum beginnenden Kapitalismus. Es ist bezeichnend, daß Tawney bis zu Steele herabgehen muß, um den engen Zusammenhang von Puritanismus und Kapitalismus zu erweisen. Es ist eben frühestens der abklingende, bereits von der Aufklärung erweichte Puritanismus Steeles und Defoes, der das Beweismaterial liefert [56]).

55) Vg. dagegen jetzt Knappen (s. A. 10) 422.

56) Daß auch in diesem Punkte der Beurteilung des wirtschaftlichen Lebens Zusammenhänge zwischen Puritanismus und Methodismus bestehen, zeigt I. W. Ernst Sommer, John Wesley und die soziale Frage, 1930 (Beiträge zur Geschichte des Methodismus 1). Derselbe bereitet

Auf das Problem Scholastik—Kapitalismus einzugehen ist hier nicht der Ort. Immerhin wäre an Kraus die Frage zu richten: Gehören die Scholastik und der mittelalterliche Frühkapitalismus zwei verschiedenen geistigen Welten an? [57]).

5. Gesellschaft.

Die Frage, auf die Tawney den Finger gelegt hat: Wer sind die sozialen Träger des Puritanismus? — ist schon längst empfunden und steht vielfach im Hintergrunde andersgerichteter Untersuchungen. Ihr hat der Hamburger Jurist Georg Lenz [58]) eine gedrängte, stark im Stofflichen befangene Sonderdarstellung gewidmet. Er kommt zu dem Ergebnis, daß in der englischen Revolution letztlich wirtschaftliche Momente treibend gewesen seien. Sowohl Kreise der unabhängigen Kaufleute, der merchant adventurers und der interlopers — als die Kreise der mittleren Grundbesitzer, welche im Offizierskorps der Armee stark vertreten waren, drängten zur Herrschaft. Dazu verhalf ihnen die geschickte Haltung Cromwells, der als eigentlicher Vertreter des grundbesitzenden Landadels erscheint. Hinter ihnen drängt die Welle der entrechteten Kleinbauern und Tagelöhner nach, die in der Armee die gemeinen Soldaten stellten. Aus dieser Schicht stammt die Forderung der religiösen Toleranz und des wirtschaftlichen Kommunismus. Die obenerwähnten „Levellers" um Whinstanley haben sie zuerst aufgestellt. Cromwell und dem Offizierskorps gelingt es nur durch schlaue Operationen, dieser radikalen Bewegung Herr zu werden. Wie stark Cromwell Exponent der mittleren Klassen ist, zeigt seine Außenhandelspolitik, die sich in der Navigationsakte, d. h. in der Begünstigung der Interlopers und merchant adventurers ausspricht. — Lenz ist Jurist, auch in diesem so stark stofflich-historischen Buche leitet ihn ein rechtstheoretisches Bemühen: er will die hohe Bedeutung der alegalen, in der tatsächlichen Wirklichkeit liegenden Faktoren für die Rechtsentwicklung an einem Musterbeispiel aufzeigen. Dieser juristische Positivismus stellt sich als die genaue Umkehrung

größere Studien für den gesamten Methodismus vor, in denen er zur Max Weberschen These Stellung nehmen will.

57) Vg. Jakob Strieder, siehe oben S. 232 A. 51.

58) Georg Lenz, Demokratie und Diktatur in der englischen Revolution 1649—1660, 1933 (Beiheft 28 zur Historischen Zeitschrift).

von Rankes „Englischer Geschichte" dar, die das treibende Moment der englischen Politik in der „gesetzlichen Gestaltung ihrer inneren Verhältnisse", also im Primat des Rechts erkennt [59]). Die Betrachtungsweise von Lenz erfaßt eine Seite im Ablauf des Geschehens scharf — im übrigen wird sie der Problemfülle nicht gerecht [60]). Die quellenmäßige Fundierung der ideengeschichtlichen Partien ist ungenügend, er fußt hier fast ausschließlich auf der gehässigen Kampfschrift Gangraena des Thomas Erwards (der Titel ist aus 2. Tim. 2, 17 entlehnt), deren geringen Wert bereits Weingarten herausstellte.

Den hier überbetonten wirtschaftlich-sozialen Umschichtungsprozeß hat Liljegren [61]) aktenmäßig bis zur Aufhebung der Klöster und der Neuverteilung des kirchlichen Grundbesitzes zurückverfolgt, ohne daß Lenz wie auch Kraus genügend davon Kenntnis genommen hätten. Der Nutznießer des aufgelösten Besitzes wurde der Mittelstand. Hatten bereits die dynastischen Kämpfe des Hauses York gegen das Haus Lancaster im Spätmittelalter den Adel wirtschaftlich geschwächt, so war dies von Heinrich VIII. und seinen Nachfolgern dadurch fortgesetzt worden, daß sie ihre Günstlinge nach Willkür erhoben und stürzten, daß sie ihre Vasallen an den Hof zogen, sie damit dem heimischen Boden entfremdeten und zu hohem Aufwand zwangen. Die Aufhebung des kirchlichen Grundbesitzes schaltete den Klerus als Machtfaktor aus — so blieb nur die Klasse des emporkommenden Bürgertums, die dem Königtum gegenüber keine geheiligten Verpflichtungen, keine politische Tradition kannte. Dies ermöglichte — soziologisch — die Große Revolution. In dieser Beschränkung ist das Wahrheitsmoment der soziologisch-ökonomischen Betrachtungsweise zutreffend aufgenommen.

Den Besitzwechsel im Gefolge der Großen Revolution hat G. B. Tathan [62]) eingehend untersucht und dabei besonders das

---

59) S. o. S. 227, A. 38.

60) Den einseitigen Blick auf die wirtschaftlichen Kräfte hat Hermann Oncken, Cromwell 1935, S. 146, an Lenz gerügt.

61) S. B. Liljegren, The Fall of the Monasteries and the Social Changes leading up to the Great Revolution. 1924 (Lunds Universitets Arsskrift. N.F. 1, 19).

62) G. B. Tatham, The Puritans in Power. A Study in the History of the English Church from 1640 to 1660. 1913.

rücksichtslose Vorgehen der zur Macht gelangten Puritaner gegen den anglikanischen Klerus und die anglikanischen Universitäten betont — wobei nicht ganz klar wird, ob dafür primär politische oder kirchenpolitische Gründe maßgebend waren.

Viel umfassender zeichnet den soziologischen Umbruch vor allem nach seiner seelischen und geistigen Seite das großangelegte Werk des Amerikaners Louis Booker Wright [63]). Die im elisabethanischen England neuaufsteigende Schicht des handeltreibenden Bürgertums ist durch ihre streng auf den Alltag bezogene Frömmigkeit gekennzeichnet, die sich in den Traktaten der gudise to godliness Ausdruck verschafft. Dem entspricht ihr weltliches geistiges Verlangen nach praktischem Wissen und belehrender Unterhaltung. Die Frömmigkeit erhält ein hausbackenes Gepräge: christliche Ethik und bürgerlicher Anstand fallen weitgehend in eines. Die Ergebnisse sind in dieser formelhaften Zusammenpressung nicht neu; neu ist daran die einheitliche Zurückführung auf die in der gesellschaftlichen Situation gegebenen Bedingungen.

Soziologisch ist auch die amerikanische Dissertation von Caroline Francis Richardson [64]) gerichtet, die die Stellung von Predigt und Predigern im kulturellen Leben Englands von 1640—1670 sorgfältig erforscht. Danach fand die kirchliche Verkündigung noch immer starke Beachtung, jedoch weniger aus Andacht als aus ästhetischen und rhetorischen Interessen. Die gesellschaftliche Stellung des Pfarrerstandes sank zunehmend, die Söhne adliger und reicher Familien wurden darin immer seltener. Infolge der Verarbeitung und Aufführung eines ungewöhnlich reichen Quellenmaterials kommt der Arbeit in stofflicher Hinsicht hervorragende Bedeutung zu.

Galten diese Untersuchungen den wirtschaftlich-gesellschaftlichen Grundlagen, wie sie die tatsächlichen Verhältnisse darboten, so richtet Heinz Reinhold [65]) sein Augenmerk auf die be-

63) Louis Booker Wright, Middle Class Culture in Elizabethan England. Chapel Hill 1935.

64) Caroline Francis Richardson, English Preachers and Preaching 1640—1670. A Secular Study. 1928.

65) Heinz Reinhold, Puritanismus und Aristokratie. Leipziger Diss. 1938 (Neue deutsche Forschungen).

wußte Stellungnahme des Puritanismus zum Adel, seiner Lebensauffassung und Lebensgestaltung. Sein Begriff des „Puritanismus" ist in bewußter Abhängigkeit von Schücking soziologisch bestimmt, jedoch treten unter dem Zwange seines Themas die negativen Seiten (Abgrenzung gegen feudalen Aristokratismus) stärker hervor als die positiven (Ausbildung des bürgerlichen Lebensideals). Er erweist aus einer erstaunlichen Belesenheit in den schwer zugänglichen Quellen die völlige Verständnislosigkeit der puritanischen Ethik für das großangelegte Lebensideal des Ritters, die er auf den unversöhnlichen Gegensatz von Renaissance und Reformation, von Antike und Christentum zurückführt. Die christliche Forderung der Demut und die asketische Lebensführung bedeuten ein schroffes, bis in die täglichen Lebensgewohnheiten reichendes Nein zu aristokratischem Stolz und aristokratischer Genußfreude. Die Stärke der Beweisführung liegt bei R. im einzelnen; es ist zu bewundern, was er an Äußerungen über die adlige Herkunft, Arbeit, Jagd, Zeitvertreib, Kleidermoden, Haartracht, Duell, Liebesleben und Ehe, Erziehung beibringt. Im Grundsätzlich-Gedanklichen, vor allem in der Verhältnisbestimmung von Renaissance und Reformation bleibt er von einseitigen Autoritäten, von den Formeln Max Webers und Troeltschs abhängig [66]). Kennzeichnet nicht gerade die Besonderheit dieses Verhältnisses in seiner mannigfachen Verflechtung das englische Gesellschaftsleben in einer Weise, die sich nicht in einer einfachen Negation erschöpft? Hätte hier nicht R. von seinem Lehrer Schücking lernen können? Zeigt nicht die Tatsache einer puritanischen Adelserziehung auch eine — eingeschränkt — positive Beziehung zur Aristokratie?

6. *Kunst.*

α) *Literatur.* Puritanismus und Literatur — dieses Thema ist naturgemäß von der anglistischen Literaturwissenschaft am meisten bearbeitet worden, und zwar sowohl in Gesamtdarstellungen wie in Einzeluntersuchungen. Problemgeschichtlich ge-

66) Hier hätte er von Karl Holls Aufsatz „Luthers Urteile über sich selbst", Ges. Aufs. z. KG. I, Luther [6] 1932, S. 381—419, wesentliche Korrekturen erhalten können.

sehen steht an der Spitze die These Schöfflers [67]) von der literarischen Unfruchtbarkeit des Puritanismus, die aus dem biblizistisch-calvinistischem Verbot der unnützen Fabeln von 1. Tim. 4, 7, 2. Tim. 2, 16 folgte. Schöfflers Arbeit ist statistisch aufgebaut: Die These von der literarischen Unfruchtbarkeit ist sehr eng, sehr praktisch zu verstehen: Die Unvereinbarkeit des geistlichen Amtes mit weltlich-schöngeistiger Betätigung ist ihr Kern. So weist er in mühevoller Kleinarbeit, vor allem an Hand des Dictionary of National Biography nach, daß bei den doch vorhandenen Dichtern geistlichen Standes ihre dichterische Betätigung mit dem Zeitpunkt ihrer Ordination abschließt. Zwei Fälle zeigt er, bei denen der Konflikt nach der andern Seite hin entschieden wird: Christopher Marlowe und John Milton opfern — gegen den Willen ihrer Väter — das erstrebte geistliche Amt ihren dichterischen Neigungen. Es ist dann die Aufklärung, die hier Wandel schafft. Mit einem Male setzt der breite Strom der literarischen Produktion durch Geistliche ein, verstärkt durch die betont außerkirchliche Interessenrichtung der aufgeklärten Pfarrer. Im 18. und 19. Jahrhundert geht eine große Zahl von Dichtern aus Landpfarrhäusern hervor, die durch ihre Naturverbundenheit, geistige Höhe und seelische Feinfühligkeit einen besonders günstigen Nährboden für dichterisches Empfinden darstellen.

Auf Schöfflers Gedanken baut unmittelbar Hermann Flasdieck [68]) in seiner kleinen Studie über Robinson Crusoe auf, der trotz ihres begrenzten Themas, ihres geringen Umfanges und ihrer weitgehenden Verwendung fremder Forschungsergebnisse ein selbständiger Wert zukommt. Er stellt die Frage nach der Gattung dieses Weltbuches: Ist es eine Fortsetzung des Schelmenromans, ist es eine Biographie, ist es ein journalistisches Gelegenheitserzeugnis, steht es in Zusammenhang mit der Erbauungsliteratur? Er entscheidet sich für die letzte Auffassung sowohl aus äußeren wie aus inneren Gründen. Defoe stellt im dritten

67) Herbert Schöffler, Protestantismus und Literatur. Neue Wege zur englischen Literatur des 18. Jahrhunderts. 1922 (Englische Bibliothek 2).

68) Hermann M. Flasdieck, Robinson Crusoe im Lichte der neueren Forschung. Deutsche Rundschau, 54. Jahrg. (1928), 47—61.

wenig bekannten Teile des Werkes (Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe with his Vision of the Angelick World. Written by himself 1720) seinen „Roman" auf eine Stufe mit Bunyans Pilgrim's Progress [69]). Beide seien Parabeln, Allegorien, die durch ihre innere Wahrheit überzeugen sollen. Diese Wahrheit — urteilt Fl. — werde im Robinson nicht mehr starr-dogmatisch, sondern praktisch-religiös verstanden: reason and morality sind die entscheidenden Stichworte, die den Übergang zur Aufklärung bezeichnen. Den Wendepunkt bezeichne Bunyan selbst: Pilgrim's Progress sei Zusammenfassung und Vollendung der alten Erbauungsliteratur, die mit John Foxe's Acts and Monuments (Book of Martyrs) 1564 beginne. Zugleich sei Bunyans Werk Ausgangspunkt der neuen Entwicklung: hier trete die Erbauungsliteratur aus dem Bereich des literarisch-starren Wahrheitsrigorismus in den Bereich der literarisch-lebendigen Allegorie. So tut sich eine literarisch-künstlerische Entwicklungslinie auf, deren innere Bedingungen und äußere Ausgestaltungen im einzelnen zu untersuchen sind. Ansätze dazu liegen bereits vor [70]). Doch für diesen Zusammenhang des Robinson Crusoe mit der Erbauungsliteratur sprechen außer den genannten formal-ästhetischen auch inhaltliche Gründe, die Gustav Hübener [71]) dargelegt hat. Die Welt des Helden ist die kaufmännische Entdeckungsfreude neuer Absatzmöglichkeiten (die curiosity der Gründerzeit) und das Gewinnstreben. Charakteristisch tritt diese Mentalität darin zutage, daß sich Robinson über seine innere Lage durch eine Aufrechnung zwischen Gut und Böse in Form einer Buchhaltung Klarheit verschafft. „Robinson ist der Menschentyp des frühen kapitalistischen Geistes, für den das Geldstreben noch nicht alleinherr-

69) Die Heranziehung der Äußerungen und Selbstreflexionen des Dichters zum Verständnis seines Werkes ist methodisch dasselbe Vorgehen, das Schücking zur Shakespearedeutung durch „direkte und indirekte Mitteilung" der einzelnen Personen angewandt hat. (Die Charakterprobleme bei Shakespeare. Eine Einführung in das Verständnis des Dramatikers. 1927.)

70) Rudolf Kapp, Heilige und Heiligenlegenden in England. Studien zum 16. und 17. Jahrhundert, I, 1934. — Emma Danielowski, Die Journale der frühen Quäker, 1921.

71) Gustav Hübener, Der Kaufmann Robinson Crusoe. Engl. Studien 54 (1920), 367—398.

schend, sondern noch begrenzt ist." Was bei Flasdieck anklingt, was Bernhard Fehr[72]) in seiner feinsinnigen Interpretation von Bunyans Pilgrim's Progress im Rahmen seiner englischen Literaturgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts durchgeführt hat, hat bereits Edward Dowden[73]) umfassend erkannt und ausgesprochen: die in der Vertiefung und Verlebendigung der seelischen Vorgänge beschlossenen dichterischen Möglichkeiten des Puritanismus sind ungemein reich. Sie sind in Bunyans Pilgrim's Progress und Miltons Paradise Lost verwirklicht, von denen das erste dichterisch höher steht, weil die Dogmatik völlig in dichterische, lebendige Form aufgelöst ist. Einerseits war es für Bunyan leichter, in einer in Prosa verfaßten Allegorie vom Geschehen zum Lehrhaften überzugehen (während im Paradise Lost die Gespräche zwischen Gott Vater und Sohn als doktrinäre Fremdkörper wirken), andrerseits war bei ihm das Ganze unmittelbar aus der eigenen Erfahrung herausgeboren. Die Größe der puritanischen Literatur liegt auch darin, daß sie Volksliteratur ist — sie bleibt damit in Einklang mit der höchsten englischen Dichtung: mit Shakespeare. Der Reichtum und die Bewegtheit puritanischen Lebensstils ist ihm völlig deutlich: neben die Musikpflege trat das Verständnis für die bildende Kunst: Peter Sterry war Liebhaber von Tizian und van Dyck — Erkenntnisse, die die deutsche Anglistik erst mit Schücking wiedergewann. So weitet sich sein Blick zu einer Gesamtschau puritanischen Menschentums aus: als Kerngedanken des Puritanismus empfindet er die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung im Gegensatz zu kultisch-lehrmäßigen Vermittlungen — er bleibt also zuletzt in kulturprotestantischen Gedankengängen befangen. Sein Buch muß trotzdem als eines der besten Werke über den Puritanismus angesprochen werden und wird bleibenden Wert behalten. Im tiefsten beherrscht ihn die geistesgeschichtliche Thematik Renaissance-Reformation, Antike-Christentum, deren Verhältnis ja das eigentliche Problem englischen Wesens überhaupt darstellt. Ihr hat mit Beziehung auf

72) Bernhard Fehr, Die englische Literatur von der Renaissance bis zur Aufklärung (Hdb. d. Litwiss.), o. J. (1928) 167 ff.
73) Edward Dowden, Puritan an Anglican, 1901.

den Puritanismus, insbesondere Milton, Walter F. Schirmer[74]) ein eingehendes Werk gewidmet. Ausgehend vom englischen Humanismus des 16. Jahrhunderts, dessen Gesicht ganz einseitig vom Christentum im Sinne Augustins geprägt ist, stellt er insbesondere an der Verwendung der antiken Mythologie das ursprünglich feindliche Verhältnis von Antike und Christentum bis zur Durchdringung der antiken Formen mit christlichem Gehalt dar. Vom puritanischen Dichter gilt: „Er fühlt sich nicht als Dichter, sondern konform dem Humanistenideal als Lehrer und in weiterer Steigerung als Instrument Gottes." (S. 202 f.) Er geht wie der praktische Theologe, wie der Prediger vor: Wenige feststehende Prinzipien werden aufgestellt und dafür viele Einzelheiten als gehäufte Beweisstücke aufgeboten. Mit dem Prediger verbindet ihn die Vorliebe für die Allegorie, die dichterische Form lehrhaften Inhalts. Die Tendenz der ganzen Dichtung ist deutlich ethisch. „Milton geht viel klarer, bewußter, entschiedener als Spenser den Weg zum Schönen durch das Sittliche" (S. 203)[75]).

β) *Bildende Kunst.* Das Verhältnis des Puritanismus zur bildenden Kunst behandelt Joseph Crouch[76]). Das Ergebnis eines etwas breiten Buches läßt sich dahin zusammenfassen: Der Puritanismus hat zur bildenden Kunst (Architektur und Malerei) kein eigentliches Verhältnis. Er steht an diesem Punkte in der geradlinigen Nachfolge des höfisch-aristokratischen Zeitalters, ein Kavalier unter Jacob I. und Karl I. verhielt sich ebenso wie Cromwell und Ireton Kunstwerken gegenüber. Bedeutsam ist, daß große Baumeister wie Inigo Jones während der puritanischen Herrschaft ihre Ausbildung erhielten und ihren Aufstieg begannen. So fehlt hier eine eigentliche Problematik.

γ) *Musik.* Über das Verhältnis zur Musik liegt neuerdings ein umfangreiches Werk vor. Percy A. Scholes[77]) unternimmt es mit Bewußtsein, das traditionelle Urteil der Kultur-, Luxus- und Kunstfeindlichkeit der Puritaner zu widerlegen und das vielgehörte Wort vom „Land ohne Musik" umzustoßen. In sorg-

74) Walter F. Schirmer, Antike, Renaissance und Puritanismus, 1924.
75) Vgl. auch John C. Stevenson, The Influence of the Bible on English Literature of the 17th Century. Diss. Birmingham, 1926.
76) Joseph Crouch, Puritanism and Art, 1910.
77) Percy A. Scholes, The Puritans and Music in England and New England, 1934.

fältiger Beweisführung, die durch umfassende Kenntnis und genaue Interpretation der Quellen gestützt ist, legt er zunächst dar, daß die Puritaner wohl die Musik aus dem Gottesdienst verbannten, ihr aber in der worldly recreation außerhalb des Sonntags ihren Platz anwiesen. Aber nicht nur theoretisch läßt sich die Gewährung von Musik und Tanz in diesen Grenzen nachweisen, sondern auch praktisch. Noch von einer dritten Seite her führt Sch. seinen Beweis: Zur Zeit des vordringenden Puritanismus und der Gründung der nordamerikanischen Kolonien stand die englische Musik in selten hoher Blüte. Es gab eine bewußte Musikerziehung und Musikpflege. Selbst in der Frage gottesdienstlicher Musik gehen die Meinungen auseinander: Während im allgemeinen Orgel und Gesang mit der bezeichnenden Begründung verworfen werden, daß die hochkirchliche, weitgehend lateinische Liturgie das Volk durch ihre Unverständlichkeit von der Andacht ablenke, tritt der Puritaner George Wither (1588—1667) unter Berufung auf die Offenbarung des Johannes für das Psalmensingen ein. Die Ablehnung kirchlicher Musik hatte zur Folge, daß sich die Komponisten der weltlichen Musik zuwandten und den neuen homophonen Stil vorbereiteten (Purcell). Nur e i n e Gruppe in dem religiösen Kräftespiel ist ausgesprochen musikfeindlich: das Quäkertum, das im ganzen eine Sonderstellung im Puritanismus einnimmt [78]).

7. Natur.

Für die Natur fehlt es an einer entsprechenden Darstellung. Daß der Puritaner für sie nicht blind ist, zeigt die Anschaulichkeit seiner Schilderungen, etwa in Bunyans Pilgrim's Progress, und das Bemühen, sie für das Verständnis des Heilsgeschehens fruchtbar zu machen, etwa in Lewis Bailys Practice of Piety. Ob er sie freilich als ein Stück Schöpfung eigenen Wertes zu erkennen vermag, ist fraglich, es wäre sehr zu wünschen, daß die feinsinnigen Darlegungen und Ergebnisse von

78) Aus diesem Grunde ist es in dem vorliegenden Bericht nicht ausführlich behandelt, sondern nur durch das letzte diesbezügliche Werk Sippells, Werdendes Quäkertum, 1937, vertreten.

Herbert Huscher[79]) an der puritanischen Literatur nachgeprüft würden.

II. Die geschichtlichen Wurzeln des Puritanismus.

Neben der neueren systematisch-morphologischen Betrachtungsweise wirkt die ältere historisch-genetische nach und wird neu begründet. Das klassische Werk der englischen Kirchengeschichte dieser Periode, das die theologische Forschung in seinen Anregungen noch nicht ausgeschöpft, geschweige überboten, aber auch nicht eigentlich fortgesetzt hat, ist Hermann Weingartens[80]) Darstellung der Revolutionskirchen Englands. Auswertung der Quellen bis zur letzten Feinheit, Sorgfalt des Urteils, Großzügigkeit der Linienführung, Plastik der Darstellung, Reichtum der Gedanken, alles vereint sich hier. Aus der Haseschen Schule hervorgegangen, hat W. sein Bestes von Ranke empfangen. Im Einklang mit dessen Methode ist sein Augenmerk auf den geschichtlichen Ablauf in seiner inneren Folge, auf die Dynamik der Prinzipien gerichtet. Seine Sicht dieses Ablaufs hat bis vor kurzem das Feld der Forschung beherrscht und beherrscht es weithin noch, sie wird klassisch bleiben, auch wenn sich durch neue Quellenforschung die Ergebnisse teilweise verschieben.

Im Gegensatz zu der bis dahin geltenden Meinung, die vom Independentismus nur ein durch die Parteibrille der Presbyterianer getrübtes Bild hatte, erblickte W. gerade in ihm den eigentlichen Träger der Entwicklung. Der Puritanismus, der zunächst negativ aus der Ablehnung alles Katholischen und Katholisierenden im Gottesdienst wie im gesamtkirchlichen Aufbau hervorgegangen war, schritt zu positiver Zielsetzung fort: Neben der Übernahme des genuinen Presbyterianismus aus Schottland wuchs etwas Neues hervor. Aus der Ablehnung aller Hierarchie wurde die Proklamation des Rechtes des Individuums und alles Individuellen im Glauben wie im gottesdienstlich-kirchlichen Leben, positiv eine Konsequenz der calvinischen Prädestinations-

79) Herbert Huscher, Über Eigenart und Ursprung des englischen Naturgefühls in „Britannica“ (Festgabe für Max Förster, hrsg. von Herbert Schöffler), 1929, S. 277—312.

80) Hermann Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, 1868.

lehre. Dies ist der ursprüngliche Independentismus, dargestellt durch den von holländischen Baptisten in Norfolk berührten Robert Browne und durch Henry Barrowe, systematisch geklärt durch John Robinson. Presbyterianer und Independenten verbanden sich miteinander, der Independentismus radikalisierte sich zum Enthusiasmus und Chiliasmus. In dieser Gärungszeit nahm er willig festländische Einflüsse auf: Jakob Böhme und Ludwig Friedrich Giftheil wirkten stark im Heere wie im Volke. Diese enthusiastisch-chiliastische Atmosphäre, dieser Glaube: der Herr ist nahe — das ist das eigentliche Einheitsband der fälschlich als Sekten angesprochenen Schattierungen des Independentismus. Auf dieser Stufe ist der Independentismus nichts anderes als das Täufertum der Reformationszeit auf englischem Boden. Cromwell selbst geht aus diesem gärenden Kessel hervor, die Übernahme der gesamten politischen Verantwortung zwingt ihn jedoch zu nüchternem Handeln. Die schwärmerischen Ideale seiner Jugend ziehen auf das Altenteil der einsamen Stunden persönlicher Andacht. Aber der Independentismus war zu fruchtbar, als daß er sich im Schwärmertum der Quintomonarchisten verströmen konnte, zu lebendig, als daß er in den friedlich-abgeklärten Unionstendenzen zwischen Episkopalismus, Presbyterianismus und Independentismus eines Richard Baxter aufgehen konnte. Er setzte noch eine neue, die bisherigen zusammenfassende und überbietende Gemeinschaft aus sich heraus: die Quäker. Hier wiederholt sich dasselbe Schauspiel: das Recht des Individuums bildet den Ausgangspunkt und den Rückhalt (das „innere Licht" des Georg Fox), die Jünger steigern die Bewegung zum Chiliasmus: James Naylors Einzug in Bristol 1656: Doch die Zeit der Spannung ist vorbei: es folgt der Umschlag zur stillen Mystik individueller Frömmigkeit einerseits, die völlige Säkularisierung der politischen Sphäre andrerseits: Levellertum und Deismus, die z. T. auf die staatsrechtlichen Ansätze des Independentismus (Milton) zurückgreifen, treten das Erbe an. In der Trennung von Staat und Kirche kommen alle überein.

Neben das deutsche Werk W.s tritt in charakteristischer Unterscheidung das englische John Tullochs[81]). Bezeichnender-

81) John Tulloch, English Puritanism and its Leaders. 1861.

weise schränkt er die Gleichsetzung von Puritanismus und Calvinismus ein: Dieser habe weniger die Lehre als vielmehr das kirchliche Verfassungsziel und die kirchenpolitische Haltung bestimmt. Die entscheidenden Einflüsse seien durch den festländischen Aufenthalt der führenden englischen Protestanten in Genf, Straßburg, Frankfurt, Marburg (Tyndale) aufgenommen worden. Der Kampf und damit die Radikalisierung des Frühpuritanismus begann mit der Proklamation der uniformity und der dafür eingesetzten staatskirchlichen Gewalt unter Elisabeth, sodann unter Jacob I., gedanklich begleitet von dem Streit zwischen Cartwright und Whitgift, Travers und Hooker. Man merkt der ganzen Linienführung an, was Tulloch (S. 32) für den inzwischen gereiften Puritanismus offen ausspricht: How very practical is the spirit of reform. Im Unterschied zu Weingarten sind hier die politischen Kräfte der Wirklichkeit als die vorwärtstreibenden Faktoren erkannt.

Mit diesen beiden Werken sind die grundlegend verschiedenen Gesichtspunkte bezeichnet, unter denen die Beurteilung des Puritanismus und insbesondere seine geschichtliche Ableitung möglich ist. Beide werden daher bis heute vertreten. Für theologie- und geistesgeschichtliche Faktoren spricht sich die Mehrzahl der Forscher aus: Weingarten hat die Anschauung begründet, Calvinismus und Täufertum im Verein seien die geistigen Väter des Puritanismus. Ihm folgten Kattenbusch [82]) und mit starken Differenzierungen Sippell [83]). Die übliche, auch von namhaften englischen Forschern wie Scott Pearson [84]) und Scholes [85]) geteilte Auffassung geht dahin, dem Calvinismus den entscheidenden gedanklichen Einfluß zuzuschreiben, möglicherweise durch hugenottische Einflüsse gesteigert oder modifiziert (Gooch [86])). Zu ihren Hauptvertretern gehörte Schöffler [87]). Neuerdings wird der Humanismus, speziell in seiner betont christlichen Ausprägung stark herangezogen: dies ist die These

82) S. o. S. 208, A. 4.
83) S. o. S. 244, A. 78.
84) S. o. S. 222, A. 26.
85) S. o. S. 243, A. 77.
86) S. o. S. 223, A. 28.
87) S. o. S. 218 A. 16 und S. 240, A. 67.

Schirmers [88]). Über die zeitlich so nahe liegenden Vorbilder greifen die Forscher zurück, die in der Scholastik wesentliche Formkräfte für den werdenden Puritanismus erblicken: außer Kraus [89]) sind dies Honigsheim [90]), Schücking [91]) und Knappen [92]). Während Kraus von dem klassischen scholastischen System des Thomas von Aquino ausgeht, sieht Honigsheim im Nominalismus mit seiner Betonung des Einzelnen das neue Weltbild und die neue Lebensanschauung sich anbahnen. Für Schücking wiederum ist auch die Scholastik nur Durchgangspunkt in der Rezeption antiker Elemente durch die christliche Kirche. Er erblickt die Keime der puritanischen self-control — wie erwähnt — bereits in der eigentümlichen Synthese von Christentum und Antike, wie sie in der Frühzeit der Kirche vollzogen wurde.

Auf das Problem Christentum und Antike führt so die Erforschung des Puritanismus von vielen Seiten: formal die Erörterung der literarischen Mittel wie der dichterischen Absicht (Schirmer), die Aufspürung dichterischer Motive und dichterischer Gestaltungskraft (Dowden) — inhaltlich die Frage nach den tragenden Ideen. Eine Ergänzung Schückings stellt nach dieser Seite hin die Studie von Hans Leube [93]) dar, die die Geschichte der Mikrokosmosvorstellung vom englischen Mittelalter über den humanistischen Anglikanismus in den Frühpuritanismus verfolgt und so die intensive Durchdringung der beiden Komponenten im englischen Denken dartut. Die Mikrokosmosidee erlebt in Richard Bernards Isle of Man und Bunyans Holy War ihre eindrucksvollsten Gestaltungen.

Der bedeutendste Vorkämpfer der positivistischen Gruppe ist neuerdings einer der besten Kenner des ganzen Problemkreises: Schöffler [94]). Gerade auf Grund archivalischer Studien

88) S. o. S. 243, A. 74.
89) S. o. S. 232, A. 53.
90) Paul Honigsheim, Zur Religionssoziologie des englischen Protestantismus. Kölner Vierteljahrshefte f. Soziol., Jg. XI (1932) 401—411. Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik in „Hauptprobleme der Soziologie" (Festgabe für Max Weber, hrsg. von Melchior Palayi), 1923, Bd. II S. 173—213.
91) S. o. S. 210, A. 6.
92) S. o. S. 212, A. 10.
93) Hans Leube, Reformation und Humanismus in England. 1930.
94) Die Anfänge des Puritanismus, 1932 (Köln. Anglist. Arb. 14).

kommt er zu dem Ergebnis: die uneinheitliche Religionspolitik der Krone, der ständig wechselnde kirchenpolitische Kurs überschütteten das englische Volk mit einer Fülle von Angeboten religiöser Art, die einerseits die religiöse Urteilsfähigkeit unerhört steigern, andererseits die Differenzierung der religiösen Gemeinschaften hervorrufen mußte. Seine frühere Kennzeichnung des Puritanismus als Calvinismus braucht damit nicht aufgegeben zu sein. Nicht so umfassend und sorgfältig begründet ist die Auffassung von Lenz[95]), der die wirtschaftlichen Kräfte als die maßgebenden ansieht.

In diese Gruppe gehört schließlich das Werk von Whiting[96]), das zunächst eine umfassende Materialsammlung bietet, für deren sorgsame Aufstellung und Gruppierung man nicht dankbar genug sein kann. Die Traktatliteratur sämtlicher puritanischer Gruppen ist ausgewertet. Eine Fülle kennzeichnender Einzelbilder wird ausgebreitet, häufig wird geradezu aktenmäßig der Gang der Entwicklung vorgeführt, insbesondere bei literarischen Kontroversen und staats- wie kirchenpolitischen Maßnahmen. Das Schwergewicht liegt so stark im einzelnen, daß eine Gesamtauffassung des Puritanismus nicht erreicht, vielleicht nicht erstrebt wird, die kirchenpolitische Begriffsbestimmung beherrscht das Ganze. So stellt das Werk den gründlichsten, stoffreichsten Gegenpol zu Weingarten dar.

Es war nötig, die hauptsächlichen Anschauungen einmal so statistisch aufzureihen, um einerseits das Auseinanderklaffen deutlich zu machen, andererseits die Grundtypen herauszustellen. Das Ganze zeigt, wie verwickelt die Problematik liegt, wie wenig es angeht, auf Grund von einzelnen Indikationen die Gesamterscheinung zu beurteilen, wie weitschichtige Forschungsaufgaben hier noch warten.

Es ist daher verständlich, daß sich neuere Arbeiten bemühen, die wichtigen Züge herauszuheben, ohne auf die genetische Frage einzugehen. Es wirkt sich auch hier die allgemeine Wendung zur Phänomenologie aus. Paul Meißner[97]) stellt in seinen Über-

95) S. o. S. 236, A. 58.

96) C. E. Whiting, Studies in English Puritanism from the Restoration to the Revolution, 1931.

97) Paul Meißner, Die rationalistische Grundlage der englischen Literatur des 17. Jahrhunderts. Anglia LV. (1931), 321—367. Die Stel-

blicken die Gesamterscheinung des 17. Jahrhunderts in England in die Abfolge von Renaissance, Barock und Aufklärung hinein und findet die entscheidende Bedeutung des Puritanismus darin, daß er die Frage nach dem Menschen derart einseitig auf die Sünde hin zuspitzte, daß diese negative Bestimmung die positive Ergänzung, d. h. die Erlösung forderte und in dieser Polarität eine neue Synthese vorbereitete. Diese Polarität verfolgt er durch Religion, Philosophie, Literatur, bildende Kunst bis zur sprachlichen Formung in der Predigtliteratur: sie erreicht durch Überbietung der leidenschaftlichen Spannungen in einer geläuterten Rationalität eine Erhöhung des Menschen. Methodisch ähnliche Wege geht unter anderen Leitgedanken Hans-Oskar Wilde[98]) in dem 1. Kapitel seines Milton-Buches „Die Kulturproblematik des Hochpuritanismus". Für ihn liegt die Leistung des Puritanismus darin, daß er das alte Problem Individuum und Gemeinschaft vom Individuum aus lösen will, und zwar mit einem ungebrochenen Machtwillen, einem religiösen Kultur-Imperialismus. So Richtiges in diesen Erkenntnissen ist, so wird man doch zu fragen haben, ob sie in ihrer Allgemeinheit etwas Wesentliches zum Verständnis puritanischer Sonderart beitragen, ob nicht noch viel eingehendere Analysen vorliegen müssen, ehe derartige Überblicke genügend begründet und wirklich ertragreich sein können. Die These Wildes dürfte indessen von Schücking bestritten werden, der gerade die Gemeinschaft (Familie) als vorgegeben ansieht.

Einer wichtigen Untersuchung in dem vielschichtigen Gebilde des Puritanismus ist bisher nicht ausdrücklich gedacht worden: der Mystik. Auf ihre Rolle hat bereits Weingarten aufmerksam gemacht, der ja im festländischen Täufertum einen Teilfaktor der englischen Glaubensbewegungen im 17. Jahrhundert sah und auf das Auftauchen Giffheyls in der englischen Revolution hinwies. Auf seinen Anregungen hat mit ganz andersartiger Akzentgebung Theodor Sippell sein Lebenswerk aufgebaut: die Er-

---

lung des Menschen im englischen Geistesleben des 17. Jahrhunderts. Engl. Stud. 67 (1932), 27—60.

98) Hans-Oskar Wilde, Miltons geistesgeschichtliche Bedeutung, 1933 (Germanische Bibliothek I, 2, 1).

forschung des Quäkertums. Sein letztes diesbezügliches Werk [99]) stellt als Grundthema der Bewegung den Kampf um die religiösen Menschenrechte heraus und weist im einzelnen Einflüsse von Nicolaus Cusanus und Schwenckfeld nach. Als vornehmstes dieser religiösen Menschenrechte erscheint die unbedingte Religionsfreiheit für Individuum und Gruppe bzw. Kirche. So werden die Quäker zu Vorkämpfern der modernen Weltanschauung und Lebensgestaltung. Damit reiht sich S. — gegen seinen Willen — in die gegenwärtige Forschungsrichtung ein, die im Puritanismus das Problem der Entstehung des Bürgertums sieht (vor allem Schücking). Eine Sonderstudie geht in kenntnisreicher und tiefdringender Weise dem Einfluß Jakob Böhmes in England nach [100]). Danach hat Böhme auf den keltischen Mystiker Morgan Lloyd, auf den Vater der kommunistischen Leveller-Bewegung, Gerald Whinstanley, und, selbständiger verarbeitet, auf Henry Vane gewirkt. Tiefe Eindrücke, die sich dann gleichwohl anders ausgestalteten, gingen auch auf die Quäker George Fox und William Smith aus. Die Wirkung Böhmes bestimmt Struck ähnlich wie einst Weingarten: Zuspitzung der endzeitlichen Erwartung und persönliche Vertiefung der entscheidenden Glaubenstatsachen. Die stärkste Beeinflussung spiegeln die Böhmisten um John Pordage und Thomas Bromley und die Philadelphisten um Jane Leade, deren Zentralanschauung in der universalen „Kirche des Geistes" liegt. Für den einzelnen Gläubigen ergibt sich als Grundforderung die Wiedergeburt, die durch die Gemeinschaft mit dem sterbenden und auferstehenden Christus erreicht wird. Es ist der W i l l e, der sich Christus zuwendet. Mit dieser voluntaristischen Einstellung trifft es zusammen, daß gerade auch die romanische Mystik in England Eingang gefunden hat. Ich habe auf den völlig vergessenen spanischen Mystiker Juan de Castaniza und den inneren Wert seiner Pugna spiritualis hingewiesen, die

99) Theodor Sippell, Werdendes Quäkertum, 1937. Es ist bedauerlich, daß Freund (siehe oben S. 221, A. 23) bei seinem Suchen nach der Entstehung der Menschenrechte die Forschungen Sippells zum Quäkertum übersehen hat.

100) Wilhelm Struck, Der Einfluß Jakob Böhmes auf die englische Literatur des 17. Jahrhunderts, 1936 (Neue deutsche Forschungen, Abt. Engl. Philologie Bd. 6).

John Wesleys Mutter, Susanna Annesley, die Tochter eines bedeutenden Presbyterianers, als Erbauungsbuch benutzte [101]).

Struck geht dann in fein abwägender Form dem Böhme-Verständnis und -Mißverständnis seiner anglikanischen Herausgeber, der englischen Rosenkreuzer und der Cambridger Platoniker (Henry More, Henry Smith, John Worthington) nach, um schließlich den bedeutendsten Böhmeschüler William Law, in dem die puritanische Erbauungsliteratur ihren abschließenden bedeutenden Vertreter hervorgebracht hat (der auf John Wesley zeitweilig stark gewirkt hat) und so die Klammer zwischen Puritanismus und Methodismus herstellt, sorgfältig in seiner widerstrebenden inneren Entwicklung darzustellen.

III. Ergebnisse und Aufgaben.

Wenn das Interesse am Puritanismus auf seinen Wirkungen beruht, so muß mit einem Worte noch derjenigen gedacht werden, die territorial über England hinausreichen. Für Deutschland führen sie auf die Anfänge des Pietismus. Zu einem Teile ist ihnen Hans Leube [103]) nachgegangen, der eine zusammenfassende Charakteristik der ins Deutsche übersetzten Erbauungsliteratur gegeben hat. Ihre Anziehungskraft liegt in dem hochgespannten und zugleich ins einzelne ausgestalteten Zielbild des Christen, in Psychologie und Individualethik. Ob darüber hinaus in der grundsätzlichen Erkenntnis der theologischen Phänomene (Sünde, Gnade, Buße, Wiedergeburt) eine Förderung erfolgt ist, oder ob hier nicht einerseits das Erbe der Reformation und Orthodoxie tiefer gewirkt hat, andrerseits vom Spiritualismus eigenartige Anregungen ausgegangen sind, bleibt noch zu fragen [104]). Inwieweit die Gewissenstheologie in der Vermittlung von Perkins über Amesius und Dannhauer zu Spener den werdenden Pietismus, mindestens in der Betrachtungsweise, beeinflußt hat, müßte Gegenstand sehr sorgfältiger Abwägungen sein.

---

101) Martin Schmidt, John Wesleys Bekehrung. Züricher Diss. 1938 (Beiträge zur Geschichte des Methodismus Bd. 3), S. 10 f. Die ausgezeichnete Wesensbestimmung der romanischen Mystik durch Erich Seeberg, Zur Frage der Mystik, 1921, Gottfried Arnold, 1923, trifft auch auf diese Schrift zu.

103) S. o. S. 221, A. 25.

104) Ich denke an die Kasuistik eines Christian Gerber, Unerkannte Sünden der Welt, 1703 ff.; Unerkannte Wohltaten Gottes, 1709 ff.

Noch problemreicher ist das Verhältnis zu den Niederlanden, dem Goeters[105]) ein Kapitel seines tief eindringenden Buches gewidmet hat. Auf Grund seiner einzigartigen Quellenkenntnis und behutsamer Erörterungen kommt er zu einem gebrochenen Ergebnis: Die kirchenpolitischen Bestrebungen der Presbyterianer und Independenten fanden in den Niederlanden geringe Anteilnahme — starke dagegen die puritanische Gestaltung des persönlichen und bürgerlichen Lebens. Dieser Schätzung den systematisch-theologischen Ausdruck gegeben zu haben und zugleich die Verbindung mit einheimischen, teils noch der Mystik entstammenden Bestrebungen mit dem Ziele des frommen Lebens hergestellt zu haben, ist das Verdienst des Amesius. Die Bedeutung seiner Theologie findet G. in dem streng durchgeführten Lebensbezug des Glaubens, der sich folgerichtig als Überordnung des Willensmomentes über das Erkenntnismoment im Glauben äußert. Daß im ganzen ein Verhältnis gegenseitigen Austausches vorliegt, daß die niederländischen Anregungen nach England mindestens ebenso groß sind, hat in der Nachfolge Weingartens vor allem Honigsheim[106]) betont.

Das Verdienst der bisherigen Forschung ist deutlich: einen Reichtum an fruchtbaren Gesichtspunkten erarbeitet zu haben, die nach ihrem relativen Recht in das künftige Gesamtbild aufzunehmen sind. Die unmittelbare Aufgabe liegt nun in der stärkeren Präzision. Der Allgemeinbegriff, auf den die gegenwärtige Forschung hinarbeitet, muß in seinem eigentlichen Gehalt, in seiner Tiefe und Weite klar heraustreten, während er bisher häufig genug als nebelhafte Ahnung im Hintergrunde stand. In diesem Zusammenhange wäre die Quellenfrage zu klären und eindeutig festzulegen, wer die maßgebenden Träger puritanischen Geistes sind. Diese Forderung würde erst durch eine kritische Gesamtausgabe erfüllt. Dazu muß die Darstellung einzelner Fragenkreise, die einerseits Schücking, andrerseits Freund in vorbildlicher Weise eingeleitet haben, fortgeführt und auf die theologischen Grundbegriffe ausgedehnt werden. Von dieser breiten deskriptiven Grundlage aus wären die genetischen Fragen in Angriff zu nehmen.

105) S. o. S. 221, A. 22.
106) S. o. S. 248, A. 90.

So wird sich auch die Verschiedenartigkeit der Forschungsrichtungen in einer höheren Einheit überwinden lassen. Puritanismus war für die vergangene Forschergeneration ein historischer (kirchenpolitischer) Begriff. Er ist für die heutige ein soziologischer Begriff[107]), als dessen Erkenntnisziel die Entstehung des Bürgertums als einer Emanzipationsbewegung: des Selbst, des Gewissens, der Wirtschaft usw. erscheint. Er ist noch nicht ein theologischer Begriff, der die peripheren Erscheinungen von der zentralen Begründung aus versteht.

Abgeschlossen am 10. November 1938.

Allgemeines.

Festschrift Eduard Eichmann zum 70. Geburtstag, dargebracht von seinen Freunden und Schülern in Verbindung mit Wilhelm Laforet, herausgegeben von Martin Grabmann und Karl Hofmann. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1940.

Die letzten Jahre haben uns eine Reihe großer Festschriften zu den siebzigsten Geburtstagen verschiedener Jubilare gebracht, um nur an die Festschriften für Ulrich Stutz, Ernst Heymann und Carl Stange zu erinnern. In dieser Reihe einander teilweise verwandter und sich ergänzender Jubiläumsausgaben liegt nun auch die Festschrift für den bekannten Münchener Kanonisten und Rechtshistoriker Eduard Eichmann (geb. 14. 2. 1870, Hagenbach a. Rh.) vor, die jeder mit Freude und innerer Anteilnahme zur Hand nehmen wird. Die einst weit gerühmte und viel verbreitete Wissenschaft des Kirchenrechts ist in der Neuzeit immer mehr zurückgegangen und vollends in der Gegenwart zu einer Art Geheimwissenschaft geworden, in der sich nur noch einige Wenige auskennen und zurechtfinden. Auch ist die innere Verwandtschaft der Disziplin des Kirchenrechts mit den Gebieten der Theologie und Kirche in Zeiten größerer Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche der Pflege des Kirchenrechts nicht eben günstig; das liegt auf der Hand. Schon aus diesen Gründen bedeutet das Zustandekommen einer kirchenrechtlichen Festschrift ein Ereignis, das insofern noch an Bedeutung gewinnt, als es in die Zeit des Krieges fällt.

Nicht nur in der deutschen Kanonistik und Geschichtswissenschaft hat der Name Eduard Eichmann besten Klang, sondern darüber hinaus auch in der europäischen Gelehrtenwelt. Unter Juristen, Historikern und Theologen hat sich Eichmann seit langem eine weitverbreitete Anhängerschaft und gleichzeitig eine eigene Schule begründet. Sein Sinn für die Geschichte, vornehmlich die mittelalterliche Verfassungs-

107) Vgl. die beziehungslose Nebeneinanderordnung des soziologischen und kirchenpolitischen Aspekts bei Schücking, Die Familie im Puritanismus, 1929, S. V f. und bei Sippell, Werdendes Quäkertum 1937, 42 A. 1.

geschichte seines deutschen Vaterlandes, die Liebe zum Recht im besten Sinne des Wortes und eine dem Jubilar eigene tiefe Frömmigkeit und sein starkes persönliches Gottesbewußtsein haben schon früh dazu geführt, daß Eichmann seine wissenschaftliche Sendung erkannte. Durch diese Dreiteilung der Ideale ist in gewissem Sinne gleichzeitig auch die Gliederung seiner großen Forschungsarbeit (Kirchenrecht, Staatskirchenrecht, Rechtsgeschichte) bestimmt. Das Schriftenverzeichnis am Ende der Festschrift (S. 685 ff.) gibt schlicht und unauffällig Zeugnis von der Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Publizistik Eichmanns. Und doch ist diese nur ein Teil seiner Persönlichkeit. Praktische Seelsorge und eine über viele Jahrzehnte sich erstreckende gesegnete Lehrtätigkeit an den namhaftesten deutschen Universitäten (Prag 1909—1913, Wien 1913 bis 1918, München seit 1918), ein ständiger fruchtbarer Meinungsaustausch mit anderen Gelehrten, die Mitgliedschaft und Mitarbeit in verschiedenen wissenschaftlichen Akademien und Kommissionen treten ergänzend hinzu. Das groß angelegte Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts Eichmanns ist heute schlechthin d a s katholische Kirchenrechtslehrbuch für Deutschland, da das andere Werk Sägmüllers, das sich mit Eichmanns Arbeit keineswegs überschnitt, leider nicht weiter erscheint.

Zu der Festschrift haben fast alle engeren Fachkollegen Eichmanns beigesteuert. Unter den deutschen katholischen Kanonisten fehlen Sägmüller, Hilling und Barion. Die evangelischen Kirchenrechtslehrer, besonders Johannes Heckel, Reicke und Liermann, sind gleichfalls nicht vertreten. Ulrich Stutz. in dessen eigene Festschrift (Mai 1938) Eichmann noch vortreffliche Untersuchungen über den sog. Salischen Kaiserordo gegeben hatte, ist im Juli 1938 gestorben. Das Ausland vermißt man leider völlig, was wohl in der Hauptsache auf den Krieg zurückzuführen sein mag. Aber erstaunlich bleibt es, daß nicht einmal Rom und die Vatikanstadt etwas zu sagen gewußt haben.

In sehr feinsinniger und wohl auch etwas humorvoller Weise hat man an die Spitze der einzelnen Beiträge der Festschrift eine Untersuchung des Meisters der scholastischen Forschung, Martin Grabmann (München), gestellt. Sie behandelt die Frage, ob die Kirche besser durch einen guten Juristen oder durch einen Theologen regiert werde (nach Gottfried von Fontaines, † 1306, und Agustinus Triumphus, † 1328, Entscheidung selbstverständlich für die Theologie). Diese Frage wurde im 13. Jahrhundert häufig erörtert, weil damals das kanonische Recht mit dem weltlichen Recht eine eigene Disziplin bildete und (anders als heute) in der theologischen Fakultät nicht vorgetragen wurde. Utrum per bonum iuristam melius posset regi ecclesia quam per theologum ist die Fragestellung bei Gottfried von Fontaines und Utrum Collegium Cardinalium magis eligere hominem iuristam quam theologum bei Augustinus Triumphus formuliert. Wenn man daran denkt, daß heute in der evangelischen Kirchenverfassung die Frage nach der geistlichen oder juristischen Leitung der Kirche das am meisten erörterte Problem ist, so wird man mit Staunen gewahr, wie aktuell die kleine und feine scholastische Studie ist. Auch für die Kirchenverfassung gilt das Wort: „Was ist's, das geschehen ist? Eben das hernach geschehen wird. Was ist's, das man getan hat? Eben das man hernach wieder tun wird und geschieht nichts Neues unter der Sonne. Geschieht auch etwas, davon man sagen möchte: Siehe, das ist neu? Es ist zuvor auch geschehen in den langen Zeiten, die vor uns gewesen sind" (Prediger Salomo I 9, 10).

Eichmann hat sich wie nur wenige Gelehrte um die Erforschung des Krönungszeremoniells der deutschen Könige und Kaiser, seiner Formeln, Riten und Insignien besondere und bleibende Verdienste erworben.

Seine Untersuchungen auf diesem Gebiete werden als allgemeingültig anerkannt. Diesem Forschungsgebiet des Jubilars entspricht in der Festschrift der eingehende Beitrag von Max Buchner, München: „Die Hut der Krönungsinsignien in Frankreich und in Deutschland im Mittelalter" (21 ff.), der eine wertvolle Ergänzung zu dem auch weiteren Kreisen bekannt gewordenen Buche von Percy Ernst Schramm: „Der König von Frankreich; Das Wesen der Monarchie vom 9.—16. Jahrhundert", Weimar 1939, bietet. Hierher gehört noch eine sehr bemerkenswerte Abhandlung, die Franz Dölger, München, der letzten, aus dem kleinasiatischen Militäradel hervorgegangenen byzantinischen Kaiserdynastie, den Palaiologen, widmet und die den Titel „Die Familienpolitik des Kaisers Michael Paleiologos (1258—1282)" führt (179 ff.). Sehr lebendig wird hier an Hand der Quellen geschildert, wie nach dem Sturze der Laskaridendynastie Michael Palaiologos mit Hilfe des ökumenischen Patriarchen Armenios zunächst Reichsverweser und später Kaiser wurde, und welche Schritte zur Sicherung der Nachfolge der neue Kaiser alsbald ergriff.

Die im Mittelalter vorhandenen und weitgehenden gegenseitigen Beziehungen zwischen Rhetorik und Rechtskunde (Beredsamkeit und Rechtspraxis) behandelt Albert Lang (Bonn) in einer Studie „Rhetorische Einflüsse auf die Behandlung des Prozesses in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts" (69 ff.) an Hand einer mittelalterlichen Handschrift unbekannter Herkunft, die als summula oder perpendiculum de praesumptionibus bezeichnet wird (vgl. auch die diesbezüglichen Untersuchungen von Stephan Kuttner, Rom).

Eine Abhandlung, die für die Dogmen- und (Liturgie-)Geschichte von Bedeutung ist, steuert Ludwig Ott (Eichstätt) der Festschrift bei. Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin de forma absolutionis in dogmengeschichtlicher Beleuchtung (99 ff.). In dieser um 1270 entstandenen kleinen Schrift des Aquinaten, von der man bisher 35 Handschriften entdeckt hat, handelt es sich um zwei Streitfragen bei der bußrichterlichen Lossprechung. Ob sich der Priester bei der Absolution von den Sünden ausschließlich der indikativen Formel (ego te absolvo) bedienen dürfe, oder ob daneben auch eine deprekative Formel gestattet sei, und ob die Rekonziliation der Sünder mit einer Handauflegung zu verbinden ist oder nicht. Thomas hat beide Fragen späterhin in seinen großen systematischen theologischen Werken nochmals behandelt. Obwohl in der altchristlichen Kirche und im frühen Mittelalter die Absolutionsgewalt in deprekativer Form ausgeübt wurde und die Handauflegung dabei sehr verbreitet war, entscheidet sich Thomas sowohl im Opusculum wie in seinen späteren Schriften und späterhin im Anschluß an Thomas auch die Theologie und die kirchliche Praxis für die indikative Form und das Verbot der Handauflegung.

Das Heilige ist der Zentralbegriff jeder Religion und damit auch der katholischen Gottesauffassung. Dem Heiligen als etwas einfach Hinzunehmenden entspricht auf der anderen Seite der Gottesdienst. Daß Gott dem Menschen etwas gegeben hat, und wäre es auch das ganze und volle Sein, begründet einen Kult zweiten Ranges. Die höchste Kultform ist auf die bloße Gottes t a t s a c h e zurückzuführen. Diese augustinischen Gedanken erläutert Joseph Pascher, Münster, in einer Abhandlung „‚Servitus religiosa' seit Augustinus" (335 ff.). Von hier aus wird gleichzeitig auch ein neues Licht auf die bekannten mittelalterlichen Devotionsformeln geworfen.

In die Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens und des Eigenkirchrechts gehört der als Ergänzung zu den grundlegenden Untersuchungen von Stutz gedachte Beitrag von Dominikus Lindner (Freising): „Die

Inkorporation der ehemaligen Eigenkirchen der ‚Alten Kapelle' in Regensburg" (221 ff.).

Die Zusammenhänge, die zwischen dem liturgischen Gebet für Kaiser und Reich und den Heiligenlitaneien seit alters her bestehen, weist Arthur Allgeier (Freiburg) in seiner Abhandlung über „die Litaniae Carolinae und den Psalter von Montpellier" (245 ff.) näher nach.

Die jahrhundertealten nationalen Gegensätze zwischen Ukrainern und Polen im Blickpunkt der Kirche zeigt Eduard Winter (Prag) in „der Kampf der ecclesia ruthenica gegen den Rituswechsel" (237 ff.).

Ignaz Backes (Trier) behandelt (138 ff.) „Einen juristischen Exkurs bei Ulrich von Straßburg" und gibt auf Grund der vorhandenen Handschriften den Text dieser Untersuchung Ulrichs, die den juristischen Begriff der Adoption bei der Frage nach der Adoptivsohnschaft Christi erörtert.

Aus dem spanischen Nachlaß von Heinrich Fincke veröffentlicht Johannes Vincke, Freiburg, einen Beitrag „Bernat Miquel und sein Konsistorialbericht an König Peter IV. von Aragon". Heinrich Fincke fand vor Jahren diese Handschrift im Kronarchiv zu Barcelona und nahm Abschrift des Originals. Vincke veröffentlicht nunmehr erstmalig den Text dieser Handschrift und erläutert das in die Zeit der mittelalterlichen Auseinandersetzung zwischen absolutem Papsttum und landesherrlicher Innenpolitik gehörige Dokument (147 ff.).

In die Grenzgebiete zwischen Philosophie, Recht und Ethik gehören von Theodor Steinbüchel (München) „Hegels Auffassung von Recht und Sittlichkeit in ihrem Zusammenhange mit Religion und Kultur" (263 ff.) und Richard Egenter (Passau) „Zur Frage der Restitutionspflicht bei ungerechter Schädigung" (529 ff.).

Eine wichtige philologische Untersuchung textkritischen und exegetischen Charakters gibt Karl Staab (Würzburg) über „Die Unauflöslichkeit der Ehe und die sog. Ehebruchsklauseln bei Mt. 5, 32 und 19, 9" (435 ff.). In der evangelischen Kirche ist die katholische Lehre, daß die Ehe ein Sakrament und menschlich überhaupt nicht löslich sei, niemals vertreten worden. Die evangelische Kirche leitet aus Gottes Wort zwei Ehescheidungsgründe her: Ehebruch (Matthäus 5, 32 und 19, 9) und böswillige Verlassung (1. Kor. 7, 15). Die katholische Kirche lehrt und hat dogmatisch festgestellt, daß die Ehe grundsätzlich unlöslich ist. Jedoch kann man sagen, daß seit jeher die Erörterung über die Vereinbarkeit dieser kirchlichen Praxis mit den genannten Matthäusstellen nicht zur Ruhe gekommen ist. Die traditionelle Meinung der katholischen Theologen und Exegeten, Jesus gestatte an den beiden Matthäusstellen im Falle des Ehebruchs die Trennung der Lebensgemeinschaft ohne Lösung des Ehebandes, mutet wenig überzeugend an. Denn diese juristischen Begriffsunterschiede waren der damaligen Umwelt ganz fremd. Anton Ott (die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung, Münster 1911) schlug daher als neue Übersetzung vor zu sagen: „Auch nicht wegen Ehebruchs". Sprachlich ließ sich diese Lösung mit ihrer Begründung aber nicht halten. Staab, der mit Ott eine Zeitlang zusammen arbeitete, gibt nun mit eingehenden Erläuterungen eine neue Erklärung und Übersetzung: „unter Ausschluß von λόγος πορνειας" (dem alttestamentlichen Scheidungsgrund). Man muß gespannt sein, wie die Fachgelehrten zu dieser neuen Lösung Stellung nehmen werden.

Dem Ordensrecht gilt nur ein einziger Beitrag in der Festschrift. Audomar Scheuermann (München) behandelt „Das Verhältnis (die konkurrierenden Zuständigkeiten) von Ordensoberen und Ortsbischöfen in der Leitung des franziskanischen Drittordens". Da die Frage im kirchlichen Gesetzbuch nicht behandelt ist, gibt die Studie die

Lösung für manche in der Praxis entstandenen Zweifelsfragen, und ihr kommt auch aus dem Grunde Bedeutung zu, weil Entsprechendes auch für die übrigen Drittorden gilt (515 ff.).

Arbeiten, die sich mit dem geltenden Staatskirchenrecht befassen, sind die von Godehard Joseph Ebers über „Die kirchliche Baulast in Schlesien" (453 ff.) und von Wilhelm Laforet: „Fragen des Friedhofsrechts (491 ff.). In letzterer, dem Recht der Toten gewidmeten Abhandlung, vermißt man etwas den Hinweis, daß die völlige Überführung des Friedhofswesens von der Kirche auf den Staat und die politischen Gemeinden im Zuge der Entwicklung liegt.

Dem Konkordatsrecht ist die Untersuchung von Ernst Hoyer (Prag): „Das Schicksal des tschechoslowakischen Modus vivendi" (373 ff.) gewidmet. Bekanntlich hatte der verstorbene Papst Pius XI. (1922—1939) mit einer Reihe von Staaten Verträge abgeschlossen, die heute schon wieder in Wegfall gekommen sind, so die Konkordate mit Lettland (1922 und 1939), Polen (1925 und 1938), Litauen (1927), Österreich (1933). Auch das napoleonische Konkordat von Pius VII. (1801), das noch in Elsaß-Lothringen galt, ist zufolge der jüngsten politischen Ereignisse und Rückkehr dieses altdeutschen Raumes unter die deutsche Staatshoheit (1940) weggefallen. Über den beiden weiteren Verträgen, die Frankreich 1926 mit dem Hl. Stuhl über die liturgischen Ehren seiner Vertreter als Protektoren der Katholiken im nahen Orient geschlossen hatte, schwebt entschieden ein Unstern. Das mit dem vormaligen Jugoslavien geschlossene Konkordat konnte zufolge des Einspruchs der serbischen pravoslaven Kirche überhaupt nicht ratifiziert werden. Berücksichtigt man noch die Schwierigkeiten, die sich mit der Durchführung der (noch als rocher de bronce stehenden) Lateranverträge in Italien ergeben haben, und zieht die weitgehende Überholung vieler Bestimmungen in Betracht, die Reichs- und Länderkonkordate in Deutschland erfahren haben, so zeigt sich für den weiten Raum Europas, der für den Abschluß von Konkordaten bisher geschichtlich in erster Linie in Betracht kam, deutlich folgendes Ergebnis: Das Konkordatsrecht hat seine Geltung verloren. Die Mehrzahl dieser Kirchenverträge hat nur eine außerordentlich kurze Lebensdauer gehabt. Man mag das begrüßen oder bedauern, muß aber jedenfalls die Tatsache als solche klar sehen. Zu dieser Liquidation des Konkordatsrechts bietet die Studie von Hoyer über den Wegfall des tschechoslowakischen Modus vivendi einen wertvollen Beitrag, dessen praktische Bedeutung nicht verkannt zu werden verdient. — In diese Gruppe derjenigen Beiträge der Festschrift, die sich mit den modernen Wechselbeziehungen zwischen Staat und Kirche befassen, gehört auch der Aufsatz von Hans Peters (Berlin) über „Die Besonderheiten der beamtenrechtlichen Stellung der katholischen Theologieprofessoren an den deutschen Universitäten" (401 ff.), der wohl hauptsächlich bestimmt ist, gegenüber den Lösungsversuchen von Werner Weber über das Nihil obstat verschiedene Richtigstellungen und Ergänzungen vorzunehmen.

Bekanntlich hat die katholische Kirche mitten während des Weltkrieges (1917/18) in aller Stille ihr neues großes Rechtsbuch, den Codex Iuris Canonici, in Kraft gesetzt, weil damals die Staatsregierungen der einzelnen Länder durch die politischen Ereignisse weitgehend in anderer Weise in Anspruch genommen waren. Andernfalls hätte dieser kanonistische Meisterwurf wohl kaum so unangefochten über die Bühne der Welt gehen können. Die Frage ist, ob die römische Kurie diesen für sie so überaus glücklich verlaufenen Versuch durch die Inkraftsetzung des noch ausstehenden C. I. C. für die orientalische (unierte) Kirche (der neuen großen Brücke zu den getrennten Ostkirchen) wäh-

rend des gegenwärtigen Großen Krieges nicht noch ein zweites Mal wiederholen wird. Viele Anzeichen sprechen dafür, denn die Vorarbeiten zu diesem zweiten Kodifikationswerk werden seit einiger Zeit beschleunigt und mit außerordentlicher Gründlichkeit behandelt. Für die lateinische Kirche ist der C. I. C. seit seiner Inkraftsetzung im Jahre 1918 nunmehr als gemeines katholisches Kirchenrecht in allen Ländern der Erde, soweit sie für die katholische Kirchenverfassung überhaupt in Frage kommen, praktisch durchgeführt worden. Die kirchliche Rechtswissenschaft ist durch ihn weitgehend angeregt und befruchtet worden. Aber das neue Gesetzbuch ist letztlich doch nur ein Glied in der ständig fortlaufenden Reihe neuer kirchlicher (päpstlicher) Erlasse. So werden auch die Bestimmungen des Codex Iuris Canonici teils durch neue Kurialerlasse, teils durch die kirchliche Praxis weitergebildet und, wenn notwendig, auch umgestaltet und den jeweilig auftretenden Bedürfnissen angepaßt. Allen, auch den neuesten Ereignissen, muß die kirchliche Rechtssprache gerecht zu werden trachten, und so ist es nicht verwunderlich, wenn sie heute auch schon die Begriffe Verdunkelung (lex obstruendae lucis) und Fliegerangriffe (occursiones aero-navium) kennt und verwendet. Mit dem Codex und der neuesten kirchlichen Gesetzgebung und Rechtspraxis befassen sich verschiedene Arbeiten des Jubiläumswerkes. Zunächst der nicht eben grundlegend Neues bringende Aufsatz von Johann Haring (Graz) über „Römisches und deutsches Gedankengut im ersten Buch des Codex Iuris Canonici" (353 ff.). Doch mag diese Arbeit zu weiterer Vertiefung des aufgezeigten Problems anregen. Auch hat Eichmann seinerseits früher das Straf- und Prozeßrecht des C. I. C. in zwei Monographien eingehend behandelt, und auch dem katholischen Eherecht seine besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Diesen eigenen Untersuchungen des Jubilars zu der großen katholischen Kodifikation entsprechen in der Festschrift verschiedene Beiträge, in erster Linie der sehr interessante Aufsatz von Klaus Mörsdorf (Münster) (551 ff.) über „Die kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit". Man wird die Frage, ob es neben der eigentlichen (ordentlichen) kirchlichen Gerichtsbarkeit und dem gewöhnlichen kirchlichen Verwaltungsverfahren noch den Begriff einer besonderen kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit (Gerichtsbarkeit innerhalb der kirchlichen Verwaltung) gibt, für die der C. I. C. übrigens bemerkenswerterweise keinen eigenen Ausdruck hat, nach wie vor nicht als hinreichend geklärt ansehen können. In diesen Zusammenhang prozeßrechtlicher Untersuchungen gehört auch die Studie von Erwin von Kienitz (München): „Stellung und Tätigkeit des Promotor iustitiae in Ehesachen" (593 ff.). Von Kienitz behandelt die Fortbildung des Eherechts des C. I. C. durch die 1936 ergangene Eheprozeßordnung der Sakramentenkongregation sowie durch verschiedene maßgebliche Entscheidungen dieser und anderer päpstlicher Behörden. Dabei wird das Amt des Generalkirchenanwaltes (Promotor iustitiae) in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt. Wir sehen mit Interesse, wie die Abänderung des sog. pianischen Eherechtes auf dem Gebiete der religions- und konfessionsverschiedenen Ehen, die der Codex Iuris Canonici durch Außerkraftsetzung der dem konfessionellen Frieden dienenden Constitutio Provida Pius X. vom 18. 1. 1906 vorgenommen hatte, immer weiter und folgerichtiger durchgeführt wird. Akatholiken, die bekanntlich vor dem kirchlichen Ehegericht nicht Klage erheben können, besitzen, wie von Kienitz im Anschluß an einen Erlaß des Heiligen Offiziums vom 15. 3. 1939 zeigt, nunmehr ein Anzeigerecht an den Generalkirchenanwalt (Promotor iustitiae). Dieser kann und wird den Prozeß regelmäßig schon aus dem Grunde auf-

nehmen, um den katholischen Partner aus dem kirchlich unerwünschten Zustande der konfessionsverschiedenen Ehe zu befreien.

Eine Studie zum Prozeßrecht, zwar nicht des Codex Iuris Canonici, wohl aber seines Vorgängers, des alten Corpus Iuris Canonici, gibt Egon Schneider (Münster): „Der deutsche Rotaauditor Jacob Emerix (1668—1696) und die Jurisdiktion der Römischen Rota" (159 ff.). Hier werden die früheren grundlegenden Untersuchungen Schneiders über die Römische Rota durch Betrachtung einiger Spezialfragen ergänzt. In diesen Zusammenhang gehört auch Eugen Wohlhaupter: „Quellen und Geltung kanonischen Rechts im mittelalterlichen Bistum Schleswig, ein Beitrag zur kirchlichen Rechtsgeschichte und Rezeptionsgeschichte Schleswig-Holsteins" (191 ff.). Dem Personenrecht des Codex gilt der Aufsatz von Karl Hofmann (Bamberg): „Die Rechtsverhältnisse eines außerhalb seines Heimatbistums wohnenden Geistlichen" (419 ff.).

In das Gebiet des Strafrechts und des Strafprozeßrechts gehört das Begnadigungs- und Amnestiewesen. Zufolge der jüngsten politischen Entwicklung ist es in fast allen modernen Staaten weiter ausgebaut worden und muß, wie die Praxis zeigt, auch ständig angewandt werden. Schon aus diesem Grunde kann der Beitrag von Philipp Hofmeister (Neresheim): „Das Begnadigungsrecht im äußeren (kirchlichen) Rechtsbereich" (615 ff.) weitgehendes Interesse beanspruchen. Das Begnadigungsrecht (die Gewalt zu binden und zu lösen) geht nach katholischer Auffassung auf Petrus zurück, den Christus selbst (Matthäus 16/19) mit dieser Aufgabe betraut hat. Der Aufsatz von Hofmeister zeigt, wie dieses Begnadigungsrecht gegenwärtig unter den verschiedenen kirchlichen Oberen verteilt ist, da es unmöglich vom Papst allein für die Gesamtkirche ausgeübt werden kann.

Den Abschluß der Festschrift bilden zwei feinsinnige liturgiegeschichtliche und liturgierechtliche Untersuchungen von Hermann Nottarp (Würzburg) über den „Weihnachtskreis" (637 ff.) und von Joseph Lechner (Eichstätt) über den „Schlußsegen des Priesters in der heiligen Messe" (651 ff.).

Alles in allem hat die Festschrift für Eduard Eichmann zwar nicht die Einheitlichkeit und Geschlossenheit der großen Festschriften für Ulrich Stutz aufzuweisen. Aber sie ist doch ein getreues Abbild dessen, was Eichmann als Freund, Gelehrter und Lehrer gewirkt hat und hoffentlich noch lange wirken wird. Die von ihm ausgegangenen Grundideen und Anregungen, die sich wie ein roter Faden auch durch die ihm gewidmete Festschrift hindurchziehen, sind nach wie vor in weiten Kreisen lebendig und werden die Disziplinen des Kirchenrechts und der Rechtsgeschichte für immer nachdrücklich befruchten. An dem ihm gewidmeten Werk erkennt man den Meister.

Berlin. *Werner Haugg.*

Max Wundt, Aufstieg und Niedergang der Völker. Gedanken über Weltgeschichte auf rassischer Grundlage. J. F. Lehmanns Verlag, München-Berlin. 76 S. o. J. (1940).

Drei Gründe fordern die Philosophie zur Mitarbeit an der Rassenfrage im Rahmen der Geschichte auf: Es mag für die Lage der Philosophie bezeichnend sein, daß der Verf. gleichsam als Rechtfertigung „Gründe" — die im übrigen überzeugen — an den Beginn seiner Betrachtung stellen muß ... „Rasse" ist erstens kein geschichtlicher Begriff; deshalb ist ihr Einfluß nicht mit den üblichen Verfahrensweisen zu deuten, sondern es bedarf dazu der Philosophie. Zweitens verbindet die

Philosophie Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften und damit die Rasse, die zu der einen gehört, mit der Geschichte, die der andern zugeordnet ist. Schließlich hat die Philosophie bei der heute gebotenen Neuaufrollung der Geschichte ein Wort mitzusprechen.

In acht knappen Kapiteln werden die rassischen Grundlagen der Weltgeschichte behandelt, denen sich zwei bedeutungsvolle Abschnitte „die Aufgabe" und „der Sinn der Geschichte" anschließen. Was wir Geschichte nennen, knüpft sich an „die großen Zeiten der Geschichte"; die großen Leistungen, die in ihnen zutage treten, haben ihren wahren Grund in der Rasse, wobei eine nähere Definition des Begriffs Rasse unerörtert bleibt. Die schöpferische Rasse ist für den Verf. die nordische; sie habe die höchsten „Werte": Gerechtigkeit, Schönheit, Weisheit hervorgebracht — über die Berechtigung dieser Lehre von den Werten wird später zu sprechen sein. Die großen Eigenschaften der nordischen Rasse sind aber erst Möglichkeiten, für die es eines Anstoßes bedarf. Mit dem durch die äußere Not der Eiszeit erzwungenen Aufbruch der nordischen Rasse beginnt die „Geschichte", wohlgemerkt nachdem die „innere Freiheit" erlangt worden war — eine hinsichtlich des Freiheitsbegriffs kühne Behauptung. Es kommt zum Aufstieg der Völker; dabei muß Edles sich zu Edlem gesellen. So bestimmt der Verf. auch mit dem Zusammentreffen der nordischen und fälischen Elemente den Aufstieg der Germanen. Auf bekannten Wegen geht die Betrachtung, wenn sie Blüte und Verfallszeiten eng mit dem Problem der Stadt verknüpft. Sobald das Bauerntum keine Kräfte mehr abgeben und der Tüchtige in der Stadt keinen Erfolg mehr haben kann, ist der Umschwung da. Aufstieg und Abstieg der Völker bedeuten also rassische Umschichtungen, doch weist der Verf. auf die Wichtigkeit der äußeren Bedingungen neben den rassischen hin. Eine Wiedergabe der in dem Kapitel „Gestaltwandel der Geschichte" entwickelten Gedanken führt zu weit, nur einer sei erwähnt, da er zu der „Aufgabe" überleitet, die der Verf. gestellt sieht: „Die Tatkraft zehrt die Ehrfurcht auf." In der Erhaltung der Spannung von Ehrfurcht und Tatkraft erblickt der Verf. einen wesentlichen Faktor, der neben die „Wiedervernordung" zu treten hat. Bei dem Übergang von der Kultur zur Zivilisation ist deshalb die Forderung: „Hütet den Glauben" zu stellen. Der Verf. unterscheidet sich dabei von den älteren Rassetheoretikern, die den Rassetod als unausweichliches Schicksal ansahen. („Schicksal" erscheint dem Verf. als „innere Anlage" und „äußerer Zufall". Beides muß sich begegnen, damit Großes geschehe.) Ebensowenig folgt er den Lehren, die ausschließlich die naturhaften Bedingungen in Rechnung stellen: Er tritt in die Reihe der neuen Wissenschaft, die nicht mehr bloß registriert und vom Spezialgebiet her wertet — mag es auch d a s grundlegende sein, wie das biologische —, sondern die zugleich Aufgaben stellt und von einer Gesamtschau her sich an Sinndeutungen wagt. Es ist bemerkenswert, daß neben den Ruf: „Hütet den Glauben" die Forderung nach einer solchen Ausbildung des Geistes tritt, daß das „Können" durch wirkliches „Kennen" bedingt wird. Auf die Vorschläge, die das Schulwesen, besonders das Höhere, betreffen und die heute viel in der Öffentlichkeit oder unter Eingeweihten erörterte Probleme angehen, legt der Verf. einen besonderen Ton, wenn er auch natürlich der anderen Forderungen der Zeit, der Zuchtaufgabe des Staates und der notwendigen Betrachtung vom Lande her ausdrücklich gedenkt.

Wie man dem Verfasser bis hierher überall folgen kann, so wird man auch seine These unterschreiben, daß der S i n n d e r G e s c h i c h t e in dem liege, was überall gleiche Rasse geschaffen hat. Mit Recht wird dabei die „Zeit" ausgeschaltet. In den Gütern, die die Rasse

schuf, wird der Einbruch des Ewigen in das Endliche offenbar — auch diesem Gedanken muß man beipflichten, sofern hier ein dynamisches Verhältnis ausgedrückt wird. Man erwartet, daß der Verf. im folgenden von den Höchstwerten spricht, die der nordischen Rasse oder dem Rassengefüge des deutschen Volkes eignen oder aus ihm geboren sind, sei es, daß er sich Rosenbergs Begriff der Ehre anschließt, sei es, daß er einen anderen dynamischen Wert für die Sinndeutung der Geschichte setzt. Die Erwartung wird getäuscht; aus seiner humanistischen Anschauung heraus, die der Verf. mehrfach betont, bleibt er bei dem platonischen Dreiklang der Gerechtigkeit, Schönheit und Weisheit. Gewiß, sie sind die Güter, auf die alles Dasein „angelegt" ist, und niemand wird das Dynamische hier verkennen, das in diesem dem Griechischen nachgebildeten Ausdruck bereits anklingt. Aber das hellenische Wesen ist keine Einheit, und Platon steht an einer Stelle, an der die rassischen Verhältnisse nicht mehr — oder noch nicht — zu entwirren sind. Auf jeden Fall führt die Deutung im Sinne des Humanismus zu einer Statik der Werte, die der rassischen Geschichtsdeutung nichts zu sagen hat. Denn die genannten Werte sind doch eben von der ratio erfaßt oder zu erfassen, für die übergeschichtlichen Beziehungen aber hat die ratio den Kampf gegen den Mythos verloren.

Der Ausblick auf den Schöpfungsgedanken, mit dem der Verf. auf eine mögliche christliche Sinndeutung der Geschichte anspielt, beweist, daß ihm eine bestimmte Prägung des Humanismus vorschwebt: „Wenn Gott die Welt geschaffen hat, um seine Herrlichkeit kundzutun, so schuf er in ihr den Menschen, damit diese Offenbarung erkannt werde." In welcher Weise diese anthropozentrische Auffassung im Rahmen der anthropologischen Geschichtsdeutung umgebildet werden müßte, bleibe hier unerörtert. Die Tatsache a l l e i n, daß der Verf. sich zum Schluß der Schöpfung und Offenbarung zuwendet, soll hier hervorgehoben werden. Beide werden nicht eigentlich christlich, sondern eben wohl „philosophisch" verstanden, beide sind aber doch als religiöse Werte der ratio weitgehend entrückt. Beweist der Verf. damit nicht selbst, daß er mit seiner humanistischen Lehre der Werte und ihrer Sinndeutung der Geschichte noch nicht das Letzte erspürt hat? Müßte mit seinem „Hütet den Glauben" im völkischen Sinne nicht erst g a n z e r n s t gemacht werden?

Auf eine Folgerung für die Kirchengeschichtsschreibung sei noch hingewiesen. Sie scheute sich längst, ihre Werte im Christentum selbst zu suchen und wandte sich statt dessen an die ratio. Die vorliegende Schrift beweist, daß für die letzten Sinngebungen, um die sich die Kirchengeschichte gerade jetzt bemühen muß, die religiösen Werte sich aufdrängen. Für welchen Mythos wird sie sich entscheiden, wenn sie dem christlichen nicht mehr anhangen will?

Vielleicht kommt die Zeit, da die deutsche Philosophie nicht mehr vorerst die Berechtigung nachweisen muß, will sie über die großen Fragen sprechen, die die geschichtliche Situation unseres Volkes angehen. Nur solch ein dankenswerter Mut, wie er in dem vorliegenden Büchlein bewiesen ist, der nicht nur Ergebnisse zieht, sondern Aufgaben stellt und Sinndeutungen zu geben wagt, wird ihr den Platz unter den anderen Wissenschaften zurückerobern, denen sie einst übergeordnet war.

Berlin. *Helmut Werner.*

Heinrich Frick, Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage. 2. veränderte Auflage. Töpelmann, Berlin 1941.

Ich habe die erste Auflage dieses Buchs seinerzeit im Berliner Tageblatt („Dogma und Geistreligion. Ein Buch zur religiösen Weltlage" vom 13. Juni 1937) ausführlich gewürdigt. Um so kürzer kann ich mich hier fassen. Jedenfalls ist es ein Zeichen für die Lebendigkeit des religiösen Problems in Deutschland, daß dies scharf- und weitsichtige Buch eine zweite Auflage erlebt hat. Der Verf., der die Welt gesehen hat und als besonnener Denker schreibt, hat in den Kapiteln, welche eine Lösung des Problems versuchen, geändert und zeigt schon damit, daß er mitgegangen ist. In den Exkursen ist vor allem die Darstellung der deutschen Glaubensbewegung stark gekürzt; zwei Exkurse, die Trennung von Kirche und Staat in deutscher Sicht und Evangelische Autonomie und volksorganische Lebensordnung der Kirche, sind hinzugekommen. Das Buch, das von geopolitischen Gesichtspunkten ausgeht, vermittelt überall kluge Gesichtspunkte und reiche Anregungen zur Totalität des religiösen Problems und kann, auch wenn man oft anders denkt wie der Verfasser, als die zur Zeit beste Schilderung von Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage bezeichnet werden.

Berlin-Grunewald. *E. Seeberg.*

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens (Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, 1. Reihe) Bd. VIII, vorbereitet von H. Finke (†), in Verbindung mit E. Eichmann und M. Honecker hrsg. von J. Vincke. Münster 1940, Aschendorff. VI und 412 Seiten und mehrere Tafeln. Preis geh. 16.50 RM, geb. 18.50 RM.

Wenn die Spanischen Forschungen in der verhältnismäßig kurzen Zeit seit der Begründung ihrer beiden Reihen sich bereits ein gefestigtes wissenschaftliches Ansehen errungen haben, so ist das vor allem ein Verdienst ihres ersten Herausgebers, des verewigten Heinrich Finke, dessen unbestechlicher kritischer Sinn nur Untersuchungen von gediegener Wissenschaftlichkeit Aufnahme gewährte. Wie ernst es die jetzigen Herausgeber mit der in dieser Tradition beschlossenen Verantwortung nehmen, das stellen der vorliegende VIII. Bd. der 2. Reihe und der etwa gleichzeitig erschienene V. Bd. der 1. Reihe (Michael Seidlmayer, Die Anfänge des großen abendländischen Schismas, Münster 1939) [1] unter Beweis. Neben dem Erbe methodischer Zucht galt es aber auch, die geistige Reichweite des Finkeschen Geschichtsbildes zu wahren. So enthält der vorliegende Band wieder Beiträge aus den verschiedensten Zweigen der hispanistischen Geschichtsforschung. Die folgende Anzeige beschränkt sich auf jene Untersuchungen, die Fragen der Kirchengeschichte oder der kirchlichen Rechtsgeschichte behandeln; es darf aber nicht verschwiegen werden, daß auch in den übrigen Beiträgen immer wieder Beziehungen zur Kirchengeschichte aufleuchten. Diese treten vielleicht am wenigsten zutage in den rechtsgeschichtlichen Abhandlungen, nämlich bei J. Rius Serra, der das Fortleben des alten westgotischen Gesetzbuchs, des Fuero Juzgo, ins katalanische Hochmittelalter hinein verfolgt (S. 65 ff.), und bei E. L. Llorens, der zur Staatslehre Juans de Mariana, zu einem neuerdings mehrfach behandelten Thema, Stellung nimmt (S. 381 ff.). Aber schon C. Willemsens quellenkundige und sprachlich meisterlich geschriebene Untersuchung:

1) Vgl. die Besprechung durch Oswald in dieser Zeitschrift.

Jakob II. von Mallorka und Peter IV. von Aragon (S. 81 ff.) macht die Unterstützung sichtbar, welche die Kurie dem bereits todgeweihten Königreich Mallorka in seinem tragischen Endkampf zuteil werden ließ. Auch in den beiden kunstgeschichtlichen Beiträgen fällt manches für die Kirchengeschichte ab. Das gilt von der gelehrten Abhandlung von W. Neuß: Ein Meisterwerk der karolingischen Buchkunst aus der Abtei Prüm in der Nationalbibliothek von Madrid (S. 37 ff.), noch mehr von S. Cirac Estopañáns byzantinistischer Studie: Das Erbe der Basilissa Maria und der Despoten Jakob und Esau von Joannina (S. 280 ff.), deren Ausgangspunkt ein Reliquiar des Domschatzes von Cuenca, ein Meisterwerk byzantinischer Kunst, ist. Schließlich hat der hervorragende spanische Musikhistoriker H. Anglés in seiner Untersuchung über die Musikpflege am Hofe König Alfons' V., des Großmütigen von Aragon (S. 339 ff.) nicht unberücksichtigt gelassen, was die aragonesischen Kanzleiregister für die Kirchenmusik jener Zeit an Aufschlüssen abwerfen.

Von den noch verbleibenden, der Kirchengeschichte und kirchlichen Rechtsgeschichte gewidmeten vier Beiträgen gehören zwei dem Problemkreis der westgotischen Kirche, zwei dem Problemkreis des großen abendländischen Schismas an.

Zunächst behandelt der bekannte Kirchenhistoriker José Vives unter dem Titel: Inscriptiones Hispaniae christianae (S. 1 ff.) wichtige Fragen der Datierung von Inschriften der Westgotenzeit. Wer sich mit diesen ja großenteils kirchlichen Inschriften zu beschäftigen hat, tut gut, an dieser Abhandlung nicht vorüberzugehen, weil sie mit vielen alten Irrtümern aufräumt und neue richtige Lesungen ermöglicht[2]). Immer mehr zeigt sich nun die Unzulänglichkeit der Hübnerschen Inscriptiones Hispaniae christianae (Berlin 1871, Supplement 1900), so daß Vives berechtigt ist, die Forderung auszusprechen, die gesamten Inschriften Spaniens vor 711 müßten neu herausgegeben werden. Man könnte ein solches Unternehmen, das wichtige Quellen der Westgotenzeit in zuverlässiger Weise erschlösse, nur begrüßen; die verschiedensten Forschungsgebiete hätten Gewinn davon. — Die westgotischen Konzilien der Kirchenprovinz Tarragona behandelt ein durch Fülle der Gesichtspunkte ausgezeichneter Beitrag von Fernando Valls Taberner (S. 25 ff.). Nur zu leicht drängen sich, wo von Konzilien der Westgotenzeit die Rede ist, die berühmten toledanischen Reichskirchenversammlungen in den Vordergrund. Darüber übersieht man häufig, daß bereits vorher und daneben die einzelnen Kirchenprovinzen eine bedeutsame synodale Regsamkeit entfalteten. Auch wer sich in der älteren kirchlichen Rechtsgeschichte Spaniens umgetan hat, ist überrascht von der Fülle der Tatsachen, die Valls Taberner hier vorlegen kann, sowohl für die ältere Periode, welche die Tarraconensis unter dem überragenden Einfluß von Arles zeigt, wie für die jüngere, mit Rekareds Übertritt zum Katholizismus (589) anhebende Periode. Die Beschlüsse der spanischen Provinzialsynoden jener Zeit haben durch ihre Aufnahme in die Kanonessammlung Hispana eine weit über Spanien hinausgreifende

2) Auf diese hilfswissenschaftlichen Einzelheiten einzugehen, ist hier auf knappem Raume nicht möglich; nur ein Punkt sei herausgegriffen. Vives äußert sich S. 20 ff. zu einer für die Geschichte des Eigenkirchenwesens in Spanien bedeutsamen Inschrift aus der Zeit König Rekeswinds; vgl. dazu meine Ausführungen in ZRG, 3 XXI (1932) S. 438, Note 2 und XXIV (1935) S. 373. Daraus ergibt sich, daß das Eigenkirchenwesen in Spanien keine so späte Erscheinung ist, wie Vives S. 20 anzunehmen geneigt scheint.

Bedeutung für die Entwicklung der gesamten kirchlichen Rechtsquellen erlangt [3]). Hat doch gerade die Hispana den späteren Kanonessammlungen vielen wichtigen Rechtsstoff jener frühen Jahrhunderte vermittelt.

Schon oben haben wir M. Seidlmayers imponierendes Werk über die Anfänge des großen abendländischen Schismas erwähnt. Die Abhandlung über die spanischen Libri de Schismate des vatikanischen Archivs im vorliegenden Bande (S. 199 ff.) ist eine Nebenfrucht der langjährigen Schisma-Studien des Verf. Die Libri de Schismate sind ein ursprünglich aus 24 Bänden zusammengesetzter Aktenbestand des Vatikanischen Archivs; ihre Entstehung verdanken sie einem spanischen Bischof, dem Kardinal Martin de Zalva von Pamplona, später gingen sie in den Besitz des spanischen Papstes Benedikt XIII. über, sie enthalten außerdem viele Stücke spanischer Provenienz, sind also in mannigfacher Weise mit Spanien verknüpft. Es gibt ein altes Register über den gesamten — nicht vollständig und recht ungeordnet auf uns gekommenen — Bestand der Libri de Schismate, das Seidlmayer hier zum ersten Male veröffentlicht. Seine Einleitung unterrichtet über die Auswertung der Libri de Schismate in der bisherigen Forschung, gibt eine Konkordanz der alten Anordnung mit den jetzigen Signaturen und stellt die logische Gliederung des Aktenbestandes heraus. — In den Zusammenhang der Schisma-Forschung gehört auch der Beitrag Vinckes: Die Berufung an den römischen Stuhl während der Indifferenz König Peters IV. von Aragon (S. 263 ff.) [4]). Die Tatsache, daß Peter IV. nach Entstehung des großen Schismas eine abwartende Haltung einnahm, löste eine Fülle von rechtlichen Fragen aus. Einem Teil dieser Probleme war schon Vinckes Abhandlung: Der König von Aragon und die Camera apostolica in den Anfängen des großen Schismas (Span. F. VII [1938] S. 263 ff.) gewidmet. Handelte es sich da um die interimistische Verwendung päpstlicher Einkünfte, hat Vincke ferner eine Untersuchung über die Pfründenbesetzung in jener Zeit in Aussicht gestellt (S. 264, Note 4), so geht es in der vorliegenden Abhandlung um eine vorläufige Regelung für jene Prozesse, die an der römischen Kurie zu erledigen gewesen wären. Nachdem der König zunächst durch ein Verbot die Anrufung kurialer Instanzen untersagt hatte, richtete er durch eine Verordnung von 1382 (Text S. 273 ff.) ein schiedsrichterliches Verfahren ein, dessen einzelne Züge Vincke S. 265 ff. schildert. Besondere Schwierigkeiten bereiteten, wie einige ausführlicher mitgeteilte Fälle zeigen, die Abgrenzung der im schiedsrichterlichen Verfahren zu entscheidenden Fälle und die Bestimmung des Schiedsortes. Eine abschließende Würdigung (S. 271 ff.) ordnet dieses Verfahren in die sonstigen Formen mittelalterlicher Schiedsgerichtsbarkeit ein.

Der vorliegende Band ist mit seiner regen Beteiligung spanischer Gelehrter auch ein Symbol der deutsch-spanischen wissenschaftlichen Zusammenarbeit. Man darf den Wunsch aussprechen, daß auch dieser wertvolle Grundsatz Finkescher Forschungsarbeit uns nicht verlorengehen möge.

Kiel. *Eugen Wohlhaupter.*

---

3) Zu dem S. 34 genannten Dionysius Exiguus vgl. man jetzt die gründliche Untersuchung von Hubert Wurm, Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus, Bonn 1939; dazu meine Besprechung in dieser Zeitschrift LIX (1940) S. 216 f.

4) Am Rande sei vermerkt, daß Vincke mit seinen: Briefen zum Pisaner Konzil, Bonn 1940, soeben eine wichtige Quellensammlung zur späteren Geschichte des Schismas vorgelegt hat.

Prinz von Isenburg, Karl Wilhelm: Historische Genealogie. München: R. Oldenbourg 1940. 101 S.

Ein Hinweis auf dies Buch an dieser Stelle ist berechtigt, weil die Kirche die vornehmsten Quellen der Genealogie der Neuzeit, nämlich die Kirchenbücher, besitzt. Dieser Hinweis ist um so notwendiger, als der Verfasser dieser Quelle mit keinem Worte in seinem Buche gedenkt.

An Lehrbüchern der wissenschaftlichen Genealogie, eines Zweiges der historischen Hilfswissenschaften, ist kein Mangel. Immer noch benutzt man das „Lehrbuch der gesamten wissenschaftlichen Genealogie" (1898) von Ottokar Lorenz, das im „Genealogischen Handbuch der europäischen Staatengeschichte" von Ottokar Lorenz, 3. Auflage, bearbeitet von Ernst Devrient, 1908, eine aufschlußreiche, leicht auszuwertende Ergänzung gefunden hat. Und neben dem einschlägigen Beitrag von O. Forst-Battaglia in Meisters Grundriß der Geschichtswissenschaft (1913) besteht in Ehren Ernst Devrients Familienforschung (2. Aufl. 1919).

Ganz unabsehbar aber ist die Flut jener Bücher und Hefte über Genealogie und Sippenforschung, mit denen Familienforschern jeglicher Art Hilfe geboten werden soll: vielfach vermag diese Hilfe, die meist keine Hilfe ist, die Irrenden nur noch mehr in die Irre zu führen. Denn ebensowenig wie viele Familienforscher, so sind auch die vielen, vielen Schriftsteller und „Fachleute" auf diesem Gebiete hinreichend unterrichtet und mit ausreichendem Handwerkszeug Herr der Schwierigkeiten, die begegnen können und gegenüber denen sie Hilfe bringen sollen.

Der Verfasser unseres Buches ist wohl eingeführt als Bearbeiter und Herausgeber interessanter fürstlicher Ahnentafeln; er ist neuerdings zudem Professor für Sippen- und Familienforschung an der Universität München. Beides berechtigt uns, an die vorliegende „Historische Genealogie" höchste Anforderungen zu stellen.

Der Titel „Historische Genealogie" soll doch wohl sagen, daß diese Ausführungen von einem überragenden Standpunkt der Geschichtswissenschaft aus gemacht sind und daß wir vor einer neuen Beleuchtung und zusammenfassenden Durchdringung des auf diesem Gebiete grundsätzlich, und zwar heute Wesentlichen stehen: das wäre freilich eine Aufgabe, die auf 91 kleinen Textseiten — 10 Seiten gehen auf das Titelzeug und die Register ab — nur ein Genie bewältigen könnte.

Verf. gliedert den von ihm vorgetragenen Stoff in vier Abschnitte: 1. Genealogische Grundbegriffe; 2. geschichtliche Entwicklung von Sippenkunde und Sippenforschung; 3. Quellen und 4. Methoden und Ergebnisse. Im ersten Abschnitte erörtert Verf. mit Familie, Geschlecht, Sippe, Stammesgemeinschaft, Ständeverband, bürgerliche Gesellschaft, Volksgemeinschaft, Ahnentafel, Nachfahrentafel und Sippentafel Dinge und Begriffe, die der familienforschende Zeitgenosse, auch ohne methodische Schulung, bereits an den Schuhsohlen abgelaufen hat. Auch Ahnenverlust durch Ahnengleichheit zu ersetzen, ist keine Erfindung des Verf. Wenn Verf. in einer Ahnentafel der Maria Theresia im Vergleich mit der Friedrichs des Großen neben die theoretische Ahnenzahl jeweils die „zu erwartende" und die wirkliche Ahnenzahl stellt, und von der zu erwartenden Ahnenzahl sagt, daß sie sich durch Verdoppelung der wirklichen Ahnenzahl in der voraufgegangenen Generation — Ahnenreihe — ergibt, dann ist das eine Spielerei, die neben der Reihe der theoretischen Ahnenzahl keinen Wert hat.

Die geschichtliche Übersicht — Abschnitt 2 — schließt etwa mit Ottokar Lorenz; auf S. 22 hätte Leibniz vor allen Dingen als Sammler der Origenes Guelficae (1750—1780) genannt werden müssen. Verf. sagt dann in der Schlußbemerkung (S. 49): „Was seither Inhalt der alten Genealogie gewesen war, Stammtafel und Ahnentafel, wurde für die

neue Genealogie erst die Grundlage einer Forschung" — d. h. für die biologische, erbbiologische, anthropologische, rassische usw. Genealogie, nicht aber für die Historische Genealogie, um die es uns hier geht.

Sodann werden — Abschnitt 3 — fünf verschiedene Arten von Quellen, darunter auch handschriftliche und gedruckte, behandelt: Urkunden, Akten und „Archive" sind die eigentlichen literarischen Quellen! Dann folgen unter den Quellen mündliche und bildliche Tradition, ferner Namenkunde, Bevölkerungskunde, Baukunde, Bildkunde, Wappenkunde, Siegelkunde, Münzkunde, Gesellschaftskunde, Rechts- und Verfassungsgeschichte und Lebenskunde. Zu dieser Aufhäufung von Begriffen und Disziplinen, die durchweg ungenügend erklärt und literarisch belegt sind, wäre zu sagen, daß es sich hier nicht um Quellen, sondern um Hilfswissenschaften der Genealogie bzw. der allgemeinen Geschichte handelt, in die der nichtvorgebildete Familienforscher nicht mit ein paar belanglosen, oft schiefen Worten eingeführt werden kann, über die aber der Historiker, der zu einer historischen Genealogie greift, durchweg besser und gründlicher unterrichtet ist als unser Verfasser. Die eigentlichen Quellen werden also mit Urkunden und Akten abgetan: Begriff und Wesen der Urkunde ist mit ein paar recht dürftigen Worten erledigt, vom Regest ist kaum die Wortbedeutung erklärt; auf die Akten wendet der Verf. 15 belanglose Zeilen. Dafür gibt der Verf. 1½ Seiten lateinische Verwandtschaftsnamen und auf 9 Seiten ein Verzeichnis von Urkundenbüchern, die der Historiker kennt oder deren genaue und beste Kenntnis er sich aus den üblichen Handbüchern, die freilich unser Verfasser nicht immer richtig zitiert, holen kann, mit denen aber der nichtvorgebildete Familienforscher gar nichts, aber auch rein gar nichts anfangen kann. Was soll der Unglücksmann mit einem Hinweis auf die Monumenta Germaniae Historica? Wenn man in einer historischen Genealogie unter den Quellen der Pfarrarchive, der Kirchenbücher und der Leichenpredigten — um nur einiges herauszugreifen — mit keinem Worte gedenkt, dann ist das Buch das Papier nicht wert, auf dem es gedruckt ist. Der letzte Abschnitt, Methoden und Ergebnisse, beruht besonders auf der Ahnentafelarbeit des Verfassers, die ihn in die Genealogie vieler fürstlicher Häuser eindringen ließ. Die zahlreichen bibliographischen Notizen sind nicht immer ganz genau oder umfassen auch Bücher, deren genealogischer Ertrag äußerst gering sein dürfte. Am Schlusse gibt I. eine Vergleichung von sieben historischen Geschlechtern über 840 bis 980 Jahre, nämlich von Wittelsbach, Wettin, Hohenzollern, Habsburg, Lothringen, Welf und Oldenburg. Wenn auch diese Ausführungen bereits veröffentlicht sind (Historisches Jahrbuch 58, 1939), so dürften sie doch eine weitere Öffentlichkeit interessieren. Die Ergebnisse sind für den Historiker in der Tat sehr beachtlich — der nichtvorgebildete Familienforscher kann mit ihnen freilich nichts anfangen —, aber die Ausführungen etwa über Zölibat, Unfruchtbarkeit der Ehe, Aussterben usw. sind sehr dürftig. Die einführenden Worte über die Raumgestalt der behandelten Geschlechter sind sehr fehlerhaft und unvollständig — die Hohenzollern saßen auch in Küstrin und in Schwedt, die Wittelsbacher waren auch Römische Kaiser, die Welfen waren auch Kurfürsten und Könige von Hannover.

Das Buch ist für den Familienforscher völlig unbrauchbar, für den geschulten Historiker aber eine belanglose Angelegenheit. —

Um diese Erörterung mit einem positiven Hinweis abzuschließen, sei hier die neue, dritte Auflage von Erich Wentscher: Einführung in die praktische Genealogie (Görlitz: C. A. Starke 1939, 175 S. mit Abb., Lw. 3.30 RM.) genannt. Das Buch ist sachlich, wissenschaftlich gut fundiert, für den nichtvorgebildeten Familienforscher faßlich und weiter-

führend. Es behandelt die Quellen der Genealogie in ihrer Fülle und Weitschichtigkeit und gibt vortreffliche Hinweise zu ihrer Heuristik und Hermeneutik. Auch der wissenschaftliche Historiker wird das Buch in seiner zusammenfassenden Übersichtlichkeit gern zu Rate ziehen. Besonders werden Pfarrer und Kirchenbuchführer, die von Amts wegen immer wieder Helfer in Sachen der Familienforschung sein müssen, das Buch als Berater und Führer heranziehen. Was W. S. 17 ff. über die Kirchenbücher als genealogische Quelle sagt, das ist richtig, zuverlässig und entspricht dem neuesten Stande der Publikation. Für die Hinweise bei Inanspruchnahme der Pfarrer und Pfarrarchive wird jeder Einsichtige und Beteiligte dankbar sein. Der Bedeutung der Presbyterologien und des evangelischen Pfarrhauses innerhalb der ständischen Quellenkunde (S. 79 f.) wird W. vollauf gerecht. Wir dürfen dies praktische Buch gern in die Hand eines jeden Pfarrers — mag er nun Familienforscher sein oder nicht — wünschen.

Berlin. *Otto Lerche.*

Alte Kirchengeschichte.

Karl Baus, Der Kranz in Antike und Christentum. Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums. Hrsg. von Fr. J. Dölger und Theod. Klauser. Bd. II. Peter Hanstein, Bonn 1940. 250 S. mit 2 Abbildungen auf 16 Tafeln. Brosch. 12.50 RM.

Diese religionsgeschichtliche Untersuchung, die einen Beitrag zum Problem der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum bieten will, ist aus der Schule des Bonner Religions- und Kirchengeschichtlers Franz Dölger hervorgegangen. Eine Monographie wird hier vorgelegt in der Konzentration auf die Kranzfrage; wie hat sich das Christentum in dieser Frage des Kranzes, der zu den religiös-kultischen Symbolen (wie Rad, Dreieck, Kreuz) gehört, mit der heidnischen Kultur abgefunden?

Der Aufbau der Arbeit ist klar und übersichtlich. Kap. I gibt eine Übersicht über die Verwendung des Kranzes im Bereich der antikheidnischen Kulte. Kap. II erläutert die Haltung des Christentums. Mit dieser Erscheinung mußte es sich auseinandersetzen, da die Kranzverwendung in reichem Maße in seiner kulturellen Umwelt sich aufdrängte. Wie äußern sich die christlichen Schriftsteller zu dieser Frage? Minicius Felix begründet seine Ablehnung mit einer ironisch gefärbten Stellungnahme, Clemens von Alexandrien mit den Folgen des Kranztragens und dem Gedanken an das ausgelassene Treiben bei den Symposien; Tertullian weist in seiner Kranzschrift ausführlich nach, daß die Natur selbst gegen das Kranztragen Einspruch erhebe. Seine Argumentation führt zu einem unerbittlichen Rigorismus, der juristischen Charakter annimmt: die Bekränzung ist mit christlicher Sitte unvereinbar und aus religiös-theologischen Gründen abzulehnen. Der Kranz ist nichts anderes als etwas, was im Dienste des Teufels und der Idolatrie steht: er ist pompa diaboli. Kranz und Götzendienst ist das Thema Tertullians. In Übereinstimmung mit dem Alexandriner aber weist er auch die Unvereinbarkeit mit dem Hinweis auf den Dornenkranz Christi nach. — Das III. Kap. stellt die Zeugnisse christlicher Schriftsteller, die die Verwendung des Kranzes im Einzelfall beurteilen, zusammen (Kranz beim Opfer, Kranz des Priesters, für die Bilder Christi und der Heiligen,

am christlichen Altar und Gotteshaus, Türbekränzung) und prüft die christliche Stellungnahme zu den verschiedenen Arten der kultischen Verwendung. Die Kap. IV—VI untersuchen im besonderen die christliche Einstellung zum Kranze beim Symposion, beim heiligen Mahle, beim Mahl der Seligen (Kap. IV), zum Hochzeits- und Brautkranz (Kap. V) und zum Kranz im Gesamtbereich des antiken Totenkultus (Kap. VI). Im VII. Kap. führt B. den Nachweis, wie von allen antik-heidnischen Arten der Bekränzung der Siegeskranz am stärksten erhalten ist und die christliche Vorstellungswelt durchsetzt hat.

Der Stellungnahme zum Siegeskranz geht eine kurze Übersicht über den Siegeskranz in der heidnischen Kultur und seinen Sinn voraus. Sein sakraler Charakter und seine enge Verbindung mit anderen Formen des heidnischen Götter-, Heroen- und Totenkultes wird nachgewiesen und dadurch die Basis für die Auseinandersetzung des Christentums mit ihm geschaffen, die in der christlichen Literatur des Altertums einen breiten Raum einnimmt (Tatian, Tertullian, Cyprian, Laktanz, Chrysostomus, Augustinus). Seitdem Paulus im 1. Korintherbrief das Bild von dem um den Siegeskranz ringenden Wettkämpfer eingeführt hat, kehrt es immer wieder in der christlichen Literatur. Der Kranz wird das Symbol des Sieges schlechthin (Kranz des Lebens, Kranz der Gerechtigkeit, der dem Verstorbenen als Lohn gereicht wird, Siegeskranz des ewigen Lebens). Als corona martyri der christlichen Glaubenszeugen, als Kranz des Ruhmes wird er in den Märtyrerakten und auf den Grabinschriften hochgeschätzt (coronatio z. B. dargestellt in den Malereien der Katakomben Roms). Damit ist eng verbunden das Thema der Kranzdarbringung der Märtyrer und Apostel an den Christus. Eine Parallele zur coronatio der Märtyrer ist die coronatio Christi, die der Einwirkung der Kaisersymbolik auf die Christusdarstellung entstammt. Sehr häufig findet sich auf den Denkmälern der Kranz um das Monogramm Christi. B. gibt eine kurze Übersicht über den Verwendungsbereich dieses Zeichens und versucht die Beziehungen zwischen Monogramm und Kranz zu klären. Das kranzumschlossene Christogramm hat eine auffallende Verwendung in dem „Triumphkranz" gefunden (so deutet B. das Sarkophagbild Nr. 171 des Lateranmuseums), das ein eindrucksvolles Zeugnis für die Höhe der künstlerischen Gestaltungskraft um die Mitte des 4. Jahrhunderts darstellt. Soweit der Inhalt.

B. gibt eine ausreichende Vorstellung über den Umfang der Kranzfrage, wenn auch noch manches ergänzungsbedürftig ist. Seine umsichtige und ausführliche Durchführung gewinnt in der Interpretation der Texte (die Darstellung ist stark an Tertullian orientiert!) ein scharfes Profil. Was die Arbeit besonders auszeichnet, ist die Auswertung der archäologischen Quellen, ohne daß darauf etwa der Schwerpunkt gelegt wird. Der Wert der Untersuchung liegt darin vor allem, daß Verf. einer Isolierung der Texte aus dem christlichen Schrifttum entgeht durch Heranziehung der altchristlichen Denkmäler, die der Bestätigung dienen und denen man sich in der Religionswissenschaft in gesteigertem Maße zuwenden sollte.

Die Zusammenschau des Reichtums der Phänomene und des empirischen Befundes hat eine Monographie entstehen lassen, die man als erschöpfend bezeichnen kann.

Stuttgart. *Hermann Reuter.*

Hans-Werner Bartsch, Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, Band 44.) Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1940. 168 S. Geb. 6.— RM.

Die aus der Schule M. Dibelius' hervorgegangene Arbeit sucht in Weiterführung der Arbeit von Schlier die Verwurzelung des Ignatius in der Gnosis nachzuweisen. Die Grundthese des Verf. ist es, daß nicht in der Spekulation über die Erlösergestalt Jesu das gnostische Denken bei Ignatius eindringt, sondern daß der Gesamtzusammenhang der gnostischen Weltanschauung in das christliche Denken eingedrungen ist. Aus dieser Weltanschauung heraus entsteht die Theologie des Ignatius. Hierbei stehen zwei Gedankenreihen im Vordergrund. Die Idee der Einheit, die vom Erlebnis der Einheit der Welt bestimmt ist. Diese Idee der Einheit gibt dem Gottesbegriff des Ignatius seine eigenartige Prägung. Neben diesem Gedanken steht die zweite Gedankenreihe der gnostischen Mysterienfrömmigkeit, die das Verständnis des Sakraments bestimmt. Sie führt dazu, daß das Sakrament als heidnisches Mysterium verstanden wird. Durch dieses Verständnis wird die Tradition ihres Inhalts beraubt und umgedeutet. Daneben stehen Gedanken, die die bisherige Forschung als Eigengut des Ignatius annahm, die aber nach Meinung des Verf. Tradition der Gemeinde ist. Diese Tradition ist zum Teil noch völlig von dem Einfluß der Gnosis freigeblieben. In diese Traditionsreihe gehört alles, was Ignatius über Leben, Leiden und Auferstehen Christi sagt.

Der Verf. führt diese Gedanken in einer sehr genauen Einzeluntersuchung durch, unter Heranziehung der gnostischen Quellen und unter eigener Verarbeitung der bisherigen Forschung. — Freilich sind diese Einzeluntersuchungen manchmal vielleicht etwas zu breit geworden. — Mag man auch manche Einzelheit anders als der Verf. sehen, so bleibt doch die Arbeit von B. ein abgerundetes Ganzes, das die ganze Fragestellung der Theologie des Ignatius in ein neues und anderes Licht rückt, wofür man dem Verf. nur dankbar sein kann.

Eine Frage möchte ich allerdings anschneiden: Ist nicht die Theologie des Ignatius, die auf dem kleinasiatischen Boden erwachsen ist, nur eine andere Ausprägung des Christentums, die in stärkerem Zusammenhang mit der johanneischen Theologie und Form des Christentums gesehen werden muß? — Der Verf. übersieht diese Linie zu Johannes nicht. — Bei Ignatius finden wir m. E. bereits den ersten Versuch, die Gnosis durch Hereinnahme in das Christentum zu überwinden, wie das später vor allem von Clemens Alexandrinus und Origenes durchgeführt worden ist. Denn von der Gnosis ist Ignatius vor allem durch die Betonung der Fleischwerdung und die historische Person Jesu geschieden. Grade die Einheit von Fleisch und Geist wird von Ignatius immer wieder betont, wobei der Gedanke der Einheit hier m. E. nicht von der Gnosis zu erklären ist, sondern grade den Gegensatz zu ihr ausdrücken soll. Von hier aus wäre dann auch der ethische Gedanke der imitatio, der bei Ignatius eine große Rolle spielt, und der mit dem Gedanken des Tuns verbunden ist, zu verstehen. Es würde sich also nicht so sehr um einen Verfall des Christentums durch das Eindringen der Gnosis in die Theologie des Ignatius handeln, als vielmehr eine bewußte Übernahme gnostischen Denkens zur Überwindung der Gnosis. Die Übernahme des gnostischen Denkens wurde Ignatius durch die antiochienische Theologie, in deren Mittelpunkt der Erlösungsgedanke steht, leicht gemacht. Diese Züge kommen auch in der Geschichtsanschauung des Ignatius zum Ausdruck, in der Pneuma und Logos eine Rolle spielen, und in der sich Verbindungen zu Barnabas und Justin ergeben.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine. *B. Seeberg.*

Edsman, Carl-Martin, Le baptême de feu (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis edenda curavit A. Fridrichsen t. IX), prostant apud A. Lorentz, Leipzig C 1 et A.-B. Lundequistska Bokhandelen, Uppsala 1940, 237 S.

Der Verf. legt eine ebenso fleißige wie gelehrte Dissertation vor, in der er in Anlehnung an den bei Matth. 3, 11 ausgesprochenen Gedanken von der Feuertaufe zwei verschiedene, aber doch wieder verwandte Gedankenreihen verfolgt und als innerlich zusammengehörig sammelt und erweist. Der 1. Hauptteil (S. 1—133) untersucht in acht verschiedenen Abhandlungen die Frage, welche Rolle der Gedanke vom reinigenden, die Seele heiligenden Feuer (Feuerstrom) im Rahmen von eschatologischen Vorstellungen (Seelenläuterung im Jenseits) gespielt hat. Edsman sammelt sein Material in der Hauptsache aus der altchristlichen apokryphen, gnostischen und messalianischen Literatur, berücksichtigt dabei aber auch die Schriften des hier ergiebigen Ephräm. Gelegentlich nimmt der Verf. auch auf heidnische und jüdische Quellen Bezug.

Eröffnet wird die Reihe der Einzelstudien durch eine Untersuchung, in der die Auffassung des Origenes über die Notwendigkeit und die Art der Reinigung dargelegt wird, der sich auch die „Heiligen" im Jenseits unterziehen müssen; dabei spielt der spiritualistisch verstandene „Feuerstrom" eine besondere Rolle (S. 1—15). Aus den Excerpta ex Theodoto des Clemens von Alexandrien schöpft E. in erster Linie Material, um die hier einschlägigen Anschauungen der valentinianischen Gnosis zu charakterisieren (S. 15—19). Im 3. Paragraphen handelt es sich um eine hebräisch verfaßte, kürzlich von M. Gaster veröffentlichte jüdische Apokalypse, die zwar in einer sehr späten Fassung aus der Zeit vor 1038 vorliegt, jedoch Vorstellungen aufbewahrt hat, die den ersten nachchristlichen Jahrhunderten angehören (S. 19—31). Weiter wird dann ein arabisches Synaxar der Jakobiten herangezogen, das von einer im Jenseits sich abspielenden Feuertaufe des berühmten Soldatenmärtyrers Theodor (Patrologia orient. XI 1916, 579) berichtet (S. 31—57). Die zwei folgenden Abschnitte schöpfen aus den Apokalypsen des Petrus und des Paulus und weiter aus verschiedenen, in koptischer Sprache erhaltenen Apocrypha, z. B. der Apokalypse des Bartholomäus, dem Transitus Mariae und einer Homilie des Theophilus von Alexandrien (S. 57—66; S. 66—87). § 7 würdigt die Bedeutung von Dan. 7, 10 für die im ersten Hauptteil behandelte eschatologische Vorstellung vom Feuerstrom (S. 87 bis 93). Am meisten Material konnte E. aus dem unter dem Namen des hl. Ephräm gehenden Schrifttum erheben (S. 93—133).

Der 2. Hauptteil (S. 134—199) wird durch Darlegungen über die Beziehungen zwischen Kult und eschatologischen Gedankengängen eingeleitet (S. 134—138). Es werden folgende Teilfragen untersucht: „Das hl. Feuer" Israels; vgl. Makk. 1, 18 ff. (S. 138—142); die Praxis der Täufersekte, von der der pseudo-cyprianische Traktat De rebaptismate c. 16 berichtet (S. 142—147); S. 147—154 wird ausgeführt, was die Messalianer nach den Homilien des Pseudo-Makarius und dem Liber graduum von einem neuen Pfingsten, d. h. von einer spiritualistisch aufgefaßten Feuertaufe erwarteten. § 5 unterrichtet über verwandte Gedanken, die in den Kreisen der ägyptischen Asketen kursierten; die wichtigsten Nachrichten bringen hier die Historia Lausiaca und die Apophthegmata patrum (S. 154—158). § 6 (S. 158—174) sammelt Material über die Verbreitung der Idee von einer „Feuersäule", unter der sich Gott bzw. Christus seinen Auserwählten offenbart. Weit zerstreute Nachrichten finden sich darüber in neutestamentlichen Apokryphen, in altchristlichen Hagiographica und auch in den jüngst von C. Schmidt aufgefundenen Manichaica. In § 7 (S. 174—182) erfahren wir einiges über die Spendung

einer Art von Feuertaufe in physischem Sinne, die in magisch-gnostischen und alchimistischen Kreisen zu Hause gewesen sein mag (Simon Magus, Pistis Sophia). S. 182—190 wird die Verbreitung der Legende, die von einer bei der Taufe Jesu sichtbaren Feuererscheinung erzählt, festgestellt; hier wird auch Material, das aus der Archäologie und Kunstgeschichte genommen ist, berücksichtigt. Der letzte Abschnitt (S. 190 bis 201) ist ein Beitrag zur mythologischen Auffassung der Perle als dem Sinnbild Christi und des einzelnen Christen, der aus Wasser und Feuer geistig wiedergeboren wird.

Edsman hat seine Untersuchungen mit großer Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit und mit einem bei einer Erstlingsarbeit besonders anzuerkennenden Wissen geführt, und deshalb vermochte er weit zerstreutes Quellenmaterial ausfindig zu machen und eine sehr umfangreiche Literatur für seine Zwecke mit großem Erfolg heranzuziehen. Die interessierten Fachkreise (Dogmenhistoriker und Neutestamentler) werden für die geleistete Arbeit dankbar sein und hoffen, bald weiteren Veröffentlichungen des tüchtigen Gelehrten zu begegnen. An meinem günstigen Urteil ändert natürlich nichts die Feststellung — es handelt sich nur um einen kleinen Schönheitsfehler —, daß nicht immer die neueste Literatur vollständig herangezogen wurde, wenn es sich um die Feststellung der Entstehungs- und Abfassungsverhältnisse der jeweils herangezogenen Quellen handelte. Zu S. 159 Anm. 1 vermerke ich die Ignorierung der Arbeiten von E. Peterson (vgl. die Fundorte dieser Studien in meiner Patrologie, 1938, 39), und deshalb werden die Philippusakten irrigerweise als gnostisch bezeichnet.

Breslau. *Berthold Altaner.*

Mittelalter

Hugonis a St. Charo Tractatus super Missam seu Speculum Ecclesiae, edidit Gisbertus Sölch O. P. (Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica, Fasc. IX). 1940. Aschendorff, Monasterii. 55 S. 1.10 RM.

Nachdem Sölch in seinem Werk „Hugo von St. Cher O. P. und die Anfänge der Dominikanerliturgie", Köln 1938, ausführlich über das Speculum Ecclesiae und seinen Verfasser gehandelt hatte, gibt er nun eine Textedition. Sie stützt sich auf fünf sehr alte Handschriften: Paris, Arsenalbibliothek, Cod. 530. Metz, Stadtbibliothek, Cod. 257. Stuttgart, Landesbibliothek, Cod. Theol. Qu. 227. Arras, Stadtbibliothek, Cod. 741. Metz, Stadtbibliothek, Cod. 91. Die ersteren drei bilden die Familie A mit dem grundlegenden Text, die letzteren zwei die Familie B. Im kritischen Apparat erscheinen nur die wesentlichen Varianten. In den Anmerkungen werden die Zitate verifiziert, wobei aber die Angabe der Fundstelle bei Migne, Aristoteles u. ä. unterlassen wird. Vielleicht wäre es technisch besser, die Codices mit einfachen Buchstaben zu bezeichnen, also statt des umständlichen ARS bloß P, statt ST bloß S, statt Ms bloß M und statt M_2 etwa N zu schreiben. Wenn ferner schon „Alleluia" (S. 13-4) oder „coniunctionem" (S. 35) geschrieben wird, dann empfiehlt sich folgerichtig auch die Schreibweise „Iesus", „Ioannes", „Iacobus" usw. Die Verwendung von Kursivdruck für die Texte aus der Bibel, dem Kanonischen Recht und den liturgischen Büchern könnte zur Belebung des Satzbildes und zur Klarheit des Textes beitragen.

Dettelbach (Main). *Ludger Meier.*

P. Pascal Tekeyan, Controverses christologiques en Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du XIIe siècle (1165—1198). Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1939. 129 S. (= Orientalia Christiana Analecta 124).

Der Verf. (Professor an der französischen katholischen Universität St. Joseph zu Beirut) behandelt ein wenig bekanntes Kapitel aus der Geschichte der kirchlichen Unionsbestrebungen. Durch die Initiative der Päpste ist es in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zunächst zu Unionsverhandlungen mit dem byzantinischen Kaiser Manuel Komnenos gekommen, die sich dann geradezu zu einer großen Unionsbewegung ausweiteten, von der auch das Fürstentum Kleinarmenien erfaßt wurde. Diese Unionsbemühungen der armenischen Kirche, die in dem ersten Teile des vorliegenden Buches behandelt werden, gliedern sich in drei Entwicklungsphasen: 1. die Zeit der theoretischen Aktivität (1165—1173): die Armenier erläutern gegenüber den Griechen ihren christologischen Standpunkt durch Briefe oder private Gespräche. 2. Die Zeit der praktischen Aktivität (1173—1193): Bruch mit den Syrern, Einberufung eines armenischen Konzils zur Verständigung mit den Griechen und Aufnahme direkter Fühlung mit den Lateinern. 3. Die Zeit der Hinwendung zur lateinischen Kirche (1193—1198): Bruch mit den Griechen, kirchliche Vereinigung mit den Lateinern.

Die Seele dieser ganzen armenischen Unionsbestrebungen waren der Patriarch Nerses Glaïetzi (auch mit dem Beinamen „Šnorhali", d. h. „der Anmutige") und nach ihm der gefeierte Redner und Schriftsteller Nerses von Lampron, der Erzbischof von Tarsos, wohl die größte geistige Persönlichkeit der mittelalterlichen Kirchengeschichte Armeniens. Der erstere verteidigte gegenüber dem Griechen Alexios Protostrator den armenischen Glaubensstandpunkt betr. die Christologie. K. Manuel war von dieser Glaubensdarlegung des Nerses sehr befriedigt. Die Unionsverhandlungen stockten aber dann infolge außenpolitischer Entwicklungen. Als dann schließlich durch die versöhnliche Haltung des Patriarchen Nerses die offizielle kirchliche Union schon vor dem Abschlusse stand, da starb Nerses ganz plötzlich (1173). Unter seinem Nachfolger gingen die Unionsverhandlungen mit Byzanz mit guter Aussicht auf Erfolg weiter, obwohl die östlichen Armenier „Großarmeniens", die unter islamischen Fürsten lebten und byzanzfeindlich eingestellt waren, der Union ablehnend gegenüberstanden und durch ihre kirchlichen Führer, die Äbte der mächtigen Klöster Haghpad und Sanahin, gegen die Union arbeiteten (dieser Gegensatz führte vorübergehend sogar zur Aufstellung eines ostarmenischen Gegenpatriarchen). Der Tod Kaiser Manuels (1180) unterbrach dann auf Jahre hinaus die armenisch-byzantinischen Unionsverhandlungen.

Der Patriarch wandte sich nach einiger Zeit durch einen Gesandten an den Papst, um über eine Union mit der lateinischen Kirche zu verhandeln. Bereitwillig führte er auch die von dem Papste angeregten liturgischen und rituellen Einzelreformen durch, wobei er von Nerses von Lampron, dem Erzbischof von Tarsos, tatkräftig unterstützt wurde. Die Unionsverhandlungen wurden gefördert und erleichtert durch das gute politische Einvernehmen zwischen dem Fürsten Leon von Kleinarmenien und dem durchziehenden Kreuzfahrerheer Barbarossas und seines Sohnes Heinrichs VI. Im Jahre 1195 ging sogar eine armenische Gesandtschaft nach Rom ab, um den päpstlichen Segen und die Königskrone aus der Hand des Papstes zu erbitten. Im päpstlichen Auftrage krönte dann im Jahre 1197 Kardinal Konrad von Wittelsbach, der Erzbischof von Mainz, den Fürsten Leon von Kleinarmenien zum Könige, nachdem vorher eine nach Tarsos einberufene armenische Synode die

päpstliche Forderung nach einigen Reformen angenommen hatte. Der König und der Patriarch schickten Ergebenheitsschreiben an Papst Innozenz III. Aber diese Union von 1198 war von vornherein unvollständig. Denn Großarmenien und ein beträchtlicher Teil Kleinarmeniens schlossen sich nicht an. Und mit der Schrumpfung des Armeniertums in Kleinarmenien verlor auch die dort vollzogene Union ihre Bedeutung. In der armenischen Kirche dauerten weiterhin und bis in unsere Zeit die Kämpfe für und gegen die Union an. Der kurzlebigen Union von 1198 folgten eine ganze Anzahl weiterer Unionen (Sis 1257—1307; Adana 1318; Florenz 1439).

Gleichzeitig mit der Annäherung an Rom hatten die Armenier auch wieder die Annäherung an Byzanz gesucht, ein interessanter Beweis dafür, daß man damals im Osten das Schisma zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche noch gar nicht als unüberbrückbaren Abgrund ansah. Im Jahre 1196 oder 1197 wurden die seit Kaiser Manuels Tode (1180) unterbrochenen Unionsverhandlungen wieder aufgenommen. In Tarsos trat ein gemischtes armenisch-griechisches Konzil zur Beratung der Unionsfrage zusammen. Dieses Unionskonzil scheint sein Ziel nicht erreicht zu haben. Fürst Leon aber gab seine Unionspläne mit Byzanz erst auf, als auch eine persönliche Reise des Nerses von Lampron ohne das erhoffte Ergebnis blieb.

Nerses von Lampron, der Vorkämpfer der armenischen Unionspolitik, sah in der Union mit Byzanz nur einen Schritt zur Union aller Kirchen, die er anstrebte. Seine Hauptgegner waren dabei die Ostarmenier, die durch Anschuldigungen bei Hofe Nerses politisch zu erledigen versuchten. Zur Verteidigung gegen diese Anklagen schrieb Nerses damals seinen berühmten Rechtfertigungsbrief, durch den freilich den Quertreibereien seiner Gegner noch keineswegs vollständig ein Ende gemacht wurde. Nur sein früher Tod — er starb 1198 im Alter von nur 48 Jahren — befreite ihn von weiteren Kämpfen mit innerarmenischen Gegnern.

Der zweite Hauptteil ist eine dogmatische Darstellung der armenischen Christologie in dem kurzen Zeitraume 1165—1198, und zwar mit Beschränkung auf Kleinarmenien. Die ältere Dogmengeschichte der armenischen Kirche, die noch völlig im Dunkel liegt, bleibt unberücksichtigt. In dem hier behandelten Zeitraume weicht seit dem Patriarchen Nerses Glaïetzi die alte armenische Abneigung gegen die griechische Formulierung des hypostatischen Dogmas. Dann wird die griechische Formel übernommen; um die altüberkommenen monophysitischen Ressentiments zu schonen, schweigt man sich freilich über das Konzil von Chalkedon und über Papst Leo I. aus. Gegen diese starke Annäherung an den griechischen Standpunkt wendet sich in der dritten Kontroversphase die unionsfeindliche Opposition in Großarmenien (Aufstellung eines Gegenpatriarchen). — Sehr ausführlich wird die christologische Terminologie der armenischen Schriftsteller erläutert, dann die Anschauungen über die zwei Naturen und über die hypostatische Union, wofür die armenische Theologie merkwürdigerweise keinen besonderen Terminus entwickelt hat.

Es handelt sich um eine wertvolle Arbeit, durch die ein bisher ganz dunkles Kapitel der orientalischen Kirchengeschichte erhellt wird. Der armenische Verf. hat den gesamten vielsprachigen Quellenstoff — neben armenischen und griechischen vor allem auch syrische und lateinische Quellen, neben gedruckten Veröffentlichungen auch Handschriften (des armenischen Antonierklosters in Bzommar) — kritisch gesichtet und zu einer Darstellung verarbeitet, die als sorgfältig und zuverlässig bezeichnet werden muß. In einer doppelten Hinsicht bietet diese Darstellung jedoch der Kritik Anlaß zu Beanstandungen. So ist der Ablauf der Er-

eignisse und ihre innere Verflechtung an einigen Stellen doch wenig übersichtlich dargestellt, auch finden sich unnötige Wiederholungen. Viel schwerer wiegt ein anderer Mangel: der politische Hintergrund der armenischen Unionspolitik ist überhaupt nicht richtig behandelt. Nur an einigen Stellen deutet es der Verf. an, daß das Streben nach einer Kirchenunion auch politisch bedingt war (z. B. S. 43). In Wirklichkeit war dieses politische Moment sicherlich die eigentliche Triebkraft der armenischen Unionspolitik. Die türkische Gefahr zwang die Fürsten von Kleinarmenien dazu, Unterstützung bei Byzanz und bei den lateinischen Kreuzfahrerstaaten zu suchen. Diese Unterstützung aber war nur um den Preis einer kirchlichen Union zu erreichen. Aus diesen politischen Erwägungen heraus bemühten sich die Fürsten und Patriarchen von Kleinarmenien, eine kirchliche Union mit Byzanz oder mit den Lateinern — am liebsten aber mit beiden — zustande zu bringen. — Leider sind diese politischen Zusammenhänge, ohne die die armenische Unionspolitik nicht recht verständlich ist, hier überhaupt nicht näher behandelt. — Statt „Protostratos" (S. 12) lies „Protostrator". —

Leipzig. *Georg Stadtmüller.*

A. Dondaine O. P., Le Liber de duobus principiis. Un traité néomanichéen du XIIIe siècle. Rom 1939. 172 S.

Die überraschende Entdeckung von Originalhandschriften Manis in Ägypten und manichäischer Literatur in Turfan haben eine neue Grundlage für die Erkenntnis dieser seltsamen, gleichsam unterirdischen Weltreligion geschaffen. Der leidenschaftliche und jahrhundertelange Kampf des Christentums gegen die Manichäer ist der stärkste Beweis für ihre Bedeutung im Abendland, und wie ihre Religion selbst fast ein Schatten des Christentums gewesen ist, so ist andererseits ihre Einwirkung auf die religiösen Bewegungen im Abendland innerhalb des Christentums sehr erheblich gewesen und wahrscheinlich viel größer, als man es bisher annimmt.

Unter diesen Umständen muß der Fund eines Originaltraktats aus den Kreisen der Katharer des dreizehnten Jahrhunderts als ein wichtiges Ereignis betrachtet werden. Die Lehren dieser manichäischen Sekte sind zwar an sich nicht unbekannt gewesen, aber alle Angaben stammten von ihren schärfsten Gegnern, namentlich der katholischen Inquisition, und sie ließen die Frage offen, wie weit sie erschöpfend und nicht verzerrt waren. Der Verfasser hat den Traktat in einer Handschrift der Nationalbibliothek von Florenz entdeckt, die aus dem berühmten Kloster S. Marco in Florenz stammt. Es ist eine Streitschrift des radikalen Flügels der Katharer, der sogenannten Albanenses (nach ihrer Herkunft von der albanischen Kirche) gegen die gemäßigte Richtung, die sogenannten Garatenses, die in geistiger Beziehung auf die manichäische Kirche in Bulgarien zurückgehen. Die Handschrift ist gegen 1280 geschrieben, die Streitschrift selbst wird gegen 1250 datiert und auf den norditalienischen Kreis zurückgeführt, der in der Gegend von Bergamo und Verona unter der geistigen Führung von Johann de Lugio stand, doch hält der Herausgeber diesen selbst nicht für den Verfasser. Ferner enthielt die Handschrift unter anderem, das nicht im Zusammenhang mit dem Manichäismus steht, noch ein manichäisches Ritual in lateinischer Sprache, das ebenfalls abgedruckt wird.

In einer sachkundigen und ausführlichen Einleitung hat der Verfasser selbst den Fund auszuwerten versucht. Nach seiner Auffassung bringt er keine sensationellen Überraschungen, obwohl er das erste auf-

gefundene Zeugnis aus den manichäischen Kreisen im Abendland selbst ist. Seine Angaben bestätigen vielmehr die Mitteilungen, die Rainerius Sacconi in seiner Summa de Catharis (gegen 1250) gegeben hat. Dieser war ursprünglich selbst Katharer, dann Dominikaner und katholischer Inquisitor. Eine kritische Ausgabe seiner „Summa" wird ebenfalls publiziert. Indessen sind die Angaben der Streitschrift doch weit ausführlicher und jedenfalls eine wichtigere Grundlage als die „Summa", denn sie geben einen Einblick in die metaphysischen Grundlagen des Systems. Der Verfasser stellt fest, daß in dem Traktat die ältere manichäische Literatur nicht erwähnt wird, dagegen das Evangelium im ganzen Umfang anerkannt wird, wofür bisher bei den Katharern der Beweis fehlte. Doch bemerkt er selbst, daß die Streitschrift bereits in die Endzeit des Manichäismus fällt und übrigens keine erschöpfende Darstellung der Lehre geben will. Das Ritual ist ebenfalls von Belang, denn gegenüber dem bisher allein Bekannten in romanischer Sprache erweist es sich als dessen Quelle.

Die Auswertung des Fundes im großen Zusammenhang ist noch nicht versucht, ist aber notwendig. Für das Verhältnis des Manichäismus zum Christentum ist der Traktat von großer Wichtigkeit und, wie der Verfasser andeutet, auch von Interesse für frühchristliche Gebräuche. Besonders aber muß dieses Zeugnis in den Zusammenhang des großen manichäischen Vorstoßes nach dem Westen gestellt werden. Die Geschichte der manichäischen Bewegungen im 11. und 12. Jahrhundert in Westeuropa ist noch sehr wenig erforscht, und zwar ganz besonders unzureichend in dogmatischer Beziehung. Es liegen immerhin beachtenswerte Zeugnisse aus Burgund, aus der Champagne und aus Flandern vor. Bei dieser Gelegenheit sei auf die Akten des Konzils von Arras 1025 (vgl. Wattenbach-Holtzmann, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Bd. 1, Heft 1, Berlin 1938, S. 155 N. 238) hingewiesen, in denen sich noch wenig ausgewertetes Material für diese Frage findet. Für den bedeutsamen geistigen Austausch zwischen Abendland und Orient in der Zeit vor den Kreuzzügen dürfte die weitere Untersuchung des westlichen Manichäismus noch manchen wertvollen Beitrag liefern.

Berlin-Westend. *Heinrich Sproemberg.*

Schriften Johanns von Neumarkt, herausgegeben von Joseph Klapper. Dritter Teil: Stachel der Liebe, Übersetzung des Liber qui dicitur Stimulus amoris. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1939. (Vom Mittelalter zur Reformation, hrsg. von Konrad Burdach †. Sechster Band, dritter Teil.) XXXIV u. 338 Seiten. Geh. 27.— RM.

Mit diesem Bande bringt Klapper in erwünschter Weise die eigentliche Ausgabe der Schriften Johanns von Neumarkt zum Abschluß. Der erste Teil (1930) hatte das Buch der Liebkosung enthalten, der zweite (1932) die Übersetzung der unechten Briefe des Eusebius, Augustin und Cyrill zum Lobe des hl. Hieronymus, der vierte (1935) Gebete des Hofkanzlers und des Prager Kulturkreises. Ein fünfter Teil soll künftig noch eine Nachlese zu den Texten, eine Einleitung zum ersten bis vierten Teil und ein Glossar bringen. Die Einleitung zum vorliegenden dritten Teile gibt zunächst einmal eine Übersicht über die deutschen Übersetzungen Johanns von Neumarkt überhaupt und über die Motive, denen sie ihren Ursprung verdanken. Diese sind nach Klapper das Bestreben, die Vorzüge des neuen lateinischen Prosastils von Petrarca und Cola di Rienzi für die deutsche Sprache nutzbar zu machen, ihre Ausdrucksfähigkeit zu bereichern und die religiös-geistliche Haltung und den Ge-

dankengehalt einer Anzahl lateinischer, in Italien und Avignon um 1300 entstandener Werke in Deutschland einem weiteren Kreise von Geistlichen und Laien zugänglich zu machen. Auf der Tatsache, daß dies gelungen ist, beruht die Bedeutung der Übersetzungen des Kanzlers Karls IV. Klapper studiert dann weiter in dieser Einleitung die Entstehung und Zusammensetzung des in mehreren Fassungen überlieferten lateinischen Stimulus amoris, eine vor Johanns Arbeit liegende ältere deutsche Übersetzung, weist die handschriftlich nicht bezeugte Verfasserschaft Johanns für die jüngere Übersetzung nach und legt die weiteren Schicksale der später noch mehrfach bearbeiteten Übersetzung Johanns dar. Diese ist nach ihm um 1375—1380 von dem alternden Olmützer Bischof hergestellt und nicht vollendet worden; es fehlen ihr daher Kap. 8 und 12 aus dem ersten Buch des zugrunde liegenden lateinischen Textes, und ein Vorwort Johanns. — Eine Anzahl Tatsachen der deutschen Literatur- und Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts ist damit in sehr exakter und förderlicher Weise auf Grund eines umfassenden Handschriftenstudiums erschlossen, die Art der Ausgabe mit Gegenüberstellung des lateinischen und deutschen Textes und der Variantenapparat geben klar und überzeugend die Begründung für die Gestaltung der gesamten Ausgabe. Drei photographische Tafeln sind dem Bande beigegeben.

München. *B. Schmeidler.*

Das Bistum Basel zur Zeit Johanns XXII., Benedikts XII. und Klemens VI. (1316—1352), von Dr. Johann Baptist Villiger. Roma, Luzern 1939. XXVIII, 370 S. (Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita vol. XV. Series Fac. Historicae Ecclesiasticae Sectio B, nr. 3.)

Das ist eine eindringliche und sehr förderliche Studie bzw. Darstellung zur Geschichte eines deutschen Bistums in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Der Verfasser, Professor an der theologischen Fakultät in Luzern, hat in mehr als zweijährigem Studienaufenthalt in Rom aufs gewissenhafteste die päpstlichen Register ausgeschöpft, dazu die einheimischen, urkundlichen und darstellenden Quellen verwertet, eine umfangreiche Literatur hinzugezogen und aus allem ein lebensvolles Bild zur Geschichte des Bistums Basel zunächst unter den Pontifikaten der drei ersten Avignonesischen Päpste entworfen. Er gliedert seine Arbeit in zwei große Kapitel, deren erstes die Regierung und Verwaltung des Bistums (mit Unterteilung in die Geschichte der Bischöfe, der bischöflichen Beamten, des Domkapitels und der Archidiakone) behandelt, während das zweite die Stellung des Bistums Basel zu den Avignonerpäpsten herausarbeitet. Ein drittes großes Kapitel über die Stellung des Bistums Basel im Kampf zwischen der Kurie und Ludwig dem Baiern wird der Verfasser erst künftig vollenden und vorlegen, doch hat bereits der abgeschlossene Teil des Buches seine vollständige Ausstattung mit Registern und allen irgendwie erforderlichen Nachweisen erhalten.

In der buntbewegten Welt des 14. Jahrhunderts stehen Stadt und Bistum Basel inmitten zahlreicher nationaler und kirchenpolitischer Gegensätze, deren Auswirkungen auf die Geschichte des Bistum in einer in der behandelten Zeit meist sehr ungünstigen Weise hervortreten. Die Gegensätze zwischen deutschen und französischen Landesteilen und Interessen, die Einwirkungen der französischen Ausdehnungs- und päpstlicher Finanz- und Machtpolitik sind um die Interessen, und vor allem um die geistlich-kirchlichen Interessen des Bistums selber und seiner Untertanen meist sehr unbekümmert und belasten sie mit Kriegen und

schweren Abgaben, aus denen nach dem Pontifikat Gerhards von Wippingen (1309—1325), dem Bischofsstreit von 1325—1328, der Administratur Johanns von Chalen (1328—1335) erst das Bistum Johanns Senn von Münsingen (1335—1365) den Anfang einer Beruhigungs- und Aufbauarbeit bringt. Der Verfasser bemüht sich überall um eindringliches und gerecht abwägendes Urteil, dem man meist wird zustimmen können und müssen. Der in Aussicht gestellten Fortsetzung der Arbeit auf die übrige Avignonensische Zeit wird man nur gern entgegensehen können.

München. *B. Schmeidler.*

Harm Wiemann, Geschichte des Zisterzienser-Nonnenklosters Frankenhausen bei Crimmitschau. Crimmitschau 1938. XVI, 148 Seiten mit 1 Siegeltafel und 2 topographischen Karten.

Der Verfasser hat das Hauptgewicht auf die äußere Geschichte gelegt, namentlich auf die Besitzungen und die Bewirtschaftung (Kap. 8. 11—13), die Standes- und genealogischen Verhältnisse der mit dem Kloster zusammenhängenden Adelsfamilien (Kap. 3—6. 15). Das 7. Kap. gibt Urkundenregesten, 9 und 10 behandelt die Beziehungen zu den kirchlichen und staatlichen Behörden, Kap. 14 die Aufhebung. — Auf dem Gebiete der ehemaligen Herrschaft Crimmitschau im Bistum Naumburg wurde das Kloster um die Mitte des 13. Jahrhunderts, zuerst im benachbarten Grünberg durch die Burggrafen von Starkenberg gegründet, aber um 1290 nach Frankenhausen umgesiedelt durch dessen Stifter, Markgraf Dietrich von Landsberg-Meißen. Die Hauptgüter lagen in Frankenhausen und benachbarten Dörfern, dazu Streubesitz an 30 Ortschaften des Pleißenlandes. Das Kloster hatte zwar auf seinem Gebiet eine gewisse obrigkeitliche Gewalt, insofern von ihm zur Heeresfolge geboten werden konnte. Doch war es nicht reichsfrei, sondern vom Landesherrn abhängig und am Ausgang des Mittelalters dem sächsischen Amt Crimmitschau abgabepflichtig (S. 61 f.), während es im 13. Jahrhundert der Landesherr von allen Abgaben befreit hatte (S. 59 f.). Die topographische Karte 1 gibt einen Überblick über die Herrschaft Crimmitschau, auf der Karte 2 wird der Klosterbesitz mit der Zahl der zugehörigen Bauern verdeutlicht. — Der Verfasser hat eine Menge wissenswerten Materials in fleißiger Arbeit zusammengetragen; hätte er über das nötige rechts- und wirtschaftsgeschichtliche Rüstzeug verfügt, so wäre seine Arbeit noch wertvoller geworden. Die zahlreichen Nachrichten, die ihm zu Gebote standen, boten erwünschte Unterlagen zur Darstellung der Preise und Löhne, des Geldkurses, der Zinshöhe, Kaufkraft u. a. Aber obwohl er (S. 138) die Bedeutung des Klosters als angebliches Geldinstitut betonen möchte, hat er dies und (S. 69) die wichtigen Angaben über das Einkommen des Klosterpersonals nicht beachtet, weil er keine Vergleichmöglichkeiten sah. In Kap. 7 sind die Urkundenauszüge vom Jahre 1540 in 73 Nummern abgedruckt, doch nicht nach den Originalen korrigiert und ergänzt. Der Verfasser hat wohl selbst die Unzulänglichkeit dieser Regesten erkannt und sie in den folgenden Kapiteln gar nicht als Quelle benutzt oder erwähnt (!), sondern von den meisten dieser Urkunden noch einmal ausführlichere und bessere Auszüge gebracht unter erneuter Angabe der Fundstelle, des Druckes u. a., so daß er selbst, wie der Leser, eine überflüssige Doppelarbeit leisten mußte. Es kommt auch vor, daß die gleiche Urkunde in den beiderseitigen Inhaltsangaben verschieden datiert wird, wie z. B. auf S. 36, 25 vom 14. August 1349 und S. 100 vom Jahre 1348! In den Regesten wird seit 1410 von guten rheinischen Talern gesprochen, obwohl es erst

seit der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts Taler gab, aber nicht im Rheinland, sondern in Böhmen. Es muß vielmehr rhein. Goldgulden heißen, wie richtig aus dem lateinischen Wortlaut der Regesten 42 f. zu entnehmen ist. S. 33 Nr. 8 wird der Verkauf von 7 Hufen Land registriert, aber der Kaufpreis vergessen. Aus S. 20 geht hervor, daß er 80 Mark Silber betrug. Ähnlich ist es S. 34 Nr. 13 f. Manchmal wird sogar in einem Rentenkauf weder der Kaufpreis noch die Rente angegeben (S. 37 f. Nr. 29 und 32). Auf S. 64 ist weder die Bedeutung von „1/4" Schafe (wie S. 44) noch von 4 „Stein" Wolle erklärt. Jenes waren 15 Stück, ein Stein wog 24 Pfund. S. 36 Nr. 25, S. 39, 35; S. 100 und 107 werden „3 Mandeln" Zinsen nicht erklärt, es waren 45 Groschen. Es gab gute (S. 50) und alte Schock, letztere hatten nur 1/3 Wert des ersteren (wegen des Münzverrufs). Ein gutes Schock galt um 1530 rund 3 Taler. S. 50 f. bedeutet „bereit Geld" soviel wie Bargeld.

Aus den Rentenverkäufen geht hervor, daß bis in die 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts der Zinsfuß im Sächsischen wegen der Geldknappheit meist 10 % betrug und dann, nach der Entdeckung Amerikas, schnell herabsank (Regest 54 von 1493 = 7 %, 55 = 6 %, 57 = 5,7 %; Nr. 59 und 61 von 1505 = 5 %, ebenso S. 53 von 1520; 69 von 1529 = 4,8 %). Über den Geldkurs hören wir S. 74, daß um 1530 ein Taler = 21 Groschen galt. S. 45 Nr. 63 von 1506 werden 100 Schafe verkauft gegen 4 Stein = 96 Pfund Wolle jährlichen Zins. Nach heutigem Werte (nach Angabe des staatlichen Versuchsgutes in Bornim) würden die 96 Pfund schlichte Wolle etwa 80 Mark kosten. Da die damalige Rente, wie wir sahen, 5 % betrug, so kam ein Schaf (in der Größe etwa der heutigen Heidschnucken) 14 bis 16 Mark jetzigen Geldwertes, was in der Tat dem gegenwärtigen Kaufpreis dieser Schafe entspricht. Über die Grundstückspreise hören wir (S. 66), daß dort um 1540 ein Scheffel gutes Ackerfeld mit 6 Gulden, ein andermal im Jahre 1527 7 Scheffel mit 15 guten Schock = 45 Taler, also der Scheffel mit über 6 Taler berechnet wurde. Auch über die Grundstückserträge erhalten wir wertvolle Unterlagen, daß z. B. die Äcker damals das 5- bis 9fache der Aussaat brachten. An Arbeitslohn wurde (S. 90) ein Tag mit Mann, Gespann und Fuhrwerk um 1540 auf 8 Groschen = 0,38 Taler geschätzt, nach heutiger Kaufkraft etwa 35 bis 38 Mark. S. 53 erfahren wir, daß der Vikar des Fronleichnam-Altares und wahrscheinliche Schulleiter 30 Taler Jahresgehalt, nach heutigem Werte etwa 3000 Mark bezog, während anderweitig ähnliche Vikare sich mit 15 bis 25 Gulden begnügen mußten, deren Kurswert mit dem des damaligen Talers gleich kam (Wichmann-Jahrbuch 1, 88 ff., m. Forsch. z. Gesch. d. Stadt Orb, 1930, S. 38). Das Stiftungsvermögen der Vikarie betrug 700 Taler (W. Anm. 151), die demnach zu 4 1/2 % ausgeliehen waren. Wir sehen an diesen Beispielen, wie die Klage Wiemanns (S. 69) über den Mangel an Vergleichmöglichkeiten zur damaligen Kaufkraft aus seiner eigenen Veröffentlichung zu beheben war. Sie ließen sich noch vermehren (S. 40, 41 und 44 u. a.).

Bei der Aufhebung des Klosters wurde der Wert der Liegenschaften ums Jahr 1540 auf über 11 000 Gulden geschätzt (nach heutiger Kaufkraft auf über 1 Million Mark) und dann an einen Bekannten des sächsischen Kurfürsten um 8000 Gulden verkauft (S. 120).

Auf eine Darstellung der Verfassung und inneren Geschichte des Klosters hat der Verfasser leider verzichtet, „da uns nichts darüber überliefert ist" (Vorwort). Das trifft doch nicht zu. Zwar wurden bei der Aufhebung im 16. Jahrhundert vom Landesherrn, wie anderweitig, vorzugsweise die materiellen Obligationsurkunden geschätzt und in Verwahr genommen, so daß sich W. (S. 138) und mancher andere tüchtige Forscher zu der Annahme verleiten ließ, die Klöster seien gegen Ende

des Mittelalters eine Art von Geldinstituten gewesen (vgl. m. kirchlichen Altertümer der Stadt Witzenhausen, 1921, S. 33—40 und Edw. Schroeder in „Hessenland" 12, 1898, S. 216 ff.). Die für Gottesdienst, Verfassung und Geschichte wichtigen Codices und Schriften (Ordinarien, Statuten, Kalendarien, Memorienbücher, Sakramentarien u. a.) hatten für die Sequestatoren wenig materiellen Wert und wurden, wie die Klosterbibliotheken, vernachlässigt.

Frankenhausen wird formell als ordinis s. Bernardi oder Cisterziensis bezeichnet (S. 41 und 56), so wie manche Kanonissenstifter mitunter als ord. s. Benedicti u. a. vorgestellt werden. Hätte W. daran gedacht, daß solche formelle Benennungen eines Konventes noch keine Gewähr zu bieten brauchen für seine wirkliche Verfassung und rechtsgeschichtliche Herkunft, sondern die tatsächlichen Gewohnheiten und Einrichtungen entscheidend zu werten sind (m. Kanonissenstifter im deutschen MA. S. 20—23), dann wären ihm die verschiedenen Merkmale des kanonischen und nicht monastischen Stiftes (ebd. S. 13—16) aufgefallen. Bei einem ähnlich benannten märkischen „Zisterzienserinnen-Kloster" Lindow konnte der Stiftscharakter ebenfalls wahrscheinlich gemacht werden (Heimatwissenschaftliche Blätter d. Märk. Volksz., Berlin 1935 (Nr. 9). Dem Verfasser standen wiederum die oben bemängelten Regesten (S. 32 ff.) im Wege, in denen von „Kloster" und „Nonnen" die Rede ist, während in den Originalurkunden niemals „monachae" erscheinen, sondern nur (S. 20, 49 u. a.) sanctimoniales (nicht moniales!), virgines (S. 31 f.), dominae (S. 30), sorores (S. 38, 33). Wenn auch der Ausdruck „Kloster" ebenfalls auf kanonische Stifter, wie etwa in Köln das Domkloster, das Gereons-, Severinskloster u. a. bezogen wird und monasterium oft mit „Münster" zu übersetzen ist, so hat doch der Titel „K i r c h e" (ecclesia) in der Urkunde von 1260 (S. 18) ein besonderes Gewicht und darf nicht mit „Kloster" im heutigen Sinne, wie es W. tut, wiedergegeben werden, vielmehr ist hier der kanonische Charakter und die Unterstellung unter den Bischof angedeutet. Wir wissen, daß Frankenhausen keinem Ordensoberen, sondern nur dem Bischof unterstand (S. 56 ff. und 138). Damit aber ist eine Hauptbedingung für k a n o n i s c h e und nicht monastische Verfassung erfüllt (Kanonissenstifter S. 16 und 273). Die oben besprochenen Bezeichnungen der Gottgeweihten, die mit denen der Kanonissen übereinstimmen, und die Vermeidung des Titels Nonnen (monachae) sind ein weiteres Kennzeichen. Ebenso ihr persönliches Vermögen (kein Armutsgelübde), das von Anfang an bezeugt ist (S. 38 ff. Nr. 31. 33. 35. 40 u. a.), ihre persönliche Dienerschaft (S. 69 und 121) und ihr Adelsstand (S. 137).

Über die Abstattung von Besuchen, Ferien und die Möglichkeit des Austritts und der legitimen Verheiratung, wie sie in Kanonissenstiftern bezeugt sind, hat W. zwar nichts gebracht, aber sehr wichtig ist die Tatsache, daß das Stift (wie alle kanonischen Stifter) bei der alten Pfarrkirche des Ortes angesiedelt wurde. Solange es in Grünberg bestand, diente ihm die dortige Pfarrkirche für den Chordienst (vgl. S. 48). Nun war es die Pfarrkirche von Frankenhausen. S. 4, 10 ist zu Unrecht gegen K. Limmer behauptet, daß die Dorf-(Pfarr-)kirche in Fr. nicht mit der Klosterkirche identisch gewesen sei. Aber niemals wird eine besondere Stiftskirche gleichzeitig mit dem Dorfgotteshaus genannt. Letzteres ward vom Stift aus wohl einmal als „Kapelle" angesprochen, aber ihr Kreuzaltar galt, wie in allen Stiftskirchen, als der Pfarraltar (Kanonissenstifter § 5 S. 80: der Kreuzaltar als Ort des Pfarrgottesdienstes). Die Urkunde vom 11. Dez. 1520 (S. 52, 150) ist als Erkenntnisquelle der kirchenrechtlichen Begriffe kaum zu verwerten, da letztere schon verworren erscheinen! Nur der Titel „r e l i g i o s a domina abba-

tissa" könnte, aber muß nicht in dieser Urkunde auf monastische Verfassung gedeutet werden. S. 52 wird im Widerspruch zu S. 54c bestritten, daß die Pfarrkirche zu Fr. einen Pfarrer besessen habe. Der Gottesdienst (!) sei vom Kaplan des Klosters besorgt worden. In Wirklichkeit wurde, genau wie in Grünberg, der Pfarrer, d. h. der Geistliche für Seelsorge, Sakramente, Messe, Predigt, Beerdigung u. a. von Äbtissin (Propst) und Konvent erwählt und von der Äbtissin dem Archidiakon zur Investitur präsentiert, wie es S. 54 in Urkunde für die Patronatskirche Zschernitzsch bekundet und hier vom Verfasser selbst betont wird, daß bei der Besetzung der Pfarrstelle das Kloster ... ebenso (!) wie in Grünberg und F r a n k e n h a u s e n, das Recht hatte, einen geeigneten P f a r r e r ... vorzuschlagen. Bei der Aufhebung des Stifts ist (S. 53) nur von einer einzigen Kirche in Fr. die Rede, die aber über ein ziemlich hohes Vermögen und Einkommen gebot. S. 21 und 30 wird das Grab des Stifter-Burggrafen als „im Kloster" gelegen bezeichnet. In Wirklichkeit lag es in der Pfarrkirche, wie aus der Urkunde des Landgrafen von Thüringen hervorgeht, der die Stiftung des jährlichen Toten-Gottesdienstes vor dem Grabmal mit Kandelabern und Kerzen am Jahrestag bestätigt (S. 21). Beerdigungsrecht hatten im hohen Mittelalter ausschließlich die Pfarrkirchen (Pfarrkirche und Stift § 5). Bei dem wichtigen Stiftsamt der Kustodin wird S. 128, 457 nicht erwähnt, daß sie das Lichteramt und den Wachszins der Pfarrkirche, die Ausschmückung der Kirche und ihrer Altäre zu verwalten hatte, daß ihr auch der „Kirchner" (S. 53 f.) oder Glöckner, d. h. der Küster im heutigen Sinne, unterstand (vgl. Kanonissenstifter § 17 S. 169—172). Im Regest S. 32, 5 handelt es sich nicht bloß um „Gebete", sondern um feierliche Seelenämter (Requiem) in der Pfarrkirche (vgl. S. 21). Einmal werden (S. 18) die Vigilien als „Nachtmesse" angesehen, die es, abgesehen von Weihnachten, gar nicht gab. Vielmehr sind die betreffenden Chorgebete am Nachmittag vor dem gestifteten Requiem des folgenden Tages gemeint. Dem Archidiakon unterstand nicht die Ernennung der Geistlichen in den Patronatskirchen des Stiftes (S. 58), sondern nur ihre Investitur, wie oben schon dargelegt wurde. S. 69 werden versehentlich unter der Überschrift „die Mühle" nicht nur die weltlichen Stiftsämter, sondern auch das Amt des Propstes als des obersten Stiftsgeistlichen behandelt. Dieser soll angeblich für den äußeren Schutz des Klosters gesorgt haben. Das war aber die Aufgabe des S. 88 z. J. 1394 genannten Untervogtes als Stellvertreters des Vogtes (S. 14) und des Landesherrn (S. 30 und 32, 3), wie auch die Aufgabe des Bischofs (S. 56 ff. und 138). Der Propst soll ferner die Klosterwirtschaft geführt und die Nonnen mit Speise, Trank und Kleidung versorgt haben, während S. 128, 460 ähnliches von dem Amt der Kellnerin und S. 124, 431 von dem der Äbtissin gesagt wird. In Wirklichkeit oblag der Kellnerin oder Celleraria die Besorgung der Viktualien (m. Kanonissenstifter S. 179 f.) unter Leitung von Äbtissin und Propst. Mit dem Amte des Propstes war nicht „das des Priesters" verbunden, weil das Priestertum rechtlich kein Amt, sondern einen Weihecharakter bedeutet. W. hat wohl das „Pfarramt" gemeint. Wenn S. 26 von 1292 der Propst als dominus bezeichnet wird, so ist allerdings damit seine Priesterwürde angedeutet. S. 51 handelt es sich bei Grünberg auch nicht um verschiedene Priester, sondern stets um den dortigen Pfarrer. Joh. plebanus und Joh. rector ecclesie sind identisch. Beim Kaland zu Schmölln (S. 88 f.) kennt W., wie seine Gewährsmänner, dessen wirkliche Bedeutung nicht, wie sie neuerdings in meinem Buche über Alt-Pasewalk eingehend dargelegt worden ist, das u. a. auch vom dortigen Superintendent Ritter im Pasewalker Kirchenblatt 1934 Mai 27 anerkennend besprochen wurde. Zwei Einrichtungen, die bei

keinem kanonischen Stifte fehlen, sind zwar von W. nicht erwähnt, lassen sich aber aus gewissen Andeutungen wahrscheinlich machen: das Spital und die Schule bei der Stiftskirche. Am ersten Stiftssitz zu Grünberg deutet die Erwähnung der „Elenden" und ihre besondere Dotierung (S. 51) auf das Spital hin. Das gleiche geht für Frankenhausen aus S. 121, 100 hervor, wo noch zur Zeit der Aufhebung zwei arme alte Männer, zwei arme Kinder und eine hilflose Irre verpflegt wurden. Eine Schule bei der Pfarrkirche in Fr. wird zwar nicht unmittelbar bezeugt. Denn die S. 42, 49 z. J. 1444 erwähnte „Sangmeisterin" war möglicherweise ausschließlich für den Chorgesang tätig (Kanonissenstifter S. 182). Dagegen dürfen wir in dem neben dem Propst genannten Vikar (S. 53) den Schulrektor vermuten. Seine Stelle wurde, wie bei vielen Kirchen, im 16. Jahrhundert aufgehoben (S. 53, dazu vgl. m. Märkisches Bildungswesen I und II D 2). Darüber müßten sich in den Klosterakten weitere Anhaltspunkte finden lassen.

Noch mag vermerkt werden, daß es S. 57 „ad divinum cultum" heißen muß; daß S. 50. 87 ff. u. a. Auflösung und Erklärung der Münzbezeichnung „ch" und „a. ch" unterlassen, Lepsius, Bischöfe ... (S. 4, 9), und Winter, Cisterz. ... (S. 6, 2) schon vorher im Lit.verzeichnis behandelt wurden.

Potsdam. *K. H. Schäfer.*

Max Miller, Die Söflinger Briefe und das Klarissenkloster Söflingen bei Ulm im Spätmittelalter. Verlag Konrad Triltsch, Würzburg-Aumühle. 1940. X, 261 Seiten, 16 Bildtafeln. Preis steif broschiert 9.— RM.

Miller hat sich der recht mühevollen Bearbeitung der Söflinger Briefe angenommen, um den wirklichen kultur- und geistesgeschichtlichen Wert zu erfassen und abzugrenzen. Dadurch liefert er einen dankenswerten Beitrag zur Geschichte des so widerspruchsvollen 15. Jahrhunderts und zeitigt wertvolle neue Ergebnisse für unsere Kenntnis der Geschichte des spätmittelalterlichen Klosterlebens und der seelisch-geistigen Haltung des mittelalterlichen Menschen.

Der eindringlichen Bearbeitung des Tatsachenmaterials, das M. zur Überprüfung der bisher vorliegenden Arbeiten und Berichte vorlegt, schickt er eine kurze geschichtliche Entwicklungsskizze des Klosters Söflingen im Spätmittelalter voraus. Dadurch können wir die Vorgeschichte einer spätmittelalterlichen Klosterreform in ihren entscheidenden Phasen verfolgen. — Aus den uns zur Verfügung stehenden Quellen ergibt sich: Kloster Söflingen war vor der Reform nicht mehr Klarissenkloster und nicht ein Kloster im Sinne der neuen Observanz, sondern ein freies Damenstift für adlige Insassen, die aber die strengen Klausurvorschriften nicht einhielten und sich gegen die grundsätzliche Änderung mit allen Mitteln wehrten, als die Reformbewegung innerhalb der Orden und Klöster Boden gewann und versuchte, die alte Ordensstrenge und Regeltreue wieder herzustellen. Unter Einsatz militärischer Kräfte der Reichsstadt Ulm und nicht ohne Gewaltanwendung wurde die Reform 1484 durchgeführt.

Dabei fanden sich in den Zellen von sechs Klosterfrauen verschiedene Schriften, die beschlagnahmt und ins Ulmer Stadtarchiv gebracht wurden. Davon sind uns heute 53 Briefe und 7 Lieder erhalten. Sie stellen die Korrespondenz der Nonnen mit Geistlichen, Barfüßern und Verwandten dar; aus ihnen spricht eine übertriebene Süßlichkeit und reichliche Sentimentalität. Die Beziehungen der Mönche und Nonnen beruhte auf einem religiösen Untergrund, darüber hinaus macht sich in

einzelnen Fällen mystisches Streben bemerkbar; von einem Hauch mystischen Geistes waren die Konventualen am Ausgang des Mittelalters sicher berührt, wenn auch nur oberflächlich. Die Briefe sind Zeugen für das religiöse Verhalten der Briefschreiber, für die geistlichen Freundschaften und Ehebündnisse, die zwischen ihnen bestanden. Sie beleuchten die „geistliche Ehe" von verschiedenen Seiten.

Dagegen ist — und M. will ja gerade die Vorurteile bei der Würdigung der Briefe und Lieder beheben — für Verstöße und Verfehlungen auf sittlichem Gebiete, für sittliche Laxheit kein Anhaltspunkt gegeben. Immer wieder macht M. dagegen scharf Front. Die Söflinger Schriften enthalten nichts Schmutziges, aber ungeistiges Denken und Leben macht sich darin breit. Mangel an religiösem Ernst und religiöser Tiefe lassen den weltlichen Sinn aufwachsen.

Für die kirchengeschichtliche Forschung liegt der Wert dieser Untersuchung zur lokalen Kirchengeschichte darin, daß durch die Beschäftigung mit den primären Quellen die Sicherstellung des Materials gewährleistet (der Anhang gibt die Texte buchstabengetreu wieder) und der Einblick in die Vorgeschichte der mittelalterlichen Klosterreform in ihren Tiefen ermöglicht wird. Der Ertrag nach kirchengeschichtlicher Seite hin ist nicht gering zu schätzen. Die Struktur des vorreformatorischen Menschen, dem die geistig-seelische Einheit abhanden gekommen und dessen religiöse Kraft gebrochen ist, wird evident. Auf diese Haltung wirft die Bearbeitung der Söflinger Briefe ein Lichtbündel liebevollen Verständnisses und wissenschaftlicher Ehrlichkeit.

Stuttgart. *Hermann Reuter.*

Johann Wiclifs Volkspredigten, I. Epistelpredigten, aus dem Englischen übersetzt und handschriftlich vervielfältigt von D. Vincent Franz Janßen. Hamburg 1939. 2 Bde. IX bzw. IV und 548 S.

Mit der vorliegenden sorgfältigen Übersetzung der von Thomas Arnold herausgegebenen Epistelpredigten Wiclifs (Select English Works of John Wyclif, Vol. II, Oxford 1871) hat Janßen einen verdienstvollen Beitrag zur Wiclifforschung geliefert. Die Predigten, die im Jahre 1383 verfaßt wurden und über die Anschauungen Wiclifs in den letzten Jahren seines Lebens Aufschluß geben, bildeten die Grundlage der revolutionären Volkspredigt seiner Anhänger. Der Kampf Wiclifs gilt der gesamten Kirche seiner Zeit, der Kirche des Antichrist, die sich in ihren maßgeblichen Kräften dem Geist Christi widersetzt und die wahre Kirche zu zerstören sucht. Vgl. V. F. Janßen, Die four sects und die sect of Crist bei Wiclif, ZKG. 56, 1937, S. 354 ff. Übersichtliche Gliederung und ein beigefügtes Sachregister erleichtern die Einsicht. Die umfangreiche mühsame Arbeit, der sich Janßen mit erkennbarem wissenschaftlichen Eifer unterzogen hat, verdient uneingeschränkte Anerkennung.

Zur Zeit bei der Wehrmacht. *Erhard Peschke.*

Gerhard Kallen, Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist in der Epistola de ortu et auctoritate Imperii Romani. Köln 1939. (= Veröffentlichungen des Petrarca-Hauses, Erste Reihe, Abhandlung 4.) 100 Seiten. Kart. 4.— RM.

Der Zweck dieses Schriftchens ist nicht die Vorlage eines neuen Textes der bekannten und oft gedruckten Epistel Enea Silvio Picco-

lominis an Kaiser Friedrich III. De ortu et auctoritate Imperii Romani vom 1. März 1446, sondern eine gegenüber der Ausgabe von Wolkan (Fontes rer. austriacarum 67, 6—24) vertiefte Quellenanalyse, auf der sich die geistesgeschichtliche Einordnung (Einleitung S. 13—50) aufbaut. Die der jämmerlichen Wirklichkeit hohnsprechende Theorie Enea Silvios von der unbeschränkten Gewalt des römischen Kaisers in temporalibus ist — wie ihr Pendant, die Papaltheorie — unter dem Einfluß der Legisten konzipiert, wie zahlreiche Parallelen, besonders aus Bartolus, dartun; sie mit dem modernen Souveränitätsbegriff in Beziehung zu bringen, lehnt Verf. S. 45 mit Recht ab. Mir will aber scheinen, daß die Analyse aus dieser Zweckschrift etwas zuviel herausholen will; dem gerissenen Politiker Piccolomini kam es darauf an, dem trägen, aber von hohem Selbstbewußtsein erfüllten Kaiser gegen die kurfürstliche Opposition Mut zu machen und ihn zum Anschluß an Eugen IV. zu bestimmen; schwerlich hat er über dem von ihm entworfenen Idealbild der Kaisermacht lange gebrütet. In jedem Fall ist wahr und für beide Teile ehrenvoll, was Verf. im Vorwort über sein historisches Seminar sagt, aus dem die vorliegende Schrift hervorgegangen ist: „Wir pflegen mit Recht unseren Lehrern zu danken. Ich möchte aber auch gerne und mit Dank einmal bekennen, wie sehr wir als Lehrer durch ein wissenschaftlich aufgeschlossenes Seminar angeregt werden."

Rom. *H. Jedin.*

Reformationszeit

Gerta Krabbel, Caritas Pirckheimer. Ein Lebensbild. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1940. 240 S.

Die Biographie der Caritas Pirckheimer ist nicht nur um der Persönlichkeit willen bedeutsam, die uns hier geschildert wird, sondern ist auch ein wichtiger Beitrag zur Reformationsgeschichte. Caritas Pirckheimer war die Äbtissin des Clarenklosters in Nürnberg, Schwester des Dürer-Freundes Willibald Pirckheimer. Sie war eine humanistisch gebildete Frau, die geistige Freundin eines Sixtus Tucher, Gegenstand eines Lobliedes von Conrad Celtes, im Briefwechsel mit den Geistesträgern ihrer Zeit. Ihre hohe geistige Bildung war mit einer tiefen Frömmigkeit verbunden. Diese echte Polarität formt das Bild ihrer überragenden Persönlichkeit. Es kann nur als tiefe Tragik empfunden werden, daß diese Äbtissin, in deren Kloster wahre evangelische Freiheit herrschte, in den Kampf der Reformation gegen die Klöster hineingerissen wurde. Hier ist in der Tat ein Versagen der damals in Nürnberg wirkenden Träger der Reformation zu verzeichnen. Statt die von echter Frömmigkeit und untadeligen Sitten erfüllten Nonnenkreise, die ihre Seligkeit nicht auf die Gelübde bauten, sondern auf Christus allein, gewähren zu lassen und dem Neuen, dessen Geist sie hatten, einzufügen, versuchte man sie mit Gewalt zu säkularisieren und verwechselte lutherischerseits die äußere mit der inneren Freiheit. Es ist wie eine Ehrenrettung, daß wenigstens Melanchthon bei seiner Visitation das rechte Wort gefunden hat und die wahre lutherische Freiheit zeigte, indem er erklärte, daß die Nonnen im Kloster ebenso selig werden könnten wie in der Welt, wenn sie nur ihre Hoffnung auf die Gnade Gottes und nicht auf die eigenen Werke setzten. Aber eins haben die Kämpfe der Äbtissin mit dem lutherischen Rat doch ver-

mocht: sie haben die Gemüts- und Geisteskräfte dieser tapferen Frau ausreifen lassen zum Bilde einer die Zeiten überdauernden christlichen Persönlichkeit.

Die Biographin, die ihr Werk vom katholischen Standpunkt aus schreibt, hat dem Leser einen besonderen Dienst dadurch getan, daß sie ausgiebig die „Denkwürdigkeiten" und die Briefe der Caritas selbst sprechen läßt und auf diesem Wege einen unmittelbaren Einblick in das reine, kluge und gütige Herz ihrer Heldin gewährt.

Jena. *Hanna Jursch.*

Otto Michaelis, Johann Walter (1496—1570), der Musiker-Dichter in Luthers Gefolgschaft. Welt des Gesangbuchs Heft 21. Gustav Schloeßmanns Verlagsbuchhandlung, Leipzig und Hamburg, o. J. 32 S. 1.25 RM.

Die Leistung der seit dem im Luther-Jahrbuch 1933 veröffentlichten Aufsatz W. Gurlitts: „Johannes Walter und die Musik der Reformationszeit" wieder in Bewegung gekommenen Johann-Walter-Forschung gibt in vorliegendem Heft O. Michaelis in schlichter und doch eindrucksvoller Weise wieder. Im Rahmen der Richtungen und Kämpfe der Musik im kulturellen Leben der Reformationszeit ersteht vor uns Leben und Leistung des „Urkantors der deutschen evangelischen Kirche". Im Vordergrund steht mit Recht die Darstellung der Zusammenarbeit Luthers und Walters an der Schöpfung der evangelischen Liturgie und des Kirchenliedes, wobei sich interessante Aufschlüsse über Luthers innere Stellung zur Musik etwa im Gegensatz zu der Ablehnung derselben bei Karlstadt und anderen Schwärmern ergeben. Das Kapitel „Der Bahnbrecher lutherischer Musikanschauung" scheint jedoch das Problem in seiner Tiefe nicht ganz zu erfassen. Ist gerade der Hinweis auf die interpretierende und akzentuierende Rolle der Musik gegenüber dem „Wort" bei Luther und Walter im Hinblick auf heutige Strömungen evangelischer Kirchenmusik besonders aufschlußreich, so fehlt doch völlig die Behandlung der Frage nach dem Recht und der Bedeutung der Polyphonie und der Instrumentalmusik, die in Walters Schaffen keineswegs hinten anstand. Erklärlicherweise konnte der Verf. ja mit der in einem späteren — leider ungedruckt gebliebenen — Vortrage Arnold Scherings entwickelten These sich nicht auseinandersetzen, die da behauptet, das reformatorische Element in der Musikanschauung Walters sei die bedingungslose Bejahung und Verwendung der Polyphonie und die Einbeziehung der Instrumente in die Musik zur Ehre Gottes.

Für den Hinweis auf den Dichter Johann Walter wird man dem Verf. besonders dankbar sein, denn an dem „Lutherepos" desselben über den „Deutsches Landes Propheten und Aposteln" wird man nicht vorübergehen können, wenn man die „geschichtstheologische" Einordnung Luthers durch seine Anhänger verstehen und darstellen will.

Bonn am Rhein / z. Z. im Westen. *Ernst Reffke.*

Otto Clemen, Die lutherische Reformation und der Buchdruck. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. Jahrg. 57, Heft 1, Nr. 167. M. Heinsius Nachfolger, Leipzig 1939. 43 S. 1.50 RM.

Zum 500. Jahrestag der Erfindung der Buchdruckerkunst legt O. Clemen in einer die sichere Hand des Kenners aller einschlägigen Fragen verratenden kleinen Studie — aus verstreuten Quellen und Arbeiten

zusammentragend — die engen Beziehungen der Reformation zum Buchdruckergewerbe dar. Ausgehend von der bekannten geschichtstheologischen Deutung des fliegenden Engels der Apokalypse (14, 6) auf Luther durch Bugenhagen u. a. — denn diese wurde bald dahin erweitert, daß die die so überaus schnelle Verbreitung der Reformation „bedeutenden" Flügel die Buchdruckerkunst darstellen sollten — entfaltet Clemen die wechselseitige Bedingtheit der Entwicklung der Reformation und der Buchdruckerkunst. Ohne das Mittel des Buchdrucks hätte die Reformation nicht ihre Verbreitung so schnell und überall durchsetzen können; und das Buchdruckergewerbe andererseits hätte ohne diese geistige Bewegung niemals den Aufschwung nehmen können, den es der volkstümlichen Literatur der Reformationszeit verdankte. Durch die Reformation wurde aus einem Hilfsmittel für die gelehrte Welt der Zeit das Lebenselement des ganzen Volkes. Den Druckern Luthers ist ein eigenes aufschlußreiches Kapitel gewidmet, das u. a. über die Entstehung orthographischer Varianten in den Lutherdrucken, über Auflagenhöhen, Verbreitung und Preise der Ausgaben Auskunft erteilt. Dem Erfolg der lutherischen Bücher standen die Schwierigkeiten der Gegner gegenüber, die mit dauernden finanziellen Nöten, mit der Forderung hoher Druckzuschüsse, mit von den Druckern absichtlich eingestreuten Entstellungen ihrer Texte und schließlich mit dem Boykott der Buchhändler und dem Absatzmangel überhaupt kämpfen mußten. Das religiöse Ingenium Luthers aber erweist sich wieder dadurch, daß er auch die Erfindung der Buchdruckerkunst in seine religiöse Konzeption einbezieht: er sieht sie im eschatologischen Licht, als ein Zeichen der „letzten" Zeit, weil durch sie die Verkündigung des Evangeliums an a l l e Völker ermöglicht werde und sie damit das Kommen des „lieben jüngsten Tages" vorbereite und einleite.

Bonn am Rhein / z. Z. im Westen. *Ernst Reffke.*

Hermann Wendorf, Calvins Bedeutung für die protestantische Welt. I. C. Hinrichs Verlag, Leipzig 1940. 28 S. —.80 RM.

Einleitend wird die Grenze von Luthers Wirksamkeit im französischen Volk aufgezeigt, um die Sicht für die Wirkung des französischen Geistes eines Calvin auf sein Volk frei zu machen. Der Verf. ist sich über die Schwierigkeiten klar, diesen französischen Geist wissenschaftlich bestimmen zu können und beschränkt sich infolgedessen auf die Herausarbeitung einiger Züge spezifisch französischer Geistigkeit: die äußere Form von Calvins Werk, seine Gottesvorstellung, in der maiestas und gloria an erster Stelle stehen, sein Kirchenbegriff, das Verständnis der Bibel als Rechtsgrundlage, die Folgerichtigkeit seines Denkens sind solche typischen Merkmale seines Volkstums. Gerade auf Grund dieser Eigentümlichkeiten vollzieht sich die erstaunlich schnelle und viele Länder umspannende Ausbreitung des Calvinismus. Sehr fein hat der Verf. die Wirksamkeit der calvinistischen Gedanken in der protestantischen Welt durch die Wandlungsfähigkeit der Lehre Calvins zu deuten vermocht, insbesondere der beiden Hauptlehren von der Prädestination und der Stellung zur Obrigkeit. Schon bei Calvin selber kommt es zur Durchbrechung des Gedankens von der Unerkennbarkeit der göttlichen Gnadenwahl; diese Ansätze setzen sich in vergröberter Form durch und verdrängen die alte strenge Lehre vollständig: der Erfolg zeigt die Erwählung, und der Calvinist wird zum Hauptförderer des Wirtschaftslebens. Und auch in der Stellung zur Obrigkeit ist schon bei Calvin selbst der Ansatzpunkt für die Erhebung gegen die gott-

lose Obrigkeit gegeben und der Kampf gegen die Gegenreformation sozusagen vorbereitet, in welchem sich der Calvinist als politische Führergestalt bewährt hat. Der Anteil des Calvinismus an der Formung der modernen Welt liegt in einem nicht zu unterschätzenden Negativum: er hat die Kräfte der Gegenreformation solange zurückgedrängt, bis der neue Staatsgedanke das konfessionelle Zeitalter besiegt und das Abendland einer Neuordnung zugeführt hat.

Jena. *Hanna Jursch.*

Schröteler, Josef, S. J., Die Erziehung in den Jesuiteninternaten des 16. Jahrhunderts. Dargestellt auf Grund ungedruckter und gedruckter Quellen. Gr. 8° XXII u. 544 S. Freiburg i. Br. 1940, Herder. 16.— RM., geb. 18.— RM.

Die Jesuitenpädagogik hat, um die Erziehung in ihrem Sinne zu fördern, gleich im 16. Jahrhundert Internate geschaffen, in denen „zum guten Teil die vornehme Jugend bis hinauf zu den Söhnen der regierenden Häuser ihre Erziehung empfing". Freilich darf man nicht, wozu z. B. Paulsen veranlassen könnte, meinen, daß alle Jesuiten von Anfang an begeisterte Anhänger einer Internatserziehung gewesen seien. Im Gegenteil haben in den Reihen der Gesellschaft Jesu sich ebensosehr Stimmen gegen wie für diese Erziehungsform geltend gemacht. An diese grundsätzlich verschiedene Haltung knüpft Schröteler in seinem umfangreichen, auf erschöpfendes Quellenmaterial, das er zum großen Teil dem Leser unmittelbar vorlegt, aufgebautes Werk an und führt damit in einen wichtigen, bisher noch nicht zuverlässig und eindringend genug bearbeiteten Abschnitt der Erziehungsgeschichte ein. Alle Internatsfragen, die zu allen Zeiten unter Pädagogen eine große Rolle spielen, finden hier Erwähnung und Beleuchtung durch eine gute, vielseitige Erfahrung. Seit der Gründung des Germanicums in Rom 1552 hat der Orden etwa 40 Internatsgründungen im Laufe des 16. Jahrhunderts in allen Ländern vorgenommen, die teils von langem, teils von nur kurzem Bestand waren; dazu gehören Köln, Mainz, Dillingen, Braunsburg, Fulda, Ingolstadt u. a. — Schröteler behandelt in vier Abschnitten: Zöglinge und Erzieher, Erziehungsgrundsätze und Gestaltung des Erziehungsraums, die Erziehungsarbeit, Erfolge und Schwierigkeiten. Aus der langen und sicherlich recht mühevollen Untersuchung treten etwa folgende Erkenntnisse als erwiesen zutage: Der Antrieb zur Übernahme von Internaten lag zutiefst in der seelsorgerlichen Ausrichtung des Ordens. Die Problematik der Internatserziehung lag vor allem in der Schwierigkeit, in hinreichender Zahl leitende Erzieher zu finden, die für diese Arbeit geeignet waren. Trotz dieser Schwierigkeiten widmeten sich die Jesuiten in den bestehenden Anstalten der Erziehungsarbeit mit hingebender Liebe. Das sichert ihnen in der Geschichte der Pädagogik einen ehrenvollen Platz. Das Ziel ihrer Arbeit war dasselbe, wie das des Ordens überhaupt: die Förderung der größeren Ehre Gottes und das Heil der Seelen. Die Zöglinge sollten entsprechend dem Bildungsideal der Zeit durch pietas et scientia, durch doctrina et mores christiani zu christlichen Persönlichkeiten herangebildet werden, die ihren Aufgaben in Kirche und Staat in jeder Weise gewachsen waren. Dabei zeigt sich das Bestreben, die Erziehung, jedenfalls für jene Zöglinge, die nicht Priester werden sollten, weitgehend von der klösterlichen Lebensform zu lösen und der Eigenart dieser jungen Leute anzupassen. Nicht Novizen oder Ordensleute in Kleinformat sollten heranwachsen, sondern religiöse Menschen, die das Leben in der Welt zu meistern ver-

standen. Daher ein kluges Maßhalten in den religiösen Übungen, Sorge für feine Lebensart, Heranbildung männlich fester Charaktere und solide zeitgerechte Bildung. Milde und Strenge sollten sich so paaren, daß die Zöglinge ihre Erzieher ebenso liebten wie achteten. Dazu diente nicht zuletzt auch die Forderung einer ungezwungenen feinen Distanz bei aller sorgenden Hingabe und Anpassung an die jugendliche Art. Die einzelnen Konvikte wurden nach Art, Nationalität und sonstigen Verhältnissen besonders gestaltet; es finden sich wertvolle Ansätze zu einer differentiell-psychologischen Charakterbeurteilung. Das Haupterziehungsmittel sah man neben der Pflege des Religiösen in der Sorge für ernste Erfüllung der Berufspflichten, also in der systematischen Betreuung eines anhaltenden gründlichen und gediegenen Studiums. Kameradschaftlicher Geist und Frohsinn wurden gepflegt, so daß die Internate keineswegs das Aussehen finsterer klösterlicher Einrichtungen hatten. Vergleicht man die Gesamtbilder anderer zeitgenössischer oder vorausgehender Anstalten ähnlicher Art mit den Jesuiteninternaten, so findet man hier einen deutlichen Fortschritt, der vom Kosthaus und vom Bewahrungs- und Studienhaus weg zur einheitlich und systematisch geleiteten, den ganzen Menschen umfassenden Erziehungsanstalt führt. So ergibt sich als Gesamturteil, daß dieses „pädagogische Zeitalter" des Ordens, trotz manchen Versagens im einzelnen, auf das Ganze gesehen mit starkem pädagogischem Eros nicht ohne Geschick den Aufbau einer eigenständigen Internatspädagogik erstrebt und zu einem nicht geringen Teil geleistet hat. — Angesichts dieser beachtsamen Feststellungen, die Schröteler aus den weitschichtigen und quellenmäßig gut unterbauten Ergebnissen seiner Studien machen kann, wird man ihm den Dank und die Anerkennung für sein Buch nicht versagen. Er hat eine mühevolle, sehr solide Arbeit geleistet.

Marburg (Lahn). *Alfred Uckeley.*

W. Wiswedel, Balthasar Hubmaier, der Vorkämpfer für Glaubens- und Gewissensfreiheit. Kassel 1939. 71 Seiten.

In der schlichten Form eines Erinnerungsbüchleins stellt der Verf. ein Bild des Lebens und der Lehre dieses großen Propheten der Taufgesinnten der Reformationszeit vor uns hin, indem er seine Entwicklung, seine Erfolge und das Martyrium am Ende seines Lebens schildert. Den größeren Raum nimmt rechtens die Darlegung der Lehre des unter mannigfachen Einwirkungen stehenden — wesentlich humanistisch bestimmt erscheinenden — Spiritualisten ein. W. läßt dabei Hubmaier selber ausführlich zu Worte kommen und sucht dabei systematische und historische Gesichtspunkte bei der Anordnung der Gedanken Hubmaiers zu verbinden. Die entscheidenden „Unterscheidungslehren" bei der Anschauung von der Taufe, von den Sakramenten, von der Kirchenbuße und dem Bann und schließlich von der staatlichen Obrigkeit lassen die Verwandtschaft der Hubmaierschen Gedanken mit der humanistischen Idee der Restitutio Christianismi der Ursprungszeit deutlich werden. Nur tritt an die Stelle der von den Humanisten betonten Ratio das Gewissen, dessen Freiheit und Unüberwindbarkeit das eigentümliche Pathos der Lehre Hubmaiers ausmacht. Die Entdeckung der Verschiedenartigkeit der Geistgedanken der Schwärmer und der Reformatoren untereinander durch E. Seeberg findet an diesem Material ihre erneute schöne Bestätigung. Es wäre zu begrüßen, fände der Verf. Gelegenheit, das von ihm gesichtete Material in einer historischen Studie unter ent-

sprechenden Gesichtspunkten — etwa durch Inbeziehungsetzung zu den anderen geistigen Strömungen der Zeit — zu bearbeiten, um damit eine Wurzel der Idee eines nichtkonfessionellen Christentums, die auch uns wieder bewegt, aufzudecken.

Hohen Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Neuere und Neueste Zeit

Curt Robert Armin Georgi, Die Confessio Dosithei, Geschichte, Inhalt und Bedeutung. München 1940. Verlag Ernst Reinhardt.

In unseren Tagen ist es mehr und mehr nötig geworden, sich eine genauere Kenntnis der geistesgeschichtlichen Entwicklungen und Beziehungen des Ostens zu verschaffen. Das gilt nicht nur für den Bereich der Politik und Staatskunde, sondern auch bis weit hinein in den kulturellen und religiösen Sektor. Allenthalben beginnt der über den östlichen Dingen liegende Schleier sich heute etwas zu heben. Und was man dahinter findet, ist oft genug nicht das vermutete seltsame Geheimnis, sondern das natürliche Leben mit allen seinen Vielfältigkeiten und Wechselwirkungen. Das trifft auch für das Zustandekommen der sog. Confessio Dosithei zu, die in Deutschland bisher wenig bekannt ist. In Jerusalem lebte um die Mitte des 17. Jahrhunderts ein Patriarch namens Dositheus, der 1641 auf dem Peloponnes in einem Flecken der Diözese Korinth geboren und nach einer staunenerregenden Karriere 1669 im Alter von 27 Jahren Patriarch des hl. Landes geworden war.

Der Neubau der Geburtskirche in Bethlehem geht auf ihn zurück, und wenn man früher zu Weihnachten in der ganzen Welt im Rundfunk die Glocken von Bethlehem hörte, mußte man eigentlich auch an Dositheus denken. Aber das wußten nur die wenigsten. Als Dositheus 1707 nach einem arbeitsreichen Leben starb, hatte er in seinen Patriarchatsjahren auf seinen Reisen in Kleinasien und Südosteuropa nicht weniger als 129mal seinen Aufenthaltsort gewechselt, was einen Rückschluß auf die Gewissenhaftigkeit seiner Visitationstätigkeit zuläßt. In seinem wissenschaftlichen Nachlaß fand sich ein Dodekabiblon mit dem Titel „Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων“ eine Geschichte des Jerusalemer Patriarchats von der Urgemeinde an bis zur Zeit des Dositheus. Die bekannte Geschichte der Kirche zu Jerusalem des 1938 verstorbenen Athener Honorarprofessors und Erzbischofs von Hellas, Chrysostomos Papadopulos, geht weitgehend auf Dositheus zurück. Was letzteren aber recht eigentlich berühmt und über die Bedeutung eines Jerusalemer Patriarchen hinaus zum Anwalt der Gesamtorthodoxie gemacht hat, ist eben die sog. Confessio Dosithei. Damit hat es folgende Bewandtnis: Es wird nicht immer genügend beachtet, daß es eine allgemeine dogmatische Entscheidung darüber, wie sich die Orthodoxie den christlichen Andersgläubigen gegenüber zu verhalten hat, nicht gibt. Als im 8. Jahrhundert die letzte (7.) ökumenische Synode stattfand, war vom Standpunkt der Orthodoxie aus gesehen weder eine katholische noch eine evangelische Kirche vorhanden. Das hat einerseits zur Folge, daß alles, was darüber heute gesagt werden kann, nicht Dogma, sondern nur Lehrmeinung einzelner Theologen ist. Andererseits ergibt sich, daß ihre Abgrenzung gegenüber der Heterodoxie der Orthodoxie immer von neuem aufgegeben ist. Umgekehrt haben auch

die anderen christlichen Bekenntnisse ihrerseits fortlaufend auf die Orthodoxie Einfluß zu nehmen versucht. Das ging so weit, daß bald nach der Reformation protestantische Strömungen im weitesten Maße in der Orthodoxie Fuß fassen konnten. In diesen Rahmen gehört der Patriarch von Konstantinopel, Kyrill Lukaris (1572—1638). Dieser Mann verfaßte eine 1629 in Genf in lateinischer Sprache erschienene Confessio, die ausgesprochen reformiert-calvinistisch war. Im Abend- und Morgenlande erregte diese Confessio Lucaris ein ungeheures Aufsehen, so sehr, daß der Patriarch schließlich auf Befehl des Sultans erdrosselt und im Meer ertränkt wurde. Verschiedene orthodoxe Synoden verdammten sowohl den Patriarchen Lukaris wie seine Confessio. Zu diesen Lehrabgrenzungssynoden, deren Zweck es war, die von Cyrill Lukaris ausgelöste Bewegung im Osten endgültig auszulöschen und gleichzeitig die volle Selbständigkeit der Orthodoxie gegenüber dem Protestantismus zum Ausdruck zu bringen, gehört auch die 1672 zu Jerusalem vom Patriarchen Dositheus zusammengerufene Synode. Die Akten dieser Synode, die man auch unter dem Namen Confessio Dosithei oder Ἀσπίς ὀρθοδοξίας zusammenfaßt, sind zuerst 1676 in Paris erschienen. Zufolge der Abwehr und Auseinandersetzungen gegenüber dem Protestantismus geraten nun, wie vorauszusehen, alle Synodaldefinitionen etwas sehr in das römische Fahrwasser. Daher darf man, wenn man Dositheus und seinem Werk gerecht werden will, gegenüber der römisch klingenden Confessio seine späteren, rein antirömischen Schriften nicht unberücksichtigt lassen. Das Verdienst, die vorliegende Arbeit von Georgi veranlaßt zu haben, darf dessen Lehrer Friedrich Heiler für sich in Anspruch nehmen, dessen Förderung so manche verdienstliche kirchliche Oststudie ihren Ursprung verdankt. Georgis eigenes Verdienst ist es, erstmalig die Confessio Dosithei in einer wissenschaftlichen Anforderungen gerecht werdenden Untersuchung in die früheren und späteren Zeitzusammenhänge hineingestellt und im einzelnen erläutert zu haben. Dabei wird auch klar, daß die Confessio Dosithei eine konfessionelle Streitschrift ist, nicht ein normatives Symbol der Ostkirche, für das sie eine Zeitlang fälschlich gehalten wurde. Die Schrift von Georgi bringt viel neues und bisher unbekanntes Material. (Vgl. zur Confessio Dosithei im übrigen auch: Konrad Algermissen, Konfessionskunde, Hannover 1939, 508 ff.; Friedrich Heiler, Urkirche und Ostkirche, München 1937, 190 ff.; Demetrios Balanos, Die Geschichte der griechischen kirchlichen Literatur in Ecclesia, Geschichte, Lehre und Verfassung der orthodoxen Kirche, Leipzig 1939, 36 ff.; bes. 44 ff.; Stefan Zankow, Das orthodoxe Christentum des Ostens, Berlin 1928, 44 ff.)

Berlin. *Werner Haugg.*

Josef Koenen, Die Bußlehre des Richard Hookers. Der Versuch einer anglikanischen Bußdisziplin. Freiburger theologische Studien, Heft 53, 1940. 62 Seiten. Geheftet 2.40 RM.

Die englischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts, die entscheidenden Anteil haben am Aufbau der anglikanischen Kirche und englischen Religiosität, haben als Philosophen und Staatsrechtler mancherlei Würdigung erfahren, als das, was sie aber letztlich doch waren, als Theologen, sind sie nur selten in unserer Zeit untersucht worden. So geht es auch mit Richard Hooker, dessen große Bemühungen um eine anglikanische Bußdisziplin kaum bekannt sind. Dabei führt dies Problem an den dogmatischen Kern der anglikanischen Kirche, deren dogmatische Grundlage, die 39 Artikel, Ausdruck einer

ausgesprochen unklaren Kompromißhandlung darstellt. So gehört heute noch die Ohrenbeichte zu den umstrittenen Fragen innerhalb der anglikanischen Kirche. Die vorliegende Arbeit über Hookers Bußlehre ist daher auch so interessant, da sie zeigt, wie bei Hooker die Bußdisziplin der ersten christlichen Jahrhunderte eine Wiederbelebung erfährt. Der speziellen Frage der Ohrenbeichte gegenüber ist aber auch Hookers Haltung durch Unklarheit gekennzeichnet, ebenso wie die amtlichen Glaubensartikel seiner Kirche.

Kiel-Friedrichsort. *Hellmut Heinrich.*

Johannes Wesleys Tagebuch. In Auswahl übersetzt von Dr. Paulus Scharpff, Dozent am Predigerseminar der Methodistenkirche in Frankfurt a. M. Bremen, Ankerverlag o. J. 310 S.

In zwölf Kapiteln wird eine Auswahl aus John Wesleys Journal, seiner entscheidenden Autobiographie, dargeboten, die gut übersetzt und vorzüglich gegliedert ist. Die Gesichtspunkte, nach denen sie veranstaltet ist, sind tatsächlich die wesentlichen, so daß ein eindrucksvolles Bild des Mannes und der Bewegung entsteht. Der Forscher muß selbstverständlich mit den Originalen arbeiten, aber dem kirchengeschichtlich interessierten Laien wird hier eine wertvolle Gabe aus den Quellen dargereicht.

Kleinröhrsdorf über Radeberg (Dresden Land). *Martin Schmidt.*

Max Wundt, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. von August Faust und Hermann Glockner.) J. C. B. Mohr, Tübingen 1939. 288 S.

Max Wundt hat mit Hilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft eine fast lückenlose Bestandsaufnahme der Literatur zur deutschen Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts durchführen können. Darauf gestützt, ergänzt und berichtigt er diesen dunkeln Teil deutscher Philosophiegeschichte, zeigt im 1. Hauptstück ihren geschichtlichen Verlauf an den einzelnen reformierten und lutherischen Hochschulen, im 2. ihren sachlichen Gehalt: die Lehre vom Sein und die vom Erkennen. Überall werden die behandelten Fragen, die persönliche wie die sachliche Leistung im Flusse der Darstellung allseitig in die Zeit eingeordnet, gegeneinander und gegenüber der westeuropäischen Philosophie, besonders dem Cartesianismus, abgehoben, um die Leistung des einzelnen wie die der Epoche zu würdigen. Außerdem gibt der Verf. mehrfach, vor allem S. 1—33, 144—160, 264—284, Überblicke und Zusammenfassungen von höchster philosophischer Warte aus, die einen vertrauten Kenner der feinsten und oft spitzfindigsten Themen beurkunden.

Wir sehen heute bestätigt, daß es sich hier um eine durchaus eigenartige und selbständige deutsche philosophische Leistung handelt, aus der nicht nur Leibniz und Wolff (158 ff., 226), sondern auch Kant (263) herauswachsen. Sie ist echt deutsch in ihrer Richtung auf das Universale und Kosmische wie im Realidealismus und steht darum über den einseitigen „Richtungen", welche sich im Westen, mit Baco und Cartesius anhebend, entwickelten und auch auf Deutschland, zuerst und am nachhaltigsten auf die Reformierten, übergreifen. Wir haben vor uns wirkliche Wissenschaft, den „Sachen" (5 f., 155, 179 u. ö.) zugewandt, so stark, daß ihre Erkenntnislehre nahezu als „äußerster Empirismus" (273) bezeichnet werden könnte. Sie forscht autoritätsfrei,

geht dem Mittelalter gegenüber selbständig unter der Nachwirkung des Humanismus auf den klassischen Aristotelismus zurück, um ein eigenes System zu gewinnen; sie will bewußt in der großen Kontinuität stehen, darin größer als die nun anhebenden „Richtungen". Nach dem auf philosophischem Gebiete oberflächlichen Humanismus bringt das 17. Jahrhundert die Philosophie wieder zu höchsten Ehren, und hier liegt der wahre Anfang des neueren deutschen Philosophierens! Verglichen mit dem ichbezogenen Denken des Westens bleibt sie sachbezogen, dringt auf Erkenntnis und Schauen der Fülle des Gehalts statt auf reines Gestaltdenken, ist antimechanistisch und antimaterialistisch, weil dynamisch, wirklichkeitsoffen, organisch, „vom Menschen her gesehen Empirismus, von Gott her gesehen Rationalismus" (26. 60 f. 157), streng wahrt sie die Grenze zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Denken, gestützt auf den Satz vom Widerspruch als oberstes Erkenntnisprinzip, kämpft darum erbittert gegen die Anerkennung und Anwendung des Gesetzes der Verknüpfung (gg. Wolff) und den Satz von der Einheit der Gegensätze (Mystiker).

Wir nehmen teil am reichbewegten inneren Leben des Luthertums dieser Zeit, in den Anfängen auch der reformierten Kirche, während sich kein Werk deutscher Katholiken zur Metaphysik findet, da diese sich an Thomas und Suarez hielten und keine Entwicklung durchmachten. Wundt bestätigt endgültig (vorher E. Troeltsch, P. Petersen), daß nach Chronologie wie Inhalt schon die Anfänge original sind. Im besonderen zeigt sich das an der Entwicklung einer eigenartigen, anderswo beispiellosen Lehre vom Erkennen in der (zuerst von Ernst Weber 1908 herausgegrabenen) Noologie oder Gnostologie durch Gutke, dann Fromm, Calov, G. Meier u. a. (227—263; vgl. m. Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, 1921, S. 310—324). Es ist der deutsche Weg: bei uns wächst die Erkenntnislehre aus der Metaphysik heraus, im Westen aus der modernen Wissenschaft. Mit höchstem Recht fordert der Verf. Kants Stellung zu verstehen von dieser deutschen Philosophie her als „Rückschlag gegen die Einseitigkeit der von Westeuropa her überfremdeten Aufklärung und das Zurücklenken in die Bahn der großen, Altertum und Mittelalter beherrschenden philosophischen Linie" (263; für Leibniz zeigte ich die Zusammenhänge auf a. a. O. S. 340—380).

Wundt charakterisiert zum Schluß sehr glücklich diese Epoche unserer Philosophie als Barockphilosophie. Er sieht barocke Züge entstehen durch die eigenartige Mischung von Mittelalter- und Renaissancedenken. Wie das Barock überhaupt, so denkt auch diese Metaphysik „kosmisch", will den Menschen aus der Welt verstehen, während die „moderne" Philosophie vom Menschen ausgeht. Sie erkennt ferner das Ungenügende des Diesseits, hat Richtung auf das Jenseits, drängt wie das Barock auf lebendige Gestalt, ist organisch, nicht statisch; „ein leidenschaftlicher Drang nach dem Jenseits" führt diesen unerhörten, aber keineswegs kalten Intellektualismus empor (281); als „empirischer Rationalismus" bleibt sie in einem gewissen Helldunkel (284).

Wundts eigener Realidealismus läßt ihn selber in der großen Kette stehen, die die Spitzen der griechischen und der deutschen Philosophie verbindet. Vereint mit seinen umfangreichen älteren Forschungen zur alten wie zur neueren Philosophiegeschichte, war er die beste Hilfe, um noch stark verschüttetes deutsches Geistesgut des 17. Jahrhunderts zu erschließen. Etwas zu kurz kamen dabei der Irrationalismus und die Mystik, deren Zusammenhang mit der Metaphysik bzw. deren Kampf gegen sie das Werk nicht ganz gerecht wird (s. m. „Geschichte, a. a. O."

S. 259—277). An dieser Stelle wird auch von der theologischen Wissenschaft aus Forschungsarbeit nötig, ferner zur Geschichte der natürlichen Theologie; Calovs Entwicklung muß neu überprüft werden, weiterhin das Verhältnis von Philosophie und Theologie — diese erscheint häufig von der Philosophie beherrscht (8 f., 102, 260 f. u. ö.). Weitere Aufgaben für sie aus jener Zeit zeigte ich auf a. a. O. 327—338.

Wundts Werk schließt zu einem sehr beträchtlichen Teile die Lücke, die zwischen der deutschen Philosophie des Mittelalters und der Renaissance und der Neuen Zeit klafft; es verdient ein intensives Studium.

Jena. *Peter Petersen.*

Karl Reuter, Wilhelm Amesius, der führende Theologe des erwachenden reformierten Pietismus (= Beitr. zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Bd. 4). Neukirchen 1940, Erziehungsverein. 160 S. 3.50 RM. Geb. 5.— RM.

In seiner wegweisenden „Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis" hat W. Goeters Amesius als den selbständigen theologischen Denker der neuen Bewegung gewürdigt. So findet er in dieser gründlichen, theologisch ausgerichteten, von der Freude an der „Entdeckung" beseelten Monographie seine Darstellung. „Mit der Erhebung des geistlichen Lebens zum eigentlichen Gegenstand der Theologie war ein entscheidender Versuch zur Gewinnung einer Theologie gemacht, die im christlichen Leben und der Erfahrung gründet" (33). Dies „empirische Prinzip der Theologie" wirkt in die Lehren von der Schrift und der Kirche (69 ff.) und mehr oder minder in die ganze Dogmatik (97 ff.) hinein. „Die völlige Entfaltung dieser Auffassung ist erst das Werk Schleiermachers" (152). Die fleißig verglichene zeitgenössische Theologie bietet immer wieder die Folie. Wurzelgrund ist die „calvinisch-puritanische Lebensauffassung" (39). Gewisse Einflüsse verrät der Coccejanismus (64 ff., 85 f.). Trotz einer nicht verwunderlichen Neigung, die Originalität seines Helden zu überschätzen, auch durch anfechtbare Deutung herauszukehren (81, 117 ff., 135 ff.), hat R. aber die Abhängigkeit des A. von seinem englischen Lehrer Perkins (wenn sie auch gelegentlich etwas verschleiert wird, 84, 107 ff.) und ebenso die Abhängigkeit von dem humanistischen Calvinisten Ramus (26, 39 f., 101 ff.) beachtet. Er verdeckt auch nicht den Zusammenhang mit der calvinischen Orthodoxie, der A. doch wieder im Kampf für das Dogma von Dordrecht wider die Remonstranten ein Vorkämpfer hat sein können (29, 125 ff.), aber auch nicht die independentistische Wendung des Kirchengedankens (90 ff.). Man wird auch sachlich jedenfalls die auf die geistliche Erfahrung vielfach zurückgehende deutsch-reformierte („melanchthonische") Theologie heranziehen müssen; ihr wird der Verf. nicht gerecht, wie die Auseinandersetzung mit Keckermann (46, 99 f., 103) oder etwa das Übersehen der Herborner belegt, vollends versagt, vielleicht in der Scheu vor dem „heilspädagogischen" „Amt", der Blick für alles Lutherische. — Aber es fragt sich vor allem nach der Wertung und Deutung der festgestellten Tatsachen. Wir müssen hinaus über die alte Betrachtung, die sich darin gefällt, von einer — fast unvermeidlich verzerrten — Orthodoxie, ihrem „Glaubensintellektualismus" leuchtend die einsamen pietistisch-humanistischen Vorläufer einer neuen Zeit abzuheben (45, 55, 123ö). Eben in der Verwachsenheit steckt das Problem. Dieser orthodoxe Objektivismus löst diesen Subjektivismus aus, der das Wesen von

Gott in dem „gut, recht und selig leben", in dem Deo vivere angeeignet, bewährt sehen will. Das ist sehr lehrreich schon bei den Heidelbergern und besonders bei Perkins zu beobachten (siehe Reformation, Orthodoxie und Rationalismus II 74 ff.). Eben indem er den ungewandelten Objektivismus voraussetzt, unterliegt dieser „pietistische" Subjektivismus der Gefahr seiner Einseitigkeit. Darum ist auch die Berührung mit dem Humanismus in Ramus keine Harmlosigkeit. Die Linie „idealistischer Theologie", die von Ramus zu Schleiermacher führt, geht auch durch Amesius; das hat mit Recht E. Wolf als Ergebnis herausgeholt (Theol. Bl. Sp. 58). Verf. kann sich am Ende selber nicht verbergen, daß A. nicht die theologische Lösung des Problems bringt (154). Er will den neuen Ansatz sonderlich in dem voluntaristischen Glaubensbegriff aufdecken. Aber die offenkundige Bewahrung des Überzeugungsglaubens „im Intellekt" zwingt ihn zu einer sehr anfechtbaren Scheidung von Glauben und Heilsglauben; und auch so ergibt sich das Urteil „Damit hieb er freilich den Knoten entzwei" (59). Eben auf das Nebeneinander von Theorie und Praxis hatte auch die Kritik von A. hingewiesen, die nicht überlegen damit abzutun ist, daß sie das Anliegen des A. nicht beachte. — Es ist etwas Schönes um die Freude am konfessionellen Erbe, wie sie diese „Beiträge" zeichnet. Aber diese Freude darf um der Sache willen nicht hindern, die vielfältige Problematik zu sehen. Daß er über das eigene Absehen hinaus das Problem näher rückt, ist eine Probe auf die wissenschaftliche Ernsthaftigkeit dieses Beitrags.

Geilenkirchen bei Aachen. *H. E. Weber.*

Walther Rehm, Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens. Mit sechs Bildtafeln. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1936. 436 S.

Die Sehnsucht eines ganzen Zeitalters nach letzter Erfülltheit des Daseins durch die Verwirklichung griechischen Geistes wird dem Leser lebendig. Es ist der Reiz des Buches, die Verfolgung des immer gleichen Ziels auf den so mannigfaltigen Pfaden deutschen Geisteslebens auf dem Höhepunkt seiner Existenz widerzuspiegeln, ohne jede Tendenz und ohne jede Vergröberung. So tritt uns ungetrübt die ganze Fülle der möglichen Griechendeutungen entgegen, und wir sind stolz auf den Reichtum an Individualitäten, den die Goethezeit aufzuweisen hatte. Durch die immer neue Sicht griechischen Wesens ist es zu einem so tiefen Verstehen des Fremdartigen und doch Wahlverwandten gekommen, daß wir heute noch davon zehren, in einer Zeit, in der das im 19. Jahrhundert beginnende Rom-Erlebnis seinem Höhepunkt zuschreitet, aber in der die Stillen im Lande für die Sehnsucht der Goethezeit ein bereiteres Herz haben als je.

Auf eines kommt es dem Verfasser vor allem an: die Sehnsucht der Goethezeit nach dem Griechentum als einen echten Glauben zu erweisen. Die Richtigkeit dieses Ansatzes wird deutlich durch das Aufbrechen des Gegensatzes von Griechentum und Christentum in der Romantik. Es geht also nicht um einen Ästhetizismus, sondern um eine Lebensfrage, und das gibt dem Buche seine Aktualität. Als im 19. Jahrhundert das Griechentum historisch erlebt wird, ist das Griechenerlebnis der Goethezeit abgeschlossen.

Aus der Fülle des Inhalts kann ich nur den leitenden Gedanken herausgreifen. Die tragende Mitte der ganzen Darstellung ist der Griechendeutung Goethes gewidmet. Er hat nicht nur Winckelmann, den Vater des klassischen Ideals in Deutschland, voll verstanden und

gewürdigt, sondern hat auch die neue prometheische Sicht der Geniezeit und ihre Homer-Begeisterung in sich aufgenommen. Er schafft aus seiner Griechensehnsucht heraus, noch bevor er in Sizilien großgriechischen Boden betritt, die Iphigenie als Urkunde seiner Wahlverwandtschaft mit griechischem Geist, freilich unter unbewußter Einwirkung christlich-humaner Gedanken. Das Griechische ist für Goethe Maßstab schlechthin, in dem sich Geschichtliches und Übergeschichtliches, Wirkliches und Wahres einen.

Fein sind die zwei Betrachtungsweisen herausgearbeitet, die Herder anwendet, um sich das Griechentum anzueignen: die geschichtlich Besondernde und die übergeschichtlich Wertende. Er findet ein dionysisches Grundwesen in apollinischer Form.

Während Goethe auch hier in die Lehre gehen konnte, sehen wir Schiller, den „Römer", an Goethe zum Verstehen des Griechischen heranreifen. Und wir erleben den Kampf in seinem Innern mit: seine Sympathie nur für das ethisch-Humanistische, ohne Verständnis für das in sich ruhende Sein, die Natur, sein Ringen um die Vereinigung von naiv und sentimentalisch. Durch Überwindung des Schicksals will er das antike Drama übertreffen.

Humboldt sieht das Griechentum unter dem Aspekt der Bildung. Auf das Ideal kommt es ihm an, obwohl er auch das geschichtliche Griechentum kennt und aus dieser Kenntnis heraus zum Vermittler zwischen dem dichterischen und dem wissenschaftlichen Griechenideal wird.

Kein Wunder, daß die neue, in der Griechenverehrung groß gewordene Generation zur Verabsolutierung, Griechheit = Menschheit, zur Gräkomanie, fortschreitet, um dann — in Friedrich Schlegel vollzieht sich diese Entwicklung am sinnfälligsten — umzuschlagen in eine entgegengesetzte Beurteilung, in die interpretatio christiana. Der prinzipielle Gegensatz von Heidentum und Christentum bricht auf, nicht ohne daß am Griechentum neue Seiten entdeckt werden und das Gesamtbild durch das Verständnis für die Nachtseite, für das Dionysische, sich verlebendigt. Aber als man sich dem Griechentum nicht mehr von der Seite der Kunst nähert, sondern von der der Religion, erweist es sich als unfähig zur Beantwortung letzter Fragen. Indien und der Orient werden entdeckt, Griechenland ist nur mehr die Brücke von Asien nach Europa. Aber die innere Bindung an Griechenland ist trotz allem so stark, daß seine Geisteshelden als Protochristen in der heidnischen Welt gewertet werden, ja daß, z. B. bei Lasaulx, die griechischen Philosophen als Vorbereiter des christlichen Glaubens gelten, die christliche Lebenslehre dem Hellenismus nähergerückt wird als dem Judaismus und Sokrates über den Propheten zu stehen kommt. Diese Schau ist also nicht neu, sondern die Sicht der altchristlichen Apologeten gewinnt wieder Leben.

Am schwierigsten zu ergründen ist sicherlich das Griechenerlebnis Hölderlins, das wir als letzten Gipfel ersteigen, von dem aus sich noch einmal eine allumfassende Fernsicht bietet. Hölderlin war es vergönnt, beide Seiten des Griechischen zu erleben: in das vorhomerische Reich heiliger Trunkenheit einzudringen, das die Romantik verherrlichte, und in das Reich der Nüchternheit, des Maßes, das die Klassik heraufbeschworen hatte. Hölderlin erlebt das Dynamische am Griechentum, das Werden der Frucht aus der Wurzel. Seine neue Erkenntnis vom Griechentum ist die, daß die Griechen, von Natur mit heiligem Pathos erfüllt, Besonnenheit und Nüchternheit (Homer) erringen und in dem Errungenen Meister werden. Und umgekehrt muß der Deutsche mit seiner angeborenen Nüchternheit das heilige Pathos der Griechen er-

streben. So ist das, was die Klassik als Ideal schaute, für Hölderlin gerade das, was die Griechen erworben und zur Vollkommenheit geführt haben, nicht ihre Anlage. Auch für Hölderlin ist Griechentum einmalige und zugleich urbildlich geprägte Gestalt wie für Herder. Aber das Griechenbild Hölderlins hat einen Abschluß, den die Klassik nicht kennt: Christus. Während für die Romantiker die Antike sich verchristlicht, bleibt sie für Hölderlin heidnische Antike. Aber sie hat ihr Ende — in Christus! „Wie Fürsten ist Herkules. Gemeingeist Bacchus. Christus aber ist das Ende."

Jena. *Hanna Jursch.*

P. Stéphane Bello, La congrégation de S. Hormisdas et l'église chaldéenne dans la première moitié du XIXe siècle. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1939. XII, 249 S. Lire 50.— (= Orientalia Christiana Analecta 122.)

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vereinigte sich die „chaldäische" Kirche Nordmesopotamiens wieder mit Rom. Der Träger des Unionsgedankens und der kirchlichen Erneuerung in der chaldäischen Kirche wurde die neue Mönchskongregation des hl. Hormisdas, die von P. Gabriel Danbo gegründet wurde. Die Gründung dieser „Kongregation des hl. Hormisdas" im Rahmen der allgemeinen kirchlichen Verhältnisse jener Zeit zu schildern, ist die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit eines chaldäischen Mönches eben dieser Kongregation. Die Darstellung beruht auf den folgenden Quellen: 1. Die erste und bedeutendste Quelle: die Chronik des Klosters von Rabban Hormizd, die Tag für Tag in chaldäischer Sprache die Klostergeschichte von 1808—1862 erzählt (Verfasser: Mönch Elišah von Dehok). 2. Das Archiv der Propaganda-Kongregation in Rom (Briefe, Berichte, Relationen). 3. Eine Anzahl Briefe der Propaganda-Kongregation an P. Gabriel Danbo. 4. Ein Bericht des Lazaristen Eugène Boré (1809—1878). 5. Eine Anzahl Briefe von P. Gabriel Danbo u. a., veröffentlicht von Yacoub N. Serkis. Außerdem sind die verschiedenen neuen wissenschaftlichen Werke über die chaldäische und nestorianische Kirchengeschichte benutzt.

Das erste Kapitel, das die religiöse Lage der chaldäischen Kirche behandelt, gibt ein wenig erbauliches Bild innerkirchlicher Zänkereien und Ränke. In der chaldäischen Kirche gab es zwei katholische Patriarchate, das von Diarbekir, das in kirchlichem Frieden lebte, und das von Babylon, wo ständige Streitigkeiten herrschten zwischen einer integral-katholischen Partei und der Partei der ehrgeizigen Familie Abuna, die gewöhnlich die Patriarchen stellte. In diesen trüben Verhältnissen wuchs Gabriel Danbo (1775—1807) auf. Zunächst war er Kaufmann, dann entschloß er sich in reifem Mannesalter noch für das geistliche Leben (1806). Mit zäher Beharrlichkeit arbeitete er auf die Verwirklichung seines Planes, einen chaldäischen Mönchsorden zu gründen, hin. Nach manchen Schwierigkeiten gelang es ihm, das Kloster von Rabban Hormizd zu erhalten (1808). Die Anfänge der neuen Gründung waren schwer. Vorübergehend wurden die Mönche sogar einmal gewaltsam von den Türken vertrieben. Aber das Kloster entwickelte sich schließlich doch gut. Die Novizen strömten ihm zu. Und im Jahre 1814 gab es dort bereits mehr als 30 Mönche. Gabriels Mönche erwarben sich durch Bildung und Frömmigkeit allgemeine Hochachtung. Das Kloster Rabban Hormizd wurde die Keimzelle einer tiefgreifenden Erneuerung der gesamten chaldäischen Kirche. 17 Jahre nach der Gründung waren aus Rabban Hormizd bereits fünf chaldäische Bischöfe hervorgegangen.

Um seine Klostergründung durch die päpstliche Approbation gegen die Angriffe innerkirchlicher Gegner zu sichern, unternahm P. Gabriel eine Reise nach Rom (1827—1830). Während seiner dreijährigen Abwesenheit geriet sein Kloster in argen Verfall. Überfälle der Kurden und Türken, innere Streitigkeiten unter den Mönchen und Gegensätze zu dem zuständigen Bischof wirkten dabei zusammen. P. Gabriel mußte, obwohl er von diesen Wirren erfuhr, in Rom auf die Erledigung seiner Angelegenheit warten. Erst im Jahre 1830 wurde durch die Generalversammlung der Propaganda-Kongregation die Klosterregel P. Gabriels, die sich eng an die Regel der Maronitenmönche anlehnt, bestätigt. Jetzt, nach Erreichung dieses Zieles, konnte P. Gabriel nach Chaldäa zurückreisen. Über Beirut, Damaskus und Bagdad gelangte er im Jahre 1832 zu seinen Mönchen zurück. Noch in demselben Jahre wurde er zusammen mit mehreren seiner Mönche von Kurden ermordet.

Das Schlußkapitel schildert die weitere Geschichte der Kongregation von dem Tode P. Gabriels bis zur Bestätigung der Kongregation (1832 bis 1845). Zunächst war die Entwicklung des Klosters durch üble innerkirchliche Streitigkeiten und durch türkische Schikanen und Bedrückungen gehindert. Dann kamen bessere Zeiten und das Kloster entfaltete sich zu einem blühenden Mittelpunkt religiösen Lebens.

Durch die Gründung zahlreicher Schulen wurden die Mönche von Rabban Hormizd zugleich auch die Träger der Volksbildung unter den chaldäischen Christen.

Im Jahre 1845 wurde die Kongregation feierlich durch ein päpstliches Breve bestätigt, womit ihr Weiterbestehen endgültig gesichert war.

Der zweite Hauptteil des vorliegenden Buches enthält bisher unveröffentlichte Aktenstücke aus dem Archiv der Propaganda-Kongregation: Berichte, Dekrete, Briefe, Bittschriften, Anfragen, Denkschriften.

Es ist eine fleißige, sorgfältige Arbeit, die bei aller lokalen Begrenztheit des Gegenstandes immerhin uns ein interessantes und bisher unbekanntes Kapitel aus der neueren Kirchengeschichte Vorderasiens zeigt. — Der Ton der Darstellung grenzt mitunter an das Erbaulich-Apologetische — der Verf. schreibt ja die Geschichte seiner eigenen Kongregation —, ohne daß davon die sachliche Zuverlässigkeit der Ausführungen beeinträchtigt würde.

Leipzig. *Georg Stadtmüller.*

Adolf Heger, Evangelische Verkündigung und deutsches Nationalbewußtsein 1806—1848. Neue Deutsche Forschungen, hrsg. von Hans Günther und Erich Rothacker, Bd. 252 [Abtlg. Religions- und Kirchengeschichte, hrsg. von Ernst Benz und Erich Seeberg, Bd. 7]. Verlag Junker u. Dünnhaupt, Berlin 1939. 280 Seiten. 12.— RM.

Die Predigten, die in der umfangreichen, anerkennungswerten Studie — es handelt sich um eine etwas umgearbeitete Habilitationsschrift, die der Kieler Fakultät vorgelegen hat — von Lic. habil., Dr. phil. Adolf Heger, z. Z. im Wehrmachtsdienst, verarbeitet wurden, sind nicht nur Niederschlag eines entscheidenden historischen Geschehens und einer auf dieses folgenden fragwürdigen Periode, sondern sie haben — besonders soweit sie aus der Zeit Napoleons und der Befreiungskriege stammen — an ihrem Teile selbst Geschichte mitgestaltet. Daß letzteres historische Tatsache ist, wird uns von Heger in gediegener Darstellung

gezeigt — und dies bedeutet mehr als nur ein historiologisches Verdienst des Verfassers. Das Buch ist nicht — wie auch die behandelten Predigten nicht sind — nur kirchengeschichtlich, sondern höchst anregend für die Praxis; und nicht nur praktisch-kirchlich, sondern in hohem Maße apologetisch: eine Verteidigung der Kirche gegen den Vorwurf internationalistischer Spekulationen; ganz deutsch, doch nicht nur deutsch, sondern auch terrestrisch: Völker und Menschheit stehen neben uns, zu ihnen hat der Deutsche wie vom Vaterland so von Christus her Stellung zu nehmen; nicht nur zeitgemäß in höchster Art, sondern auch ewigkeitsbestimmt: hinter den zeitlichen Erscheinungen steht der ewige Gott mit seinem Reich und der Gabe der persönlichen Vollendung. Diese Charakterisierung erscheint mir nicht überflüssig; sie will kennzeichnen, daß der Verfasser mit reicher Vielbelesenheit, gutem Verständnis und wohltuender Objektivität aus der ungeheuren Stoffmasse eben das herausfand und zur Geltung brachte, was ein richtiges Bild gibt, — nicht einseitig, sondern allseitig. Die Urteile sind abgewogen und reif. Es wird quellenmäßig belegt, was behauptet wird. Z. B.: „Am Anfang des Weges, der jetzt in dem Erleben von Großdeutschland sein Ziel gefunden hat, stand die Kirche mit ihren Pfarrern sogar im engsten Bunde mit den Vorkämpfern der nationalen Erhebung in den Befreiungskriegen. Vielen Deutschen öffnete sie damals zum erstenmal den Blick für die Erkenntnis des Volkstums und die Notwendigkeit eines gemeinsamen deutschen Nationalwillens“ (9). Daß gerade die Pfarrer in jenen Jahren in hervorragender Weise nationale Volkserzieher, Vorkämpfer echter Nationalgesinnung gewesen sind (248) und vieles andere wird dargetan. Neben bekannten Namen — selbstverständlich nimmt Schleiermacher einen breiten Raum ein — treten auch ganz unbekannte auf; insgesamt werden 150 Männer als Quellen-Zeugen vorgeführt.

Flöha (Sachsen). *Dr. Georg Krönert.*

Universalstaat oder Nationalstaat. Macht und Ende des Ersten Deutschen Reiches. Die Streitschriften von Heinrich v. Sybel und Julius Ficker zur deutschen Kaiserpolitik des Mittelalters, hrsg. und eingel. von Friedrich Schneider. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner 1941. XXXVI, 365 S. Gr. 8°. Lw. 10.50 RM.

Neu vorgelegt sind in diesem Bande die stets beachtenswerten und lange vergriffenen gelehrten Streitschriften über die deutsche Frage vor den Toren des Zweiten Reiches, nämlich die Rede Sybels über die neueren Darstellungen der deutschen Kaiserzeit 1859, die sich in erster Linie gegen Giesebrecht wandte, sodann die Antwort Julius Fickers über das deutsche Kaiserreich in seinen universalen und nationalen Beziehungen 1861, der sich warm für das römisch-deutsche Reich des Mittelalters einsetzte. Sybel antwortete dann von Bonn aus, ganz Preuße, ganz kleindeutsch mit der Abhandlung: Die deutsche Nation und das Kaiserreich (1862), während Julius Ficker sofort seinen Standpunkt historisch begründete in der vornehmen Entgegnung: Deutsches Königtum und Kaisertum (1862). Dazwischen stehen die Worte, mit denen Georg Waitz in den „Göttingischen Gelehrten Anzeigen“ zu der zweiten und dritten genannten Schrift Stellung nahm. Der Herausgeber bekennt sich — und wir gern mit ihm zu dem Standpunkte Fickers, den der Innsbrucker Gelehrte 1868 in der Einleitung zu den „Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens“, Bd. I, noch einmal stark begründete. Freilich ist heute die Frage Kleindeutsch oder

Großdeutsch nicht gestellt und der zwischen Sybel und Treitschke umstrittene Freiheitsbegriff hat heute ein ganz anderes Gesicht.

Berlin. *Otto Lerche.*

Provinzialkirchengeschichtliche Arbeiten.

Die pommersche Kirchenordnung von 1535 nebst dem Anhange: Pia ordinatio caeremoniarum pro canonicis et monasteriis. Herausgegeben und erläutert von Pfarrer H. Heyden. Fischer und Schmidt, Stettin 1937. 127 S. 3.— RM.
(= Blätter für Kirchengeschichte Pommerns, herausgegeben von Prof. D. Laag und Pfarrer Heyden im Auftrage der Landesgruppe Pommern der Luthergesellschaft, Heft 15—16.)

Es ist zu begrüßen, daß die inhaltreiche und für die Entwicklung evangelisch-kirchlichen Lebens sehr beachtsame Pommersche Kirchenordnung, die im Anschluß an den für Pommern grundlegenden Treptower Landtag vom Dezember 1534 als ein Werk Bugenhagens, durch die Herzöge Barnim XI. und Philipp I. mit Rechtskraft versehen, 1535 veröffentlicht wurde, hier einem weiten Leserkreis zugänglich gemacht wird. Ihren Text gab Martin Wehrmann, da er im Originaldruck sehr selten geworden war, 1893 in den Baltischen Studien 43, S. 151 bis 208 in gutem, zuverlässigem Abdruck wieder. Die Kirchenordnung hatte von Bugenhagen einen Nachtrag erhalten, in dem (lateinisch) den Kranken, Schwachen, Alten, wohl auch Bequemen und Unentschlossenen unter den Mönchen in den Klöstern Pommerns Ratschläge und Anweisungen erteilt wurden, wie sie ihre Gottesdienste den neuen, im Lande immer mehr sich durchsetzenden religiösen und kirchlichen Anschauungen entsprechend umgestalten und einrichten sollten. Dieser Anhang hat den Titel: Pia et vere catholica et consentiens veteri ecclesiae ordinatio caeremoniarum in Ecclesiis Pommeraniae. Er galt in seinem Urdruck bis in die Zeiten Wehrmanns (a. a. O. S. 144) als unauffindbar. Es war ein glücklicher Zufall, daß ich, als ich vor einer Reihe von Jahren mich mit pommerscher Reformationsgeschichte beschäftigte, doch noch ein Exemplar — vermutlich also wohl das einzig noch vorhandene — in der Kirchen-Ministerial-Bibliothek zu Celle ausfindig machte und seinen Urtext dann 1908 in Friedensburgs Archiv für Reformationsgeschichte, 5. Jahrg., Heft 2, Nr. 18, S. 113—170, veröffentlichte. Als Sehling 1911 den Band 4 seiner Evangelischen Kirchenordnung herausbrachte, druckte er den Text auf S. 344—353 nach diesem meinem Neudruck ab, indem er meine zahlreichen notwendig erscheinenden Konjekturen und Glättungen des Urdruckes ohne weiteres übernahm. Sehlings Publikationsmethode von Texten — zumal niederdeutschen — ist seinerzeit von Martin Wehrmann in dem Artikel „Pommern in der Sehlingschen Ausgabe der evang. Kirchenordnungen des 16. Jahrhdts." (Monatsblätter, herausg. von der Gesellsch. für Pomm. Gesch. u. Altertumskunde 1912, S. 82 ff.) auf Grund einer erdrückenden Menge von Fehlern und Falschlesungen mit Recht sehr diskreditiert worden. Trotzdem hat Heyden sich entschlossen, den Abdruck nach Sehlings Nachdruck vorzunehmen. Das Archiv für Religiongeschichte war natürlich in der Bibliothek des Stettiner Staatsarchivs ebenso bald und bequem zugänglich, wie das Selingsche Werk. Er hat dann auch einen üblen Druckfehler bei Sehling (S. 347, Zeile 7) in seinem Nachdruck unbemerkt übernommen (S. 87, Zeile 3 v. u.), der den Rhythmus des dort zitierten Hymnus empfindlich stört und nicht Bugenhagen aufs

Schuldkonto zu schreiben ist. Auch die gute, alte Orthographie der Schluß-Segens-Formel, die Sehling willkürlich und zwecklos verändert hat, hat Heyden nun auch in dieser Umgestaltung gebracht. Man fragt sich, zu welchem Nutzen das geschah. Es empfiehlt sich bei derartigen Texten in Einzelausgaben das jetzt technisch sehr ausgebildete Verfahren der faksimilierten Wiedergabe unter Anwendung photographischer Unterlage. Gerade wo man in meiner und in Wehrmanns Ausgabe von 1908 und 1893, und in Sehlings Sammlung von 1911 den Text im modernen Drucksatz hatte, hätte eine Wiedergabe des ursprünglichen Wort- und Satzbildes seinen besonderen Reiz gehabt und hätte zudem den Vorzug einer originellen Darbietungsweise für sich in Anspruch nehmen können. Gerade als Grundlage für seminaristische Übungen mit Studenten wäre die Einführung in die alte Druckform besonders lehrreich gewesen, und die vorangestellte Einleitung sowie die reichlich beigefügten, recht gut erklärenden Anmerkungen des Herausgebers hätten die so mit zeitgenössischem Kolorit versehene Ausgabe in allen Stücken verständlich und lesbar gemacht. Ich habe unlängst bei einer Edition eines ähnlich schon als verschollen geltenden Druckstücks der Reformationszeit — der Ziegenhainer und Kasseler Kirchenordnung von 1539 — diese Methode unter dem Beifall vieler Einsichtiger angewandt und möchte sie mit Nachdruck empfehlen. — Es soll ausdrücklich bemerkt werden, daß der Nachdruck des Textwortlauts nach den Vorlagen Wehrmanns und Sehlings recht sauber und genau vollzogen ist; freilich um so unangenehmer fällt die überaus flüchtige Art auf, in der die Orthographie von modernen Verfassernamen und von Fremdwörtern (S. 122, Anm. 97; S. 117, Anm. 69, u. s.) gestaltet ist. Man möchte geneigt sein, diese gelegentlich recht peinlich wirkenden Namensverstümmelungen, denen an anderer Stelle wieder die richtigen Formen gegenüberstehen (S. 8, Zeile 9 v. u. und S. 13, Zeile 7. Seite 107, Anm. 27a und S. 109, Anm. 36 und öfters) Hilfskräften zur Last zu legen, die der Verf. herangezogen hat. Dann wäre aber durchaus zu wünschen, daß er in der Auswahl vorsichtiger gewesen wäre, denn als Verf. zeichnet er uneingeschränkt mit Selbstverantwortlichkeit, und sauberer Druck gehört auch mit zu den Desideraten, die man an eine wissenschaftliche Arbeit zu stellen berechtigt ist.

Marburg/Lahn. *Alfred Uckeley.*

Neue Forschungen zur Geschichte Oppenheims und seiner Kirchen. Hrsg. von Ernst Jungkenn. Darmstadt, Selbstverlag des Historischen Vereins f. Hessen 1938. 178 S. mit zahlreichen Tafeln und Textabbildungen. 4.— RM.

Von den neun Beiträgen dieses Sammelwerks, das aus Anlaß der Wiederherstellung der herrlichen Katharinenkirche in Oppenheim entstanden ist, verdienen hier die Untersuchungen über ihre Baugeschichte und das mit ihr verbundene Kollegiatstift besonders hervorgehoben zu werden. Die urkundlichen und stilvergleichenden Feststellungen von Leonh. Kraft (S. 13—59) kommen zu ganz neuen Ergebnissen, namentlich in bezug auf das Westportal aus dem 14. Jahrhundert, die überzeugend die Verwandtschaft mit den vom Naumburger Meister dargestellten ketzerischen Gedanken herausarbeiten und den Bau des Westchores (1415—1425) als eines der letzten Werke des Meisters vom Frankfurter Kaiserdom (Maternus Gerthener) gewiß machen. — L. Clemm ist es gelungen, trotz der lückenhaften Überlieferung auf Grund eines bisher nicht beachteten Kopialbuches im Staatsarchiv Marburg, der Rechnungen und anderer Quellen ein ge-

schlossenes Bild der Entwicklung des 1317 gegründeten Kanonikerstiftes auszuarbeiten, das über die Verfassung, das Vermögen und das kirchliche Leben im Stift klaren Aufschluß gibt. Unter den als Anlagen abgedruckten Urkunden befinden sich unbekannte Königsurkunden. — Mit bekannter Sachkenntnis deutet und datiert Walther Möller (S. 110—126) die Wappen in den Glasfenstern der Kirche, die bei der Ergänzung 1855 vielfach verständnislos behandelt worden sind. — W. Kreimes kann die Veräußerung von drei Glocken und einem Altar der Kirche (1673) und E. Jungkenn den Einsturz des jetzt wieder eingewölbten Westchores auf das Jahr 1703 festlegen. Der um die Geschichte Oppenheims hochverdiente Herausgeber würdigt außerdem im Anschluß an die Forschungen v. Raumers und Textors die Entfestigung und Zerstörung der Stadt 1689 im Zusammenhang mit der französischen Rheinpolitik und stellt die Alt-Oppenheimer Bilder und Zeichnungen zusammen, denen Fr. Koch eine Anzahl Handzeichnungen des jugendlichen, aus Oppenheim stammenden Paul Wallot, des Erbauers des Reichstagsgebäudes, in vortrefflicher Wiedergabe anfügt. — Im Vorwort findet Jul. R. Dieterich warme Freundesworte für den allzu früh uns entrissenen Fritz Herrmann, der den Mitarbeitern dieses Heftes und der Nachbarschaft seiner Heimat besonders nahe stand und dessen Andenken wohl bedacht das prächtig ausgestattete Heft gewidmet ist.

Darmstadt. *Wilhelm Dersch.*

Lic. Otto Wenig, Die Neuordnung der kirchlichen Verwaltung der Provinz Sachsen in den Jahren 1815—1817 und ihre Vorgeschichte. Leipzig 1940 (theol. Diss. Halle/S.).

Wenigs Buch, das als Dissertation von Prof. Keyser in Halle angeregt wurde, bringt eine sehr fleißige und korrekte Zusammenstellung über die Bildung der kirchlichen Ordnung in der 1815 neu entstandenen Provinz Sachsen. Es zerfällt in zwei Hauptteile; im ersten Teil wird ein Überblick über die einzelnen Konsistorien und kirchlichen Verwaltungsstellen der Landesteile, aus denen 1815 die Provinz Sachsen zusammengestellt wurde, gegeben. In dem anderen Teil wird die Bildung und die Art des neuen Konsistoriums in Magdeburg dargestellt. Dem Büchlein vorangestellt ist ein kleines Kapitel: Die religiöse Lage und die zentrale kirchliche Verwaltung unter der Regierung Friedrich Wilhelms III. Wenig kommt darin zu dem Schluß, daß unter Friedrich Wilhelm III. „praktisch die Kirchenverwaltung definitiv verstaatlicht" ist (S. 9). Dieser Satz hätte in dem zweiten Teil an der Weise, wie man in der neuen Provinz die kirchliche Neuordnung anfaßte, ausführlich belegt werden können. Nur an einer Stelle, bei der Charakterisierung des Oberpräsidenten von Bülow, geschieht dies; nach der Meinung Bülows hat die Staatsführung das Recht, „die Veranstaltung, welche die Religion darbietet, für das Beste des Staates vorteilhaft zu benutzen" (S. 61).

So ist das kleine Buch, das aus dem Staatsarchiv Magdeburg eine Fülle von neuen Einzelheiten zur Geschichte jener Zeit vorlegt, ein Beitrag zu der delikaten Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche in Preußen. Nirgends zeigen sich ja die Probleme, vor die ein Staat sich gestellt weiß, deutlicher als in neuen Provinzen, für deren Ordnung die Bindungen der Tradition gering sind.

Königsberg/Pr. *Arnold Schleiff.*

Paul Gennrich, Generalsuperintendent i. R., Die ostpreußischen Kirchenliederdichter. (= Welt des Gesangbuchs Heft 19.) Gustav Schloeßmanns Verlag, Leipzig. 79 S. 2.— RM.

Gennrich hat sich mit dieser Studie auf das Gebiet begeben, dem von jeher seine besondere Vorliebe gilt, die Geschichte des nachreformatorischen Kirchenliedes. Er zerlegt seinen Stoff in die drei Kapitel: Reformationszeit, Orthodoxie und Pietismus mit Aufklärung. Besonders ausführlich verweilt er bei dem ersten Abschnitt, in dem er 32 Seiten dem Herzog Albrecht als geistlichem Liederdichter widmet. Er kommt dabei begreiflicherweise über die Forschungsergebnisse Spittas nicht hinaus, stellt sie aber geschickt und eindrucksvoll dar. Freilich erweckt er dabei ungewollt den Eindruck, daß Albrechts Dichtungen für das Gesangbuch der Gegenwart kaum noch Bedeutung haben, immerhin aber für die historische Forschung nicht übersehen werden dürfen. Bedeutsamer für das kirchliche Leben sind seine ostpreußischen Mitarbeiter auf diesem Gebiet, Paul Speratus (Es ist das Heil uns kommen her) und Johann Graumann (Nun lob' mein Seel' den Herren). Auch die Psalter-Umdichtung des Königsberger Professors Lobwasser hat in deutsch-reformierten Gemeinden einen großen Anklang gefunden. Im Zeitalter der Orthodoxie tritt Georg Weißel bedeutsam hervor (Macht hoch die Tür. Such, wer da will) und dann besonders Simon Dach und Heinrich Albert, sowie Robert Robertin (Ich bin ja, Herr, in deiner Macht. Gott des Himmels und der Erden). An sie schließt sich Valentin Thilo an (Groß ist, Herr, deine Güte. Mit Ernst, o Menschenkinder). Die Zeit des Pietismus und der Aufklärung brachte in Ostpreußen das beachtenswerte Gesangbuch von Michael Lilienthal 1725 hervor, sowie das von Rogall 1731 und von J. J. Quandt 1735. Der Dichter Chr. Jakob Koitsch schuf um 1730 das sprachmalende, in amphibracchischem Versmaß abgefaßte: O Ursprung des Lebens, o ewiges Licht. Dann schweigt die ostpreußische Muse evangelischen Kirchengesangs; höchstens wäre noch auf Max von Schenkendorf, den gebürtigen Tilsiter, hinzuweisen. Es lohnt sich also schon, unter Gennrichs kundiger Führung einmal unsere in Geltung stehenden Gesangbücher auf den Beitrag hin durchzusehen, den Ostpreußen ihnen im Laufe der Zeit zugebracht hat. Freilich, nun wäre erwünscht, daß man nicht nur bei der Aufzählung und Aneinanderreihung bliebe, sondern daß uns, wozu Gennrich nur in ein paar Zeilen auf S. 71 den Ansatz macht, etwa unter Gesichtspunkten, wie sie aus Joseph Nadlers großer Literaturgeschichte zu erheben sind, in großzügigem, geistvollem Durchblick gezeigt würde, wie Blut und Boden des Volkstums und der Landschaft, des Volkscharakters und der Umwelt stimmungsmäßig die Dichtungsart, die hier im Laufe der Zeit dargeboten wurde, hervorgerufen und gelenkt hat. Erst das würde eine wirkliche „Geschichte" ostpreußischer Kirchenlieddichtung ergeben. Doch müßte eine derartige Arbeit in weitblickendem Zusammenhang mit einer literarhistorischen Forschung überhaupt vorgenommen werden. Sie führt dann weit über die bloße Aneinanderfügung von Lebensläufen und Charakterisierungen einzelner Männer hinaus.

Marburg/Lahn. *Alfred Uckeley.*

Quellen zur schlesischen Kirchengeschichte, herausgegeben im Auftrage des Johann-Heß-Instituts von Walter Schwarz, Oberkonsistorialrat in Breslau. 2. Bd. Bittgesuche evangelischer Schlesier an Friedrich den Großen von Reinhold Schäfer. Verlag Starke, Görlitz 1941. 140 S. Brosch. 6.— RM., gebunden 8.— RM.

Hinter diesem unscheinbar und farblos klingenden Titel birgt sich eine Fülle kirchenkundlich sehr interessanten Geschichtsmaterials. Als nämlich Friedrich d. Gr. 1740 die Grenze Schlesiens überschritten hatte, regte sich bei dem evangelischen Teil der Bevölkerung der begreifliche Wunsch nach eigenen Gotteshäusern, nach sonntäglicher Predigt, nach einem Prediger, der ihre Kinder taufte, ihnen das Abendmahl spendete, ihre Toten zu Grabe geleitete, und nach einem Lehrer, der ihre Jugend im Bekenntnis der Väter nach evangelischer Art unterwies. Sie waren bereit, mit ihrer eigenen Kraft die Gotteshäuser zu errichten. Sie erbaten aber vom König die Genehmigung zur freien Ausübung ihres Glaubens. Friedrich d. Gr. hat deutlich die hier vorliegende Gefahr des Ausbruchs der religiösen Leidenschaften erkannt. Er wollte nicht die Wiederholung einer Gegenreformation mit umgekehrten Vorzeichen. Er wollte dem deutschen Volke sich als König zeigen, unter dessen Herrschaft jeder seines Glaubens glücklich werden könnte. So lenkte er die evangelische Volksbewegung in gesetzliche Bahnen, ohne die Beteiligten zu verstimmen und erreichte, daß auch dem katholischen Volksteil seine Rechte gewahrt blieben. — Mit diesen Sätzen, die wir seinem Vorwort entnehmen, hat Reinhold Schäfer seine Edition von 56 Nummern bezeichnender und aufschlußreicher Aktenstücke, die er zumeist dem Berliner und dem Breslauer Staatsarchiv, daneben aber auch schlesischen Pfarrarchiven und Schloßarchiven entnahm, inhaltlich beschrieben. Er bietet in signifikanter Auswahl eine Fülle von Korrespondenzen, die diese innerlich und äußerlich sehr bedeutsame evangelische Volksbewegung beurkunden. An einem Beispiel — der Gemeinden Rudelsdorf und Steinkunzendorf vom 19. Dezember 1741 bis zum 7. April 1742 — zeigt er in anschaulicher Weise, wie sich der Vorgang der Befriedung solcher Gewissensanliegen von der „untertänig demütigsten Bitte um Erbauung eines Bethauses in jedem Dorfe a parte, imgleichen eines Geistlichen und Schulmeisters, die sie gemeinschaftlich unterhalten können und werden", bis zur „Installierung des zum Prediger genannter Dorfschaften ernannten Tobias Ehrenfried Gobauer" abgespielt hat. — Die Quellensammlung ist sehr verdienstlich. Sie bereichert unsere Kenntnis dieses sehr interessanten Stücks der Kirchenpolitik der frederizianischen Zeit aufs einleuchtendste, und die sorgsame Wiedergabe des Textes, der durch zahlreiche erklärende Anmerkungen bis ins kleinste dem Leser verständlich gemacht wird, verdient alles Lob.

Marburg/Lahn. *Alfred Uckeley.*

Schian, Martin, D. Dr. Generalsuperintendent i. R., Kirchliche Erinnerungen eines Schlesiers. Verlag C. A. Starke, Görlitz 1940. 208 S. Kart. 5.— RM., geb. 6.— RM.

Unter diesem recht schlichten Titel bietet D. Schian eine sehr gehaltvolle, auf hohes Niveau eingestellte Selbstbiographie. Wenn ein Generalsuperintendent Lebenserinnerungen veröffentlicht, so dürfen diese natürlich nicht als „Erzählungen eines Großvaters" für den privaten Familienkreis angelegt sein. Die Rücksicht auf seine innegehabte geistige Leiterstellung im kirchlichen Leben verbietet ihm das. Er hat zu viel gesehen, vielleicht sogar mitgestaltet, als daß er vor der literarischen Öffentlichkeit harmlos plaudern könnte. So ist es denn auch ausgesprochenermaßen für Sch. selbstverständlich gewesen, daß „alles Nurpersönliche zurücktreten müsse, das sachlich Wichtige also ganz in den Vordergrund zu stellen sei". Wir hören erfreulicherweise in

diesem Buche nichts von Familiengeschichten, Verlobung und Ehegründung, von Freundeskreis und geselligem Verkehr u. ä.; vielmehr ist die Darstellung durchaus auf große Lebensprobleme und Amtsaufgaben eingestellt und das Persönliche ist gewissermaßen nur das Anschauungsmaterial, aus dem die Antworten auf die großen, höchst interessanten Fragen gesucht und gefunden werden. Schian hat seine Ämter, als Dorfpfarrer und Stadtpfarrer sowie auch seine 16jährige Professorentätigkeit an der Universität Gießen, allemal als Selbstzweck aufgefaßt, nie aber lediglich als Vorbereitungszeit und -gelegenheit auf höheren Posten. So weiß er wirklich jedes der Ämter in seinen tiefsten Aufgaben und Zwecken zu erfassen, und was er über die Probleme, die sie boten, mitteilt, trifft sie im Herzpunkt. Seine rein akademische Wirksamkeit (1908—1924) hat er ausgeschaltet, und er spricht nur von den Lebensabschnitten, die sich im kirchlichen Dienst abspielten, und das geschah ausnahmslos in Schlesien: in Dalkau, Görlitz und Breslau. Nur die inneren Erlebnisse und anregungsreichen äußeren Begegnungen, die die Studienzeit in Greifswald, Breslau und Halle ihm geboten hat, hat er seiner Darstellung einbezogen. Beurteilungen seiner Lehrer Cremer, Schlatter, Zöckler, Haupt (der in besonderem Maße ihn beeinflußt hat), sowie Kühl, Beyschlag, Loofs, Köstlin und Kähler liest man gern und, da sie eingehend und aus trefflicher wissenschaftlicher Haltung vorgenommen werden, zustimmend und nicht ohne Gewinn. Dem billigen Autorenruhm, seine Darstellung durch Anekdoten und überall umlaufenden Studentenklatsch interessant zu machen, widersteht Schian. Was er gelegentlich in dieser Beziehung mitteilt, dient wirklich nur der Charakterisierung des Behandelten. Kawerau, den man meist nur als Lutherforscher kennt und nennt, der aber in der Erfassung und akademischen Behandlung der Praktischen Theologie, die er in Breslau vertrat, neben Kleinert und Hering uns ein maßgebender Lehrmeister und eine führende Autorität geworden ist, regte Schian zur Lizentiatendissertation (1896) über „Die Homiletik des Andreas Hyperius" an und holte ihn damit aus bisher mit starker Betonung betriebenen alttestamentlichen Stoffbearbeitungen heraus. — S. 67 bis 156 behandelt Schian seine pfarramtliche Tätigkeit und baut diesem Teil einen sehr instruktiven Abschnitt über die schlesische Kirche ein, wie er sie, namentlich hinsichtlich der in ihr tätigen theologischen Kräfte von 1896 bis 1908 erlebte und erschaute. Der dritte Teil des Buches (S. 157—200) bespricht die Aufgaben und Arbeiten, die er als Generalsuperintendent vorfand und zu erledigen hatte. Es gibt wohl kein anderes Buch, das so umsichtig, klar, sachlich und doch mit großer Herzenswärme die vielen Schwierigkeiten und zermürbenden Verschiedenheiten der Obliegenheiten dieses Amtes darlegt. Man liest gern und mit Zustimmung, wie der Verf freilich in großer Zurückhaltung und Bescheidenheit der Selbsteinschätzung, es verstanden hat, durch vollen Einsatz seiner Persönlichkeit, durch Konzentration seiner Kräfte, durch selbstloses Wohlwollen und allemal vornehme, taktvolle Haltung an seinem Teile ein wirklicher kirchlicher Leiter zu sein und sich nicht auf das Niveau eines rein anordnenden Verwaltungsbeamten festdrücken zu lassen. Aus Schians Buch erhellt, wie hier der Mann dem Amte Eindruck, Würde und Bedeutung gab, während sich dies Verhältnis umgekehrt darstellte dort, wo das der Gründe einer war für das Absinken der Kirche nach der Seite des Bedeutungsverlustes hin.

Marburg/Lahn. *Alfred Uckeley.*

Ernst Zunker, Die volkskundliche Erfassung des Handarbeiterstandes. Studien zur Gegenwartsvolkskunde. Greifswalder Philologische Dissertation, Greifswald 1934. 117 S.

In das von der volkskundlichen Arbeit bisher noch wenig beachtete Gebiet der volkskundlichen Erfassung des Proletariats schlägt Verf. mit vorliegender Arbeit eine erste Bresche. Nach einer Zusammenstellung und kritischen Sichtung der vorhandenen literarischen Quellen — in der Hauptsache Arbeiterselbstbiographien aus der Zeit um die Jahrhundertwende — bietet Z. einen „ersten Entwurf" der volkskundlichen Auswertung derselben, in dem er die Entstehung der neuen Lebensform mit ihren eigenartigen Bedingungen, sodann das Innenleben, die religiöse Haltung, die Stellung zu Sitte und Kultur des Handarbeiters anschaulich zu schildern unternimmt. Die Grenze der Arbeit wird durch ihre Methode selbst gesetzt; es scheidet eine eigene volkskundliche Beobachtung des Verf. methodisch völlig aus, da er sich nur auf literarische Zeugnisse stützt. Das Verdienst der Arbeit ist jedoch, der Forschung die Punkte aufgewiesen zu haben, an denen eine ins einzelne gehende Verarbeitung des Materials einzusetzen haben wird.

Hohen Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Rudolf Haehnel, Die Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung in Schlesien im Kampf gegen Podiebrad. Breslau 1940. 116 S.

Der heldenhafte Widerstand der deutschen Stadt Breslau gegen den Tschechen Podiebrad gehört in völkisch-religiöser Hinsicht zu den bedeutsamsten Geschehnissen der ostdeutschen Geschichte. Es ist dem Verfasser gelungen, in Forschung und Darstellung über das Stoffliche der Grenzlandgeschichte hinauszuführen und das provinzielle Geschehen in den großen Rahmen der Gesamtgeschichte zu stellen. Die völkischen, oft unbewußt wirksamen Kräfte wurden in ihrer grundlegenden Bedeutung erkannt und ihre Auswirkung auf die Glaubensgeschichte gewürdigt.

Die Darstellung ist klar gegliedert. Nach einer kurzen Einleitung, in der die völkischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge aufgezeigt werden, schildert der Verf. die Bedeutung Georgs von Podiebrad für die Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung im 15. Jahrhundert. Der Rationalismus wird als Grundzug seines Wesens und als Grenze seiner Politik erkannt, der Widerstand gegen das römische System in den einzelnen Phasen seiner Unternehmungen überprüft. Das zweite Kapitel schildert den römischen Universalismus im böhmisch-schlesischen Raum zur Zeit Podiebrads. Der Einfluß der humanistisch-päpstlichen Machtpolitik auf die theologische Beweisführung der römischen Legaten und ihren Stellungswechsel im Verlauf der politischen Ereignisse wird treffend aufgezeigt, die Modifizierung der Gesamtpolitik durch die besondere Eigenart der einzelnen Persönlichkeiten hervorgehoben. Im dritten Kapitel wird die Bedeutung der franziskanischen Predigt für die Auflösung der universalistischen Kirchenanschauung gewürdigt. Die Abhängigkeit von Kapistran und nationale Motive geben der Predigt der Breslauer Franziskaner das ihr eigentümliche Gepräge. Die politische Haltung der Stadt Breslau im Kampf gegen Podiebrad ist das Thema des vierten Kapitels. Während R. Koebner in der Bürgerehre das Hauptmotiv des Widerstandes sah, erkennt der Verf. im national-religiösen Sendungsbewußtsein der Breslauer die treibende Kraft ihres Kampfes. Das letzte Kapitel ist dem Breslauer Stadtschreiber Peter Eschenloer gewidmet. Humanistische

und katholische Ideen, religiöse und soziale Interessen sind hier eine enge Verbindung eingegangen und bestimmen den kulturgeschichtlichen Ort dieser interessanten Persönlichkeit. Mit einem aufschlußreichen geistesgeschichtlichen Vergleich einiger Ideen Eschenloers und Luthers, die den inneren Widerspruch zur universalistischen Kirchenanschauung aufzeigen, schließt die Untersuchung.

Der Verf. hat mit dieser Arbeit einen beachtlichen Beitrag zur ostdeutschen Geschichte geliefert. Gediegene Quellenstudien, eine gute methodische Gliederung und eine neue geistesgeschichtliche Betrachtung der Geschehnisse bilden die Voraussetzungen der verdienstvollen Darstellung, die ein tieferes Verständnis dieser völkisch bedeutsamen Periode schlesischer Geschichte ermöglicht.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine. *Bengt Seeberg.*

Aus Zeitschriften

Zwingliana, Beiträge zur Geschichte Zwinglis, der Reformation und des Protestantismus in der Schweiz. Bd. VII, Heft 1—4. Buchdruckerei Berichthaus, Zürich 1939/40.

Das erste Heft des Jahrgangs 1939 ist dem „Straußenhandel" gewidmet. W. Hildebrandt gibt einen, allerdings nicht vollständigen und nicht fehlerfreien Überblick über „Die Literatur zum ‚Straußenhandel' in Zürich (1839)". Was er vom Standpunkt der Jungreformierten, den er vertritt, über Strauß zu sagen weiß, wird diesem in keiner Weise gerecht. Diesen Mangel sucht der Redaktor, L. v. Muralt, in seinem Geleitwort ein wenig auszugleichen. indem er — mit Recht — die Zurückweisung Straußens als verfehlt ablehnt. Wie sehr die Berufung des radikalen Theologen an die Zürcher Universität die Gemüter in Aufregung versetzte, zeigt der von P. Kläui mitgeteilte Briefwechsel zweier Zürcher Pfarrer. Im 2. und 3. Heft erschließt Leo Weiß interessante „Quellen zur Reformationsgeschichte des Großmünsters in Zürich", die für die Lokalgeschichte von nicht geringem Wert sind. H. M. Stückelberger konfrontiert „Calvin und Castellio" miteinander, leider so, daß die Tendenz, die moderne Castellioverherrlichung zu bekämpfen und Calvin zu erheben, ungehemmter und stärker zum Ausdruck kommt, als es in einer historischen Zeitschrift der Fall sein dürfte. J. Pannier skizziert unter dem Titel „Hotman en Suisse" eine knappe Biographie dieses großen hugenottischen Juristen, dessen 350. Todestag am 27. Februar 1940 in Basel gefeiert wurde. Das 4. Heft bringt eine aufschlußreiche lokalgeschichtliche Arbeit von W. Ammann über „Die Reformation im Gaster", einer schweizerischen Landschaft, in welcher die reformatorische Bewegung durch die Niederlage der Zürcher bei Kappel einen derartigen Rückschlag erlitt, daß sie überhaupt völlig ausgerottet wurde. Derartige Studien sind, auch wenn sie für die allgemeine Kirchengeschichtsschreibung nichts Neues enthalten, besonders ergiebig für die religiöse Volkskunde, die auch in der Schweiz, gerade von Theologen, stärker beachtet werden sollte.

Miszellen über Zwinglis Großvater, Froschauers Geburtsort, über Dekan Bartholomäus Zwingli, Wolfgang Pratensis und Rezensionen beschließen die einzelnen Hefte.

Frauenkappelen bei Bern. *Kurt Guggisberg.*

Internationale kirchliche Zeitschrift. 30. Jahrgang 1940: Cassian, Archimandrit, Die Lehre des Neuen Testaments von der Kirche. — E. Gaugler, Der einzige Gott der Schrift. — M. L. Hegelbach, L'histoire des Congrégations. — H. Katzenmayer, Das Todesjahr des Paulus. — A. Küry, Zur Kenntnis der orthodoxen Kirche des Ostens. Die ökumenische Bewegung während des Krieges. — K. Neuhaus, Von der ökumenischen Arbeit. — Rinkel und Küry, Erklärung zum Bericht der zweiten Weltkonferenz für Glauben und Verfassung. — B. Spuler, Orthodoxe Stimmen zur Frage der Gültigkeit der anglikanischen Weihen. Die orthodoxe Kirche.

Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, 38. Band 1939: Ed. Schwartz, Lebensdaten Cassians. — Grundmann, Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde. — Lohmeyer, Die Fußwaschung. — Eger, Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea. — Begrich, Der Text der Psalmen Salomos. — H. Kittel, General-Register zu Band 1—37.

Mitteilungen der Luther-Gesellschaft, Heft 2/3 1940: Moser, Luthers Lieder nach Verwendungsstilen. — Knolle, Luthers Beichtrat zur Doppelehe Philipps von Hessen. — Petsch, Zur Erneuerung von Martin Luthers „Neuem Testament". — Hashagen, Karl V. im Geschichtsbild von Ranke bis Brandi. — Grüner, XVII. Tagung der Luthergesellschaft am 17. und 18. September 1940.

Revue bénédictine, 52. Band 1940: Morin, La part des papes du sixième siècle dans le développement de l'année liturgique. — Wilmart, Les mélanges de Mathieu préchantre die Rievaulx au début du XIII. siècle. — Schmeidler, Der Briefwechsel zwischen Abélard und Héloise dennoch eine literarische Fiktion Abaelards. — Grierson, Les livres de l'abbé Seiwold de Bath. — Derselbe, La bibliothèque de Saint-Vaast d'Arras au XII. siècle.

Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis, XXXII, 1941: J. de Hullu, De Voorbereiding van de emigratie der Salzburgers naar Westelijk Zeeuwsch-Vlaanderen en 1732. — Knipscheer, Hendrik van Bommel schreef „Confutatio" 1521.

Nieuwe Theologische Studien, 24. Jg. 1941, 1—4: Hulst, Hoe moeten wij het Oude Testament lezen? — van Itterzon, Matthias Hoë von Hoënegg, een felle Lutheraan. — Brouwer, Typologie.

Archiv für Reformationsgeschichte, Jahrgang 37, Heft 1: R. Nürnberger, Die lex naturae als Problem der vita christiana bei Luther. — F. Blanke, Das Reich der Wiedertäufer in Münster 1534/35. I. — G. Ritter, Deutsche Reformationsgeschichte in ökumenisch-katholischer Sicht. — W. Dersch, Ein Brief Johann Aurifabers. — W. Maurer, Aus der Werkstatt der Deutschen Biographie der Reformationszeit.

Historisches Jahrbuch, 60. Band, Heft 1/2: Karl Prinz von Isenburg, Die geschichtliche Entwicklung von Sippenkunde und Sippenforschung bis zum Ende des Dreißigjährigen Kriegs. — M. Buchner, Entstehungszeit und Verfasser der „Vita Hludowici" des Astronomen. — M. Grabmann, Die Summa de sacramentis eines deutschen Dominikanertheologen um die Mitte des 13. Jahrhunderts im Clm. 22233. — J. Vincke, Die Gesandtschaften der aragonischen Könige um die Reliquien der hl. Barbara (1322—1372). — S. Merkle, Der hermesische Streit im Lichte neuer Quellen. — A. Ritthaler, Bismarck und die deutsche Revolution. Gedanken zum nachgelassenen Werk von Erich Marcks. — J. Spörl, Rainald

von Dassel auf dem Konzil von Reims 1148 und sein Verhältnis zu Johannes von Salisbury. — I. Vincke, Zur Siedlungsgeschichte. Gaster.

Franziskanische Studien, 27. Jahrgang 1940, H. 3/4: V. Heynck, Die Stellung des Konzilstheologen Andreas de Vega O. F. M. zu Duns Skotus (Schluß). — K. Ehser, Zu der „Epistola de tribus quaestionibus" des hl. Bonaventura. — O. Bonmann, Das Auctarium des Johannes Butzbach und seine Bedeutung für die franziskanische Literaturgeschichte.

Jahrbuch für Ostpreuß. Kirchengeschichte, 6. Jg. 1940: A. Schleiff, Die Universität Prag und Preußen im 14. Jahrhundert. — A. Clos, Persönliche und literarische Beziehungen zwischen der preußischen und der Liegnitzer Reformation. — D. Gregor, Zur Geschichte der evangelischen Kirche des Memellandes 1919—1939. — L. Zscharnack, D. Benrath und sein Anteil an der Entstehung des evangelischen Bundes.

ERNST KOHLMEYER

zum 27. März 1942

in Freundschaft und Verehrung

Gesellschaft und Zeitschrift für Kirchengeschichte

Sicut de Deo cogito
ita mihi fit.
(Luther, W 40 II, 342 f.)


UNIV. BIBL.
TÜBINGEN

UNTERSUCHUNGEN

Geschichte und Geschichtsanschauung

dargestellt an altchristlichen Geschichtsvorstellungen.

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

I. Geschichtsanschauungen in der ältesten Christenheit.
1. Geschichtsanschauung als Stellung zur Vergangenheit.
2. Die heilsgeschichtliche Konstruktion in den Anfängen.
3. Apostelgeschichte und Apokalypse.
4. Stellung zum Judentum (Barnabas) und zur Kulturwelt (Justin) Imperialismus des Christentums in der Geschichtsanschauung.

II. Geschichte und Deutung.
1. Die ältesten Bischofslisten.
2. Konstantin der Große und seine Spiegelung in der Geschichtsanschauung.
3. Marcion und Gottfried Arnold.

III. Augustins Vorläufer und seine wirkliche Stellung in der Kirchengeschichte.
1. Geschichtsanschauung des Neuplatonismus?
2. Das lateinisch-afrikanische Christentum.
3. Augustin als der Zusammenhalt des östlichen und des westlichen Typus des Christentums.

IV. Zur civitas Dei.
1. Literarische Charakteristik.
2. Die sterbende und die siegende Religion.
3. Kulturphilosophie, Soziologie, Staat; Stellung zu Konstantin.
4. Die beiden Staaten und ihr Ausgang.

I.

1.

Jede geschichtliche Erscheinung und jede größere geschichtliche Bewegung schafft sich eine eigene Geschichtsanschauung, das heißt eine Vorstellung vom Ablauf der Geschichte, in der die Stellung zur eigenen Vergangenheit zum Ausdruck kommt. Man hat bisher — im wesentlichen bei den Theologen — die Stellung zur Zukunft, besonders zu den letzten Dingen, oder die Leitung der Geschichte durch Gott, durch die Dämonen oder den Teufel bei der Erfassung der Geschichtsanschauung überbetont und die Beurteilung der Vergangenheit, bzw. des Ablaufs der Geschichte nicht genügend gesehen. Trotzdem ist ge-

rade diese Kategorie entscheidend, weil in ihr das Selbstbewußtsein der betreffenden historischen Erscheinung am schärfsten zum Ausdruck kommt. Es ist nämlich die politische Kategorie der Geschichtsanschauung, bzw. die Kategorie des Lebens, um die es sich hier handelt. Jede große historische Erscheinung bildet also ihren Mythus selbst, in dem sich ihr Selbstbewußtsein spiegelt. Sag mir, wie du über deine Vergangenheit denkst, und ich sag dir, wer du bist! Zumeist, da große historische Erscheinungen auch in der Form von Renaissancen etwas Neues wollen oder Umbildungen erstreben, wird die Vergangenheit abgelehnt oder verurteilt. Das größte Beispiel für eine solche lebensnotwendige Ungerechtigkeit ist das Verdikt Luthers über das Mittelalter, dessen Nachwirkungen bis in die Gegenwart hineinreichen, wenn man ohne großes Recht vom „finsteren Mittelalter" oder von der „verknöcherten Scholastik" spricht.

Sehr lehrreich ist der Vergleich der Geschichtsanschauungen der einzelnen Konfessionen miteinander, um an das Wesen dieser Konfessionen heranzukommen.

2.

Die Urchristenheit setzt sich mit dem Problem der Geschichte in doppelter Weise auseinander. Auf der einen Seite finden wir entsprechend dem revolutionären Charakter der Urchristenheit die Ablehnung der Vergangenheit, wie sie sich in der Verurteilung der Pharisäer und Saduzäer, d. h. der religiös herrschenden Gruppen der Zeit, ausspricht. In dieser Ablehnung sind auch die geschichtlichen Wurzeln verweht, welche die Gestalt Jesu hat, und die heute nur noch durch den historischen Staub hindurch sichtbar werden. Auf der anderen Seite steht — hier zeigt sich der konservative Zug des Urchristentums, ja vielleicht jeder Religion — der Versuch, die Vergangenheit zur Stütze der eigenen Position zu machen, die naheliegende Geschichte anderer zur eigenen Vorgeschichte zu machen, sich also in diesem Fall aus dem Alten Testament zu rechtfertigen und darauf zu stützen. —

Aus diesem konservativen Bestreben geht die heilsgeschichtliche Konzeption oder Konstruktion hervor. Sie ist durch und durch Konstruktion oder Geschichts-Mythus, in dem sich das Selbstbewußtsein der Urchristenheit ausspricht. Es ist das Thema Weissagung und Erfüllung, das uns hier entgegentritt. Im Alten Testament Weissagung, Schatten; im Neuen Testament Erfüllung, Realität. Eine große Einheit bildet beides durch den Gedanken von der Erziehung seines „Volkes" durch Gott.

Im großen Stil ist dies Thema durch Paulus auf dem Umweg über die rabbinische Exegese mit seinen typologischen Deutungen der alttestamentlichen Geschichten durchgeführt worden. Aber auch die Synoptiker sind durch eben dieses Schema auf Tritt und Schritt bestimmt. Jesus erscheint als der große Erfüller und Vollender, der selbst gekommen ist, als die Zeit erfüllet war.

Die Wurzeln dieser heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise der Vergangenheit sind uralt, älter als Paulus. Die Urgemeinde griff in der Stunde der Katastrophe auf das heilige Buch zurück, das ihr geblieben war. Dort fand sie die Deutung dessen, was sie erlebt und durchgemacht hatte. Der Verbrechertod Jesu wurde ihr mit Hilfe von Deuterojesaias zum „Tod für unsere Sünden". Die Erscheinungen des Begrabenen wurden mit Hilfe von Hosea und Jonas zur „Auferstehung am dritten Tage", wobei auf Petrus ein besonderes Gewicht fällt, da er die erste Erscheinung gehabt hat, also die „Auferstehung" „gesehen" hat. Aber man kann noch weiter zurückgreifen, auf den Stifter unserer Religion selbst. Jesus selbst hat sich als den Menschensohn gewußt, als ein himmlisches Äonenwesen, das durch die Räume fliegt, und dessen größte Funktion es ist, das Weltgericht durchzuführen. Diese iranische Vorstellung aber hat er — und darin bekundet sich religiöser Tiefsinn — gedeutet nach dem Gottesknecht des zweiten Jesaia. So hat er die tiefe, das Leben erhellende Deutung gefunden: Der „Mensch" muß leiden. Das Christentum gibt damit der Menschheit ein großes Geschenk; es gibt die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leidens und zeigt, daß schließlich alles Negative des Lebens positiv gewertet werden kann und muß. Aber mit diesem Rückgriff auf die Gestalt des Gottesknechts, die ihn „vorbildet", hat Jesus selbst, freilich nur an einem Punkt, das Schema von Weissagung und Erfüllung geschaffen und auch das Alte Testament als Vorgeschichte der christlichen Religion anzusehen gelehrt. Das synoptische Geschichtsschema, das gewiß die historische Gestalt Jesu verbildet hat, ist aber doch dasjenige Schema der Geschichtsbetrachtung, das auf den Stifter selbst zurückgeht.

Jahrhunderte haben diese heilsgeschichtliche Konstruktion als Geschichte genommen, als das also, was sie nicht ist. Sie galt als Realität und als genuiner Ausdruck der historischen Entwicklung und der Vergangenheit. Das war möglich, weil die Deutung des geschichtlichen Geschehens zu metaphysischen Ereignissen sublimiert wurde, weil aus der Konstruktion nicht bloß reale Geschichte, sondern auch metaphysische Wahrheit

geworden war. In Wahrheit ist die Heilsgeschichte eine Konstruktion, ein Mythus, in dem sich gewiß die Geschichtsauffassung und damit das Selbstbewußtsein der Urchristenheit ausdrückt, und in dem sich auch die Erinnerung an eine historische Wirklichkeit behalten hat. Aber eben nur die eine Seite; das Ganze ist Konstruktion. Für den, der dies durchschaut, wird auch das Problem: Urchristentum und Judentum auf eine andere Ebene gehoben.

3.

Von dem eigentlich historischen Buch des Neuen Testaments, der Apostelgeschichte, möchte ich hier absehen. Zwar ist das Rätsel, woher die Geschichtsanschauung dieses Buches stammt, ja, worin sie besteht, noch nicht gelöst. Vielleicht, daß Harnack recht hat, der meint, der Leitgedanke sei, daß der Geist Jesu zum Prinzip der geschichtlichen Entwicklung gemacht wird, daß also derselbe Geist, der im Stifter wirksam war, auch in seinen Jüngern in der Geschichte gewirkt hat. Vielleicht hängt auch damit die Stellung der Apostelgeschichte im neutestamentlichen Kanon zusammen, wo sie Evangelium und Briefe zur Einheit verbindet und mit dieser Verschmelzung des Disparaten die Einheitlichkeit des Kanon „macht". So wichtig diese Fragen sind, wichtiger ist die Erklärung der eigentümlich klassizistischen Art, in der sich Personen und Ereignisse in der Apostelgeschichte bewegen. Diese Figuren erinnern an Kaulbachs oder Cornelius' Malerei; und es ist seltsam, daß das eigentümlich farblose und abgezirkelte Bild der antiken Menschen dieser Art auch bei Augustin in den Büchern vom Gottesstaat wiederkehrt.

Kurz möchte ich auch nur auf die Apokalypse eingehen, das Buch, das auf die Geschichtsanschauung in der Christenheit immer wieder gewirkt hat. Auch hier wurde die Weissagung wörtlich genommen. Das 1000jährige Reich, der Antichrist, die große Hure, die Verfolgungen — das sind Vorstellungen, die immer wieder Phantasie und Verstand christlicher Geschichtsdeuter von Joachim von Fiore bis Jakob Böhme angeregt und dann auch das Geschehen selbst aufs tiefste beeinflußt haben. Man denke nur an Franz von Assisi und den revolutionierenden Wandel, den sein Bild unter dem Einfluß der Joachimitischen Deutungen durchgemacht hat.

Wichtiger aber scheint mir noch ein anderer allgemeiner Hinweis zu sein. Entwicklung ist in der Geschichte erst dort möglich zu denken, wo ein fester Anfangspunkt gesetzt ist. Alle historische Entwicklung braucht einen Ansatz. Das ist ihr δός μοι ποῦ στῶ. Dieser Ansatzpunkt ist im Gedanken der Offen-

barung gegeben. Das Urdatum der Geschichte als Entwicklung gesehen ist die Offenbarung, zumeist die Uroffenbarung. Ohne Offenbarung ist eine geschichtliche Entwicklung ursprünglich nicht denkbar.

4.

So sehr für die Urchristenheit das Thema Weissagung und Erfüllung fest stand, so sehr ist die Stellung zum Judentum sehr bald als Problem empfunden worden. Paulus hat in schweren Kämpfen und unter scharfer Opposition das Christentum vom Judentum losgerissen. Die ihn dabei bewegenden Gedanken kann man an seinem Gleichnis vom wilden Ölbaum ebensogut demonstrieren wie an Johannes, für den die Juden die Mörder des Gottes-Sohnes sind und doch das Volk Gottes. In der Tat liegt hier etwas real Inkonzinnes vor: Die Juden als die Feinde Christi und als die Verworfenen, und das Alte Testament mit seiner Geschichte als das bedeutungsschwere Vorzeichen Christi. An solche Inkonzinnitäten der Wirklichkeit pflegen sich die gedanklichen Fortbildungen anzuschließen.

So ist etwa der Barnabasbrief, über den in dieser Zeitschrift Peter Meinhold gehandelt hat, eine durchaus antisemitische Schrift. Er ist getragen von dem Gedanken, daß die Weissagungen des Alten Testaments sich nicht auf die Juden beziehen, sondern auf die Christen. Die Juden haben den Sinn und die Bedeutung all dieser Geschichten gestohlen. In Wahrheit geht alles auf die Christen, die das wahre Israel und das rechte Volk Gottes sind. Die Vorgeschichte des Christentums liegt also demnach gar nicht im Judentum, sondern in sich selbst; die Juden haben höchstens die Figuren oder Schemen abgegeben, die Schattenrisse, die die Christen aufgefüllt und realisiert haben.

Aber der wirkliche Fortschritt in der Geschichtsanschauung, die zweite große Sicht der Vorgeschichte des Christentums, ist durch Justin vollzogen worden. Das hat zuerst Bengt Seeberg in einer in dieser Zeitschrift gedruckten Abhandlung durchgeführt. Der Logosbegriff nämlich, den Justin auf Christus durch Identifizierung mit diesem anwendet, hat nicht bloß eine dogmatische Seite, die in den großen Dogmengeschichten und sonstigen Monographien herausgearbeitet worden ist, sondern gerade auch eine politische oder historiographische, in der die Geschichtsanschauung zum Ausdruck kommt. Wenn Christus der Logos ist, wenn alle guten griechischen und heidnischen Philosophen in der Kraft des Logos gedacht und gehandelt haben, wenn auch sie also „Christen" gewesen sind, wenn

schließlich das römische Reich durch die Kraft des Gebets der Anbeter des Logos-Christus gedeiht, so ist damit gesagt, daß die Vorgeschichte des Christentums nicht bloß bei den Juden liegt, sondern in der gesamten Kulturwelt. Auch die großen Griechen gehören zu uns, das ist die Stimmung Justins. Unsere Ahnen sind also nicht bloß Abraham und Jakob, sondern auch Sokrates und Plato.

Diese neue Geschichtsanschauung, die zweite, die die alte Kirche hervorgebracht hat, entspricht der neuen geschichtlichen Stufe, welche die Christenheit erreicht hat. Ihre Vorgeschichte liegt nicht bloß bei den Juden — gewiß, dort liegt sie nach Justin „totaler" und völliger —, sondern auch bei den großen Denkern, welche die Welt hervorgebracht hat, und in denen Christus als Logos, wenigstens keimhaft, wirksam gewesen ist. Man sieht hier geradezu in den Imperialismus der christlichen Religion hinein. Einst hat sie sich des Alten Testaments bemächtigt und dort sich selbst, wenn auch in der Form der Weissagung beglaubigt, gefunden. Jetzt arripiert die christliche Religion die geistige Vergangenheit der Weltkultur überhaupt. Wo immer Großes gedacht worden ist, da ist das christlich gewesen; denn Christus ist der Logos.

Man sieht aus dieser zweiten Geschichtsanschauung, wie das Christentum auf dem Weg zur Weltreligion ist. Und es ist lediglich der irgendwie gesetzliche Biblizismus, der die Betonung dieser Geschichtsanschauung abgeschwächt hat, zugunsten der anderen, die unter den Begriffen Weissagung und Erfüllung die jüdische Herkunft der christlichen Religion lehrt.

II.

Es ist eine Regel für die Historiographie und für die Erforschung der ihr zugrunde liegenden historischen Anschauungen, daß das Geschichtsbild der einzelnen Epochen und geschichtlichen Bildungen nicht aus sich selbst entsteht oder sich entwickelt, sondern im Zusammenhang mit den wirklichen Veränderungen des geschichtlichen Lebens steht und in der Wechselwirkung mit der realen Geschichte sich bildet. Geschehen, Deutung und Geschichte gehören zusammen, und die Deutung der Geschichte entwickelt sich im Zusammenhang mit dem erlebten Geschehen. Geschichtsanschauungen entstehen also nicht bloß durch Ideenzeugung, sondern durch die Berührung der Ideen mit der wirklichen Geschichte, die nichts anderes ist wie Geist gewordenes Geschehen. Darin aber zutiefst dürfte der unvermeidlich politische Charakter aller Geschichtsschreibung begründet sein.

Die alte Kirche hat im Ablauf ihrer Geschichte und im Wechsel der Veränderungen, die sie durchgemacht hat, einige Geschichtsanschauungen produziert, deren wichtigste ich kurz charakterisieren möchte.

1.

Die Forschungen Erich Caspars über die ältesten Bischofslisten haben gezeigt, daß die Namen der so genannten Bischöfe ursprünglich als Namen der Nachfolger des Apostels oder der Apostel aufbewahrt worden sind. Diese Sukzession sollte die Reinheit der Lehre garantieren. Es ist offenbar das jüdische Traditionsprinzip, das diesem seltsamen Vorgehen zugrunde liegt; sein Zweck ist der Erweis der reinen Lehre in der Gegenwart des die Liste Aufstellenden. Die Bischofslisten verdanken einem dogmatisch-juristischen Zweck ihre Entstehung. Sie dienen dem Dogma.

Sehr bald nun hat man aus ähnlich dogmatischen Erwägungen heraus neben die Namen der Nachfolger der Apostel die Namen der Ketzer, der Vertreter sozusagen der Gegenkirche, gestellt, die gleichzeitig mit dem apostolischen Mann gelebt und mit ihm gekämpft haben. Dem Nachfolger der Apostel entspricht also ein Ketzer, der Kirche die Gegenkirche.

Es ist dann ein Schritt weiter, daß man neben diese beiden Namen die in Betracht kommende Kaisergleichzeitigkeit gestellt hat. Das ist ein Zeichen für die allgemein geschichtliche, man könnte auch sagen für die weltgeschichtliche Bedeutung, die nach Ansicht der Listenhersteller der Kirche und ihrer Lehre zukam. Die Geschichte der Kirche wird in die große Geschichte eingeordnet und mit dieser verbunden.

Ist schon das ein Zeichen für die sich umbildende geschichtliche Stellung des Christentums und dem entsprechend für seine Geschichtsanschauung, so ist die gewiß ältere Nebeneinanderstellung von Apostelnachfolger und Ketzer der Keim zu der großen, das Mittelalter beherrschenden Geschichtsanschauung von der civitas dei und der civitas diaboli. Nimmt man die Kaisergleichzeitigkeit dazu, so könnte man hier vielleicht auch den Hinweis auf die civitas terrena angedeutet finden. Apostelnachfolger und Ketzer, Kirche und Gegenkirche, Gottesstaat und Erdenstaat stehen hier keimhaft nebeneinander; und für die Auffassung der civitas diaboli ist es gewiß auch bedeutsam, daß darunter primär nicht der Staat, sondern die Ketzer verstanden worden sind. Hier liegt eine der merkwürdigen Wurzeln der Geschichtsanschauung Augustins.

2.

Es gibt kein Ereignis, das tiefer das Leben des Christentums und damit dann auch seine Spiegelung im christlichen Geschichtsbild bestimmt hat, als die Zukehr Konstantins des Großen zum Christentum. Die Motive dazu, die Beurteilung dieses Entschlusses — oder war es keiner, sondern bloß der ihm von selbst zuwachsende Abschluß der Entwicklung? — brauchen uns hier nicht zu beschäftigen. Lediglich die geschichtliche Wirkung in der Geschichtsanschauung geht uns hier an. Die Konstantin-Legenden sind ohne Zahl; eine berühmte, unter seinem Namen gehende Fälschung hat immer wieder so oder so Geschichte gemacht; vielleicht trägt der Bamberger Reiter seine Züge; kurz, diese geschichtliche Wendung hat sich wie kaum eine zweite dem Bewußtsein der Menschheit eingeprägt.

Die einen haben den Sieg Konstantins und seine Kirchenpolitik so empfunden, als sei die neue Zeit da, als sei der neue Äon angebrochen. So vor allem der katholisch-politische Kirchenhistoriker Eusebius, dem das Kulturreich Konstantins wie die Erfüllung des christlichen Imperialismus erschienen ist. Die andern empfanden die Verbindung der Kirche mit dem Staat als widergöttlich und widernatürlich; jetzt sei die Kirche reich geworden und mächtig und starr; jetzt sei das Gift in ihre Adern gekrochen; jetzt beginne der Verfall des verweltlichten Christentums, der ein Abfall von der apostolischen Einfalt und Reinheit sei. So dachten die Frommen, die damals im Protest gegen den Willen der Entwicklung und, um ihre Seele zu retten, in die Wüste gingen. So hat dies maßgeblich Hieronymus in der Vorrede zu seiner Vita Malchi formuliert. Es ist eine Geschichtsanschauung, die vermutlich im Kreis orientalischer Mönche entstanden ist.

Und nun klingt es durch die Jahrhunderte hindurch in vielen Schattierungen und Formulierungen, bei allen Reformern, Spiritualisten, Ketzern, Unzufriedenen, bei den Waldensern, bei den Franziskaner-Spiritualen, bei Walther von der Vogelweide, bei dem heiligen Bernhard, in etwas bei Luther, bei den großen Spiritualisten der Reformationszeit: Mit Konstantin hat die Fehlentwicklung begonnen; die Kirche, die reich und mächtig, doktrinär und lieblos geworden ist, ist abgefallen und muß eben deshalb zum apostolischen Ideal des Anfangs hin reformiert werden.

Immer steht dieser, aus dem Bedürfnis der eigenen Situation entsprossenen Deutung eines Ereignisses die traditionalistische Auffassung gegenüber, welche die Harmonie der Entwicklung

preist und die Verbindung von Staat und Kirche als von Gott gewollt, ja als Gottesgeschenk empfindet. Es ist die kirchliche, die katholische Anschauung vom Ablauf der Geschichte, die ich meine, die in ihrem Aufzeigen der bruchlosen und stetigen Entfaltung an ihrem Teil die mächtige Fortschrittsidee der Aufklärung vorbereitet hat.

Man sieht tief in die Geheimnisse der Reformation hinein, wenn man ihre Geschichtsanschauung prüft, und man erkennt das nicht ganz Ungebrochene oder das Gemischte in ihrer Haltung. Auf der einen Seite steht das ganze Mittelalter unter dem Spruch: Abfall; die römisch-katholische Kirche ist Babel; der Papst ist der Antichrist. Auf der anderen Seite betont man die dei gratia sancti apostatae, wie sich Luther selbst großen Herzens bezeichnet hat. Das sind die Zeugen der Wahrheit, die gegen den Antichrist gekämpft und die reine Lehre erhalten und wie ein heiliges Feuer weitergegeben haben. Es sind so oft die großen Ketzer und Mystiker, welche die persönlich gedachte, apostolische Sukzession im Protestantismus darstellen. Ein unkirchliches und ein kirchliches Motiv stehen hier in der Geschichtsanschauung höchst charakteristisch nebeneinander und sind miteinander verbunden. Die Vergangenheit ist verfallen, aber es reicht doch eine Kette von Zeugen der Wahrheit durch die Nacht hindurch bis in den leuchtenden Anfang.

Aber die protestantischen Kirchen — namentlich die Kirchenmänner in ihnen — haben doch nicht recht gewagt, den Verfall mit Konstantin beginnen zu lassen. Sie gehen lieber auf den obskuren Papst Bonifatius und den Kaisermörder Phokas im 6. Jahrhundert zurück, um in einer gleichgültigen Titelfrage den Keim des Unheils zu erblicken und so für sich die ersten fünf Jahrhunderte als die reinen Jahrhunderte zu retten. Nur die radikalen Spiritualisten, Sebastian Frank und ähnliche Geister, erklären Konstantin für den Urheber des Unheils; ihre eigentliche Meinung zeigt ein Mann wie Campanus: er schreibt ‚contra totum post apostolos mundum'; aber auch Flacius, der tapfere Hyperlutheraner, bemerkt die naevi in Lehre und Kultus des Christentums schon im zweiten Jahrhundert.

Es ist eine reizvolle Aufgabe nachzuweisen[1]), wie die wissenschaftliche Umsetzung der Verfallsidee schließlich im 17. und 18. Jahrhundert zur Idee von der Hellenisierung des Christentums führt, jener einen großen Anschauung, mit der wir heute seit Harnack die alte Kirchengeschichte meistern. Auch in dieser wissenschaftlichen Form steckt hinter dieser Geschichts-

1) Vgl. E. Seeberg, Gottfried Arnold, Die Mystik und Geschichtsanschauung seiner Zeit (1923).

anschauung ein religiös-dogmatisches Motiv, ja ein kirchenpolitisches Wollen. Auch sie ist Spiegelbild einer Situation. Die zweite große Anschauung von der alten Kirchengeschichte ist eine Entdeckung unserer Zeit. Eduard Schwartz hat sie gemacht, und manche andere sind in seinen Bahnen gegangen. Ich meine die Einsicht in den politischen und Machtcharakter der großen dogmatischen Kämpfe in den ersten Jahrhunderten. Hier hat sich, wenn man so will, die Säkularisierung der Kirchengeschichte oder — besser — ihre Einbeziehung in den einen großen Strom des geschichtlichen Lebens durchgesetzt.

3.

Nur nebenher und gewissermaßen am Rand möchte ich eine dritte Anschauung von der Geschichte vermerken, die ein outsider im 2. Jahrhundert geahnt und geträumt hat. Ich meine Marcion. Er hat bekanntlich auf die Hadesfahrt Christi großen Nachdruck gelegt. Gerade dadurch wird ja der Universalismus des Christentums, das bei ihm mit allem national Bedingten in der Religion gebrochen hat, zum Ausdruck gebracht. Aber — das hat die Kirchenväter schwer gekränkt — Abel, Henoch, Moses, Abraham, kurz die alttestamentlichen Gerechten, haben den Ruf des fremden und guten Gottes, der die Furcht aus der Religion ausschließt und nur die Liebe verlangt — deus bonus timendus non est — nicht gehört. Zu tief waren sie im Gehorsam gegen das Gesetz befangen. Nur die Sünder, Kain, die Sodomiten, die Ägypter, die Heiden haben den Ruf vernommen und sind von Christus aus der Unterwelt herausgeholt worden.

Mir scheint auch durch diese Phantasie eine neue Geschichtsanschauung hindurchzublicken, die von ferne an die Konzeption von Gottfried Arnold erinnert. Nicht die Gerechten sind vor Gott die Frommen, sondern die Sünder, die die Kirche abgelehnt hat[2]). Das ist kein Paradoxon, keine Umkehrung des Üblichen, sondern dahinter stecken religiöse Motive. Das ist bei dem großen Arnold natürlich differenzierter und wissenschaftlich gedacht. Nämlich etwa so: Gott liebt die Wenigen und Verachteten, die Welt erniedrigt die, die Gott lieben und von ihm geliebt werden. Ergo hat die überall abgefallene, blut- und ehrgierige Kirche die persönlich frommen Zeugen der Wahrheit verfolgt und verketzert, so daß die Ketzer zumeist die Bekenner der echten, alten mystischen Theologie sind, die reichgewordenen und brutalen Pfaffen aber die mit der Tat Ketzer. Man sieht unter dem neuen Gesichtspunkt der

2) Vgl. E. Seeberg, Gottfr. Arnold, Die Mystik und die Geschichtsanschauung seiner Zeit (1923).

Frömmigkeit und mit Hilfe bestimmter Gedanken Luthers dreht sich das Geschichtsbild von innen her um.

III.

Vor Augustin liegt der Neuplatonismus und das lateinisch-afrikanische Christentum.

1.

Über die Geschichtsanschauung des Neuplatonismus ist es schwer, sich zu äußern. Ich weiß nicht einmal, ob er wirklich eine solche gehabt hat, oder in welchem Sinn er sie ausgebildet hat. Für Plotin ist die Welt der Prozeß, in dem das Eine anscheinend aus überschäumender Kraft — es ist als ob die Tropfen aus dem zu vollen Teller fallen — in das Viele auseinandergeht und durch die Vielheit des Lebens hindurch wieder in die konzentrierte Ruhe des Einen hinaufsteigt. Abstieg und Aufstieg, das ist das große Schema, in das die Weltanschauung Plotins eingezeichnet wird. Die menschliche Seele hat dabei eine mächtige Funktion. Sie ist gewissermaßen das Schöpfrad, das die goldenen Eimer, die von oben herunterkommen, wieder nach oben zurückbewegt. In ihr wird „der Sohn" geboren; so ist sie menschlich und göttlich zugleich. Aber wo ist in diesem riesenhaften Vorgang, der das Leben der Welt kosmisch begreift, Raum für die Geschichte?

2.

Wenn man des Origenes περὶ ἀρχῶν mit Cyprians Testimonien vergleicht, so ist man über die Primitivität des lateinisch-afrikanischen Christentums erstaunt. Dort auf Grund einer virtuosen, großartigen und ausgeklügelten Exegese tiefsinnige Spekulation hin zu einer christlichen Weltanschauung; hier Aneinanderreihen von Bibelsprüchen, hausbackene Leitgedanken, eigentlich „Bibelkunde". Immerhin, das Abendland hat zu Beginn des 4. Jahrhunderts einen eigenen Typus des Christentums ausgebildet, dessen Schwerpunkt in der praktischen Frage nach der salus animarum liegt. Wie kriege ich einen gnädigen Gott, das ist die Frage der abendländischen Theologie seit dem 4. Jahrhundert gewesen. Kultus, Sakrament und Kirche, das sind die Probleme, um die das Interesse kreist. Dabei ist der anstaltliche Kirchenbegriff herausgebildet worden; aber die Frage will nicht verstummen, ob nicht wenigstens die das Sakrament spendenden Priester den „Geist" haben und „rein" sein müssen, wenn denn schon darauf zu verzichten ist, daß die Kirche selbst die Gemeinde der Reinen

ist. Vielleicht darf man auch auf das eschatologische Interesse im Abendland hinweisen, aus dem bestimmende Ansätze einer geschichtsphilosophischen Betrachtungsweise hervorgegangen sind.

Aber auf diesen lateinischen Typus des Christentums wirkt seit den großen dogmatischen Kämpfen im 4. Jahrhundert immer stärker die orientalische Theologie, speziell die alexandrinische, ein. Man denke nur an Hilarius und Ambrosius, aber auch an den christianisierten Manichäismus und an den lateinischen Neuplatonismus, wie er in dem merkwürdig spiritualistisch gesinnten Marius Victorinus verkörpert ist, den uns das Buch von Ernst Benz erst wirklich erschlossen hat.

3.

Und hier ist nun die Stelle, die Augustin in der Geschichte einnimmt.

Die Geschichte des Christentums verläuft als Heranbildung und Entwicklung zweier Typen, eines östlichen und eines westlichen, wobei der westliche in sich gespalten ist.

Man sollte die alte Einteilung der Kirchengeschichte ganz fallen lassen und an ihre Stelle die Geschichte der beiden typischen Formen des Christentums setzen. Dann würden auch die merkwürdigen Überschneidungen und Entsprechungen bei der Herausbildung der beiden Typen in ein helleres Licht treten. Dann würde aber auch das Wesen des Mittelalters leichter zu erfassen sein. Das Mittelalter ist nämlich nicht chronologisch zu bestimmen und abzugrenzen. Es beginnt mit dem Auftreten neuer Völker in der Geschichte und hat zum Gegenstand den Prozeß der Aneignung der Antike, zu der das Christentum gehört, durch eben diese Völker. Das Mittelalter ist also die Geschichte einer großen geistigen Rezeption durch die germanischen Völker auf der einen Seite, durch die Slaven auf der anderen Seite. Die Zentrale der Vermittlung ist für den Westen Rom, für den Osten Byzanz. Was die Germanen — aufs Ganze gesehen — im Westen sind, sind die Slaven im Osten. Das neue Blut eignet sich den alten Geist an, ihn dabei bis in die Tiefen wandelnd und umschmelzend. Mir scheint es die große Schicksalsfrage zu sein, vor die wir heute uns gestellt finden, ob dieser Prozeß der Rezeption jetzt zu Ende ist oder nicht. Dann wäre das Mittelalter zu Ende, sonst leben wir heute noch in ihm.

Haben sich die jungen Nationen zuerst rein lernend und rezeptiv verhalten — immer waren sie in charakteristischer Weise um den Geist und nicht um die technischen Errungenschaften bemüht —, so ist bei ihnen etwa im 11. Jahrhundert

der Individualismus erwacht, der nun in Mystik und Scholastik das große Erbe völlig neu geprägt hat. Dieser Individualismus bleibt hinfort die motorische Kraft der Entwicklung. In der Reformation ist die Umsetzung des Erbes so tief geschehen, daß hier die spezifisch deutsche Form des Christentums erreicht ist; in der Aufklärung steht der Individualismus zum erstenmal ganz deutlich und einseitig gegen das Erbe auf, und seitdem ist diese Auflehnung nicht verstummt, sondern geradezu das Thema der Geistesgeschichte über alle Reaktionen und Reformen hinweg geworden. Die Frage scheint mir nur die zu sein, ob der Individualismus in diesem langen Vorgang der Absetzung und Umwandlung so viel positive geistige Kräfte eigener Art angereichert hat, daß er in ihrer Formung und Ausprägung — ohne das Erbe der Antike — sich selbst ausleben und betätigen kann. Eine Verarmung wird das zunächst wohl immer sein.

Aber zurück zu Augustin! Wenn wir die Geschichte des Christentums als die Entfaltung zweier Typen ansehen dürfen, dann ist Augustin der Riese, der die beiden Typen zusammenhält und ihr Auseinanderbrechen verhindert. Er hat so viel Östliches in die lateinische Theologie eingeführt, daß diese einen ökumenischen Charakter und allgemeine Verständlichkeit gewonnen hat, und er hat eine Kultur- und Kirchenphilosophie entworfen, die das Leben der Staaten und Kirchen mindestens so stark beeinflußt hat wie die byzantinische Idee der Reichskirche die deutschen Könige gegen die altchristliche, von den Päpsten vertretene Idee vom Eigenleben der Kirche gestützt hat. Der Einiger und Vermittler zu sein, der die Einheit des Christentums erhält, das ist die weltgeschichtliche Bedeutung Augustins. Und wenn wir an Luther und den modernen Katholizismus denken, so bleibt diese Rolle Augustins noch lange nach seinem Tod lebendig.

IV.

1.

Augustins 22 Bücher vom Gottesstaat[3]) umfassen ein Werk, das im Stil der alten Apologeten gehalten ist, und das gegen diejenigen geschrieben ist, die den Fall Roms den treulosen Verehrern Christi in die Schuhe schieben, während

3) Die Ursache, warum es 22 Bücher sind, dürfte E. R. Curtius in seiner vorzüglichen Studie „Der Archipoeta und der Stil der mittellateinischer Dichtung" (Romanische Forschungen, Band 54, Heft 2, 1940, S. 147) entdeckt haben.

auch diese Katastrophe in der katastrophenreichen Geschichte Roms letztlich die Strafe für die eigene Unmoral sei. Die alten Götter haben sich nie um Rom gekümmert, und das Kapitol wäre schon früher erobert worden, „wenn nicht statt der schlafenden Götter wenigstens die Gänse gewacht hätten". Die Front des Apologeten Augustin erstreckt sich aber nicht nur gegen das „Heidentum", sondern auch — und da zeigt sich die neue Situation des Christentums — gegen Häresie und Philosophie, so daß in diesem Werk auch über manche rein wissenschaftliche Detailfragen diskutiert wird.

Das Buch enthält glänzende Formulierungen, aber charakteristischer ist für dasselbe die Bedächtigkeit der Augustinischen Gedankenführung, der wie ein alter Professor, umständlich und ein wenig pedantisch unter sorgsamer Interpretation von Bibelstellen und in vielen polemischen und gelehrten Auseinandersetzungen mit der „Literatur" seine Ideen zielbewußt und kenntnisreich darlegt. Die alttestamentlichen Geschichten sind Tatsachen und zugleich die Zukunft „bedeutende" Sinnbilder, so daß Augustin Zusammenhänge und Gesetze der Weltgeschichte in Auslegungen der alten Patriarchengeschichten entwickelt, darin nicht selten und im Großen an Luthers Vorlesungen über die Genesis erinnernd. Über dem Ganzen liegt ein tiefer Pessimismus. Das Werk ist von einem Mann geschrieben, dem dies unselige Leben als „eine Art Hölle" und als ein in seinen Gründen unbekanntes Gottesgericht erscheint, und der den Tod einer Wiederholung der Kindheit vorziehen würde, „fängt doch die Kindheit, das Leben unter der Sonne, mit Weinen an und nicht mit Lachen und weissagt so gewissermaßen, ohne es zu wissen, welchen Leidensweg sie da betreten hat". Optimistisch ist lediglich der großartige platonische Ästhetizismus, mit dem unter Polemik gegen Origenes, der die Welt als „Strafort" für die Sünder einer Welt vor dieser Welt gewertet hat, die Schönheit des Universums gewertet wird, das „wie ein prachtvolles Gedicht, mit Hilfe von Antithesen" die Harmonie der Gegensätze herstellt.

Von der Einteilung seines Werks spricht Augustin selbst öfters. Die ersten zehn Bücher sind gegen die Feinde des Gottesstaates geschrieben; und zwar die ersten fünf gegen die, welche die Götter um der irdischen Güter willen verehren; Buch fünf bis zehn gegen die, die an der Verehrung der Götter wegen des Lebens nach dem Tod festhalten. Die nächsten zehn Bücher behandeln Anfänge, Verlauf und gerechten Ausgang der beiden Staaten. Denn — das ist eine tiefe und wichtige Einsicht — auch der Gottesstaat lebt in diesem Leben als Pilger und Fremd-

ling im Weltstaat verborgen. So schildert Augustin Anfänge und Verlauf der Geschichte der beiden Staaten vom vorzeitlichen Fall der Engel bis zum jüngsten Gericht, wobei er in den letzten Büchern die Entwicklung von Welt- und Gottesstaat auch gesondert vornimmt.

2.

Zunächst also geht es um die Frage Polytheismus und Monotheismus, und wir lesen hier lange Erörterungen über das Leiden, bei dem es auf die rechte Gesinnung ankommt, über den Selbstmord, den man wegen der Seelengröße bewundern mag, der aber unter allen genau durchgenommenen Umständen verwerflich ist, über die Dichter, die er wie Plato als Feinde der Wahrheit aus dem Staat verweisen will, über die Dämonen, die, wie schon die alten Apologeten erklärten, in den falschen Göttern und Mysterien verkleidet und verdeckt agieren, und von deren „unlauterem" Joch Christus die Menschheit befreit hat.

Man sieht aber aus diesen Ausführungen auch, wie eine Religion stirbt. Ihre Mythen finden keinen Glauben mehr, ihre Geschichten klingen nicht mehr. Man versucht sie als Symbole oder als Entwicklungen von Naturvorgängen zu „retten"; oder man strebt danach, die natürliche Religion, die mythologische Religion und die Staatstheologie zu scheiden und durch solche Scheidung einen Rest zu erhalten. Aber das alles hilft nichts. Die Glocke gibt keinen Klang mehr. Am Überdruß und Nichtglauben ist die antike Religion gestorben. Man sieht aber auch, wie eine neue Religion siegt. An Stelle der alten, fabelhaften Mythen tritt der christliche Mythus, der nun aber nicht als Mythus, sondern als Geschichte verstanden wird. Was von Christus berichtet wird, ist „Geschichte und Wirklichkeit", nicht Fabel wie der Ursprung der Athene aus dem Haupt des Zeus. Und auch die drei großen „Unglaublichkeiten", nämlich die leibliche Auferstehung und Himmelfahrt Christi, der Glaube der Welt an so Unglaubliches und der Erfolg der Propaganda der Ungebildeten bei den Gelehrten, sind eher geeignet, die Geschichtlichkeit des Christentums zu stützen als dieselbe zu untergraben. Dabei ist der als Geschichte verstandene christliche Mythus keineswegs auf die Persönlichkeit und Menschlichkeit Jesu beschränkt, sondern gerade das, was wir als dogmatisch zu bezeichnen uns gewöhnt haben, tritt in den Vordergrund. Trotzdem, der neue Mythus des Christentums ist an eine geschichtliche Person gebunden, und in dieser, wie ich sagen würde, dogmatischen Form hat die neue Religion gesiegt.

3.

Die Geschichte beginnt bei Augustin im Himmel, bei den Engeln und Dämonen, und sie endet mit dem jüngsten Gericht, dem „Gericht ohne Erbarmen", wo der Doppelausgang der Weltgeschichte in der real gedachten visio beata oder im ewigen Tod, in dem „der Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht verlischt" (Jesaias 66, 24) sich verwirklicht. Schon diese metaphysische, doppelseitige Verankerung der Geschichte zeigt, daß in Augustins Gedanken über die Geschichte die ewigen Ideen und Fragen vor den politischen Tatsachen und ihrer Deutung prävalieren.

Von der Seelenwanderung, gar als ob die menschlichen Seelen in Tierleiber eingehen könnten, will Augustin so wenig wissen wie von der indogermanischen Kreislauftheorie, nach welcher die Seelen einem periodischen, alles relativierenden Wechsel von Seligkeit und Unseligkeit unterworfen würden, und von der Ewigkeit der Welt oder dem unendlichen Entstehen und Vergehen von Welten. Hier finden sich häufig polemische Auseinandersetzungen mit Origenes. Die Seelen sind auch nicht gleich ewig mit Gott; vielmehr liegt der christlichen Heilslehre die reale Geschichte zugrunde, die sich in der Zeit vollzieht. Zeit aber hätte es nicht gegeben, wenn nicht ein Geschöpf ins Dasein getreten wäre, an dem sich durch Bewegung etwas verändert. Gottlos aber ist es zu denken, daß die Seelen, die einmal am Ziel der Vollendung angelangt sind, immer wieder in unverdientes Elend herabsinken. Die Zeitrechnung der Genesis ist zutreffend, mag auch Plinius gelehrt haben, daß die Natur im Laufe der Zeit immer kleinere Leiber mit immer kürzerer Dauer hervorbringe.

Unsere Existenz gründet Augustin auf das Denken. In uns selbst steckt ein schwaches Abbild Gottes, das Gott immer ähnlicher werden soll. „Wir sind, wir wissen um unser Sein, und wir leben dies Sein und Wissen." Den Einwand der Akademiker, das könne Täuschung sein, fürchtet Augustin nicht: „Wenn ich mich nämlich täusche, dann bin ich. Denn wer nicht ist, kann sich natürlich auch nicht täuschen; und demnach bin ich, wenn ich mich täusche. Weil ich also bin, wenn ich mich täusche, wie sollte ich mich über mein Sein irren, da es doch gewiß ist, gerade wenn ich mich irre. Also selbst wenn ich mich irrte, so müßte ich doch eben sein, um mich irren zu können, und deshalb irre ich mich ohne Zweifel nicht in dem Bewußtsein, daß ich bin. Denn so gut ich weiß, daß ich bin, weiß ich eben auch, daß ich weiß." Diesem hohen Idealismus entspricht der seltsame, mit dem Begriff des Moments zusam-

menhängende, spielerische Zweifel an der Wirklichkeit des Todes, der vorüber ist, wenn man nicht mehr lebt, und der noch nicht da ist, solange man am Leben ist.

Man kann das ganze Werk Augustins als eine Kulturphilosophie bezeichnen, welche über dem Begriff des höchsten Gutes, nämlich des ewigen Lebens, die christlichen Ideen zu Dominanten in solchen Betrachtungen macht. Damit hängt es auch zusammen, daß Augustin Lust und Liebe, Genuß und Freude, auch in der geistigen Sphäre, stark betont. Die Lust muß geistig sein, wie auch der Körper, der dereinst zwar bleiben, aber dem Geist ganz und gar unterworfen sein wird. Denn auch im Jenseits bleibt das Materielle des Körpers; aber das Unfertige und Häßliche wird vergehen, was an Kindern, Frauen und Greisen seltsam exemplifiziert wird; und die unendlich vielen Individualitäten, die Augustin immer wieder anstaunt, bleiben erhalten. Das ist die Seligkeit: Gott leiblich sehen; und man ist an Gregors von Nyssa Verständnis der Seligkeit als des ewigen Hungers nach Gott erinnert, wenn man liest: „Der wird unseres Sehnens Ende sein, den man ohne Ende schaut, ohne Überdruß liebt, ohne Ermüdung preist."

Ausführlich handelt Augustin auch von dem ewigen Tod, der die Menschen unwiderruflich von der Seligkeit ausschließt, wie die Todesstrafe auf Erden sie aus der Genossenschaft der Lebendigen ausmerzt. Das Problem, wie der Leib ewig Schmerz empfinden und brennen kann, wird mit dem Hinweis auf den Salamander und auf die Vulkane, die brennend leben, scheinbar gelöst. Denn der zweite Tod und die ewige Strafe schließen sich re vera aus. Das Fegfeuer wird als „Möglichkeit" zugegeben.

Es ist mir nicht zweifelhaft, daß das in Schriften und Bildern sich aussprechende Interesse des Mittelalters am jüngsten Gericht, an Hölle, Fegfeuer und an der Art des ewigen Lebens durch Augustins Buch mächtig gesteigert worden ist. Ob sich hier bei Augustin selbst ein neues Lebensgefühl im Unterschied von demjenigen des antiken Menschen ankündigt?

Dieser unversöhnte Doppelausgang der Weltgeschichte wird durch den Spruch Römer 11, 32 nicht widerlegt. Denn die „Gefäße des Erbarmens" sind eben die Erwählten und nur sie. Hier greift die Lehre von der Prädestination entscheidend in den Gedankengang ein.

Unfraglich ist es etwas Tiefblickendes und Großes, daß Augustin die Geschichte um soziale Körper oder um Gemeinschaften konzentriert, mag er diese selbst noch so sehr spiritualisieren. Für ihre Bewertung ist entscheidend, daß er

dem Natürlichen als dem Geschaffenen „Gutheit" zuspricht. Das Verderben der Natur besteht in ihrer Unseligkeit, wenn sie Gott nicht genießt. Schon dies ist ein Beweis für die an sich bestehende Güte der Natur und ihrer Produkte.

Die Gemeinschaft beginnt — anders wie bei Plato — in der Familie und erweitert sich über Stadt- und Volksstaat zum Völkerstaat oder Reich. Staat ist nicht nur, wie Cicero will, eine Volkssache, sondern wenn man den Begriff Staat definieren will, so muß man außer dem Volk die Gerechtigkeit heranziehen, die jedem das Seine gibt. Gerechtigkeit ist aber dort nicht, wo der Mensch Gott entzogen und den Dämonen ausgeliefert wird; und dort ist auch kein Volk. Augustin neigt aber schließlich zu einer Definition, wonach Volk die Vereinigung vernünftiger Menschen ist, die durch einträchtige Teilnahme an den von ihnen geschätzten Gütern geeint sind.

Das Ziel der Staaten und ihr praktischer Sinn ist der Friede. Diesen Frieden erstrebt der Mensch von Natur. Zum Frieden gehört Ordnung; und Ordnung ist „die Verteilung von gleichen und ungleichen Dingen, die jedem seinen Platz zuweist". Rom, neben Assur und Babel, die einzige Weltmacht in der Geschichte, hat nach Gottes Willen und als sein Instrument den Erdkreis bezwungen, ihn „befriedet" und eine einheitliche Staats- und Gesetzesgemeinschaft durchgeführt. Auch eine einheitliche Sprache und den gleichen Lebensstil hat Rom den Unterworfenen und Befriedeten, freilich nach schweren Kämpfen, auferlegt. Augustin spricht auch von den Mängeln des Völkerstaats oder Reichs. Er sieht die Fragwürdigkeit der Siege und das „Elend" der Kriege, die er in einer Art von humanistisch pazifistischer Stimmung überhaupt wesentlich negativ wertet; er sieht die Fehlsamkeit menschlicher Gerichte und ihrer Methoden; er sieht auch in die Tragik der Sklaverei hinein, die Ausfluß der Ordnung und Strafe für die Sünde zugleich ist; er verachtet auch die Toleranz des die Dämonen verehrenden Staates, die Verwirrung gegenüber der Vielheit der philosophischen Meinungen, und stellt dem allem die Einheitlichkeit der Bibel im Gottesstaat, vermutlich mit dem Nebengedanken an die Ketzer, entgegen. Aber Gerechtigkeit und Friede sind die großen Stützen des römischen Reiches und es gilt eben für diese Reiche nur dies Wort: Remota justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Es ist kein Zweifel, daß nach Augustin das römische Reich von Gott stammt; denn „der eine und wahre Gott, der bei der Menschheit mit Gericht und Hilfe bleibt, hat den Römern die Herrschaft in dem Zeitpunkt gegeben, da er es wollte, und in dem

Umfang, wie er ihn wollte". Es ist alles Gottes Wille und dieser Wille ist von pädagogischer Art. Geschichte ist Erziehung. Das ist das Griechische bei Augustin.

Hinsichtlich der Philosophie in dem Kulturstaat, wie ihn Augustin vor Augen hat, gibt er eine Art von Abriß der Geschichte ihrer Verbindung mit der Theologie, wie man ihn etwa auch bei Porphyrius oder Nemesius lesen kann. Es fehlt auch nicht die alte Alexandrinische Schulmeinung, daß Plato nicht von Jeremias, aber von Moses abhängig sei und von ihm gelernt habe, wie man an seiner Lehre von der Weltschöpfung sehen könne. Die Menschwerdung, an der sich der Hochmut der Philosophie stoße, sei doch nicht so unwahrscheinlich, weil die Platoniker selbst der Seele die Kraft zuschreiben, daß sie dem Geist Gottes, den sie Sohn Gottes nennen, gleichwesentlich werden könne. Man stößt aber bei Augustin immer mehr auf Sonderlehren, mit denen er sich auseinandersetzt, und selbst in der Auseinandersetzung mit Hermes fällt der Nachdruck auf den offiziellen Polytheismus, nicht auf die Mystik.

Die Christianisierung des römischen Reiches hat Augustin durchaus positiv gewertet, so wie es die offizielle Kirche immer getan hat. Der große Umschwung, den er und seine Zeit erlebt haben, als die Verfolger des Christentums gläubig wurden, erscheint ihm als ebenso wunderbar, wie die Ereignisse des Endgerichts, die als solche feststehen, nur nicht in ihrer Reihenfolge. Gott hat Konstantin den Großen mit Erfolgen überhäuft, ihn die „Schwester Roms" ohne Tempel und ohne Bilder von Dämonen gründen lassen, ihm nach siegreichen Kriegen die Alleinherrschaft verliehen und ihn hochbetagt an Altersschwäche sterben lassen, nachdem er das Reich seinen Söhnen hinterlassen hatte. Die Idee eines Verfalls in der Kirchengeschichte liegt Augustin fern; vielleicht auch deshalb, weil er etwas davon weiß, daß alles Geistliche nur im Leiblichen existiert und mit ihm dauernd verbunden ist; eine rein spirituale oder ideale geschichtliche Erscheinung gibt es nicht; alles was existiert, ist göttlich und irdisch zugleich. Glücklich aber sind christliche Kaiser, nicht weil sie lang regieren und das Reich ihren Söhnen vererben, sondern weil sie sich von der Schmeichelei und Kriecherei nicht betören lassen, eingedenk dessen, daß sie Menschen sind, weil sie Gott fürchten und lieben und seine Verehrung ausdehnen, weil sie zögernd strafen und lieber Nachsicht üben. Analog dazu wird der Christ ein öffentliches Amt so führen, daß er nicht die Macht und Ehre, sondern die Leistung liebt, und daß ihn die Liebe zur Wahrheit immer wieder zur Muße drängt,

in der die Betrachtung möglich ist, während die Liebe zum Nächsten ihn in den Staatsdienst hineinführen wird. Hier spricht der antike Mensch, für den die Arbeit mehr Sache der Sklaven ist.

4.

Die Schrift selbst zeigt die Existenz eines Gottesstaates, dessen Bürgertum zu erwerben unsere Sehnsucht ist. Ihm steht der Weltstaat gegenüber, der viele Götter hat. Die Vorgeschichte der beiden Staaten, die faktisch ineinander verflochten und vermengt sind, liegt bei den Engeln, und ihr Ende liegt im Jenseits.

Es ist ohne Frage eine tiefe und große Konzeption, die Weltgeschichte als den Kampf zweier Sozialgebilde aufzufassen und überhaupt die Schicksale des individuellen Lebens als Äußerungen und Wirkungen von umfassenden Gemeinschaften zu verstehen.

Noch wirksamer geworden ist aber der Gedanke, daß eine Gottesgemeinschaft existiert über Völker und Reiche hinweg und doch in ihnen lebendig sich verwirklichend. So wenig die civitas dei einfach mit der Kirche identisch ist, so sehr hat diese Vorstellung den Begriff der einen übernationalen Kirche geschaffen und gegen die ältere Wirklichkeit der vielen autonomen Kirchen durchgesetzt. Die Vorstellung von der civitas dei hat dem Imperium der römischen Kirche den Weg gebahnt. Erstaunlich realistisch ist die Idee, daß die beiden Sozialgebilde auf Erden ineinander verschmolzen sind, und daß auch die civitas dei wirklich nur im Rahmen der civitas terrena werden kann. Der Geist braucht das Fleisch, das Christentum die Kultur dieser Welt, wenn es wirklich werden soll. Eine tiefe Wahrheit, die immer wieder verlorengegangen ist und immer wieder erobert werden muß, ist hiermit ausgesprochen.

Man hat vielleicht zuviel über die Bedeutung dieser Begriffe nachgedacht und zuviel in sie hineingefragt. Reitzenstein wies auf die Analogie der himmlischen Stadt, wie sie bei den Mönchsvätern vorkomme, zur civitas dei hin. Andere meinten, die entscheidenden Begriffe deckten sich mit Staat und Kirche. Wieder andere erklärten, die beiden Begriffe seien sozusagen die „Ideen" im Platonischen Sinn, die hier für Staat und Kirche stehen. All das sei sorgsam unterschieden, so daß das Resultat zwei Begriffspaare seien. Dabei ist es unfraglich, daß es Stellen gibt, in denen civitas dei und Kirche sich decken, und ebenso

andere, in denen sie es eben nicht tun. Lassen wir das Material selbst sprechen!

Es gibt also zwei „Genossenschaften", die eine der guten Engel und der guten Menschen, die andere der bösen Engel und der bösen Menschen. Die Glückseligkeit der einen ist in der Hingabe ihres Willens an Gott begründet, die Unseligkeit der andern im Genuß der Richtung ihres Willens auf sich selbst. Das sind die Feinde Gottes, die aber ihre Natur nicht von einem zweiten Urwesen neben Gott haben, sondern deren böser Wille ihre Natur selbst verdirbt und schlecht macht. Diese Gedanken werden durch die Reflexion auf das Sein vertieft. Die Guten sind glückselig, weil sie dem gehören, der allein ist. Der böse Wille aber ist „Nichts". „Alles Gute schlechthin kann irgendwo existieren, Böses schlechthin nirgends." Den bösen Willen also der bösen Engel muß ein „Etwas" bewirkt haben, in dem kein Wille war. Aber das darf nicht mißverstanden werden. Augustin betont immer wieder, daß die Endlichkeit nicht Ursache, sondern Folge der Sünde ist.

Die beiden Staaten, auf die sich das vielgestaltige Leben reduzieren läßt, bestehen aus den Menschen, die „nach dem Geist", und „nach dem Fleisch" leben wollen. Und nach dem Fleisch leben heißt „nach dem Menschen" leben und nicht nach Gott, heißt Gott gebrauchen, um die Güter dieser Welt zu genießen. Beide Genossenschaften erstreben und finden einen Frieden, der ihrer Art entspricht. Zwei Lieben sind an ihrer Entstehung beteiligt; einmal die bis zur Verachtung des Menschen selbst gehende Gottesliebe, dann die bis zur Verachtung Gottes gesteigerte Selbstliebe. So kommt alles auf den Willen an, der alle Regungen im Menschen beherrscht. Den guten Willen hat der Mensch als Geschöpf Gottes, der böse Wille ist eine Art Abfall von Gottes Werken zum eigenen Werk.

So stehen die beiden Staaten nebeneinander; zeitliche Güter brauchen beide, und zeitliche Übel kommen über beide; geschieden sind sie dadurch, daß der eine Glaube, Liebe, Hoffnung in sich trägt, der andere aber nicht; getrennt aber werden sie im letzten Gericht ohne Erbarmen, indem jeder dann das ihm zukommende Ende finden wird, das doch kein Ende ist.

Adam ist der Vater der beiden Staaten. Aber die civitas dei beginnt mit Seth, die civitas terrena mit Kain, dem Brudermörder, dem Romulus „entspricht".

Ein Teil des Erdenstaates ist nicht um seiner selbst willen eingesetzt worden, sondern um auf den himmlischen Staat hinzudeuten. So lebt der Erdenstaat gewissermaßen in zwei Formen, einer tatsächlichen und einer symbolischen. Er

geht durch alle Völker hindurch; auch das Volk Israel ist nicht etwa Gottesstaat, sondern trägt ihn selbst und zugleich den Weltstaat in sich. In diesem Staat, dessen hervorragendster Typus Rom ist, herrscht Kampf; Kampf der Guten gegen die Bösen und Kampf der Bösen untereinander. Es ist ein Zustand der Unbotmäßigkeit, der wie eine Krankheit dort herrscht, und dessen Ursache letzten Endes die Selbstsucht und der „Gebrauch" Gottes für sich selbst ist. Auch die Häretiker sind Bürger der civitas terrena, der zwar nach Frieden auch in geringen Dingen verlangt, der aber schließlich, durch Kämpfe und vergängliche Siege zerteilt, kein Staat mehr sein wird.

Auch der Gottesstaat reicht durch alle Völker hindurch. Seine Angehörigen können sich auch unter den Heiden befinden; freilich werden das immer nur „einige" sein. Er lebt also in allen Völkern und Sprachen, ohne aber die nationalen Besonderheiten und Lebensgewohnheiten zu stören; ja er wird alles fördern, was dem irdischen Frieden dient, der in innerer Beziehung zum himmlischen Frieden steht. Einen besonderen Lebensstil kennt der Gottesstaat nicht. Man kann ein Leben der Muße führen oder ein öffentliches Amt übernehmen oder ein aus Arbeit und Betrachtung gemischtes Leben führen. Ja, Gottesstaat und Erdenstaat leben auf dieser Welt in einer Art von Symbiose. Konflikte ergeben sich freilich immer über der Gottesverehrung. Denn das Grundgesetz des Gottesstaates ist die Verehrung des einen Gottes; und Augustin ist stolz darauf, daß der Gottesstaat die vom Teufel in Bewegung gesetzten Häretiker nicht duldet, anders wie die „Staaten der Verwirrungen", die nichts gegen die sich widersprechenden Philosophen unternommen haben. Für Toleranz ist im Gottesstaat kein Platz. Aber die Ketzer stählen die Weisheit und die Geduld der Frommen, und die Verfolgungen vernichten die christliche Religion nicht, sondern stärken sie. „So schreitet die Kirche — hier mit dem Gottesstaat identifiziert — fort auf ihrer Pilgerfahrt zwischen Verfolgungen durch die Welt und Tröstungen durch Gott; und das war immer so auf dieser Welt, in diesen bösen Tagen, von Abel an, den als den ersten Gerechten sein gottloser Bruder erschlug, und so wird es bleiben bis zum Ende dieser Welt." Am Ende der Tage werden die beiden Staaten in dem ganzen Umfang, den sie dann haben werden, aufeinander prallen. Das ist die letzte „Verfolgung" durch Gog und Magog.

Auch die Säkularisierung des Milleniums, wie Troeltsch es formuliert hat, durch Augustin treibt zu der Ineinssetzung von Gottesstaat und Kirche, die, je weiter das Werk fortschreitet,

desto öfter vorgenommen wird. „Jetzt schon ist die Kirche das Reich Gottes und das Himmelreich"; nur daß auf Erden auch die Bösen in der Kirche sind, während nach der großen Umwandlung nur gute Bürger den Gottesstaat bevölkern werden. Aber immer wieder reagiert gegenüber diesen massiven Gedanken der feinere Spiritualismus Augustins. Wohl lehrt er, daß die Sakramente nur der fruchtbar genießt, der dem Leib Christi zugehört — also weder Häretiker noch Schismatiker —, aber der Sakramentsgenuß allein macht nicht die Zugehörigkeit zur Kirche aus und sichert nicht gegen die ewigen Strafen des letzten gnadenlosen Gerichts. Dazu ist die Liebe notwendig. Und gegen Roms Prärogative richtet sich der aus dem Bewußtsein der alten Afrikanischen Kirche gedachte Satz, daß wir Christen nicht an Petrus glauben, sondern an den, an den Petrus geglaubt hat, daß wir nicht „verzaubert" sind durch Zauberformeln des Petrus, sondern „erbaut" durch seine Predigt über Christus. „Petri Meister in der Lehre, Christus, ist auch unser Meister" [4]).

Vielleicht ist es gut, in dieser Darstellung die Dinge in einer gewissen Unbestimmtheit stehen zu lassen; das scheint mir dem Buch Augustins mit seinen hin- und herwogenden Gedanken am meisten zu entsprechen. Manche von seinen Gedanken erscheinen uns fremd; andere wirken wie selbstverständlich. Man wird jedoch bei der Beurteilung nicht vergessen dürfen, daß es der größte Erfolg ist, der menschlichem Denken beschieden ist, wenn seine Ergebnisse selbstverständlicher Besitz und anonymes Geistesgut geworden sind. Eingehen in die Geschichte heißt mit ihr Verschmelzen.

---

4) Ein kurzer Hinweis zur Frage Augustin und Luther. Auch Augustin hat die Christusschau gehabt, die wir bei Luther finden. Christus ist für ihn auch der im Sterben Siegende, der in der Erniedrigung Erhöhte. Das Wort in der Weissagung der Anna, der Mutter Samuels, „der Herr tötet und belebt" (1. Könige 2, 1—10) bezieht Augustin auf Christus, der von Gott erniedrigt und erhöht wurde. Was fehlt bei Augustin? Ihm fehlt die tropologische Exegese, die Anwendung des Urbildes Christus auf den Menschen. Indem Luther diese Sicht der Gestalt Christi auf den Menschen — nach der Regel der mittelalterlichen Exegese — anwandte, fand er seine Rechtfertigungslehre.

Um die Kirchenbauten Konstantins des Großen auf Golgatha.

Von Georg Stuhlfauth.

Die Forschungen und Fragen über Einzelheiten der kirchlichen Bauten Konstantins am Heiligen Grabe in Jerusalem können nicht zur Ruhe kommen. Jeder mit den Problemen Vertraute weiß warum, und was allein Hilfe bringen und in grundlegenden Punkten die Rätsel enthüllen, die Meinungsverschiedenheiten entscheiden würde. Es ist zwar nicht zu verkennen, daß die vielfältigen Bemühungen von Theologen, Archäologen, Kunsthistorikern und Bauleuten während der vergangenen Jahrzehnte manche festen Ergebnisse herausgearbeitet haben. Die Zeiten sind vorbei, wo man so abseitige Grundrisse rekonstruieren konnte wie etwa E. M. Clos (1898) [1]). Wir wissen jetzt, daß die Anastasis (Rotunde) im Westen und nicht im Osten des ganzen Bauareals stand, daß der Hauptzugang zur gesamten Baugruppe im Osten und nicht im Westen sich befand, daß man zur Anastasis „hinabstieg", diese also unter dem Niveau des Westatriums und der Basilika lag, daß die Basilika (Martyrion genannt) fünf Schiffe, nicht bloß drei, und daß sie beidseitig Emporen hatte, die nach dem Mittelschiff zu von Säulen, zwischen den beiden Nebenschiffen von Pfeilern getragen waren, daß das Mittelschiff westwärts in eine vorspringende große Apsis mündete und daß vom Ostatrium aus drei Tore in die Kirche hineinführten; wir kennen auch aus den Fundamenten im Westteil unter der heutigen Rotunde und den Resten der Propyläenfrontwand die Endpunkte sowie die Breitegrenzen, innerhalb deren sich das ganze Baugefüge, bestehend aus Rotunde, Kirche und Höfen vor und hinter der Kirche, erstreckte, und wir wissen schließlich, daß es, wie wir dem neuesten Autor, Clemens Kopp, in seinem ausgezeichneten Buche „Grabungen und Forschungen im Heiligen Land 1867—1938" [2]) S. 117 entnehmen, ein Rechteck von

1) Siehe Eduard Maria Clos, Kreuz und Grab. Kritische Untersuchung über die Kreuzauffindung, 1898, S. 585, auch August Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins, Leipzig 1908, I Tf. III, 19.

2) Vollständiger Titel: Clemens Kopp, Grabungen und Forschungen im Heiligen Land 1867—1938. Ein kritischer Bericht unter

etwa 140 m Länge und 38 m Breite ausmachte[3]). Wir sind hiernach durchaus imstande, uns über die Anlage im ganzen ein immerhin recht konkretes Bild zu machen, ein Bild, das keineswegs nur nebelhaft wäre oder nur aus lückenhaften Stoffteilen bestünde. Was wir vermissen, sind in erster Linie gewisse Maße: von der Kirche und von den Flächen der Höfe; ferner möchten wir innenräumlich gerne wissen, ob die Rotunde einen Stützenkranz und Emporen hatte und in welcher Dichte die Säulen und Pfeiler des Martyriums gereiht waren. Die Fragen dieser Art können aber allein durch Ausgrabungen beantwortet und geklärt werden, da unsere literarischen Quellen uns für sie vollkommen versagen und alle auch noch so geistvoll vorgetragenen Räsonnements naturgemäß keinen Ersatz bieten. Ob zwar der Spaten alle uns bewegenden Fragen beantworten wird, beispielsweise eine so wichtige noch wie die der Überhöhung oder Nichtüberhöhung des Mittelschiffes, muß dahingestellt bleiben. Gleichwohl ist sicher, daß nur Ausgrabungen noch die Forschung weiterführen und neue abschließende Erkenntnisse bringen können. Leider aber „werden sie vorläufig allein schon durch die zu klar abgegrenzten und zu eifersüchtig überwachten Eigentumsrechte der verschiedenen christlichen Konfessionen an der Kirche verhindert" (Kopp S. 117). Solange dieser Zustand anhält, sind und bleiben wir, von den beiden durch Baureste bekannten Endstellen der Anlage abgesehen, auf die literarischen Quellen angewiesen, und unter ihnen steht allen weitaus voran Eusebius mit seinem Bericht über die konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe in dem vor 340 verfaßten Βίος Κωνσταντίνου. Und selbst dann, wenn der Spaten alles an den Tag gebracht hätte, was von den ursprünglichen Bauten noch im Dunkel der Erde ruht, behielte der Bericht des Euseb seinen einzigartigen und unvergänglichen Wert; denn alle Funde könnten ihn wohl weithin ergänzen und im einzelnen der Wirklichkeit gemäß festlegen, aber nie völlig ersetzen.

Ich habe nun von der eusebianischen Schilderung der Bauten (Βίος Κωνστ. III 33—39) vor einigen Jahren in den Theologischen Blättern eine möglichst wortgetreue Übersetzung gegeben und in einem längeren Aufsatz, dem eine die Darlegungen und Ergebnisse zusammenfassende Rekonstruktionsskizze des

besonderer Berücksichtigung der deutschen Arbeit (Palästina-Hefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande, Heft 21—23), Köln 1939.

3) Hugues Vincent et F. M. Abel, Jerusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire, 2 Bände, II, Paris 1914, S. 170 haben höhere Maße, sie geben an: c. 150×75 m, nach G. Dalman, Orte und Wege Jesu, 3. Aufl., 1924, S. 367 betragen die Maße des zur Verfügung stehenden Bauplatzes nur 130×37 m.

Grundrisses beigefügt ist, aus dem eusebianischen Text, natürlich nicht ohne die vorangegangene Forschung gebührend zu beachten, exakt und klar herauszustellen unternommen, was irgend man aus Euseb von den Bauten wissen kann [4]). Edmund Weigand hat diesen Aufsatz im letzterschienenen Jahrgang der Byzantinischen Zeitschrift (40, 1940, S. 78—84) unter dem Titel „Zwei neue Hypothesen über die konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe in Jerusalem" zum Gegenstand einer kritischen Besprechung gemacht [5]). Sie gibt mir Anlaß, zu einzelnen sachlichen Problemen dem Verfasser gegenüber Stellung zu nehmen.

1. Als erstes beanstandet W., daß ich von der Beschreibung des Eusebius erklärte, überlegter, geordneter, folgerichtiger könne eine in gedrängter Kürze gegebene Schilderung einer großen Bauanlage nicht gehalten sein; das sei eine starke Übertreibung. Dagegen spreche nicht nur der Stilcharakter des Panegyrikus, dem das Wortkunstwerk höher stehe als der Gegenstand und die technische Richtigkeit der Beschreibung, sondern auch die lange Reihe der zu recht verschiedenen Ergebnissen gelangten Interpretationsversuche einschließlich des von mir vorgelegten. Ich habe das genannte Urteil ausgesprochen — W. scheint das zu übersehen — nicht über des Eusebius Werk im ganzen, sondern nur über den engbegrenzten, auf wenige Sätze beschränkten Abschnitt des Βίος Κωνσταντίνου, der die Bauten des Kaisers am Heiligen Grabe vorführt, und habe das Urteil erst abgegeben, nachdem ich den Gang des Schriftstellers in dieser seiner Schilderung erfaßt und aufgezeigt habe. Und nun lese man o h n e V o r u r t e i l selbst sie noch einmal nach und folge seiner Führung von der Heiligen Höhle an bis zu den Propyläen, und man wird zugeben, daß die wohlerwogenen Worte, die ich ihr gewidmet habe, durchaus ihre Berechtigung haben. Gewiß, Euseb ist in dem Bios Panegyriker, aber doch kein Phantast, und speziell in der Beschreibung der Grabesbauten, die uns hier ausschließlich angeht, finde ich nur eine einzige Wendung panegyrischer Art, nämlich darin, daß er (III 36) die Basilika ein ungeheures Bauwerk nennt, das sich in unermeßliche (!) Höhe hob und in Länge und Breite aufs höchste ausbreitete (ἔργον ἐξαίσιον εἰς ὕψος ἄπειρον ἠρμένον μήκους τε καὶ πλάτους ἐπὶ πλεῖστον εὐρυνόμενον). Aber auch hier wird man sich zu vergegenwärtigen haben, daß solche allge-

4) G e o r g S t u h l f a u t h , Konstantins Bauten am Heiligen Grabe in Jerusalem. Zur Sechzehnhundertjahrfeier (Theologische Blätter 16, 1937, Nr. 9). Im folgenden = St.

5) Als zweiten bespricht E. Weigand den Artikel von H. G. E v e r s: siehe unten S. 340.

meinen Maßangaben nicht buchstäblich, sondern stets relativ zu nehmen sind. Sehr zu bedauern ist in der Tat der Mangel an ein paar bestimmten Länge-, Breite-, Höhe- oder Vergleichszahlen. Indes Euseb war eben kein Architekt, auch kein moderner Archäologe oder Kunsthistoriker, sondern „nur" Schriftsteller. Und doch, was wüßten wir ohne Eusebs Beschreibung von Konstantins Bauten am Heiligen Grabe? So gut wie nichts; seine Beschreibung mag unzureichend sein, sie genügt doch, wie wir sahen, durchaus, daß wir uns von der Gesamtanlage eine nicht ganz unzutreffende Vorstellung machen können. Und wo ist der byzantinische Schriftsteller, der bessere Baubeschreibungen lieferte? Wenn aber W. meint, die Beschreibung des Eusebius sei schon dadurch gekennzeichnet und diskreditiert, daß die lange Reihe der Interpreten zu recht verschiedenen Ergebnissen gelangten, so ist für jeden, der die Geschichte dieser Interpretationen übersieht, offenbar, daß hieran vielfach nicht der Bericht des Euseb, sondern die Phantasterei der Interpreten die Schuld trägt: wie manche dieser „Rekonstruktionen" sind derart „selbständig", daß für diese Weise seiner Interpretierung Eusebs Text wahrlich nicht haftbar gemacht werden darf. W.[6]) will schließlich die von Euseb gebotene Schilderung der Bauten nicht als Beschreibung gelten lassen, sondern höchstens als eine Schilderung des Bauvorganges mit einigen sachlichen Angaben. Folgen wir jedoch der Führung des Eusebiustextes, so erweist sich auch hier, daß wir eine Führung und nicht eine Schilderung des Bauvorganges, eine topographisch und nicht eine chronologisch geordnete Reihe in ihm zu erkennen haben; denn kein Bauvorgang wird das Dach vor dem Erdgeschoß aufrichten, während es einer Schilderung fertiger Bauwerke wohl möglich und erlaubt ist, zuerst von dem Dach und dann von den darunter liegenden Teilen des Hauses zu sprechen, wie Euseb (III 36. 37) tut. Ich bitte für diese „törichte" Bemerkung um Verzeihung, aber ich mußte sie aussprechen, um den „Gegner" ad absurdum zu führen.

2. W. vermißt in meiner Rekonstruktionsskizze die Peribolosmauer. „Ein Beweis für ihr Bestehen ist in der Tat weder aus der literarischen Überlieferung, noch aus dem monumentalen Befund zu gewinnen", sagt W. selbst (S. 79), fügt aber hinzu: „sie könnte aber trotzdem vorhanden gewesen sein, ebenso wie der auch nirgends erwähnte, aber von Stuhlfauth zugelassene oder geforderte Brunnen im (ersten) Atrium". Man

6) Er folgt hier wie auch in anderem (siehe unten) den Spuren Anton Baumstarks, Die modestianischen und konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem, 1915, S. 65 f.

soll differente Dinge nicht konfus durcheinander werfen. Zum ersten gehört der Kantharus gewissermaßen zum Organismus einer jeden altchristlichen Basilika, darf also ohne weiteres als vorhanden vorausgesetzt werden, auch wo er nicht ausdrücklich erwähnt ist; zum anderen erzählt uns der Pilger von Bordeaux, der im Jahre 333 Jerusalem besuchte, nicht bloß von Zisternen, sondern auch von einem Baptisterium in unmittelbarer Nachbarschaft des von Konstantin erbauten Gotteshauses; an Wasser für einen Brunnen im Westatrium, wie ihn die Kirche an dieser Stelle erforderte, kann es also nicht gefehlt haben. Für das Vorhandensein eines Peribolos hingegen zeugt gar nichts; bei dem allgemeinen Schweigen von einer Umfassungsmauer des Baubezirkes in allen Schriftquellen fällt überdies verschärfend ins Gewicht, daß Euseb sonst für die Kirchen Konstantins — Apostelkirche in Konstantinopel, Kirche in Tyrus und Kirche in Antiochien — den Peribolos ausdrücklich hervorhebt (die Nachweise Theol. Blätter a. a. O. 183). Ein Peribolos war ja auch nicht etwa nur ein untergeordnetes Bauglied, sondern ein in sich so bedeutender und selbständiger Baufaktor, daß er schwerlich übersehen oder übergangen werden konnte.

3. Wer hat die Anastasis über dem Heiligen Grabe gebaut: Konstantin oder seine Söhne? Es ist die Frage, der W. am ausführlichsten nachgeht. Aber so sicher, wie er meint, daß nur Konstantin als ihr Erbauer in Betracht komme, liegen die Dinge doch nicht. Auch mir wurde und wird es nicht leicht, mich anders zu entscheiden, und allgemeine Räsonnements müssen da ganz aus dem Spiele bleiben. Die Erfahrungen, die W. bei der Geburtskirche in Bethlehem gemacht hat, dürften ihm hierbei selbst ein warnendes Beispiel sein; denn nachdem er den konstantinischen Ursprung und die Einheitlichkeit der heutigen Geburtskirche „nachgewiesen" und abermal „nachgewiesen" hatte, was stellte sich bei der von Harvey 1934/35 durchgeführten Ausgrabung heraus? Daß zwei Bauperioden in aller Klarheit geschieden werden können: die des Konstantin und die eines vergrößerten späteren Umbaus. Und was sonst W. für die Anastasis aus den Quellen anzuführen weiß, ist n i c h t so eindeutig und also auch nicht so durchschlagend, daß die Errichtung des Raumbaues (Anastasis) über der Grabeshöhle durch Konstantin selbst a b s o l u t festgestellt wäre. Es ist aber zuzugeben, daß mancherlei für ihn geltend gemacht werden kann [7]).

7) Übrigens meinte auch schon O. W u l f f, Altchristliche und byzantinische Kunst I, S. 247, daß zu Konstantins Zeit jenes das Heilige Grab schützende Gehäuse „vielleicht noch nicht von einer Mauer

4. W. vermißt in meiner Rekonstruktionsskizze die Einstellung einer inneren Stützenstellung, die in der Anastasis zugleich Emporen trug. Die Vermutung, daß wir im Inneren der Anastasis einen Kreis von Stützen mit Emporen vorfinden, die das ursprünglich freie, nur von einem steinernen Baldachin überdeckte [8]) Grab des Herrn umzogen, liegt so nahe, daß sie auch mir aufs vorzüglichste einleuchtet. Indes geht geschichtlich ihre „Bezeugung" nicht über Anton Baumstark hinaus, und ich mußte und muß infolgedessen von ihrer Fixierung in einer Skizze Abstand nehmen, die nur das aus den ersten Quellen zu Entnehmende veranschaulicht.

5. Anders verhält es sich jedoch mit den zwei Höfen zwischen den Propyläen und der Ostseite der Kirche; hier will W. nicht zugeben, daß Euseb ein αἴθριον ἄλλο mit Exedren beiderseits und eine αὐλὴ πρώτη mit Säulenhallen, also ein Ostatrium (Gegenstück zu dem Westatrium hinter der Kirche) und einen ersten Vorhof, unterscheidet; beide seien vielmehr identisch. Hier der Text des Euseb (III 39): „Wenn man aber von da (der Kirche) zu den vor dem Tempel gelegenen Eingängen vorging, so nahm einen ein anderes Atrium auf: es waren hier Exedren beiderseits, und (!) ein erster Hof und Säulenhallen an diesem (!) und zu allem (zuletzt) die Hoftore" [9]). Wer vermag aus diesen Worten etwas anderes herauszulesen als was ich herausgelesen habe: ein αἴθριον ἄλλο und die αὐλὴ πρώτη? Ich muß mithin bei den zwei Osthöfen bleiben. Solche doppelten Vorhöfe gibt es auch sonst (siehe St. 184), aber als nächstliegendes Beispiel drängt sich der große Tempel in Baalbek der Erinnerung auf, auf den im Zusammenhang mit der Grabeskirche als erster Heisenberg schon hingewiesen hat [10]), und der die beiden Vorhöfe in der Weise unterscheidet, daß er einen ersten durch die Propyläen zu betretenden kleinen sechseckigen Hof (Vorhof) mit Säulenhalle, „hinter der an der Ost- und Westseite die gleiche dreiteilige Toranlage, an den vier übrigen Seiten je eine viersäulige rechteckige Exedra angeordnet war" [11]), und

---

eingeschlossen" war, „da Eusebius nur von ‚auserlesenen Säulen und der übrigen Pracht' spricht".

8) So mit Recht Kopp, a. a. O. S. 118.

9) Ἔνθεν δὲ προϊόντων ἐπὶ τὰς πρὸ τοῦ νεὼ κειμένας εἰσόδους αἴθριον, διελάμβανεν ἄλλο. ἔξεδραι δ' ἦσαν ἐνταυθοῖ παε' ἑκάτερα, καὶ αὐλὴ πρώτη στοαὶ δ' ἐπὶ ταύτῃ, καὶ ἐπὶ πᾶσιν αἱ αὔλειοι πύλαι.

10) Heisenberg, a. a. O. I S. 224.

11) Baalbek, Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1898—1905, 1921, S. 100; Grundriß auch Jahrbuch des Deutschen Archäolog. Instituts 49, 1934, Archäolog. Anzeiger Sp. 277/78, Abb. 11 D. Krencker.

einen zweiten großen quadratischen Hof mit beidseitigen abwechselnd rechteckigen und halbkreisförmigen Exedren (!) darbietet. Unausgesprochen steht im Hintergrunde der Abneigung gegen die Bejahung zweier Osthöfe bei der Grabeskirche in Jerusalem wohl die sehr berechtigte Sorge um die Frage, was bei insgesamt drei Höfen und einem Rundbau über dem Heiligen Grabe mit 36 m Durchmesser für die Kirche (Martyrion), die nach des Eusebius und der Etheria Zeugnis jenen an Monumentalität überragte, an Bauflächenlänge noch übrig bleibt. Diese Frage haben wir in unserem Schlußabschnitt zu erörtern.

6. Vincent-Abel (S. 173) lassen die Martyrionbasilika etwa 45 m lang sein. Aber selbst wenn die Kirche 45 m in der Länge gehabt hätte — ihre Breite ging sicher nicht über die der Propyläenfront (36,68 m) [12]) hinaus —, so gäbe dies u n s nicht das Recht und nicht die Möglichkeit, sie als „ein ungeheures Bauwerk", als ein „Bauwerk mit Riesendimensionen in Länge und Breite" zu bezeichnen, wie Euseb es tut; wir würden etwa von einem immerhin respektablen Kirchenbau mittlerer Größe sprechen. Aber ich bin überzeugt, daß die Martyrionbasilika des Konstantin nicht einmal so groß war, wie Vincent-Abel in ihrer Berechnung sie schätzten, sondern noch ein Teil kürzer. Hier tritt eindrücklich zutage, wie relativ solche allgemeinen Größenangaben jeweils sind. Sollte Euseb nun aber eben relativ ein gewisses Recht zu seinen überschwenglichen Ausdrücken gehabt haben? Der Blick auf andere, nachprüfbare, zum Teil kaum weniger berühmte und zumeist gleichfalls mit kaiserlicher Hilfe und gleichzeitig erbaute Kirchen Palästinas wird uns vielleicht dazu verhelfen, das allzu „Panegyrische" in der Größenqualifikation unserer Martyrionsbasilika richtiger zu verstehen. Wir beachten, daß so wichtige Kirchen wie die auf Konstantins eigene Initiative zurückgehende Geburtskirche von Bethlehem oder die Abrahamskirche in Mamre bei Hebron nur bescheidene, für unsere Vorstellungen geradezu auffallend bescheidene Ausmaße haben: die an sachlicher Bedeutung am ehesten mit der Grabeskirche vergleichbare Geburtskirche von Bethlehem hatte in ihrer konstantinischen Gestalt, wie wir jetzt wissen, 27×26,30 m [13]), war also dem Quadrat unmittelbar nahe; die Abrahamskirche von Mamre hatte gar nur 22 m Länge bei 28 m Breite [14]), ferner hatte die nach Eusebius von der Mutter Konstantins auf dem Ölberge errichtete Eleona-

12) K o p p, a. a. O. S. 118.
13) K o p p, a. a. O. S. 137.
14) K o p p, a. a. O. S. 142.

kirche eine Länge von nur 18 m und eine Breite von 18,60 m[15]) und die älteste Brotvermehrungskirche von eṭ-ṭābgha am See Genezareth (aus etwa der Mitte des 4. Jahrhunderts) eine Länge von 15,5 m (ohne Apsis) und eine Breite von 9,5 m[16]). Wir dürfen ohne weiteres unterstellen, daß die Grabeskirche nach einem größeren Maßstabe gebaut war, aber gegenüber Kirchbauten mit im Höchstfalle 27 m Länge ist eine Kirche, die 10 m mehr an Länge als selbst die nächstgrößte aufweisen kann, schon ein „gewaltiger" Bau. Nehmen wir nun an, daß die Heilige Grabeskirche etwa 36 m breit (die Breite ist durch die Breite der Propyläenfrontwand = 36,38 m[17]) annähernd gegeben) und einige Meter mehr, d. i. etwa 40 m lang war, so teilte sie mit der Geburts-, Abrahams- und Eleonakirche nicht bloß das in Syrien-Palästina beliebte Grundrißbild mit einer der Länge wenig nachstehenden (oder sie sogar überbietenden) Breitenachse — Euseb betont, wie uns scheint, nicht umsonst auch die Breite des Martyrion —, sondern sie überragte sie auch allesamt in ihren Länge- und Breitemaßen weitaus[18])! Setzt man hiernach für die Rotunde 36 m Durchmesser an, für das Westatrium 30, für die Martyrionbasilika 40, für das αἴθριον ἄλλο (Ostatrium) 25[19]) und für die αὐλὴ πρώτη[20]) 15 m Länge, so ergibt sich eine Gesamtlänge von 146 m.

Alle diese Zahlen sind (außer der ersten) natürlich nur Hypothesen innerhalb eines gegebenen Rahmens. Nur Ausgrabungen vermöchten an ihrer Stelle die ursprünglichen wirklichen Größen setzen zu lassen, die Euseb uns vorenthält. Mag nun mein Artikel nach Weigands Meinung

15) Kopp, a. a. O. S. 126.
16) Kopp, a. a. O. S. 157 f.
17) Kopp, a. a. O. S. 118.
18) Natürlich auch entsprechend im Höhenmaß; daß sie im Mittelschiff überhöht war, habe ich gegen Kohl-Watzinger schon Theol. Blätter a. a. O. Sp. 186 als wahrscheinlich erklärt. — Zu den πεσσοί (St. Anm. 36. 68. 69), welche die Nebenschiffe voneinander trennten, sei hier auf die beiden von M. Kalligas, Οἱ πεσσοὶ τῆς Πτολεμαΐδος (Ἀρχαιολογ. Ἐφημερίς 1938 [1939], 70—101, mit 27 Abb.) eingehend behandelten, mit Skulpturarbeit und Monogrammen geschmückten Pfeiler aus Akkon (Ptolomais) aufmerksam gemacht, welche 1256—1258 nach Venedig gebracht wurden und heute an der Nordseite der Piazzetta in Venedig aufgestellt sind; diese beiden Beutestücke sind allerdings kaum vor dem Anfang des 12. Jahrhunderts anzusetzen.
19) Das Westatrium nennt Euseb (III 35) ausdrücklich einen sehr großen Platz (παμμεγέθη χῶρον), von dem αἴθριον ἄλλο (Ostatrium) ist dies nicht vermerkt. Sollte damit zwischen beiden ein Unterschied angedeutet sein?
20) Muß diese ein Viereck, könnte sie nicht auch, ähnlich der αὐλὴ πρώτη von Baalbek, eine vieleckige gewesen sein?

in den die Gestaltung der konstantinischen Anlagen am Heiligen Grabe betreffenden Fragen keinen Fortschritt bringen, mehr jedenfalls läßt sich aus Euseb nicht herausholen als ich getan habe. Wohin man aber ohne Euseb und ohne Beachtung der sonstigen Schriftquellen kommt, erweisen uns zwei andere Arbeiten neuester Zeit, die sich mit den Konstantinsbauten von Golgatha befassen: Hans Gerhard Evers, Zu den Konstantinsbauten am Heiligen Grabe in Jerusalem (Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 75, 1939, 53—60) und Ejnar Dyggve, Die Frage der 'Basilica Anastasis' (Bericht über den VI. internationalen Kongreß für Archäologie, Berlin 21.—26. August 1939, Berlin 1940, S. 585—587). Beides sind Curiosa in der Geschichte der Forschung zu den Konstantinsbauten am Heiligen Grabe. Es erübrigt sich, hier näher auf sie einzugehen, da W. bereits sich der Mühe unterzogen hat, das Verfehlte und Unmögliche ihrer Konstruktionen aufzuzeigen, und alles Erforderliche gesagt ist[21]). Wir heben nur den Satz heraus, den W. seiner Erwiderung an Evers voranstellt: „Ganz allgemein gilt, daß sich E. zu wenig eingehend mit der literarischen Überlieferung vertraut gemacht hat, so daß seine Annahmen vielfach an deren klarem und ausdrücklichem Gegensatz scheitern."

21) Zu Evers vgl. W. a. a. O. S. 84—88, zu Dyggve ebenda S. 535 f.

Abgeschlossen im Dezember 1941.

Das Jesusgebet.

Von Nichifor Crainic,
Professor an der Universität Bukarest, Minister a. D.
Übersetzt von Walter Biemel.

Von den experimentellen und theoretischen Formen der orthodoxen Mystik ist diejenige, die sie beherrscht und ihr eine besondere Färbung verleiht, das Jesusgebet, das auch unter vielen anderen Benennungen bekannt ist, wie dem Gebet des Geistes, dem Gebet des Herzens oder dem isihastischen Gebet. Im geistigen Leben des Okzidents können wir keine ihm gleichende Form finden. Es ist das ausschließliche Eigentum des Ostens. Sowohl durch seine doktrinäre Essenz als auch durch seine Methode und nicht minder seine Ausübung von überwältigender geschichtlicher Fülle, von alters her bis zu den berühmten russischen Startzen unserer Zeit während, bildet es in weitestgehendem Maße die orthodoxe Kontemplation.

Vom geistlichen Beichtvater, wie von Meister zu Lehrling, von Generation zu Generation überliefert und in der strengen Diskretion der heiligen Gebräuche eifersüchtig gewahrt, hat das Gebet seine Originalität unberührt erhalten. Als im Jahre 1782 die Abhandlungen „praktischer und theoretischer Philosophie" dieser Kontemplationsweise geweiht und unter der Benennung Philokalia gesammelt, von Nicodim dem Haghioriten zum erstenmal in Venedig gedruckt worden sind, brachte man alle Exemplare bis auf eines in den Osten [1]). Diese Einzelheit, die nur das Echo einer traditionellen Disziplin ist, zeigt uns gerade das konfessionelle Bewußtsein eines ausschließlichen Besitzes. Das Jesusgebet kann beinahe mit dem geistigen Leben der Orthodoxie gleichgesetzt werden. „Dieses Gebet bildet das wesentliche Element jeder mönchischen Lebensordnung: es kann sogar den Gottesdienst und alle andern Gebete ersetzen, denn sein Wert ist universal" [2]).

Worin besteht der universelle Wert, den ihm Sergiu Bulgakow zuspricht, und der uns sein langes geschichtliches Dasein

---

1) Irénée Hausherr S. I.: La méthode d'oraison hésychaste, S. 101. in Orientalia christiana, Rom 1927.
2) Sergiu Bulgakow: Ortodoxia, Sibiu-Hermannstadt 1933.

erklärt? Im Namen Jesu, der der glühende Mittelpunkt dieses Gebetes ist. Sein sehr kurzer Text lautet: Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, hab Erbarmen mit mir Sünder. Oder kürzer: Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, hab Erbarmen. Oder noch kürzer: Herr Jesus Christus, hab Erbarmen, in diesem Fall wird die Zahl der Wörter auf fünf herabgesetzt und ist im Einklang mit dem von den isihastischen Verfassern als Stütze sehr oft zitierten Spruch des Apostels Paulus: „Aber in der Kirche will ich lieber fünf Worte nach meinem Verstande reden, um auch andere zu unterrichten, als zehntausend Worte in fremden Sprachen" (I. Kor. XIV, 19). Übrigens haben selbst diese wenigen Worte nur in den die Kontemplation vorbereitenden Phasen Bedeutung, denn in ihrem Höhepunkt wird der Text zu einem einzigen, aus der Tiefe des Herzens hervorströmenden Ruf: Jesus! oder Mein Jesus! der zum Schluß auch in das Schweigen der Ekstase übergeht.

Das Gebet ist also ein Anrufen Jesu, das ununterbrochen im Atemrhythmus wiederholt wird, ein ständiges Festhalten Jesu im Herzen, bis „das Herz in Gott aufgeht und Gott im Herzen" [3]). Das Wesen des Betrachters wird folglich vom göttlichen Licht der Gnade durchströmt und überwältigt. Diese vereinigende Gegenwart Gottes, der mit seinem Glanz und seiner Wärme den Bittenden durchdringt, heißt in der isihastischen Literatur die Erinnerung Jesu. Der Ausdruck ist jedoch zu schwach für das außerordentliche geistliche Erlebnis, das er wiedergeben will.

Die Invokation des Namens Jesu und die ganz besondere Aufmerksamkeit, die ihm in diesem Gebet gegeben wird, findet seine Berechtigung durch zahlreiche Stellen des Neuen Testamentes, in denen der Erlöser selbst uns befiehlt, alles was wir tun, in seinem Namen zu tun, und aus denen hervorgeht, daß dieser Name die göttliche Kraft der Reinigung, Erleuchtung und Heiligung besitzt. Die Feststellung, in welchem Maße er selbst die reale Gegenwart Gottes umfaßt, wie der Geistliche Sergiu Bulgakow behauptet, ist eine subtile und delikate Frage. Die russischen Mönche vom Berge Athos, die glaubten, daß der Name Jesu mit dem göttlichen Sein gleichzusetzen ist, wurden als Ketzer verdammt. Es ist jedoch sicher, daß er für die gesamte isihastische Literatur nicht eine einfache symbolische Bedeutung hat, sondern eine übernatürliche Macht, und wir begehen keinen Fehler, wenn wir sie eine Kraft der Gnade

3) Pseudo-Chrisostomus: Epistel an die Mönche.

nennen. Wie Bulgakow bemerkt, ist Jesus der Eigenname Gottes und des Menschen; in ihm findet die Idee der Theantropie, des im Bilde des Menschen verkörperten Gottes, seinen besten Ausdruck. Da diese Idee das Wesen der Orthodoxie selbst darstellt, sieht die Mystik, die nach der Gottwerdung des Menschen strebt, dieses Ideal im erhabenen Vorbild der Person des Erlösers verwirklicht, dessen Name „süßer als der Honig und das Bienenwachs" mit der ganzen Kraft, die er besitzt, in ihren Werken angerufen wird.

Denn der Name stellt die Kraft dessen dar, der ihn trägt. Ein im Namen des Königs gegebener Erlaß ist gültig, da er sich auf die Autorität stützt, die vom König ausgeht. Die alte Welt sprach dem Namen tatsächlich eine verborgene und reale Kraft zu, also etwas von dem Wesen und den Eigenschaften der Person, die ihn trägt. Daran erinnernd, daß die babylonischen Könige mit ihrem Namen jeden Ziegel der von ihnen erbauten Paläste und Tempel stempelten, um so ihre Dauer durch ihre geheime Kraft zu verbürgen, behauptet Pavel Florenski, daß der Name für das Altertum eine „reale Kraft-Idee darstellt, welche die Dinge formt und auf geheime Weise das Innere ihres intimen Wesens beherrscht" [4]). Der auf ein Gebäude geschriebene Name ist das Abbild des Stifters, der es mit seinem geheimen Wesen durchdringt, so wie der Name Gottes das seinen Geschöpfen aufgedrückte göttliche Abbild ist.

Im isihastischen Kult finden wir im Namen Jesu die Kraft-Idee, die aus dem dem Menschen aufgedrückten, göttlichen Abbild hervorgeht, um sein inneres Wesen nach dem theandrischen Stil der Persönlichkeit des Erlösers zu formen. „Ohne mich könnt ihr nichts tun." Folglich: „Alles, was ihr tut, sollt ihr in meinem Namen tun."

In seinem Namen wirken, heißt aber ihm folgen oder ihn nachahmen, das heißt, aus seinem Leiden das Maß unseres Leidens zu machen, aus seiner Vollkommenheit unsere Vollkommenheit. Der Isihasmus darf nicht etwa als ein magischer Kult des Namens Jesu aufgefaßt werden, mit den Eigenschaften eines wundertätigen Talismans ausgestattet, der außerhalb von uns vorhanden ist und uns nach Belieben zur Verfügung steht. Er ist eine Kunst der Kontemplation, aber eine Kunst, die von der strengsten und reinsten Askese bedingt ist. Die vergöttlichenden Kräfte entspringen aus dem Namen des Erlösers, wie ein Ausbruch inneren Lichtes, nur in dem durch die Ausscheidung

4) P. Florenski: Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit. In: Östliches Christentum, Band II, S. 147.

des letzten Restes von Schlechtigkeit unbefleckt und transluzid gewordenen Wesen. Durch Jesus wird man Gott ähnlich, nachdem man dem Menschen ohne Sünde aus ihm ähnlich geworden ist. Dieses Prinzip ist der orthodoxen Mystik und dem Isihasmus so bekannt, daß wir bei ihm nur im Zusammenhang mit dem Sinn des Namens Jesu verweilen, der uns beschäftigt.

Einer der bedeutendsten isihastischen Verfasser, Filotei der Sinait, spricht die Idee der Nachahmung wie folgt aus: „Wir sollen Christus mit Kraft in der Seele halten, entgegen denen, die ihn ununterbrochen nehmen wollen; damit Jesus durch die vielen Gedanken, die in der Seele sind, nicht vertrieben werde. Ihn mit Kraft zu halten, ist nicht möglich ohne Schmerzen der Seele. Und wir sollen seines Lebens jenseits des Fleisches voll werden, damit wir unseres demütig lenken. Und wir sollen seine Leiden halten, damit wir, danach trachtend, Ärgernis erdulden. Und wir sollen seine unausgesprochene und zugleich zu uns herabgestiegene Fügung schmecken, damit wir aus dem guten Kosten der Seele erkennen, daß Gott gut ist“ [5]). Kosten, das heißt unmittelbares und lebendiges Erfahren.

Die unsagbare Süße dieses Namens, der festgehalten wird in der Tiefe des Herzens, wird durch die Bitterkeit des freiwilligen Leidens vergolten, durch das Wiedererleben seiner heiligen Leiden in unserem Wesen, um es unbefleckt zu machen.

In den „Leben der Heiligen“ finden wir am 1. Januar — dem Feiertag der Beschneidung — eine begeisterte Hymne des Namens Jesu, sichtbar von einer isihastischen Feder geschrieben. Jesus ist in das Gefäß des christlichen Körpers gegossenes „Salböl voller Aroma“. Aber dieses Gefäß ist mit den für den Herrn erlittenen Wunden geschmückt: „Die Wunden des Herrn Jesus auf meinem Körper ich trage.“ Sein Name wird in die Herzen „mit der Röte des Blutes geschrieben, den Schmerzen und Qualen derer, die bis aufs Blut leiden, sich der Sünde widersetzend“.

Seine Stärke wird mit folgenden Worten besungen: „Die Macht des Namens Jesu hat sich offenbart, denn dieser wunderbare Name hat die Engel entzückt, die Menschen erfreut und den Teufeln Furcht eingejagt, denn auch die Teufel glauben und erzittern vor ihm; dann bebt auch die Hölle vor diesem Namen, es wankt alles Unterirdische, die Macht der Finsternis taumelt, es stürzen die Abgötter, die Nacht des teuflischen

---

5) Filoteiu der Sinait: Die Kapitel über das Wachsein und das Gebet, 34, Philokalia, Band I.

Götzendienstes wird vertrieben; das Licht des rechten Glaubens geht wieder auf und leuchtet jedem Menschen, der auf die Welt kommt. Vor diesem übermächtigen Namen Jesu beugen sich alle Knie, alles Himmlische, alles Irdische und alles Unterirdische. Dieser Name Jesu ist die starke Waffe gegen die Widersacher, nach den Worten des Heiligen Johan Climax: „Immer sollst du mit dem Namen Jesu die Widersacher besiegen, denn eine stärkere Waffe als diese wirst du weder im Himmel noch auf Erden finden."

Die Liebe zu ihm wird besungen: „Dieser teuerste Name Jesus, oh, wie süß ist er den Herzen, die Jesus Christus lieben. Oh, wie ist er dem ersehnt, der ihn hat! Denn Jesus ist Liebe und Süße. Dieser teuerste Name Jesus, wie lieb ist er dem Diener und Ergebenen Jesu, dem in der Liebe zu ihm Unterworfenen! Im Geiste sei Jesus, auf der Zunge sei Jesus; Jesus ist im Glauben des Herzens an Gerechtigkeit, Jesus offenbart sich mit dem Mund zur Erlösung. Ob ihr gehet, ob ihr sitzet, ob ihr etwas arbeitet, Jesus soll immer vor euren Augen sein. Ich habe nicht geglaubt, unter euch etwas zu wissen, als nur Jesus: denn Jesus ist dem, der ihm klagt, Licht des Verstandes, Schönheit der Seele, Gesundheit des Körpers, Frohsinn des Herzens, Helfer in der Not, Freude in der Trübsal, Heilmittel in Krankheiten, Schutz in allen Gefahren und Erlösungshoffnung, seinem Anhänger aber Lohn und Vergeltung."

Die Inbrunst der Hymne, an Schönheit unübertroffen, erhebt sich zum Schluß zu folgendem Gebet: „Wir küssen dich also in Liebe, du süßester Name Jesus, wir weihen uns in Eifer deinem heiligsten Namen, du süßester und allgnädigster Jesus; wir preisen deinen allmächtigen Namen, Erlöser Jesus, in Demut vor dem vergossenen Blut. Jesukind ohne Arg und vollkommener Herr! Und wir beten zu deiner großen Güte, — für deinen allerheiligsten Namen, für dein allzuteuerstes Blut, das vergossen wurde, und für deine makellose Mutter, die dich ohne Verderbnis geboren hat, — du mögest uns dein reiches Mitleid ausgießen, unsere Herzen durch dich versüßen, du Jesus, mögest uns schützen und überall mit deinem Namen umgeben. Kennzeichne uns und besiegle uns, deine Knechte, mit diesem Namen, o Jesus, damit wir auch in dem Jahrhundert, das kommen wird, die deinen seien und mit den Engeln deinen überall geehrten und hochgeachteten Namen lobpreisen, Jesus, und in Ewigkeit singen. Amen."

Der Name Gottes und des Menschen, also des Gott-Menschen, ist Jesus, die theandrische Kraft, durch welche die orthodoxe

Mystik die vereinende Kontemplation verwirklicht. So wie am Anfang der Welt durch ihn alles geschaffen wurde, so wird alles durch ihn wieder gesammelt und von neuem in Gott vereint. Jesus ist der Erlöser, und auf mystische Weise bedeutet Erlösung die zweite Schöpfung des Menschen und der Welt. Wenn der christliche Westen zwei verschiedene Arten der Gottergebenheit kennt, mit teilweisen Gegenständen, wie z. B. einzelne Episoden aus dem Leben Christi, bestimmte bevorzugte Tugenden seiner Persönlichkeit oder sein heiligstes Herz, das sich im römischen Katholizismus eines besonderen Kultes erfreut, kann diese fragmentarische Weise der mystischen Praktik, mit all ihren methodologischen Motiven dennoch nur als ein Beschränken und Anpassen des Göttlichen an die natürlichen Kräfte und die Vorliebe der Menschen gedeutet werden. Die Mystik fordert jedoch das Überschreiten unserer Kräfte, eine Erweiterung unseres Wesens nach dem Maße des göttlichen Willens und der göttlichen Liebe, um die Vergöttlichung des Menschen zu verwirklichen. Nicht die Anpassung Christi an uns, sondern unsere Anpassung an Christus. Die geistigen Dimensionen der Vervollkommnung bestehen nach einem von allen östlichen Schriftstellern wiederholten Ausspruch von Paulus in „dem Maß der Erfüllung des Alters Christi". Dieses ganze Maß, und nicht das teilweise oder fragmentarische, ist der Zweck der orthodoxen Mystik. Und wenn alle geschichtlichen Glaubensformen unserer Religion ein und denselben Zweck verfolgen, so stellt ihn das Jesusgebet in seiner Gänze und Erhabenheit hervorragend dar. So wie Jesus das Wort ist, durch welches Gott die Welt geschaffen hat, und er es ist, der uns geheimnisvoll durch die Gnade der Taufe formt, so wie er das eucharistische Feuer des liturgischen Kultes ist, ist er auch die vergöttlichende Flamme der vereinigenden Kontemplation. Jesus ist der leuchtende Mittelpunkt des orthodoxen Lebens.

Der Ursprung des Jesusgebets

Eine sehr schwer zu klärende Frage ist der Ursprung des Jesusgebets. Im gegenwärtigen Stadium der wissenschaftlichen Untersuchung — die selbst erst seit kurzem datiert — kann man nichts Kategorisches über das Alter dieses Gebetes aussagen. Einen Teil des geistigen, gewissermaßen geheimen Eigentums des mönchischen Lebens bildend, kann der geschichtliche Faden seiner Herkunft bis in die Jahrhunderte des christlichen Klassizismus zurückverfolgt werden, bis seine Spur sich in dem legendären Nebel der Tradition verliert.

Um den Gegenstand der Erörterung genau zu umschreiben, ist eine vorausgehende Unterscheidung vorzunehmen, und zwar zwischen dem eigentlichen Jesusgebet und seiner praktischen Methode, die nicht ein und dasselbe sind. Zur Erörterung steht sowohl der Ursprung des Gebets als auch der Ursprung der Methode. Aber die Methode ist, wenigstens in ihrer geschriebenen Form, viel neuer als das eigentliche Gebet. Im XIV. Jahrhundert bekannt — man könnte sagen: verbreitet —, bildet die Methode den Gegenstand der großen isihastischen Polemik jenes Jahrhunderts, die von Varlaam und Gregorius Palamas ausgefochten wurde. Das wissenschaftliche Interesse richtet sich heute vor allem auf den Text der Methode, um ihr Alter festzustellen, das scheinbar nicht jenseits des XI. Jahrhunderts liegt, wie wir bei der Erörterung dieses Problems sehen werden.

Das Jesusgebet ist jedoch unbestreitbar viel älter als dieses Datum. Die erste Schwierigkeit, auf die wir stoßen, ist gerade die seiner Herkunft. Es stimmt, daß alle Wörter, die den Text des Gebetes bilden, als verstreute Ausdrücke im Neuen Testament zu finden sind. Es ist wahr, daß der Name Jesu, kraft dessen es vollendet wird, nur die Erfüllung eines Auftrages des Erlösers zeigt. Es ist wahr, daß die ins unendliche gehende Wiederholung des Textes dem Ausspruch des Apostels Paulus entspricht, ununterbrochen zu beten [6]). Es ist wahr, daß selbst die Einzelheiten, aus denen die Methode zusammengesetzt ist, aus dem Neuen Testament gewählt und systematisiert sind Dieses Gebet ist so begründet, daß jedes seiner Elemente durch die Heilige Schrift gerechtfertigt werden kann. Aber wer den Text zusammengesetzt hat und wann, wer ihn als hervorragende Form der vereinigenden Kontemplation eingesetzt hat und zu welchem Zeitpunkt, wird vielleicht für immer ein Geheimnis bleiben.

Wir werden folglich sagen, daß das Jesusgebet eine mönchische Tradition der Orthodoxie ist, nach welcher sein Ursprung bis zum Erlöser selbst reicht. Als geistige Form, ohne Worte, als Gebet des Verstandes, wie es auch genannt wird, identifiziert es Nil, der Sinait mit der Kontemplation Adams im Paradies [7]). Und da der Mensch durch sein Gnadenlicht von neuem zur erhabenen Höhe der unmittelbaren Vereinigung mit Gott erhoben wird, in der Adam der Glückliche gelebt hat, trägt es auch den Beinamen das Paradiesische Gebet. In derselben Form ohne Worte finden es andere

6) Brief an die Thessalonicher, V, 17.
7) S. Cettericov: Paisie, S. 351.

Schriftsteller von Moses ausgeübt, nach Gottes eigenem Rate, der ihn hindert, laut zu beten und ihm versichert, daß er seine Gedanken hört. Unter derselben Form der heiligen Ruhe des Verstandes hat es die Jungfrau Maria eingesetzt, als sie im Allerheiligsten betete, wie Gregorius Palamas in der Predigt über Mariä Darstellung im Tempel sagt. Wegen der Ähnlichkeit heißt es auch das „Gott gebärende" Gebet. Und auch „Lichtzeugendes", da der göttliche Glanz durch es offenbart wird. Gregorius Palamas lehrt desgleichen, daß dieses in der Kontemplation offenbarte übernatürliche Licht das taborische Licht der Verklärung ist, welches die drei auf geheimnisvolle Weise vom Herrn eingeweihten Jünger: Petrus, Jakobus und Johannes gesehen haben. Und da diesen drei Begünstigten, die die strahlende Schönheit Gottes sehen konnten, vom Erlöser selbst verboten wurde, ihr Geheimnis mitzuteilen, können wir verstehen, weshalb die Tradition der Einweihung in das taborische Licht durch das Jesusgebet von Jahrhundert zu Jahrhundert eine Art Vorrecht der kontemplativen Auserwählten geblieben ist. Es ist unbestreitbar, daß so eine geheime Tradition, die in eifersüchtiger Verschwiegenheit besonders teure Dinge der Kirche verhüllt hat, die nicht von den Profanen und Heiden verstanden werden konnten, wenigstens in der ersten christlichen Zeit bestand. Darboy, der französische Übersetzer Dionys des Areopagiten, vertritt die Echtheit des Werkes dieses großen Philosophen, auf Grund der Hypothese dieser geheimen Tradition, um zu erklären, warum es erst zu Beginn des 6. Jahrhunderts an die Öffentlichkeit gelangte[8]). Wenn bei einem philosophischen Werk eine Jahrhunderte dauernde Verschwiegenheit erklärlich ist, um wieviel eher ist sie es bei einer Kunst der Kontemplation, die, einmal preisgegeben, in den Augen der Nichteingeweihten und Profanen einen Skandal hätte hervorrufen können. Das hat sich tatsächlich ereignet, als der berühmte Varlaam im 14. Jahrhundert hinterlistig die Naivität einiger Mönche mißbrauchend, ihnen das Geheimnis der isihastischen Methode entrissen hat, und sie danach kritisiert und verhöhnt hat.

Vom geschichtlichen Standpunkt aus ist es unbestreitbar, daß das Jesusgebet eine geheime Tradition des kontemplativen Mönchtums ist. Diejenigen, die es ausführen, wie auch diejenigen, die sich theoretisch mit ihm befassen, bewahren ihm gegenüber dieselbe Einstellung, die die Kirchenhymne der heiligen Eucharistie gegenüber vorschreibt: „Ich werde dein Ge-

8) Mgr. Darboy: Oeuvres de Saint Denys l'Aréopagite, Introduction.

heimnis deinen Feinden nicht sagen und dich auch nicht küssen wie Judas." Die Kontemplation ist selbst eine immaterielle Eucharistie.

Die Stimme dieser Tradition erklingt aus der Abhandlung über das isihastische Gebet — die wir als klassisch ansehen können — von den beiden Xantopoloi, dem Patriarchen Calist und seinem geistlichen Freund Ignatius verfaßt. Erkennend, daß die Orthodoxie auch über andere Wege der Erlösung verfügt, erklären sie das Jesusgebet als den kaiserlichen Weg, den auserwähltesten, so wie die Seele über dem Körper steht, als einen Weg, der den, der ihn andächtig beschreitet, zur Aufnahme von Gott führt[9]). „Es ist der Weg zu Gott", es ist „das verborgene Leben in Christus". Der Stifter dieses Gebetes ist nach Ansicht dieser beiden Verfasser der Erlöser selbst: „Er hat es gefurcht und geheimnisvoll hat der Gott-Mensch es gelehrt, der süßeste Jesus", die göttlichen Apostel aber haben es von Nachkommen zu Nachkommen übertragen, bis zu „unseren hochgeachteten Ratgebern und Lehrern"[10]).

Calist und Ignatius haben ihre Abhandlung im 14. Jahrhundert geschrieben. Ihre Behauptung, daß das Jesusgebet vom Erlöser selbst stammt, gründet sich nur auf den Beweis der geheimen Tradition, die es mit göttlichem Ansehen umhüllt. An einer anderen Stelle der Abhandlung sprechen sie von derselben „Lehre, die gewissermaßen im geheimen gegeben wurde". Am selben Orte und in dem selben Geiste erklären sie ausführlich die Herkunft des Jesusgebets. Wir glauben, daß es interessant ist, mangels anderer genauer historischer Daten, diese traditionelle Entstehungsgeschichte wiederzugeben.

Nach Calist und Ignatius stammt der Text von den Aposteln Petrus, Paulus und Johannes, und zwar auf folgende Weise:

Paulus ist derjenige, der gesagt hat: „Niemand kann sagen Herr Jesus, denn im Heiligen Geist."

Johannes ist derjenige, der gesagt hat: „Jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus sich verkörpert hat, ist von Gott."

Und Petrus ist derjenige, der gesagt hat: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes."

Die Zusammenstellung und Übermittlung dieser Worte an die Nachkommen ist eine den „himmlisch denkenden" Vätern der Wüste gemachte Entdeckung, nach einer heiligen Fügung.

---

9) Calist und Ignatius: Die Methode und Regel, Kap. 98. Philokalia, Band II.

10) Calist und Ignatius: Die Methode und Regel, Kap. 97.

So hat ein Apostel gesagt: „Herr Jesus; der zweite hat fortgesetzt: Jesus Christus; und der dritte hat geendet: Christus, Sohn Gottes. Die vereinende Bindung zwischen ihnen wird durch die Tatsache offenbar, daß der zweite das Wort wiederholt, mit dem der erste endet, und der dritte das Wort wiederholt, mit dem der zweite endet. Die Worte zusammenfügend, entsteht der erste Teil des Gebetes: Herr Jesus Christus, Sohn Gottes. Was den zweiten Teil des Textes anbetrifft: hab Erbarmen, wurde er von den göttlichen Aposteln vor allem für die Anfänger hinzugefügt. Die in der Kunst des Betens Fortgeschrittenen wählen sich jedoch nur einen Ausspruch der drei Apostel oder ganz einfach den Namen Jesus, der, durch den Heiligen Geist, der sie in Liebe entflammt, die Kraft hat, „zu reinigen, zu erleuchten und zu vervollkommnen“ [11]).

Andere Verfasser erklären den zweiten Teil des Textes, in dem sie sagen, daß es das tief demütige Gebet des Zöllners aus dem Gleichnis ist: „Herr, hab Erbarmen mit mir Sünder!“ Aus diesem Grund heißt das Jesusgebet auch „das Gebet des Zöllners“ [12]).

Dies sind die traditionellen, erst im 14. Jahrhundert aufgezeichneten Daten, die wir bis jetzt sammeln konnten, den Ursprung des heiligen Gebetes und die Herkunft seines Textes betreffend. Es gibt außerdem auch wirklich geschichtliche Zeugnisse in den Schriften der mystischen Verfasser, die vom wissenschaftlichen Standpunkt aus unbestreitbar sind. Aber die modernen, sehr seltenen und summarischen Forschungen in dieser Richtung gehen nur bis auf das 5. Jahrhundert zurück, und zwar auf die asketische Abhandlung des Diadoch, des Bischofs von Photichia, der über das Jesusgebet mit einer vollendeten Vertrautheit spricht.

Wir glauben jedoch, daß diese patristischen Zeugnisse sich um ein Jahrhundert tiefer in der Zeit zurückverfolgen lassen, auch Evragie den Pontiker erfassend, den Zeitgenossen Basilius des Großen. Es ist wahr, daß Evragie, dessen kontemplatives System auf die spätere Mystik einen so großen Einfluß ausübt, nicht deutlich über das Jesusgebet spricht, wie aus den Schriften der Philokalia, die ihm zugesprochen wurden, hervorgeht. Kennt man aber die konstitutiven Elemente des Gebetes, so ist es nicht schwer, sie bei ihm aufzufinden. So spricht Evragie, für den der intuitive Intellekt das Vermögen

11) Calist und Ignatius: Die Methode und Regel, Kap. 50.
12) S. Bulgakow: Ortodoxia, S. 187.

der Kontemplation ist, von der Reinigung des Verstandes im selben Sinne, in dem nach ihm die Isihasten sprechen werden. Er lehrt von der Ruhe desselben Verstandes, von dem „ununterbrochenen Gebet" und „der Beschäftigung der geistlichen Kontemplation", von der „Hitze des Zornes gegen den Teufel" und von der „Aufmerksamkeit" des Verstandes[13]). Für ihn „erweckt Jesus das durch Schlechtigkeit getötete denkende Wesen durch den Blick aller Jahrhunderte, die Seele aber, die mit dem Tode Christi gestorben ist, erweckt dessen Vater durch die Selbsterkenntnis"[14]). Das Kennzeichen der Mystik Evragies ist der Gedanke, daß der geläuterte und erleuchtete Verstand sich selbst im Gebet wiedererkennt und zugleich Gott: „Wenn der Verstand den alten Menschen abgelegt hat und den aus der Gnade anlegt", lehrt er, „dann wird er auch seinen eigenen Zustand während des Gebets sehen, dem Saphir oder dem Antlitz des Himmels gleichend; diesen Zustand nennt die Bibel auch den Ort Gottes, der von den Ältesten am Berge Sinai erblickt wurde"[15]). Wenn dich „die Worte des Heiligen Geistes" nicht verlassen, „wird dir die Leidenschaftslosigkeit des Herzens aufgehen und du wirst im Gebet den Verstand wie die Sterne sehen"[16]). Diese Elemente, die in dem Sehen der Intelligenz durch sie selbst, in der göttlichen Kontemplation gipfeln, sind alle zugleich auch die Eigenschaften des Jesusgebetes. Und wenn Evragie, der Anachoret war, es nicht selbst nennt, hindert uns jedoch nichts anzunehmen, daß mit dem Ausdruck „die Worte des Heiligen Geistes", der einen nicht verlassen darf, um zur Kontemplation zu gelangen, der Text des Gebetes selbst gemeint ist, das nach der traditionellen Erklärung von Calist und Ignatius durch die Inspiration des Heiligen Geistes entstanden ist! Dies ist eine besondere Art, sich in Andeutungen auszudrücken, damit nur die Eingeweihten verstehen, wovon die Rede ist.

Unserer Ansicht nach ist es mehr als eine Hypothese, wenn wir sagen, daß Evragie, der Pontiker, ein Zeugnis für die Existenz des Jesusgebetes im 4. Jahrhundert darstellt. Und da sich unser Verfasser von Byzanz in die Einöde Nytriens zurückgezogen hat, ist es natürlich, daß er das Gebet dort von den Einsiedlern gelernt hat, die es ausüben und kennen mußten. Diese Vermutungen würden uns so zu der Behauptung

---

13) Evragie der Pontiker: Die Unterscheidung der Leidenschaften und Gedanken, Kap. 15, Philokalia, Band I.
14) Evragie der Pontiker: idem Kap. 17.
15) Evragie der Pontiker: idem Kap. 18.
16) Evragie der Pontiker: idem Kap. 23.

Calists und Ignatius führen, daß der Text von den Anachoreten im Geiste der apostolischen Tradition verfaßt wurde und sein Ursprung auf diesem Wege bis zum Erlöser projiziert wird.

Diadoch von Photichia[17]) ist, wie wir erwähnten, ein kategorischer Beweis für die Existenz des Gebetes im 5. Jahrhundert. Seine Abhandlung aus dem ersten Band der Philokalia spricht von ihm an mehreren Stellen mit der Vertrautheit dessen, der es bis ins einzelne kennt. Wir beschränken uns darauf, aus dem 39. Kapitel folgendes anzuführen: „Der Verstand verlangt unbedingt, daß wir, wenn wir ihm alle Ausgänge mit der Erinnerung Gottes versperren, volle Zufriedenheit im Denken geben, etwas ihm Notwendiges. Wir müssen ihm folglich ununterbrochen den „Herrn Jesus" geben, mit ganzer Aufmerksamkeit, um den Zweck zu erreichen. Es nennt ja niemand Jesus Herr, als in dem Heiligen Geist; der Verstand soll jedoch so eng in seine Schatzkammer schauen, daß nichts die Vorstellung ablenkt; denn alle, die in der Tiefe ihres Herzens ununterbrochen an diesen heiligen und gepriesenen Namen denken, können auch einmal das Licht ihres Verstandes erblicken..."

Der Ausdruck, „wir mögen ihm ununterbrochen Jesus Christus geben", der im Kapitel 61 „Herr Jesus Christus" heißt, zeigt uns, daß das Gebet in den Kreisen, an die sich die Abhandlung des Diadoch wendet, so bekannt war, daß der Verfasser es nicht für notwendig hält, den ganzen Text wiederzugeben. Aber damit etwas in diesem Jahrhundert so bekannt ist, müssen wir ein beträchtliches Alter voraussetzen, einen Zeitraum, in welchem es unbestreitbar angenommen wurde. Übrigens ist Diadoch in seiner mystischen Philosophie ein Schüler Evragies des Pontikers, was uns noch mehr berechtigt zu glauben, daß das Jesusgebet aus dem 4. Jahrhundert stammt. Die großen Einsiedler dieser Zeit kannten es also und verrichteten es.

In den Jahrhunderten nach Diadoch bestreitet ihm niemand seine Existenz. Am Berge Athos, dem „Garten der Mutter Gottes", ist es auch heute die erlesene Beschäftigung der Elitegeister.

Um uns eine klare Idee von seiner Bedeutung für das geistige Leben der Orthodoxie zu machen, müssen wir daran erinnern, daß dieses Gebet als verpflichtend eingesetzt ist, sowohl durch die Ordnung der Taufe der Juden als auch die Ord-

17) Diadoch: Asketische Abhandlung, Philokalia, Band I.

nung des Scheerens beim Mönchtum. Dem Eingeweihten (oder der Eingeweihten) wird tatsächlich im Augenblick, in dem man ihm den Rosenkranz gibt, folgendes gesagt:

„Unser Bruder, / oder unsere Schwester / — / der Name / — du empfängst das geistliche Schwert, also das Wort Gottes, zum Gebet an Christus in jeder Stunde, daß du die ganze Zeit dem Namen des Herrn Jesus verpflichtet bist, ihn im Verstande und im Herzen, im Geiste und im Munde habend, sagen sollst: ‚Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, hab Erbarmen mit mir Sünder!' "

Die Rosenkränze, welche die Mönche tragen, sind das kreisende Symbol des ständigen Jesusgebetes und ein Zubehör der spezifisch orthodoxen Kunst der Kontemplation.

Abgeschlossen im Januar 1942.

Anselm von Havelberg und die Ostkirche.

Begegnung mit der byzantinischen Welt. Morgenländisches und abendländisches Zönobium.

Von Georg Schreiber in Münster.

1. Der Prämonstratenser.

Auch das Siedlungsgebiet der Elbe, fast mehr Grenzgebiet als Altfeldland, lieferte dem staufischen Zeitalter eine Reihe namhafter Persönlichkeiten und politischer Charaktere. In dieser Gruppe fesselt die hohe Figur Anselms des Bischofs von Havelberg (1129—1155). Von der stillen unteren Havel zog ihn Barbarossa als Erzbischof (1155—1158) nach Ravenna, auf einen der ersten Metropolitansitze der abendländischen Christenheit[1]).

Dunkel ist die Herkunft. Vielleicht ist der Schüler Norberts von Xanten lothringischen Ursprungs. Einiges Interesse zeigt er für den burgundischen Raum[2]). Sein Leben und seine Leistung kennzeichnet jedenfalls jene reiche Vielseitigkeit, die mehr als ein Porträt jenes denkwürdigen Zeitalters mit sich führt.

---

1) Die bei Gottfried Wentz, Das Bistum Havelberg (Germania sacra, Abt. 1, Bd. 2), Berlin-Leipzig 1933, S. 33—40 gebotene Charakteristik verzeichnet auch die Literatur. Aber wichtige Hinweise fehlen. Siehe dieserhalb die Ergänzungen und Nachträge bei Georg Schreiber, Prämonstratenserkultur des 12. Jahrhunderts. I. II. In: Analecta Praemonstratensia 16 (1940), S. 41—107 und die Fortsetzung III: Zur theologischen Prämonstratenserliteratur des 12. Jahrhunderts, ebda. 17 (1941), S. 5—33.

Neuere geistesgeschichtliche und dogmengeschichtliche Untersuchungen bei Milo van Lee, Les idées d'Anselme de Havelberg. In: Analecta Praemonstratensia 14 (1938), p. 5—35; dann die römische Dissertation des Tepler Stiftsherrn Martin Fitzthum, Die Christologie der Prämonstratenser im 12. Jahrhundert. Plan bei Marienbad 1939, S. 25—40; ferner G. Schreiber, Die Prämonstratenser und der Kult des hl. Johannes Evangelist. Quellgründe mittelalterlicher Mystik. In: Zeitschr. f. kath. Theologie 65 (1941), S. 1—31, bes. S. 10 ff.; über Anselms Beziehungen zu Palästina vgl. Derselbe, Prämonstratensische Frömmigkeit und die Anfänge des Herz-Jesu-Gedankens. Ebda. 64 (1940), S. 181—201, bes. S. 190.

2) Jedenfalls wird Burgund in den Dialogen Anselms (Anselmi Havelbergensis episcopi Dialogi, Migne PL. 188, 1139 sqq.) namhaft herausgearbeitet: „De sancto Rufo in Burgundia, col. 1154 D., ferner „Proinde in Burgundia, in loco, qui vocatur Cistercium", col. 1156.

Mit seinem Namen verbindet sich die Vorstellung einer mühevollen und zugleich fruchtbaren Kolonisation im Raume der mittleren Elbe, die stetig an Boden gewann. Dabei wird man ältere Vorstellungen ablehnen dürfen, daß der Havelberger und seine Prämonstratenser das schwere Werk der Missionierung der Wenden zielstrebig in Angriff genommen hätten [3]). Was die Art und Weise betraf, sich mit den Slaven auseinanderzusetzen, war Anselm noch Anhänger der — gemessen an Otto von Bamberg († 1139) — alternden Methode des Slavenkreuzzuges. Hier wirkten ältere Vorstellungen Papst Gregors I. noch nach [4]). Im Jahre 1147 hat er ein solches Kreuzzugsunternehmen als päpstlicher Legat begleitet. Er belastete sich mit dem Mißerfolg [5]). Und doch wurden die Geschicke des Wendenlandes auf das Tiefste und Nachhaltigste beeinflußt. Dienten die Niederlassungen der Norbertiner doch den deutschen und niederländischen Siedlern als Vorarbeit und Rückhalt. Die Grangien dieser weißen Kanoniker wirkten als Musterwirtschaften. Ihre Häuser arbeiteten zudem für diese Kolonisten als Seelsorge-Stationen. Soweit sie als domstiftische Anstalten anzusprechen waren, gewährten sie selbst der bischöflichen Residenz Kraft und Stütze.

Zu allem machte sich dabei — was in der Forschung weithin übersehen ist — die lebenszugewandte Art des Chorherrentums geltend. Das damit gegebene Bekenntnis zur vita activa und seine diözesanverbundene Art hat gerade Anselm nachdrücklich herausgestellt. Wie kaum ein anderer hat der Prämonstratenser die Spannung Chorherr oder Mönch, das große literarische Thema seiner Zeit, ungemein anschaulich behandelt [6]). Zuweilen sogar sarkastisch. Dabei hat ihn der Gedanke

---

3) So meinte noch H. J. Wurm (im Artikel Prämonstratenser, Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, Bd. 10 [2], Freiburg i. Br. 1897, Sp. 269), daß mit den vom Marienstift in Magdeburg teils mittelbar, teils unmittelbar gegründeten Stiften die Prämonstratenser „die Missionare des Wendenlandes geworden" seien. Dazu ist zu sagen, daß sie vorab die Kolonisten betreuten und daß sie germanisierten (vgl. auch Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. 4 [5]. Leipzig 1925, S. 635 f.). Natürlich gesellte sich zur politischen und wirtschaftlichen Überlegenheit eine stille und fortgesetzte Einwirkung der Plebane auf die Wenden, die sich aber erst in mehreren Generationen auswirken konnte.

4) Man mag hier der Forschungen von Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935, S. 8 ff., gedenken.

5) Hauck, a. a. O. S. 629 f.

6) In jenem umfänglichen, schon traktathaft gehaltenen Schreiben, das er an den Benediktinerabt Egbert von Huysburg (D. Halberstadt) richtete. Die Ausgabe bei Migne PL. 188, col. 1117—1140, Anselmi Havelbergensis episcopi epistola apologetica pro ordine canonicorum

eines Ausgleichs und einer Verbindung der schwarzen und weißen Religiosen nie verlassen. Doch wußte er den Primat des Klerikats nachdrücklich herauszuarbeiten. Immer wieder, an den verschiedensten literarischen Wegbiegungen, erscheint ihm der Chorherr als schöpferischer Gestalter eines werthaltigen Lebens.

Die brandenburgische Umwelt liefert für diese Zusammenhänge charakteristisches Material. Es sei gestattet, einen Einzelzug herauszuarbeiten. So war es eine lebensverbundene und volkspsychologisch kluge Haltung, wenn die Prämonstratenser dem neuen Stift Jerichow (1144) als Klosterpatron neben Maria die Schirmherrschaft von St. Nikolaus mitgaben. War Jerichow doch auf holländische Siedler angewiesen. Nun war aber der Nikolauskult gerade in den Niederlanden besonders volkstümlich [7]). Diese Nikolausbezeichnung war aber mehr als eine bloße liturgische Etikette. Sie erschöpfte sich keineswegs in der Begehung der kirchlichen Solemnität am Patronstag des 6. Dezember [8]). Mit der faszinierenden Symbolgewalt jener Zeiten griff sie in das Leben und den Beruf des Bürgers und des Bauern, des Einzelnen und der Genossenschaft, der Parochianen wie der weltlichen Gemeinde. Sie diente dabei der Erraffung des Glücks und der Abwehr des Unheils. Sie begleitete im besonderen den Seefahrer und den Flußschiffer. So wuchs sie von vornherein

---

regularium, mit der Inhaltsangabe: Epistola venerabilis Anselmi Havelbergensis episcopi ad Ecbertum abbatem Huysborgensem contra eos, qui importune contendunt, monasticum ordinem digniorem esse in Ecclesia quam canonicum, ist ein Abdruck nach Eusebius Amort, Vetus disciplina canonicorum regularium et saecularium. Venetiis 1747, t. II, p. 1048. — Zur näheren Erläuterung vgl. G. Schreiber, Prämonstratenserkultur, S. 71 ff.

7) Diese Zusammenhänge hat bereits das immer noch unentbehrliche Werk von Franz Winter, Die Prämonstratenser des zwölften Jahrhunderts und ihre Bedeutung für das nordöstliche Deutschland, Berlin 1865, S. 153, berührt. — Zur Gründung von Jerichow siehe im übrigen G. Wentz, Havelberg, Jerichow und Broda. In: Festschrift für A. Brackmann, Weimar 1931, S. 324—346, bes. S. 551; Derselbe, Bistum Havelberg, S. 191 ff.

8) Vgl. dazu Karl Meisen, Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande. Düsseldorf 1935; Derselbe, bei M. Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 7, Freiburg i. Br. 1935, Sp. 582 f.; A. Wrede, Nikolaus bei H. Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. 6. Leipzig 1934—1935, Sp. 1086 bis 1107. Über Nikolauspatrozinien im brandenburgischen Raum vgl. Johannes Allendorff, Kirchenpatrozinien im Bistum Berlin. In: Wichmann-Jahrbuch 4—6. Berlin 1933—1436, S. 3—13, bes. S. 10. — Die Zusammenhänge sind nicht genügend gewürdigt bei Herbert Helbig, Untersuchung über die Kirchenpatrozinien in Sachsen auf siedlungsgeschichtlicher Grundlage. Leipziger phil. Diss. (auch in E. Eberings Historischen Studien, Berlin 1940), S. 10, 231.

in das Stromgebiet der Elbe und errichtete gerade dort starke Nikolausherrschaften und festigte dabei manche Selbständigkeiten, die sich für benachbarte hanseatische Räume aufbereiteten. Diese Nikolausidee begleitete dabei den Kaufmann und Händler. Sie bejahte sich in genossenschaftsstarken Bruderschaften. Sie erfüllte sich zudem, was für ihre Symbolkraft nicht unwichtig war, mit familiären Zügen (Legende von den drei Jungfrauen, das Säuglingswunder, mehrfache Knabenmotive). Leicht und ungezwungen trat sie überdies — ganz wie in Byzanz — zu jenen Hospitälern, die von Stiften und Städten errichtet wurden. Wenn also in dem herrlichen Nikolaimünster von Jerichow die Nikolausverehrung eine neue und durch die Prämonstratenser geförderte Filiation fand, waren in diese romanische Architektur viele sichtbare und unsichtbare Gewalten des Heilbringers einbezogen.

Doch mit dem Kolonisator und Kulturpionier des Elberaumes begegnete sich in Anselm der Reichspolitiker. Der Inhaber der ärmlichen Bischofsresidenz an der Havel war der hochangesehene Ratgeber dreier Kaiser. Davon weiß die Geschichte Lothars III. Konrads III. und Friedrich Barbarossas. Die zeitweilige Ungnade, in die Anselm bei Konrad III. fiel, mag im übrigen der Festigung der allgemeinen prämonstratensischen Stellung an der Elbe zugute gekommen sein. Das war eine schöpferische Pause. Daß er zum andern als Vermittler zwischen Imperium und Sacerdotium auftreten konnte, ist sicherlich ein Beweis für seine Geschicklichkeit und Klugheit. Dabei darf man ihn keineswegs als flachen Opportunisten und als einseitigen Kurialisten ansprechen. Er begegnet sich in seiner Rolle als Mittler mit der kraftvollen Persönlichkeit von Otto von Freising und ebenso mit dem bedeutenden Abt und Staatsmann Wibald von Stablo. Daß zum andern bei Anselm im Zeitalter Barbarossas die ghibellinische Gesinnung sich deutlich abzeichnete, hat schon Hefele richtig herausgestellt [9]). Doch auch damals leitete ihn der Wille zur Verständigung. Dabei war ihm der spätere Ausgleich nicht mehr beschieden, da er bereits 1158 im Lager vor Mailand starb.

2. Begegnung mit Byzanz.

Nicht immer treffen sich in der gleichen Persönlichkeit der Politiker und der Diplomat. Anselm vereinigte jedoch, so hat es allen Anschein, die politische Konzeption mit der Geschmei-

9) Kirchenlexikon, Bd. 1², Sp. 898. Der Artikel führt allerdings Unrichtigkeiten mit sich (Anselm war nicht Bruder Albrechts des Bären; er kannte die griechische Sprache nicht).

digkeit des Gesandten. Mehr als eine Mission führte ihn nun zum byzantinischen Hof. Es war sicherlich eine bedeutende Aufgabe seines Zeitalters, die Beziehungen zwischen dem Westreich und Ostreich zu festigen. Sie waren wechselvoll genug, aber sie wurden auf beiden Seiten einige Zeit gepflegt. Die aufsteigende Normannenmacht führte eine neue Gruppierung der Kräfte im Mittelmeer und auf der italischen Halbinsel herauf. Die deutsch-byzantinische Allianz erwies sich als eine Notwendigkeit, die einige Jahrzehnte beiderseits bejaht wurde. Die erste Gesandtschaftsreise Anselms fällt in die Jahre 1135—1136. Unter Barbarossa folgten eine, vielleicht sogar zwei weitere Fahrten nach Konstantinopel (1154, 1155) [10]). Sie dienten unter anderen den Zwecken der Brautwerbung.

Aber Ostrom hat den Vielinteressierten und Weitgereisten auch sonst gefesselt, weit über den engeren Bereich der politischen Aufgaben hinaus: Anselm rückte in die denkwürdige Reihe der Unionsredner ein. Dem Prämonstratenser kam dabei die ganze Aufgeschlossenheit und die reiche Wissenschaftsüberlieferung des Chorherrentums zu statten, die sich besonders im Gründungsgebiet (Laon, Paris) des Mutterklosters Prémonté auswirkte [11]). Dieser wissenschaftliche Sinn hat auch bei den bedeutenden norbertinischen Zeitgenossen Anselms, bei Philipp von Harvengt († 1183) und bei Adam dem Schotten († um 1212) Form und Gestalt angenommen [12]). So spendete der

10) Zu den chronologischen Fragen vgl. statt anderer (H. von Kap-Herr, F. Holzach, H. Simonsfeld, F. Chalandon und neuerdings H. Haskins) G. Wentz, Bistum Havelberg, S. 36; zu ergänzen bleibt Gyula Moravcsik, Szent László leánya és a Bizánci Pantokrator-Monostor (Die Tochter Ladislaus des Heiligen und das Pantokrator-Kloster in Konstantinopel). In: A Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézet Közleményei. 7—8 füzet. Mitteilungen des Ungarischen Wissenschaftlichen Instituts in Konstantinopel. Heft 7—8. Budapest-Konstantinápoly 1923, p. 68. — Unrichtig versetzt A. van Millingen (Byzantine churches in Constantinople. London 1912, p. 220 n. 1) den ersten Aufenthalt Anselms in das Jahr 1145. Hier und bei anderen Autoren macht sich der Einfluß von Du Cange, Constantinopolis Christiana seu descriptio urbis sub imperatoribus christianis ... libri quatuor (Historia Byzantina duplici commentario illustrata), Venetiis 1729, p. 81, geltend.

11) Zur Renaissance des Chorherrentums im Hochmittelalter vgl. G. Schreiber, Prämonstratenserkultur, S. 73 ff.; aber auch, mit Rücksicht auf das bedeutende palästinensische Motiv, Wilhelm Hotzelt, Die Chorherren vom Heiligen Grabe in Jerusalem. In: Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart Bd. 2, hrsg. von Cramer und Meinertz (Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande 24—27). Köln 1940, S. 107—136.

12) Über diese Prämonstratenserschriftsteller siehe neuerdings Martin Fitzthum, Die Christologie der Prämonstratenser, S. 40 ff.;

Orden für diese bedeutsamen Erörterungen wertvolle Mitgift in der aristokratischen Linienführung des monastischen Verbandes.

Im Jahre 1054 hatte sich der förmliche Bruch mit der Ostkirche vollzogen. Aber man weiß, die Hoffnung auf eine Aussöhnung und Wiedervereinigung blieb. Sie hat immer wieder die Besten und die Weitschauenden vieler Zeitalter beschäftigt. Diese reizvolle Linie zieht sich bis auf die Enzyklika Mortalium animos Pius XI. (8. September 1928), die die Heimkehr der orientalischen Kirchen ersehnte. Dabei mag man auch der Konstitution Deus scientiarum des gleichen Papstes gedenken. Sie empfiehlt den theologischen Wissenschaftsanstalten das Studium der orientalischen Theologie [13]).

Mit Gregor VII. und Urban II., mit Calixt II. und Honorius II., mit den Synoden von Bari (1098) und Rom (1099), nicht minder mit Einzelrednern wie Anselm von Canterbury und Anselm von Havelberg gewann die lange Kette der Unionsverhandlungen ihre ersten Glieder [14]). Vom politischen Raum her empfingen diese Bestrebungen bereits im Zeitalter Anselms manche Förderung, aber noch größere Nachteile (Normannenpolitik, Kreuzzüge). Anselm war neben anderen Vorzügen durch seine große geschichtsphilosophische Schau wie wenige andere befähigt, dem Unionsgedanken zu dienen. Wußte er doch die Griechen als unentbehrliche Glieder der kirchlichen Ganzheit zu würdigen. Aber auch ihn umfing die Tragik, daß er nach Lage der Dinge gleichzeitig als Anwalt politischer Interessen genommen wurde.

Anselm nahm ein erstes Religionsgespräch im April 1136 auf. Es geschah auf Wunsch des weitblickenden und religiös interes-

---

G. Schreiber, Prämonstratenser und der Kult des hl. Johannes Evangelist, S. 10 ff.

13) Chrysostomus Baur, Union, bei M. Buchberger, Lexikon Bd. 10, Sp. 394—402; Friedrich Heiler, Urkirche und Ostkirche. München 1937, S. 147 f.

14) Zu diesen allgemeineren Entwicklungen vgl. Walter Norden, Das Papsttum und Byzanz. Berlin 1903, bes. S. 97 ff. Die Umwelt Anselms in Byzanz ist jedoch eingehender eingezeichnet bei Ferdinand Chalandon, Essai sur le règne d'Alexis I. Comnène (1018—1118). Paris 1900 und besonders in der Fortsetzung: Les Comnène II: Jean Comnène (1118—1143) et Manuel Comnène 1143—1180. Paris 1912. (Diese beiden Bände in Mémoires et Documents publiés par la société de l'École des Chartes, IV. 1. 2). Neuestens siehe noch Georg Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates (Byzantinisches Handbuch, hrsg. von Walter Otto, T. 1, Bd. 2). München 1940, S. 265 ff. — Die großen grundsätzlichen Fragen eindringlich bei Franz Dölger, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner. In: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 56 (1937), S. 1—42.

sierten Kaisers Johannes II. Komnenos. Es mochte ebenso den Absichten des deutschen Hofes und der päpstlichen Kurie entsprechen [15]). Mit dem Erzbischof Niketas von Nikomedien, mit einem namhaften und zugleich irenischen Partner, hielt er eine öffentliche Disputation. Die ganze Bedeutung dieser Vorgänge war durch die Wahl der Versammlungsorte und durch den feierlichen Stil der Zwiegespräche nachdrücklich herausgestellt. Wurden diese Dialoge doch in der alten Konstantinskirche Hagia Eirene, deren Name den heiligen Frieden Gottes kündete, und in der Hauptkirche der Hagia Sophia geführt, die den Schauplatz vieler großer Begebenheiten abgab [16]).

Inhaltlich bewegten sich die Erörterungen um die Einheit im Glauben und in der Kirche, um den Ausgang des hl. Geistes (Filioque) und um den Primat des Papstes. dazu kam die rituelle Frage der Azymen, der ungesäuerten Brote. Tritt letztere für unser Gefühl stärker zurück, so stand sie in dem sinnbildlich erfüllten Denken des Mittelalters (Meßerklärungen, Rupert von Deutz, Anselm von Canterbury) mit in erster Reihe. Der auch von den Armeniern und Maroniten geteilte Brauch, ungesäuertes Brot zu konsekrieren, war bei dem Patriarchen Michael Cärularius (Azymenstreit) auf stärksten Widerstand gestoßen. Dieser Gegensatz hat die Gemüter bis zum Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1438—1439) lebhaft bewegt, wobei die eifernde Empfindlichkeit der morgenländischen Welt bemerkenswert heraustrat [17]). Allgemeinere Spannungen in der Würdigung und Wertung der hl. Schrift, der Überlieferung und des Symbols traten dabei zutage.

---

15) F. Chalandon, Jean, p. 163, kennzeichnet diese Unterredung dahin: „Ce fut là, semble-t-il seulement une dispute de théologiens, dont la papauté n'avait pas eu l'initiative." Nach dieser Auffassung würde Anselm ein größeres Ausmaß an Initiative zuzubilligen sein. Doch rückt bei A. A. Vasiliew (Histoire de l'Empire Byzantin. Traduit du Russe par P. Brodin, A. Bourguina. 2 t. Paris 1832, II, 129) dies Theologengespräch stärker in die Linie planvollen Ausgleiches zwischen Ostkirche und Westkirche. Vasiliew erinnert an die zwei Briefe, die Johannes II. Komnenos an Papst Calixt II. und an Papst Honorius II. übersandte.

16) Siehe über diese Kirchen statt anderer Jean Paul Richter, Quellen zur byzantinischen Kunstgeschichte. Wien 1897, S. 4 ff., 12 ff.; Alfons Maria Schneider, Byzanz (Istanbuler Forschungen. Bd. 8). Berlin 1936. Diesem Autor habe ich für manche Auskünfte zu danken.

17) Man vgl. für die ältere liturgiegeschichtliche Literatur das fleißige Sammelwerk des Theatiners Franciscus de Berlendis, De oblationibus ad altare communibus et peculiaribus. Venetiis 1743, p. 9 sq., das Anselm von Havelberg erwähnt. Siehe im übrigen A. Eberharter bei M. Buchberger, Bd. 1, Sp. 880.

Später, am 9. und 10. April 1155 in Thessalonich, in dem zweitgrößten Wirtschafts- und Kultzentrum (S. Demetrius, S. Anysia, S. Theodora) [18]) der byzantinischen Welt, hat Anselm mit einer gewissen Zähigkeit und Beharrlichkeit diese Unionsgespräche fortgesetzt. Diesmal mit dem dortigen Metropoliten Basilius von Achrida. Wiederum trat der Streitpunkt nach dem Ursprungs des Hl. Geistes ganz nach vorn. Aber im Hintergrund stand stets die Schicksalsfrage nach der Anerkennung der päpstlichen Primatialgewalt. Hat doch Basilius an Papst Hadrian IV. (1154—1159) auf einen zur Wiedervereinigung einladenden Brief eine Antwort übermittelt, in der er das Nachgeben der Lateiner in Sachen des Filioque und der Azymen forderte und ebenso den Vorrang des Papstes ablehnte [19]).

Das Religionsgespräch mit Erzbischof Niketas ist in den Jahren 1149—1150 von Anselm niedergeschrieben worden. Das geschah auf Wunsch Eugens III. Der Unionsredner hat natürlich nur den Hauptinhalt seiner Verhandlungen mit Niketas aufgezeichnet. Er wählte dafür die Form des Dialogs. Das entsprach dem Ablauf der Geschehnisse. Aber diese Art, Gegensätze in Gesprächsform auszugleichen, muß aus dem Lebensgefühl des Zeitalters verstanden werden, das mit Anselm von Canterbury, mit Rupert von Deutz, mit dem Verfasser des Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem (um 1156 niedergeschrieben, anscheinend in Regensburg) [20]) auch nach dieser Seite Erweckungen antiker Ausspracheformen vollzog. Man mag diese Erneuerung des sokratischen und platonischen Zwiegesprächs unter jene Elemente des neuen Aufbruchs einbeziehen, der die renaissancehafte Haltung des 12. Jahrhunderts kennzeichnet [21]). So wurden von Anselm jene Dialogi adversus

18) O. Tafrali, Thessalonique au quatorzième siècle. Paris 1913, p. 130 ss, mit dem Kapitel: Le culte des saints.

19) Joseph Schmidt, Des Basilius aus Achrida Erzbischof von Thessalonich bisher unedierte Dialoge. München 1901; F. Dölger bei M. Buchberger, Bd. 2, Sp. 28; M. Fitzthum, Christologie, S. 27.

20) So Joseph Storm, Untersuchungen zum Dialogus duorum monachorum Cluniacensis et Cisterciensis. Münstersche theol. Diss. Bocholt i. W. 1926. Die Arbeit von Storm ist übersehen bei Watkin Williams, Monastic Studies, Manchester 1938, p. 61 ff. Dieser Dialog hat als Quelle für das prämonstratensische Zeitalter Anselms von Havelberg eine namhafte Bedeutung. Das ist erläutert bei G. Schreiber, Prämonstratenserkultur, S. 68 ff. — Der Dialog ist gedruckt bei F. Martène-U. Durand, Thesaurus novus anecdotorum. t. V. Lutetiae 1717. Siehe hier bes. col. 1618.

21) Um dieses Element ist die Darstellung von Ch. H. Haskins, The Renaissance of the Twelfth century, Cambridge 1927, noch zu

Graecos libri tres niedergeschrieben, die dem Bischof des stillen Havelberg eine bedeutende Stellung in den Unionsverhandlungen zuweisen. Darüber hinaus sichern sie ihm einen Platz in der literarisch fesselnden Ausdrucksform jenes Zeitalters, die auch einer kommenden Verselbständigung der Profanwissenschaft den Weg bereitete.

3. Symbolische Theologie. Wertung der monastischen Entwicklung.

Die Erörterungen in diesen Dialogen griffen weit über den dogmengeschichtlichen und kirchenpolitischen Bereich hinaus. Anselm trat zu allem in die Reihe jener theologischen Symboliker, die dem Hochmittelalter ein eigenes Gepräge geben. Universalgeschichte wird bei unserem Prämonstratenser eine Geschichte des Reiches Gottes[22]). Menschliches Geschehen, Wirklichkeit und Werden empfängt seinen Sinn von der Heilsökonomie. Im Sinnbild erfährt alles eine ehrfürchtige Deutung. Letzteres gewährt zugleich die Unmittelbarkeit der Anschauung. Dieses Symbol wird vom biblischen und im besonderen von apokalyptischen Ausgangspunkten ergriffen. Dabei macht sich der augustinische Kirchenbegriff geltend. Dieses Symbol wächst zudem aus der allgemeinen Freude des Mittelalters an Bild und Farbe. Es wirkt gleichzeitig als ein Bekenntnis zu den Offenbarungsmächten, die planvoll den Ablauf des menschlichen Geschehens und seine mannigfachen Formen bestimmen. Die Zielsetzung geht auf die Auswirkung und Vollendung der Erlösung Christi, also auf die Vollendung des Heilsplanes Gottes. Geschichtliches Denken wird, wenn der Entwicklungsgedanke derartig eingeschaltet wird, bereits beachtlich angestrebt. Es ist allerdings, entsprechend der Haltung jener Zeit in eine Geschichtstheologie gekleidet. „Der Symbolismus bezeichnet sich selber als die spiritualis intelligentia, das geistige und geistliche, sakrale Verstehen aller Dinge und Vorgänge im Gesamtsinn der wahren Wirklichkeit“[23]). Das war jenes

vermehren, wo übrigens Anselm von Havelberg kurz erwähnt ist (siehe Register).

22) Migne, PL. 188, col. 1139—1248.

23) Alois Dempf, Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters. München, Berlin 1929, S. 231. — Über Anselms Stellung im Kreise der wesentlich von Deutschland getragenen symbolischen Theologie vgl. noch W. A. Schneider, Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Victor (Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, hrsg. von Anton Eitel, H. 53), Münster 1933, S. 12; Johannes Spörl, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. München 1935, S. 17 ff.; M. Fitzthum, Christologie, S. 32 ff.

hochmittelalterliche Zeitalter, in dem die bewußte Hinwendung zu Aristoteles noch nicht erfolgt war.

So trat Anselm von Havelberg zu Hugo von St. Viktor, zu Otto von Freising, zu Rupert von Deutz, zu Honorius Augustodunensis, zu Hildegard von Bingen und zu anderen Vertretern der symbolischen Theologie. Bei aller Verwandtschaft stellt sich die Eigenart der geschichtsspekulativen Betrachtung Anselms betont heraus. Sie kennzeichnete sich besonders in der außerordentlichen Wertschätzung des Monastizismus und in der großzügigen Wertung der Ostkirche.

Näherhin vollzieht sich in einem trinitarischen Geschichtsdenken (Zeitalter Gott Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes), also in drei großen Epochen und Umwälzungen (transpositiones) die Entwicklung der Welt. Sie ist Entfaltung der Kirche. Wenn diese Umwälzungen jeweils von einem Erdbeben begleitet waren, entspricht diese Auffassung ganz der symbolischen und dynamischen Denkweise. So rückt Christus in den bewegenden Mittelpunkt eines Weltgeschehens, das als Erlösungsgeschichte zu begreifen ist. Das Alte Testament war als Zeit der Gesetzgebung eine Vorbereitung auf das Zeitalter des Sohnes. Letzteres brachte mit der revolutionären Wende vom Gesetz zum Evangelium den Fortschritt der neuen Sakramente, der neuen Riten, der neuen Gebote, der neuen Einrichtungen. Erst mit der Verklärung, also mit dem Weltende, vollzieht sich die Offenbarung der ganzen Dreifaltigkeit. Dann ist das Irdisch-Bewegliche erloschen. Es begibt sich der Eintritt in das große Schweigen und in eine ewige Gegenwart.

Bei diesem dreiteiligen Stufenbau einer soteriologisch erfaßten Weltgeschichte fesselt unseren Symboliker besonders die zweite Stufe, die Zeit Christi und der Kirche. Dieser zweite Entwicklungsraum ist in Gegensatz zu Joachim von Fiore mehr christozentrisch gesehen, wenn sie auch gleichzeitig den besonderen Wirkungsbereich des Hl. Geistes betont und nachdrücklich herausstellt. Ja, Anselm gehört zu den ausgesprochenen Wegbereitern des hochmittelalterlichen Kultes des Spiritus Sanctus.

Bei beiden Autoren sind aber die wertvollen Darlegungen von Hans Lauerer (Die theologischen Anschauungen des Bischofs Anselm von Havelberg [† 1158] auf Grund der kritischgesichteten Schriften dargestellt, Erlanger theol. Diss. Erlangen 1911) nicht einbezogen. So verfährt Lauerer gegenüber der Zählung der Zeitalter, die A. Hauck vornimmt, durchaus selbständig, S. 74 mit Anm. 41. — Einen Vergleich zur Epochenlehre von Hildegard von Bingen zieht Hans Liebeschütz, Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen. Leipzig 1930, S. 140 ff.

Jene Epoche ist dabei reich gegliedert, da sie sieben Zeitalter durchläuft. Diese Einteilung ist von den sieben Siegeln der Apokalypse genommen, also von dem deutungsschweren Buch, das gerade den mittelalterlichen Menschen im religiösen und künstlerischen Erlebnis tief bewegte [24]). Im ersten Zeitalter vollzieht sich, wie das apokalyptische Sinnbild des weißen Rosses dartut, die Gründung der Urkirche. Letztere wird durch den Glanz der Wunder ausgezeichnet und bekräftigt.

Im roten Pferd spiegelt sich das zweite Siegel. Die rote Farbe berichtet in der Deutung verflossenen Zeitgeschehens vom Märtyrerblut. Unserer Symboliker begegnet sich mit dem Liturgen, bei dem die Märtyrerfeste ein Rubrum mit sich führen [25]). Es starben Stephanus, die Apostel und viele andere Blutzeugen. Aber die Kirche Gottes erblühte inmitten der Verfolgung wie eine Palme. Sie mehrte sich wie die Zeder des Libanon. Es ist, als ob man bei Anselm den biblisch durchgluteten Liedern, also der Psalmodie der Prämonstratenser, lauschen darf. Nach dem Aufhören der Verfolgung wurde das Kreuz Christi feierlich für den Kult aufgerichtet. Bischöfe, Presbyter, Diakone und andere Grade der Kleriker verbreiteten das Evangelium [26]). Anselm betont mit einigem Nachdruck die seelsorgliche Arbeit, die besonders im Klerikat geleistet wird. Leise klingt jene Fragestellung Chorherr und Mönch an, die ihn zeitlebens beschäftigte. Sie hat sein Säkulum auch sonst tief aufgewühlt [27]).

Doch im dritten Zeitraum, in der Periode des schwarzen Pferdes, erhob sich die Häresie. Arius, Sabellius, Nestorius, Eutyches, Makedonius, Donatus, Photinus, Manes werden von Anselm erwähnt. Aber als Gegengewichte machten sich die großen Konzilien in Nicäa, Antiochien, Ephesus, Chalcedon, Konstantinopel und andere Synoden kraftvoll geltend. Die Reinheit des Glaubens ward wiederhergestellt. Die Fides orthodoxa wurde neu begründet und gekräftigt [28]). Aus der nachdrücklichen Erwähnung der Konzilsorte des Ostens kann man

24) „Nimirum septem sigilla, quae vidit Ioannes, sicut ipse in sua narrat Apocalypsi (VI, 2), septem sunt status ecclesiae sibi succedentes ab adventu Christi usquedum in novissimo omnia consummabuntur." Migne, PL. 188, col. 1149.

25) Siehe dafür neuerdings A. J. Herzberg, Der heilige Mauritius. Düsseldorf 1936, S. 110 ff. Nach der volkspsychologischen Seite vgl. Mengis, Farbe, bei Bächtold-Stäubli, Bd. 2, Sp. 1194 ff. Weiteres bei G. Haupt, Die Farbensymbolik in der sakralen Kunst des abendländischen Mittelalters. Leipziger phil. Diss. Dresden 1941, S. 84 ff.

26) Migne, PL. 188, col. 1150.

27) G. Schreiber, Prämonstratenserkultur, S. 71 ff.

28) Migne, l. c. col. 1151 sq.

fast eine Huldigung für das östliche Christentum heraushören. So sind die Griechen bereits an dieser Stelle in die Einheit der Gesamtkirche einbezogen.

Aber die Windsbraut der schicksalhaften Rosse stürmt weiter. Nunmehr erscheint das blasse Pferd. Seine Farbe ist aus Weiß und Schwarz gemischt. So erscheint sie von vornherein als zweideutig und unheimlich. Dieser fahle Schimmer des pallidus color weist in der Tat in eine Zone, die sich unheilvoll und todbringend anläßt[29]). Das ist der tiefernste Gefahrenbereich der falschen Christen und der falschen Brüder. Zur Überwindung dieser verderblichen Front wurden die religiösen Genossenschaften der Kanoniker und der Mönche geschaffen. Anselm führt hier in seine geschichtsphilosophische Schau monastische Gedankengänge ein, die auch bei seinem Zeitgenossen Otto von Freising anklingen[30]). Aber die Überlegungen sind doch bei dem Havelberger in einen größeren Rahmen einbezogen. Das wirkt sich in einer speziellen und stolzen Ordensschau aus. Ihre Stellung ist in der mittelalterlichen Monasteriologie und Geschichtsphilosophie geradezu einzigartig[31]). Auch das östliche Mönchtum wird, wie wir bald hören werden, in diese Revue einbezogen.

Näherhin erscheinen die Orden als Träger einer wuchtigen und reformerischen Gegenoffensive. Diese Religiosen sind zugleich vornehmste Beweger und Bildner jenes christlich gesehenen Geschehens, das die Heilsökonomie erfüllt. An erster Stelle wird unter ihnen Augustin namhaft gemacht, als Begründer des Chorherrentums, in einer recht denkwürdigen Auslassung; denn mit Augustin wird der Klerikat gegenüber dem Mönchtum bewußt hervorgehoben. Augustin schuf, wie Anselm erklärt, eine Regel von erstaunlicher Lebenskraft. Sie sammelte bis in das Zeitalter des Havelbergers überaus viele Anhänger, in ungebrochener Kraft und Frische. Mit einem ausgesprochenen Sinn für organische Entwicklungen, in dem Bestreben, Altes und Neues innerlich zu verknüpfen, richtete der

---

29) Über das Pferd als Unheilkünder vgl. Bächtold-Stäubli, Bd. 6, Sp. 619 ff. — Über Grenzfarben Haupt, S. 115.

30) Siehe dazu Holder-Egger, Otto von Freising bei Herzog-Hauck, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche[3]. Leipzig 1896 ff., Bd. 14[3], S. 535.

31) Das hat auch J. Spörl, Grundformen, S. 27 richtig empfunden. Aber wesentliche Elemente sind hier noch nicht herausgearbeitet. Einige Zugänge zu dieser Ordensschau bereits bei G. Schreiber, Prämonstratenserkultur, S. 90 ff. Wir denken nicht daran, bereits heute diese monastische Gruppierung erschöpfend zu behandeln. Anderes wird noch an anderer Stelle zu sagen sein.

Prämonstratenser hier wie auch sonst den Blick auf die großen reformatorischen Leistungen, die der praktische Augustinismus in seiner Umwelt setzte. Für das regulierte Chorherrentum seines Zeitalters rühmte er die Kongregation von St. Rufus in Avignon als mustergültig. In ihr spiegelte sich — so dürfen wir Anselm ergänzen — gewissermaßen die kultische Kraft und die sakrale Lebendigkeit des Rhonebeckens; denn in diesem Stromtal organisierte sich unter anderem die Verehrung des hl. Ägidius (St.-Gilles), der später aus dem südfranzösischen Raum zu den vierzehn Nothelfern des fränkischen Langheim trat. An der Rhone wanderten zugleich die Jakobsfahrer zum Heroengrab von Compostela. Am gleichen Strom, der unausgesetzte Pilgerzüge sah, erblühte auch früh die Kultur der Heilig-Geist-Spitäler[32]). Zu den ideellen Wegbereitern dieser Domus Sancti Spiritus gehörte auch der Havelberger; denn für sein geschichtstheologisches Denken ist der Hl. Geist Architekt einer sich stets verjüngenden monastischen Bauweise, die zugleich das Antlitz der christlichen Erde erneuert.

Nachdem St. Rufus erwähnt ist, feiert Anselm als Edelblüte am kanonikalen Stamm nunmehr Norbert, seinen Meister und Lehrer, den Schöpfer von Prémontré, den Stifter des Ordens der weißen Brüder. Dabei unterstreicht der Havelberger als Bischof der Elbniederung Norberts Wirksamkeit in Magdeburg. Zum andern schildert er die schnelle und räumlich bedeutende Ausweitung der Norbertiner auf dem Kontinent, aber auch im palästinensischen Orient. Letzteres Moment mochte die Griechen stärker interessieren. Erste Ansätze einer Ordensgeographie tun sich auf.

Inmitten der farbigen und bewegten Mönchsrevue, die Anselm vorüberziehen läßt, tritt an die Seite Augustins Benedikt von Nursia. Der Name dieses Ordensstifters wird unbefangen mit der gleichen Verehrung und Ehrfurcht genannt, die Anselm dem Regelvater Augustin entgegenbrachte. Als Vorläufer Benedikts werden die Väter des ägyptischen Mönchtums ausdrücklich erwähnt: „Surrexit quoque in monastico ordine beatus Benedictus post multos patres monachorum in Aegypto commorantium“[33]). So erscheint der abendländische Patriarch des Mönchtums als Fortsetzer einer patristischen

32) Über das Rhonetal als Sakralgebiet vgl. G. Schreiber, Deutschland und Spanien. Düsseldorf 1936, S. 522 im Register. Zur allgemeineren Fragestellung, die die Stromlandschaft und die Sakralkultur betrifft, vgl. Derselben, Die Sakrallandschaft des Abendlandes. Düsseldorf 1937.

33) Migne PL. 188, col. 1155 C.

Frühstufe, die als unentbehrliche Voraussetzung gedacht ist. Es war klug und zugleich entwicklungsgeschichtlich berechtigt, daß Anselm in der Disputation zu Byzanz die orientalischen Erstanfänge des Mönchtums eigens herausstellte. Hier wie an anderen Stellen legt der feinfühlige Prämonstratenser Wert darauf, abendländisches und morgenländisches Geschehen in eine innerliche und organische Beziehung zu setzen. Man sieht, die Einung, also der Unionsgedanke, beherrscht als überragendes Leitmotiv dieses zielbewußt geführte Religionsgespräch. Der Wille, sich zu treffen und zu finden, durchdringt auch die Schilderung des Monastizismus. Im übrigen mag man sich daran erinnern, daß Anselms Zeitgenosse, Otto von Freising, das ägyptische Mönchtum aus Cassiodors Historia ecclesiastica tripartita und aus Rufins Historia monachorum kannte[34]). Der Havelberger mag aus den gleichen Quellen geschöpft haben.

Anselm weiß sich in einem Hochzeitaltar monastischer Reformen. So richtet er auch den Blick in die Umwelt der benediktinischen Erneuerung. Sie stellt sich ihm in der Errichtung des Ordens der Kamaldulenser und der Vallumbrosaner dar. Sie bietet sich vor allem in der Entwicklung von Citeaux an. Den Zisterziensern wird darum reiches und enthusiastisches Lob gespendet. Dabei wird ihres Führers, des hl. Bernhard von Clairvaux, wärmstens gedacht. In diesen und in anderen Schilderungen zeigt Anselm einen ausgeprägten Sinn für das Neue und für das sieghaft Aufsteigende, das ein Werthaltiges und ein Wirkliches ist. Und dieses Lebendige wird gleichzeitig im Zeichen des Fortschrittsgedankens als vorbildliches fließendes Geschehen und als Wachstum aus älteren und unvergänglichen Wurzelstöcken gesehen.

Doch von Burgund wendet sich Anselms Blick nach Jerusalem. Das Grab des Herrn ist das größte Kultzentrum der christlichen Welt. Dort verweilt die brennende Sehnsucht seines Zeitalters. Die Legende siedelte selbst Karl d. Gr. an den palästinensischen Erinnerungsstätten an. Dahin hatte auch Anselms Zeitgenosse, der hl. Prämonstratenser Gilbert, Abt von Neufontaines († 6. Juni 1152), seinen Weg gefunden[35]). Am Sepulcrum Domini war es auch, wo die ritterlich-höfische Umwelt von der monastischen Bewegung am stärksten durchdrungen wurde; denn dort bieten sich die Templer den erfreuten

34) Chronica l. 4 c. 14, MG. SS. (Adolf Hofmeister, in usum Scholarum ². Hannoverae et Lipsiae 1912, p. 200 sq); A. Hofmeister, Studien über Otto von Freising II., Neues Archiv 37 (1912), S. 600 f.

35) G. Schreiber, Prämonstratensische Frömmigkeit, S. 191 f.

Augen Anselms dar. Sie sind gleichzeitig tapfere Krieger wie disziplinierte Religiosen. Ähnlich hatte wiederum Otto von Freising geurteilt[36]).

Ganz ungezwungen ergab sich vom palästinensischen Kulturkreis her der Übergang zum griechischen Mönchtum. In artiger Höflichkeit, richtiger mit innerer Wärme und in organisch eingefügten Darlegungen gab Anselm seine Eindrücke über die monastischen Einrichtungen der Ostkirche wieder. In Wertung dieser Auslassungen muß man die zahlreichen Leser im Auge halten, die die spätere Niederschrift auf sich wirken ließen. Dem mittelalterlichen Menschen[37]) aber waren Mitteilungen über Byzanz stets erwünscht. Man erinnere sich nur an die Respektierung der griechischen Kultur, die etwa bei den Lombarden und Venetianern, im besonderen bei Liutprant von Cremona[38]) und in den Säulengalerien der älteren venetianisch-byzantinischen Bauform, nicht minder in den Itinerarien ausgewiesen wurde[39]).

Es sind knappe gedrängte Ausführungen, die Anselm dem byzantinischen Mönchtum widmet. Sie machen bei Migne nicht gerade viele Druckzeilen aus[40]). Aber diese Streiflichter, die auf den östlichen Monastizismus fallen, sind für den Monasteriologen, nicht minder für den Historiker der Unionsgespräche, ebenso für die Geschichte von Byzanz schon von einiger Bedeutung. Diese Darlegungen gewinnen ein erhöhtes Interesse, da sie mit Fleiß und Absicht in das anselmische Geschichtsbild einbezogen werden. Bei seinem Zeitgenossen Otto von Freising, der in jenen Jahren ebenfalls Byzanz oder wenigstens Pera besuchte[41]), sieht man sich vergebens nach derartigen Ausführungen um.

Die Griechen wachsen bei dem Prämonstratenser von vornherein in einen großen Rahmen. Anselm will kirchengeschichtliches und erlösungsgeschichtliches Werden nicht zum wenigsten für seine Zeitstufe am Mönchtum ablesen. In seiner Dar-

---

36) Chronica l. 7 c. 9 (A Hofmeister, S. 320).

37) In Anlehnung an Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften. Bd. 1[3]. Tübingen 1923, S. 193 f.) und an andere verwenden wir auch für den byzantinischen Osten die Bezeichnung Mittelalter.

38) A. Hofmeister, Studien über Otto von Freising II, Neues Archiv 37 (1912), S. 600 f.

39) Siehe A. E. Mader, Itinerarien, bei M. Buchberger, Lexikon Bd. 5, Sp. 661—664. — Man vgl. im übrigen noch das 8. Kapitel (Contacts with Byzantium) bei Ch. H. Haskins, Studies in the Medieval Culture. Oxford 1929, p. 160—169.

40) PL. 188, col. 1156 sq.

41) Hofmeister, Studien II, S. 695 Anm. 5.

stellung heben sich zwei leitende und zugleich geschichtsspekulativ gerichtete Gesichtspunkte ab: Die Einheit und die Vielheit der Entwicklung, das Beharrende und der Strom der Bilder. Die Kirche ist ihm eine Ganzheit. Sie bleibt ein und dieselbe. Das bezeugt sich in der Einheit des Glaubens, der auf dem Fundament des Trinitätsglaubens ruht. Weil diese Einheit einen lebendigen und blutvollen Organismus darstellt, weiß sie um verschiedene Gliedschaften und Verzweigungen. Diese Beobachtungen gewährt nicht nur das Abendland. Die gleichen Eindrücke liefert der Orient. Diese varietates sind keineswegs ein bloßes willkürliches Nebeneinander. Auch die zeitlichen Änderungen, die sich von Geschlecht zu Geschlecht ergeben und in der Schwäche der Menschennatur begründet sind, sind keineswegs als etwas rein Zufälliges anzusehen [42]). Diese diversitas des Nebeneinander und Nacheinander sind als eine inhaltreiche Wertwelt und als ein urgewaltiger und gottgewollter Lebensstrom zu begreifen. Dieser kündet planvollen Fortschritt und verheißungsvolle Wiedergeburt. Diese vollzieht sich unausgesetzt. So erlebt die Kirche stete Erneuerung, ganz wie der Adler, immer wieder eine Verjüngung erfährt „semper nova religione renovatur ut aquila iuventus ecclesiae“ [43]).

Von diesem Prinzip des Fortschritts und zugleich von dieser Harmonisierung her durfte es Anselm nicht schwer fallen, der Eigenart des orientalischen Mönchtums gerecht zu werden. Daß sich in der Tat eine Fülle neuer Beobachtungen im Ostraum mitteilte, hat dieser aufgeschlossene Gesandte deutlich zum Ausdruck gebracht. Aber diese Eindrücke verwirren ihn nicht. Er klärt sie. Zunächst macht er darauf aufmerksam, daß in der Ostkirche, die er als ecclesia orientalis anspricht, drei Gruppen scharf heraustreten, die Griechen, die Armenier, die Syrer [44]). Bei dieser Trias mochte sich für ihn zunächst der Unterschied der Rassen abzeichnen. Dazu mochte er auf Besonderheiten nationaler und historischer Prägung achten, die sich im Erlebnis byzantinischer Dynastien wie in der Formgebung

42) „Facta est autem haec varietas non propter invariabilis Dei, qui semper idem est et cuius anni non deficient (Ps. 101, 29), mutabilitatem, sed propter humani generis variabilem infirmitatem et temporalem mutationem de generatione in generationem. Nempe una est electorum ecclesia, uni Deo obnoxia.“ Migne, ibid. col. 1160 A.

43) Migne, PL. 188, col. 1157 A B.

44) „Item in Orientali Ecclesia, apud Graecos Armenos et Syros, diversa sunt genera religiosorum, qui in una quidem fide catholica concordant ac tamen in moribus, in ordine, in habitu, in victu, in officio psallendi non parum ab invicem discrepant.“ Migne l. c., col. 1156 D.

der liturgischen Gebärde abzeichneten. Ganz zu schweigen von religiösen Strömungen, die wie der Monophysitismus die Griechen, die Armenier, mehr noch die Syrer (Jakobiten) ergriffen hatte. Auf alle diese Momente geht jedoch Anselm nicht ein. Der Ordenshistoriker und Geschichtsphilosoph, der im Unionsredner das Wort nimmt, will vorab das monastische Leben schildern, das er in Konstantinopel vorfindet. Dort vollzieht sich für ihn die gradlinige Fortsetzung der abendländischen Ordensschau; denn auch Griechen, Armenier und Syrer kennen den einheitlichen Rhythmus des katholischen Glaubens. Dieser ist das unzerreißbare Band, das alle umschlingt. Anselm wird innerhalb der allgemeinen Linienführung der Dialoge nicht müde, zu betonen, daß die Kirche von Konstantinopel und ihre Schwesterkirchen in Alexandrien und Antiochien mit der römischen Kirche zusammengehören.

Aber es traten am Goldenen Horn auch Unterschiede heraus. Sie zeichneten sich ab, wenn man den Vergleich zur monastischen Haltung des Abendlandes anstellte. Zum anderen hoben sich die östlichen Zönobien mit Besonderheiten selbst voneinander ab. Gerade auf die letzteren Momente kommt es Anselm an. Er findet diese Vielfalt und Abstufung näherhin in moribus, in den Mönchsitten, ferner in ordine, in der fest umrissenen Norm. Dazu tritt die Unterschiedlichkeit des habitus, der Tracht, ferner ein Vielfaches im victus, in der Ernährung, und schließlich eine andere Art des officium psallendi, also des Chordienstes.

Anselm sagt nichts über das Typikon, d. h. über die Klostergründungsurkunde und deren Klosterregel [45]). Auf dieses Detail läßt er sich nicht ein. Aber es ist so, als wenn er geradezu die Bilanz zieht, die sich einem heute bei der Durchsicht der Typika des mittelalterlichen Byzanz ergibt; denn so groß und zusammenhängend auch die Verwandtschaft dieser Klosterregeln ist, man ist ebenso überrascht, daß sich weitgehende Abweichungen herausstellen, nicht zum wenigsten nach der sozialständischen Lagerung (z. T. Berücksichtigung der Aristokratie), nach Seite der karitativen Einrichtung und in Sachen der Ernährung und der Askese.

Noch ein anderes. Die mit wenigen Worten von Anselm gekennzeichneten Besonderheiten verlangen weitere Erläuterung. Anselm sah hier als Abendländer. An welche heimischen Vorstellungen mochte er anknüpfen, wenn er diese östlichen Sonderungen in einigen markanten Stichworten formulierte? Man

45) Näheres zum Typikon siehe unten.

kommt mit Du Cange nicht aus, um Anselms Termini entsprechend wiederzugeben.

Was zunächst den Sprachgebrauch der mores betrifft, mag man an das Lorscher Spottgedicht des 11. Jahrhunderts erinnern, das sich im Kampf gegen die kluniazensischen Neuerer auf den Wert der Benediktinerregel und der deutschen Mönchsitte, auf den mos teutonicus berief [46]). In letzterem machte sich die Eigenheit von Klima, Rasse, Boden, Gründungsgeschichte, Überlieferung, Rechtsstellung geltend. Heimatliches, Stammliches, Landschaftliches, Sozialständisches ging mit. Darin äußerte sich zu allem das Eigengesicht der Reichsabtei, das vielgliedrige Stiftungswesen, die grundherrliche Wirtschaftskraft. Ähnlich wie in Lorsch lag es in den Reichsklöstern St. Gallen, Reichenau, Hersfeld und anderorts [47]). Dagegen geht die anselmische Wendung ordo auf die niedergeschriebene Satzung und auf die in der Praxis festgelegte Ordnung, nach der man innerhalb des Konventes, bzw. innerhalb der Verbandsgruppe, zu leben hat. Sie war, so läßt sich ergänzend bemerken, in Byzanz besonders durch das Typikon gegeben. Was sodann den Habit, das Mönchsgewand betraf, begegnete dem weißen Prämonstratenser Kanoniker in Byzanz vor allem der schwarze Zönobit, dessen Gewand der Komnene Manuel I. (1143—1180) annahm, da er vor seinem Tode das schwarze Mönchskleid anlegte und — seiner Initiale entsprechend — den Namen Matthäus empfing [48]).

Ebenso zeichneten sich in der Kost Unterschiede zum Abendland ab. Gewiß haben auch die westlichen Reformorden den Fleischgenuß stark verpönt [49]). Aber Byzanz verzeichnete doch als

---

46) „Ad loca nos propere native iubeto redire, quo valeamus ibi Domino servire, quieti, ut mos Teutonicus iubet atque pater Benedictus." MG. SS. XXI. Chronicon Laureshamense, p. 433, v. 139 ff. Vgl. dazu A. Hauck, Kirchengeschichte Bd. 3 [3-4], S. 869 und G. Schreiber, Prämonstratenserkultur, S. 58.

47) Hans Feierabend, Die Stellung der deutschen Reichsabteien während des Investiturstreites. Breslau 1913, S. 35 f.

48) Adolphe Hergès, Le monastère du Pantocrator à Constantinople. In: Échos d'Orient 2 (1898/1899), p. 85. — Zur Symbolik auch Ph. Oppenheim, Das Mönchskleid im christlichen Altertum (Römische Quartalschrift, Suppl.-Bd. 28), Freiburg i. Br. 1931; Derselbe, Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum (Theologie des christlichen Orients 2). Münster 1932.

49) Ernst Tomek, Studien zur Reform der deutschen Klöster im 11. Jahrhundert. T. 1: Die Frühreform. Wien 1910, S. 351 im Register; Stephanus Hilpisch, Geschichte des benediktinischen Mönchtums. Freiburg i. Br. 1929, S. 125; R. Molitor, Zur Rechtsgeschichte

Eigenart eine augesprochen vegetarische Kost. Dieser Unterschied glitt in die Kontroverse. Mit dem Vorwurf, daß das Abendland Fleisch ißt, hat sich unter anderen der Kirchenschriftsteller Theophylaktus Bulgarus, seit etwa 1078 Erzbischof von Achrida, beschäftigt [50]). Man weiß, er verfaßte die versöhnlich gehaltene „Zuschrift an einen seiner Schüler betreffs der gegen die Lateiner erhobenen Beschuldigungen" [51]). Aber diese Enthaltsamkeit des Ostens hat noch moderne Kongresse für historische Medizin (Antwerpen 1920, Paris 1921, London 1922) lebhaft interessiert und zum Vergleich mit westlichen Anstalten eingeladen [52]). Abweichungen unter den orientalischen Klöstern selbst seien an dieser Stelle übergangen. Im übrigen fallen unter den victus nicht zum wenigsten Besonderheiten der griechischen Fastenordnungen, auf die die Klostergründungsberichte jener byzantinischen Zeitalter gern und sorgsam eingehen. Die Unterschiede in officio psallendi sind wohl nicht nur auf die Ableistung des Psalters zu beziehen, in der sich auch im abendländischen Mönchtum beachtliche Sonderungen geltend machten [53]). Das ging wohl auf die Eigenarten der östlichen Liturgien schlechthin. Man darf Anselm schon glauben, daß er die Unterschiede der kultischen Haltung scharf herausarbeitete. Ist doch dieser Prämonstratenser-Chorherr geradezu als Fachliturgiker anzusprechen. Man erfährt, daß sich sein Metropolit Friedrich I. von Magdeburg (1142 bis 1152) an ihn wandte, die Allerheiligenlitanei neu, und zwar rationaliter zu ordnen. Anselm ist dieser gewiß namhaften Aufgabe nachgekommen. Diese Allerheiligenlitanei liegt uns dank der von F. Winter vollzogenen Neuentdeckung heute noch vor [54]).

Soviel nach der Seite des monastischen Sprachgebrauchs, um Anselms Formulierungen näher zu erläutern.

---

benediktinischer Verbände. 3 Bde., Münster 1928—1933, Bd. 3, S. 280 im Register.

50) Joseph Kohler, Der medizinische Inhalt der Briefe des Theophylakt von Bulgarien. Leipzig. med. Diss., Leipzig 1918, S. 22.

51) Krumbacher, Geschichte², S. 133 ff. und im Register, S. 1190; Engberding, bei M. Buchberger, Bd. 10, Sp. 86; Ostrogorsky, Geschichte, 249.

52) Siehe die Fortsetzung dieser Abhandlung in dieser Zeitschrift.

53) Hilpisch, Geschichte, S. 145, 187, 203, im besonderen S. 230 f., zur Verkürzung der Psalmodie. Zum ordo psalmodiae auch Molitor, Bd. 1, S. 16.

54) Von Winter veröffentlicht in: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 5 (1881), S. 144—155. Siehe dazu Lauerer, Anselm, S. 98—105, ferner Schreiber, Prämonstratensische Frömmigkeit, S. 184.

Im übrigen deutet der Havelberger an, daß ihm die diplomatische Sendung gestattete, besonders wertvolle Einblicke zu machen. Er ist stolz auf diese Mission. Er weiß, daß es eine Auszeichnung ist, die stattliche Liste der Apokrisiare fortsetzen zu dürfen, die die mittelalterliche Kaisergeschichte und Papstgeschichte kennt[55]). So kommt es zu der gewichtigen und volltonigen Wendung: „Ego cum essem in urbe regia Constantinopoli apocrisiarius Lotharii Magni et Christianissimi Romani imperatoris, ad Kalojoannem eiusdem regiae civitatis imperatorem, et essem avidus explorator et diligens inquisitor diversarum religionum, vidi ibi multos ordines Christianae religionis“ [56]). Anselm hat also scharf zugesehen, nachdrücklich beobachtet und wieder und wieder verglichen. Die entzückend offenherzige Formulierung des „avidus explorator et diligens inquisitor diversarum religionum“ zählt zu den köstlichsten Zeugnissen der hochmittelalterlichen Persönlichkeitskultur[57]). Diese Ich-Einführung gehört unter die renaissancehaften Züge, die gerade, um hier Haskins zu ergänzen[58]), dem 12. Jahrhundert mit seinen Selbstbekenntnissen, Streitschriften und Briefen eigentümlich sind. Mehr als das. Sie liest sich, wenn man monastische Zusammenhänge überprüft, wie ein Vorgriff auf die Schilderungen, die Franziskaner und andere Mendikanten im 13. und 14. Jahrhundert den Fürstenhöfen des Orients zuteil werden ließen. Gemeint sind jene Gesandtschaften und Missionsreisen, die zum Teil im päpstlichen Auftrag an die Mongolenhöfe, aber auch andere Herrscher des Ostens ergingen[59]). Ihre Bedeutung und lebendige Art, die in das Vorfeld

55) K. Hilgenreiner, Apokrisiar, bei M. Buchberger, Bd. 1, Sp. 543.

56) Migne PL. 188, col. 1156 D.

57) Die anregende Schrift von Rudolf Teuffel (Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den Deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrhunderts. Leipzig, Berlin 1914) verdiente eine Weiterführung.

58) Es handelt sich vor allem um Haskins Schrift The Renaissance of the Twelfth Century, die bereits oben erwähnt wurde, doch tritt die Bedeutung der monastischen Streitschriften in diesem Werke nicht genügend heraus. — Ergänzend für die Kultur des 12. Jahrhunderts wurden die beiden weiteren Werke von Haskins, Studies in the history of medieval science. Cambridge 1924 und Studies in medieval culture. Oxford 1929. Anselm ist in beiden Werken erwähnt.

59) Im Jahrhundert Anselms empfing der armenische Herrscher Leo II. (als König Leo I., 1185—1219) durch Erzbischof Konrad von Mainz, den Abgesandten Innocenz III., die goldene Krone. M. Buchberger, Bd. 1, Sp. 667. — Zu den Mongolenmissionen vgl. Leonhard Lemmens, Die Heidenmissionen des späten Mittelalters. Münster

der Entdeckungen und der Auslandkunde der Neuzeit (Marco Polo, Ioannes Boemus) führt, ist längst noch nicht erschöpfend herausgestellt.

In der angezogenen Selbstcharakteristik wird also gesagt, daß Anselm die verschiedenen Einrichtungen der Religiosen begierig erforschte und eifrig untersuchte. So mag man den Sprachgebrauch von religio verstehen. A. Dempf hat die Anselmstelle, wenn auch nur kurz, gewürdigt. Dieser Autor meint, der Havelberger habe sich in Byzanz Gedanken gemacht, „über die Verschiedenheit der Konfessionen, der religiones“ [60]). Gewiß haben sich Anselm auch solche Eindrücke dargeboten. Aber in der von uns wörtlich angezogenen Auslassung, auf deren Würdigung es zunächst ankommt, dürfte religio vorab als die mannigfache Formgebung von Religiosenverbänden anzusprechen sein. Steht Anselm doch in der Abwicklung und Schilderung der Ordensschau, die Abendland und Morgenland umfaßt. Er legt dabei Wert darauf festzustellen, daß er viele Einrichtungen des religiösen Genossenschaftslebens studiert hat. Für die Richtigkeit dieser Übersetzung dürfte auch der Sprachgebrauch der religio arctior (bzw. religio maior und minor) sprechen. Diese Wendung findet sich, wenn der Übertritt in eine strengere Religiosengemeinschaft im päpstlichen Privileg erlaubt oder im monastischen Erlebnis gesetzt wird. Wir haben diese Terminologie von religio an anderer Stelle für das 12. Jahrhundert, also für das Zeitalter Anselms, gewürdigt [61]). Daß hier also religio als Religiosenverband genommen werden soll, beweist bei Anselm schließlich der ganze Zusammenhang; denn der nachfolgende Satz lautet: In monasterio, quod dicitur Pantocrator. Das geht also auf klösterliche Verhältnisse.

Wie war nun die monastische Welt beschaffen, die sich Anselm in Osten darbot? Unser Reiseschriftsteller nennt einige Niederlassungen. Aber es ist wenig, was er darüber berichtet. Doch der Historiker hat ein Recht darauf, die Klöster aus anderen Quellen näher zu kennzeichnen. Nur so wird er der Bedeutung der Besuche gerecht, die Anselm ausgerechnet diesen und nicht anderen Klöstern machte. Dabei mag man Wert darauf legen, immer wieder festzustellen, daß Anselm

---

1919; B. Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Breslau 1924. J. Lippl, Mongolen, bei M. Buchberger, Bd. 7, Sp. 272—275.

60) Sacrum imperium, S. 241.

61) G. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert. 2 Bde. Stuttgart 1910. Bd. 2, S. 447 im Register unter religio und religiosi; Derselbe, Prämonstratenserkultur, S. 61 ff.

ein Chorherr war. So darf man vielleicht annehmen, was der Oberbegriff religio zuläßt, daß Anselm neben den Mönchsklöstern auch die Kanonikatstifte in Konstantinopel auf sich wirken ließ. Derart mochten ihn die Kanoniker an der Patriarchatkirche von Byzanz von vornherein interessieren. In der nachanselmischen Zeit, also während der Lateinerherrschaft, wurden diese Kanoniker von den Venetianern gestellt[62]). Zudem war mehr als ein Hospital von Kanonikern besetzt.

Eindrucksvoll mochte sich auch die stattliche Reihe von Nationalkirchen geben, über die Byzanz verfügte. Es gewährte damit, ähnlich Jerusalem und Rom einen großartigen und farbenprächtigen Anschauungsunterricht der Nationen und Volkstümer. Schon Johannes Chrysostomus hatte den Katholiken unter den Goten, die in Konstantinopel lebten, die Pauluskirche als Gotteshaus zugewiesen. Dort konnten sie in ihrer Sprache Gottesdienst halten. Er selbst hatte dort in der Osterzeit 399 nach der Predigt des Gotenpriesters das Wort genommen, begeistert von der allseitigen Mission des Christentums[63]). Weiterhin zeigten sich im Zeitalter Anselms und zum Teil schon früher die Kirchen der Amalfitaner (Deiparae seu Mariae Amalphitarum, de Latina) und der Venetianer (S. Maria de Constantinopoli, ferner die Kirche des hl. Akindynus, auch St. Markus genannt) ab, zu denen die Gotteshäuser der Pisaner und der Genuesen traten[64]). Zudem hatte ein britischer Emigrant, der den Einbruch Wilhelm des Eroberers nicht verwinden konnte (1066 Hastings), ein Bekenntnis zu seiner Heimat abgelegt, wenn er ein von ihm gegründetes Gotteshaus unter die Schutzherrschaft des hl. Nikolaus[65]) und des hl. Augustinus von Canterbury, des Apostel Englands, stellte. Begreiflich war es, daß auch den Warägern ein eigenes Gotteshaus

62) M. A. Belin, Histoire de la latinité de Constanstinople[2]. Paris 1894, p. 55; A. Hergès, Pantocrator, p. 86. Über den Kirchendienst an der Patriarchatkirche berichtet Josef von Hammer, Constantinopolis und der Bosporos, östlich und geschichtlich beschrieben. Bd. 1. Pesth 1822, S. XIX. Die Zahlensymbolik der Zwölfzahl bei den Kanonikern verdient besondere Beachtung.

63) Chrysostomus Baur, Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit. 2 Bde. München 1929—1930, Bd. 2, S. 69.

64) Wir folgen hier A. Belin[2], p. 16 ss. Zu diesem Werke sind inzwischen manche Nachträge erschienen. Es ist weit überholt durch E. Dalleggio d'Alessio, Recherches des églises latines de Constantinople sous les empereurs byzantins, Écho d'Orient 23 (1924), p. 448 ss. Wertvolle bibliographische Hinweise bei Schneider, Byzanz. — Zur Orientpolitik von Genua Frederico Donaver, La Storia della Republica di Genova. 2 vol. Genova 1913. I, p. 64 ssg.

65) Zur Nikolauskultur Englands. Meisen, S. 513.

zuteil wurde [66]). Byzanz sah sie als Palastwache wie als Jerusalempilger dauernd in seinen Mauern. Im Kranze dieser Völkerschau, die Belin aufzeichnet, vermißt man überdies jene Kirche, die nach der magyarischen Überlieferung Stephan I., der Heilige (997—1038) errichten ließ. Ihrer wird gern in der späteren deutschen Hagiographie gedacht. „Also wolt er auch die Koenigkliche Statt Constantinopel nit one seiner miltigkeit begabungen vbersehen: bawet ein treffenliche Kirchen wunderharlicher Arbeit dasselbsten: dere er auch alle notturft zueordnet“ [67]). Früh drang zudem das abendländische Klosterwesen in Byzanz ein. Die Kirche der Amalfitaner hing von den Benediktinern von Monte Cassino ab [68]). Die Venetianer besaßen 1110 in dem Kloster St. Georg von Pantepopti ein Priorat, dem 1220 ein Abt zuteil wurde [69]). So konnte 1157, noch zu Lebzeiten Anselms, Papst Hadrian IV. aus diesen und aus anderen Gotteshäusern des byzantinischen Reiches eine Art lateinischer Diözese bilden. Sie wurde entsprechend der venetianischen Vormacht dem Patriarchen von Grado unterstellt [70]).

In dieser Stadt der Seefahrer und Pilger waren überdies mehrere solcher Nationalkirchen mit einem Hospital ausgerüstet. Es seien nur die venetianische Kirche des hl. Nikolaus [71]) und die Kirche des hl. Johannes des Täufers erwähnt, die den Hospitalitern in Jerusalem gehörte.

So strömte auf Anselm ein Vielfaches und Vielfarbiges ein. Das stille Havelberg sah sich durch die Weltmetropole ersetzt.

4. Der Pantokrator, Begräbniskloster der Komnenen.

Dem aufmerksamen Havelberger Bischof mochte sich in Byzanz eine Fülle von monastischen Eindrücken mitteilen. Doch nennt Anselm unter Verzicht auf alles Beiwerk, an erster Stelle

66) Dalleggio d'Alessio, Recherches, p. 458.

67) Der vierdte Theil Bewerter Historien der lieben Heiligen Gottes... durch F. Laurentium Surium... anfengklich Lateinisch in Druck geben. Jetzt aber mit nit wenig mühe / gemainer Teutscher Nation zu gutem — auß dem Latein Durch Joan a Via, der H. Schrift Doctorn / trewlich verteutschet. München 1578, S. 569 v. Vgl. dazu G. Schreiber, Stephan I. der Heilige, S. 17; ferner Derselbe, Stephan I. in der deutschen Sakralkultur. In: Archivum Europae Centro-Orientalis IV. Budapest 1938, p. 191—240. Auch als selbständige Schrift erschienen in: Études sur l'Europe Centre-Orientale dirigées par E. Lukinich Nr. 16. Budapest 1938, S 38.

68) Belin, Latinité [2], p. 18.

69) Belin [2], p. 27.

70) Belin [2], p. 31.

71) Siehe oben S. 356 f. über den Nikolauskult.

das Kloster des Pantokrator. Nicht zufällig. Es war dieses Monasterium das Erhebendste und Großartigste, was die byzantinische Welt an zönobialer Kultur zu vergeben hatte. Er mochte diese Sehenswürdigkeit in Begleitung von Dolmetschern besichtigen; denn er war des Griechischen unkundig. Vermutlich folgten Mitglieder des höheren östlichen Klerus, um dem Wissensdurstigen Auskunft zu geben, soweit nicht der Hegumenos, der Abt, und andere sprachenkundige Inhaber von Klosterämtern mit ihren Mitteilungen einsprangen.

Dieser Besuch führte Anselm in die XI. Region von Byzanz. Sie war damals bereits besiedelt[72]). Es mag sich lohnen, die Anlage des Pantokratorklosters, die sich Anselm darbot, auf Grund anderweitiger Quellen und der diesen gewordenen Darstellung in einigen Umrissen festzuhalten. Erst so stellt sich die ganze Bedeutung dieses Besuches heraus. Noch heute bezeugen die Überreste die Großartigkeit der ganzen Anlage. Sie bieten sich dar in der bereits seit 1453 eingerichteten Moschee Zeyrek kilise camii (Kilise camii). Schon Petrus Gyllius hatte im Jahre 1550, da er Konstantinopel besuchte, in dieser Moschee die Überreste des Pantokrator erkannt[73]). Sie liegt „hart am Rande des Hügels Sirek, der sich mit seinen schroffen Abhängen nach Osten gegen das Goldene Horn wendet“ [74]).

Im Byzanz von damals trug das Monasterium des Weltherrschers Christus (ἡ μονὴ τοῦ παντοκράτορος χριστοῦ) den Stempel höchster Aktualität. Diese Klostergründung war eben jüngsten Datums. Begab sie sich doch erst unter der Regierung Johannes II. Komnenos, also ausgerechnet bei dem Herrscher, zu dem Anselm als Gesandter geschickt war. Es war eine Ehrung für den oströmischen Kaiser, wenn der feinfühlige Diplomat die Lieblingsschöpfung des Basileus aufsuchte. Vielleicht war er von dem Kaiser zu diesem Besuch ausdrücklich ermuntert worden. Dieses Kloster, eigentlich ein Dreiklang von Kirchen, sollte nach der Bestimmung dieses Regenten die Grabeskirche der Komnenen werden. Darin ruhte ihre Bedeutung. Anselm mochte

72) Das mittelalterliche Konstantinopel war in 14 Regionen geteilt. Du Cange, Constantinopolis christiana l. 1. nr. 20, 21, p. 54 sqq; A. Hergès, Pantocrator, p. 70.

73) De topographia Constantinopoleos, l. 4. c. 2. Lugduni Batavorum 1632, p. 283; G. Moravcsik, p. 74.

74) J. P. Richter, Quellen, S. 240; Andreas David Mordtmann (junior), Esquisse topographique de Constantinople. Lille 1892, p. 83; Cornelius Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels. Berlin 1912, S. 33; Jean Ebersolt et Adolphe Thiers, Les églises de Constantinople (Monuments de l'art Byzantin III). Paris 1913, p. 185. Fast die gesamte Literatur ist sorglich ausgebreitet bei A. M. Schneider, Byzanz, S. 68 f.

bei ihrer Besichtigung an die Kaisergräber des Domes in Speyer erinnert werden. Mehr noch an die königlichen Totengrüfte von St. Denis. Lag doch dieses große Mausoleum merowingisch-fränkischer und kapetingischer Herrscher der norbertinischen Urheimat in Prémontré besonders nahe. Zudem hielten in St. Denis, in Gegensatz zur Speyerer Kathedrale, Mönche die Totenwacht.

Der Bericht Anselms über den Pantokrator läßt erkennen, daß das Kloster bei seiner Ankunft im Frühjahr 1136 so gut wie vollendet war. Nur die Michaelskapelle wartete als Begräbniskirche noch auf den Einzug des ersten verstorbenen Mitgliedes aus dem Kaiserhaus. Erst seit Oktober 1136 ruhte hier die Kaiserin Irene, die am 13. August 1134 verstorben war [75]).

In der Baugeschichte dieses kaiserlichen Klosters treten zwei Persönlichkeiten scharf heraus. Einmal Irene (Eirene), zum andern ihr Gemahl Kaiser Johannes II. Komnenos. Er geht gewöhnlich unter dem Beinamen des Kalojoannes. Diese Bezeichnung gibt ihm auch Anselm.

Der Anteil der Frau darf nicht überraschen. Die Geschichte der byzantinischen Zönobien, Gotteshäuser und Hospitäler verzeichnet diesen auch sonst, besonders in Sachen der Frauenklöster [76]). Diese Beteiligung entsprang der starken Stellung

---

75) G. Moravcsik, S. 68, 78, gegen Ed. Kurtz (mit dem Todesjahr 1133), Chalandon (mit dem Todesjahr 1134) und Papadimitriu (mit dem Todesjahr 1135).

76) Vgl. André Ferradou, Biens des monastères à Byzance. Bordeaux 1896, p. 82, mit Hinweis auf Miklosich und Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum Orientis. Wien 1871 sqq., V. p. 327 sqq. Dort Typikon, um 1118, der Kaiserin Irene, der Tochter des Andronikus Dukas, der zweiten Gattin des Alexius Komnenos, Mutter des Johannes Komnenos und der Anna Komnena, zugunsten der Kecharitomene, des Frauenklosters der Gnadenreichen Mutter. Zu diesem Typikon vgl. H. Delehaye, Deux typica Byzantins de l'époque des Paléologues. Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques. Deuxième Série XIII. Bruxelles 1921, p. 6 mit der n. 3 angegebenen Literatur. Delehayes wertvolle Übersicht ist auch separat erschienen.

Bereits früher hatte Anna Dalassena, die Mutter Alexios I. (1081 bis 1118) das Pantepopteskloster gegründet (Chalandon, Jean, p. 23 n. 2; Schneider, Byzanz, S. 68). Theodora, Witwe Michaels VIII. (1261—1282) stellte am Ausgang des 13. Jahrhunderts das Lipskloster und dessen Hospital wieder her. H. Delehaye, Deux typica p. 184. — Über die Frau als Kircheneigentümerin vgl. noch Jos. von Zhisman, Das Stifterrecht (Τὸ κτητορικὸν δίκαιον) in der morgenländischen Kirche. Wien 1888, S. 4, 10, 17; L. Petit et W. Regel, Actes de l'Athos III. Actes d'Éphigménou (Byzantina Chronika. XII. St. Petersburg 1906. Appendix nr. 1, p. IV. Gründung des 11. Jahrhunderts; ferner Arthur Steinwenter, Die Rechtsstellung der

der Frau in der byzantinischen Kultur, die Ch. Diehl so überzeugend und geistvoll herauszustellen wußte[77]). Aber es hat einen besonderen Reiz, daß es sich bei Irene um eine ungarische Prinzessin handelt. Immer wieder begegneten sich die Arpaden und die Inhaber des byzantinischen Kaiserthrones. Bald als Verbündete, bald als erbitterte Gegner. Aber es kam nicht minder zu kulturell denkwürdigen Verknüpfungen, seit jenen Zeitaltern, da bereits vor Stephan I. griechische Priester in der Missionierung des östlichen Ungarns gewisse Erfolge erzielt hatten[78]).

Irene war die Tochter des tatkräftigen Königs Ladislaus des Heiligen (1077—1095). Erst durch diesen Herrscher wurde nach einem Worte von G. Balany die christliche Kirche in Ungarn zu einer nationalen Institution[79]). Daheim ging Irene unter dem Namen Piroska. Um 1104 wurde sie mit dem erst sechzehnjährigen Sohn des Kaisers Alexios Komnenos (1081—1181) verheiratet. Sie war von der Mutter her, von Adelheid von Rheinfelden, auch deutschen Blutes[80]). Im Jahre 1118 wurde sie Kaiserin. Was das Ausmaß der in Sachen des Pantokrator entfalteten Initiative betrifft, kennen die byzantinischen Quellen wie auch die Auswertung dieser Berichte zwei Versionen. Die eine und zugleich ältere Auffassung schreibt der Ungarin, die übrigens eine Verwandte der Komnenen war, das alleinige Verdienst an der Klostergründung zu. Ihr Mann habe nur die Mittel bereitgestellt[81]).Die zweite Ansicht dagegen läßt den Gatten die Errichtung des Klosters vollziehen. Sie stützt sich auf das

---

Kirchen und Klöster nach den Papyri. In: Zeitschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 50, Kan. Abt. 19 (1930), S. 1—50, bes. S. 18.

77) Figures byzantines. 2 t. Paris 1906—1908. bes. t. II.

78) O. Székely, Ungarn, bei M. Buchberger, Lexikon Bd. 10, Sp. 383; Bálint Hóman, Geschichte des ungarischen Mittelalters, Bd. 1. Berlin 1940, S. 152 ff.

79) Geschichte Ungarns. Budapest 1930, S. 14. Eine sorgsame Charakteristik in Beziehungen zu Stephan I. und zu Koloman bei Bálint Hóman, König Stephan I. der Heilige. Breslau 1941, S. 265 f.

80) Zu den Quellen (Kinnamos und Grabgedichte des Theodor Prodromos) vgl. Moravcsik, S. 68. Vereinzelte Hinweise über Piroska bei Ignaz Aurelius Feßler, Geschichte von Ungarn², Leipzig 1867. Bd. 1, S. 183; Johann Graf Mailáth, Geschichte der Magyaren. Bd. 1, Wien 1828, S. 88; G. F. Hertzberg, Geschichte der Byzantiner und des Osmanischen Reiches. Berlin 1883, S. 288; Gyula Pauler, A magyar nemzet története az Árpádházi Királyok alatt. t. I. Budapest 1899, p. 207 und die Anm. 389 auf p. 461; Millingen, Byzantine churches, p. 219 f.; Ianos Karácsonyi, Szent-László kiraly élete. Budapest 1926, p. 6.

81) Vgl. Constantiniade ou description de Constantinople. Composée par un philologue et archéologue, Traduite du grec par M. R.

verhältnismäßig spät aufgefundene Typikon. Indes hat G. Moravcsik die erste und ältere Auffassung neuerdings recht beachtlich gestärkt. Der ungarische Forscher, den der Anteil seines Heimatlandes von vornherein interessierte, erweiterte dabei den Quellenkreis.

Doch hätte Moravcsik seine Beweisgründe um eine ernste Erwägung verstärken können. Wir wollen sie ausbreiten: Es war eigentlich ganz selbstverständlich, daß der Kaiser im Typikon sehr stark, ja fast alleinig heraustrat. Nicht bloß deshalb, weil Irene verstorben war. Auch darum, weil er seine Lieblingsgründung vor Zugriffen der Laien, im besonderen vor der Willkür seiner Nachkommen, schützen wollte. Blieb es doch in Byzanz unvergessen, wenn eine seiner Kaiserinnen aus dem Auslande stammte. Man nehme nur die Grabrede, die der bereits erwähnte Erzbischof Basilius von Achrida einer anderen Irene widmete. Sie war die Gemahlin Kaiser Manuels I. Von Haus war sie die deutsche Gräfin Bertha von Sulzbach, die Schwägerin König Konrads III. Der Redner kennzeichnete die Kaiserin, der er durchaus gerecht werden wollte, als jene Fremde, die unter anderem Himmel geboren sei. Sie habe die Bräuche der Griechen eigentlich nie gekannt. Sie sei vielmehr die Tochter einer kühnen und stolzen Rasse, die ihren Nacken nicht zu beugen wisse. Sie gehöre zu einem Volk, das mächtig und gebietend unter den Völkern des Abendlandes dastehe, das gewohnt sei, andern zu gebieten, das aber nicht gewohnt sei, daß man ihm befehle [82]).

Zum andern wird, um Moravcsik weiter zu ergänzen, noch zu erwähnen sein, daß gerade im 12. Jahrhundert griechische Zönobien immer wieder in Laienhände gerieten. Griff doch die Munifizenz der Kaiser, wenn sie verdiente Staatsmänner und Feldherren belohnen wollte, gerade auf die Klöster als auf bequeme Gegenstände der Dotation zurück [83]). Solche Zönobien vertraten dann die Stelle kaiserlicher Domänen. Im Kriege rückten sie an die Stelle des Kriegsschatzes.

Constantinople 1846, p. 93; Paspates, Βυζαντιναί μελέται, Konstantinopel 1877, p. 309—314, bes. p. 309.

82) Ch. Diehl, Figures byzantines II., p. 186. — Zur gegenseitigen Charakteristik der Griechen und Lateiner vgl. Richard Wallach, Das abendländische Gemeinschaftsbewußtsein im Mittelalter (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. 34), Leipzig 1938, S. 26 ff.

83) H. Ferradou, Biens des monastères, p. 236 ss. — Zur privatrechtlichen Verfügung über Monasterien (bereits Justinian weiß um die Profanation von Klöstern durch Verkauf an Laien), vgl. Steinwenter, Rechtsstellung, S. 5.

Doch das waren nicht mehr persönliche Eingriffe. Darin mochte sich dann immer noch als Unterströmung jene Bestimmung des Nikephoros II. Phokas (963—969) weiterführen, der 964 auf gesetzlicher Grundlage dem Wachstum des kirchlichen und klösterlichen Grundbesitzes zu steuern suchte (Verbot der Neugründung von Klöstern und frommen Stiftungen; keine Vermächtnisse)[84]. Ostrogorsky konnte dieses Gesetz sicherlich mit Recht als eines der kühnsten Denkmäler der byzantinischen Gesetzgebung bezeichnen[85]. Es hat dabei einen eigenen Reiz, festzustellen, daß der Gesetzgeber persönlich einen ausgesprochenen Sinn für das monastische Leben aufwies. Er „war Krieger und Mönch" in einer Person[86]. Hat er doch das bedeutende Laurenkloster des Athos gegründet. Übrigens wurde jene odiose Bestimmung bald, 987 durch Basileios Bulgaroktonos, aufgehoben. Aber der Stachel blieb zurück.

Doch zugunsten der Laien ging außerdem die Strömung der Zeit. Mit Alexios I., also mit dem Ausgang des 10. Jahrhunderts, wurden Klostergüter vom Kaiser mehr und mehr zu Lehen gegeben. Diese Beleihung vollzog sich im Institut der Charistikarier (χαριστικάριοι)[87]. Es trat in Parallele zum karolingischen Benefizialwesen, aber es hatte sich unabhängig von der westlichen Entwicklung ausgebildet (Ostrogorsky gegen N. Suvorov)[88]. Dieses System, Zönobien und ihr

84) Gustave Schlumberger, Nicéphore Phocas. Un empereur Byzantin au dixième siècle. Paris 1890, p. 317.

85) Schlumberger, 388 ss.; Ostrogorsky, Byz. Staat, S. 203.

86) Ebd. S. 202.

87) Zu diesen Entwicklungen Waldemar Nissen, Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077. Jenaer phil. Diss. Jena 1894, S. 54. Farradou, Biens des monastières, p. 117 ss.; Krumbacher, Byz. Literatur², S. 314 f.; Chalandon, Alexis, p. 281, 285, Jean, p. 632 ss.; Ostrogorsky, Byz. Staat, S. 262 ff., E. Herman, Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika ktetorica, caristicari e monasteri liberi. In: Orientalia Christiana Periodica VI, N. III—IV, (Roma 1940), p. 293—375, mit einer ausgezeichneten Übersicht der bereits vorliegenden Arbeiten. Dazu noch H. E. Feine, Studien zum langobardisch-italischen Eigenkirchenrecht II. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte 62, Kan. Abt. 31 (1942), S. 1—105, bes. S. 96 ff.

88) Ostrogorsky, Byz. Staat, S. 263. — Ohne hier näher Stellung zu nehmen, möchten wir doch andeuten: Auf den ersten Blick scheint eine bemerkenswerte Verwandtschaft der Strukturen von Ost und West vorzuliegen. Sie betreffen mehr als einen Bereich. Wir erwähnen nur die Fernwirkung der byzantinischen Kunst, die bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, wie bekannt, ungemein stark ist, ferner den Einfluß der Hofordnung, die Tatsache des Privatklosters, die Ursprünge der karitativen Anstalten, der Einfluß der Basilianer-

Gut einem angesehenen Laien als Kurator (ἔφορος) zu übertragen, wurzelte bereits in älteren und wohlwollenden Bestrebungen, dem Konvent wirtschaftlich zu helfen. Diese Übung, die sich zur Belehnung verdichtete, ist von einem ganz anderen Ausgangspunkt dahin gewertet, daß „sie ein Ventil für die durch den Grundsatz der Unveräußerlichkeit des Kirchenbesitzes beengte Klosterwirtschaft bot". [89]). Wer jedoch, wie Johannes, Patriarch von Antiochien, der Zeitgenosse des Alexios, von klösterlichen Überlieferungen kam [90]), mochte in der Einrichtung dieser Charistikarier eine große Gefahrenzone erblicken, in die das gequälte Mönchtum abwanderte.

So redeten byzantinische Erlebnisse vielsagend und gebieterisch auf den Gatten der Irene-Piroska ein. Grund genug, die Klostergründung mit der vollen kaiserlichen Autorität auszurüsten und ihr den verpflichtenden Charakter einer lex specialis zu geben. Unter all diesen Rücksichten mußte der in sich große Anteil der Irene in die zweite Linie treten.

Soviel über fundator und fundatrix des Pantokrator, mit dem sich Byzanz und Ungarn, Herrscherhäuser und Nationen, Morgenländisches und Abendländisches trafen. Die Namen Irene-Piroska und Johannes II. Komnenos wirken wie Symbole kultureller Begegnungen, an denen das Byzanz jener Zeitalter reich genug ist (Otto von Freising, Wibald von Stablo, Anton von Nowgorod, Günther von Pairis u. a.). Nach der quellenkundlichen Seite ist noch zu bemerken, daß gewiß, wie angedeutet, die noch vorhandenen Überreste eine Rekonstruktion des Baurisses des Pantokrator gestatten. Dieses Moment haben besonders A. von Millingen [91]), und G. Moravcsik betont [92]). Aber wir sind glücklich daran, daß darüber hinaus das Typikon erhalten ist.

Es ist in drei Abschriften des 18. Jahrhunderts überliefert. Die erste betrifft eine Handschrift aus dem Jahre 1749 der theologischen Schule von Chalki, signiert mit Nr. 85, die zweite be-

---

regel, Vorgänge bei der Abtwahl, manche Brauchtümer (Mönchskleid in der ars moriendi, die Pitanz an den Feiertagen und beim Totengedächtnis). Wir erwähnen absichtlich nur einige Materien, die in unserer Abhandlung und in deren Fortsetzung gestreift werden. Aber weithin dehnt sich noch der Forschungsbereich.

89) Ostrogorsky, ebd.

90) Seine Schrift De pessimo usu monasteria laicis tradendi. Migne PG 132, col. 1117—1149; V. Grumel, bei M. Buchberger, Bd. 5, Sp. 478.

91) Byzantine churches, p. 219 ff.

92) S. 75 ff. Bei Moravcsik (S. 77 f.) wird auch auf Widersprüche zwischen Millingen und C. Gurlitt hingewiesen, was die Entstehung der drei Kirchen betrifft.

findet sich in einer Handschrift, die auf der Insel Zakynthos Privatbesitz zugehört und die Bezobrazov entdeckte; die dritte im Codex Parisinus 389, welch letztere irrtümlich als Typikon eines Kaisers Palaiologos betrachtet wurde. In diesen drei Handschriften fehlen leider die ersten beiden Seiten. Das Original ist wissenschaftlich nie benutzt worden. Ob es noch vorhanden ist, steht dahin. Es befand sich, wie die Anmerkungen der Handschriften erkennen lassen, in der Konstantinopler Bibliothek des Nikolaos Maurokordatos, des Fürsten der Moldau [93]). Die erwähnte Handschrift Nr. 85 der theologischen Schule von Chalki enthält die Abschrift von verschiedenen Klosterregeln des 12. und 13. Jahrhunderts, in der als dritte Nummer der Gründungsbericht des Pantokrator erhalten ist. Aus ihr hat P. Bezobrazov 1887 Auszüge veröffentlicht [94]). Eine zweite Ausgabe, aus der nämlichen Handschrift von Chalkis, bot A. Dmitrievsky 1895 in Kiew [95]). Doch blieb dem letzten Autor die Arbeit von Bezobrazov unbekannt.

Die schwer zugängliche Arbeit von Bezobrazov ist weiteren Kreisen durch die eingehende Inhaltsangabe von E. Kurtz zugänglich gemacht worden. Aber letztere führt auch Ungenauigkeiten mit sich. Und Wesentliches blieb dort und in der

---

93) Wir folgen der handschriftlichen Überlieferung bei Moravcsik, p. 72.

94) P. Bezobrazov, Unedierte Klosterregeln (Russisch), Žurnal Ministierstwa Narodnago Proswieščenia. Journal des Ministeriums der Volksaufklärung. 1887, Bd. 254 Novemberheft, S. 65—68. Besprochen von Ed. Kurtz. In: Byz. Zeitschrift 2 (1893), S. 627—630.

95) Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsa v bibliotekach pravoslavnago vostoka (Beschreibung liturgischer Handschriften, die in Bibliotheken des orthodoxen Osten aufbewahrt werden). Kiev. Bd. 1. Typika I, 1895 (in dieser Reihe erschienen Bd. 2 Euchologia 1901; Bd. 3. Typika II. 1917), p. 656. Nicht zugänglich ist der Aufsatz des gleichen Autors in den Trudii der Akademie von Kiew (Τυπικά. Addenda et corrigenda), Augustheft 1895, p. 537—585, hier sind Varianten nach der Pariser Handschrift Nr. 389 veröffentlicht. Ebenso blieb unzugänglich die Stellungnahme von Lambros. In: Νέος Ἑλληνομνήμων, t. VI, p. 392. Erwähnt bei Chalandon, Jean II., p. 24 Nr. 1 und bei Moravcsik, p. 60 Nr. 41. Weitere Angaben bei Franz Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des römischen Reiches (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, Abt. I.). München 1924 ff., Nr. 1311. — Die Veröffentlichung von Dmitrievskij, Typika I, fehlt leider an manchen größeren Bibliotheken. Für Einsichtnahme und für manche Hinweise und für Überlassung seltener Literatur habe ich Herrn Prof. Dr. Adolph Rücker in Münster, zugleich Herrn P. Dr. Paulus Matzerath, O. S. B. sehr zu danken, letzterem Gelehrten auch für frdl. und eingehende Arbeit an der Übertragung, desgleichen Herrn Abt Dr. Raphael Molitor und Herrn Dr. Hieronymus Engberding, O. S. B.

sonst weit ausgesponnenen und recht einfühlenden Wiedergabe des Inhaltes bei A. Hergès unerwähnt[96]).

5. Morgenländische und abendländische Klostergründung im Hochmittelalter.

Schon ein erster Blick auf den beträchtlichen Umfang der Klostergründungsurkunde ergibt — was der Inhalt bestätigt —, daß wir es mit einem Großkloster, mit einer weiträumigen Hochburg monastischen Sinns, mit einem vaste sanctuaire zu tun haben[97]). Eine bedeutende Anlage war bei der kaiserlichen Initiative von vornherein zu erwarten. So konnten den Ruhm des Pantokrator, schon von jeher, wie Gyllius bemerkt, die byzantinischen Schriftsteller künden[98]). Das Andenken an diese berühmte Kultstätte überdauerte selbst die türkische Zeit[99]). Die Mauer, die sich im allgemeinen auch bei den abendländischen Zönobien jenes Zeitalters einfand, umschloß das eigentliche Zönobium und nicht weniger als drei Gotteshäuser. Zunächst ein erster Hinweis auf den Pantokratortempel, die Hauptkirche des Klosters. Sie war eine der besten Schöpfungen der byzantinischen Kunst jenes Zeitalters. Sie gab sich als beredte Ausdrucksform eines entwickelten Stiles. Wird sie doch für den, der von der Geschichte der Architektur kommt, in einer Linie mit der Chorakirche (Kahrije-Djami) und mit Pammakaristos (Fethije-Djami) in Konstantinopel, mit dem Katholikon von Lawra auf dem Athos, mit dem Katholikon von Dochiariu, mit der Apostelkirche von Saloniki usw. genannt[100]). So steht sie in einer denkwürdigen Reihe.

Die zweite Kirche war mit einer damals beliebten marianischen Wendung der barmherzigen Gottesmutter gewidmet.

96) Bereits oben angegeben.

97) Ebersolt et Thiers, Églises de Constantinople, p. 185.

98) „Templum Pantocratoris illustre memoria recentium scriptorum". De Constantinopoleos topographia libri IV., l. IV. c. 2, 1561, p. 283. Erwähnt bei van Millingen, p. 219.

99) „The church was so important, and so closely associated with events which occurred late in the history of the city, that its identity could not be forgotten by the Greek ecclesiastical authorities soon after the Turkish conquest." van Millingen, p. 219.

100) J. Sauer, Byzantinische Kunst, bei M. Buchberger, Lexikon Bd. 2, Sp. 675. Zur Baugeschichte des Pantokrator vgl. vor allem van Millingen, Byzantine churches, p. 345 im Register. Siehe dort auch die Feststellung: „S. Saviour Pantocrator (1118 bis 1143 A D) in the largest late church in Constantinople, and is an usually large church of his type." Ähnlich Th. G. Jackson, Byzantine and romanesque architecture. Cambridge 1913, p. 125. — Zum Chorakloster vgl. Schneider, Byzanz, S. 31, 57, 97, zum Pammakaristoskloster, ebd. S. 66.

Lag doch über Byzanz bei aller Wertung der christologisch gerichteten Patrozinien eine betont marianische Atmosphäre [101]). Sie wurde auch auswärtigen Besuchern geöffnet, selbst den Frauen. Die dritte Kirche war dem Asomatos, dem Erzengel Michael geweiht. Schon der Name ihres Schirmherrn, des Verteidigers und Geleiters der Seelen, deutet an, daß es sich um die ehrfürchtige Begräbnisstätte der kaiserlichen Familie handelt. Soviel zunächst zur räumlichen Entwicklung.

Mit dieser Mehrheit von Gotteshäusern zeichneten sich übrigens Verwandtschaften zur abendländischen Gestaltung ab. Es ist das besondere Verdienst von K. H. Schäfer, darauf hingewiesen zu haben, daß sich auch bei deutschen Kathedralen und zuweilen auch bei Klöstern im Mittelalter noch eine zweite oder gar weitere Kirchen einfanden [102]). Diese Forschungen sind seitdem von der Kunstgeschichte weitergeführt worden. Auch Anselm von Havelberg mochte aus der Geschichte seines Ordens um solche Vorgänge wissen. Er brauchte nur auf das Prämonstratenserkloster Steinfeld in der Eifel zu schauen. Dort war zwischen 1121—1126 die alte Pfarrkirche, damals schon ein Sitz von Augustinerchorherren, in ein Stift der Norbertiner durch Regeländerung umgewandelt worden. Mit Genehmigung des Erzbischof Friedrich I. von Köln wurde der Pfarrgottesdienst aus dem Kloster in eine capella in atrio eiusdem cenobii verlegt [103]). Derart bejahten Reformklöster die Sehnsüchte nach Abgeschlossenheit, Ruhe und Stille, im Osten wie im Westen.

Der Typikontext des Pantokrator bringt nun die Willensmeinung und die organisatorische Linie des Kaisers entschieden und lichtvoll zum Ausdruck. In den verschiedensten Bereichen. Vom Typikon her erwächst den griechischen Klöstern Form, Gestalt, Inhalt, Verpflichtung, Zukunft [104]). Es wird

---

101) Tafrali, Thessalonique. p. 143: „Constantinople avait pour protectrice la mère de Dieu; saint Démétrius veillait sur Thessalonique." Eingehender über „die Stadt der Mutter Gottes", mit wertvollen Hinweisen auf die Liturgie des 11. Mai (Geburtstag oder die Weihe der von Gott behüteten Königin der Städte). H. Engberding, Maria in der Frömmigkeit der byzantinischen Liturgie. In: Ein Leib / Ein Geist. Einblicke in die Welt des christlichen Ostens, hrsg. von der Abtei St. Joseph zu Gerleve / Westfalen. Festgabe für Adolf Rücker. Münster 1940, S. 37—68. — Weiteres unten zur Hodegetria.

102) Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter. Stuttgart 1903, S. 196 ff.

103) Ebd., S. 202.

104) Zum Begriff des Typikon im engeren Sinne der Stiftungsurkunde (diese Typika heißen auch κτητορικά; im weiteren Sinne ist

dabei zu einem Regelkommentar und zu einem Abriß der Verfassung. Zudem wird es zu einer Art Rituale, also zu einem Bekenntnis zu werdenden und gewordenen Liturgie. Zuweilen, wie im Falle des Pantokrator [105]), aber auch in der Diataxis des Michael Attaleiates [106]) wird noch neben der Klostergründungsurkunde ein besonderes liturgisches Typikon ausgefertigt. Gleichwohl rückt bereits in dem eigentlichen Pantokratortext das liturgische Element an die erste Stelle, wenn auf die besondere liturgische Normenvorschrift, wie folgt, hingewiesen wird. „Die Feier des Gotteslobes dieses hl. Klosters soll nach unserem Willen gemäß dem von uns gemachten kirchlichen Typikon vor sich gehen" [107]). Zur Vielheit der angeschlagenen Motive des kirchlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebens tritt die Freude am ausladenden Detail und an zönobialer Feinmalerei. Nach der Seite des Stimmungsgehaltes bewegt einen beim Pantokrator die Geschlossenheit des Ganzen und der tiefinnere Ernst, aber auch die helle Freudigkeit, mit der die Aufgabe des Mönchtums ausgebreitet wird.

Jedes Typikon erhebt im allgemeinen Anspruch auf eine gewisse originale Linie. Sie betrifft nicht nur die Kennzeichnung der baulichen Anlage, die Umschreibung des Klosterbesitzes und das Eigengesicht der Landschaft (Stadt und Land,

---

jedoch das Typikon die Zusammenstellung der rubrizistischen Weisungen, ebenso die Sammlung der Regel und Bräuche bestimmter Klöster der Ostkirche); vgl. Ferradou, Biens des monastères, p. 81 ss; H. Delehaye, Deux typica, p. 3 ss. Ein Vergleich zweier Typika, für das Kecharitomene-Kloster und für den Pantokrator bei Chalandon, Jean, p. 23 ss. Siehe im übrigen noch K. Krumbacher, Byz. Lit., S. 314 ff., H. Engberding, bei M. Buchberger, Lexikon, Bd. X, Sp. 345. Die beste Übersicht über die veröffentlichten Stücke bei Placide de Meester, Les typiques de fondation (Τυπικὰ Κτητορικά). In Atti del V. congresso internazionale di studi Bizantini. Roma 20—26 settembre 1936. II. Archeologia e storia dell'arte. Liturgia e musica. Cronaca del congresso (Studi Bizantini e Neoellenici, vol. VI). Roma 1940, p. 489—508. Wer diese Aufzählung der Typika auf sich wirken läßt, erkennt, wie schmal die Quellenbasis ist, auf der sich die sonst grundlegende Studie von Jos. von Zhisman, Das Stifterrecht, erhebt. Breiter ist bereits der Unterbau bei Nissen, Stifterrecht. Als bedeutsame wirtschaftsgeschichtliche Quelle sind die Typika in der Schule von F. Dölger verwendet bei Diogenes A. Xanalatos, Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Erzbischofs Theophylaktos von Achrida. Münchner phil. Diss. Speyer 1937.

Die Vergleiche zur abendländischen Entwicklung sind aber bei allen diesen Autoren noch nicht gezogen.

105) Dmitrievskij, Typika I, p. 700.

106) Nissen, Diataxis, S. 44.

107) Dmitrievskij, p. 657.

hl. Berg und Fluß, Meeresküste und Insel, Seeräubermotiv). Die Urkunde will darüber hinaus den Ablauf des monastischen Geschehens in diesem und in keinem anderen Kloster regeln. Und doch steht jedes Diplom auf den Schultern von irgendwelchen Vorgängern. Es ist nicht nur wie die Papst-, Königs- und Bischofsurkunde, die dem Zönobium im Abendlande zuteil wurde, formell abhängig von älterem Kanzleigebrauch. Es ist ebenso bedingt durch jahrhundertelange Überlieferungslinien zönobialer und selbst anachoretischer Entwicklung [108]). Neuerdings hat man in diese strömende Lebensfülle die Abttestamente des 6. und 7. Jahrhunderts (Privattestamente mit der Einsetzung eines Mönches als Erben und Nachfolger), ja selbst die Übereignung von Philosophenschulen als Vorstufen einbezogen [109]). Ja, an der Wiege des Typikon stehen auch die Mönchsväter der ägyptischen Wüste und die Regelväter zönobitärer Gestaltung. Was die Motivlehre des monastischen Lebens betrifft, erneuerten sich in der Tat die Mönchsideale der Thebais. Dort lockten den Anachoreten, aber auch die Gemeinschaftssiedlung jene Stille und Abgeschlossenheit, die als Voraussetzung der Entsinnlichung, der inneren Sammlung und beglückenden Schau gewertet wurde [110]). Diese Schweigsamkeit der Wüste, dieses secretius orare der christlichen Urzeit [111]) soll sich an der Meeresküste des Johannisklosters auf Patmos wiederholen, das der Mönch Christodulos († 1091) gründete [112]). Sein Reformeifer hatte sich übrigens — so dürfen wir wohl seinen römischen Aufenthalt deuten — auch an Kluny entzündet. Das religiöse Erlebnis der Stille soll sich ebenfalls in der Weltstadt Byzanz vollziehen, wenn den Konventualen des Pantokrator die strenge Abgeschiedenheit, die Loslösung von der Sinnenwelt zur Pflicht gemacht wird.

Nicht minder wirkt in Geist und Gefüge des Typikon der hochentwickelte Klosterbegriff Justinians und seiner Nachfol-

---

108) Privatrechtliche Verfügungen über Einsiedeleien (vermutlich 7. Jh.) bei Steinwenter, S. 8.

109) Ebda., S. 9 ff. Herman, Ricerche, p. 312. — Zur methodischen Aufschließung vgl. F. Dölger, Zur Textgestaltung der Lavra-Urkunden und zu ihrer geschichtlichen Auswertung. In: Byzantinische Zeitschrift 39 (1939), S. 23—66, mit wertvollem Wort- und Sachregister.

110) Zur Konzentration vgl. K. Heussi, Ursprung des Mönchtums. Tübingen 1936, S. 219, 231, 295.

111) Zu diesen und anderen Wendungen J. Herwegen, Väterspruch und Mönchsregel. Münster 1936, S. 33.

112) Dieses Moment hätte bei V. Laurent, bei M. Buchberger, Bd. 2, Sp. 932, Erwähnung verdient. Siehe noch Paul Renaudin, Christodule, Higoumène de Saint-Jean, à Patmos (1020—1101). In Revue de l'Orient chrétien 5 (1900), p. 215—246. Auch separat.

ger. Dieser fand in der kaiserlichen Gesetzgebung einen umfassenden Niederschlag [113]). Mit ihr erfuhr die Regel des hl. Basilius, des morgenländischen Mönchsvaters, eine gewiß bemerkenswerte Ergänzung und Festigung. Ein ähnlicher Vorgang vollzog sich im Abendland, da die Benediktinerregel mit dem Capitulare monasticum der Aachener Synode (817) gestützt und weitergeführt wurde. Nur hat Byzanz, im Vorsprung seiner Klosterpolitik, früher zugegriffen. Dabei fehlten am Goldenen Horn bei den Gesetzgebern Wechselfälle und Widersprüche keineswegs (klosterfeindliche Haltung der Bilderstürmer, Bestimmungen gegen überstarke Vermögensbildung, Abneigung Manuels I. gegen städtische Niederlassungen [114]).

Zu den Bewegern der Gründungsurkunde gehörten nicht minder die Dekrete östlicher Synoden. Darunter wollen jene Kanones besonders vermerkt sein, die. entsprechend dem hier grundlegenden Chalcedonense von 451, die Abhängigkeit des Klosters vom Bischof festzulegen (besonders das Konzil von Konstantinopel 861) [115]). Doch war der Grundsatz diözesaner Gebundenheit beim Pantokrator und bei manchen anderen Anstalten durchbrochen [116]). Die Klostergründer zeigten im allgemeinen — und das war im Zeichen des Herrenrechts begreiflich genug — eine gewisse Neigung, ihre Stiftung dem Ordinarius zu entziehen. „Οφείλει εἶναι ἐλευθέρα καὶ αὐτοδέσποτος" hieß es

113) Charles Diehl, Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle. Paris 1901, p. 501 ss; W. Nissen, Die Regelung des Klosterwesens im Rhomaerreiche bis zum Ende des 9. Jahrhunderts. Hamburg 1897. Die inhaltreiche Arbeit von Marin (Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius [380—898]. Paris 1897) bedürfte eine Weiterführung bis 1453. August Knecht, System des Justinianischen Kirchenvermögensrechtes. Stuttgart 1905, S. 56 ff.; H. Monnier, Les Novelles de Léon le Sage (Bibliothèque de l'université du Midi, fasc. XVII). Paris 1923, p. 154.

114) Zur Klosterpolitik Manuels vgl. Ch. Diehl, Byzance. Grandeur et décadence. Paris 1919, p. 190, auch Chalandon, Jean, p. 632 ss.

115) C. J. von Hefele, Conciliengeschichte. Bd. 4 ². Freiburg i. Br. 1879, S. 244; Zhisman, Stifterrecht, S. 40; Nikodim Milaš, Das Stifterrecht der morgenländischen Kirche. Zara 1897, S. 565 ff.

116) Zur Gliederung vgl. Ferradou, Biens des monastères, p. 90—118. Dort werden näherhin unterschieden: Monastères autodespotes, impériaux, patriarcaux, métropolitains, épiscopaux, soumis à un établissement pieux, monastères qui étaient la propriété d'un particulier. Leider ist die Quellenbasis dieses sonst sehr anregenden Buches heute nicht mehr ausreichend, da es bereits 1896 erschienen ist. Weit eingehender und unter umfassender Heranziehung der Literatur ist die Gliederung der byzantinischen Klosterwelt gekennzeichnet bei E. Herman, Ricerche, p. 293 ss. Zu den Stauropegialrechten der Patriarchen siehe Milaš, Kirchenrecht, S. 566.

in Typikon für das Johannes-Prodromoskloster, das 1326—1329 errichtet wurde[117]). Natürlich war die Rangstellung des Gründers für Zuordnung oder Befreiung mehr oder minder entscheidend. Immerhin mögen die freien, die autodespoten Klöster für unser Zeitalter, also für das 12. Jahrhundert, eine Minderheit dargestellt haben[118]).

Zuweilen ist das Typikon jedoch bloße Kopie. Es ist nach Muster eines bereits errichteten Klosters abgefaßt. Diese Art nähert sich stärker der abendländischen Gründungsurkunde an. Für die letztere mag man für das Hochmittelalter, um ihre Anlage und um ihren Inhalt zu ermessen, die einschlägigen Untersuchungen von U. Berlière, O. Lerche, G. Schreiber, A. Brackmann, H. Hirsch und von anderen Autoren einsehen. So wurde 1083 das Kloster Petritzos, heute Bačkowo, nicht weit von Philippopel, an den Ausläufern des Rhodopegebirges errichtet. Die Lebensordnung für dieses Zönobium ist weitgehend nach dem Muster des (untergegangenen) Panagios-Klosters in Konstantinopel geschaffen. Allerdings zeigt Einiges, besonders die Bestimmungen über die karitativen Einrichtungen eine gewisse Selbständigkeit[119]). Ähnlich sind Anordnungen, die in Sachen des Offiziums der Matutin dem Typikon von Kosmosotira (gegründet 1152) mitgegeben sind, der Gründungsurkunde des hauptstädtischen Euergetesklosters (gegründet 1054) entnommen[120]). Zudem ist es bekannt, daß das Typikon zweier führender Zönobien, des Sabasklosters bei Jerusalem und des Studiosklosters in Konstantinopel von vielen anderen Niederlassungen übernommen wurde[121]). Diese Metropolen des kirchlichen Lebens erwiesen für den Monastizismus und für die Liturgie die Kraft der Anziehung und Gestaltung. A. Baum-

117) Martin Jugie, Le typicon du monastère du Prodrome. In: Byzantion 12 (1937), p. 67.

118) Ähnlich Steinwenter, Rechtsstellung, S. 45.

119) Louis Petit, Typicon de Grégoire Pakurianos pour le monastère de Pétritzos (Bačkowo). In: Vizantiiskii Vremmenik 11 (1904), bes. p. XV. Das Typikon ist durch die Bevorzugung der Georgier besonders bemerkenswert. Sie haben auch sonst blühende Mönchskolonien außerhalb ihres Landes besessen. G. Graf bei M. Buchberger, Bd. 4, Sp. 404.

120) Das hat schon L. Petit beobachtet, Typikon du monastère de Kosmosotira près d'Aenos (1152). In: Bulletin de l'Institut archéologique Russe à Constantinople XIII. Sofia 1908, p. 17—77, besonders p. 27, mit Hinweis auf das Euergetes kloster bei Dmitrievskij, Typica I, p. 615—655, siehe dort bes. p. 29. Zu letzterem Zönobium vgl. Delehaye, Deux Typica, p. 5 mit n. 5; de Meester, p. 501; Schneider, Byzanz, S. 72.

121) Nissen, Diataxis, S. 3; H. Engberding, Sabas, bei Buchberger, Lexikon, Bd. 9 Sp. 46 f.

stark hat die Eigenart des palästinensischen und byzantinischen Kultzentrums herausgearbeitet [122]). Der kultgeographische Wirkungsbereich und das Verhältnis beider Liturgiegruppen zeichnet sich dabei scharf ab. Die vordringliche, von mehreren Faktoren begünstigte Art von Byzanz tritt dabei sehr beachtlich heraus. Aber ihr volles Gewicht empfangen solche Untersuchungen erst dann, wenn erst einmal die monastische Parallelentwicklung umfassend aufgedeckt wird. Gaben sich doch beide Kultmittelpunkte als mönchische Pflanzschulen ersten Ranges, die selbst das Abendland tief beeindruckten. Man werfe nur einen Blick auf die Itinerare und auf Kultwanderungen und Patrozinien.

Der Gegensatz zur westlichen Klostergründung zeichnet sich im Pantokrator-Typikon ungemein scharf ab. Wer von der schlichter gehaltenen karolingischen und nachkarolingischen, im besonderen von der staufischen fundatio coenobii kommt, ist immer wieder erstaunt, derartig minutiös getroffenen Anordnungen des mittleren byzantinischen Zeitalters zu begegnen. Die kleinsten Teile des monastischen Räderwerkes werden dort erfaßt. Das betrifft Äußerungen der Askese und Disziplin. Das erstreckt sich auf den Gang des Kirchenjahres. Das regelt das wirtschaftliche Soll und Haben. Das greift in die Einrichtung der Klosterämter. Im besonderen werden Wahl, Rechte und Obliegenheiten des Abtes erörtert. Die Aufnahme der Novizen wird ebenso wie die Arbeitsteilung des Personals erwähnt. Dazu werden Speisevorschriften und Fastenordnungen genau so festgelegt, wie die Tracht und das brüderliche Leben, wie die Bäder und die Leibwäsche. Dazu breitet sich das Totengedächtniswesen aus [123]). Es kennt Zuwendungen und Anwesenheitsgelder. Der Armen wird dabei besonders gedacht. Pauperes und mortui waren auch in Byzanz eng verschwistert [124]). Zudem wird das Almosen an der Klosterpforte eingeschärft. Am stärksten überraschen die Bestimmungen, die das Quantum Lampenöl und das Kerzengewicht an den Feiertagen angehen. Immer wieder lauscht man dem Schlagwerk einer monastischen Präzisionsuhr.

---

122) Siehe unten.

123) Dazu auch Hergès, Pantocrator, p. 72.

124) Diese Zusammenhänge sind bei G. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege², Freiburg i. Br. 1884, S. 308 ff., übersehen. Vgl. dazu G. Schreiber, Kirchliches Abgabenwesen an französischen Eigenkirchen aus Anlaß von Ordalien. In: Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte 36, Kan. Abt. 4 (1915), S. 414—483, bes. S. 437 Anm.; Derselbe, Deutschland und Spanien, S. 506.

Angesichts der erdrückenden Fülle von Verwaltungsvorschriften, die das Typikon für das kaiserliche Pantokratorkloster mit sich führte, hat bereits A. Hergès mit feinem Humor bemerkt, es scheine, daß Johannes II. Komnenos ein Vetter des Sakristans Joseph II. sei. Man darf trocken und drastisch hinzufügen, daß der Kaiser in der Tat wie ein Speisemeister und Küchenchef, wie ein Garderobier und Novizenerzieher wirkt. Dieser Vergleich drängt sich einem auf, wenn man die Gründung der Prämonstratenser- und Zisterzienserklöster des gleichen Zeitalters nimmt. Bei letzteren haben die Laien, im besonderen die Dynasten jener Zeit, materiell oft beachtlich beigesteuert. Aber was die zönobitäre Lebensführung der neuen Niederlassung betraf, im besonderen die Bildung des inneren Menschen, standen sie im allgemeinen bescheiden und fast anspruchslos zur Seite. Ganz anders in Byzanz. Dort trat die Figur des Klostergründers mit der beigegebenen Lebensnorm, besonders im Falle des kaiserlichen Hausklosters des Pantokrator, markant und geradezu gebieterisch in Erscheinung. Und doch, bei schärferem Zusehen und bei sorgsamen Unterscheidungen wird man feststellen dürfen, daß das forum internum, also der innere Bereich der seelischen Immunitätszone, Abt und Konventualen weithin überlassen bleibt. Hier waren die notwendigen Anordnungen bereits durch erprobte Weisungen der Mönchsregeln, durch die Lebensweisheit der Vätersprüche der christlichen Urzeit und durch die hinzutretende Überlieferung gegeben[125]). Immerhin richtet der Basileus als Gründer des Pantokrator im Typikon Mahnungen aus, die die Disziplin, den Gehorsam und selbst das Schuldbekenntnis der Mönche (Ἐξαγόρευσις, capitulum culparum) betreffen.

Auch die Motivlehre wird stark berührt. Der Kaiser erblickt in der Neugründung eine Votivkirche. Sie ist ein Dankopfer der Siege über seine äußeren Feinde. Diese Perser, Skythen, Dalmatiner, Daken, Paionen werden namentlich aufgeführt[126]). Diese Aufzählung und dieser Blick auf die Reichsgrenzen wiederholt sich übrigens nicht nur in anderen Typika. Sie findet sich ebenso in Grabreden des rhetorisch so stark be-

125) Siehe dazu Herwegen, Vätterspruch, S. 6 ff.; Lorenz Dürr, Heilige Vaterschaft im antiken Orient. In: Heilige Überlieferung. Festgabe für J. Herwegen. Münster 1938, S. 1—20; K. Heussi, Ursprung des Mönchtums, S. 119 ff.

126) Zu diesen Kämpfen vgl. C. Paparrigopoulo, Histoire de la civilisation hellénique. Paris 1878, p. 346; B. Kugler, Studien zur Geschichte des zweiten Kreuzzuges. Stuttgart 1886, S. 67 ff.; L. Bréhier, L'église et l'Orient au moyen âge. Les croisades. Paris 1907, p. 100 ss.; Ostrogorsky, Byz. Staat, S. 265 ff.

wegten Zeitalters[127]). Diese Gründung ist ebenso ein Dank gegenüber der Errettung aus inneren Gefahren, als aus Anschlägen, die dem Leben und Thron des Basileus galten. Die Kaisergeschichte von Byzanz lieferte in der Tat mit wechselvollen Beseitigungen und mit heimtückischen Ermordungen, die den Fürsten zustießen, einen erschütternden Kommentar, wenn auch diesem Reich die Kraft der Königsdramen Shakespeares versagt blieb. Aber es wandert ein Ansatz zu einer Fürstenbiographie in die Gründungsurkunde. Sie wird gewissermaßen zu einem Fürstenspiegel, zu einem Vorbild für die Nachbarn. Dann nämlich, wenn sie die Momente der Danksagung gegen Gott, der Munifizenz gegen die Religiosen, der Fürsorge für Arme und Kranke ausbreitet, wenn sie weiter die Nachfahren warnt, nichts zu ändern.

Ganz anders im Westen. Nichts von dem Lauten und Hellen, von dem Zeremoniösen und Fanfarenhaften, was das Typikon des Ostens durchzieht. Hier im Westen ist alles gedämpft. Man ist sparsamer mit den Worten. Man sieht ab von Ermahnungen an die Brüder. Das betrifft selbst die Gründungsurkunde für Kluny. Sie wurde 910 von Herzog Wilhelm von Aquitanien ausgefertigt[128]). Der Umfang des Diploms ist gewiß nicht unansehnlich, und doch winzig im Vergleich zum Pantokrator und zu anderen Typika. Dabei wird zur Klostergründung, erst recht zum Aufgabenkreis des Mönchtums, bitter wenig gesagt. Oder man greife gar zur schlichten und wortkargen Notitia, mit der man sich begnügte, um für 1075—1076 die Errichtung der Abtei Molême zu bezeugen[129]). Dabei war die Stiftung des hl. Robert die „Wurzel" (Generalkapitel 1225) des Zisterzienserordens.

Was ergibt sich aus diesen und aus anderen Gründungsurkunden des westlichen Hochmittelalters? Nur in allgemeineren biblischen Wendungen, in der fast farblosen Art von

---

127) Eustathius, Erzbischof von Thessalonich († ca. 1194), feierte Manuel I. als Sieger über Päonier und Skythen. G. L. F. Tafel, Komnenen und Normannen. Ulm 1852, S. 19.

128) A. Bernard et A. Bruel, Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny. I. Paris 1876, p. 124—128. Siehe zu den Anfängen von Kluny auch Ernst Sackur, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit. 2 Bde. Halle 1892. 1894, Bd. 1, S. 41. Ergänzungen bei L. M. Smith, Cluny in the eleventh and twelfth centuries. London 1930, p. XII ff.; Ioan Evans, Monastic life at Cluny 910—1157. Oxford 1931, 1 ff.; wenig befriedigend G. Letonnelier, L'abbaye exempte de Cluny et le Saint-Siège (Archives de la France monastique XXII). Paris 1923.

129) Jacques Laurent, Cartulaires de l'abbaye de Molesme. 2 t. Paris 1907—1911, II, p. 5.

Arengen, wird das Interesse an der Förderung des Mönchtums zum Ausdruck gebracht. Alles Persönliche ist stark zurückgedrängt. Fast nur in der Folge ausbedungener Fürbitten, im besonderen im Totengedächtniswesen, bricht es auf. Die Neugründung Kluny soll beten für Herzog Wilhelm, für seine Frau, seine Schwester und für König Odo, seinen einstigen Lehnsherren. In Molême bescheidet man sich gar mit dem Lukaswort Date et dabitur vobis (Lk. 16, 9). Es ist selten genug, wenn das Individuelle, Sippenmäßige, Heimatliche stärker berührt wird, oder wenn von der Zeitseele her, die Weltuntergangsstimmung sich einschleicht. Nur bringt der westliche Gründer gern seine Willensmeinung zum Ausdruck, daß er die Neugründung einem Orden oder einem Hauptberater unterstellt, die er — ähnliche Wendungen in Byzanz — als vorbildlich erachtet. So gründete 1019 Gerhard, Herr von Fontvenne, ein Zönobium zu Füßen seiner bei Langres gelegenen Burg. Er brachte dabei urkundlich zum Ausdruck, das Haus solle der Herrschaft der Regel der Benediktinerabtei Bèzes (La Bèze la Fontaine, D. Langres) unterstellt werden [130]). Aber auf die Inhalte dieser Regel ging der Gründer bezeichnenderweise nicht näher ein. Diese peinlich gewahrte Distanz ist gewiß äußerst bemerkenswert.

In der charta fundationis des 11., 12. und 13. Säkulums ist der Osten sicherlich weit beweglicher und lebendiger als der Westen. Man mag sich hier und an anderen Stellen davor hüten, die mittlere byzantinische Zeit als zu starr, zu steif, zu konventionell anzusprechen. Dabei soll nicht verkannt werden, daß ihr manche fruchtbare und zugleich aufwühlende Spannungen abgehen, die dem Lateinertum das charakteristische Gepräge geben. Auf letztere haben A. Harnack[130a]), E. Troeltsch[131]), K. Holl [132]) und andere Autoren, im besonderen auch ukrainische Forscher [133]), mit Nachdruck hingewiesen.

130) Achille Luchaire, Manuel des institutions françaises. Periode des Capétiens directs. Paris 1892, p. 66 Nr. 2, mit Hinweis auf Migne, PL. 162, p. 904. Siehe auch Gerd Tellenbach, Libertas (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Bd. 7). Stuttgart 1936, S. 89 ff.

130 a) Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen. In: Sitzungsb. der Preuß. Akad. d. Wiss. V—VII. Berlin 1913, S. 157—183.

131) Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, S. 194.

132) Über das griechische Mönchtum. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 2. Tübingen 1928, S. 270 ff.

133) Das geistige Leben der Ukraine in Vergangenheit und Gegenwart (Deutschtum und Ausland, hrsg. von G. Schreiber, H. 28/29). Münster i. W. 1930, S. 8 ff. Die Ukraine war das große Ausgleichsbecken zwischen westlicher und byzantinischer Kultur.

Doch greifen wir nochmals auf den Vergleich zum „Bruder Sakristan" zurück (so Friedrich II. über Joseph II., der die Gesetzgebung über die „geistliche Zucht der Klerisei und die Orden" beanspruchte, Staatsminister Kaunitz an Nuntius Garampi, 12. Dezember 1781)[134]. Diese Bezugnahme ist lehrreich genug. Sie zeigt im Grunde genommen, daß die Nachfolger Justinians und der Sohn der Maria Theresia grundsätzlich die Hand stärker auf alles Klosterwesen, im besonderen auf die Klosterdisziplin, legten als die Dynasten des höheren Mittelalters. Als das Eigenkirchenrecht überwunden war, als die Hirsauer, die kluniazensische, die lothringische und verwandte Reformen sich durchgesetzt hatten, besaß das westliche Kloster im allgemeinen eine größere Freiheit, als dem Monasterium in Byzanz gewährt wurde. Das zeigt ein flüchtiger Blick auf die abendländische Klostergründungsgeschichte des Hochmittelalters. In diese lehrreichen Zusammenhänge spielen also jene welthistorischen bedeutsamen Vorgänge hinein, die K. E. Zachariä auf die gewiß zutreffende Formel brachte: „Während der byzantinische Kaiser seine Obergewalt über die Kirche bewahrt, ja sogar steigert, emanzipiert sich die Kirche im Abendlande immer mehr von der weltlichen Herrschaft und unterwirft sich zum Teil die Staatsgewalten"[135]. Man mag hinzufügen, daß diese Freiheit nicht nur der Tiara und der sedes episcopalis wurde. Der Fanfarenruf der Libertas fand auch bei den Klöstern des Westens einen lebendigen Widerhall. Dort wurde in der Tat im Ablauf der gregorianisch-kluniazensischen Erneuerung die Gruppe der abbatiae liberae geschaffen[136]. Das waren Reformklöster, die sich frei wußten von jeder Laienherrschaft. Unter ihnen ragt eine bestimmte Reihe besonders hervor. Es waren jene päpstlichen Eigenklöster, bei denen die Entlassung aus den Händen der Laien eindrucksvoll umrissen war. Das vollzog sich unter der Einwirkung der Wanderpäpste. Wohl noch bedeutsamer ließ sich die Stetigkeit der Romfahrt an. Die peregrinatio wirkte rechtsbildend. Das begab sich weiter unter starker Mitwirkung der Dynastien selbst, die die Wirkungssphäre des Eigenklosterrechts von der

134) E. Tomek, bei M. Buchberger, Lexikon, Bd. 5, Sp. 572.

135) Karl Eduard Zachariä von Lingenthal, Geschichte des griechisch-römischen Rechts[3]. Berlin 1892, S. IX. — Siehe auch A. Gasquet, De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance. Thèse. Paris 1879, p. 117 ss.

136) Zu unterscheiden von dem vorkluniazensischen Typ der abbatia libera des Reichsklosters. Karl Blume, Abbatia. Stuttgart 1914, S. 67 ff. Dieser wertvolle Beitrag zur Rechtssprache ist oft übersehen.

heimischen Flur an den Tiber verlegten. An die Stelle des laikalen Gewalthabers und des Herrenrechts des Gründers und der Gründerfamilie trat nunmehr der hl. Petrus bzw. der Papst als Eigentumsherr. Mit den an Rom übertragenen Klöstern wurde gleichzeitig die Front einer geistigen militia Petri aufgerichtet [137]).

Ganz anders in der mittleren byzantinischen Zeit. Dort im Osten konnte sich der Rechtssatz auswirken: Quidquid principi placuit, legis habet vigorem. Der Kaiser ist ja nach der allseitig geschlossenen byzantinischen Auffassung „der Herr des Rechts, er steht über dem Gesetz, wie wiederholt in allen Jahrhunderten betont wird, wenn er sich auch freiwillig den geistlichen und weltlichen Gesetzen unterwirft" [138]). Diese überragende Stellung teilt sich auch den Beziehungen des Basileus zu den Klöstern mit. Letztlich gibt der Kaiser auch in monastischen Fragen die Entscheidung. Der Klosterwelt des Ostens mangelte ein aufrüttelndes Kluny. Es fehlten dazu jene anderen unabhängigen Gralsburgen der Libertas, jene Herrschaftsträger klösterlicher Autonomie, die gleich Odo und Odilo von Kluny mit geistigen Wellenbewegungen monastische Raum-

137) Zu Heinrich Mitteis (Der Staat des hohen Mittelalters. Weimar 1940, S. 220) ist zu sagen, daß der Begriff des päpstlichen Eigenklosters nicht zuerst bei Hans Hirsch (Die Klosterimmunität vor dem Investiturstreit. Weimar 1913), sondern bei G. Schreiber, Kurie und Kloster, Bd. 1, S. 9 ff., aufgestellt wurde. Ebenfalls sind bei Mitteis, die an anderer Stelle (G. Schreiber, Studien zur Exemtionsgeschichte der Zisterzienser. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, 35, Kan. Abt. 4 [1914], S. 74 ff., bes. S. 79 ff.) über die abbatia libera gebrachten Auseinandersetzungen mit A. Werminghoff und A. Brackmann nicht vermerkt.

138) Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen. In: Historische Zeitschr. 159 (1939), S. 229—230, bes. S. 232. An dieser Stelle hat Dölger in seiner geistvollen Würdigung der byzantinischen Kaiseridee, die neuerdings von mehreren Autoren, z. T. in der Symbolforschung herausgestellt wurde (A. Grabar, P. E. Schramm, E. Eichmann, O. Treitinger, eine Übersicht über die einschlägige Literatur bei E. Eichmann, Zur Symbolik der Herrscherkrone im Mittelalter. In: Festschrift für Anton Notter. Budapest 1941) bemerkt, der Kaiser ist „der Mittler zwischen Christus und der Menschheit". Diese Formulierung mag für das staatspolitische Denken jener Zeit zutreffen. Aber über diesen Raum griff sie kaum hinaus. Die Mittlervorstellung des religiösen Bereichs war gerade in Byzanz von biblischen Grundvorstellungen, von der Liturgie und von der Kunst her sehr gestützt, nicht minder von der Patristik. Man erinnere sich der Schrift des hl. Chrysostomus über das Priestertum, in der es heißt, die Priester „sind das Bindeglied zwischen Christus und uns, sie sind unsere (geistigen) Väter, die uns der gnadenreichen Wiedergeburt teilhaftig gemacht haben". Chrysostomus Baur, Johannes Chrysostomus, Bd. 1, S. 149.

bildungen von unerhörtem Ausmaß heraufführten, in dem sie über ganze Länder hinweggriffen (Fruttuaria, Hirsau, Gorze, Einsiedeln u. a.). Es fehlte somit das Erlebnis des Investiturstreites und seiner monastischen Voraussetzungen.

Sein kirchenpolitisches Gegenstück, der allerdings zeitlich weit früher gelagerte Bilderstreit hatte gewiß gewaltige Spannungen ausgelöst. Aber seine Beendigung zeitigte, vom kirchlichen Standpunkt gesehen, ein mageres Ergebnis; denn das 8. Konzil von Konstantinopel (869) bekräftigte nur ältere Bestimmungen in Sachen der Bildverehrung. Eine eigentliche Libertas als Abschluß des Kampfes wurde der Kirche nicht gebracht[139]). So war es in die persönliche Entscheidung des Basileus gestellt, ob er die zunächst als Rechtsobjekt angesehene Gründung aus seinen Händen entlassen wollte, um nur Gott, Christus, die Gottesmutter, bzw. den Abt als Träger der Gewalt zu betrachten[140]). Es stand ebenso in seinem Belieben, den Zustand der Abhängigkeit rechtlich oder praktisch zu belassen. Dabei war seine Einwirkung auf die Nachkommen, die sich zunächst von privatrechtlichen Vorstellungen her (Herrschaftsrecht über monastische Siedlungen, die sich aus dem Akt der Gründung und aus der grundherrlichen Verfassung herleiteten[141]), als Erben und Klosterherren betrachten mochten, von hoher Bedeutung. Es war im übrigen günstig für das Zönobium, daß sich neben dem Herrenrecht noch an andere Motive in die kaiserliche Klostergründung einsprengten: Wille zum Repräsentativen und zum Nachruhm, kultisches Empfinden für eine Votivgabe und Sorge für das Seelenheil. Beim Pantokrator als Totengruft mochte speziell die Obsorge für die Dynastie, aber auch die byzantinische Reichsidee mitschwingen.

Derart erfolgten in vielen Chrysobullen manche Vergünstigungen für den Zönobien. Doch immer nur für den Einzelfall. Hic et nunc. Die kaiserlichen Klöster weisen eine unterschiedliche Rechtsstellung auf. So gründete Irene, die Gemahlin Alexios I. Komnenos (1081—1118), das Frauenkloster Kecharitomene, das Monasterium der gnadenreichen Mutter. Irene war weit engherziger als ihr Sohn Johannes II. Komnenos, der dem Pantokrator eine größere Freiheit beließ. Behielt sich die Kai-

139) So auch Ch. Diehl (Byzance, Grandeur et décadence. Paris 1919, p. 187), aber ohne Bezugnahme auf westliche Verhältnisse.

140) Im Falle des Marienklosters τῆς Ἐλεούσης in Strumitza (gegründet a. 1085—1106) wurde Maria als die Eigentümerin betrachtet. L. Petit, Le monastère de Notre Dame de Pitié. In: Izvěstija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopolě. 6, Vyp. 1. Sofija 1900, p. 1—153, bes. p. 19.

141) Steinwenter, Rechtsstellung, S. 12, 24.

serin doch für ihre und ihres Gatten Lebenszeit die Verwaltung des Klosters vor. Erst nach dem Tode beider sollte das Verwaltungsrecht des Stifters erlöschen und das Zönobium in Wahrheit unabhängig sein [142]).

Weit ungünstiger war natürlich die Lage für jene Klöster, die andere laikale Gründer oder auch geistliche Fundatoren aufwiesen. Immerhin, es kam auch bei diesen Gruppen zu Befreiungen, also zur Aufrichtung unabhängiger Rechtssubjekte [143]).

Der Westen war, wie angedeutet, vom kirchenpolitischen Erlebnis des Investiturstreits, von vornherein im Vorteil. Aber die Stellung der Zönobien wurde doch noch von einem ganz anderen Ausgangspunkte verbessert. Und das in einem großen Ausmaß. Hier machte sich für den Befreiungskampf, was H. Mitteis nicht herausstellte [144]), der gewaltige Rhythmus der Genossenschaften geltend. In Überwindung des benediktinischen Einzelklosters erstanden am Ausgang des 11. und zu Beginn des 12. Jahrhunderts machtvolle Orden, die als universale Reformgebilde ganze Länder umspannten. Sie führten zielsicher die Selbsthilfe herauf. Sie konnten als selbstbewußte Mutterklosterverbände bei Kaisern, Königen und bei anderen Dynasten von vornherein die Freilassung neu gegründeter Konvente erwirken, die sie als ihre monastischen Kinder ansprachen. Ein weiteres kam hinzu. Dem Osten fehlte die Einwirkung des päpstlichen Schutzprivilegs. Dieses aber war im Zeitalter Anselms von Havelberg ein sehr bedeutender und klosterfreundlicher Faktor. Man weiß, von der Kurie her wurde zudem die Kanzlei des Königs und des Bischofs vorteilhaft beeinflußt, wenn auch die Diplome der letzteren manche Selbständigkeiten in reichsrechtlicher und diözesanrechtlicher Beziehung zu betonen wußten [145]). Jedenfalls wurde

142) Miklosich und Müller V, p. 332 sq., Chalandon, Jean, p. 24. Dazu vgl. Steinwenter, S. 37.

143) Für Einzelheiten der Entwicklung vgl. Farradou, Biens der monastères, p. 243 ss.; Nissen, Diataxis, S. 52 ff.; S. Pétridès, Le chrysobulle de Manuel Comnène (1148) sur les biens de l'église. In: Revue de l'Orient Chrétien. 2. Série. 4 (1909), p. 203—208; Steinwenter, Rechtsstellung, S. 48 f.; Herman, Ricerche, p. 316 sgg. — Zu der allgemeineren Linie vgl. Hans von Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. Tübingen 1921, S. 141 ff., 486 ff.

144) a. a. O.

145) „Das Getriebe des diözesanen Lebens, in das die Klöster mit tausend Fäden und Bedürfnissen und nicht zum wenigsten mit ihrem Kirchenbesitz verstrickt waren, erwies sich mächtiger als der kuriale Wille (der Exemtionsprivilegien)." G. Schreiber in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 32, Kan. Abt. 1 (1911), S. 359. A. Brackmann (Göttingische Gelehrte Anzeigen, phil. hist. Kl. 175

durch den päpstlichen Schutzbrief der Lebenswille und die Spannkraft ganzer Orden, nicht minder der Einzelklöster gestärkt, ihre Stellung und Freiheiten nachdrücklich zu wahren [146]). Das bewegliche Widerspiel zwischen dem Herrschaftsgedanken der bischöflichen Kathedrale und dem Genossenschaftsempfinden des Zönobium wurde um die freiheitliche und zugleich unruhvolle Beziehung der Exemtion bzw. Teilexemtion gemehrt. Die Distanz zum Morgenland zeichnet sich auch an dieser Stelle ab. Gewiß haben die Patriarchen von Konstantinopel neben der häufigen Bestätigung der Abtwahl Privilegien für Klöster jedweder Herkunft ausgestellt. Aber diese Urkunden konnten sich mit den Papstdiplomen an Bedeutung und Einfluß nicht im entferntesten messen. Letztere fanden den Weg zum Meister Gratian und zu den Dekretalen Gregors IX., ebenso zu den Generalkapiteln monastischer Gesetzgeber.

Zwischen diesem kirchlichen Zentralismus und der örtlichen Besonderheit, zwischen dem Willen des kurialen Gesetzgebers

---

[1913], S. 286) hat sich diese Ausführungen entgehen lassen. Darauf haben wir bereits mit weiteren Ergänzungen in der Abhandlung: Studien zur Exemtionsgeschichte der Zisterzienser (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 33, Kan. Abt. 2 [1912], S. 74 ff., bes. S. 106) hingewiesen. Diese für die Wertung des päpstlichen Klosterprivilegs wesentlichen Ausführungen und Erläuterungen sind auch der neueren Arbeit von Hans Goetting (Die klösterliche Exemtion in Nord- und Mitteldeutschland. In: Archiv für Urkundenforschung 14. 1936, S. 105—187) völlig entgangen. Längst vor Goetting ist von uns in der Anzeige von Brackmann, Studien und Vorarbeiten zur Germania pontificia I, Die Kurie und die Salzburger Kirchenprovinz, Berlin 1912, in der Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 35, Kan. Abt. 4 (1914), S. 520—527, bes. S. 521 bemerkt worden: „So ist für die große Anzahl mittelalterlicher Diözesen im einzelnen noch nachzuweisen, inwieweit sich die gesetzlichen Bestrebungen der Kurie in der Kleinwelt des Bistums realisierten." Aber auch diese Darlegungen sind bei Goetting überhaupt nicht angezogen. So überrascht es nicht, daß sich bei diesem Autor bedenkliche und einseitige Formulierungen einfinden. Wir behalten uns eine weitere Stellungnahme vor. — Unbekannt blieben mehrere der erwähnten Studien auch der kritiklosen Anzeige des Buches von Goetting, die Lotte Knabe vorlegte (Sachsen und Anhalt 15, 1939, S. 372—374). — Die Spannung Bischof — Kloster ist für die Ostkirche bis zum Tode des Photius bereits eingehend bei Marin, Moines, bearbeitet, p. 167 ss. Für die spätere Zeit, im besonderen auch für den Vergleich zur Westkirche bleibt noch vieles zu tun. Zur bischofsfeindlichen Einstellung laikaler Klostergründer vgl. E. Herman, Ricerche, p. 315.

146) Das päpstliche Klosterprivileg war selbst eine Rechtswohltat für die bischöflichen Eigenklöster, wie wir gegenüber Brackmann in der Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte 35, Kan. Abt. 4 (1914), S. 524 ff. ausgeführt haben.

und dem Interesse der königlichen Gewalt und der Dynasten wurden starke Gegensätze geschaffen und lebhafte Widerstände ausgelöst. Denkwürdige Linien zeichneten sich ab, die den Aufstieg bedeutsamer vorreformationsgeschichtlicher Kräfte ankündigten. Die moderne Exemtionsforschung hat der Erkenntnis dieses vorreformatorischen Elements noch nicht Rechnung getragen, obwohl dies seine Schatten bereits ins Hochmittelalter wirft. Auch hier verfügte der Westen über Spannungen, die der Ostkirche in diesem Ausmaß unbekannt blieben. Ein vorreformatorischer Wurzelgrund fehlte.

Doch der Typikontext für den Pantokrator weckt noch andere Erwägungen, die wiederum den Gegensatz zwischen westlicher und östlicher Haltung betreffen. Dabei überrascht, wenn man von den Klostergründungsurkunden der Lateiner kommt, in den Typika der ungemeine Reichtum vielseitiger Anordnungen und die wachsame Spezialisierung der Vorschriften. Diese Fülle und Pfleglichkeit war begreiflich genug. Der byzantinische Lebensstil war in sich geneigt, die Elemente des Formalen, des Zeremoniellen, des Hierarchischen, des Sakralen, des Prächtigen, des Repräsentativen stärker zu betonen. Das gilt für die sorgsame Formgebung und gemessene Art der Hofordnung wie für das Vielerlei des Zeremoniösen in der Klosterregel. Es wäre falsch, an dieser ausladenden Gebärde nur die Steifheit der Etikette zu bemängeln. Es wäre abwegig, hier nur schädliche und überflüssige Ansätze zum Manierismus zu erblicken. Das war mehr als ein gespreiztes Pathos, das sich in Äußerlichkeiten verlor. Im Grunde genommen gab sich diese zugespitzte und betonte Haltung als überlieferte und errungene Würde, als bewußte Verkörperung der byzantinisch-christlichen Reichsidee und in allem als Abglanz einer hohen Kultur, die immer wieder auf den früh- und hochmittelalterlichen Westen ihre Anziehungskraft übte. In dieses Zeremoniell mündet vor allem die sakrale Stellung des Basileus. Sie wurde als geistliche Würde seit dem 8. Jahrhundert nachhaltig herausgerückt. Der Kaiser gab sich als Stellvertreter Christi. Er empfand sein Reich als Ökumene. Er hielt an einem ideellen Weltherrschaftsanspruch fest, wenn auch die liturgischen Ehrenrechte verhältnismäßig bescheiden waren [147]).

Doch wurden letztere gerade von der Klostergründung her gestützt und entfaltet. Es war geradezu unabweisbar, daß das

147) Otto Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Jena 1938. Vgl. Orientalia Christiana 1939, p. 268. Siehe ferner Dölger, Kaiserurkunde, S. 230 ff. und Eichmann, Symbolik der Herrscherkrone, a. a. O.

monastische Gemeinschaftsleben in den Bann dieser zeremoniösen Entwicklung gezogen wurde. Sie mochte in den Hallen der Mönchskirchen zugleich als andächtig, als symbolfreudig und als kulturmächtig empfunden werden. Nahm das Zönobium doch an der repräsentativen Art des Herrscherhauses so oder so Anteil, indem es dabei von der eigenständigen Gebärde des Liturgischen unterstützt wurde. Dieses Mitgehen und Mitschwingen gab sich besonders in den kaiserlichen Monasterien kund. Vorab in dem Pankrator, in dem Hauskloster des Größten unter den Komnenen. Es liest sich wie ein Abschnitt aus kaiserlichen Hofordnungen, etwa aus dem Zeremonienbuch Konstantins VII. (913—957), wenn die liturgische Rangordnung der Konventualen des Pantokrator wie folgt bestimmt wird: „Die Aufstellung der Mönche soll folgendermaßen sein: Die Presbyter sollen vor den Diakonen stehen, die Diakone nach ihnen und dann der Reihe nach die übrigen, so wie der Ekklesiarch etwa jedem seinen Platz anweist, dem Geheiß des Kathegoumenos (Abtes) folgend. Es dürfen jedoch niemals Diakone zwischen den Priestern stehen, selbst wenn sie auch irgendeine der besseren Diakonien bekleiden. Der Oikonomos (Verwalter) allerdings soll ausgenommen sein und immer den ihm eigenen Platz haben, selbst wenn er nicht durch die priesterliche Würde ausgezeichnet wäre“ [148]). Man sieht, liturgische und höfische Elemente trafen sich leicht und ungezwungen.

Zum anderen händigten im Pantokrator die Toten den Lebenden die feierliche Gebärde des Gedächtnisses und der Trauer ein. Aber dort erschien ebenso, wie das Typikon anordnet, das marianische Kultbild der Hodogetria, an jedem Freitag, auch an hohen Festen, auch an Jahrtagen der kaiserlichen Familie. Es wurde in feierlicher Prozession zum Pantokrator geleitet [149]). Dieses Lukasbild begleitete als Heiltum den Kaiser auf seinen Feldzügen. Es war seine Zuflucht im Schicksal der Schlachten. Es war das Unterpfand des Sieges über die Barbaren, die das christliche Reich bedrohten. Es trat auch in enge Beziehung zum kaiserlichen Hauskloster. Es mehrte und häufte dort kultischen und volkskultischen Glanz [150]). Es legte sich wie ein Adel und wie ein Nimbus über die neue Stiftung.

148) Dmitrievskij, Typika I, p. 659 sq.

149) Dmitrievskij, Typika I, p. 677, 681.

150) Die Kirche, in der das Bild verehrt wurde, lag an der Straße der Wegeführer, der Begleiter der Reisenden. Später wuchs der Name in legendäre und symbolische Beziehungen. J. P. Richter, Quellen, S. 160; Stephan Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Freiburg i. Br. 1909, S. 74. Ebda. im Register, S. 667; Derselbe, Wallfahrten zu Unserer Lieben

So äußerte sich im Pantokrator und schließlich in Ostrom jener Einfluß des Weltlich-Höfischen auf die religiöse Sphäre, den unlängst G. Weise für die Entwicklung des mittelalterlichen Westens anschaulich und lehrreich herausstellte [151]).

Im Zuge dieser Entwicklung empfing in Byzanz, in Gegensatz zu gewissen Ungebundenheiten der Thebais, auch die Frömmigkeit der Klöster gewisse normative Festsetzungen, mit Stiftungen, mit kultisch gepflegten Wochentagen, mit Eulogien, Prozessionen usw. Dabei wuchs die persönliche Initiative und unleugbare Frömmigkeit des Kaisers Joannes II. Komnenos bemerkenswert heraus. In dem menschlich-lieben Urteil über seine Gattin, die Kaiserin Irene, entschleierte sich der vornehme und innerste Kern seines Wesens. Er sprach sie an als „Mitgenossin des Vorsatzes (den Pantokrator zu bauen) und der Weihe und der Ausführung", als „die Genossin meines Lebens", als die „Helferin", die er fand, „wenngleich sie vor Vollendung des Werkes abschied von hienieden durch deine (Gottes) unaussprechlichen Ratschlüsse". Sie „hat mich durch ihr Absterben mitten durchschnitten und halbgeteilt gemacht" [152]). Das sind intime Klänge eines echten und starken Empfindungslebens, ein Document humain. Aber auch sonst, an vielen anderen Stellen, kennzeichnet sich die persönliche Art des Basileus.

Es ist im übrigen ganz gleichgültig, ob dieser Klostergründer die Mehrzahl der Sätze dieses Typikon selbst diktierte oder ob er sie von anderer Seite anfertigen ließ. Es mag schon sein, daß er überdies Wünsche der Empfänger berücksichtigte. Dann hätte sich eine Verwandtschaft zur älteren Linie der Abttestamente geltend gemacht, für die bereits im 10. Jahrhundert ein Schema vorhanden war [153]). Letztlich trägt dieser Kaiser die Verantwortung, daß eine neue monastische Pflanzschule aufsteigt. „Dies also hat Meine Majestät über die Ordnung des Klosters verfügt", erklärt der Pantokrator-Text in lapidarer und vielsagender Kürze [154]).

Mit dem Diktat und der feierlichen Ausfertigung und Übergabe der Gründungsurkunde tritt im Osten der Kaiser unter die monastischen Gesetzgeber und Regelschriftsteller. Ganz anders als im Westen, wo, in einer gewissen Zurückhaltung,

---

Frau in Legende und Geschichte. Freiburg i. Br. 1913, S. 303 im Register mit zahlreichen Verweisen; Hergès, Pantocrator, p. 4. — Zur allgemeineren marianischen Entwicklung von Byzanz vgl. oben S. 385 Anm.

151) Die geistige Welt der Gotik. Halle/Saale 1939, S. 131 ff.

152) Dmitrievskij, l. c. p. 657.

153) E. Herman, Ricerche, p. 310 sgg.

154) Dmitrievskij, Typika I, p. 673.

wenn auch mit starker innerer Beteiligung, Ludwig der Fromme 817 das Capitulare monasticum als (erweiterte) Beschlüsse der 816 abgehaltenen Reichssynode von Aachen publizierte. So wurde der Stifter des Pantokrator mit seiner Klosterregel gewissermaßen zu einem zweiten Ulrich von Kluny (Ulrich von Zell, auch Ulrich von Regensburg genannt, † 1093), der die consuetudines Cluniacenses als vorbildliche Satzung seiner Zeit aufzeichnete. Er wurde gleichzeitig zu einem anderen Stephan Harding († 1119), der für zisterziensische Kreise quellkräftige monastische Verfassungselemente niederschrieb.

Für westliche Kaiser- und Königsurkunden des Hochmittelalters treten die Fragen mönchischer Disziplin mehr zurück. Man begnügt sich im allgemeinen damit, die Tatsache der Reform als solcher zu erwähnen, soweit das überhaupt geschieht. Einzelbestimmungen für die vita monastica auszubreiten, überläßt man der Initiative monastischer Reformer, die man nachhaltig unterstützt, oft sogar beruft. Dagegen berücksichtigt man in den Klosterprivilegien des Abendlandes vorab den klösterlichen Grundherrn. Das Eigentum des Letzteren an Äckern, Wiesen, Wäldern, Weinbergen wird sorgsam ausgebreitet. In Bejahung wie auch im Ausklang der Eigenkirchenidee (Patronat) wird der Besitz an Kirchen und Kapellen vermerkt. Dazu werden Zehnten, Oblationen, Gefälle und Renten festgehalten. Zum andern sind rechtliche Bestimmungen über die Freiheit der Abtwahl, über die Vogteigewalt, zuweilen auch über Gerichtsbarkeit und die Immunität aufgenommen. Verwandte Auslassungen finden sich natürlich auch in den Klosterprivilegien des Ostens. Aber die Unterschiede wachsen doch viel schärfer als das Simile heraus. In westlichen Diplomen des Hochmittelalters sucht man Fastenordnungen für die Quadragesima und für die Apostelfeste vergebens, die sich geradezu zu einem Beitrag zur Geschichte der östlichen Askese und Liturgie auswachsen [155]). Ebenso fehlen die Rubriken für den Chordienst. Dort im Abendland überläßt man die Aufzählung monastischer Statuten und die Abwicklung der Liturgie ganz anderen Wegbereitern: einmal der Regel, die Augustin und Benedikt von Nursia schufen, jene Regeln, die der Byzanzfah-

155) K. Holl hat in seiner einschlägigen Untersuchung (Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 2. Der Osten, S. 155—203) in den angezogenen Quellenstellen diese Klostergründungsurkunde noch nicht berücksichtigt. Wenn S. 182 das Typikon des hl. Sabas angezogen wird, ist dabei ausdrücklich festgestellt, daß es sich nicht um die Klosterregel (Kurtz, Byzantinische Zeitschrift, 3, 1894, S. 167 bis 170, Delehaye, Deux typica, p. 4) handelt.

rer Anselm von Havelberg in seiner Ordensschau so betont herausstellte. Das überließ man ebenso dem lebendigen Regelbekenntnis der consuetudo monastica, an der die Überlieferung ganzer Geschlechter arbeitete. Dazu setzte eine — in Streitschriften zuweilen berührte — autarke Gesetzgebung ein. Sie sprach sich in Äbteversammlungen und besonders in Ordens-Generalkapiteln aus.

Zudem hatte die abendländische Mönchsentwicklung des Hochmittelalters das ältere Benediktinerkloster aus seiner Vereinzelung herausgelöst. Der Einzelkonvent war im Westen mehr und mehr in einen Klosterverband der Reform oder gar in einen Orden aufgenommen, der fast das ganze Abendland umspannte und zuweilen bis Palästina ausgriff. Wenn auch manche Selbständigkeiten blieben (Reichsabteien, Hausklöster), war gerade im Zeitalter Anselms von Havelberg das Monasterium häufiger zum Teil eines größeren Ganzen geworden. Dabei waren enge und innige Beziehungen entrichtet. Ein ganz neuer Sprachgebrauch monastischer Familiarität wurde geschaffen. Die junge Gründung wurde Tochter einer liebenden Mutter. Sie wurde zur dienenden und zugleich berechtigten Angehörigen einer heiligen Sippe. Sie trat als Glied zu einem „Leib" (Klosterverband), der um ein „Haupt" (Hauptkloster) wußte[156]). Diesen Vergleich gebrauchte Paschalis II. für den Kongregationsverband von Kamaldoli. So und ähnlich — die Forschung hat hier noch einzusetzen[157]). — gaben sich die Wendungen und Bilder der Filiation und geistlichen Verwandtschaft, der neuen Familiaritas und Ordenspädagogik.

So setzte der Einzelkonvent gewissermaßen eine Flagge, der die Ordenszugehörigkeit weithin sichtbar anzeigte. Sie kündete eine bestimmte monastische Haltung in Gewand und Verfassung, im Chordienst und im sonstigen liturgischen und disziplinären Zuschnitt. Diese Flagge gab also Mitteilung über die bestehende Blutsverwandtschaft. Darüber hinaus hatte sie — über die religiöse und sakrale Bedeutung des Mönchskleides hinaus — eine ausgesprochen rechtliche Geltung. Sie führte einen namhaften Bestand an Privilegien mit sich, besonders an päpstlichen Vergünstigungen. So hieß es in Papstdiplomen für das Zeitalter des Prämonstratensers Anselm von Havelberg für die kanonikale und regulierte Gruppe der norbertinischen Klöster: „Auctoritate apostolica roboramus et prae-

156) G. Schreiber, Kurie und Kloster, Bd. 1, S. 78 ff.; R. Molitor, Rechtsgeschichte, Bd. 1, S. 215.

157) Zu diesem Sprachgebrauch vgl. einige Hinweise bei G. Schreiber, Prämonstratensische Frömmigkeit, S. 187 f.

sentis scripti privilegio communimus, videlicet, ut ordo canonicus, quemodmodum in Premonstratensi ecclesia secundum beati Augustini regulam et dispositionem recolende memorie Norberti quondam Premonstratensis ordinis institutoris et successorum suorum in candido habitu institutus esse dinoscitur, per omnes eiusdem ordinis ecclesias perpetuis temporibus inviolabiliter observetur et eedem penitus observantie iidem quoque libri, qui ad divinum officium pertinent, ab omnibus eiusdem ordinis uniformiter teneantur" [158]). Die praemonstratensische Flagge, also das weiße Gewand, der habitus candidus, war ja nicht nur das äußere Zeichen der Ordenszugehörigkeit. Es war darüber hinaus der rechtlich bedeutsame Ausdruck besonderer kanonikaler Tätigkeit. Es wurde somit Sinnbild und Anzeichen bestimmter, gerade den Norbertinern zuerkannter Vergünstigungen. Dahin gehörten Predigt, Seelsorge, Neubruchszehnt [159]). Ähnlich die päpstlichen Privilegien für die Zisterzienser, Kartäuser, Vallombrosaner und für andere Orden [160]). Hier bejahte sich bereits, wenn auch auf einer anderen Ebene, der Satz, die Flagge deckt Schiff und Ladung.

Ganz anders die griechische monastische Welt. Das jeweilige Kloster stand hier mehr für sich, wenn es auch zuweilen in Reformwellen und in Abhängigkeiten gezogen werden konnte, die zu einem Hauptkloster führten [161]). Ein Weiteres. Der Gedanke der Handarbeit, der eine wechselvolle Auswirkung fand [162]), trat in die zweite Linie. Dieser spielte jedoch im Novalzehntprivileg der Prämonstratenser und Zisterzienser, besonders im staufischen Zeitalter eine außerordentliche Rolle. Mit der privilegierten Rodung wurde das Klostergründungswesen tiefgehend beeinflußt [163]). Aber das Byzanz der Komnenen will im allgemeinen weniger den Mönch, der den wirtschaftlichen Grundgedanken des Eigenbetriebes aufrichtet. Die

158) Michael Tangl, Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200 bis 1500. Innsbruck 1894, S. 234, Praemonstratenserprivileg „In eminenti apostolicae sedis specula", nr. 4; G. Schreiber, Kurie und Kloster, Bd. 2, S. 382.

159) G. Schreiber, Praemonstratenserkultur, S. 77 ff.; F. Petit, L'ordre de Prémontré. Paris 1927, p. 100 ss.

160) Weitere Formulare des privilegium commune bei Tangl, S. 229 ff.

161) Nissen, Diataxis, S. 16 und öfter, so S. 41 Bestätigung des Abtes durch den Abt von Studios.

162) Heussi, Ursprung, S. 305; Viller und Rahner, Askese, S. 318.

163) G. Schreiber, Kurie und Kloster, Bd. 1, S. 270 ff. und im Register; G. Tellenbach, Die bischöflich passauischen Eigenklöster und ihre Vogteien. Berlin 1928, S. 143 f.

dynamische Wucht des Exordium Cisterciensis coenobii (suscepturos quoque terras ab habitatione hominum remotas et vineas et prata et silvas, aquasque ad faciendos molendinos ad proprios tamen usus)[164]) kam am Goldenen Horn nicht zur Geltung. Als Normaltyp des Ostens erscheint vielmehr, wenn auch die Handarbeit zuweilen höher bewertet wurde, der kontemplative Mönch. Er fühlt sich im Schauen mit Gott und Christus, dem Weltenherrscher, verbunden. Ihn beeindrucken zutiefst jene Züge, die von den Vätersprüchen und von der Mönchsüberlieferung bewahrt werden. An sein Ohr klingen die mahnenden Worte des ägyptischen Mönches und Abtes Bessarion (4. [5.?] Jahrhundert): Der Mönch muß wie die Cherubim und Seraphim ganz Auge werden[165]). Dann ist er, um dem Pantokratortext zu folgen, „eilend des Anteils der Erwählten teilhaftig zu werden“[166]). In dieser Haltung wird er auch der fürbittende Mönch: „Gedenket aber auch Unser Niedrigkeit, und soviel ihr vermögt, stimmt die Gottheit uns gnädig.“ So mahnt der Kaiser im Finale des Pantokrator-Typikon[167]). Weithin wird die Mönchsethik berührt.

So geht dieser Zönobit, dessen Bild das Typikon des Pantokrator einzeichnet, den Weg der Beschauung, der Sühne und Versöhnung, ebenso fortgesetzter Übung. Doch zeigt es sich beim Kloster des Weltenherrschers und bei vielen anderen Zönobien, daß zum Schauen auch die werktätige Liebe tritt. Dieses Zueinander wird in der Verbindung zwischen Monasterium und Hospital ausgewiesen. Nach allem muß dieses Mönchstum nach östlichen Gedankengängen über einen gesicherten Besitz verfügen, damit es sich ungestört dem Ringen um Gnade, dem Rufen im Gebet und der Erfüllung karitativer Zwecke dienen kann. Daher die reiche Dotierung des Kecharitomene-Klosters, des Pantokrator und anderer Zönobien, wenn auch der ärmere Typ des bischöflichen Klosters nicht fehlt. Und um einem derartigen armen Monasterium zu helfen, schenkt der Kaiser Alexios I. dem Marienkloster τῆς Ελεούσης in Strumitza zwölf Kolonen[168]). Für den Osten ein typischer Vorgang. Gewiß blie-

164) Exordium parvum, c. 15. G. Hoffmann, Die Entwicklung der Wirtschaftsprinzipien im Cistercienserorden während des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Hist. Jahrbuch 31 (1910), S. 699 ff., bes. S. 701.

165) Nikolaus von Arseniew, Das Mönchtum und der asketisch-mystische Weg. In dem Sammelwerk: Der christliche Osten. Geist und Gestalt, Regensburg 1940, S. 158; Ir. Hausherr, Les grands courants de la spiritualité orientale. In: Orient. Christ. Per. 1 (1935), p. 114—138.

166) Dmitrievskij, p. 702.

167) Ibid.

168) Petit, Monastère de Notre-Dame de Pitié, p. 9.

ben diese Traditionen dem Westen nicht unbekannt. Die Wirtschaft der karolingischen Klöster war wesentlich darauf aufgebaut[169]). Aber im Zeitalter Anselms von Havelberg war die Rodung und der Eigenbetrieb unter Einsatz der Konversen im Westen immer stärker herausgetreten.

Nach allem mag man es verstehen, daß in die östliche Gründungsurkunde stärker die Sicherung des geistigen und geistlichen Klosterbesitzes einbezogen ist. Derart wird die Notwendigkeit einer Haltung, die sich von der Welt distanziert, im Pantokrator-Typikon in bemerkenswerten Wendungen erörtert. So heißt es unter anderem: „Mit der Vorsorge für die Besitzungen und für jene Geschäfte, die den Aufenthalt außerhalb des Klosters erfordern, soll keiner der Mönche beauftragt werden, damit sie nicht seelischen Schaden, der größer ist als der erhoffte Nutzen für die Angelegenheiten des Klosters, sich holen. Denn einer einzigen Seele ist auch nicht die ganze Welt gleichwertig“[170]). Von solch ernsten Voraussetzungen her wird die weihevolle Feier der Liturgie, der Glanz hoher Feiertage, der Ernst geheiligter und abgestufter Fastenzeiten eingehend gewürdigt. Die vier großen Fasten wurden ja zum besonderen Prüfstein östlicher Askese.

Mit diesen und mit anderen Darlegungen wird das Typikon zum getreuen Spiegelbild monastischer Seinsweise byzantinischer Prägung. So wird es zum Erlebnis einer Liturgie, die auch im Pantokrator als gebetetes Dogma empfunden wurde. Aber leise, fast unhörbar, klingt zudem die stete Auseinandersetzung an, das zwischen der Liturgie des Mönchsklosters und der Bischofskirche statt hatte. Selbst der Ausgleich zwischen byzantinischer und palästinensischer Kultordnung spielt in unsere Urkunde hinein[170a]).

Im weiteren kündet das Diplom ein Verfassungsleben, im besonderen eine Aufsichtsgewalt, die ebenfalls starke bodenständige Elemente aufweist. Das betrifft vor allem die Auswirkung eines heimisch zugeschnittenen Stifterrechts. Wer heischt vom Konvent und vom Einzelmönch die strikte Befolgung der Regel? Nicht wie im Westen die überragende Figur des Or-

169) Alfons Dopsch, Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit vornehmlich in Deutschland. 2 Bde. Weimar 1912—1913, Bd. 1, S. 181 ff.; für ein Einzelkloster H. Bikel, Die Wirtschaftsverhältnisse des Klosters St. Gallen von der Gründung bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Freiburg i. Br. 1914, S. 235 ff.

170) Dmitrievskij, Typika I, p. 672.

170a) Dazu unten und A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (Ecclesia orans X). Freiburg i. Br. 1923, S. 65—70.

densstifters[171]), der ein Stifterrecht verkündet, das geistlich und moralisch grundgelegt ist. Diesem institutor ordinis wird im Abendland eine bewundernde Vita zuteil. Darüber hinaus setzt der Nimbus zuweilen schon früh ein. So wirkte im Westen als Ordensgründer und als persönliches Vorbild Norbert von Xanten: In religione clarissimus et famosissimus ... multas congregationes instituit et eas ad perfectionem apostolicae vitae verbo et exemplo informavit. Ihm trat zur Seite Bernhard von Clairvaux: Vir religiosissimus, virtute miraculorum insignis, ab Occidente usque in Orientem pro sui sanctitate famosissimus. In diese Richtung ging Joh. Gualbert, der Begründer der Vallombrosaner: Vir religiosus, nomine Ioannes, sub monasticae professionis titulo novo fervore novum habitum cum fratribus suis monachis induens. In diesen begeisterten Wendungen hat Anselm von Havelberg in seiner Ordensschau die Bringer eines neuen Ordensgewandes und einer neuen Klosterordnung gefeiert[172]). Gewiß wollen für den Osten in ähnlichem Sinne der hl. Sabas, Theodor von Studion, Christodulos und andere Schöpfer und Reformer erwähnt sein, auch mit Rücksicht auf die Wirkung und Nachfolge, die sie auslösten. Und doch zeichnen sich die Unterschiede zum Westen scharf genug ab. Im Abendland trat die Figur des Ordensstifters im allgemeinen weit wichtiger und gewaltiger heraus. Sie wuchs geradezu ins Monumentale. Norbert von Xanten fand ein Nachleben, das selbst Predigten und Visionen ergriff, die man ihm einfach zuschrieb. Er trat ebenso in Legenden ein, die volksgläubige Sphären mit Mirakeln erfüllten[173]). Im Osten dagegen war es im Zeitalter der Komnenen nicht der fundator ordinis, sondern der — wie Manuel I. oft galante und leichtlebige fundator coenobii — der die genaue und strenge Beobachtung der Mönchsvorschriften verlangte. Ihre Überwachung gehörte zu seinen Stifterrechten[174]). War, wie im Falle des Pantokrator, der Kaiser der Gründer, so forderte, in einer Verstärkung der Akzente der Basileus als Stellvertreter Christi und als überragende kirchliche Autorität, daß jeder Mönch seine Pflicht tue.

171) So bereits die Wendung des Papstprivilegs. Tangl, Kanzleiordnungen, S. 234, für Norbert.

172) Migne, PL. 188, col. 1155.

173) Siehe für Norbert von Xanten M. Fitzthum, Christologie, S. 17 f., aber auch G. Schreiber, Prämonstratenserkultur III, S. 14, ferner zur frömmigkeitsbildenden Kraft des Ordensstifters G. Schreiber, Deutschland und Spanien, S. 520 im Register; Derselbe, Monasterium und Frömmigkeit. In: Zeitschr. f. Aszese und Mystik 16 (1941), S. 21—31, bes. S. 21 f.

174) Zhisman, Stifterrecht, S. 60.

Grund zum Einschreiten mochte sich schon hier und da bieten. Auch der Osten hatte seine fahrlässigen Äbte. Auch der Osten kannte Konventualen, die von der Glaubensnorm abwichen. Nicht zum wenigsten galt es, den Bereich der mannigfachen Gebete im Auge zu behalten, die für den Herrscher und sein Reich erfolgen sollten. Schon die vorkonstantinische Liturgie verzeichnete diese Fürbitten. Sie sind im christlichen Imperium sowohl in den östlichen wie in den westlichen Liturgien ausgestaltet [175]). Sie haben im Totengedächtnis eine besondere Pflege gefunden [176]). Letzteres hat, um hier wieder den Blick auf den Westen zu lenken, ganz allgemein durch Kluny einen besonderen Aufschwung erfahren [176]). Aber das Typikon für den Pantokrator geht hier noch einen namhaften Schritt weiter.

Man wird kaum im Abendland eine charta fundationis finden, die sich so sorgsam und nachdrücklich um die Fürbitten kümmert, die am Jahresgedächtnis des Basileus und verstorbener Mitglieder seiner Familie verrichtet werden. So soll unter anderen das Gebet gesprochen werden „Selig machen soll der Herr die, die Stifter genannt werden" [177]). Aber dieses Gedächtnis greift viel weiter. An jedem Tag, wenn das Offizium beginnt, sollten die Mönche für den Kaiser das Trishagion, also den Lobspruch zu Ehren der Dreifaltigkeit mit den dazu gehörigen Psalmen beten. Aber nach dem Tode des kaiserlichen Stifters sind diese Gebete noch zu mehren: „Nach dem Tode Meiner Majestät aber sollen sie (die Mönche) zwei Trishagien beten statt des einen. Und zwar soll der erste für die lebenden Kaiser sein, mit einem Psalm, dessen Anfang lautet: „Es erhöre dich der Herr am Tage der Trübsal" und den vorher erwähnten Troparien (Strophen) und dem Theotokion (Hymnus zu Ehren der Gottesmutter). Das zweite Troparion aber müssen sie zu unserem Gedächtnis beten, wobei der 6. Psalm gebetet werden soll, der so anfängt: „Herr, strafe mich nicht in deinem Grimm." Ein einziges Troparion aber psallieren sie: „Laß ruhen mit den Heiligen ..." und ein Theotokion „Als Mauer haben wir und

175) Darüber vgl. neuerdings Ludwig Bihl, Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich. Paderborn 1937. Wie ein Blick auf das Typikon des Pantokrator und auf verwandte Stücke zeigt, läßt sich jedoch die Quellengrundlage über Bihl hinaus bedeutend erweitern.

176) In einer Weiterführung von Tomek, Studien, 187 ff., 274 ff., siehe G. Schreiber, Kirchliches Abgabenwesen, S. 434 ff.; K. H. Merk, Die meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche. Stuttgart 1926, S. 108 ff.; L. M. Smith, Cluny, p. 168 ff.

177) Dmitrievskij, Typika I, p. 685—688. — Ganz allgemein zur Totenliturgie vgl. Paulus Matzerath, Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche. Paderborn 1939.

Hafen dich..." Dazu soll man auch folgendes Gebet sprechen: „Gedenke o Herr, unserer hier ruhenden rechtgläubigen Kaiser und Eigentümer (des Klosters) und vergib ihnen jegliche freiwillige und unfreiwillige Schuld, die sie in Werk oder Wort oder Gesinnung begangen haben. Und laß sie zelten in den Lichtregionen, an blühenden Orten, wo aller Jammer, Trauer und Seufzen vergangen ist, wo das Schauen deines Antlitzes froh macht alle deine Heiligen von Ewigkeit. Und schenke ihnen dein Reich und die Teilhaberschaft an den unaussprechlichen ewigen Gütern und an deinem unbegrenzten und seligen Leben. Du bist ja das Leben und die Erquickung der Verstorbenen und dir entbieten wir die Ehre" [178]).

Es versteht sich von selbst, daß auch Bestimmungen über die Spenden, die beim Totengedächtniswesen und sonst den Besingern des Gottesdienstes wurden, in das Typikon einflossen. Dahin gehörten Opferbrote, Kolyba, Wein, Münzen und andere Oblationen [179]). Im Zusammenhang mit der Totenpflege steht auch die „ständig brennende Kerze wie auch eine immerwährende Öllampe am Grab des Stifters" [180]). Derart zogen sich Verbindungslinien zur Stiftung des abendländischen Ewiglichts, das im Bistum Eichstätt erstmalig im 12. Jahrhundert aufkam. Es brannte an einzelnen Gräbern, Bildern, Altären [181]).

An dieser Stelle wuchs der Pantokrator nach der kultischen Seite in den Rahmen von St.-Denis, in eine ehrfürchtig ge-

178) Ibid. p. 659.

179) Ibid. p. 661. Zum Brauchtum der Totenopfer vgl. Emil Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehungen zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike. Münster i. W. 1928; L. Walk, Totenkult, bei M. Buchberger, Lexikon, Bd. 10, Sp. 224 bis 228; Nicola Turchi. Κόλυβοι ε περίδειπνον, Atti del V. Congresso Internazionale di Studi Bizantini t. II (Studi Bizantini e Neoellenici, vol. VI). Roma 1940, p. 544—545. — Die Toten erhalten das bevorzugte Gericht der Lebenden. E. F. Bruck, Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht. München 1926, S. 298 Anm. 2. Siehe schließlich Placido de Meester, Liturgia bizantina, Studi di rito bizantino alla luce della Teologia, del Diritto Ecclesiastico, della Storia e dell'Archeologia. Libro II. Parte VI. Rituale-Benedizionale bizantino, Roma. 1930, mit dem Hinweis auf „Benedizione dei colivi", p. 124 segg. Das Werk beginnt merkwürdigerweise mit dem genannten Stück und ist nicht weiter fortgesetzt. Vgl. dazu A. Rücker, Theologische Revue 29 (1930), Sp. 166—168. Zur abendländischen Entwicklung vgl. G. Schreiber, Untersuchungen zum Sprachgebrauch des mittelalterlichen Oblationenwesens. Freiburger theol. Diss. Wörishofen 1913.

180) Dmitrievskij, Typika I. p. 664.

181) F. X. Buchner, Volk und Kult. Düsseldorf 1936, S. 33 f. Zu Eugen Wohlhaupter, Die Kerze im Recht, Weimar 1940, mehrfache Ergänzungen bei G. Schreiber, Theol. Revue 40 (1941), Sp. 26—31; Derselbe, Deutschland und Spanien, S. 510.

stimmte und liturgisch gepflegte Ruhestätte fürstlicher Verstorbener, die um eine feierliche und stete Totenklage wußten. Dabei trat in dem Typikon des Pantokrator die nationale Linie stark heraus. „En Orient, la religion a toujours été chose nationale“ [182]). Mit dieser Feststellung eröffnet P. Pargoire seine byzantinische Kirchengeschichte.

6. Volkskirche der Theotokos Eleousa.

Anselm von Havelberg mochte von der Weiträumigkeit der Anlage betroffen sein. Trat doch zur Klosterkirche des Weltenherrschers noch die Marienkirche. „Meine Majestät wollte, daß in der Nähe dieses Klosters auch eine Kirche auf dem Namen meiner überheiligen Herrin und Gottesmutter, der Erbarmenden (Eleousa) gebaut werde“ [183]). Beide Gotteshäuser waren durch die Michaeliskirche getrennt. In die Marienkirche führten sieben Türen, wohl in der Kraft des Symbols.

Schon der Name der barmherzigen Jungfrau besagte, daß diese Kirche mehr für die Insassen der karitativen Anstalten bestimmt war, die sich mit dem Pantokrator verbanden. Zum anderen handelte es sich um jene Volkskirche, die auch in bestimmten Perioden der abendländischen Klosterentwicklung schärfer heraustrat [184]). Es entsprach ihrem Aufgabenkreis, daß sie vom Säkularklerus bedient wurde. Dieser zählte im Pantokrator insgesamt fünfzig Mitglieder, darunter acht Priester und zehn Diakone. Zwei der Priester leiteten die beiden Gruppen, in die sich die Geistlichkeit aufteilte, um den hl. Dienst zu vollziehen. „Es sollen diese Kleriker aber auf zwei Wochen verteilt sein, derart, daß die eine Hälfte während der einen Woche psalliert, die andere Hälfte in der anderen“ [185]). Die Einnahmen waren in der Urkunde näher geregelt. Weit mehr aber interessieren die liturgischen Vorschriften. Sie waren nach einer speziellen Ordnung ausgerichtet, die unter dem allgemeineren Namen des Hagiopoliten ging; denn derart ist die schlichte Wendung des Typikon von der ἀκολουθία τοῦ Ἁγιαπολίτου [186]), von der liturgischen Feier des Hagiopoliten, zu verstehen.

Der Name Hagiopolit wird Jerusalemer Brauch andeuten. An dieser Stelle macht sich die Anziehungskraft des Kultzen-

182) L'église Byzantine de 527 à 846 (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique). Paris 1923, p. 1.
183) Dmitrievskij, Typika I, p. 677.
184) Siehe oben S. 385.
185) Dmitrievskij, l. c. p. 678.
186) Dmitrievskij, l. c.

trums Jerusalem geltend[187]). Es bot in der Ostkirche ein gewisses Gegengewicht zu Byzanz, wenn auch die vom Kaisertum gestützte Weltstadt allmählich eine Vormachtstellung entwickelte. Ob die Bezeichnung Hagiopolit auf Andreas von Kreta geht, sei dahingestellt. Dieser Andreas, ein geborener Damaszener, war seit 678 Mönch in Jerusalem (auch Andreas Hierosolymites genannt). In einem Lebensgang, der so recht die Verflochtenheit des Bosporus mit Palästina zum Ausdruck bringt, kam er 685 nach Byzanz. Dort hat er dahin gewirkt, die Klosterregel des hl. Sabas und zugleich liturgisches Brauchtum von Jerusalem einzuführen[188]). Die Liturgie des Hagiopoliten wurde übrigens auch in der Palastkapelle des Pharos, also in dem Heiligtum der Mutter Gottes bei dem Leuchtturm beobachtet[189]). Das war gewiß eine Kultstätte, die denkwürdige Ereignisse der byzantinischen Kaisergeschichte erlebte und die zugleich über kostbare Heiltümer verfügte.

Es war kein Zufall, daß die Gottesdienstordnung der Eleousa sich mit der Liturgie der Pharoskapelle begegnete[190]). Der Kaiser hatte ausdrücklich bestimmt, daß der Gottesdienst nach dem Vorbild der Palastkirche erfolgen soll. In diesem Zueinander zeichnete sich der höfische und offizielle Charakter dieser Marienkirche ab. So lag ein aristokratisches Element über dem Pantokrator. Doch gleichzeitig gaben ihm die Wohlfahrtsanstalten, die angeschlossen waren, eine ausgesprochen soziale Note.

---

187) Zum Verhältnis beider Kultzentren vgl. Anton Baumstark, Das Typikon der Patmos-Handschrift 266 und die altkonstantinopolitanische Gottesdienstordnung. In: Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 6 (1926), S. 98—111, besonders aber Baumstark, Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus. In: Oriens Christianus, Serie 3, Bd. 2 (1927), S. 1—32. Das Pantokrator-Typikon blieb bei Baumstark unerwähnt.

188) S. Salaville, bei Buchberger, Lexikon, Bd. 1, Sp. 415; O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 5. Freiburg i. Br. 1932, S. 152—157.

189) Hergès, Pantocrator, p. 79. Die Deutung von Hergès geht also auf die Pharoskapelle. Ob damit die Wendung des Typikon („κατὰ τὸν τύπον τοῦ ἐν τῷ παλατίῳ μεγάλου ναοῦ", Dmitrievskij, Typika I, p. 678 sq.) restlos geklärt ist, sei dahingestellt.

190) Zur Pharoskirche vgl. J. P. Richter, Quellen, S. 328, 337, 338, 369; Schneider, Byzanz, S. 29.

Während der Drucklegung ist Anselm von Havelberg noch erwähnt bei G. Schreiber, Mittelalterliche Passionsmystik und Frömmigkeit. In: Tübinger Theol. Quartalschrift 122, S. 32—44, 107 bis 123, bes. S. 34 f.; Derselbe, St. Michael und die Madonna. Geschwisterheilige in Frömmigkeit, Liturgie und Kunst. In: Zeitschr. f. Aszese und Mystik 17 (1942), S. 17—32; Em. Valvekens, In: Analecta Praemonstratensia 17 (1941), p. 163.

Carl Friedrich Bahrdt.

Von Dr. Rudolf Ziel,
Ahrenshoop.

Am 25. August 1941 waren 200 Jahre verflossen, seit zu Bischofswerda in Sachsen Carl Friedrich Bahrdt geboren wurde. Am 23. April 1942 jährt sich sein Todestag zum 150. Male.

Das zwischen diesen beiden Zeitpunkten liegende Leben, kurz nach unsern heutigen Zeitmaßen, ist so gedrängt voll von Ereignissen und Gestalten, daß es schon manch einen gelockt hat, die bunte Abenteuerlichkeit der fünfbändigen Lebensbeschreibung[1]) nachzuerzählen, die in seinen letzten Lebensjahren Bahrdt selbst verfaßt und veröffentlicht hat. Schon damals schien die Beschreibung dieses Lebens ein so verlockendes buchhändlerisches Unternehmen, daß es dem Autor gelang, von zwei Verlegern darauf Vorschuß zu nehmen und sie endlich einem dritten gegen gute klingende Münze zu verkaufen. Einer von den Geprellten freilich rächte sich und ließ seinerseits eine Lebensbeschreibung Bahrdts erscheinen, die über die beiden ersten Lebensetappen des Dargestellten nicht hinausreicht, aus ihnen aber schonungslos und nüchtern manches aufdeckt, was mit dessen erfindungsreicher Romantik nicht ganz zusammenstimmt[2]). Unmittelbar nach Bahrdts Tode hat der Herausgeber des bedeutendsten der damals beliebten „Necrologe" eine aus diesen Quellen und mündlichen und schriftlichen Berichten Dritter zusammengewobene Darstellung des Lebens des Verstorbenen gebracht[3]), auf die im Grunde die Abstempelung als „enfant terrible" der Aufklärung zurück-

---

1) Dr. Carl Friedrich Bahrdts Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale. Von ihm selbst geschrieben. Berlin, bey Friedrich Vieweg dem Älteren. 4 Teile. 1790/91.
Geschichte und Tagebuch meines Gefängnisses nebst geheimen Urkunden und Aufschlüssen über Deutsche Union. Von Dr. Carl Friedrich Bahrdt. Berlin und Wien, bey Friedrich Vieweg dem Älteren und Joseph Stahel. 1790.

2) Leben Meinungen und Schicksale D. Carl Friedrich Bahrdts aus Urkunden gezogen von D. Pott. Leipzig, 1790.

3) Friedrich Schlichtegrolls Necrolog auf das Jahr 1792 (Gotha, bey J. Perthes, 1793) und Supplementband des Necrologs auf die Jahre 1790 bis 1793 (Gotha, bey J. Perthes, 1798).

geht, mit der sich Bahrdt nun all die Jahre durch die Compendien schleppt. Wer seitdem über ihn geschrieben hat, Frank, Prutz, Edgar Bauer und andere, hat im wesentlichen aus diesen drei Veröffentlichungen geschöpft. Die hochbedeutsame Briefsammlung[4]), die Pott sechs Jahre nach Bahrdts Tode herausgegeben hat, ist im allgemeinen unbeachtet geblieben. Teilgebiete der Wirksamkeit und schriftstellerischen Leistung Bahrdts sind in Werken über den Philantropinismus, über die komische Literatur, über die Leben-Jesu-Forschung[5]) eingehender behandelt worden.

Eine Gesamtdeutung des in vielen Farben schillernden, schon zu Lebzeiten von den einen als wahrer Teufel verschrieenen, von den andern vergötterten, seine Fäden über das ganze damalige gebildete Europa spannenden Mannes ist meines Wissens nirgends zu finden. Sie soll im folgenden in großen Zügen versucht werden. Die ins einzelne gehende Darstellung bleibt einer größeren Arbeit vorbehalten.

1.

Wenn die Herkunft für die Deutung eines Menschen Entscheidendes aussagt, so fließt diese Quelle bei Bahrdt nicht eben reichlich. Geboren ist er in jenem mitteldeutschen Raum, aus dem im achtzehnten Jahrhundert so viele Intelligenzen erwachsen. Es ist vielleicht kein Zufall, daß in dem engen Dreieck Kamenz — Bischofswerda — Rammenau innerhalb eines Vierteljahrhunderts drei Revolutionäre des Geistes zur Welt kommen, von denen Bahrdt gewiß der kleinste ist, wenn ihn auch Immanuel Berger[6]) dreist neben den größten von ihnen stellt. Bodenständig ist ihm Bischofswerda nur von der

4) Briefe angesehener Gelehrten, Staatsmänner und anderer an den berühmten Märtyrer D. Karl Friedrich Bahrdt seit seinem Hinweggange von Leipzig 1769 bis zu seiner Gefangenschaft 1789. Nebst anderen Urkunden. Leipzig, in der Weygandschen Buchhandlung, 1798. 5 Teile. Der fünfte mit dem Untertitel: Pragmatische Geschichte und endlicher Aufschluß der Deutschen Union oder der XXIIer aus ihren Urkunden entwickelt, nebst dem vorzüglichen Briefwechsel derselben.

5) Pinloche, La réforme de l'éducation en Allemagne au 18ième siècle. Paris 1889. — J. Leyser, Karl Friedrich Bahrdt, der Zeitgenosse Pestalozzis, sein Verhältnis zum Philantropinismus und zur neueren Pädagogik. Neustadt an der Haardt. 1867. — Geschichte der komischen Literatur in Deutschland seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Von D. Friedrich W. Ebeling. Leipzig 1865. — Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. Tübingen 1906.

6) Geschichte der Religionsphilosophie. Berlin 1800.

Mutter Seite her, Elisabeth Ehrenhausen, die zu ihrer Zeit als das schönste Mädchen Sachsens galt. Der Vater, Johann Friedrich Bahrdt, entstammte einer seit Generationen in Lübben heimischen Familie langlebiger, mit Glücksgütern nicht gesegneter, ehrbarer und von der servilen Luft staatlicher und kirchlicher Funktionen durchtränkter „Bürger". Weit nach Schlesien erstreckte das Geschlecht seine Zweige, und nach Mecklenburg, wo am Duodezhofe zu Neustrelitz einer den Dichterlorbeer um seine Stirn wandte, ohne freilich reich und berühmt zu werden. Johann Friedrich Bahrdt erringt nach den üblichen studentischen Hungerjahren als „Hofmeister" durch Keckheit und Rednergabe hochadlige Protektion und läßt sich von ihr gern auf der Stufenleiter geistlicher Ämter weiterschieben. Aus dem Diakonat in Bischofswerda führt ihn der Weg über die Pfarre in Schönfeld bei Dresden und die Superintendentur in Dobrilugk in raschem Wechsel nach Leipzig, wo er schließlich zum ordentlichen Professor der Theologie, Primarius an der Thomaskirche, Generalsuperintendenten und Domherrn von Meissen aufsteigt. Sein Leben hat einen Anstrich von Unruhe und Gehetztsein, der auch in Leipzig nicht verschwindet, weil weder seine geistigen Kräfte noch seine materiellen Mittel seinen glanzvollen Stellungen ganz entsprechen. Die redliche Bemühung des seiner eigenen Unzulänglichkeit sich bewußten Mannes um Ausfüllung seiner wissenschaftlichen Lücken ist achtenswert, aber seine schriftstellerische Produktion, großenteils drängender Schulden halber auf den Markt geworfen, bleibt unter dem Durchschnitt jener vielschreibenden Zeit. „Hiob hat in seinem Leben nicht so viel gelitten, als ihn sein Ausleger leiden läßt", sagt die Allgemeine Deutsche Bibliothek von seinem Hauptwerke. Ein streitbarer Orthodoxer lutherischer Prägung, der „die Notwendigkeit polemischer Predigten" verteidigt, ist dieser Mann doch ein Freund geselligen Lebens und verbringt seine freien Stunden lieber mit einflußreichen Männern und anmutigen Frauen als im Familienkreise. Daß er sich dann eine Equipage halten kann, gibt den Ausschlag für Annahme des Generalsuperintendentenpostens, den er einsichtsvoll sich eigentlich nicht zutraut. Dem Lebensstil des Adels sich wenigstens anzunähern ist ihm ebenso Wunschtraum wie von der Sonne hoher Gunst beschienen zu werden. Eigenständig bürgerliches Selbstgefühl hat er nicht. Es war zu jener Zeit wohl nur bei den Bürgern der alten freien Reichsstädte zu finden.

Überschattet von einem Wechsel der äußeren und inneren Grundhaltung werden viele dieser Wesenszüge in dem Lieb-

lingssohn wieder sichtbar, dessen Brüder über bescheidenes Mittelmaß nicht hinausgewachsen sind.

Von der Mutter, die ihn überlebte und ihm in seinen späteren Lebensjahren wohl ganz verständnislos und fremd gegenüberstand, ist er erbmäßig kaum beeinflußt. Er rühmt an ihr „sanftes, gefälliges und liebevolles Wesen".

2.

Daß es in diesem geistlichen Elternhause mit der Erziehung der Söhne nicht eben zum besten bestellt war, liegt auf der Hand. Die öffentlichen Elementarschulen lagen im Argen. Sie zu besuchen war überdies für die Kinder des höheren Bürgers nicht standesgemäß. So kamen „Hofmeister" ins Haus, Studenten und junge Theologen, die unterkriechen oder die Gunst des einflußreichen Professors gewinnen wollten. Bahrdt schildert sie durchweg als unfähig und verdorben. Eins ist sicher: diese Art der Erziehung lockerte die Wurzeln, die die Jugendzeit sonst in Familie, Heimat und gesellschaftliche Schicht senkt, und ließ sie verkümmern. Später kamen die Söhne auf hohe Schulen, die altberühmte Nicolaischule und das Internat von Schulpforta. Nirgends hielt Carl Friedrich lange aus, nirgends errang er Lorbeeren, aber den verderblichen Wirkungen der Gemeinschaftserziehung erlag er bald.

Wo der Jugend die warme Einbettung in eine harmonische häusliche Welt fehlt, machen sich die Umwelteinflüsse um so stärker geltend. Leipzig, dessen Bevölkerung hin- und herschwankte zwischen kursächsischem Patriotismus und fritzischer Begeisterung, wechselte im siebenjährigen Kriege oft den Herrn und die Besatzung. Das lockere Leben der Kriegsvölker lockerte auch die städtischen Sitten. Skrupellose Werbung brachte leichtsinnige und abenteuerlustige junge Männer in Gefahr. Bahrdt verfiel bald allen diesen schlimmen Einflüssen einer langen Kriegszeit. Nur mit Mühe machte ihn der Vater aus Werberhänden wieder frei. Spiel und gefällige Frauenzimmer zogen ihn bald in ihren Bann. So schüchtern und befangen er der Weiblichkeit auf gleicher gesellschaftlicher Ebene gegenüberstand, so hemmungslos tobte er sich in den Kreisen der Venus vulgivaga aus. Die Liebe hat in Bahrdts Leben nie etwas bedeutet, die Sinnlichkeit sehr viel. Seine Ehe, ihm von Anfang an nur Geschäft, hat er nicht sowohl durch andere Liebschaften zerstört als vielmehr dadurch, daß ihm jede Sublimierung des rein körperlichen Sexualbedürfnisses fremd war. Es ist ihm zu glauben, daß weder die schöne Frau Bollmann in Erfurt

noch die Damen der Gesellschaft in Gießen, die ihn anschwärmten und seiner Frau beständig Anlaß zu Eifersuchtsszenen gaben, noch die Frau von der Goltz, die ihm nach Halle glühende Liebesbriefe schrieb, ihm irgend gefährlich geworden sind. Bordellmädchen und Mägde sind seine Partnerinnen auf dem erotischen Parquett. Sie beanspruchen nichts von seinem Herzen und seiner Seele. Seine im Punkte der geschlechtlichen Moral gar nicht prüde Zeit hätte ihm das nachgesehen, wenn er nicht auch auf diesem Felde schließlich alle Spielregeln seiner gesellschaftlichen Schicht gröblich verletzt hätte.

3.

Selbstverständlich widmete sich Bahrdt dem Studium der Theologie. Hier standen ihm alle Wege offen. Ob auch irgendwelche innere Neigung mitsprach, wird nicht deutlich. Zuerst saß er zu den Füßen des Apokalyptikers Crusius, dessen pietistische Mystik den fantasiebegabten Jüngling tief beeindruckte. Noch gegen Ende seines Lebens nennt er ihn den „größten Philosophen seiner Zeit". Erst allmählich erschloß sich ihm Sprachforschung und Textkritik und damit die Bedeutung eines Ernesti. Dann freilich warf er sich mit Eifer auf dieses Gebiet. Seine ungemeine Sprachbegabung kam ihm zustatten. Lateinisch reden und schreiben konnte er zeitlebens ebensogut wie deutsch. Tiefgründige Forschung dagegen war weder hier noch irgendwo seine Sache.

Ein ungemeines Geltungsbedürfnis führte ihn schon sehr früh auf das Gebiet der literarischen Produktion. Als Siebzehnjähriger veröffentlichte er mit ganz unzulänglichen Kenntnissen eine Schrift „de usu linguae arabicae ex comparatione cum ebraea"[7]), von der er später selbst sagt „worinnen ich auf eine höchst armselige Art zeigte, daß die arabische Sprache zur Erläuterung des Hebräischen brauchbar sey". Michaelis besprach sie abfällig in den Göttinger gelehrten Anzeigen. Das hat ihm Bahrdt nicht vergessen und in den „Kritiken über die Michaelische Bibelübersetzung und die exegetischen Grundsätze, welche er darinnen befolgt hat"[8]) gründlich heimgezahlt.

Seine oratorische Begabung trat bald hervor, freilich auch seine Neigung zu extravaganter Formulierung und Persiflage. In der Predigt „pro candidatura" überraschte er durch eine glanzvolle Rechtfertigung des ungläubigen Thomas, der seinen

7) Leipzig 1748.
8) Frankfurt a. M. 1773.

Beinamen ganz zu Unrecht führe und „uns allen vielmehr zum Muster dienen muß, nach welchem wir mit gleicher Vorsicht verfahren und Dinge der Religion nicht eher für wahr halten" dürfen, als bis wir durch die Stärke der Gründe überzeugt sind. In Gießen hat er später einmal gewettet, daß er in seiner nächsten Predigt die Schneider schlecht machen werde. Er predigte dann über die göttliche Vorsehung, die auch für die unvernünftigen Geschöpfe sorge, vom Elefanten, Löwen, Affen bis zu den unwertesten, den Schneidern. Auf die Beschwerde der Schneiderzunft rechtfertigte er sich mit dem Anstrich der Harmlosigkeit: er habe doch die zahllos an der Lahn herumfliegenden Libellen gemeint, die der Volksmund „Schneider" nannte.

In rascher Folge Katechet, Adjunkt, Dozent und sogar außerordentlicher Professor stellte er als beliebter Kanzelredner bald seinen Vater in Schatten, der freilich die Schnitzer verbessern mußte, die der Sohn in seinen Vorlesungen machte. Zahlreiche Disputationen und Dissertationen bestand er mit Glanz. Sie erschienen auch im Druck. Seinem Vater machte er mehr als zweihundert Predigtentwürfe. Alles schien auf eine glanzvolle Karriere hinzudeuten. Da stürzte das ganze Kartenhaus zusammen. Eine üble Affaire mit einer Dirne und einer Kupplerin wurde publik. Daß das Privatleben des jungen Professors, der so arrogant und stutzerhaft durch die Grimmaische Straße flanierte, alles andere als heilig war, hatte man schon lange gemunkelt. Aber das hätte man überhören können. Jetzt, wo Lärm geschlagen wurde, ja eine Disziplinar- und sogar Kriminaluntersuchung drohte, warf alles Steine auf ihn, und nur die sofortige Niederlegung aller Ämter und Würden konnte das Ministerium in Dresden bewegen, um des hochangesehenen Vaters willen die Dinge niederzuschlagen.

Der erste von den vielen goldenen Bällen, die das Schicksal Bahrdt in den Schoß warf, war verspielt.

4.

Bahrdts theologischer Standpunkt in dieser Zeit war orthodox. Das war nicht die Frucht eigenen Nachdenkens. Er schwamm im Strom des gegebenen Milieus. Zwar stieß er „auf viele Stellen des Neuen Testaments, in denen Anführungen des Alten Testaments waren, aber bey deren Vergleichung fand ich oft, daß sie gar nicht das enthielten, was sie im Neuen Testament bezeugen sollten". Aber es fiel ihm nicht ein, „die Lehrsätze selbst zu prüfen". Auch Ernesti lehrte ja bei allem Hinweis auf Sprachgebrauch, Gewohnheit gleichzeitiger Schrift-

steller und grammatische Erklärung, daß die Schrift „nur einen Sinn haben könne".

Spielerische Eitelkeit und die Sucht, mit seinen Gaben zu prunken, verführten ihn, das damals sehr verbreitete Erbauungsbuch „Der Christ in der Einsamkeit" des Fürstlich Carolathischen Oberhofpredigers Martin Crugot[9]) unter die orthodoxe Lupe zu nehmen. Gegen alle Sitte literarischer Kritik und ohne Achtung vor fremder geistiger Leistung ergänzte er es mit Schriftstellen und eigenen Ausführungen, in denen er den Sinn des innig-frommen, keineswegs aufklärerischen Buches häufig verdrehte, und gab es als „Der wahre Christ in der Einsamkeit"[10]) heraus. Das erregte gewaltiges Aufsehen, und mit eins stand Bahrdt im Brennpunkte theologischen Interesses. Der „schwarze Papst von Hamburg", Johann Melchior Goeze, lobte ihn sehr und versuchte in der Folge, ihn in eine frei gewordene Diakonusstelle seiner Diözese zu ziehen. Alles, was freigeistig war, bekämpfte ihn ebenso nachdrücklich, nicht nur Nicolais Allgemeine deutsche Bibliothek, sondern auch Klotz, der ihn in seinen „Acta literaria" als einen orthodoxen Einfaltspinsel neben Ziegra und Friedrich Teller stellte, und Thomas Abbt, der auf ihn die Satire „Erfreuliche Nachricht von einem evangelisch-lutherischen Auto da Fé"[11]) schrieb. Lavater aber, ohne sich irgendwie sachlich mit Crugot zu identifizieren, entfaltete in den „Zwei Briefe an Herrn Magister Bahrdt"[12]) groß und edelsinnig die Fahne der anständigen Gesinnung mit dem damals keineswegs selbstverständlichen Motto: „Wenn der Verfasser des ‚Christ in der Einsamkeit' ein Heide wäre, so würde ich es vor eine unverletzliche Pflicht halten, ihn gegen Ihre falschen Vorwürfe zu rechtfertigen." Bahrdt war ohne Ohr für den warmherzigen Unterton dieser beiden Briefe. Die Gegnerschaft, die er fand, hat ihn jedesmal nur um so stärker in die eingeschlagene Richtung gedrängt und regelmäßig viel weiter geführt, als seiner ursprünglichen Absicht entsprach. Er ließ eine „Sammlung einiger Kanzelreden über wichtige und den Namen des Gekreuzigten verherrlichende Wahrheiten der Religion"[13]) folgen, in denen und zumal deren Vorwort mit „heiligen Lästerungen" des neologischen Schrifttums und seiner Verfasser nicht gespart wird und von christlicher Liebe keine Spur zu finden

9) Breslau 1758.
10) Leipzig 1764, 2 Bde.
11) Hamburg 1766.
12) Breslau und Leipzig 1764.
13) Leipzig 1764.

ist. Es mögen diese Kanzelreden so nicht ganz gehalten worden sein, wie sie gedruckt sind. Bahrdt selbst erzählt, daß er in jenen Jahren eine Zeitlang unter dem Einfluß eines Coätanen aus Schulpforta ganz pietistisch predigte, bis ihn der Selbstmord eines zerknirschten Hörers wieder auf die Bahn des „ganz vernünftigen" Predigens zurückführte. Aber seine Stellung als eines intoleranten, zelotischen Orthodoxen war mit diesen Veröffentlichungen scharf umrissen, und Moses Mendelssohn konnte mit Recht in den Stoßseufzer ausbrechen: „Wohl uns, daß der liebe Gott gütiger ist als Bahrdt!"

Eins war erreicht, und darauf war es dem jungen Dozenten ja am meisten angekommen: Er war eine allgemein bekannte und vom Kampf der Meinungen umbrandete Persönlichkeit geworden.

Um so verbreiteteres Aufsehen erregte sein Sturz. In Leipzig kamen Spottverse auf ihn in Umlauf, selbst eine Spottmünze soll geschlagen worden sein.

5.

Bahrdt schaute nach Hilfe aus. Trotz der kritischen Verspottung erinnerte er sich der früheren Freundschaft seines Bischofswerdaer Geburtsgenossen Klotz, der ihm einmal das Material zu einem Pamphlet auf den schaumschlägerischen Leipziger Professor Bel geliefert hatte. Klotz, groß in der literarischen Ausposaunung schändlicher und wenn möglich pikanter Histörchen und Anekdoten großer und kleiner Gelehrter, hatte sich den „Fall Bahrdt" nicht entgehen lassen. Aber sittliche Entrüstung über „den Fehltritt contra sexum" spielte da nicht mit, hätte auch Klotz' und seiner Horde lockerem Treiben schlecht angestanden. Eher im Gegenteil empfahl hier die menschliche Fehlstelle und ließ hoffen, daß es mit der strengen Orthodoxie doch nicht gar so weit her sei. So versagte sich Klotz denn nicht; er lud den Gestrandeten auf Wochen zu sich nach Halle ein und nahm ihn in die Schar seiner Schützlinge auf. Ihnen weiter zu helfen und eine Position zu verschaffen, darin war er groß und unermüdlich. Schirach hatte er nach Helmstedt gebracht, Riedel nach Erfurt, und so fand sich denn auch am 1. Oktober 1768 für Bahrdt eine Professur der biblischen Altertümer an dieser Universität, der der weitherzige Kurfürst Josef Emmerich durch Heranziehung aufstrebender junger Talente neuen Glanz zu verleihen suchte. In ihrer Auswahl ließ er sich vornehmlich von Klotz beraten.

Das Renommé war einigermaßen gerettet, die wirtschaftliche Lage keineswegs gefestigt. Denn Bahrdt erhielt in Er-

furt anfangs kein Gehalt und hat es dort nie über 100 Taler gebracht. Die Einnahme an Kolleggeldern konnte bei nur 50 Studenten nicht hoch werden. Aber er vertraute seinem Stern und war wendig genug dazu. Der Versuch, mit einem Mittagstisch für Dozenten und Studenten etwas zu verdienen, schlug allerdings fehl. Er ist bezeichnend genug für die soziale Lage und Stellung der Professoren in der damaligen Zeit. „Wenn früh meine Collegia aus waren, um elf Uhr, band ich ein Tuch vor und ging in die Küche und machte meine Saucen, Schmelzungen und alle Hauptsachen, die die Speisen vollenden, selbst; ein delikater Tisch." Niemand fand etwas dabei. Aber B a h r d t hatte bald ein paar hundert Taler zugesetzt. Die schriftstellerische Betätigung brachte immerhin so viel ein, um das flotte Leben in Erfurt einigermaßen bestreiten zu können. Sie wurde allerdings zur reinen Geldquelle herabgewürdigt. Hier liegen die Ansätze zu jener hemmungslosen, sich vielfach wiederholenden, oft unausgegorenen Schreiberei, die sein ganzes Leben durchzieht. Weit über hundert großenteils vielbändige Werke hat er in knapp 30 Jahren veröffentlicht. Einer geschickten Propaganda für seine Schriften ermangelte er nicht. Aber es war sein Schicksal, durch alle seine Bücher in persönlichen Streit mit anderen Menschen zu kommen. Das lag daran, daß er sich nirgends an die Spielregeln hielt, die für seine Zunft und für das Schrifttum seiner Zeit galten. Anschauungen, die dem schreibenden Menschen gleichsam im Blute liegen, waren ihm teils wirklich fremd, wie der Respekt vor der geistigen Leistung anderer, so daß er sich dem begründeten Vorwurf des Plagiats gegenüber ganz naiv damit verteidigte, der Autor könne doch froh sein, daß sein Werk so zu einer größeren Verbreitung käme, teils setzte er sich als echter Revolutionär bewußt darüber hinweg. Er wollte nicht mehr bloß für die Angehörigen seiner Zunft und allenfalls für die paar Gebildeten theologische Probleme erörtern, er wollte sie vor das Forum des „gemeinen Mannes" tragen. So mußte er sich dessen Niveau auch in der Diktion anpassen. So kam er zu seiner „Übersetzung" des Neuen Testaments. So entstanden „Ketzeralmanach" und „Religionsedikt". So allein trug er und konnte er tragen den Samen — andere mögen sagen: das Gift — der Aufklärung in die breite Masse, so münzte er ihr Gold in Scheidemünze um, die dem Volke leicht durch die Finger lief, freilich ihm ebenso leicht wieder entglitt. Unverstand und zelotischer Eifer drängten den leicht Reizbaren, allzu williger Beifall der inaktiveren Gleichgesinnten trieb den Eitlen immer weiter auf der aufklärerischen und aufrührerischen Bahn. Die theologische Zunft stieß ihn aus,


D. CARL FRIEDRICH
BAHRDT.
Nach einer Büste gez. u. gest. von J.G. Seiffert Dr. 1790

aus großbürgerlicher Haltung vertrieb ihn die gekränkte, wieder reaktionär gewordene Staatsgewalt, so endete er schließlich äußerlich in einem niederen Metier. Ein Zeitgenosse, der ihm gewiß nicht übel gesinnt ist, meint, daß er „vielleicht erst als Gastwirt an seinem rechten Ort" war. Verwurzelt war er nirgends, weder an einem Ort, noch in einem Berufsstand, noch in einer gesellschaftlichen Schicht, noch in Heim und Haus. Etwas ewig bohêmhaftes klebt ihm an, aber auch für ihn war „die Bohême eine Sackgasse". Zu dieser Wurzellosigkeit trug nach der Jugend die Erfurter Zeit mehr bei, als die das äußere Leben ins Bürgerliche zurückführenden Gießener Jahre wieder gut machen konnten.

Erfurt war damals ein noch lockererer Boden als selbst Leipzig. Das Professorengefrett, das es an allen Universitäten gab und gibt, wurde noch gefördert durch die Bikonfessionalität und durch den Gegensatz zwischen der eifersüchtig ihre Pfründen hütenden Altprofessorenschaft und den vom Kurfürsten neu ernannten und besoldeten Männern. Diese waren freilich zum Teil wunderliche Gestalten. An den äußerlich einem saufenden, grölenden und zotenden Jenaer Studenten gleichenden Riedel war Bahrdt empfohlen; Meusel, mit dem sich die Fäden bis in die Hallesche Zeit fortspannen, war eine andersartige, aber nicht weniger extravagante Erscheinung, und selbst der „Regierungsrat" Wieland hatte, ehe er in die Weimarer Bürgerlichkeit hinüberfand, ein faunisch-lüsternes Gesicht. Dennoch versank keiner von allen diesen in dem giftblumenbunten Sumpf des Bollmannschen Hauses, das damals für die Erfurter Geselligkeit den Ton angab, in dem es Sektgelage gab und Nackttänze, hohes Spiel und ungehemmtes Zotenreißen, freilich auch geistreich-spielerische Gespräche mit morbiden Menschen, wie dem kurmainzischen Statthalter, und eleganten Spott über alles, was heilig war. Jeder von diesen jungen „Professoren" arbeitete mit an literarischen Zeitschriften und schuf eigene, nicht bedeutungslose Werke, wie denn die Ästhetik Riedels nicht ohne Einfluß auf Kant geblieben ist, und Wielands Dichterstern damals zu strahlen anfing. Auch Bahrdt, munter in dem trüben Strom schwimmend, nachdem er die erste Konsternierung überwunden hatte, die selbst ihn, den abgebrühten Leipziger, packte, ging nicht unter und produzierte viele Schriften, von denen nur der „Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik" [14]) für sein weiteres Leben und die „Briefe über die systematische Theologie zur

14) Erfurt und Gotha 1769/70, 2 Bde.

Beförderung der Toleranz“ [15]) für seine weltanschauliche Entwicklung von Bedeutung sind.

Dogmatik lesen durfte der zur philosophischen Fakultät gehörende junge Professor nicht. Darüber wachten eifrig die alten theologischen Pfründeninhaber. Er erwarb deshalb mit Geldmitteln, die der Vater seinem Lieblingssohn nun zur Verfügung stellen konnte, und mit einer den Durchschnitt keineswegs überragenden Dissertation [16]) im Jahre 1769 in Erlangen den Grad eines Doctor theologiae. Dank der Vermittlung des ihm wohlgesinnten Statthalters wurde er Professor theologiae designatus, und nun konnte ihn niemand mehr hindern, theologische Fachkollegia zu halten.

Seine „Dogmatik“ ist als Lehrbuch für seine Hörer gedacht und nicht ohne Seitenblick auf die dadurch gewährleistete Absatzfähigkeit geschrieben. Sie ist in der sorglosen, rasch hingeworfenen Bahrdtschen Art „sehr übereilt“, wie die Allgemeine deutsche Bibliothek sagt, abgefaßt. Inhaltlich ist sie durchaus kein krasser Übergang von der Orthodoxie zur Neologie der Sack, Spalding, Jerusalem, wenn sie auch einige der Zeit besonders anstößig gewordene Lehrsätze fallen läßt. Sie verdient aber das Ernestische Urteil durchaus, daß sie „in keinen wesentlichen Sachen“ von der offiziellen Kirchenlehre abweiche und daß ihr Verfasser „kein ketzerischer Mann“ sei. Freilich, die Wittenberger Fakultät, angerufen von zwei Altprofessoren, die den Neuling gar zu gern zur Strecke gebracht hätten, war gegenteiliger Meinung, und durch den langdauernden, in breiter Öffentlichkeit mit schärfsten Waffen geführten literarischen Kampf gegen ihr „Responsum“ und ihre Hintermänner hat Bahrdt nicht nur die Marke des Ketzers aufgeklebt bekommen, sondern auch sich selbst immer mehr in die aufklärerische Richtung hineingesteigert. Immer wieder hat dies Wittenberger Responsum der Verfemung Bahrdts zur Folie gedient, in Gießen und sogar dem Reichshofrat. Er selbst sieht wohl kaum richtig, wenn er meint „Ich glaube gewiß, daß ich lebenslang der Orthodoxie treu geblieben sein und meine Talente bloß darauf verwendet haben würde, das morsche Lehrgebäude haltbar zu machen und mit philosophischer Weisheit zu übertünchen, wenn ich nicht so viel Feindseligkeit von den Theologen zu erleiden gehabt hätte.“ Mit den öden Nachtretern der Calov und Quenstädt hätte sein reger Geist auf die Dauer ebensowenig Gemeinschaft halten können, wie mit dem engstirnigen Zelotismus der Goeze

15) Erfurt 1770/71, 2 Bde.
16) ad caput Marthaei XXIV.

und Ziegra, aber mit der „Feindschaft der Theologen" hat es schon seine Richtigkeit, und wenn später er selbst sie immer wieder herausforderte, so war er doch zu Anfang ihr schuldloses Opfer.

Wodurch die „Dogmatik" und noch mehr die bald nachfolgenden „Briefe" allein überraschen, ist die entschiedene Hinwendung zur Toleranz. „Nichts ist für die Ruhe und Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft wichtiger als Toleranz. Keine Tugend haben uns Christus und die Apostel durch Lehre und Beispiel mehr eingeschärft, als eben diese. Keine ist auch mit den wesentlichen Einrichtungen des Evangeliums genauer und unzertrennlicher verbunden." Er bittet Gott, „diesem in unserer Kirche je mehr und mehr einreißenden Unwesen der dummdreisten Ketzermacherei und Intoleranz zu steuern." Die beste Religion ist ihm nun die, die am meisten Toleranz übt, und „wie traurig ist es, wenn man gestehen muß, daß gleichwohl unter keinem Volke diese Zierde, ja dieses Kennzeichen der Menschheit mehr vernachlässigt worden ist als unter dem Volke der Christen".

Hatte er aus seinen menschlichen Erfahrungen erkannt, wie sehr er selbst weitgehender Toleranz bedürftig war? Seine erstaunliche Fähigkeit, eine noch eben eingenommene Haltung völlig zu vergessen und ohne Scham in ihr Gegenteil zu verkehren, wird hier zuerst sichtbar.

Aber fortan bleibt der Toleranzgedanke der Leitfaden seines Christentums, das ihm immer entschiedener zur Religion lediglich der Liebe wird.

Noch freilich findet er: „Die Grenzen zwischen Toleranz und Indifferentismus, und wiederum die zwischen Indifferentismus und dem völligen Unglauben, sind so sichtbar wahrhaftig nicht", und darum kommt es auf die „Grundwahrheiten" an, die aus dem Wust von kirchlichen Lehrsätzen herausgeschält werden müssen. Auf sie allein dürfen die Theologen verpflichtet werden. „Die zufälligen und entbehrlichen Lehrsätze enthalten die meisten berechtigten Angriffspunkte." Das sind Gedanken, die Bahrdt gewiß nicht zuerst gedacht hat. Neu und eigenartig aber ist, unüberlegt und berechnend zugleich, der Weg zu diesen „Grundwahrheiten". Sie sollen dadurch ermittelt werden, daß „alle Theologen" unter Zugrundelegung seiner „Dogmatik" ihm brieflich ihre Meinung mitteilen. „Ich werde ehrliche Verschwiegenheit wahren. Ich werde ihre Briefe excerpieren, vergleichen, die einigen und die streitigen Punkte sondern, von jedem Correspondenten mit deutlichstem Bericht hierüber neues Gutachten erbitten. Dieses alles werde ich in meinen Brie-

fen ... vorlegen. Diese Briefe sollen von nun an das öffentliche Archiv ihrer Stimmen abgeben."

„Werden viele ihre Meinungen dem willkürlichen Gebrauch und der Privatfassung eines einzelnen überlassen?" fragte die Kritik mit Recht und fürchtete, es werde des Schreibens und Gegenschreibens kein Ende nehmen. So war es auch. Die „Briefe" und die späteren „Vorschläge zur Aufklärung und Berichtigung des Lehrbegriffs unserer Kirche" [17], so sehr sie anfangs von den Neologen begrüßt worden waren, wurden rasch zu einem Tummelplatz für die eigenen theologischen Fehden des Herausgebers. Beide Unternehmungen versandeten bald.

Jerusalem, Basedow, Semler hatten Bahrdt anerkennend darüber geschrieben, aber das Mißtrauen gegen ihn war in den Kreisen der Aufklärer noch nicht überwunden. Lavater schrieb skeptisch: „Es freut mich, wenn Sie aus reinen Absichten duldsamer geworden sind." So hatte Bahrdt gleichsam eine Stellung zwischen den Fronten bezogen. Aber sein Wunsch ging dahin, „die Partei der Aufgeklärten auf meiner Seite zu haben".

6.

Daß Bahrdt in Erfurt nicht festwurzelte, war ebenso die Folge des fortgesetzten Haders wie seiner eigenen Unruhe. Unablässig suchte er nach einer besseren Pfründe. Wen auch immer er zu seinen Gönnern zählen zu können meinte, setzte er in Bewegung. Als ihm zugetragen war, Lessing würde maître de plaisir am braunschweigischen Hofe, bewarb er sich um dessen Bibliothekarstelle. In Erlangen, in Helmstedt wollte er Professor werden. Auf Basedows Nachfolge in Hamburg machte er sich Hoffnung. Dem Minister von Münchhausen in Berlin empfahl er sich für ein geistliches Amt unter besonderer Hervorhebung seiner Heterodoxie, mußte aber die Antwort einstecken, man sähe hauptsächlich auf einen exemplarischen Lebenswandel.

Alles war vergeblich.

In Erfurt reichten trotz aller schriftstellerischen Betriebsamkeit die Einkünfte bald nicht mehr. Mit Aufbesserung seiner Bezüge konnte er nicht rechnen. So blieb zur Festigung der materiellen Position nur die reiche Heirat. Bedenkenfrei beschritt er diesen Weg. Er fing an, berühmt zu werden. So war er wohl keine schlechte Partie. Aber seine Lebensgewohnheiten führten ihn nicht in die fundierten Bürgerkreise. Jeder Fami-

17) Riga 1771.

lienverkehr war ihm unsympathisch. Aus häuslichem Glück hat er sich nie etwas gemacht. Die Dame seiner Wahl sollte möglichst „ohne Anhang" sein. Nach mancherlei fehlgeschlagenen Versuchen glaubte er in der jungen Witwe Kühn, der Tochter des verstorbenen Superintendenten Volland, die richtige gefunden zu haben. Sie sollte sechstausend Thaler besitzen, hübsch war sie auch, und bald in ihn so rasend verliebt, daß sie allen ihr zugetragenen Gerüchten über seinen lockeren Lebenswandel gegenüber taub blieb. Am 29. Juni 1769 wurde die Hochzeit gehalten.

Die Geschichte dieser Ehe ist eins der trübsten Kapitel im Leben Bahrdts. Die Frau, in völliger sexueller Hörigkeit zu ihm stehend, war prüde, putzsüchtig und wenig haushälterisch. Daß er sehr bald Seitenwege ging, hetzte sie von Jahr zu Jahr mehr in eine hysterische Eifersucht. Ihr Vermögen erwies sich zum größten Teil als Chimäre. Zahlreiche Kinder wurden geboren, aber bis auf zwei Töchter starben sie jung. Der zum Familienleben ganz untaugliche Mann hat sich um sie kaum gekümmert. Nur eine stand ihm zuletzt in Halle nahe. Taktlos und wenig geschmackvoll hat er in seiner Lebensgeschichte und in einem seiner Romane die Erzählung seiner Ehe ausgesponnen und zur Folie seiner Reformideen gemacht. Das hat den Bruder der Frau auf den Plan gerufen, und so erleben wir das Trauerspiel, daß die intimen Einzelheiten pro et contra in dicken Büchern abgehandelt werden und der Nachwelt aufbehalten sind.

Wirtschaftlich war Bahrdts Lage eher schlechter geworden. Mitunter kam es so weit, „daß ich nichts mehr hatte, und sogar das Marktgeld mir fehlte, das meine Frau verlangte". Schulden waren gemacht. Riedel war ihretwegen schon verhaftet worden. Aber der lächelnde Optimismus verließ ihn nicht. „In meinem Leben hatte ich's so oft schon erfahren, daß die Vorsehung ungesuchte und unerwartete Hilfe mir gerade in den Augenblicken gesandt hat, wo ich ihrer am allerbedürftigsten war." Er hatte sich nicht getäuscht:

Am 27. Oktober 1770 ging ihm die Anfrage zu, ob er eine Professur und Predigerstelle in Gießen anzunehmen bereit sei.

In seiner Antwort nennt Bahrdt diese Anfrage „die Erhörung eines Gebets, welches ich seit anderthalb Jahren fast täglich zu Gott gethan habe".

7.

Die Jahre in Gießen sind der Höhepunkt des Lebens und Wirkens des Theologen Bahrdt. Nirgends wieder hat er,

wie hier, seine Gaben entfalten, vor allem seine ungewöhnliche Berufung und Neigung zum Kanzelredner auswirken können. Nirgends ist er ernstlicher gewillt gewesen, seine Ämter bestmöglichst zu versehen. Daß er auch hier letztlich scheiterte, war ebensosehr Folge der „Feindschaft der Theologen" wie seiner radikaler und starrer werdenden Gesinnung ebensosehr seiner nonchalanten Art der Lebensführung wie seiner Unfähigkeit, eine Autorität anzuerkennen, die ihm zwar im äußeren Rang, aber nicht in der geistigen Bedeutung überlegen war. Diese Unfähigkeit berührt sich mit den besten Wesenszügen des „deutschen Professors" vor seiner Einzwängung in die gleichmacherische Organisation des Beamtenstaates. So mischt sich auch hier Schuldhaftes und Schuldloses, Schlimmes und Achtenswertes.

Bahrdts Berufung nach Gießen ist das Ergebnis einer typischen Professorenintrigue, die der unbedeutende Theologe Bechtold anzettelte, ein Mann, der als Pietist hochgekommen war und nun den veränderten Wind auszunützen hoffte, der unter dem neuen Landgrafen und seinem aufklärerisch gesinnten Minister Hesse, dem späteren Schwager Herders, wehte. Aber zur Fakultät gehörte auch der hochorthodoxe alte Benner, der gegen Bahrdts Berufung Sturm lief und sie unter Hinweis auf das Wittenberger Responsum vereitelt hätte, wenn nicht Ernesti und Semler sich in Briefen an Hesse nachdrücklich für ihn eingesetzt hätten. So wurde er von vornherein hineingestellt in den schärfsten Kampf der Richtungen und die Fakultät in zwei Lager gespalten. Benner, von weitreichendem Einfluß auf die hessische Geistlichkeit, hetzte unermüdlich gegen ihn und schrieb, als es kurz vor seinem Tode zum Abgang Bahrdts gekommen war, triumphierend in das Dekanatsbuch: „Divina nos clementia a Bahrdtio liberavit", nicht ohne ein lateinisches Spottgedicht hinzuzufügen. Aus Benners Haltung sogen eine Menge kleiner Kläffer in und außerhalb der Fakultät den Mut zu gehässigen Pamphleten, Rezensionen, Resolutionen, Eingaben, Beschwerden, die in einem voluminösen Band des hessischen Staatsarchivs unter der Betitelung „Zänkereien der Professoren Bahrdt, Benner usw." erhalten sind. Das alles hat Bahrdts Zeit und Kraft weitgehend in Anspruch genommen, obwohl er sich an der Veröffentlichung eigentlicher Streitschriften kaum beteiligte und sogar mehrmals ernstliche Anstrengungen zur Herbeiführung eines Friedens machte. Aber was er predigte und was er an eigenen Werken schrieb oder an fremden herausgab, goß immer wieder Öl ins Feuer, und die Art, wie er es tat, war von dem

durch Gewohnheit geheiligten Gebrauch so abweichend, daß ihn auch die allerhöchste Stelle, solange er ihr Wohlwollen genoß, nicht gegen die Angriffe schützen konnte. Als er es aber verlor, wozu er durch Taktlosigkeiten manches beitrug, mußte seine Stellung unhaltbar werden. Sein privates Leben war nicht untadelig, und daß seine Studenten ihm in den Freudenhäusern des nahen Wetzlar begegneten, hob sein Ansehen nicht. Dennoch wuchs er in Gießen zeitweilig in eine Art bon-vivantmäßiger Bürgerlichkeit hinein und spielte in der guten Gesellschaft eine Rolle, wie er sie nie wieder, auch nicht als Leiningenscher Generalsuperintendent, erreichte. Angesehene Männer, wie der Vizekanzler der Universität Johann Christoph Koch, der Literaturprofessor Christian Heinrich Schmid, der Frankfurter Verleger Hofrat Deinet wurden seine Freunde. Die Studenten liebten und verehrten ihn, die Damen der Gesellschaft schwärmten ihn an.

8.

Mit Recht durfte Bahrdt seine Lehre und sein Schrifttum darauf abstellen, daß er nicht nur in Kenntnis seiner aufklärerischen Haltung, sondern gerade um ihretwillen berufen worden war.

Er war klug genug, „eine recht christliche, d. h. Christusvolle" Antrittspredigt in seiner Pankratiuskirche zu halten, „welche laute und untadelhafte Bekenntnisse der Hauptlehre des Lutherthums enthielt, und übrigens, durch Inhalt und Ausdruck, so rührend war, daß sie unwiderstehlig von Herzen zu Herzen ging". Seiner meisterhaften Beredsamkeit gelang es, die Bürgerschaft der Stadt und das massenhaft hinzugeströmte Landvolk völlig für sich einzunehmen. „Ich hätte an dem Tage keinem Menschen rathen wollen, von mir ein nachtheiliges Wort zu sprechen, der Pöbel hätte ihn gesteinigt."

Bewußte Heuchelei war das so wenig wie der Doktoreid auf die symbolischen Bücher.

Bahrdt hielt sich durchaus noch für einen rechtgläubigen Theologen, und sein Kampf hatte bis dahin nur der Herausschälung der „Hauptlehre des Luthertums" aus einem Wust von Beiwerk gegolten, das die Jahrhunderte und eine sture Theologie darum herum gefilzt hatten. Das war der Sinn seiner „Briefe", seiner „Vorschläge", das war letzten Endes auch der Sinn der Schrift „Eden, das ist Betrachtungen über das Paradies und die darin vorgefallenen Begebenheiten", die er bevorwortete und ohne Nennung ihres Verfassers herausgab. Sie war das Werk des zu Erfurt in philosophischer Stille und Ver-

borgenheit lebenden Friedrich Heinrich von Gerstenberg und gab dem damals noch ganz positiven Goethe zu einer höchst polemischen Kritik in den Frankfurter gelehrten Anzeigen Veranlassung. Sie suchte die Entstehung der Anschauung von einem leibhaftigen Teufel zu erklären aus der Neigung des Morgenländers zu phantastischen Grillen, zu personifizierender Verwandlung der Abstracta in Concreta, zur Vorstellung von Naturkräften als Wirkungen von Geistern. In Bahrdts Vorrede heißt es: „Sollte die Religion nicht vielmehr gewinnen, wenn wir durch allmähliche Verwandlung dieser Hypothesen in Wahrheit die ganze Lehre vom Teufel aus der christlichen Kirche verbannten, die Menschen von ihrem Aberglauben reinigten, und sie nicht mehr auf den Teufel, der im Finstern spukt, sondern auf den moralischen Teufel, d. h. auf das ihnen innewohnende Böse und auf die äußerlichen Reitzungen zur Sünde zurückführten?"

Bahrdt hat auch andere Schriften Gerstenbergs herausgegeben, darunter einen „Versuch, den katholischen Lehrbegriff zu verteidigen, von einem Protestanten", der in Verbindung mit seinem Verkehr mit katholischen Prälaten und andern Umständen zu dem Gerede Anlaß gegeben hat, er neige zum Katholizismus, oder gar, er sei katholisch geworden, wie der Renegat Herwig, der später seine Verbindung mit dem Fürstbischof Adam Friedrich von Bamberg und Würzburg vermittelte. In der Tat mußte es stutzig machen, daß er den ersten Teil der „Neueste Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen" diesem Kirchenfürsten widmete. Auch der Schlußaufsatz der „Vorschläge", der das Bibelleseverbot der katholischen Kirche verteidigt, mochte für das Gerücht angeführt werden können. Aber wenn in Gießen Bahrdt diese Hinneigung gehabt haben sollte, die ja ein ewig wiederkehrender Wunschtraum des intellektuellen Skeptikers ist, so ist sie ihm durch die Verfolgung gerade von den katholischen Mächten gründlich verleidet worden. Mindestens in den Schriften der Halleschen Jahre ist seine entschiedene Gegnerschaft gegen die katholische Kirche zu spüren. Aber auch schon auf der großen Reise nach Holland und England hat er den Lockungen eines katholischen Proselytenmachers widerstanden. Übrigens erklärt sich jene Widmung in echt Bahrdtischer Weise daraus, daß er gehört hatte, der Fürstbischof Adam Friedrich pflege solche Dedikationen mit einem Faß edlen Steinweines zu quittieren. Dieses Mal freilich wurden es nur 30 Flaschen.

In Gießen ist Bahrdt literarisch sehr tätig gewesen, wie ihn denn überhaupt Fleiß immer ausgezeichnet hat. Predigt-

sammlungen, Lehrbücher und Abhandlungen hat er erscheinen lassen, zwei Jahre hindurch hat er die „Frankfurter gelehrten Anzeigen" redigiert, im Anschluß hat er selbst eine „Allgemeine theologische Bibliothek" in vier Bänden [18]) herausgegeben. Mit Nachdruck ist er dafür eingetreten, daß die Studenten der Theologie rhetorisch besser geschult werden müßten. Er versteigt sich dabei zu dem Satz: „Augenscheinlich kommt auf das Äußerliche der Beredsamkeit weit weit mehr an als auf das Innerliche." Er wird dies Thema später noch oft traktieren. Seine Polemik ist, gemessen am Stil der Zeit, überall maßvoll, wenn auch gelegentliche Spitzen nicht ausbleiben, wie das Motto seines „Entwurf einer unpartheyischen Kirchengeschichte Neuen Testaments" [19]): Et inimici juvent, oder der Satz: Daß so viele Jahrhunderte hindurch kein Buch so schlecht erklärt worden als die Bibel, die mit abergläubischen Augen als ein Buch angesehen worden, welches mit andern menschlichen Büchern nichts gemein hat.

Es scheint mitunter fast, als wüchse er in die Gesetztheit hinein. Aber da reitet ihn wieder der Teufel, und er schlägt mit „Die neuesten Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen" [20]) Allem und Allen ins Gesicht. Die Grundsätze, die er in seiner Kritik an Michaelis aufgestellt hatte, wollte er nun auf eine eigene Verdeutschung des Neuen Testaments anwenden. Man darf annehmen, daß er mindestens einige der häufigen Versuche kannte, Luthers Bibelübersetzung durch eine bessere zu ersetzen. Sie alle, die mythisch-theologische Berleburger Bibel, wie die herrnhutische Ebersdorfer Bibel, wie die denkgläubige Wertheimer Bibel und die im Sinne der Berliner Aufklärung gehaltene Übersetzung des Rektors Damm wahrten den Zusammenhang mit dem überlieferten Urtext und suchten ihn bei aller Tendenz getreu zu verdeutschen. Was Bahrdt wollte und in der Einleitung ganz offen aussprach, war etwas anderes. Er wollte aus der Bibel ein „mit Geschmack und Vergnügen lesbares" Buch für das Volk machen. Dazu meinte er, mit dem Text ganz frei verfahren, nicht nur die „Wortfügung" durch einen „gleichgeltenden deutschen Ausdruck" ersetzen, sondern auch einen Gedanken einschieben zu dürfen, der zwar nicht geradezu in den griechischen Worten liegt, den aber der Schriftsteller mitgedacht hat, oder den wenigstens die Parallele authorisiert. Dazu ersetzte er Bilder, Anspielungen und Sprichwörter und löste den „ekelhaften mor-

18) Mitau 1774/75.
19) Frankfurt a. M. 1773.
20) Riga 1772/73.

genländischen Dialog" auf. Auch umschrieb er einfache Worte mit längeren Ausführungen. Was ihm vorschwebte, war eine dichterische Paraphrase unter völliger Außerachtlassung der traditionellen Scheu vor dem „göttlichen Wort". Dazu hätte er ein Dichter sein müssen, und eben das war er nicht. So kam denn in vier Büchern eine „Übersetzung" zustande, die bei „vielen glücklich übersetzten Stellen" als Ganzes auch die Gesinnungsfreunde unbefriedigt ließ. Man verteidigte sie um ihrer Grundhaltung willen, aber man erkannte ihre Mängel an. Im gegnerischen Lager entfesselte sie einen ungeheuren Sturm von Streitschriften, Spottschriften und Kritiken. Selbst Goethe schrieb einen „Prolog" dazu, der in satirischer Verhöhnung den „Götter, Helden und Wieland" an die Seite gesetzt werden kann. Goeze sprach mit dem „Beweis, daß die Bahrdtische Verdeutschung des Neuen Testaments keine Übersetzung, sondern eine vorsetzliche Verfälschung und frevelhafte Schändung der Worte des lebendigen Gottes sey"[21]) das Anathema der Orthodoxie. Weit schwerwiegender war, daß der kaiserliche Bücherkommissar aufmerksam wurde und schon damals den Reichsfiskal mit der Sache befaßte. Hier begann jenes Verfahren, das sechs Jahre später mit der Reichsacht enden sollte, und das der in Heidesheim vor den Kopf gestoßene katholische Pfarrer von Bockenheim „mit dem Lipstuliansgesicht" nur ein wenig geschürt hat.

9.

Solange der Minister Hesse allein das Heft in Händen hatte, wurde Bahrdt gegen alle Angriffe gehalten, ja, begönnert und gefördert. Sein Gehalt, von Anfang an ausreichend, denn Gießen war eine billige Stadt, wurde mehrfach aufgebessert; zumal, nachdem Wieland bei einem Besuch hatte verlauten lassen, „daß man zu Mainz sich übereilt hätte, Bahrdt gehen zu lassen, und daß, im Falle er zu Gießen sein Konto nicht wohl finden sollte, man ihn zu Erfurt wieder mit Vergnügen zurückberufen und verbessern würde". Er wurde trotz des Widerspruchs aller maßgebenden Gremien Beisitzer des Gießener Konsistoriums, und war nahe daran, Oberhofprediger zu werden. Der Landgraf, dem „alle Scheinheiligkeiten und Muckereien zum Ekel und wie übertünchte Gräber" waren, und der mit Bahrdt darin einig war, „daß durch die bisherigen Schuhl-Füchsereyen derer Geistlichen vieles in die Religion gemischet worden, welches nicht Biblisch seyn mag", wußte,

21) Hamburg 1773.

daß Bahrdt „mehr Wiz und Gelehrsamkeit im kleinen Finger hat, als Ouvrier im ganzen Leibe", und meinte, er sei „einer der besten Prediger, es wäre gut, ihn zu vociren... er wird seine angebliche Heterodoxie nicht auf die Kanzel bringen". Aber der schwache und unselbständige Fürst hatte nicht mit dem eisernen Willen seines neuen ersten Ministers Karl von Moser gerechnet.

Dieser, der weniger bedeutende Sohn des Staatsmannes und Staatsrechtlers Jakob von Moser, war einer jener vagierenden Staatsmänner der Zeit, die nach dem Grundsatz „wes Brot ich esse, des Lied ich singe" von Land zu Land zogen, dabei aber doch den Ehrgeiz hatten, daß der, dessen Brot sie jeweilig aßen, ihr Lied singen sollte. Er war ebenso bigott wie falsch. Ihm schien es „besser, daß ein Land mit einem frommen Minister zugrunde gehe, als daß es unter einem irreligiösen blühe". Vor allem wollte er unbedingt herrschen, und alles sollte sich nach seinem Willen richten. Anfangs scheinbar freundlich zu Bahrdt, schrieb er ihm noch nach dem Erscheinen der „Neuesten Offenbarungen": „Ich habe die Schrift mit großem Vergnügen und mit Erleuchtung über viele mir sonst dunkle Stellen gelesen", aber insgeheim hatte er schon das Verfahren gegen den „Ketzer" eingeleitet. Seine Ernennung zum Oberhofprediger hintertrieb er mit einem so scheinheiligen wie intriganten Bericht und setzte es durch, daß das Darmstädter Definitorium mit einem Gutachten beauftragt wurde, „ob Bahrdt seinen Doktoren- und Professoreneid gebrochen habe, und ein Irrlehrer sey", und ob er bejahendenfalls „ohne Vorwurff bey der evangelischen Kirche, ohne Schmach der Universität, und ohne Schaden bey der Jugend und seiner Gemeinde länger als ein academischer Lehrer, und evangelischer Pfarrer geduldet werden könne, oder Ihm vielmehr das consilium abeundi zu ertheilen seye".

Nun standen die Dinge übel. An dem Ausfall des Gutachtens war nicht zu zweifeln. Daß der Landgraf ihm folgen werde, war vorauszusehen. Wenige Jahre später allerdings hat er sich von der Herrschaft Mosers freigemacht und ihn weggejagt.

Da erwies sich Bahrdt noch einmal das Schicksal überraschend günstig: Der Freiherr von Salis trug ihm die Leitung seines Philantropins in Marschlins bei Chur an.

Bahrdt griff keineswegs sofort zu wie bei dem Ruf nach Gießen. Er wäre gern Professor theologiae geblieben. Vielleicht hatte er eine unbewußte Empfindung dafür, daß die Annahme des Rufes für ihn mehr bedeuten werde, als die zeitweilige Übernahme eines nicht theologischen Amtes. So versuchte er denn nicht ganz ungeschickt, die Anfrage zu seinen Gunsten

auszuspielen. Er legte die Entscheidung in die Hände des Landgrafen, nicht ohne freilich für sein Bleiben zwei Bedingungen zu stellen: völlige Niederschlagung des Verfahrens und Zusicherung der Nachfolge des Seniors der theologischen Fakultät, Benner. Der Versuch schlug fehl. Der Landgraf verfügte seine Entlassung. Moser verstand es, ihr durch das Verbot, die übliche Abschiedspredigt zu halten „zu Vermeidung noch mehreren Aufsehens und Scandals" einen verletzenden Charakter zu geben. Der Leichtsinn und die Bohèmehaftigkeit der äußeren Existenz wird darin noch einmal sinnfällig, daß Bahrdt an der Grenze unbezahlter Schulden halber verhaftet wurde. Aber auch seine weitgehende Beliebtheit wird deutlich: die Wirtin der Grenzschenke löste ihn aus. Im Frühjahr 1775 verließ er Deutschland auf Zeit. Aber er verließ mehr: er verließ die Theologie auf immer.

10.

Ulysses von Salis war von Basedows neuartigen Ideen der Jugenderziehung tief beeindruckt. Im Gefolge von Iselin und Lavater wurde er ihr Apostel in der Schweiz. Daneben war er ein geschäftstüchtiger Rechner, und nachdem er das von Nesemann und Planta in Haldenstein zur Blüte gebrachte Erziehungsinstitut geschickt an sich gebracht und nach Marschlins verlegt hatte, hoffte er durch seine Umwandlung in ein Philantropin nach Dessauer Muster eine noch bessere Rente daraus zu ziehen. Um einen geeigneten Leiter wandte er sich an Basedow und fuhr persönlich zu ihm nach Dessau.

Es ist sonderbar, daß es auch hier wieder die extravagante, in ihrem persönlichen Leben und ihrer sittlichen Haltung aus der Norm fallende Persönlichkeit ist, die Bahrdt fördert. Nach Erfurt hatte ihn Klotz gebracht, nun schlug ihn Basedow für Marschlins vor, obwohl nur sehr lose Fäden zwischen den beiden Männern liefen. Gewiß entsprach Bahrdts immer aufklärerischer gewordene theologische Haltung Basedows eigenen Anschauungen, aber von der verbreiteten Auffassung der Zeit, daß ein guter Theologe ohne weiteres auch zum Pädagogen tauge, war dieser sicherlich weit entfernt. So muß es das große Zutrauen zu seinen Fähigkeiten und das Empfinden des Gleichen gewesen sein, daß trotz aller bekannt gewordenen Fehlstellen seiner menschlichen Persönlichkeit Basedow zu diesem Vorschlag Veranlassung gab. In der Tat zeigen viele Briefe der Zeit an Bahrdt, welches Vertrauen ihm von allen Seiten entgegengebracht wurde. Das sonderbare Beiwerk,

daß erst nach tagelangem fröhlichen Zechen und geheimnisvoller Überlegung mitten in der Nacht Salis mit diesem Vorschlag aus dem Schlaf geschreckt wurde, kommt auf Rechnung der absonderlichen Wesensart des Vorschlagenden.

Als die pädagogische Aufgabe an Bahrdt herantrat, war er von Erziehungsfragen kaum mehr berührt als jeder Gebildete der Zeit. Die Dozententätigkeit an einer Hochschule schloß zwar ihrem Sinne nach ein pädagogisches Moment ein, aber praktisch trat das schon damals gegen die reine Lehrtätigkeit zurück. Gewiß wird das durch Rousseau geweckte Zeitinteresse für Erziehungsfragen auch Bahrdt erfaßt haben, vielleicht kannte er sogar Locke, und sicher das „Methodenbuch", das ihm Basedow vor Jahren geschenkt hatte, aber das alles war doch nicht mehr als die Anteilnahme eines geistigen Menschen an einer brennenden Zeitfrage und qualifizierte noch nicht zu einer praktischen Reformertätigkeit an leitender Stelle. Die auf Salis' Wunsch und Kosten vor dem Amtsantritt verbrachten Ausbildungswochen in Dessau, mehr dem heiteren Lebensgenuß zweier epikuräerhaft beanlagter Menschen als ernster Arbeit gewidmet, konnten das kaum ausgleichen. Darum darf es als bewundernswert bezeichnet werden, wie Bahrdt sich in die sachliche Aufgabe hineinfand, sie löste, und die Lösung sogar über den Meister Basedow hinauszuführen verstand. Die ganz modern anmutende Betonung der Vervollkommnung des Körpers neben dem Unterricht in den Wissenschaften und der Veredelung des Herzens als Erziehungsaufgabe, die Erziehungsmethoden: Nachahmung — Belehrung — Belohnung sind Dessauer Gedankengut. Daß die individuelle Glückseligkeit durch Verbindung von Tätigkeit und Lust, wahres Menschentum durch Kosmopolitismus erreichbar sei, ist Zeitideal. Aufklärerischer Geisteshaltung entsprach es, wenn als religiöse Belehrung die „allgemeinen Wahrheiten von Gott, Tugend, Unsterblichkeit mit Wärme" vorgetragen wurden, das Unterscheidende der Kirchen aber nur historisch. Jedoch im „Marschlinser Erziehungsplan", den Bahrdt verfaßte, und der weiteste Verbreitung fand — kaufte doch allein der Markgraf von Baden zweihundertfünfzig Stück und ließ sie verteilen — steht mehr. Hier klingt der Gedanke an, daß die Erziehung der bestimmten Gesellschaftsschicht angepaßt sein muß, in der sie sich abspielt, daß sie den „Deutschen" deutscher machen, ihn vor lächerlicher Nachäffung fremder Vorzüge und Torheiten bewahren muß. Die deutsche Sprache soll neben der lateinischen gepflegt werden. In beiden soll mehr Wert auf Sprechfertigkeit als auf grammatische Form-

kenntnis gelegt werden. Die Disziplinen des Unterrichts werden nach den Lebensabsichten der Zöglinge gesichtet. Nicht nur das „Elementarbuch", sondern differenzierte Lehrmittel werden benutzt. Die Geschichte soll „dramatische Erzählung", die Physik Experimentalphysik sein, „Logik und Metaphysik nach Wolff" krönen das Ganze. Das kosmopolitische Ideal ist durch den Satz ein wenig modifiziert, daß erst „durch die Verbindung von Bürger und Weltbürger" der wahre Mensch werde. Nicht nur der „Glaube an Gott, den Schöpfer und Erhalter, den Herrn der Welt, und an seine über alles ausgebreitete Vorsehung, welche den unsterblichen Seelen gerechte und weise Vergeltung des Guten und Bösen auch nach dem Tode des Leibes bestimmt" wird gelehrt, sondern in der aufsteigenden Reihe der Helden der Geschichte, der Weisheit, der Tugend ist der Christustempel der vierte, letzte und höchste. Hier redet bei den sonntäglichen, mit Musik und Gesang von Liedern, „die nichts als Gottesfreude athmen", verbundenen Aufzügen Bahrdt selbst, während an den übrigen Tempeln die Lehrer nach Absingen eines der von Lavater gedichteten „Tempellieder" „im Ton der Minnesänger" „ohne allen Prunk der Beredsamkeit" die großen Geister preisen. Bahrdt wird aber sein Augenmerk darauf richten, „überall den Gedanken zu erwecken, daß alle die Vollkommenheiten, die sich bei jenen in einzelnen Beispielen zeigen ließen, sich in der Person unseres Jesu vereinigen, und daß wir von ihm die beste Kraft und die herrlichsten Antriebe zur Nachahmung jener Vollkommenheiten erwarten können".

Bahrdt hat Zeit seines Lebens Wert darauf gelegt, ein Christ zu sein, in dem Sinn der Aufklärung, daß er in Christus „das wohlthätigste Werkzeug der Providenz" sah, den „edelsten und weisesten der Menschen, der sich für die Aufklärung und Beseligung der Menschen aufgeopfert" und „lediglich aus der Quelle der Vernunft geschöpft" hat. Er hatte den seiner rhetorischen Begabung entsprechenden Sinn für das Pathos. So liegt in seinen „philantropinischen Gottesdiensten", mit denen auch die Sitzungen des aus Lehrern und Schülern bestehenden Senates schlossen, ebensowenig, wie in den Gebeten, mit denen er regelmäßig, noch in Halle, seine Vorträge einzuleiten und zu beenden pflegte, „eine auf theatralische Effekte berechnete Komödie", sondern das ist der Ausdruck des Bedürfnisses, eine mehr oder minder feierliche Handlung mit einem Moment der Sammlung und Besinnung zu schließen, und ihr dadurch bei den Hörenden einprägsames Gewicht zu geben. Dazu boten sich damals die kirchlichen Riten gleichsam von selbst dar.

11.

Wenn Bahrdt dennoch in Marschlins, wie auch später in Heidesheim scheiterte, so lag das wiederum an seiner Ungebundenheit und Unfähigkeit, einer Autorität zu gehorchen. Das machte ihm die Einordnung in einen straffen Organismus unmöglich und ihn zur wirtschaftlichen Leitung eines Philantropins ungeeignet. Auch in seinem eigenen Leben ist er trotz sehr guter Jahre niemals zu eigentlichem Wohlstand gekommen.

Über seinen Beziehungen zu Salis stand von Anfang an ein ungünstiger Stern. Bahrdt hielt die ihm vorgeschriebene Reiseroute nicht ein, sondern fuhr über Ulm, um den Dichter Schubarth zu besuchen. Das nahm der eigenwillige Grandseigneur sehr übel. In Frankfurt hatte er inzwischen Ungünstiges über Bahrdt, dieser aber auch unterwegs über ihn gehört. So begegneten sie sich von Anfang an mit Mißtrauen. Das Klima und die Einsamkeit in Marschlins waren drückend. Daß die Leitung der ökonomischen Dinge in den Händen der Mätresse des Freiherrn lag, ärgerte Bahrdt. Sein loser Mund mag öfters ausgeglitten sein. Salis behandelte ihn zwar mit Achtung, aber doch als seinen Untergebenen und Diener, während Bahrdt gleichstehender Mitarbeiter zu sein begehrte. Seine häufigen Reisen nach Chur, wesentlich zu ähnlichen Zwecken wie früher nach Wetzlar, erregten Anstoß. Endlich spielte auch ein politischer Gegensatz hinein: Salis war der kantonale Repräsentant des Königs von Frankreich, Bahrdt aber befreundete sich ostentativ mit Vertretern der österreichischen Partei. So wurde das Jahr in der Schweiz zur grauesten Epoche in Bahrdts Leben. Außer dem Erziehungsplan hat er nichts Schriftstellerisches geleistet. Rhetorisch konnte er sich nur einmal, am Einweihungsfest des von ihm glänzend geschilderten, niemals voll in die Wirklichkeit übersetzten Instituts, ganz auswirken. Der ihn überraschenden und ihm sehr nahegehenden Nachricht vom Tode des Vaters vermochte er noch die stoische Haltung entgegenzusetzen, die nun immer mehr zu einem seiner Wesenszüge wird, aber dann war er am Ende seines Ertragenkönnens, und schon entschlossen, seine Stellung hinzuwerfen und auf gut Glück nach Deutschland zurückzukehren. Da lachte ihm noch einmal das Glück: aus Dürckheim kam im März 1776 die Anfrage, ob er den Posten eines Generalsuperintendenten des Grafen von Leiningen-Dachsburg annehmen wolle.

12.

Wie es eigentlich zu dieser Berufung gekommen ist, bleibt bei der Verschlossenheit privatfürstlicher Archive sehr un-

durchsichtig. Der Graf von Leiningen war orthodox; ihm konnte an dem als Ketzer verschrieenen Bahrdt nicht viel gelegen sein. Dem aufklärerischen Lager nahe stand allerdings sein allmächtiger Minister Rühl, auch einer jener von Land zu Land ziehenden Staatsmänner, der später als aktiver Teilnehmer der Französischen Revolution in Paris seinen Tod fand. Wahrscheinlich ist, daß er, vielleicht angestoßen von dem berüchtigten Frankenthaler Nachdrucker Gegel, aus dem schönen, dem Grafen gerade aus einer Erbschaft angefallenen Schlosse zu Heidesheim ein Philantropin machen wollte, weniger aus Idealismus und Begeisterung für die Basedowschen Ideen, als weil er glaubte, dadurch Geld ins Land zu bringen, das dem Grafen mehr denn je nötig war, der sich den Fürstenhut aufsetzen wollte. So darf man denn annehmen, daß der Generalsuperintendent auf seiten des Berufenden das Aushängeschild war, hinter dem sich das Wesentliche, die Errichtung und Leitung eines dritten Philantropins verbarg. Auch auf seiten des Berufenen wog diese Aussicht am schwersten. Keineswegs sofort zusagend, machte er für das ihm angetragene geistliche Amt allerhand Vorbehalte. Er wollte mit aller seelsorgerischen Tätigkeit verschont sein. Auch seinerseits wies er auf die Heidesheimer Pläne hin, von denen er irgendwie erfahren haben mußte. Eins ist sicher: Der erzieherische Gedanke hatte den für Neues empfänglichen Bahrdt gepackt. Er ist auch später in seinem Leben immer wieder sichtbar geworden. Für Campes „Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens" hat er den einführenden Aufsatz „Über den Zweck der Erziehung" geschrieben; für die Reform der studentischen Ausbildung hat er sich mit der Schrift „Über das theologische Studium an Universitäten" eingesetzt, in der er sich dahin ausspricht, der künftige Pfarrer müsse nicht nur auf die seelsorgerische, sondern auch auf die praktische Hilfstätigkeit in ökonomischen und hygienischen Fragen geschult werden. Sah er in diesen Zweigen des geistlichen Amtes das Wesentliche, so darf man daraus, daß er gerade sie sich in Dürckheim verbat, darauf schließen, daß es ihm auf das geistliche Amt weniger ankam, wenn er auch eine Art Rehabilitierung darin erblickte, daß ihm ein deutscher Fürst, wennschon ein kleiner, den immerhin pompösen Titel eines Generalsuperintendenten zu verleihen bereit war.

So wissen wir denn von seiner geistlichen Tätigkeit in Dürckheim wenig mehr, als daß er auch hier durch seine Rednergabe faszinierte. Von einer Predigt in Mannheim wird berichtet, „sie habe Tausenden die Achtung vor seinem Herzen

und Talent eingeflößt, welche ihm Vorurteil und Verunglimpfung bisher entzogen gehabt habe".

Um so reicher ist das Schrifttum über Heidesheim. Nicht nur Bahrdt selbst füllt mit der Schilderung dieser abenteuerlichsten Zeit seines Lebens fast einen ganzen Band seiner Erinnerungen, zahlreiche zeitgenössische Schriften befassen sich damit, und das „Intelligenzblatt" und „Literaturblatt", die er dort herausgab, geben ein ins einzelne gehendes Bild von den dortigen Jahren. Drei Fehlstellen werden aus diesem Schrifttum deutlich, an denen das Unternehmen auch unabhängig von der gerade im entscheidenden Augenblick hereinbrechenden Katastrophe scheitern mußte. Die eine war, daß Bahrdt das Philantropin wirtschaftlich als eigenes Unternehmen errichten und leiten mußte, wozu ihm die Mittel und alle Begabung fehlten. Die andere war, daß ihm als dem landesherrlichen Generalsuperintendenten jeder Kredit gewährt und sogar aufgedrängt wurde, was seiner Neigung zur Großspurigkeit Vorschub leistete. Die dritte war, daß die Hemmungslosigkeit seines persönlichen Sichauslebens, vornehmlich auf sexuellem Gebiet, ihm die Beispielhaftigkeit nahm, die der Erzieher besonders nötig hat.

Sehr geschickt hatte Rühl den Plan so angelegt, daß der Graf zwar das ihm entbehrliche Schloß Heidesheim unentgeltlich zur Verfügung stellte und die Verleihung des Professortitels für alle Lehrkräfte zusagte, im übrigen aber außerhalb allen Risikos blieb. Für die Einrichtung mußte Bahrdt selbst sorgen. Dazu brauchte er Geld. Das sollte eine neue zweite Ausgabe der „Neuesten Offenbarungen" bringen, die nun bei Gegel erschien[22]). Sie war um die Jakobus-, Petrus-, Johannes- und Judasbriefe und die als „Aussichten" betitelte Johannesoffenbarung vermehrt. Sie brachte auch Geld; sie wurde dem Buchhändler aus den Händen gerissen; fünftausend Gulden kamen ein, die Hälfte des nötigen Kapitals. Aber sie brachte das „ketzerische" Buch auch neu in Erinnerung und gab dem Verfahren vor dem Reichsfiskal Auftrieb. Auch im übrigen war die Tätigkeit Bahrdts wesentlich auf Geldbeschaffung und Propaganda gerichtet. Dazu sollte der Nachdruck der theologischen Artikel der Allgemeinen Deutschen Bibliothek dienen, gegen den Nicolai scharf protestierte und den schließlich der Graf verbot. Dazu wurde eine Buchhandlung eingerichtet, die außer „meinen eigenen Schriften, Schulbücher, Ausgaben lateinischer und griechischer Autoren, Aus-

22) Frankenthal 1777, 4 Teile.

züge aus nützlichen Schriften" um ein Drittel wohlfeiler liefern sollte als der reguläre Buchhandel. Dazu wurden die üppigen Einweihungs- und Jahresfeste veranstaltet, von denen der Oberamtmann in Alzey zu sagen pflegte, daß sie die Zahl der unehelichen Kinder in seinem Oberamt gewiß um 50 vermehrt hätten. Dazu wurde ein Gasthof, eine Schmierseifenfabrik der Erziehungsanstalt angegliedert. Dazu endlich diente jene abenteuerliche Reise nach Holland und England, die Bahrdt mitten im Winter ohne Mittel und ohne Sprachkenntnisse dennoch so erfolgreich durchführen konnte, daß er mit dreizehn neuen Zöglingen und einem Sack voll Geld zurückkehrte.

Was an dieser romantischen Fahrt, die er mit viel Phantasie und zweifelhafter Wahrheitsliebe geschildert hat, für die Deutung des Mannes interessiert, ist seine weitreichende Berühmtheit. Am Niederrhein, in Holland und in England gelang es ihm unschwer, mit namhaften Persönlichkeiten in Verbindung zu kommen, mit dem Arabisten Schultens in Amsterdam, dem Naturforscher und Religionsphilosophen Priestley und dem Weltumsegler Forster in London und mit anderen, mit denen sich die Korrespondenz bis zu seinem Lebensende fortspann. In London knüpfte sich auch sein Faden zur Freimaurerei; er wurde in die englische Loge aufgenommen und lernte die geheimnisvollen Formen kennen, die er später bei dem Aufbau der „deutschen Union" auswertete. Freilich führte ihn der Weg überall auch in die Kreise der Halbwelt und der sich dort herumtreibenden Abenteurer, wie er sich denn in London mit dem aus Hessen geflüchteten Rat Raspe anfreundete, dem phantasievollen Autor der Abenteuer des Freiherrn von Münchhausen, die später Bürger ins Deutsche übertrug.

13.

Stolz, daß „Leute, die mich auf meiner Hinreise nicht angesehen hatten, mich jetzt ihrer Freundschaftsversicherungen würdigten", empfing Bahrdt schon die Glückwünsche seiner von seiner Rückkunft benachrichtigten Freunde. „Es waren die seligsten Tage meines Lebens, welche ich auf meiner Heimreise verlebte." Da las er im Frankfurter Ristretto auf der letzten Station in Oppenheim, daß ihn ein „Conclusum" des Reichshofrats von allen seinen geistlichen Ämtern suspendierte. Daß in Worms, in Speyer, in Frankfurt seine „Neuesten Offenbarungen" verboten worden waren, hatte er noch vor seiner Abreise im „Heidesheimer Korrespondenz- und Intelligenzblatt" mit spöttischen Glossen bekanntgegeben. Nun traf ihn der Keulen-

schlag. „In meiner Seele waren nun alle Freuden auf einmal erstorben." Aber auch hier wieder die stoische Haltung: „Mein Gesicht erblaßte nicht. Ich spannte alle meine Kräfte an, meine ruhige Miene und Stellung zu behaupten. Ich hielt mich. Mit der Miene des Triumphierenden zog ich in Heidesheim ein und stellte mich, als ob ich das Konklusum des Reichshofrats als Spiegelgefecht verlachte und den glücklichsten Zeiten entgegensähe." Er machte bekannt, daß seine Stellung als Leiter des Philantropins nicht betroffen werde. Er entwickelte überall besonderen Eifer. Theateraufführungen, Reitunterricht, Assemblétage wurden eingerichtet, drei Tage lang wurde das Jahresfest im Mai 1779 mit besonderem Glanz gefeiert. Vier wohlsituierte Dürckheimer Bürger schlossen sich zu einer „Ökonomischen Gesellschaft" zusammen und nahmen ihm die ganze wirtschaftliche Sorge ab, ja, sie sagten für seine Schulden gut und setzten ihm ein Jahresgehalt aus. Der Graf sicherte ihnen das Schloß unentgeltlich auf fünfzehn Jahre zu. Alles sah nach Vertrauen in die Zukunft aus. Nobel zahlte der Graf Bahrdt auch trotz der Suspension seine Generalsuperintendentenbezüge weiter. Der Ketzerprozeß des katholischen Reichshofrats gegen einen protestantischen Theologen, von den evangelischen Reichsständen mißtrauisch verfolgt, von namhaften Juristen als widerrechtlich gebrandmarkt, fand auch seinen Beifall nicht. Aber der kleine Reichsfürst konnte sich nicht wehren. Der Würfel rollte. Die theologische Fakultät in Würzburg erklärte Bahrdt für einen Ketzer, weil er an sehr vielen Stellen seiner „Neuesten Offenbarungen" und seiner im Druck erschienenen Predigten „wesentliche Religionssätze außer Ansehen und Glaubwürdigkeit dadurch setzet, daß er die Beweiskraft der dafür streitenden Gründe schwächet und zerstreuet". Das Göttinger Gutachten, das ihn in Schutz nahm, weil „jede mit eigener Sach- und Sprachkenntnis nach dem Urtext und nicht bloß nach andern älteren Dolmetschungen verfertigte neuere Übersetzung natürlicherweise von jeder andern und selbst von der kirchlichen mehr oder weniger verschieden ausfallen müsse", aber „sowohl die biblischen Sach- als Sprachkenntnisse sehr vorteilhaft unter uns vermehren könne ... ohne sich der Gefahr oder wenigstens dem Verdacht auszusetzen, göttliche Schriften halb und halb wie menschliche behandelt zu haben", verhallte ungehört. Am 27. März 1779 erließ der Reichshofrat das Finalkonklusum dahin, Bahrdt werde „nunmehro alles einigen Bezug auf die Religion habende Bücherschreiben, Lehren und Predigen ein für allemal bei Vermeidung schärferer Strafe, nicht nur gänzlich untersaget,

sondern auch fernerhin ernstgemessenst befohlen, durch eine öffentliche vor der Herausgabe an die kayserliche Bücher Commission im Reich zur Einsicht einzuschickende Druckschrift, über die in seinen ... Büchern ... enthaltenen, den allgemein angenommenen Lehrbegriffen der drey im Römischen Reich bestehenden Religionen, in mancherley Betracht zuwiderlaufende, grosses Aufsehen und Ärgernis erweckende, sehr unbestimmte und zweydeutige Sätze und Ausdrücke, ein deutliches Bekenntnis von der wahren Gottheit Christi so wohl, als von der Heiligen Dreyeinigkeit, auch daß er solche in Zweifel zu ziehen niemals gemeint gewesen, binnen Frist von zwey Monaten umso gewisser abzulegen, als er im Widrigen auf Lebenslang ausser den Gränzen des Römischen Reiches ohnnachsichtlich verwiesen werden solle".

Es war die drohende Reichsacht. Der Graf mußte ihn entlassen. Auch mit dem Philantropin ging es abwärts. Besorgte Eltern zogen die Zöglinge zurück. Die Zustände in Heidesheim verschlechterten sich. Eine Gruppe der Professoren intriguierte gegen ihn. An ihrer Spitze stand der Abenteurer Thomsen, der später, ein typischer Vertreter des seiner Zeit eigenen Hochstaplertums als „Admiralitätsrath H. L. Ibbeken" und „Präsident der teutschen Gelehrtenrepublik und typographischen Gesellschaft" die Reichsgräfin Marie von der Leyen in Blieskastel mit einem Buchhandlungsprojekt nach Bahrdtschem Muster zu schröpfen suchte. Er war der abenteuerlichste der höchst zweifelhaften Elemente, die Bahrdt als „Professoren" an sein Philantropin geholt hatte. Denn alle psychologische Menschenbeurteilung ging ihm ab. Der „Ökonomischen Gesellschaft" gingen die Mittel aus. Bahrdt stand vor dem Nichts. Diesmal warf ihm das Schicksal keinen goldnen Ball zu.

14.

Ein Widerruf kam für ihn nicht in Frage. Er hätte die ganze Entwicklung verleugnen müssen, die seine geistige Persönlichkeit in zehn Jahren durchlaufen hatte.

Nach Gießen war er, aller ihm in Erfurt vorgeworfenen Heterodoxie zum Trotz „noch ganz rechtgläubig" gekommen. „Die Göttlichkeit der Offenbarung, die unmittelbare Sendung Jesu, seine Wundergeschichten, Dreyeinigkeit, Gnadenwirkung, natürliches Verderben, Satisfaktionstheorie" waren ihm feststehende Normen gewesen. Aber eine nach der anderen bröckelte ab. „Zuerst gab ich die Dreieinigkeit auf." „Die Versöhnungslehre wurde mir allmählich zu einem der allerschäd-

lichsten Irrthümer." Noch war er zwar nicht „auf die Idee gekommen, daß der Geist Gottes die durch die Lehre Jesu aufgeklärte Vernunft sey", wohl aber hatte er nun die Vorstellung, „dass Christus ein Mensch gewesen sey, dem Gott seine Weisheit unmittelbar mitgeteilt, den er zur Erlösung der Menschen befehliget, und bey dessen ganzem Geschäft Gott unmittelbar mitgewirket habe, und daß er darum Gott heisse, weil Gott selbst in und durch ihn wirksam gewesen sey". In Marschlins ist er „zu dem Ergebnis gekommen, daß das Alte Testament ein für die Religion ganz entbehrliches Buch sey, weil es zur Aufstellung oder Bestätigung derselben nicht das Mindeste nütze und gegenseitig durch seine Überladung mit Wundern und Übernatürlichkeiten den Verstand des grossen Haufens verwöhne und die Vernunft unwirksam mache". Auf der Reise „dachte ich bey mir selbst: solls wohl mit der ganzen positiven Religion nichts sein? solls wohl mit der ganzen Offenbarung Täuscherey sein? was bedarfs denn des ganzen positiven Krams? wozu denn Offenbarung, wenn die menschliche Natur den Stoff der Wahrheit und Seligkeit in sich selbst hat?".

Wer ungeachtet ihm von Macht und Tradition angedrohter äußerer Nachteile seine Überzeugung nicht preisgibt und nicht den Mantel nach dem Wind hängt, verdient Achtung, selbst bei denen, denen die Überzeugung inhaltlich gegen den Strich geht. Darum verdient sie Bahrdt, und alle Schlacken, die seiner menschlichen Persönlichkeit anhaften, können sie ihm nicht rauben. Er tat, wie er war, mehr. Statt des Widerrufs verfaßte er sein „Glaubensbekenntnis", mit dem er seine als ketzerisch gebrandmarkte damalige theologische Überzeugung zusammenfaßte, unterstrich und dem „freiheitlich gesinnten" Kaiser Josef II. ins Gesicht schleuderte. Das war unklug. Aber es war tapfer und ehrlich. Und allein schon um dieser Tat willen darf der Mensch Bahrdt nicht verworfen werden, auch wenn er den Märtyrerlorbeer, der sich um seine Stirn wand, später nicht immer blank gehalten hat. Und auch nicht, weil er auf die Hilfe seiner Berliner Gesinnungsfreunde rechnete.

Dieses „Glaubensbekenntnis", „höchst wahrscheinlich das Bekenntnis eines sehr grossen und ansehnlichsten Theiles der Deutschen Nation" verwirft die Lehren „von der Erbsünde, von der Zurechnung der Sünde Adams, von der Nothwendigkeit einer Genugthuung, von der bloss und allein durch den Heiligen Geist in dem sich leidend verhaltenden Menschen zu bewirkenden Bekehrung, von der ohne alle Rücksicht auf unsere Besse-

rung und Tugend geschehen sollenden Rechtfertigung des Sünders vor Gott, von der Gottheit Christi und des Heiligen Geistes im Athanasianischen Sinne, von der Ewigkeit der Höllenstrafen" und einige andere. Aber es bejaht den liebenden, erbarmenden und gnädigen persönlichen Gott, des Menschen „so viele herrliche Anlagen zur Tugend, so viele angeborene edle Gefühle und Neigungen, dass vielleicht nur eine andere Erziehungsmethode und von Thyrannei und Luxus mehr entfernte Lebensart nöthig wäre, um der Menschheit ihre ursprüngliche Güte wiederzugeben", und die individuelle Unsterblichkeit.

Die Berliner, denen Bahrdt sein „Glaubensbekenntnis" übersandt hatte, ließen es drucken [23]). Sie hatten ihm bei den Ministern Friedrichs des Großen ein Asyl in Preußen ausgewirkt. In Heidesheim war sein Bleiben unmöglich geworden. Die Spuren des Übersetzers der Wertheimer Bibel, den auch ein Herzog von Braunschweig nur unter getarntem Namen vor Kerker und Schlimmerem zu schützen vermochte, schreckten. So entschloß sich denn Bahrdt zur Flucht. Es ist wahrscheinlich, daß mindestens Rühl um diese Flucht gewußt hat. Er ließ ihm auf der Grenzstation noch vierhundert Gulden auszahlen. Aber nur mit List und Bestechung gelang es, den Gläubigern zu entkommen. Nur die notwendigsten Sachen hatte er mitnehmen können. Ein totkrankes Kind mußte zurückgelassen werden. Es starb wenige Tage später. Unter fremdem Namen ging es durch Deutschland.

Unmittelbar nach seiner Flucht wurde über Bahrdts Privatvermögen der Konkurs eröffnet. Die Versteigerung der Habe einschließlich der nur hundertsechzig Bände zählenden Bibliothek ergab kaum tausend Gulden. Es ist erschütternd zu sehen, wie dürftig der Hausrat des Generalsuperintendenten war. Ein halbes Dutzend silberne Löffel und ein Suppenlöffel, ein wenig Geschirr, ein paar einfache Möbel, geringe Vorräte an Wäsche und Kleidern, das war alles, daneben freilich hundert tönerne Tabakspfeifen und eine Menge Spielkarten. Die Dürftigkeit der Gelehrten war damals groß. Auch Semler empfing den Besucher in seinem Studierzimmer schreibend, wo seine Frau die Wäsche zum Trocknen hatte aufhängen lassen.

Der Erlös des Bahrdtschen Konkurses machte keinen glücklich; jahrelang prozessierten darum die Gläubiger mit den selbst in Vermögensverfall geratenen Mitgliedern der

23) Berlin 1779.

„Ökonomischen Gesellschaft"; dann verschwand er im Sturm der Französischen Revolution, die über die Leiningenschen Lande hinwegbrauste.

Das Philantropin suchte man zunächst zu halten. Rühl selbst trat an die Spitze. Aber es ging nicht. Seine Seele war eben doch Bahrdt gewesen. Mitte der achtziger Jahre standen die Räume des Heidesheimer Schlosses wieder öde und leer.

15.

Am 28. Mai 1779 traf Bahrdt in Halle ein und nahm mit seiner Familie im „Kronprinzen" Wohnung.

Es galt für den achtunddreißigjährigen Mann, eine neue Existenz aufzubauen. Mit unerschütterter Energie ging er daran. Es war nicht leicht. Der Minister von Zedlitz hatte ihm das Recht gegeben, Vorlesungen über Philosophie und Humaniora zu halten, nicht aber über theologische Disziplinen. So war er sozusagen Privatdozent. Die Universität lehnte ihn ab. Gehalt bekam er nicht. Aber von allen Seiten kamen Gelder, die erste Not zu lindern. Die Berliner sandten ihm durch Jahre eine laufende Unterstützung, an ihrer Spitze Friedrich Nicolai, der edelmütig das ihm Angetane vergessend, dem um seiner Überzeugung willen Verfolgten die Hand bot. Aus Kurland schickte man ihm eine größere Summe, zu der der Herzog Peter Namhaftes beigetragen hatte. Aus andern Teilen Deutschlands, aus Ungarn, aus Holland kamen Einzelbeträge.

Das „Glaubensbekenntnis" hatte überall ungeheures Aufsehen erregt. Eine Flut von Schriften und Gegenschriften erschien. Begeisterte Zustimmung wurde in Briefen kund. Es wurde in fremde Sprachen übersetzt. Die Orthodoxen schäumten. Und damit der Treppenwitz der Geistesgeschichte nicht fehle, erschien gerade jetzt in Holland eine Übersetzung von Bahrdts „Dogmatik"[24]), die ihn zuerst zum Ketzer gestempelt hatte. Im Vorwort hieß es, daß der Verfasser „jetzt freilich der gottloseste Mensch und ein Werkzeug des bösen Feindes, damals ein Mann nach dem Herzen Gottes" gewesen sei, und daß gerade „dieses Buch die wahre Salbung habe und den wahren Geist des Christentums athme".

Die einzige Streitschrift, der Bahrdt zu antworten sich bemüßigt fühlte, war die Semlers. Daß dieser Mann, in dessen Schriften kaum wesentlich Anderes stand, der ihn gefördert und zu dem er aufgesehen hatte, jetzt öffentlich und

24) Amsterdam 1780.

gehässig gegen ihn Stellung nahm, enttäuschte ihn schwer. Auch andere Zeitgenossen empfanden es als Unehrlichkeit oder sahen darin ein Zeichen senilen Verfalls. Für Semler, der mit seiner Lehre die überlieferten Spielregeln der theologischen Schriftstellerei geradezu geheiligt hatte, war die Mentalität Bahrdts völlig unverständlich und antipatisch. Den Herzenstakt, einem um seiner Überzeugung willen Verfolgten nicht in den Rücken zu fallen, besaß er nicht, wie er denn auch von Zeitgenossen als „eigennützig, von keinem guten Herzen, auf dessen Rechtschaffenheit man kein großes Zutrauen setzen dürfe" bezeichnet wird. Bahrdts Antwortschrift war würdig und maßvoller als das meiste, was er in seinen literarischen Fehden produziert hat.

Semlers eindeutig feindselige Haltung war die Hauptursache dazu, daß Bahrdt in Halle geschnitten wurde. Die andern Professoren wagten nicht, seine Besuche zu erwidern, die Geistlichen und Lehrer gingen mit abgewandtem Gesicht und vorgehaltenem Hut auf der Straße an ihm vorüber, selbst die Kinder verfolgten ihn mit spöttischen Zurufen und niemand wollte ihm eine Wohnung vermieten. Nur der Philosoph Eberhard nahm sich seiner an und gewährte ihm auch die unentbehrliche geistige Aussprache, aus der er viel lernte.

Seine Betriebsamkeit und sein Fleiß waren bewundernswert. In einem Winter betrug der Umfang seiner schriftstellerischen Leistung einhundertsechzig Bogen. Abhandlungen, Lehrbücher, Übersetzungen, Streitschriften, Romane, selbst Gedichte entflossen seiner Feder, stimmungslose verstandesmäßige Reimereien ohne jeden dichterischen Wert. Seinen Übersetzungen alter Schriftsteller rühmen Zeitgenossen „die vorzügliche Gabe, die Sätze völlig so, wie er sie versteht, richtig im Deutschen darzustellen" nach, „er dringt ganz in die Denkungs- und Argumentierungsart seines Schriftstellers ein". Seine Vorlesungen und Vorträge versammelten trotz kleinlicher Schikanen bald einen großen Hörerkreis aus allen Ständen. In einer waren es achthundert. Aber gerade, daß er aus allen Ständen zusammengesetzt war, vermehrte die Feindschaft der zünftigen Gelehrten, und vor allem der Theologen. Als solchen sah man ihn nicht mehr an. Er selbst wollte das auch nicht mehr sein. Er nennt sich nun einen „philosophisch-moralischen Schriftsteller".

Seine äußeren Umstände verbesserten sich rasch. Ja, er verdiente bald viel Geld, und, taktlos und geschmacklos, wie er war, gab er es auch sichtbarlich wieder aus. Er ritt, er schaffte sich eine Equipage an, er kaufte sich einen Garten vor der

Stadt, er liebte den Wein und das L'Hombrespiel. So bot er den Gegnern neuen Stoff zur Médisance. Auch den, Freunden und Gönnern machte er das Leben nicht leicht. Davon sind die Briefe Eberhards an Nicolai in jener Zeit voll. Die innere Unruhe, die ihn zeitlebens erfüllt hat, die Unfähigkeit, Wurzel zu fassen und sich eines zeitlichen Glücks zu bescheiden, ließ ihn fortgesetzt nach neuen Möglichkeiten ausschauen. Zedlitz klagt einmal in einem Briefe: „Es übertrifft alle Vorstellung, wie Sie mich quälen. Vom Stallmeister bis zum Professor ordinarius matheseos oder Professor der Anatomie kann kein Platz offen werden, den Sie nicht forderten und für den Sie sich nicht empfehlen lassen." Lessings Nachfolger in Wolfenbüttel wollte er werden, in Kurland wollte er eine Stelle haben, Campe sollte ihn unterbringen, immer wieder petitionierte er um eine Professur in Halle. Er begehrte ein Privileg zum Halten öffentlicher Badehäuser an der Saale, für Druck und Verlag „von allen für Schulen und Universitäten nötigen griechischen und römischen Autoren" und erbot sich zur Abfassung von „guten kritischen Handausgaben", für die die Rektoren und Schulinspektoren den Vertrieb übernehmen sollten, er gründete mit dem Buchhändler Reich in Dessau eine „Gelehrtenbuchhandlung". „Der Gedanke, daß es Seelengröße sey, die Bahn mit eigener Gefahr zu brechen, und die Republik der deutschen Gelehrten vom Joche der Verlegerschaft zu befreien, schmeichelte mir." Aber er verlor an diesem Unternehmen vierhundert Taler. Standesbewußtsein hinderte ihn nicht, sich mit zuweilen recht bedenklichen Heiratsvermittlungen zu befassen und sich dafür hoch bezahlen zu lassen. Daß er dem Phantom des Goldmachens nachjagte, ist selbstverständlich. Er gab darin Semler nichts nach. Aber Beireis in Helmstedt schickte ihm das dazu erbetene Rezept nicht. Seine unglückselige Beschäftigung mit der Medizin kostete seiner Tochter und ihm selbst schließlich das Leben. Aber die Universität Jena war nahe daran, ihm den medizinischen Doktor zu verleihen; es lag nur an seiner Weigerung, sich einer kleinen formalen Prüfung zu unterwerfen.

16.

Das schriftstellerische Werk der zwölf Jahre, die Bahrdt in Halle noch zu leben hatte, ist umfänglicher, als alles zusammen, was er in seinem übrigen Leben schrieb. Es ist von sehr ungleichmäßigem Wert, oft flüchtig. Alles, was sich Interessantes in der geistigen Welt bot, griff er auf, sofern es sich irgendwie auf die Grundmelodie bringen ließ: Religion der Vernunft.

Mochte der Rektor Voigt in Quedlinburg eine zelotische Rede gehalten, der „Zopfschulze" den „himmelweiten Unterschied von Religion und Moral" behauptet, der Hofrat Rönneberg in Rostock über die symbolischen Bücher in bezug auf das Staatsrecht unklare Theorien aufgestellt oder Starck in Mitau sich gegen den Verdacht, ein Jesuit zu sein, verteidigt haben.

In dieser Zeit tritt seine große satirische Begabung in helles Licht. Seit der Spottschrift seiner Jugend auf den Hofrat Bel hatte sie geschlafen. Jetzt erwachte sie und half ihm, die vielen literarischen Fehden zu bestreiten, in die er verwickelt wurde. Die dem Kanonikus Ziegra in den Mund gelegte „Standrede am Sarge des weiland Hochwürdigen und Hochgelehrten Herrn Johann Melchior Goeze"[25]) ist eine derb-witzige Verspottung der Hamburger Dunkelmänner, der Roman „Leben und Thaten des weiland Hochwürdigen Pastors Rindvigius"[26]) eine boshafte Persiflage des Pfarrertums der Zeit. Spontaner Eingebung entsprang der, sechs Jahre später in einem schwächeren Aufguß fortgesetzte „Kirchen- und Ketzeralmanach des Jahres 1781", in dem 335 geistig bedeutsame Persönlichkeiten in einprägsamen kurzen Abschilderungen schonungslos und oft treffend charakterisiert werden. Seit Murners „Narrenspiegel" war Derartiges nicht versucht worden. Es gab das Vorbild für unzählige ähnliche „Almanache" und auch für die „Necrologe", die bald in Aufnahme kamen. Schweres Geschütz fuhr er in dem Streit mit Zimmermann und seinem Sekundanten, dem feigen Fälscher Kotzebue, auf, in dem seine Satire „Zimmermanns Auferstehung von den Todten"[27]) dem gegnerischen „Lustspiel" „Doktor Bahrdt mit der eisernen Stirn"[28]) an Grobheit und Unflätigkeit nichts nachgibt.

Zu den satirischen Schriften Bahrdts gehört endlich das Lustspiel „Das Religionsedikt"[29]), dessen Autorschaft er zwar niemals zugegeben hat, die aber in dem dieserhalb gegen ihn ergangenen Erkenntnis des Kammergerichts mit guten Gründen angenommen wird. Wenn er schon, als das Wöllnersche Religionsedikt in Kraft gesetzt war, alsbald seine Dozentur niederlegte, seine Vorträge einstellte und sich auf seinen Weinberg und seine Weinwirtschaft zurückzog, so entspricht doch ein temperamentvoller Ausbruch gegen diesen Staatsakt ohne Be-

25) Hamburg 1786.
26) Ochsenhausen (Libau) 1791.
27) o. O. 1790.
28) o. O. 1790.
29) Wien 1788.

denken der Folgen ganz seiner Natur. Kaum wäre er, der in seiner „Lebensgeschichte" leichtfertig genug mit dem guten Namen ehrenwerter Männer umsprang, mit der Bekanntgabe des Namens eines andern Verfassers zurückhaltend gewesen. Das Spiel schildert nicht ohne Erfindungsgabe und Darstellungsvermögen das „Religionsedikt" als das Werk eines Wöllner befreundeten, ungebildeten und versoffenen Landpfarrers. Aber es ist unfertig und liederlich gearbeitet; ein ganzer Akt ist nur skizziert und später von dritter Seite ergänzt.

Bahrdt, der über das anonym in Wien erschienene Buch wahllos und leichtfertig allerhand ausgeplaudert hatte, wurde in Untersuchung gezogen und nach übler Behandlung in der Untersuchungshaft zu zwei Jahren Festung verurteilt, wovon er ein Jahr in Magdeburg in läßlicher Haft verbüßte. Das zweite Jahr wurde ihm im Gnadenwege erlassen. Wöllner selbst soll sich für ihn verwendet haben. Eine Frucht dieser Festungszeit ist seine Lebensbeschreibung. Geistig ungebrochen, aber körperlich krank kehrte er auf seinen Weinberg zurück.

17.

Aus der Fülle des ernsten Schrifttums der Halleschen Zeit hebt sich zweierlei heraus: Das „System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker" und die über neun Jahre sich hinspinnenden „Briefe", die in ihrer Gesamtheit den ersten „Leben-Jesu-Roman" bilden.

Bahrdt entwickelte sich in Halle immer entschiedener zum vernunftmäßigen Deismus. Als er 1783 die „Neuesten Offenbarungen" in dritter Ausgabe unter dem Titel „Das Neue Testament oder die Neuesten Belehrungen Gottes durch Jesum Christum und seine Apostel"[30]) erscheinen ließ, verwarf er „ohne den geringsten Vorwurff meines Gewissens" in der Vorrede „alle meine bisherigen Schriften einschließlich meines Glaubensbekenntnisses". „Ich sehe die Offenbarung jetzt als eine gewöhnliche und natürliche Veranstaltung der göttlichen Vorsehung an. Ich betrachte Mosen, Jesum, wie den Konfuz, den Sokrates, den Luther, den Semler und — mich selbst, als Werkzeuge der Vorsicht, durch welche sie auf die Menschheit Gutes wirkt — nach ihrem Wohlgefallen. Ich war überzeugt, daß alle diese und ähnliche Männer lediglich aus der Quelle der Vernunft geschöpft hatten." Eberhard hatte ihn „überführt, daß Christus keinen wesentlichen Lehrsatz vorgetragen habe, den Socrates nicht ebenfalls gelehrt hätte". Damit hatte die

30) Berlin 1783, 4 Teile.

positiven Lehrsätze des kirchlichen Systems „meine Vernunft sämmtlich aus mir vertrieben, wie einen unreinen Geist" und „eine solche Mischung von Freude, Ruhe und Stolz war es, die mich jetzt durchglühte". Deshalb „entschloss ich mich, nun selbst ein Lehrgebäude des reinen Christenthums aufzustellen, welches die Resultate meines vieljährigen Prüfens und Nachdenkens enthalten sollte". Das war das „System der moralischen Religion", das auch unter dem Titel „System der reinen Lehre Jesu und der Apostel" [31]) verbreitet wurde. Keiner der beiden Titel erschöpft den Inhalt ganz. Das Werk ist eine alle Lebensgebiete umfassende, im dritten Teil das Politische eingehend behandelnde „Encyclopädie der sittlichen Volkskenntnisse". Schon vorher hatte B a h r d t in der auch heute noch lesenswerten Schrift „Über Pressfreyheit und deren Gränzen" [32]) die Gedanken der Aufklärung politisch zu formen unternommen, und die Sätze geprägt: „Freyheit, zu denken und zu urtheilen, unabhängig von Autorität, ist das heiligste, wichtigste, unverletzlichste Recht der Menschheit"; „Die Freyheit, seine Einsichten und Urtheile mitzuteilen — es sey mündlich oder schriftlich, ist, eben wie die Freyheit zu denken, ein heiliges und unverletzliches Recht der Menschheit, das über alles Fürstenrecht erhaben ist." Er war dabei nachdrücklich selbst für den Atheismus eingetreten, so sehr er seine persönliche Auffassung von ihm distanzierte. Die Schrift hatte weitgehend Beachtung gefunden. Sie wurde in juristischen Werken zitiert, und das Kammergericht stützte eins seiner Urteile damit. Jetzt zog er vornehmlich im dritten Teil seines Moralsystems Ursprung und Umfang aller Rechte und Obliegenheiten des Menschen und der Regenten in den Kreis seiner Betrachtungen. Vieles Moderne ist darunter. „Gebrauche die natürlichen Rechte nie zum vermeidlichen Schaden Deiner Mitbürger, sondern suche vielmehr überall dadurch ihren Nuzen oder Vergnügen zu befördern": Unentgeltlichkeit und Schnelligkeit der Rechtspflege; das „bestmögliche würde seyn, wenn alle Mitglieder der Gesellschaft, die die Waffen führen können, Soldaten wären"; „Verbannung des Luxus"; „Sicherheit ist das Wesen und der Hauptzweck aller bürgerlichen Strafen. Ein Nebenzweck ist Besserung des Verbrechers"; „die Menge der Gesetze tut unaussprechlichen Schaden"; „es ist für den Staat unentbehrlich, daß man arbeitslose Menschen mit Arbeit versorge"; Haftung des Staates für Verschulden seiner Beamten; Preisüberwachung des not-

31) Berlin 1787, Halle 1790, Berlin 1791/92.
32) Züllichau 1787.

wendigen Lebensbedarfs; Schutz des geistigen Eigentums; Kinderprivileg im Steuerrecht — das alles sind Gedanken, die sich hier finden, die nicht absolut neu gewesen sein mögen, die der geschickte Mann aber in einprägsamer Form einem weiten Leserkreis darbrachte.

Hier wie anderwärts bekennt er sich als absoluten Deterministen. „Der Determinismus ist in der Theorie wahr und unwiderleglich. Aber in praxi muß jeder vernünftige Mensch so handeln, als ob er der freieste Herr seiner Schicksale und Handlungen wäre", heißt es in einem seiner Romane. Darin mag die letzte Wurzel der stoischen Haltung gefunden werden, die Bahrdt immer wieder bewiesen hat.

18.

Auch die Deutung des Lebens Jesu lag in der Luft der Zeit. Des Reimarus rein historisch gegründete Betrugshypothese hatte Bahrdt heftig abgelehnt. In seinen eigenen Versuch spielt zweierlei hinein: die Phantastik, die auch in seinem Wesen lag, und die merkwürdige Neigung der Zeit, sich zur Verstärkung einer geistigen Meinung aktivistisch oder in Abwehrstellung zu ordensähnlichen Konventikeln zusammenzuschließen.

„Fausts Höllenzwang", ein wüstes Compendium magischer Beschwörungen, in dem neuplatonische Anschauungen sich mit billigem Volksaberglauben wunderlich mischen, hatte Bahrdt sich schon als Student zu beschaffen gewußt. Das Buch hatte ihn sein Leben hindurch begleitet. Es ist das einzige aus seiner in Heidesheim versteigerten Bibliothek, dem er nachtrauert, und um dessen Wiederbeschaffung sich auf seine Bitte sogar der preußische Minister bemühen muß. Daß er daraus Geisterzitationen vorgenommen hat, erzählt er selbst. Bringt man damit seine Bestrebungen, Gold zu machen, und seinen wunderlichen Glauben an die Allheilkraft des Merkurius, des Quecksilbers, in Beziehung, so sieht man, daß dieser Rationalist und Determinist keineswegs zu der kristallenen Verstandesklarheit eines Lessing durchgedrungen war, sondern daß in ihm ein starkes phantastisch-mystisches Element lebte, so sehr er allen religiösen Wunderglauben haßte und bekämpfte. Das befähigte ihn, einen Roman über das Leben Jesu auszuspinnen. Aber da ihm alles dichterische Gestaltungsvermögen fehlte, wurde daraus ein „formloses und unästhetisches Ganzes von verzweifelter Länge".

Der Kernpunkt der Erklärung des inneren Zusammenhangs wird ihm dabei in Auswirkung jener erwähnten Zeitneigung

und in Erinnerung an eigene freimaurerische Erlebnisse die Auffassung Jesu als des Exponenten eines über alle Gesellschaftskreise verbreiteten geheimen Ordens der Essener, der das Volk von seinen sinnlichen messianischen Hoffnungen lösen und zur Religion der Vernunft führen und reif machen wollte. Sein Zweck war „das einzige entscheidende Hindernis der Vervollkommnung der Menschheit und einer fortsteigenden Vermehrung der allgemeinen Glückseligkeit, den Aberglauben, welcher auf Glauben an Wunder und Priesterschaft beruht, zu zerstören, alle positive Religion, welche sich auf unmittelbare Offenbarung stützt, zu verdrängen, der Vernunft ihre Rechte wiederzugeben" und sein Plan: Johannes sollte ihn verkünden, dann wollte er auftreten und die „Vernunftwahrheiten predigen und die Menschenliebe als einzige echte Tugend und Gottesverehrung verkünden, ohne dabei die positive Religion geradezu anzugreifen", später eine Gesellschaft unter dem Namen Gottesreich errichten, um die „von Priestern und Tempelpfaffen verdrängte Wahrheit unter der Menschheit zu erhalten und fortzupflanzen", und endlich „auf eklatante Art sein sichtbares Leben endigen, um durch seinen geglaubten Tod das größte Hindernis seines Zwecks, den Glauben an ihn als irdischen Messias, zu vernichten". Alles, was an Wundern überliefert ist, läßt sich als zweckvolle Maßnahmen erklären, bei denen der Arzt Lukas eine besondere Rolle spielt. Der Kreuzestod ist ein von Nicodemus und Joseph von Arimathia inszenierter Scheintod, die Erscheinung somit ein ganz natürlicher Vorgang, und die Himmelfahrt das täuschende Verschwinden in den Wolken auf dem Gipfel des Ölbergs.

In sechs Bändchen der „Briefe über die Bibel im Volkston" [33]) und in zwölf Bändchen der Briefe über „Ausführung des Planes und Zweckes Jesu" [34]) gibt Bahrdt bis in alle Einzelheiten mit vielen erfundenen Personen und ermüdenden Dialogen diese romantische Darstellung, nicht ohne „tief empfundene Stellen, besonders in den Ausführungen über das Verhältnis des Wunderglaubens zum wahren Glauben", und mit teils geistreicher, teils banaler Wiedergabe der Lehre Jesu, die er in den zwei Bändchen „die sämtlichen Reden Jesu, aus den Evangelien ausgezogen" [35]) und den drei Bänden „Analytische Erklärung der Apostelbriefe" [36]) unterbaut.

33) Halle 1782.
34) Berlin 1783—1791.
35) Berlin 1787.
36) Berlin 1787—1789.

19.

Beide Werke fanden eine ungeheure Verbreitung. Man kann sie noch heute daran erkennen, daß sie in fast allen deutschen Bibliotheken zu finden sind. In Greifswald wurde ein kritisches Kolleg darüber gelesen. In Erlangen erwog man, ob man dem Verfasser den theologischen Doktor aberkennen sollte. In den bedeutenderen Journalen hatte Bahrdt sozusagen eine ständige Rubrik. In der Broschürenliteratur spielte er eine bedeutende Rolle. Für die Hallesche Zeit allein gibt es mehr als hundert, die sich pro und contra mit ihm beschäftigen.

Das alles mag den unruhigen, immer betriebsamen, aber auch eitlen Mann zu seiner letzten großen Unternehmung angeregt haben, der Gründung der „Deutschen Union".

Die Neigung, sich in solennen Formen geheimnisvoll zusammenzuschließen, wird in der deutschen Geschichte wiederholt sichtbar. Vielleicht darf man in der im achtzehnten Jahrhundert aufblühenden Sucht, „Orden" zur Erreichung oder Verteidigung aller möglichen Zwecke zu gründen, eine Übertragung des alten Genossenschaftsgedankens auf geistige Bestrebungen sehen, hindurchgegangen durch die Formen der religiösen Kongregationen und der Freimaurerbewegung.

Eine sonderbare Furcht vor den Jesuiten und ihrem unterirdischen Einfluß beherrschte damals die freisinnig Denkenden. Sie erfaßte selbst die nüchternsten Geister. Nicolai und die Berliner Aufklärer waren beflissen, „geheime Tonsuren aufzujagen". Mystische und rationalistische Einstellung kreuzen sich in Zusammenschlüssen, die nach außen geheimnisvoll verborgen, den Eingeweihten durch unauffällige Worte oder Gesten erkennbar, erst nach Bewährung in mehreren „Graden" zu voller Kenntnis des Zweckes und Zieles gelangen lassen.

Aus solcher Geisteshaltung kam Bahrdt dazu, den Orden zur Verteidigung und Ausbreitung der Religion der Vernunft wieder aufleben zu lassen und fortzusetzen, als dessen namhaftesten Exponenten er Jesus von Nazareth hatte erscheinen lassen. Das ist die „Deutsche Union". Bahrdt will uns zwar auch hier glauben machen, daß Gedanke und Plan von dritter Seite an ihn herangebracht worden sei, aber das Ganze trägt so sehr die Spuren seines Geistes, daß man die treibende Kraft unbedenklich in ihm sehen darf. Die einzige Schrift, die der neue, nur kurzlebige Orden, der mit dem alten Projekt der Gelehrten-Buchhandlung verquickt war, wirklich herausbrachte, war ein Werk seiner Feder. Die auf die „Deutsche Union" bezüglichen Briefe, die aus ganz Deutschland, aus Kurland, aus Holland, aus der Schweiz, aus Ungarn und Polen, aus Frank-

reich und England einliefen, und die Pott veröffentlicht hat, stammen aus Bahrdts Besitz. Die Nutzbarmachung eigener und fremder Sorge um die Aufklärung, die der Regierungswechsel in Preußen gesteigert hatte, für materielle Eigeninteressen findet in seinen anderen Unternehmungen ihre Parallele. Auch diese Unternehmung ist mangelhaft durchdacht, unbedachtes Reden gefährdet sie und seine Initiative erlahmt bald. Der Zulauf war ungeheuer. Überall her kamen die Taler, deren einen jeder Anmeldende entrichten mußte. Aber die Aufklärungen, die den Anmeldenden zugesagt waren, ließen auf sich warten, und die Geheimhaltung, auf die die meisten Wert legen zu müssen glaubten, wurde nicht streng geübt. Schließlich zertrümmerten ängstlich Gewordene durch Veröffentlichung der Geheimdokumente den ganzen Bau. Der Fehlschlag bot den Gegnern willkommenen Anlaß zu Spott und Verleumdung.

20.

Als Friedrich der Große die Augen geschlossen hatte, war es Bahrdt klar, daß es auch mit seiner Meinungsfreiheit vorbei sei. So zog er sich denn auf seinen Weinberg zurück, der „das angenehmste und eleganteste Kaffeehaus um Halle" war, wo es „alles um die mässigsten Preise" gab. „Allerhand unschuldige Kunstgriffe" wandte er zum Anlocken der Gäste an, kündigte eine Weinlese, ein Vogelschießen, ein Hahnenschlagen, das Auftreten bekannter Redner, ja sogar ein Turnier an. Der Hauptanziehungspunkt war seine eigene angeregte und freimütige Unterhaltung. Er erzählte „Anekdoten mit vieler Anmut und Beredsamkeit". Alles ging sehr ordentlich und anständig zu.

Seine Frau war zur Führung eines solchen Betriebes ganz ungeeignet. Sie war wohl auch viel zu „fein" für diese radikale Umstellung des äußeren Lebens. Aber sie war längst durch die Magd Christine ersetzt, mit der Bahrdt die letzten fünf Jahre lebte. Christine Klar, „keineswegs schön, aber eine tüchtige Wirtschafterin" kann so verworfen nicht gewesen sein, wie sie der Bruder der Frau schildert. Die älteste der Töchter, Marianne, die hübscheste und begabteste, hielt zu ihr und zum Vater und blieb bei ihm, auch als sich die Mutter mit den beiden andern Töchtern von ihm trennte.

Bahrdts Interesse hatte sich der Medizin zugewandt. Aus Tissot und anderen Compendien zog er seine Weisheit, und als die Tochter — wie sich letztlich herausstellte an der Schwindsucht — erkrankte, dokterte er so lange an ihr herum, bis auch der Professor Juncker nicht mehr helfen konnte.

Marianne Bahrdt starb zwanzigjährig auf dem Weinberg und wurde dort auch begraben. Als ihr Tod eintrat, spielte der Vater gerade L'Hombre; er bat einen Studenten, für ihn weiterzuspielen; als er nach einiger Zeit starren Gesichts wiederkam, und der Student entschuldigend sagte, er habe ein paar Taler verloren, nahm er ihm mit den Worten: „Ich habe heute mehr verloren, ich habe alles verloren, was mir das Liebste auf der Welt war", die Karten aus der Hand und spielte weiter. Einer, der das miterlebte, hielt es nicht für Gefühllosigkeit, sondern für einen „weitgetriebenen Stoizismus". Man wird ihm recht geben müssen, wenn man hört, wie Bahrdt seinem eigenen Tode entgegenging. Auch an sich selbst dokterte er herum. Seit seiner Haft krankte er an einem Darmleiden. Als das beste Mittel dagegen glaubte er Quecksilber in immer größeren Dosen einnehmen zu müssen. Daraus ist das Gerede entstanden, er sei an der Lues krank gewesen. Juncker ist in seiner Schrift über die „Weinbergskrankheit", wie er „jedes zweckwidrige Verhalten der Nichtärzte in Rücksicht der ärztlichen Volkskenntnisse" [37]) nennt, dem entschieden entgegengetreten. Er hat darin auch den Brief veröffentlicht, den ihm Bahrdt kurz vor seinem Tode geschrieben hat: „Ich kann sterben ohne Arzt und Pfaffen. Ich erschrecke nicht im mindesten. Ich beschwöre Sie vielmehr, mir alles anzukündigen, was Sie ahnden." So starb er auch; gefaßt und beinahe heiter. Auf dem Friedhof in Nietleben wurde er begraben. Ein paar Jahre noch umtoste der Haß seiner Feinde und das Rühmen seiner Bewunderer in Schriften und Gegenschriften sein Grab. Dann rauschte eine Weltwende auch über sein Andenken weg, das keine dankbaren Nachfahren wach erhielten. Die einzige Tochter, von deren Schicksal wir wissen, später mit einem Generalmajor von Werder in Westfalen verheiratet, sprach von ihrem Vater nie.

21.

Von Zeitgenossen, die ihn persönlich kannten, wird Bahrdt geschildert, als ein „Mann von mittlerer Größe, mager, etwas gebückt, braunes Faunengesicht mit nicht unangenehmem Lächeln, feurigen Augen unter dicken schwarzen Augenbrauen, hervorragender Unterlippe". Seine Profilbilder wecken die Erinnerung an Römerköpfe. Sein gesellschaftlicher Umgang war angenehm, er war „freundschaftlich, ungezwungen, flößte Vertrauen ein, sprach schön, präzis, gedankenvoll". „Ein feiner Epikuräer, der lebte und leben ließ, der selbst sich alle Mühe

37) Halle 1792.

gab, zu anderer Vergnügen beizutragen, den es aber auch weiter nichts kostete, andere aufzuopfern, sobald es in seinen Handel paßte." Auf ernsthafte Verbindung mit ihm durfte man sich nicht einlassen. Er war sehr nachlässig, im Alter auch in seinem Äußeren, und über die Maßen leichtsinnig. Er hatte „bey allem, was ich als zukünftig denke, nur für die frohe Seite der Sache einen Sinn, und sah die schlimme Seite nicht".

Die sonderbarsten Gegensätze sind in seinem Wesen vereinigt. Unüberlegt und ohne Ausdauer ist er doch häufig berechnend und ungeheuer produktiv. Rücksichtslos satyrisch und ohne Dankbarkeit selbst die verhöhnend, die ihm Gutes und Freundschaft erwiesen hatten, sagt er doch einmal: „Solange man den geringsten Menschen nur durch einen Wink zu beleidigen oder den kleinsten Wurm zu quälen nicht für ebenso abscheulich hält, als über das Heilige Abendmahl zu lachen oder über die Taufe zu spotten, so lange wird an keine große Verbesserung auf unsrer Erde zu denken seyn." Eben noch der ärgste Ketzermacher, preist er im nächsten Augenblick die Toleranz in den höchsten Tönen. Gegen den Schluß seines Lebens verwirft er „alle meine bisherigen Schriften" und hält sich imstande „für jede eine bessere zu schreiben". Und doch zeigt er auf dem sittlichen Höhepunkt seines Lebens eine durch Androhung der äußersten Nachteile nicht zu brechende Unbeugsamkeit der Überzeugung.

Weil ihm die steife Würde der Schicht, aus der er stammt, ein Greuel ist, bleibt er zeitlebens ein Bohémien, und endet schließlich äußerlich im Métier des „gemeinen Mannes". Ein Bürger, der die neue eigenständige Lebensform noch nicht gefunden hat.

„Bedauert doch den außerordentlichen Menschen, daß er in einer erbärmlichen Zeit leben mußte. Auch daß er immerfort polemisch wirkte und wirken mußte, lag in der Schlechtigkeit seiner Zeit", sagt Goethe einmal von Lessing. Auch Bahrdt lebte in dieser Zeit, deren Grundzug „die Entfesselung der subjektiven Willkür und ein gewaltsamer, leidenschaftlicher, selbst zügelloser Sinn ist". Sie brachte außer Lessing auch einen Voltaire und einen Casanova hervor, und mit allen dreien ist Bahrdt wesensverwandt, wenn ihm gleich die Eleganz und Grazie des einen, die Leichtigkeit und königliche Weisheit des andern und die Fähigkeit des dritten fehlt, „die persönliche Würde jeden Augenblick wieder zu ergreifen und aufzunehmen". Auch er „gefiel sich in einem zerstreuten Wirtshaus- und Weltleben, da er gegen sein mächtig arbeitendes Innere stets ein gewaltiges Gegengewicht brauchte".

Er gehört zu den problematischen Naturen, an denen dieses achtzehnte Jahrhundert so reich ist, zu den Dippel und Edelmann, den Günther und Lenz. Ihnen allen wurde die Gnade nicht zuteil, zu einer Synthese der in ihrem Innern gärenden Kräfte zu gelangen, die einen Lessing, einen Wieland groß macht. In Bahrdt ist immer ein Zwiespalt. Auch seine Seele ist angerührt von einem Hauche schwärmerischer Frühromantik. Deshalb müht er sich um Jesus von Nazareth. „Christus ward der Held meines Lebens", sagt er einmal. Aber seine Wahrheit ist die Vernunft. Ihn beherrscht der unbedingte Wille zu dieser Wahrheit, die er erkannt zu haben meint. Er verkündet sie ohne Rücksicht darauf, ob sie allen ins Gesicht schlägt und alles erschüttert. Die Skepsis eines Lessing, der weiß, daß „die reine Wahrheit nur für Gott allein" ist, hat er nicht. Das Titelkupfer seiner Lebensbeschreibung zeigt seine Büste, an die sich die Göttin der Vernunft lehnt, die ihn mit schwärmerischem Augenaufschlag betrachtet. Darunter aber stehen diese Verse:

Hic ego, qui adauxi rationis luce coaevos,
Centenis carus, diris a millibus ictus,
Hei seriora dabunt negatas saecula grates.

So wurde er zu einem gewaltigen Zerstörer des dogmatischen Christentums und zum erfolgreichsten Verbreiter der Aufklärung. Auf allen Gebieten, nicht nur auf dem der Religion, hat er eine fortschrittlichere Denkweise gefördert und lichtere Ansichten im Volke ausgebreitet. Er ist ehrfurchtlos und mißachtet alle Tradition, aber durch alle Wurzellosigkeit seines äußeren Seins und allen Zynismus seines Schrifttums schimmert ein Suchen nach einer neuen Form und einem neuen Inhalt.

Abgeschlossen am 3. Dezember 1941.

Avitus von Braga.

Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte.

Von Berthold Altaner, Breslau 1.

Mit den hier untersuchten prosopographischen Fragen, die besonders den Patrologen interessieren, beschäftigte sich zuletzt mit einer für seine Zeit anerkennenswerten kritischen Gründlichkeit ausführlicher H. Florez im 15. Band seiner España Sagrada [1]). Gelegentliche spätere Äußerungen und Angaben, die sich in der kirchengeschichtlichen Literatur oder in patrologischen Werken und literaturhistorischen Lexikas finden, haben keine Förderung und Klärung der mit dem Namen des Avitus zusammenhängenden Problemen gebracht. Von keiner Seite wurden seit Florez die Quellen von neuem allseitig geprüft und die jetzt vielfach besseren Einsichten in die geschichtlichen Zusammenhänge ausgenützt. Das relativ Beste bot in neuester Zeit A. Lambert in seinen Avitus-Artikeln des Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques [2]).

I.

Der griechische Presbyter Luzian von Kaphar-Gamala, in der Nähe von Jerusalem, verfaßte in den letzten Tagen des Jahres 415 oder

1) H. Florez, Espana Sagrada XV 1759, 306—313.

2) Dict. d'Hist. et de Géogr. Ecclés. V 1931, 1201 f. — Im übrigen verweise ich auf die gänzlich unzulänglichen und öfters auch irreführenden Angaben, die sich in folgenden Werken finden. C. Baronius, Annales eccles. ad 415 n. 2—4; Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire eccles. XII 1707, 62, 249, 295, 628; XIII 1702, 647; P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien II 1, 1864, 404 f.; Z. Garcia Villada, Historia eclesiastica de España I 2, 1929, 260 f.; J. A. Davids, De Orosio et S. Augustino Priscillianistarum adversariis Commentatio historica et philologica, Hagae 1930, 13 f., 70 f. — In verschiedenen literaturhistorischen und patrologischen Nachschlagewerken ist sein Name überhaupt nicht zu finden. Das gilt z. B. von C. Oudinus, Commentarius de Scriptoribus Ecclesiae antiquis, Leipzig I 1722; ferner von G. Cave, Scriptorum ecclesiast. historia literaria, Basel I 1741; W. Smith-H. Wace, A Dictionary of Christian Biography I 1877; Feßler-Jungmann, Institutiones Patrologiae [2], 1890—1892. — Mehr oder weniger genaue Angaben über Avitus bringen folgende Nachschlagswerke J. A. Fabricius, Bibliotheca Latinitatis mediae et infimae aetatis I 1858, 143; A. Jülicher in Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft II 1896, 2398 n. 6; U. Chevalier Répertoire des sources hist. du Moyen-âge I [2] 1905, 395; W. S. Teuffels Geschichte der röm. Literatur III [6] 1913, 409 n. 9; G. Krüger in M. Schanz, Geschichte der röm. Litteratur IV 1920, 484 f.; O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV 1924, 533; P. de Labriolle, Hist. de la Littérature latine chrét., 1924, 581 A. 3; U. Moricca, Storia della letteratura latina cristiana III 1932, 728.

Anfang 416 eine Epistola de revelatione corporis Stephani martyris, in der er über seine Visionen und die daraufhin erfolgte Auffindung der angeblichen Reliquien des hl. Erzmärtyrers Stephanus berichtete. Dieser ursprünglich griechisch geschriebene Auffindungsbericht liegt uns u. a. in zwei verschiedenen lateinischen Fassungen (A und B) vor [3]). Eine Untersuchung der Beziehungen, die zwischen den beiden Fassungen bestehen, führte zu dem Ergebnis, daß A als die ursprünglichere und bessere Fassung der Übersetzung anzusehen ist [4]). Der Übersetzer der Fassung A ist, wie wir aus einem ihr beigegebenen Begleitschreiben erfahren, der spanische Presbyter Avitus, der sich auch rühmt, die Abfassung der „Revelatio" veranlaßt zu haben [5]). Daß der Verfasser des Briefes in Braga (Bracara), der Hauptstadt der römischen Provinz Galaecia und heutigen kirchlichen Metropole von Nordportugal, beheimatet war, verrät nicht nur die Adresse der

3) Die beiden lateinischen Fassungen bringt Migne, Patrologia latina (= ML) 41, 807—818. In der linken Kolumne ist die Fassung A, rechts die Fassung B zum Abdruck gebracht. Ältere Ausgaben der ersten Fassung verzeichnet die Bibliotheca hagiographica latina, Bruxelles 1900/01 n. 7851 und Ebd. Supplementum, 1911 n. 7851; dazu kommt noch die Edition bei F. Combéfis, Bibliotheca Patrum contionatoria VII 373 ff. Die im Decretum Gelasianum als apokryph verworfene „Revelatio, quae appellatur Stephani" ist wahrscheinlich mit der lateinischen Übersetzung des Luzianberichts identisch; vgl. P. v. Winterfeld, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft 1902, 358 und E. v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum, 1912, 53 (lin. 295), 302 f. Griechisch wurde die „Revelatio" nach zwei Jerusalemer Hss von Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτος Ἱεροσολυμικῆς σταχυολογίας, St. Petersburg V 1898, 25—53 in der zweiten Fassung (B) ediert. Über drei weitere Pariser griechische Hss derselben Fassung unterrichtet F. Nau, Revue de l'Orient chrét. 11, 1906, 199—211. Bei A. Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche II 1938, 149 finde ich den Cod. Vatic. gr. 1216 (saec. X/XII) genannt, der gleichfalls einen griechischen Luziantext bietet. Über eine syrische und armenische Übersetzung der „Revelatio" vgl. H. Leclercq im Dict. d'Archéol. et de Liturgie V 640 f.; über Benützung der Schrift bei späteren Autoren orientiert E. v. Dobschütz, Christusbilder, 1899, Beilagen S. 289** A. 2. — Kritisches zur Frage der Glaubwürdigkeit der „Revelatio" vgl. bei F. Nau, Revue de l'Orient chrét. 11, 1906, 203; H. Delehaye, Les Origines du culte des martyrs, 1912, 97; P. Peeters, Anal. Bollandiana 1931, 152; H. J. Vogels in Das Heilige Land, Köln 79, 1935, 70—72. Zur Frage der Lokalisierung von Kaphar-Gamala vgl. jetzt Journ. of Palest. Orient. Socitey 17, 1937, 45—51; ebd. 19, 1939 über die Personennamen der Epist.

4) Tillemont (s. o. A. 2) II 1694, 506—508; M.-J. Lagrange, Revue de l'Orient chrét. 12, 1907, 422—428; P. Peeters, Anal. Bollandiana 27, 1908, 364—368. H. Leclercq, Dict. d'Archéol. et de Liturgie V 633—640 druckt die wichtigsten Teile der Ausführungen von Lagrange und von Peeters wörtlich ab. Eine abschließende Untersuchung, welche die gesamte Überlieferung berücksichtigt, steht noch aus.

5) ... epistolam conscriptionemque transmisi, quam me ... rogante et expetente dictavit graeco primum ipse sermone, sed per me postea in latinum versa est (ML 41, 807 f.).

Epistel [6]), sondern auch der ganze Tenor des Schreibens: zwischen Avitus und Braga bestehen enge persönliche Beziehungen, und daher sendet er auch seiner Heimatgemeinde einige Stephanusreliquien, die er von Luzian erbeten und in aller Stille erhalten hat [7]). Der Überbringer der Reliquien ist der gerade um diese Zeit (Anfang 416) von Jerusalem nach der Heimat zurückreisende spanische Priester Orosius, der gleichfalls aus Braga stammt [8]).

Aus dem Avitusbrief [9]) können wir noch entnehmen, daß sein Verfasser (415/16) bereits in höherem Alter steht, und daß er sich wohl seit 409 im Heiligen Lande aufhält. Er bezeichnet, ähnlich wie Augustinus [10]), seinen Landsmann Orosius zweimal als seinen „filius" und „compresbyter", während Luzian von ihm als dem „pater Avitus presbyter" spricht (ML 41, 809). Außerdem spielt er eindeutig auf die großen politischen Umwälzungen und die furchtbaren Leiden und Verwüstungen an, die seit längerer Zeit Spanien heimsuchen. Damit meint Avitus die durch den Einfall der Vandalen, Sueven und Alanen im Jahre 409 geschaffene neue schlimme Lage der Pyrenäenhalbinsel.

---

6) „Domino papae Balconio atque universo clero et plebi ecclesiae Bracarensis" (ML 41, 805). Im ersten Satz des Brieftextes ist darum „pro discidio patriae n o s t r a e (statt vestrae) zu lesen; „nostrae" ist überdies auch hsl bezeugt. Wenn in den Fasti consulares des Hydatius (Monum. Germ. Auct. ant. IX 246; ML 51, 915) Avitus ausdrücklich als presbyter Bracarensis bezeichnet wird, so brauchte dies Hydatius nicht nur aus dem Brief des Avitus erschlossen zu haben, sondern er konnte es auch, da er von 427 bis nach 468 Bischof von Lemica in Galaecia war und vorher (406/07) Jerusalem selbst besucht hatte (Bardenhewer IV 632 f.), aus eigener Kenntnis gewußt haben.

7) ML 41, 806: ... partem aliquam inventi corporis promereri, quam festinato expetitam secretoque perceptam ad vos dirigere non distuli.

8) Daß O r o s i u s Priester der Diözese Braga war, ist gewiß, denn Avitus schreibt von ihm, er sei zu ihm nach dem fernen Jerusalem gekommen, „cuius mihi caritas et consolatio vetram omnium praesentiam reddidit", d. h. Avitus ist über die Anwesenheit des Orosius so erfreut, als ob in seiner Person die ganze Stadt zu ihm gekommen wäre. Mit unaussprechlicher Sehnsucht, bemerkt Avitus dann weiter, rüste Orosius zum Aufbruch, um z u e u c h zurückzukehren; darüber, daß das hsl bezeugte „ad vos" in den Text aufzunehmen ist, vgl. Davids (s. o. A. 2), 14. Der Satz, den Orosius, Hist. adversus paganos VII 22, 8 (Zangemeister 483, 11) geschrieben hat: nos quoque in Hispania Tarraconem nostram ad considerationem miseriae recentis ostendimus (d. h., wir S p a n i e r weisen auf das Elend u n s e r e r Stadt Tarragona hin) ist keine Instanz gegen die Annahme, daß Orosius in Braga g e b o r e n ist. Vgl. darüber Näheres bei Florez XV 323—338; Gams II 1, 399 (s. o. A. 2).

9) Was Gennadius, De viris illustribus n. 47 und n. 48 über Luzian und Avitus zu berichten weiß, ist aus den beiden auch uns bekannten Dokumenten geschöpft. Der Wert der von Gennadius gebotenen Mitteilungen besteht darin, daß wir damit das nächst Hydatius (s. o. A. 6) älteste Testimonium für die Existenz und damit auch für die Echtheit dieser zwei Stücke besitzen.

10) ML 41, 806. Der etwa 60jährige Augustinus, Ep. 166, 1 (415) nennt Orosius: religiosus iuvenis ... aetate filius, honore compresbyter; vgl. Ep. 169, 4, 13: iuvenis presbyter.

Eben deshalb sei es ihm unmöglich, die ersehnte Heimreise anzutreten, weil er befürchten müßte, sein Ziel, die Heimat, niemals zu erreichen [11]). Besonders unterstreichen möchte ich, daß Avitus die griechische Sprache beherrschte und fähig war, die Luzianschrift ins Lateinische zu übersetzen. Bekanntlich war schon damals die Kenntnis des Griechischen bei Occidentalen eine Seltenheit. Daß auf sein Drängen Luzian die „Revelatio" niederschrieb, darf vielleicht als Beweis dafür gewertet werden, daß Avitus sich in weiteren Kreisen eines gewissen Ansehens erfreute.

Zu diesen dem Brief des Avitus und der Luzianschrift entnommenen Zügen, welche die Persönlichkeit des Avitus kennzeichnen, kommt noch eine im Commonitorium des Orosius sich findende Notiz hinzu. Diese Ende 415 verfaßte Schrift [12]) unterrichtet ausführlich über die Verhandlungen, die auf der unter dem Vorsitz des Bischofs Johannes von Jerusalem am 30. Juli 415 in Jerusalem abgehaltenen theologischen Konferenz geführt wurden [13]). Der des Griechischen unkundige Orosius wurde, als er sich gerade bei Hieronymus in Bethlehem aufhielt, auf Veranlassung des Bischofs Johannes herbeigerufen, um in Gegenwart des gleichfalls zitierten Pelagius über die Stellungnahme des Westens zur Lehre des Pelagius Aussagen zu machen. Da bei den scharfen Auseinandersetzungen der amtliche Dolmetscher seiner Aufgabe nicht gewachsen war, sprangen vier anwesende lateinische des Griechischen kundige Presbyter ein und nahmen auch für die von Orosius verteidigte grundsätzliche Haltung Partei. Unter ihnen befand sich auch ein Presbyter mit Namen Avitus [14]). Alle Umstände (Ort, Zeit, Sprachkenntnisse, Parteistellung) lassen es als gewiß erscheinen, daß damals Avitus von Braga, der Freund des Orosius, an den synodalen Beratungen teilgenommen hat [15]).

II.

Orosius berichtet in seinem 414 verfaßten Commonitorium, das er dem hl. Augustinus in Hippo überreichte, um ihn zu einer Widerlegung priszillianistischer und origenistischer Irrtümer, die in der spanischen Kirche Unruhe und Verwirrung stifteten, zu veranlassen, u. a. folgendes über die Anfänge und die Verbreitung origenistischer

11) ML 41, 805: ... tribulationibus vestris meo dolore compatiens et pro discidio patriae nostrae in locis sanctis incessabiles lacrimas fundens ... frequenter volui venire ad vos ..., sed impeditum est desiderium meum per totas iam Hispanias hoste diffuso. Veritus enim sum, ne et sancta loca relinquens et ad vos forte non perveniens, ubicunque interceptus, irrationabilis audaciae poenas luerem. Andere Äußerungen zur damaligen trostlosen Lage Spaniens s. bei Orosius, Commonitorium n. 1 (Schepss 152, 17 f.; Hist. adv. paganos III 2, 5—7 Zangemeister 183, 4—17); Augustinus, Ep. 166, 1, 2; zur Geschichte des Germaneneinfalls vgl. im übrigen L. Schmidt, Geschichte der deutschen Stämme: Die Ostgermanen [2], 1934, 109.

12) Bardenhewer IV, 530.

13) Zur Kennzeichnung des Orosiusberichts vgl. J. Schnitzer in Religio, Roma 1937, 336—343.

14) Orosius, Liber apologeticus 6, 1; 7, 6 (Zangemeister 610, 612); 6, 4 wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die Orosius nahe stehenden Priester Lateiner waren.

15) Ebenso urteilen Florez XV 308 n. 5; P. Peeters, Anal. Bolland. 1908, 365; Z. Garcia Villada I 2, 260; Davids, 1930, 14.

Anschauungen[16]). Zwei Männer, die beide Avitus hießen, gingen, nachdem bereits der Priszillianismus in Spanien festen Fuß gefaßt hatte, als Pilger außer Landes; der eine besuchte die heiligen Stätten in Jerusalem, der andere ging nach Rom. Nach der Heimat zurückgekehrt, brachte der Jerusalempilger Schriften des Origenes, der andere solche des Victorinus (von Pettau?[17]) heim. Ein Einfluß viktorinischer Gedanken trat nicht weiter in Erscheinung, weil sich Avitus der Rompilger von seinem für origenistische Ideen eingenommenen Namensvetter gewinnen ließ. Beide Männer begannen in weiteren Kreisen Propaganda für origenistische Lehren zu machen. Dabei verbreiteten sie auch manches Gute und Lobenswerte aus dem Gedankengut des Alexandriners; so wurden z. B. Gedanken aus seiner Trinitätslehre und brauchbare Lösungen exegetischer Probleme von seiten der „sapientes" bereitwilligst angenommen. An einem Punkte jedoch, wie nämlich das „de nihilo", aus dem Gott alles erschaffen habe, zu verstehen sei, wurde man stutzig und nachdenklich; denn es konnte der Anschein erweckt werden, als ob man mit den Origenisten den Willen Gottes als ein Nichts aufzufassen geneigt sei. In dieser Frage habe sich, so berichtet Orosius weiter, in interessierten

16) Orosius, Commonit. n. 3 (Schepss 155; ML 42, 667 f.): Tunc duo cives mei Avitus et alius Avitus, cum iam tam turpem confusionem per se ipsam veritas sola nudaret, peregrina petierunt. Nam unus Hierosolymam, alius Romam profectus est; reversi unus rettulit Origenem alius Victorinum; ex his duobus alter alteri cessit, Priscillianum tamen ambo damnarunt. Victorinum parum novimus, quia adhuc paene ante editiones suas Victorini sectator cessit Origeni. Coeperunt ergo ex Origene magnifica plura proponi, quae ex modica occasione veritas ipsa praecideret. Didicimus enim de Trinitate doctrinam satis sanam, omnia quae facta essent a Deo facta esse et omnia bona valde et facta de nihilo; tunc deinde scripturarum solutiones satis sobrias. Omnia haec statim a sapientibus fideli pristinorum expurgatione suscepta sunt; remansit sola offensa de nihilo. Credere enim persuasum erat esse animam, non tamen persuaderi poterat factam esse de nihilo, argumentantes quia voluntas Dei nihil esse non possit. Hoc paene usque nunc manet. Isti vero Aviti duo et cum his sanctus Basilius Graecus, qui haec, beatissime, docebant, quaedam ex libris ipsius Origenis non recta, ut nunc perintellego, tradiderunt...

17) Ob es sich hier um den Märtyrerbischof und Exegeten Victorinus († 304) oder, wie Tillemont XIII 647; Bardenhewer II 427 A. 2 und Lambert, Dict. d'Hist et de Géogr. Eccl. V 1202 n. 6 annehmen, um den Rhetor Marius Victorinus handelt, kann nicht sicher entschieden werden. Bischof Victorinus war in seinen exegetischen Werken weithin von Origenes abhängig; daß er auch spezifisch origenistische Irrtümer übernommen, ist nicht anzunehmen. Anderseits war aber Marius Vict. Anhänger der Lehre von der Präexistenz der Seelen. Vgl. E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, 1932, 23—30; H. de Leusse, Le problème de la préexistence des âmes chez Marius Victorinus Afer in Rech. de science rel. 1939, 197—239. A. Harnack, Chronologie der altchristlichen Literatur II 1904, 426—432 und J. Haußleiter, Victorini episcopi Petavionensis Opera, 1916, XII—XIV denken hier an den Bischof Victorinus. Vgl. übrigens Cassiodor, Institutiones divin. litt. 5 und 7 (ML 70, 1117, 1119), der bereits die beiden Träger des Namens Victorinus miteinander verwechselt bzw. zu einer Person macht.

Kreisen bis zur Stunde noch keine einheitliche Auffassung darüber durchsetzen können, ob die vorgetragene Lehre zulässig sei oder nicht. Darüber hinaus trugen die genannten Propagandisten unter Berufung auch auf Basilius d. Gr.[18]) noch manche andere den Werken des Origenes entnommene Ideen vor, deren Verwerflichkeit inzwischen dem Orosius ganz klar geworden ist[19]).

In seinen weiteren Darlegungen kennzeichnet der Berichterstatter eine Reihe von wirklich oder angeblich von Origenes vertretenen Irrtümern. Es handelt sich um die Lehre von der ewigen Weltschöpfung, vom vorzeitlichen Sündenfall aller Geister, um die Apokatastasislehre und schließlich um irrige Auffassungen über den Leib Christi und eine falsche Exegese von Röm. 8, 20.

Seine Mitteilungen über die theologischen Anschauungen der beiden Origenisten beschließt Orosius mit der Bemerkung, er gebe damit, kurz zusammengefaßt, alles wieder, was er im Gedächtnis behalten habe[20]). Wenn er schreibt: ante editiones suas Victorini secatator cessit Origeni[21]), so sind unter „editiones" nicht, wie es scheinen könnte, Schriften zu verstehen, welche die beiden Sektierer verfaßt haben, sondern damit ist die mündliche Propaganda- und Vortragstätigkeit gemeint[22]), durch die sie ihre Lehren auszubreiten bemüht waren. In Übereinstimmung mit dieser Auffassung bedient sich darum auch Orosius in seiner Darstellung immer solcher Termini, die eine mündliche Propaganda voraussetzen lassen[23]).

Da wir mit größter Wahrscheinlichkeit annehmen müssen, daß die beiden Origenesjünger ihre Weisheit nur aus Schriften geschöpft haben, die damals in lateinischer Übersetzung zugänglich waren, dürfen wir annehmen, daß der von seiner Jerusalemfahrt zurückkehrende Avitus in erster Linie die 399 von Hieronymus übersetzte Hauptschrift des Origenes „De principiis" und vielleicht noch ein oder das andere der von Hieronymus und Rufin ins Lateinische übertragenen exegetisch-homiletischen Werke erworben haben wird[24]).

---

18) Hier scheint ein Mißverständnis des Orosius vorzuliegen. Die beiden Aviti haben vielleicht die von ihnen vorgetragenen origenistischen Irrtümer u. a. auch dadurch zu stützen versucht, daß sie auf die von Basilius (und Gregor von Nazianz) herausgegebene „Philokalia" des Origenes hingewiesen haben. Man könnte aber auch mit Tillemont XIII 647 daran denken, daß den beiden Origenisten vielleicht eine pseudo-basilianische Schrift, die ähnliche Lehren enthielt, zur Verfügung stand.

19) Orosius, Commonitorium n. 3 (Schepss 155, 21) bringt die richtige Lesart: ut nunc perintellego; vgl. dazu die von Florez XV 310 n. 8 gemachten Bemerkungen.

20) haec sicut retinere potui, breviter expositum est (Orosius, Common. n. 4; Schepss 157, 7).

21) Ebd. 3 (Schepss 155, 9).

22) Vgl. über diese Bedeutung von „editio" im Thesaurus Linguae Latinae c. 79 f.

23) Orosius, Commonitor. n. 3 (Schepss 155 f.): Coeperunt ... plura proponi; didicimus ... doctrinam satis sanam; a sapientibus suscepta sunt; augumentantes; docebant; tradiderunt ... dicentes ... deinde dixerunt ... praedicaverunt, dicentes ...; voluerunt ... adserere; tradiderunt; dicebant.

24) Daß die Rufinsche Übersetzung dieses Origeneswerkes nicht in Betracht kommt, ist nach Lage der Dinge klar; denn Rufin ließ sich

Eine genaue Bestimmung der Zeit, wann der Jerusalempilger nach Spanien zurückkehrte, ist nicht möglich; jedenfalls weilte er erst nach 399, dem Entstehungsjahr der Hieronymus-Übersetzung von „De principiis", im Orient und betätigte sich ganz sicher bereits vor 414 in der Heimat. Wenn Florez XV 310 n. 8 behauptet, man müsse seine Rückkehr vor den Oktober 409, den Zeitpunkt, da die Germanen in Spanien eingebrochen sind, ansetzen, weil wir aus dem Brief des Avitus von Braga erfahren, daß diesem die Rückreise wegen dieser Einfälle von 309 ab unmöglich gewesen sei, so ist dieser Versuch, einen terminus ante quem zu gewinnen, als unbrauchbar abzulehnen. Gerade der Avitusbrief belehrt uns darüber, daß damals (Anfang 416) eine Spanienreise von Orosius gewagt wurde. Daß Orosius seine Heimatstadt Braga nicht erreichen, vielmehr nur bis zur Baleareninsel Menorca gelangen würde [25]), konnte er allerdings nicht voraussehen und braucht bei unseren kritischen Überlegungen nicht berücksichtigt zu werden.

III.

Aus der 408/09 [26]) geschriebenen Epist. 124 des Hieronymus entnehmen wir, daß ein gewisser Avitus den Einsiedler von Bethlehem um eine vollständige und zuverlässige Abschrift seiner lateinischen Übersetzung der Origenesschrift „De principiis" gebeten hat; bislang stand dem Bittsteller nur ein korrumpiertes Exemplar dieser Übersetzung zur Verfügung. Hieronymus willfahrte dem Ansuchen und legte der erbetenen Buchsendung einen umfangreichen Begleitbrief (Ep. 124) bei, um darin die origenistischen Anschauungen einer theologischen Kritik zu unterziehen und zugleich den Adressaten vor den Irrtümern des Origenes zu warnen. Diese Epistel ist für uns heute von größter Bedeutung, um die authentische Fassung der organistischen Texte festzustellen [27]). Der Empfänger des Briefes wird mit „Avite carissime" (Ep. 124, 1) angeredet, und nichts deutet darauf hin, daß Avitus bei Hieronymus im Verdacht steht, ein Freund oder gar Anhänger origenistischer Ideen zu sein [28]).

In einem anderen Hieronymusbrief (Ep. 106), der zwischen 393 und 405 geschrieben wurde [29]) und zwei gotischen Priestern Sunnia und Fretela die erbetene Auskunft über das Verhältnis des griechischen Psaltertextes zu der von Hieronymus besorgten lateinischen Über-

---

bekanntlich starke Abschwächungen und Änderungen des Originaltextes zuschulden kommen; vgl. Bardenhewer III 613; G. Grützmacher, Hieronymus III 1908, 42 ff.; F. Cavallera, Saint Jérôme I 1922, 248 f.; II 1922, 37 f.

25) Ep. Severi n. 3 (ML 41, 825). Diese Schrift des Bischofs Severus liegt jetzt kritisch ediert vor bei G. Segui Vidal, La Carta-Enciclica del obispo Severo, Palma de Mallorca 1937, 149—185; vgl. Theol. Revue 1939, 64 f.

26) Cavallera II 27; Grützmacher I 88 datiert: 409/10; Vallarsi (ML 22, 1059): 410.

27) Vgl. Origenes, De principiis ed. P. Koetschau, 1913, S. LXXXIX—XCV.

28) Vgl. Ep. 124, 2 und 15.

29) Cavallera II 46: nach 393; Grützmacher I 83; III 222: vor 393; Vallarsi, ML 22, 837: 403; J. Mühler, Zur Frage der gotischen Psalmenübersetzung, Diss. Kiel 1914: 405; J. Zeiller, Miscellanea Geronimiana, Roma 1920, 123—130: 404/405.

setzung (Psalterium Gallicanum) gibt [30]), lesen wir die Bemerkung, die Empfänger möchten diesen Brief auch „seinem ehrwürdigen Sohn Avitus", der sich öfters wegen ähnlicher Fragen an ihn gewandt habe, zu lesen geben; seine Antwort sei auch für ihn bestimmt [31]). In der ziemlich umfangreichen Literatur, die sich mit den beiden gotischen Korrespondenten des Hieronymus beschäftigt, wird mit Recht allgemein angenommen, daß die Adressaten und deshalb auch, wie ich glaube, der ihnen bekannte, vielleicht sogar nahestehende Avitus damals in Konstantinopel selbst oder in der Nähe der Hauptstadt zu suchen seien [32]). Der Inhalt der Ep. 106 läßt erkennen, daß Avitus griechisch verstanden haben muß, und die Tatsache, daß er „häufig" an Hieronymus schriftliche Anfragen gerichtet hat, läßt vermuten, daß zwischen beiden engere Beziehungen bestanden haben.

Schließlich begegnet uns bei Hieronymus noch in Ep. 79, 1 (um 400) [33]) ein Avitus, der wie in Ep. 106 als „filius meus" bezeichnet wird. Aus diesem an Salvina, die junge Witwe des Nebridius, eines Neffen der Gemahlin Kaiser Theodosius I. gerichteten Brief erfahren wir, daß Hieronymus auf wiederholtes Drängen (crebris litteris) dieses Avitus gewagt hat, seinen asketischen Mahnbrief de conservanda viduitate an die Adresse der kaiserlichen Prinzessin zu

30) Grützmacher III 225—228.

31) Hieron., Ep. 106. 2: super qua re et sanctus filius meus Avitus saepe quaesierat ... et quia se occasio fratris nostri Firmi presbyteri dedit, ... scribens in commune respondeo; edb. 106, 86: quid et vos in fine schedulae quaeritis et sanctus filius meus Avitus frequenter efflagitat, quomodo graeca interpretanda sint verba ... Zu meiner Übersetzung des „sanctus" mit „ehrwürdig" bemerke ich, daß die noch immer allgemein übliche Übertragung mit „heilig" insofern falsch und irreführend ist, weil mit dem Attribut „sanctus" in der Literatur des 4. und 5. Jahrhunderts und auch noch später nicht ohne weiteres die uns heute selbstverständlich erscheinende Vorstellung des „heilig" im liturgisch-dogmatischen Sinn verbunden wurde. Ich gedenke diese Frage in einer bedeutungsgeschichtlichen Untersuchung genauer zu behandeln; vgl. vorläufig H. Delehaye, Sanctus Essai sur le culte des Saints dans l'antiquité, 1927, 24—59. — Auch wenn man mit D. de Bruyne, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch. 1929, 1—13 annimmt, daß die Anfrage der gotischen Priester und die Adressierung des Briefes eine Fiktion sei, weil Hieronymus auf diese Weise sein lateinisches Psalterium (Gallicanum) gegen Angriffe von seiten gewisser Lateiner um so wirksamer verteidigen wolle, wird dadurch das uns in Ep. 106 bezeugte Verhältnis des Hieronymus zu Avitus nicht berührt. Die Literatur, die sich mit der Ep. 106 beschäftigt, verzeichnet de Bruyne l. c. 1929, 1 A. 1. Die von De Bruyne vertretene Auffassung wird mit Erfolg bekämpft von J. Zeiller, Académie des Inscriptions et Belles lettres: Comptes Rendus 1935, 238—250. M. Metlen, Journal of English and German Philology (Urbana) 36, 1937, 515—542 bringt nur eine englische Übersetzung der Ep. 106. — Über den im obigen Zitat aus Ep. 106, 2 erwähnten Presbyter Firmus vgl. C. Lambot, Revue Bénédictine 1939, 113 f.

32) De Bruyne, l. c. 1929, 5; Cavallera II 47; L. Schade, Ausgewählte Briefe des hl. Hieronymus (Bibliothek der Kirchenväter 2. Serie 16. Bd.) I 1936, 312. J. Zeiller, l. c. 1935, 244.

33) Grützmacher I 82; nach 398; Cavallera I 184 A. 1; II 47: 400; L. Schade, l. c. 313; zwischen 398 und 403.

schicken. Die hier vorausgesetzte Situation legt die Annahme nahe, daß Avitus, der offenbar Verbindungen zum kaiserlichen Hof hatte und Hieronymus als dessen „geistlicher Sohn" nahe stand, genau so wie der in Ep. 106 genannte Avitus in oder bei Konstantinopel sich aufgehalten haben wird. Die Tatsache, daß sich die in Ep. 106 und 79 vorkommenden Träger des Namens Avitus öfters brieflich an Hieronymus gewandt haben, schließt die Annahme aus, daß sie damals in der Nähe von Bethlehem (etwa in Jerusalem) weilten [34]).

Fragen wir uns, ob die in den drei Hieronymusbriefen vorkommenden Träger desselben Namens miteinander identisch sind, oder ob wir es mit mehreren Personen zu tun haben, so sprechen gute Gründe dafür, daß es sich in allen Fällen um ein und denselben Avitus handelt. Wenn wir beachten, daß der Avitus der Ep. 106 und ebenso der Ep. 79, die beide „die geistlichen Söhne" des Hieronymus sind, aller Wahrscheinlichkeit nach in oder bei Konstantinopel zu suchen sind und beide sich öfters brieflich an Hieronymus wenden, darf ihre Identität angenommen werden. Weiterhin liegen Gründe vor, welche die Identifizierung des in Ep. 106 genannten mit dem in Ep. 124 vorkommenden Avitus als wahrscheinlich nahelegen. Denn der uns in Ep. 124 begegnende „carissimus Avitus" ist ebenso wie der „sanctus filius meus Avitus" der Ep. 106 ungewöhnlich stark für wissenschaftliche Fragen interessiert, und außerdem darf man bei beiden die Kenntnis des Griechischen voraussetzen. Die logische Folge dieser Feststellungen ist nun auch die Personengleichheit der beiden in Ep. 79 und Ep. 124 erwähnten Männer, so daß wir in allen drei Briefen mit ein und derselben Person rechnen dürfen. Der Hieronymusfreund Avitus lebte also etwa während der Jahre 393 bis 408/09 wahrscheinlich in oder bei Konstantinopel [35]).

IV.

Nachdem der aus drei verschiedenen Quellengruppen [36]) sich ergebende Tatsachenbefund in getrennten Untersuchungen erhoben und kritisch gesichert ist, kann jetzt die Frage gestellt und geprüft werden, ob und welche Beziehungen zwischen den in diesen Quellen vorkommenden Personen, die Avitus heißen, bestehen, und ob und inwieweit eventuell ihre Identität behauptet werden darf.

1. Zunächst kann folgende Feststellung als gesichert gelten. Zwischen Avitus von Braga, der seit mindestens 408/09 im griechischen Osten, näherhin im Heiligen Land (Jerusalem) sich aufgehalten und dort auch zu Anfang 416 verblieben ist, als sein jüngerer Freund

34) Florez XV 311 n. 9 nimmt ohne Grund an, daß die Ep. 124 an einen in Jerusalem lebenden Avitus geschrieben sei.

35) Für Personengleichheit sprechen sich aus Vallarsi, ML 22, 1059 A. b und Cavallera II 47. Grützmacher III 227 A. 4 möchte die in Ep. 106 und 124 Genannten für identisch halten, während er den in Ep. 79 vorkommenden Avitus mit dem von Gennadius, De vir. ill. n. 48 erwähnten Avitus von Braga gleichsetzt. Dieser Standpunkt ist ganz inkonsequent und unhaltbar. Für L. Schade (s. o. A. 32) 312 ist die Identität des Avitus der Ep. 124 und der Ep. 79 zweifelhaft. Von keiner Seite ist bisher der Versuch gemacht worden, die jeweils vertretene Ansicht zu begründen.

36) Es handelt sich 1. um die Ep. Aviti Bracarensis, die Ep. Luciani und den Liber apologeticus des Orosius, 2. das Commonitorium des Orosius und 3. um Ep. 79, 106 und 124 des Hieronymus.

Orosius nach der Heimat abreiste[37]), und dem uns aus dem Commonitorium n. 3 des Orosius bekannten spanischen Jerusalempilger Avitus[38]) ist eine Personengleichheit ausgeschlossen; denn der letztgenannte hielt sich, von Jerusalem heimgekehrt, mindestens seit 414, wahrscheinlich schon längere Zeit vorher, in Spanien auf, ohne sein Land später noch einmal verlassen zu haben. Die Chronologie der Tatsachen schafft diese absolut klare Lage.

Wenn trotzdem von verschiedenen Seiten ihre Identität behauptet wurde[39]), so ist dies nur möglich gewesen, weil man vollständig klare Tatsachen nicht gesehen oder sie ignoriert hat. Die unmögliche Identifizierung wurde vor allem deshalb behauptet, weil Orosius die beiden Origenisten als „cives mei" bezeichnet (s. o. A. 16) und man deshalb ohne weiteres annahm, es müsse sich, da Orosius in Braga beheimatet war, um zwei gleichnamige Bürger dieser Stadt handeln. Es schien im Hinblick auf den aus der Epistula ad Balconium bekannten Avitus ausgeschlossen, daß zur selben Zeit drei verschiedene geistig besonders interessierte bzw. literarisch tätige Männer desselben Namens für das damalige Braga in Anspruch genommen werden dürften. Der Quellenbefund ist jedoch so eindeutig und klar, daß eine Gleichsetzung von zweien dieser drei Männer, selbst auf die „Gefahr" hin, daß die zwei im Commonitorium des Orosius genauer charakterisierten Origenisten Bürger von Braga gewesen sein sollten, nicht in Frage kommen kann. Tatsächlich sind wir jedoch nicht im mindesten zu der Annahme gezwungen, daß Orosius die beiden Origenisten als Bürger von Braga habe bezeichnen wollen, denn ein Blick in den Thesaurus Linguae Latinae belehrt jeden darüber, daß mit „civis" nicht nur der Bürger derselben Stadt, sondern ebensogut auch der Bewohner der gleichen Provinz oder desselben Landes gemeint sein kann[40]). Auf Grund dieser einfachen Feststellung ist es nicht nur möglich, sondern in unserem Fall sogar sehr wahrscheinlich, daß die beiden „cives" in der von Orosius dem Afrikaner Augustinus überreichten Denkschrift als Spa-

37) Im Herbst des Jahres 416 befand sich Orosius nach Augustinus, Ep. 175, 1 bereits in Karthago, als dort eine Synode afrikanischer Bischöfe tagte; vgl. dazu E. Caspar, Geschichte des Papsttums I 1930, 329 f.; E. Amann, Dict. de Théol. cath XI 2, 1603 f.; G. Segui Vidal (s. o. A. 25), 1937, 42 f.

38) Der von Orosius genannte Rompilger Avitus scheidet für unsere Untersuchung ganz aus, weil seine Gleichsetzung mit einer der in unseren Quellen erwähnten Personen gar nicht in Frage kommt.

39) So von Tillemont XII 295, der gegen Baronius, Annales eccles. ad 415 n. 2, welcher sich nicht entscheiden kann, Stellung nimmt; ferner von Gams II 1, 405 und Davids, 1930, 14, 18. Jülicher, Pauly-Wissowa II 2398 n. 6 hält die Identität für „wahrscheinlich". Garcia Villada I 2, 261 behauptet, eine Entscheidung sei in unserer Frage nicht möglich. Richtig urteilt und begründet seinen Standpunkt Florez XV 309 f.

40) Thesaurus Lingae Latinae (sub voce) c. 1225; ich hebe folgende Belegstellen heraus: Cicero, Verr. 6, 123; eorum ... populorum civis; Plinius Hist. nat. 12, 5: civis earum (Galliarum); Trajan bei Plinius, Ep. 10, 115: aliarum civitatum, eiusdem tamen provinciae cives; Petronius 102, 14: ut suos Gallia cives putet; Gregor. Magn. Ep. 1, 47 (49); imperii (Romani) cives.

nier, nicht jedoch als Mitbürger seiner Heimatstadt Braga charakterisiert werden. Diese Auffassung wird schließlich noch durch eine andere Beobachtung gestützt. Orosius berichtet in demselben Zusammenhang davon, daß die von den beiden Origenesjüngern verbreiteten Anschauungen, soweit sie nicht ketzerisch schienen, alsbald von den „sapientes" angenommen worden seien [41]). Sowie hier Orosius natürlich an die „sapientes" von ganz Spanien oder wenigstens eines großen Landesteils und nicht etwa nur an die „sapientes" seiner Heimatstadt denkt, wird die Bezeichnung „cives" auch nur im Sinn der gesamtspanischen Heimat zu verstehen sein.

2. Die Frage, ob der uns aus den drei Hieronymusbriefen bekannte Avitus mit dem origenistischen Jerusalempilger des Orosius identisch ist, muß ebenfalls sicher verneint werden [42]). Zwar interessiert sich der Hieronymusfreund für die Origenesschrift „De principiis", aber deshalb besteht nicht der geringste Grund zur Annahme, daß dieser seit vielen Jahren (etwa seit 393—408/09) Hieronymus nahestehende wissenschaftlich sehr rege Avitus (vgl. seine Anfragen über textkritische und lexikalische Probleme) ausgerechnet kurze Zeit, nachdem er von seinem „geistlichen Vater" so eingehende Belehrung über die Irrtümer des Origenes (Ep. 124 um 308/09) erhalten hatte, zum Origenismus abgefallen sein sollte. Völlig unmöglich ist eine Identifizierung der beiden Personen, wenn man bedenkt, daß der Hieronymusfreund viele Jahre hindurch aller Wahrscheinlichkeit nach in der Gegend von Konstantinopel lebte, während der spanische Origenist sich nur während der kurzen Zeit seiner Pilgerreise nach dem Heiligen Land außerhalb Spaniens aufgehalten hat [42]).

3. An letzter Stelle müssen wir noch die Frage zu beantworten versuchen, wie es sich mit der Identität des Avitus von Braga und des Hieronymusfreundes Avitus verhält. Eine sichere Antwort kann hier nicht gegeben werden, jedoch kann mit einiger Wahrscheinlichkeit die Personengleichheit beider behauptet werden. Folgende Überlegungen sind der Identitätshypothese günstig. Beide Männer verstehen griechisch und zeigen sich wissenschaftlich interessiert, bzw. es darf von ihnen angenommen werden, daß sie fähig sind, sich schriftstellerisch zu betätigen. Ferner spricht manches dafür, daß sie sich eines gewissen Einflusses in weiteren Kreisen erfreut haben. Wenn wir überlegen, daß Orosius, der Bote des hl. Augustinus zu Hieronymus [43]) und gelehrige Schüler beider großer Männer, während der Verhandlungen auf der Jerusalemer Synode an seinem Mitbürger Avitus von Braga einen Gesinnungsgenossen und Helfer fand, so liegt auch die Vermutung nahe, daß Avitus von Braga, der sich damals bereits seit mehreren Jahren in Jerusalem aufhielt, Hieronymus nicht nur gekannt, sondern ihm auch näher gestanden haben wird, und dies um so mehr, wenn wir bedenken, daß wohl jeder geistig interessierte, längere Zeit im Heiligen Lande lebende abendländische Priester den vielbewunderten großen Gelehrten von

41) S. o. A. 16.

42) Ohne jede ernst zu nehmende Begründung sprechen sich für die Identität aus D. Huet bei Lommatzsch, Origenis Opera omnia, t. XXIV 1846, 37; Tillemont XII 249, 295, 628, 647; Gams II 1, 405; Davids, 1930, 14, 70 f. Garcia Villada I 2, 261 vermag sich nicht zu entscheiden; Florez XV 311 n. 9 ist dagegen.

43) Augustinus, Ep. 166, 1, 2; Hieron., Ep. 134, 1; Orosius, Lib. apolog. 3, 2; 4, 6 (Zangemeister 606, 16 ff.; 608, 15 ff.).

Bethlehem, „das Orakel des Abendlandes“ [44]), aufgesucht und mit ihm in Verbindung zu treten sich bemüht haben wird. Die Identität beider Personen verlangt natürlich die Annahme, daß Avitus, der sich vorher lange Jahre in oder bei Konstantinopel aufgehalten, kurz nach Empfang des Hieronymusbriefes 124 (408/09) nach Palästina übergesiedelt sein muß. Mit dieser Datierung der Übersiedlung scheinen die Bemerkungen des Avitus in seiner Epistula ad Balconium zu stimmen, denen zufolge er sich während der ganzen Zeit der Heimsuchung seiner spanischen Heimat, d. h. seit Ende 409 an den heiligen Stätten aufhielt [45]).

Gegen eine Identifizierung kann nicht geltend gemacht werden, daß Avitus von Braga (415/16) den Orosius als seinen „Sohn“ bezeichnet, während er etwa 15 Jahre früher selbst so von Hieronymus (Ep. 79 und 106) genannt wird. Um jemandes „geistlicher Sohn“ zu sein, ist der Abstand eines vollen Menschenalters nicht notwendige Voraussetzung [46]). Auch ein Gedanke, den erstmals A. Lambert ausgesprochen [47]), kann nicht gegen die Identität ins Feld geführt werden. Wenn man auf Grund der „Revelatio“ Luzians behaupten wollte, daß nicht nur der griechische Priester Luzian, sondern auch sein lateinischer Freund Avitus enge Beziehungen zum Bischof Johannes von Jerusalem unterhalten haben [48]), zu dem Hieronymus während des sog. ersten Origenistenstreits (392 ff.) in schärfstem Gegensatz gestanden, und daß deshalb ein gutes Verhältnis zu Johannes eine Freundschaft mit Hieronymus ausschließe, so scheint mir eine solche Argumentation aus einem doppelten Grund nicht stichhaltig zu sein. Abgesehen davon, daß die unerquicklichen Auseinandersetzungen zwischen Johannes und Hieronymus schon lange Jahre zurücklagen, möchte ich vor allem darauf hinweisen, daß der Hieronymusjünger Orosius, der als Gegner des Pelagius während der Konferenz von Jerusalem in einen scharfen Gegensatz zum Bischof Johannes geriet,

---

44) Vgl. die Äußerung des Orosius über Hieronymus (Lib. apologet. 4, 6): Hieronymus, cuius eloquium universus Occidens sicut ros in vellus exspectat.

45) Die Identität nehmen an: Florez XV 311 n. 9 (ihm ist allerdings nur Hieron., Ep. 124 bekannt); ferner Gams II 1, 405; Davids, 1930, 14; Jülicher, Pauly-Wissowa II 2398 n. 6 („vielleicht“). Garcia Villada I 2, 261 ist unentschieden. L. Schade, Hieronymusbriefe (s. o. A. 32), 312 nimmt ähnlich wie Grützmacher III 227 A. 4 (s. o. A. 35) eine unmögliche Mittelstellung ein, indem er wohl den Avitus der Epistola ad Balconium mit dem Empfänger der Hieronymus-Ep. 124 gleichsetzt, jedoch an der Identität mit dem in Ep. 79 und 106 genannten Avitus zweifelt.

46) Der kaum 60jährige Presbyter Hieronymus spricht (Ep. 102, 2) 402/03 von sich als senex und nennt den etwa 48/49 Jahre alten Bischof Augustinus „iuvenis“ (vgl. noch Ep. 112, 22), während er in Ep. 134, 1 den jugendlichen Orosius seinen „Bruder“, jedoch Augustins „Sohn“ nennt.

47) Dict. d'Hist. et de Géograph. Ecclés. V 1201.

48) Mit P. Peeters (Anal. Bolland. 1908, 366 f.) darf man im Luziantext Interpolationen des Übersetzers Avitus annehmen. In einer dieser wahrscheinlichen Glossen bemerkt Avitus: ... hoc interpretatus est papa Johannes sicut et ipse audivi ab ipso sancto episcopo. Statim ergo renuntiavi episcopo, cum esset in Lidda, quae est Diospolis, in synodo agens.

gerade und trotzdem bei dieser Gelegenheit von dem angeblichen oder wirklichen Johannesfreund Avitus unterstützt wurde. Daraus ergibt sich für uns die Erkenntnis, daß wir hier mit angeblich freundschaftlichen oder gespannten Beziehungen zwischen Avitus und Johannes gar nicht argumentieren können.

Wenn Chevalier bei Avitus von Braga als Todesdatum den 17. Juni 440 angibt[49]), so stammt diese offenbar apokryphe Nachricht aus einem der drei von ihm angeführten spanischen bzw. portugiesischen Werke des 18. Jahrhunderts, die mir nicht zugänglich sind. Niemand kennt sonst eine Quelle, die darüber etwas zu sagen weiß.

Als Ergebnis unserer Untersuchung möchte ich folgendes hervorheben. Der aus Braga in der Provinz Galaecia stammende spanische Priester Avitus, welcher wohl seit 409 in Jerusalem lebte, veranlaßte einen ihm nahestehenden griechischen Presbyter Luzian, seine visionären Erlebnisse, die zur Auffindung der angeblichen Reliquien des Erzmärtyrers Stephanus führten, niederzuschreiben, und übersetzte die griechisch verfaßte „Epistula de revelatione corporis Stephani" alsbald (Ende Dezember 415 oder Anfang 416) ins Lateinische. Diese seine lateinische Übersetzung übersandte er nebst einem Begleitschreiben und Stephanusreliquien durch den Anfang 416 von Jerusalem nach seiner spanischen Heimat zurückkehrenden gleichfalls aus Braga stammenden Priester Orosius an seinen Diözesanbischof Balconius und die Bürger von Braga. Er bedauert es lebhaft, nicht selbst in die Heimat zurückkehren zu können, weil ihm eine Rückreise in das von den Germanen verwüstete Land als viel zu gefährlich erscheint. Während der Verhandlungen auf der Jerusalemer Synode vom 28. Juli 415, die sich mit der pelagianischen Häresie befaßte, stand er gegen Bischof Johannes zu Orosius, den er in der Diskussion mit seinen griechischen Sprachkenntnissen unterstützte.

Mit einiger Wahrscheinlichkeit dürfen wir seine Identität mit dem Priester Avitus annehmen, der dem hl. Hieronymus sehr nahestand und uns in drei verschiedenen Briefen dieses Kirchenvaters begegnet. Es handelt sich um die Ep. 79, 106 und 124, die der Zeit zwischen 393 und 308/09 angehören. Damals scheint Avitus in oder in der Nähe von Konstantinopel gelebt zu haben. Wiederholt wandte er sich brieflich an Hieronymus, um Auskunft über theologisch-wissenschaftliche Fragen (Text des griechischen Psalters in seinem Verhältnis zum lateinischen Psalterium Gallicanum; Origenes, De principiis) zu erhalten. Da er Verbindungen zum kaiserlichen Hof hatte, veranlaßte er Hieronymus, an Salvina, ein Mitglied des kaiserlichen Hauses, einen asketischen Mahnbrief De conservanda viduitate zu senden. Die wiederholt behauptete Identität mit dem Origenisten Avitus, der nach dem Zeugnis des Orosius vor 414 Jerusalem besucht hatte, ist vor allem aus eindeutigen chronologischen Gründen ausgeschlossen. Wenn Orosius diesen Origenisten als seinen „civis" bezeichnet, so will er ihn damit dem Zusammenhang nach als Spanier, nicht aber etwa als Mitbürger von Braga charakterisieren.

Abgeschlossen am 24. Januar 1941.

---

49) U. Chevalier, Répertoire (o. A. 2) I 395.

Eine Einladung zur Emder Synode 1571.

Von Jan Weerda, Emden.

Der Brief, der hier zum ersten Male vorgelegt wird, füllt eine der vielen Lücken, die die Geschichte der Emder Synode vom 4. bis zum 14. Oktober 1571 der Forschung noch bietet. Van Meer (De Synode te Emden 1571, 's Gravenhage 1892) weiß von solchen Einladungsschreiben, hat aber kein Beispiel vorlegen können. Das Dokument stammt aus dem Archiv der französisch-reformierten Gemeinde zu Emden.

Der Gedanke einer Synode war in den niederländischen Flüchtlingsgemeinden bereits seit längerer Zeit lebendig und durch mehrere Konvente vorbereitet. Er wurde besonders, soweit wir die Zusammenhänge durchschauen, von Marnix gestärkt mit dem Blick auf die kommende Zeit, da die niederländische Kirche sich in Freiheit nach ihrer Ordnung würde einrichten müssen. Die Bemühungen des Streiters für Hollands Kirche und Hollands Staat, sein Einfluß und mitreißender persönlicher Einsatz in Wort und Schrift waren nicht zuletzt unter Zustimmung Oraniens auf das Zustandekommen einer Generalsynode gerichtet. Ansätze synodaler Ordnung traten in den verschiedenen Zusammenkünften hin und her in Deutschland und Holland in den sechziger Jahren in Erscheinung. Aus dem Zustand privater Anteilnahme an dem Zustandekommen einer Synode war der Plan schon in den Bereich vorbereitender Abmachungen einzelner Kreise und Gemeinden getreten. Widerstände waren wohl vorhanden, aber sie wurden überwunden. Die Not der Flüchtlinge, die Versorgung und Ansetzung der Prediger, der Zusammenhalt der Gemeinden unter dem Kreuz und in der Fremde forderten gebieterisch umfassendere Regelung.

Unser Brief gehört zu den unmittelbaren Maßnahmen, die die Emder Synode vorbereiteten. Im September 1570 kam der Konvent in Frankfurt zusammen, den Marnix in seinem Rundbrief, den das Archiv der Großen Kirche zu Emden bewahrt, gefordert hatte (v. Meer S. 69). Am 3. und 4. Juli 1571 tagte der Konvent von Bedburg-Reifferscheidt. In der Zwischenzeit, so berichtet van Meer (S. 84/85), haben sich die Prediger der Heidelberger und Frankenthaler Fremdlingsgemeinden praktisch um die Einberufung der Synode bemüht durch Versenden von Einladungsschreiben an verschiedene Gemeinden. Von diesen Briefen war bisher kein Exemplar bekannt; daß sie geschrieben sind, erhärtet v. Meer in dem ausführlichen Bericht über die Tätigkeit der Männer, die in Bedburg beauftragt waren, die eigentlichen Vorbereitungen, insbesondere die dringliche Einladung der Londoner Fremdengemeinden ins Werk zu setzen (S. 105 ff.). Geerd van Kuilenburg und Willem van Zuylen van Nyevelt haben von Emden aus an die Londoner ein Einladungsschreiben versandt, dem 5 Anlagen beigefügt waren (24. Juli 1571). Die nicht erhaltene Anlage A dieses Briefes ist das Einladungsschreiben der Heidelberger. Es ist anzunehmen, daß es in der Form nicht anders ausgesehen hat wie das Emder Schreiben. Der Brief ist von einem Schreiber geschrieben, sicherlich in mehreren Abschriften, wobei wahrscheinlich

jeweils der Name der eingeladenen Gemeinde ausgelassen wurde. Wenigstens verrät der Brief keine der unterschreibenden Hände.

Bevor in Bedburg der endgültige Beschluß gefaßt wurde, eine Synode zu halten, hatten Besprechungen mit dem Prinzen stattgefunden. Marnix konnte in Bedburg als Beauftragter des Prinzen erscheinen und geradezu als solcher die Berufung der Synode zum Beschluß erheben lassen. Es darf angenommen werden, daß die beiden Beauftragten des Bedburger Konventes auch den Emder Brief der Heidelberger bestellt haben, da sie ja auch den gleichen Brief für die Londoner am 24. Juli in Händen hatten. Die Bedburger Pläne gingen weit. Eine Zusammenfassung der reformierten Gemeinden, Verbindung mit der Kirche in Frankreich, Erwägung einer Union mit den Gemeinden augsburgischer Konfession in den Niederlanden und der Mittel, sie zustande zu bringen, insbesondere die Bemühung um die Beilegung der niederländischen Wirren, — das alles sollte die Synode beschäftigen. Von der Tagesordnung hatte man also schon greifbare Vorstellungen. In dem Schreiben, das von Marnix' Hand stammte, aber in der Eile von ihm nicht unterschrieben und als Anlage E dem Schreiben nach London beigefügt wurde, sind die Begründungen für eine Synode gegeben (abgedruckt: Hessels, Archivum II, 365—369). Anlage B enthält die von Marnix in Bedburg vorgelegten Artikel, die auch Verhandlungspunkte für die Generalsynode umfaßten. Nun heißt es in unserem Brief vom 30. Juni: Utque instructiores accedant singuli, praecipua capita deliberationis subiungere nobis visum est, quo intellectis singularum Ecclesiarum iudicijs, Synodus eo commodius salutare aliquid statuere possit. Diese Beilage hat sich leider unter den Papieren des Archivs bisher nicht auffinden lassen. Daß aber solch eine formulierte Tagesordnung bereits dem Heidelberger Schreiben beigefügt werden konnte, ist ein wichtiger Hinweis auf die Tatsache, wie sehr Marnix und, im Hintergrund, der Prinz von Oranien selbst die Verhandlungsgegenstände bestimmten, und daß man nach Bedburg bereits mit gebundenen Händen kam. Der Prinz verfolgte mit der Synode in starkem Maße politische Ziele. Noch hatte sich Oranien der calvinischen Richtung nicht angeschlossen, das geschah erst 1573; als der Schwiegersohn eines Moritz von Sachsen war er den Bekennern der AC verbunden. Sein Ziel war die Befreiung der Niederlande aus dem spanischen Joch und die Schaffung erträglicher kirchlicher Zustände durch Duldung der verschiedenen Gruppen, auch der römischen. Daß ihm eine stärkere Annäherung der calvinischen Kreise an Frankreich und die Bekenner der AC in seinen Erblanden willkommen war, versteht sich von selbst. Und eine Synode, die auf Vereinigung der lose gegliederten Kirchen und kirchlichen Splitter drängte, konnte auf seine Anteilnahme rechnen. Es ist verständlich, daß er mit dem Ergebnis der Emder Synode und mit ihren Wirkungen weniger zufrieden war, da zwar von einer Annäherung an die reformierten Kirchen Frankreichs in Artikel 2 und 3 des Synodalprotokolls gesprochen wird; aber von den Gemeinden Augsburgischen Bekenntnisses verlautet nichts.

Die Emder Synode war ihren Ergebnissen und ihrer Zielrichtung nach ein Erfolg der calvinistischen Partei. Und dabei wird der Einfluß des Mannes in Ansatz zu bringen sein, der das Heidelberger Schreiben als erster unterschrieben hat: Petrus Dathenus. Sein Name war ein Programm, das sich in die stärker politisch ausgerichteten Erwartungen und Forderungen des Prinzen nicht ohne weiteres einfügte. Der Brief trägt die Unterschriften Petrus Dathenus, Joannes

Taffinus, Petrus Colonius. Sie spielen auch sonst in der Vorbereitung der Synode eine, wenn auch nicht immer deutlich greifbare, so doch nachweislich gewichtige Rolle. Am 18. August 1571 werden sie von den beiden Kölner Gemeinden aufgefordert, den Prinzen zu ersuchen, auf die Gemeinden unter dem Kreuz einzuwirken, daß die Gemeinden die Synode beschicken. Wir erfahren aus dem Brief, daß die Heidelberger Einladungen auch bereits an die Kirchen gesandt haben, quae sub Albani gemunt tyrannide. Es darf daraus geschlossen werden, daß die Vorbereitungen zur Synode und auch die Bestimmung ihrer Aufgaben in Heidelberg überhaupt einen stärkeren Mittelpunkt hatten, als es die Darstellung v. Meers erkennen läßt (S. 116).

Als Tagungsort wird in unserem Schreiben Köln angegeben, doch wird der Erwägung der Gemeinde anheimgegeben, de conuentu ipso, de loco, de tempore, quid vestri sit consilium, das Nötige mitzuteilen, zugleich möglichst bald anzugeben, ob mit der Entsendung von Synodalen gerechnet werden darf. Als Zeitpunkt wird schon der erste Oktober angenommen. Die Bedburger Zusammenkunft hatte den Bevollmächtigten als Ort der Zusammenkunft außer Emden noch Frankenthal und Siegen genannt. Den Ausschlag für die endgültige Festsetzung des Tagungsortes sollten die Emder Besprechungen geben. Die Wahl Emdens erklärt sich aus der Stellung Emdens in der Geschichte der werdenden kämpfenden Kirche der Niederlande. Äußere Gründe kamen hinzu: der Oktoberjahrmarkt gab den Vertretern der Kreuzgemeinden Gelegenheit, unauffällig nach Emden in Geschäften zu reisen; und zugleich war es den Londoner Gemeinden, deren Sendlinge mit besonderer Spannung erwartet wurden, am bequemsten gelegen. Von den in dem Schreiben als eingeladen bezeichneten Gemeinden fehlen unter den Protokollunterschriften Namen von Vertretern aus Schönau, Frankfurt und Sankt Lambert. Außer dem Emmericher Vertreter geht aber der Kreis der Anwesenden nicht über den Kreis der Eingeladenen hinaus. Zusammen mit der Tatsache, daß die Heidelberger am 30. Juni die Verhandlungsgegenstände schon angeben können und in Verbindung mit dem Sichtbarwerden der aktiven Rolle, die die Heidelberger Prediger in der Vorbereitung der Synode einnehmen, bildet das ganze Schreiben einen Beweis, daß die Pläne, die auf eine Synode zielten, bereits vor Bedburg feste Gestalt gewonnen haben. Die Bezeichnung Bedburgs als het uitgangspunt van de voorbereidende Maatregelen, die genomen zijn om het tot stand komen van eene algemeene Synode mogelijk te maken (v. Meer, S. 83), kann wohl nicht mehr aufrechterhalten werden.

Aufschlußreich ist auch die Aufschrift des Briefes: er ist gerichtet an den Prediger und die Ältesten der französischen Gemeinde in Emden. Ein ähnliches Schreiben an die deutsch-reformierte Gemeinde ist nicht vorhanden; nichts deutet darauf hin, daß diese Gemeinde, der auch die niederdeutsch sprechenden Flüchtlinge ohne besondere Gemeindeorganisation angehörten, eingeladen sei. Sie ist nicht vertreten, sie nimmt von der Synode keine Notiz. Eine eigentümliche Verschlossenheit für den synodalen Gedanken ist in der Kirchenpolitik des Emder Kirchenrates nicht zu verkennen, die Gründe dafür auseinanderzusetzen würde hier zu weit führen. Während aber am Niederrhein in Verbindung mit der Emder Synode der synodale Aufbau der Kirche durchgeführt wurde, kam eine gleiche Regelung für die reformierten Gemeinden Ostfrieslands in dieser ersten Periode der Synodalordnung nicht zustande. Über den Predigerkonvent, den

Coetus a Lascos, und, am Ende des 18. Jahrhunderts, einen Vertreter im landesherrlichen Konsistorium zu Aurich ist die reformierte Kirchenordnung Ostfrieslands für Jahrhunderte nicht hinausgekommen. Die Teilnahme zweier Emder Prediger an der Synode zu Dordrecht blieb eine Ausnahme ohne Vorgang und Nachfolge. Dagegen hat man sich um die französisch-reformierte Gemeinde auch später noch bemüht. Wenigstens fand sich mit der Einladung zur Emder Synode noch ein Einladungsschreiben an die gleiche Gemeinde aus dem Jahre 1612, das zur Teilnahme an einer Synode der Eglises francoises de ces provinces unies durch Entsendung eines Pastoren und eines Ältesten selon la coutume louable de toutes nos autres Eglises einlädt. Dies Schreiben trägt die Unterschrift: Les Pasteur et surveillans de l'Eglise Francoise de Rotterdam et au nom de tous. Henri de Nielles. Jan Caulier ancien. Ob der Einladung Folge geleistet ist, habe ich nicht feststellen können.

Der Brief lautet:

Gratia et Pax a Domino.

Cum sub regno Christi futurum denuncient Prophetae, et apprehensa manu singuli fratres suos excitent et stimulent ad purum Dei cultum, utque humeros coniungant ad seruiendum Deo viuenti (am Rande: Isa. 2. Soph. 3. 9.), itaque mutuo consensu studeant alij alios iuuare, alienum nihil ab officio nostro facturos nos putauimus, fratres honorandi, si quod ex re et utilitate Ecclesiarum nostrarum Belgicarum summopere fore putamus, fraternè vobis communicemus neque sinistrè id quemque ita interpretaturum, quasi ius seu authoritatem aliquam nobis in Ecclesias Christi vindicemus, aut etiam occultè ambiamus: quum quae scribimus, ab animis proficiscantur Ecclesiarum Christi studiosis, neque quicquam imperiose hic praescribamus, sed viam tantummodo sternamus, qua coniunctis consiliis et animis, salutaris inter nos ordo erigatur: ut nimirum seriò semel cogitemus de habendis inter nos Synodis, quibus de varijs negotijs ad Ecclesiae aedificationem pertinentibus, maturo et communi consilio, deliberetur et tractetur. Ad hanc porro cogitationem non sequitur suscipiendam inter alias causas, quae nos merito mouere debeant, hae nobis videntur esse non postremae.

Primum quod Conuentus isti fidelium, quos synodos aut quouis alio nomine nuncupare, licet, Christum Dominum habent authorem et approbatorem addita promissione specialis et praesentis sua benedictionis ac gratiae. Etenim si congregatio, consensus et preces duorum vel trium adeò ipsi probantur, vt non sint futurae irritae, modo in ipsius nomine conueniant, quanto magis, si non pauci aliquot, sed frequentes conueniant pii et fideles, frequentes consentiant, frequentes precentur.

Accedit Apostolorum praxis, qua non semel hisce conuentibus usos, fuisse, praeclarissimosque suos fructus coniunctos habuisse, legimus. Ecquid enim dedit Ecclesiae sanctum Dei Apostolum Matthiam? (Am Rande: Matth. 18. (1)). Annon concilium, consensus et preces unanimes reliquorum Apostolorum, Diaconorum verè utillissimam et planè necessariam institutionem quid aliud peperit quam

(1) Die zitierte Schriftstelle hat der Schreiber, durch den Namen Matthias verleitet, an die falsche Stelle gesetzt; sie gehört zu dem letzten Satz des zweiten Absatzes.

sancta conuocatio piusque consensus Apostolorum et Ecclesiae? Quem hic quoque luculentus fructus excepit, quod ab eo tempore valde multiplicatus fuit numerus discipulorum in Jerusalem, multaque turba Sacerdotum auscultauit fidei. Ecclesiae certè Antiochenae periculosam planè de iustitia fidei et operibus Legis contentionem nihil aliud sedauit quam pius Apostolorum et Seniorum conuentus et consensus Hierosolymis. Si quae secundo ad Galatas capite recitat Paulus diligenter ponderemus, fraternam collationem et communicationem inter ipsum et reliquos Apostolos habitam intelligimus, quam fructus hic consequitur, quod approbato inter ipsos doctrinae consensu, obtrectatoribus omnibus qui Paulum diversam ab Apostolis doctrinam proponere calumniabantur, eoque ipsius ministerium suspectum et inane reddere tentabant, os obturatum et Pauli ministerio magnum ostium apertum sint. Ex quibus omnibus liquido apparet quam necessariae et utiles planè Ecclesiis Christi sint huiuscemodi Synodi, quibus doctrinae puritatem promoueri et unitatem conseruari. Ex aduerso haereseœn et prauarum opinionum corruptiores detegi, et solidè confutari, orthodoxos in sana doctrina confirmari, deuios in viam reduci, Ecclesiis de fidelibus ministris prospici, ortas in Ecclesia dissentiones componi, scandala tolli, pauperibus consuli videmus.

His tertio loco addimus, quod non tantum experientià ipsa, sed etiam verbum Domini nos docet: ita Deum distribuisse sua dona hominibus et singulis non plenitudinem, sed certam tantummodo eorum mensuram et portionem communicauerit, vt hac ratione inter se coagmentati et connexi, mutuo se se locupletarent, et bonitatis ac beneficentiae suae alij alijs essent instrumenta ac veluti canales, collatione ac communicatione mutua suorum donorum. Unde sequitur quo frequentior est fidelium inter se se communicantium numerus, eo abundantiorem gratiarum copiam ad omnes inde peruenturam: quemadmodum ex aduerso si diuulsi et inter se se disiecti iaceant praeclarissimis Dei donis se se mutuo priuaturos: quod iusto Dei iudicio non tantum ministris multis, sed totis etiam Ecclesiis accidisse putemus: quae dum nullam inter se communicationem aut coniunctionem alunt, miserèque diuulsae et disiectae manent, praestantissimis consiliis, decenti ordine ac disciplina, alijsque Dei donis destituuntur. Quapropter cum satenimuerò negotia occurrant summi momenti, quaeque ad cummunem Ecclesiarum statum pertinent, ideoque a paucis viris commodi deffiniri et expediri non possunt, manifestum est, frequentiori opus esse conuentu piorum virorum, qui dona sua in medium conferant, eorumque vbertate salutaria Ecclesiae Christi consulant et statuant. Sed in re tam sancta, utili et planè necessaria, pluribus non putamus apud vos agendum esse, ne de pietate vestra dissidere videamur.

Ut autem initium aliquod fiat huius actionis, existimamus consultum plane fore, vt ante proximam hyemem, semel, si fieri potest, conuentiamus: idque, si ita vobis videtur, Coloniae, prima mensis octobris: qua de re tota, id est, de conuentu ipso, de loco, de tempore, quid vestri sit consilii, et an mittere aliquos decreueritis, primo quoque tempore significare nobis ne grauemini, rogatos et obtestatos vos cupimus. Idem per literas a Schonauiensi, Frankendalensi, Saintlambertana, Francofurtensi vtraque, Aquisgranensi, Coloniensi, Wesalensi, iisque quae sub Albani gemunt tyrannide Ecclesiis, petijmus: facturas speramus. Utque instructiores accedant singuli, praecipua capita deliberationis subiungere nobis visum est, quo intellectis singularum Ecclesiarum iudiciis, Synodus eo commodius

salutare aliquid statuere possit. De toto autem hoc negotio, qua prudentia gerendum, quantone silentio continendum, vos ipsos satis iudicare non dubitamus, vt monitione nostra nihil sit opus. Quapropter Deum Opt. Max. Patremque celestem per dilectum illum filium suum Dominum nostrum Jesum Christum oramus, et salutare vobis in hoc negotio suggerat consilium, et benedictionibus suis spiritualibus abunde vos cumulet et locupletet, fratres integerrimi. Heidelbergae XXX. junii 1571.

Vestri in Chro fratres (2)

Petrus Dathenus
Joannes Taffinus
Petrus Colonius.

Auf der Rückseite des auf einem Doppelblatt in Folio geschriebenen Briefes die Anschrift:

Pijs et fidelibus in Christo
fratribus Ministro et
Senioribus Ecclesiae
Gallicanae quae est
Embdae. (2)

Abgeschlossen am 3. Dezember 1940.

---

(2) Von der Hand van der Cuelens geschrieben.

Die Bewertung der Inneren Mission bei Richard Rothe.

Ein Beitrag zur Beurteilung der Inneren Mission im 19. Jahrhundert.

Von Peter Meinhold, Kiel.

Wenn man nach der Leistung des Christentums im 19. Jahrhundert fragt, so wird man außer auf die zunächst in den Bahnen Schleiermachers und Hegels, dann Kants, sich bewegende theologische Arbeit, deren eigentliches Problem das ganz verschiedenartig gelöste Verhältnis von Christentum und Kultur ist, vor allem auf die Entwicklung der Inneren Mission hinweisen müssen, deren Träger die brennenden sozialen Probleme des 19. Jahrhunderts frühzeitig erkannt und ihre Lösung mit einer umfassenden Erneuerungsbewegung in Volk, Staat und Kirche gewollt haben, um mit der durch das Christentum geführten Erneuerung des Volksgeistes das Übel an der Wurzel zu beseitigen.

Es ist bekannt, daß sich die kirchlichen Behörden des 19. Jahrhunderts z. T. dem neuen Arbeitsfeld zunächst verschlossen oder ablehnend gegenüber gestellt, z. T. sich nur langsam und widerstrebend ihm geöffnet haben, ehe sie der sich für sie erhebenden Verpflichtung inne wurden, die freie Arbeit der Inneren Mission ihrerseits zu unterstützen und zu fördern. Es wäre nicht uninteressant, einmal die über die Innere Mission gefällten Urteile zu sammeln. Sie würden einen charakteristischen Beitrag nicht nur zur kirchlichen Geschichte des 19. Jahrhunderts, sondern auch für die Geschichte der Inneren Mission und für die Stellung abgeben, die sie sich im Laufe der Zeit erobert hat. Die nachfolgenden Ausführungen wollen dazu einen bescheidenen Beitrag bieten, indem sie die Bewertung der Inneren Mission bei einem der zu Unrecht als „liberal" verpönten Theologen des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit seinen theologischen Anschauungen hervorheben, bei dem Heidelberger Richard Rothe († 1867) [1]). Vielleicht wird damit auch eine Frage angerührt, die den

1) Die beiden für Richard Rothe charakteristischen Werke sind „Die Anfänge der Christlichen Kirche und ihrer Verfassung" (1837) und die „Theologische Ethik", deren erste Auflage 1845 ff. erschien. Wir beziehen uns im folgenden auf diese beiden Werke; die übrigen Werke Richard Rothes bieten keine über die in diesen beiden Arbeiten dargelegten hinausgehenden neuen Gesichtspunkte. Wir dürfen uns deshalb auf die „Anfänge" und die „Theologische Ethik" beschränken. Hinzuweisen wäre noch auf die Biographie von Nippold über Richard Rothe (2 Bde., 1873 f., 2. Auflage 1877), die viel aufschlußreiches Briefmaterial enthält, ebenso auf die von Hausrath (2 Bde., 1902 und 1906), die besonders die Beziehungen Rothes zu seinen Zeitgenossen aufdeckt. Eine Darstellung der historischen Anschauungen Rothes, die vielfach völlig verkannt worden sind, gerade in ihrem Gegensatz zu F. Chr. Baur und dessen von Hegel beeinflußten historischen Konzeptionen, wäre eine für die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts lohnende Aufgabe. Es gibt

wirklichen Weg der Inneren Mission in einem um so helleren Lichte erscheinen läßt, je stärker die Widerstände gewesen sind, gegen die sie sich behaupten mußte, und je schmaler der ihr für ihre Entwicklung zugedachte Raum war.

Die Gesamtanschauung Richard Rothes über das Wesen des Christentums und die Bedeutung der kirchlichen Arbeit bringen folgende Sätze aus seiner Theologischen Ethik klar zum Ausdruck:

„Will man sich in dem gegenwärtigen Stande des Christenthums zurechtfinden, so ist die Vorbedingung dazu die Anerkenntniss, daß das kirchliche Stadium der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums vorüber ist, und der christliche Geist bereits in sein sittliches, d. h. politisches Lebensalter getreten ist. Ist die Kirche die wesentliche Form, in welcher das Christenthum seine Existenz hat: dann — und dieß muß man ehrlich eingestehen — steht es in unseren Tagen, und das nicht erst von gestern her, beklagenswerth mit demselben, und es läßt sich dann auch gar nicht absehen, wie es mit ihm besser werden soll. Aber das Christenthum will eben seinem innersten Wesen nach über die Kirche hinaus, es will nichts geringeres als den Gesamtorganismus des menschlichen Lebens überhaupt, d. h. den Staat. Es geht wesentlich darauf hinaus, sich immer vollständiger zu verweltlichen, d. h. sich von der kirchlichen Form, die es bei seinem Eintritt in die Welt anlegen muß, zu entkleiden und die allgemein menschliche, die an sich sittliche Lebensgestalt anzutun“ [2]).

In diesen Sätzen liegt ein Vierfaches: 1. Hier ist die Überzeugung ausgesprochen, daß sich der gegenwärtige Zustand der Christenheit und die sich dem Bereich der Kirche in erschreckendem Maße entziehende Zeit mit ihrem Verfall von kirchlicher Ordnung und Sitte nicht als eine unheilvolle Degeneration darstellt, sondern daß in diesen Erscheinungen ein allgemeines, durch die Entwicklung des Christentums von 1800 Jahren bestätigtes geschichtliches Gesetz zum Ausdruck kommt. Nur das „ungeübte Auge“ sieht in der Gegenwart mit ihrer Ablehnung der Kirche den Anschein von Unkirchlichkeit und gibt sich der Täuschung hin, als habe die Wirksamkeit des Christentums in der Gegenwart überhaupt aufgehört [3]). Aber gerade in dem jammervollen und beklagenswerten Zustand des kirchlichen Lebens der Gegenwart erkennt der Geübte die Auswirkungen eines geschichtlichen Gesetzes, das den Eintritt des Christentums in eine gänzlich neue Phase seiner geschichtlichen Entwicklung überhaupt bedeutet. Jetzt vollzieht sich unter Wehen und Schmerzen für die Kirche der Übergang des Christentums in eine neue Epoche seiner geschichtlichen Erscheinung [4]).

2. Christentum und Kirche sind nicht identisch [5]). Die Kirche ist eine notwendige, aber geschichtlich bedingte Durchgangsstufe in der

---

keine wirklich befriedigende Behandlung seiner spekulativen Ideen; wir können deshalb hier darauf verzichten, neuere Literatur, in der Rothe nur im Vorübergehen behandelt wird, namhaft zu machen.

2) Theol. Ethik III, 2 § 1177 S. 1010.

3) Theol. Ethik, III, 2 § 1179 S. 1039.

4) Dieser Prozeß setzt in Deutschland ein, aber die Entwicklung in den nichtdeutschen protestantischen Ländern wird der deutschen folgen. Deutschland wird wie in der Reformation hier in der kirchlichen Entwicklung vorangehen. Theol. Ethik III, 2 § 1177 S. 1024.

5) Theol. Ethik III, 2 § 1177 S. 1015 f. Der Protestantismus ist im Unterschied zum Katholizismus nicht „bloß Kirche“, sondern er ist

Entwicklung des Christentums; sie ist die Form, in der das Christentum zunächst auftreten mußte, um wirken zu können. Aber das Christentum als die Religion des Sittlichen, die nicht in der Kirche aufgeht, strebt danach, über diese Form hinauszuwachsen, um über die Kirche hinweg zur Erfüllung seiner eigentlichen Aufgabe an der Welt und in der Welt zu kommen [6]).

3. Die Aufgabe des Christentums ist die vollständige Durchdringung der Welt mit seinem Geiste. Das kann nur geschehen, indem es in eine Form des menschlichen Lebens hineinwächst, die vollendeter und allgemeiner ist als die Kirche, und in der das Sittliche sich allein darstellt: das ist der Staat [7]). Die unerbittliche geschichtliche Entwicklung hat den Staat zum „Nachfolger" der Kirche gemacht, und das entspricht zugleich dem Wesen des Christentums, das nicht von der Welt ist, aber doch das Leben der Welt ganz in sich hineinziehen will. So erwächst der Kirche die Pflicht, dem „Nachfolger" ihre eigentliche Aufgabe zu übertragen, das „prinzipielle Organ der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers zu sein", um damit den Weg für die jetzt „ins Große gehende Wirksamkeit des Christenthums" frei zu machen [8]). Für die Kirche gilt es zu erkennen, daß die Zeit ihrer w e l t geschichtlichen Bedeutung endgültig der Vergangenheit angehört und daß der große Prozeß der Verweltlichung des Christentums im Sinne einer vollkommeneren Durchdringung der Welt angehoben hat. Dieses geschichtliche Gesetz verwirklicht sich unter den Wehen der Gegenwart; es vollzieht sich als Abstoßung der kirchlichen Form des Christentums, die schon die Reformation im Prinzip aufgehoben hat, und als Vollendung der durch die Reformation eingeleiteten Entwicklung, als „ein Hinausbrechen aus der Kirche auf das Gebiet des an sich Sittlichen, um auf ihm die Fahne des Christenthums aufzupflanzen für alle Zukunft" [9]).

4. Die Geschichte des Christentums ist die Geschichte seines Geistes. Der Geist aber ist das an sich Sittliche, das sich in höchster Vollendung im Staate, d. h. im Politischen darstellt [10]). Das Ziel der geschichtlichen Entwicklung des Christentums läuft deshalb darauf hinaus, das Christentum im Staate aufgehen zu lassen, um so die von Christus ausgehenden Wirkungen zu einer immer umfassenderen Vergeistigung der Menschheit zu bringen. Das Ziel des Christentums ist es, das Reich Gottes in einem über die einzelnen Staaten schließlich hinausgreifenden Staatenorganismus konkret erscheinen zu lassen [11]).

„eine eigenthümliche Form des Christenthums überhaupt; und eben auch daher entspringen viele der Mißverständnisse unserer Tage auf dem kirchlichen Gebiet, daß man so häufig evangelisch-protestantisches Christentum und evangelisch-protestantische Kirche als identische Begriffe behandelt" (§ 1177 S. 1012).

6) Theol. Ethik II § 585 und 587 S. 321 f.

7) Anfänge S. 38 f. Theol. Ethik II § 443 S. 136; § 589 S. 322.

8) Theol. Ethik III § 1177 S. 1010.

9) Theol. Ethik § 1027 S. 440; § 1177 S. 1011.

10) Theol. Ethik II § 584 ff., bes. § 588 S. 323; I § 286 S. 424; Anfänge S. 16.

11) Anfänge S. 90 f., S. 17. Theol. Ethik II § 456 ff., S. 149 ff.; § 463 S. 153. Vgl. besonders § 459 S. 152: „In demselben Verhältniss, in welchem dieser allgemeine Staatenorganismus annäherungsweise sich verwirklicht, tritt mehr und mehr die Kirche zurück und der Staat allein in den Vordergrund."

Aus diesen Gedanken ergeben sich nun eine Reihe von Folgerungen für die Beurteilung der kirchlichen Lage und für die Bewertung der kirchlichen Arbeit, die Rothe in seiner Ethik konsequent durchgeführt hat.

Zunächst für die kirchliche Lage: Die Kirche befindet sich in der modernen Welt in einer Rückzugsstellung. Sie muß von ihren Einflußgebieten eines nach dem anderen aus sich heraussetzen und aufgeben, aber sie trägt damit nur der faktisch mit der Reformation einsetzenden und sich in den letzten Jahrhunderten in steigendem Maße durchsetzenden Entwicklung Rechnung [12]). Die protestantische Kirche selbst ist eigentlich schon nicht mehr Kirche, denn ihr fehlen die Merkmale der Katholizität, d. h. der Allgemeinheit und der Einheit der Kirche; sie ist mit innerer Notwendigkeit sofort in die Abhängigkeit vom Staat geraten und hat eigentlich „den Staat zu ihrem Subjekt" [13]). Alle kulturellen Hervorbringungen, die im Schoße der protestantischen Kirche entstanden sind, haben sich, zur Selbständigkeit erwacht, von der Kirche freigemacht und sich wie die Tochter gegen die Mutter erhoben, um ihrerseits zur Auflösung der Kirche beizutragen. Das gilt von der Kunst im weitesten Sinne, von der Musik und Poesie, von der Architektur und der Malerei, das gilt aber erst recht auch von der Theologie. Aber auch die Wissenschaft überhaupt, die Schule und vor allem der Staat selbst, ursprünglich in und durch die Kirche geworden, haben sich von der Kirche emanzipiert und erfüllen nun in breiterem Umfange die Aufgaben, die ursprünglich einmal kirchliche gewesen sind und sein mußten [14]). Das aus der geschichtlichen Entwicklung, der Kirchenlosigkeit und modernen Kirchenfeindschaft gezogene Fazit lautet also: Die Kirche ist in der Auflösung begriffen, weil sie ihre Mission im Prinzip erfüllt hat; sie hat das Christentum in das allgemeine Bewußtsein der Menschheit überführt, mag sie auch eine zur Zeit noch andauernde Bedeutung für die Erziehung der „niederen Volksklassen" behalten, weil diese auf Grund ihrer Bildung das Christentum noch nicht als die sittliche Macht, sondern nur erst in der Form der Kirche denken können.

Für die kirchliche Arbeit ergeben sich deshalb entsprechende Folgerungen: Die Kirche hat den ehernen Gesetzen der Geschichte zu gehorchen; sie hat sich zu „bescheiden, jetzt die abnehmende Größe zu sein, nicht mehr wie im Anfang die zunehmende". „Der Klerus soll und muß sich darein finden lernen, daß die Leitung der Geschichte des Reiches Christi nicht mehr in seiner Hand liegen kann. Aus der Stellung, welche er von vornherein einnahm, zusammen mit der Kirche, muß er sich samt dieser unvermeidlich zurückziehen. Die geschickte Führung eines solchen wohlgeordneten Rückzugs ist aber auch noch eine große Ruhm bringende Feldherrenaufgabe" [15]). Die kirchliche Arbeit, das ist Rothes Überzeugung, muß also im ganzen beschränkt werden, wie das die Einsicht in den tatsächlichen Verlauf der Geschichte und in ihren Sinn fordert [16]). Die planmäßige Ord-

12) Theol. Ethik III, 2 § 1178 S. 1030 f.; III, 2 § 1177 S. 1011; Anfänge S. 86 f.

13) Theol. Ethik a. a. O.

14) Theol. Ethik III, 2 § 1177 S. 1013—1022.

15) Theol. Ethik III, 2 § 1178 S. 1033 f.

16) Rothe sagt von sich, er vertraue „der Macht der Geschichte, welche gewaltiger ist als alle theoretischen und praktischen Mißver-

nung dieses Rückzugs müßte ihren Kirchenführer finden, der groß im Aufgeben für die Kirche und groß im Zueignen der ursprünglich kirchlichen Arbeitsgebiete an die neue Form des Christentums, den Staat, ist. Dazu kommt, daß sich das eigentlich christliche Leben nicht mehr innerhalb, sondern außerhalb der Kirche entwickelt. „Nein, gestehen wir es uns ehrlich ein, die Entwicklung des Christentums hat einen Umschwung der Dinge herbeigeführt; heutezutage dürfen wir die christlichen Heiligen nicht mehr in der Kirche suchen“ [17]).

Hier liegt nun der Punkt, an dem Rothe auf die Arbeit der Inneren Mission zu sprechen kommt. Er hat von manchen großen Leistungen der Inneren Mission natürlich noch nicht viel sehen können, aber er überblickte doch die verschiedenartigen, frei hervorbrechenden Arbeiten von Wichern, Oberlin, Löhe und Fliedner, und er stand dazu mit einzelnen Vereinen in einer mehr oder weniger festen Verbindung. Er hat, mehr als irgendein anderer, es ausgesprochen, daß gerade diese Arbeit berufen ist, die eigentliche Arbeit der Kirche der Gegenwart zu sein, wenngleich er auch den Zukunftsmöglichkeiten dieser Arbeit skeptisch und kritisch gegenüberstand. Seinen Anschauungen gemäß liegt eine doppelte Bewertung der Arbeit der Inneren Mission bei ihm vor.

Einmal ist sie ihm Ausdruck dafür, daß die Kirche die Menschheit zu einer solchen Höhe geführt und sie mit dem Geiste Christi so sehr durchdrungen hat, daß das echte christliche Leben nicht mehr auf dem Boden der Kirche, sondern neben ihr und teilweise gegen sie sich erhebt. Die Wirksamkeit der Inneren Mission geschieht ja gerade durch eigentlich nicht kirchliche Mittel und auf eigentlich nicht kirchlichen Gebieten; die Träger dieser Arbeit sind eigentlich bei der Durchführung ihres Werkes nicht Personen der Kirche, und selbst wenn sie der Geistlichkeit angehören, so erscheinen sie doch gerade in ihrem ureigensten Werke nicht als Kirchenmänner, sondern als Laien [18]). In bezug auf Oberlin kann Rothe deshalb sagen: „Selbst wo sie uns etwa im Klerus begegnen (wie z. B. ein Oberlin), sind es Männer, deren außerordentliche religiöse Wirksamkeit sich vorzugsweise durch außerkirchliche Mittel und eine Tätigkeit auf außerkirchlichen Gebieten vermittelt und die überhaupt den Laienmantel über dem Kirchenrock tragen“ [19]). Und gerade in bezug auf Oberlin, der nur hier als ein Beispiel namentlich genannt ist, hat Rothe das schon angeführte Wort von den christlichen Heiligen gesprochen, die man nicht mehr in der Kirche, sondern außerhalb derselben suchen muß. Die Arbeit der Inneren Mission gilt als eine weitere Bestätigung dafür, daß sich die Arbeit der Kirche in der Geschichte erfüllt hat; das Auftreten von Männern wie Oberlin auf einem an sich nicht kirchlichen Gebiet und die ganze Organisation ihrer Arbeit durch freie Vereine bestätigen dies.

---

ständnisse der Menschen“. Er kann sich den Klagen über den Verfall der Kirche in seinen Tagen nicht anschließen, denn dieser „Einsturz der Kirche ist eben die Folge des Selbständigerwerdens des christlichen Lebens, das die alte Form zerbricht, die ihm zu enge geworden ist, und aus ihren Fesseln entfliehend, seinem wahren Elemente, dem Staate, freudig zueilt“. Anfänge S. 88, Anm.; Theol. Ethik III, 2 § 1178 S. 1030.

17) Theol. Ethik, III, 2 § 1177 S. 1010.

18) Theol. Ethik III, 2 § 1178 S. 1039.

19) Theol. Ethik III, 2 § 1177 S. 1010 f.

Auf der anderen Seite ist nun die Arbeit der Inneren Mission in einzigartiger Weise dazu geeignet, der Kirche in der „Übergangszeit" des Christentums in die politische Form seiner empirischen Erscheinung neues Ansehen zu verschaffen und dadurch erzieherisch auf diejenigen zu wirken, die das Christentum noch nicht als die sittliche Macht, sondern es nur hinsichtlich der rein religiösen Seite zu begreifen vermögen. In diesem Sinne gilt der Satz: „Das eigentliche Arbeitsfeld für unsere jetzige Kirche ist die s. g. innere Mission. Hier hat sie gerade in einer Zeit wie die unsrige, die als Übergangszeit zugleich eine Zeit des Verfalls der bestehenden Ordnung und Sitte ist, eine unabsehbare und unaussprechlich wichtige Aufgabe. Und zwar eine Aufgabe, die niemand sonst an ihrer Stelle übernehmen kann" [20]). Es ist deshalb wohlbegründet, wenn sich gerade diese Seite der religiösen und praktischen Wirksamkeit auf die „niederen Volksklassen" bezieht, weil diese „vermöge ihrer Bildungsstufe" oder „vermöge ihrer Verwilderung" zum Respekt vor dem Christentum „durch nichts anderes überführt werden als durch Thaten heldenmüthiger Liebe, Hingebung und Selbstaufopferung" [21]). Es entspricht der Lage der Kirche in der Gegenwart, daß sich diese Arbeit wiederum nur in der Form der „außerkirchlichen Vereine" behaupten und durchsetzen kann. Die Lebenskraft der Kirche als solche ist eben so schwach geworden, daß nur freie religiöse Assoziationen für sie diese Arbeit tun können.

Von hier aus erwacht nun die Kritik an der Inneren Mission, die es zu einem stärkeren persönlichen Anschluß Rothes nicht kommen ließ, obwohl er dem badischen Verein für Innere Mission als Vorstandsmitglied angehörte und ein stärkerer persönlicher Einsatz ihm nahegelegt wurde [22]). Die sich der Inneren Mission widmenden Vereine gehen ihm ihrer geistigen Wurzel nach auf den Pietismus zurück: „Jene Vereine sind unbestreitbar von dem Pietismus ausgegangen, und haben ihre Lebenswurzeln fortwährend in ihm" [23]). So sehr das ganze spekulative Denken Rothes selbst im Pietismus, und zwar im württembergischen Pietismus, seine Wurzel hat und nur von hier aus zu verstehen ist, so sehr hat Rothe doch auf Grund seiner theologischen Voraussetzungen an dem Pietismus als den eigentlichen Mangel die Einstellung gegen die Welt, in der sich doch Gott gerade durchsetzen will und die für den Pietismus schlechthin widergöttlich ist, die Neigung zur Separation von der Kirche und die ausschließliche Richtung auf die Frömmigkeit, die nicht das Sittliche um seiner selbst willen erstrebt, getadelt [24]). Diese Kritik an dem Pietismus wird auf die Vereine der Inneren Mission übertragen; die Verbindung mit der Erweckungsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts — sie ist „moderner Pietismus" — rechtfertigt für Rothe diese Übertragung. Da die Kirche in der Gegenwart, gezwungen durch die Macht der geschichtlichen Verhältnisse, sich in einer Rückzugsbewegung befindet, so ist die notwendige Reaktion gegen diese Bewegung innerhalb der Kirche selbst der Gegensatz gegen die Welt des Sittlichen an sich und die Konzentration auf die rein innerliche Frömmigkeit unter Absehung von ihrer Verwirk-

20) Theol. Ethik III, 2 § 1178 S. 1037.
21) Ebendort S. 1038.
22) A. Hausrath, R. Rothe und seine Freunde II (1906) S. 297 ff.
23) Theol. Ethik a. a. O. S. 1039.
24) Theol. Ethik.

lichung in dem allgemeinen sittlichen Leben. Rothe hat ganz richtig empfunden, daß die kompromißlose Ethik des Pietismus und die auf die große Welt eingestellte Ethik der Kirche sich an sich nicht vertragen; aber gerade die Kirche der Gegenwart, deren weltgeschichtliche Rolle ausgespielt ist, muß mit innerer Notwendigkeit ihr eigentliches Betätigungsfeld in den Vereinen des „modernen Pietismus" finden. „Grade mit einer solchen Kirche wie die gegenwärtige aber, die so ganz von aller geschichtlichen und weltlichen Herrlichkeit herabgekommen ist, verträgt sich der Pietismus gar wohl" [25]). So liegt über der Kirche der Gegenwart nach Rothe eine Tragik: sie *muß* auf Grund ihres Geschichtsanspruches und ihres Bewußtseins, in die Welt gesandt zu sein, „eine tiefe Antipathie" gegen den Pietismus empfinden, aber sie *kann* bei ihrem herabgekommenen Zustande nicht anders als „durch die frische Lebenskräftigkeit" des Pietismus wirken, der seinerseits mit seiner radikalen Ethik von der verweltlichten Kirche sich abwenden *muß*. Deshalb ist auf der einen Seite die Innere Mission in ihrem ganzen Umfang „das eigentümliche Erzeugnis und Lebenszeichen der modernen christlichen Frömmigkeit in ihrer Erscheinung rein als solche"; und auf der anderen Seite gilt: „in ihnen (der Diakonie und den der Inneren Mission gewidmeten Vereinen) hat die Kirche der Gegenwart ihren wahren Lebensherd. Sie soll sie desshalb mit aller Liebe und Sorgfalt pflegen, und sie zu immer kräftigerer Regsamkeit zu beseelen suchen. In ihnen hauptsächlich hat sie ihr Leben zu führen" [26]).

Wie Rothe über die *Zukunft* dieser kirchlichen Arbeit gedacht hat, hat er nicht direkt ausgesprochen, wohl aber, daß bei dem „Pietismus" nicht stehen geblieben werden kann, weil er „eine eigentümliche religiöse protestantische Krankheit" ist — eine Bewegung also, die deshalb krank ist, weil sie sich nur auf das innere Leben des einzelnen, nicht aber auf die Welt in ihrer Gesamtheit richtet [27]). So besteht gerade um so mehr die Verpflichtung, über den „Pietismus" hinauszuwachsen, je bewunderungswürdiger die Leistungen sind, die von ihm in der Gegenwart vollbracht werden. „Denn in der That, die wärmste und beschämteste Bewunderung verdient die außerordentliche und aufopferungsvolle Thätigkeit des Pietismus für die christlichen religiösen Interessen in allen Beziehungen, für die äußere und die innere Mission, sein thatkräftiges Anliegen, die wahre, d. h. die christliche Frömmigkeit, ihr Heil und ihren Trost, an die ihrer so bedürftige Menschheit in ihrer ganzen Ausdehnung zu bringen, und insbesondere auch an die am meisten leidenden und von der politischen Gesellschaft am wenigsten beachteten Classen, aus reiner, innig theilnehmender religiöser Liebe" [28]).

Zur *Beurteilung* der hier vorgetragenen Gedanken Rothes muß man von den Voraussetzungen ausgehen, auf denen sie beruhen, wobei ich hier die Frage der historischen Beziehungen, in denen Richard Rothe steht, nicht im einzelnen berühren, sondern nur andeuten kann.

Zu seinen Voraussetzungen gehört einmal *die Anschauung von der Kirche und ihrer Geschichte*. Sie ist die eigentliche Konzeption Rothes, die ihm, weil sie nicht im Zusammenhang

25) Theol. Ethik III, 2 § 1178 S. 1037.
26) Theol. Ethik III, 2 § 1178 S. 1039.
27) Theol. Ethik III, 1 § 995 S. 367 ff.
28) a. a. O. § 996 S. 376.

mit seinen spekulativen Gedanken gesehen wurde, den Vorwurf des „Liberalismus" eingetragen hat, tatsächlich aber mit diesem Begriff nicht erfaßt wird, sondern sich als die Fortsetzung und Umbildung der in dem 18. Jahrhundert erarbeiteten historischen Anschauungen über die Geschichte des Christentums erweist. Danach ist die Kirche in ihrer historischen Erscheinungsform nicht das letzte Ziel, das Christus gewollt hat: er wollte vielmehr das „Reich Gottes" als den einst die ganze Menschheit umfassenden Organismus, und die Kirche, die er nicht gestiftet, aber gewollt hat, ist das notwendige Produkt der Geschichte auf dem langen Wege zur Verwirklichung des Reiches Gottes in der gesamten Menschheit. Je mächtiger die Erneuerung der Welt durch das Christentum wird, um so hinfälliger wird die Existenz der Kirche; das Leben, das sie selbst erzeugt hat, wird sich schließlich gegen die Erzeugerin erheben und sie vernichten, weil es ihrer nicht mehr bedarf: „So muß denn nothwendig zuletzt die Kirche dem Geiste und dem Leben unterliegen, welche sie in ihrem eigenen Hause, unter ihrer eigenen Obhut und Pflege groß gezogen hat. Sie hat die Dienste geleistet, zu denen sie berufen war; das christliche Leben ist in ihrem Mutterschooße zu demjenigen Grade der Selbständigkeit gereift, bei welchem es ihrer nicht mehr als Trägerin bedarf; sie hat den christlichen Staat herangebildet, in welchem sich das christliche Leben nunmehr anbauen kann. Damit hat ihre Stunde geschlagen; sie macht, in sich selbst verfallend, einer neuen Ordnung der Dinge Platz" [29]). Ihr definitiver Verfall beginnt mit dem Verlust ihrer Einheit und Allgemeinheit wie ihn wirklich die Reformation eingeleitet hat, als die Auflösung in eine Vielheit von Kirchen, die sich gegenseitig bekämpfen und damit nur um so beschleunigter in sich selbst ersterben werden. Wir haben es schon angedeutet, daß Rothe seine eigene Zeit mit ihrer Kirchenfeindschaft und Kirchenlosigkeit gerade als die Zeit bewertet, in der die Kennzeichen für die Auflösung der Kirche und den sich vollziehenden großen geschichtlichen Prozeß augenfällig sind[29a]). Für diese sich selbst aufhebende Kirche wird darum die Innere Mission das zukunftsverheißende Arbeitsgebiet, das so lange eine Zukunft hat, bis es seinerseits einen neuen Nachfolger im Staate findet.

Die zweite Voraussetzung, auf der die Gedanken Rothes beruhen, ist seine Anschauung von der Wirksamkeit des Christentums in der Geschichte, in die auch seine Auffassung des Staates, den er nur als den christlichen Staat denken kann, hineingehört. Die Geschichte des Christentums wird als eine Entwicklung der Menschheit verstanden, in deren Verlauf durch die Macht der von Christus ausgehenden Wirkungen die Macht der Sünde gebrochen und das dem Christentum Widerstrebende allmählich überwunden und aus dem menschlichen Leben ausgeschieden wird. „Der Staat bleibt nicht Welt. Denn grade dieß ist ja die Wirkung des christlichen Prinzips in der Geschichte, daß es durch seine erlösende Kraft die Welt mehr und mehr aufhebt an dem menschlichen Leben oder näher am Staat, und sie aus ihm immer vollständiger ausscheidet." „In demselben Verhältniß, in welchem der Staat sich ent-

29) Anfänge S. 80.

29 a) Anfänge S. 87 f. — Nur hinweisen möchte ich hier auf die Bewertung der Reformation als des entscheidenden Wendepunktes in der Geschichte des Christentums, in der sich Rothe mit Fichte berührt, und auf die charakteristische Wandlung der Verfallsidee, die damit zusammenhängt: „Wir wollen den Verfall der Kirche unbedingt an-

säcularisiert, säcularisiert sich die Kirche“ [30]). Diese Gedanken Rothes, deren Beeinflussung von Hegel und von Schleiermacher nicht zu verkennen ist, stehen und fallen mit der Aufhebung der Antinomien des geschichtlichen Lebens, unter deren Gegensätzen nicht augenfällig, sondern verborgen und als Widerspiel zu dem Geltenden sich das göttliche Leben in der Welt entfaltet.

Aber die bisher berührten Anschauungen Rothes ruhen noch auf einer dritten Voraussetzung, die sein Geschichtsbild trägt und die erst die Eigenart seiner Spekulationen voll erschließt. Es handelt sich um die von Rothe gebotene Ausdeutung der Idee der Menschwerdung Gottes, um den Sinn also, welcher der von ihm geradezu supernaturalistisch begründeten Tatsache beigelegt wird, daß Gott Mensch wurde. Rothe sieht in der Inkarnation nicht nur eine einmalige historische Tatsache, sondern eine Idee ausgedrückt, nach der Gott sich überhaupt in der Welt verwirklicht. Es ist das Prinzip des göttlichen Wirkens, sich in der Welt und in der Menschheit „ein reales Sein“ zu geben, nach der Art wie in Christus die göttliche Natur die menschliche durchdrungen und ganz bestimmt hat. In der gesamten irdischen Welt muß sich der Heilsplan Gottes real verwirklichen als schlechthinnige Gegenwart Gottes. Der altkirchliche Grundgedanke, daß Gott Mensch wurde, auf daß der Mensch Gott würde, findet sich bei Rothe in der Ausdehnung auf die gesamte Menschheit und kreatürliche Welt wieder, denn „Leiblichkeit ist das Ende aller Wege Gottes“ [31]): es wird „die Menschheit immer vollständiger auch im buchstäblichen Sinne der Leib des zweiten Adams“ werden. Erst wenn dieser Prozeß innerhalb der irdischen Weltsphäre, in der er mit der Schöpfung begonnen hat, zum Abschluß gekommen ist, ist die Menschwerdung Gottes vollendet. Das Menschsein Gottes ist dann zu seinem Menschheitsein geworden [32]). „Der Erlöser ist jetzt schlechthin die Menschheit geworden, und die Menschheit schlechthin der Erlöser; und nun ist auch die Menschwerdung Gottes in dem Erlöser auf schlechthin abschließende Weise vollendet“ [33]). Es muß noch hervorgehoben werden, daß Rothe die Erlösung als eine geschichtliche Macht sieht, deren Ziel es ist, den Gegensatz zwischen dem „An-sich-Menschlichen oder Natürlichen“ und dem Religiösen aufzuheben und das Religiöse die allgemein natürliche Lebensform werden zu lassen, mit anderen Worten, dem durch Gott geheiligten menschlichen Geiste einen Leib in dem sittlichen Leben zu geben und die geheiligte Menschheit den Leib des Erlösers werden zu lassen [34]).

Rothes Gedanken über das Verhältnis von Staat und Kirche und auch seine Bewertung der Inneren Mission, die so m. W. im 19. Jahrhundert einzig dasteht, werden erst verständlich, wenn man sie im

---

erkennen, aber in die Klagen über ihn einstimmen, das wollen wir nicht.“ Beides ist für den Historiker Rothe bezeichnend.

30) Anfänge S. 85.

31) Theol. Ethik II § 465 S. 155 ff.

32) Theol. Ethik II § 565 S. 301 f.

33) Theol. Ethik II § 599 S. 329.

34) Anfänge S. 45 ff. — Schöpfung und Erlösung gehören für Rothe eng zusammen; die Erlösung vollendet die Absicht Gottes bei der Schöpfung. Ethik II § 531 S. 264 f. Die Eschatologie Rothes (siehe Ethik II Die letzten Dinge § 466 ff.) berührt sich in vielen Punkten mit der Eschatologie Swedenborgs, auf den Rothe selbst verweist, und mit der Oetingers.

Zusammenhang mit diesen spekulativen Gedanken sieht. Rothes Spekulation gilt dem Ganzen, nämlich der Vollendung des Reiches Gottes in einem umfassenden geschichtlichen Prozeß, der, weil er in der Schöpfung unter irdisch-kosmischen Bedingungen begonnen hat, auch nur unter diesen vollendet werden kann. Der umfassende Organismus für die Verwirklichung Gottes ist nicht die Kirche, sondern die durch den Staat geformte Menschheit. So versteht es sich, daß die Kirche schließlich im Staate aufgehen muß, daß an die Stelle des kirchlich bestimmten Christentums das „anonyme" oder „unbewußte Christentum" treten, und daß der Staat die Aufgaben der Kirche mehr und mehr in seine Hand nehmen wird.

Wir werden heute den Anschauungen Rothes ein gerechteres Urteil widerfahren lassen können, als ihnen weithin in ihrer Verpönung als liberaler „Kulturprotestantismus" zuteil geworden ist, weil wir der Idee der Entwicklung, der Idee der Kirche und des christlichen Staates und dem Problem von Christentum und Kultur anders gegenüberstehen als Rothe. Aber man soll gegenüber einer gerechten Kritik an Rothe nicht die Wahrheit verkennen, die in seinen Anschauungen liegt, und die nichts Bitteres, sondern eher Anregendes und Förderndes für die Kirche enthält, denn sie wird hier als die Wegbereiterin des Staates in seinen kulturellen Aufgaben gesehen. Und das gilt wie für die Kirche in ihrer Gesamtheit so auch für die Innere Mission selbst. Auch diese ist zu einer Wegbereiterin geworden, und mir scheint, daß an der Bewertung der Inneren Mission durch Richard Rothe diese ihre Aufgabe deutlich wird. Die Innere Mission ist, je länger, je mehr, und das bis in die Gegenwart hinein, die Anregerin in der Lösung fast aller praktischen Fragen des Volkslebens und der gesamten Wohlfahrtsarbeit des Staates gewesen, sie ist in mehr als einer Hinsicht zu der Schrittmacherin für die naturgemäß umfassenderen, aber nachfolgenden Sozialmaßnahmen des Staates und der Städte geworden. Nicht zuletzt beruht darin ihre wirkliche Bedeutung, daß sie Wege und Ziele mit ihrer freien Arbeit aufgedeckt und praktisch an ihrer Bewältigung gearbeitet hat, die oft erst Generationen später und unter neuen Voraussetzungen im ganzen verwirklicht worden sind.

Es ist gewiß eine schlechte Apologie, wenn man behauptet, daß die Innere Mission diese Aufgabe einmal besessen h a t ; nichts würde in der Tat ihre Ablösung durch andere Organisationen stärker rechtfertigen, als wenn man ihr zugesteht, daß sie diese Bedeutung einmal g e h a b t h a t. Nein, die Aufgabe ist geblieben, und sie wird, unter veränderten Zeitumständen und in den ernsten Tagen, die wir durchleben, erst recht die Aufgabe der Zukunft sein, schöpferisch und wegweisend an der Erweckung einer neuen aktiven Ethik und für die praktische Inangriffnahme der brennenden Nöte der Zeit zu arbeiten. Dann gibt es in der Tat keinen edleren Lohn, als daß diese Arbeit ihre „Nachfolger" findet. Ich zweifle nicht, daß sich noch einmal an der evangelischen Kirche in der Zukunft das Wort R. Seebergs bewahrheiten wird, das er von den Leistungen der Inneren Mission für das 19. Jahrhundert gesprochen hat: „Man denke sich einmal aus der evangelischen Christenheit fort, was die Innere Mission in ihr gewirkt hat, und man wird an der Öde und Leerheit, die nachbleibt, ihre Bedeutung am besten kennen" [35]).

Abgeschlossen am 1. Oktober 1939.

35) R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, 3. Aufl. (1910) S. 385.

Literarische Berichte und Anzeigen.

Irland in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung.

Von Pfarrer Lic. Dr. Delius, Berlin-Friedrichshagen, Wilhelmstr. 30.

„Deutsche Historiker haben sich bis jetzt so gut wie gar nicht mit der speziellen Geschichte Irlands beschäftigt." Dieses Urteil, das R. Hassencamp im Jahre 1886 (Geschichte Irlands von der Reformation bis zu seiner Union mit England, Leipzig 1886) fällt, gilt auch heute noch für die Profan- wie die Kirchengeschichtsschreibung.

Einen breiteren Raum in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung nimmt nur jener Abschnitt der irischen Kirchengeschichte ein, in dem iroschottische Mönche wesentlich das religiöse und geistige Leben des Festlandes beeinflußt haben. Die Geschichte der irischen Kirche sebst wird in den deutschen Kirchengeschichten, bis auf wenige Einzeldarstellungen, stiefmütterlich behandelt. Dabei ist es aber doch für die frühmittelalterliche deutsche Geschichte notwendig, das Wirken der iroschottischen Mönche auf dem Festland aus der Kirche ihrer Heimat her zu verstehen. Die Kirchengeschichte muß die Spuren des irischen Mönchtums bis zu seinen frühesten Anfängen zurückverfolgen. Das ist gewiß in englischen und französischen Darstellungen geschehen. Man kann nicht sagen, daß sie immer befriedigen, vor allen Dingen da, wo sie in gewissen katholischen Geschichtstendenzen sich bewegen. Das trifft auch für die einzige deutsche Kirchengeschichte Irlands zu. Alphons Bellesheim nennt seine dreibändige Geschichte mit allem Vorbedacht: Geschichte der katholischen Kirche in Irland (1890/91). Seit ihrem Erscheinen vor 30 Jahren gestaltet sich das Bild der frühirischen Kirchen in vielen Einzelzügen wesentlich anders. Die einzige Kirchengeschichte, die die frühmittelalterliche Periode der Kirche Irlands, wenn auch nur in knapper Form behandelt, ist Schuberts Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (1921). Dringend notwendig ist eine deutsche Geschichte der Kirche Irlands von ihren Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters.

Aber auch die neuere und neueste Kirchengeschichte Irlands bedarf einer Darstellung seitens der deutschen Kirchengeschichtsschreibung. Es ist kein Zweifel, daß der irische Freiheitskampf den Blick des deutschen Volkes besonders auf die „grüne Insel" gelenkt hat. Die deutsche Kirchengeschichtsschreibung kann an dieser Tatsache nicht vorübergehen. Sie darf sich dabei auch mit englischen Darstellungen nicht zufrieden geben. So eröffnet sich hier für die deutsche Kirchengeschichte ein reiches Feld der Forschung und Darstellung.

Das Fehlen einer historisch einwandfreien Geschichte der Kirche Irlands in deutscher Sprache hat mancherlei Gründe allgemeiner und spezieller Art. Die entscheidende Tatsache für die Geschichtsschreibung Irlands und seiner Kirche war der Verlust seiner Selbständigkeit an England.

Am 31. März 1603 hatte sich der letzte irische Führer Aedh o Néill, Prinz von Tir-Eoghain, den Engländern ergeben. Die vollständige Unterwerfung Irlands durch die Engländer hatte eine starke Auswanderung der intellektuellen Kreise Irlands zur Folge. Diese Emigration artete zu einer Massenflucht aus, als nach einem mißglückten

Aufstand im Jahre 1641 Cromwell zur Einziehung zahlreicher irischer Güter und Vermögen schritt. Die geflüchteten Iren fanden auf dem Festland ihre Zuflucht. Eine Reihe Generationen hindurch waren irische Gelehrte auf dem Festland tätig. Vor allem in den katholischen Ländern genossen die katholischen Iren große Sympathien. So kam es an verschiedenen Zentren katholischer Wissenschaft zur Bildung irischer Kollegien, die von zahlreichen irischen Studenten aus dem Mutterland und der Emigration besucht wurden. Besonders groß wurde dieser Zustrom, nachdem in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die bedeutenden Bildungsstätten in Dublin, Kilkenny, Waterford, Cork, Galway, Wexford und Limerick geschlossen worden waren. Die wichtigsten irischen Kollegien befanden sich in Verbindung mit Hochschulen auf dem Kontinent in Alcalá (um 1590), Salamanca (1592), Lissabon (1593), Douai (1594), Antwerpen (1600/01), Bordeaux (1603), Santiago du Compostella (1605), Paris (1605), Lille und Tournai (um 1607), Sevilla (1612), Löwen (1624), Rom (1628), Madrid (1629), Toulouse (1659), Nantes (1680) [1]).

Das Schicksal ihrer Heimat hatte bei den irischen Emigranten ein starkes Nationalgefühl hervorgerufen. Sie begannen in der Fremde sich mit der Geschichte und besonders der Kirchengeschichte Irlands zu beschäftigen. Die ersten Anregungen gaben die hagiologischen Quellensammlungen des Surius, Baronius und der Bollandisten. Sie führten seitens der irischen Emigranten zur Beschäftigung mit der irischen Heiligengeschichte. Den Beginn hagiologischer Veröffentlichungen machte der Jesuit Henry Fitz Simon aus Dublin (1566/9 bis 1643/5) in seinem Catologus praecipuorum sanctorum Hiberniae [2]). Einen großangelegten Plan zu einer Geschichte Irlands, der aber nie zur Ausführung kam, hatte Luke Wadding aus Waterford. Er hatte in Irland, Lissabon, Salamanca und anderen Hochschulen studiert und gehörte zu den größten irischen Gelehrten auf dem Festland. Das irische Franziskaner Kollegium von St. Isidor zu Rom verdankt ihm seine Entstehung [3]). Ein Verwandter Waddings, Peter Lombard (1555/1625), berühmter Lehrer zu Löwen und Rom, vom Papst zum Erzbischof von Armagh ernannt, schrieb das stark polemische Werk: De regno Hiberniae sanctorum insulae commentarius (Löwen 1632, neu herausgegeben durch P. F. Moran 1868). Peter Lombard konnte als Emigrant nie sein erzbischöfliches Amt in Armagh ausüben. Sein Stellvertreter in Armagh, David Rothe (1573/1650), der in Douai und Salamanca studiert hatte, arbeitete den größten Teil seines Lebens an einem profan- und kirchenhistorischen Werk [4]).

Die erste Sammlung irischer Heiligenleben veröffentlichte der Pariser Rektor des irischen Kollegs Thomas Messingham (1624) [5]).

---

1) A. Bellesheim: Gesch. d. kath. Kirche in Irland II S. 216 ff., 314 ff., 360 ff. S. Healy Maynooth College: Centenary History. Dublin 1895 S. 51 ff. Victor Tourneur: Esquisse d'une histoire des études celtiques (Liège 1905). A. S. Green: The Making of Ireland and its Undoing (London 1908) S. 439 ff. Patrick Boyle: Irish Colleges on the Continent (Cath. Encykl.), Kenney I S. 29, cf. Anm. 36.

2) Dict. of Nat. Biogr. (DNB.) ed. Leslie Stephan and Sidney Lee 63 vols. (1885 ff.). The Catholic. Encyclopedia ed. C. G. Herbermann et. al. 16 vols. New York 1907 ff.

3) DNB. u. Cath. Encycl.

4) Hagiographiae sacrae insulae Hibernicae lineamenta.

5) Florilegium insulae sanctorum.

Diese Sammlung hat auch darin ihre Bedeutung, daß sie an Stelle einer Einleitung Ausführungen David Rothes über die alten Namen der Insel Irland enthält.

Zum erstenmal in Deutschland beschäftigte sich mit der irischen Kirchengeschichte der irische Emigrant Stephan White (1574/1646), der Gründer des irischen Kollegs in Salamanca. Er war als Jesuit lange Zeit an den Hochschulen Ingolstadt und Dillingen. Seine apologia pro Hibernia adversus Cambricalumnias hat M. Kelly (Dublin 1849) veröffentlicht [6]).

Ein Zentrum irischen Geisteslebens wurde das Franziskaner-Kolleg des St. Antonius von Padua in Löwen, das damals zu den spanischen Niederlanden gehörte. Viele gelehrte Iren hatten hier Zuflucht gefunden [7]). Besonders blühte dieses Kolleg durch die Tätigkeit des Iren Patrick Fleming (1599/1633). Sein Werk erschien jedoch erst nach seinem frühen Tod [8]).

In diesem Kolleg entstand der Plan, mit Unterstützung von niederländischen Bollandisten einen Thesaurus antiquitatum Hibernicarum zu schaffen. Dieses Werk sollte alle profanen und religiösen Quellen Irlands umfassen. Das Werk ist nicht zustande gekommen. Aber sein Plan führte zu eingehender Beschäftigung mit den irischen Quellenschriften. Unter der Leitung von Hugh Ward, den nach seinem Tode Colgan ablöste, ging man in Löwen an die Sammlung der Quellen. Die irischen Franziskaner in Löwen waren damit die ersten, die mit den frühesten Quellen ihrer Heimat in Berührung kamen.

Die entscheidende Arbeit konnte indessen nur in Irland selbst geleistet werden. Besondere Verdienste erwarb sich hier der Franziskaner Laienbruder Michael O'Clery. Mit großer Gewissenhaftigkeit fertigte er Abschriften aus Chroniken in irischer Sprache an, von denen einige heute verloren sind. Diese Abschriften führen den Titel Martyrology of Donegal. Am bekanntesten sind sie jedoch unter dem von Colgan gewählten Namen: Annals of the Four Masters, so genannt weil außer O'Clery noch drei Gelehrte an der Ausgabe mitgearbeitet haben. Veröffentlicht wurde dieses Werk mit einer lateinischen Übersetzung durch Charles O'Connor und mit einer englischen Übersetzung durch John O'Donovan (Dublin 1848/51) [9]). O'Clery sammelte ferner mehrere Genealogien und Martyrologien irischer Heiliger. Diese Sammlung ist bekannt geworden als Martyrology of Donegal. Eine englische Übersetzung lieferte ebenfalls O'Donovan [10]). Endlich veröffentlichte O'Clery ein Glossarium schwieriger alt- und mittelirischer Worte (Löwen 1643) [11]).

---

6) DNB. W. Reeves: Memoir of Steph. White Proc. Royal Irish. Academy (RJA). VIII (1861) S. 29 ff. E. Hogan: Life of Father St. Withe in S. J. Waterford Arch. Journal III (1887).

7) De Buck: L'Archéologie irlandaise au couvent de St. Antoine de Padoue à Louvain. Denis Murphy: The college of the Irish Franciscans at Louvain in Journ. Royal Soc. of Antiq. of Ireland 5th. ser. III (1898) S. 237 ff. Tournier: Esquisse d'une histoire des études celtiques (Liège 1905).

8) Collectanea sacra seu S. Columbani Hiberni abb. ... nec non aliorum ... Sanctorum acta et opuscula Lovanii 1667.

9) Ch. O'Connor: Rerum Hibernicarum scriptores veteres. Bucknighamiae 1824.

10) Irish Arch. and Celtic Soc. 1864.

11) Neuausgabe von A. W. K. Miller in der Rev. celtique IV.

Die beiden berühmtesten irischen hagiographischen Sammlungen gab der Franziskaner John Colgan heraus. Unter Benutzung lateinischer und irischer Quellen, die durch die Bollandisten, durch O'Clery und Hugh Ward, durch Brendan O'Connor und Stephen White gesammelt waren, ließ Colgan seine beiden Werke herausgehen [12]).

Auch unter den in Frankreich lebenden Iren erschienen bedeutsame Veröffentlichungen zur irischen Geschichte. Geoffrey Keating in Bordeaux verfaßte die erste Geschichte Irlands in irischer Sprache, die mit Heinrich II. von England abschließt [13]). Sie hat vom Jahre 1723 an zahlreiche Übersetzungen ins Englische erfahren. Weitere Veröffentlichungen verdanken wir John Lynch [14]) und O'Flaherty [15]).

Aber auch in England regte sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts das Interesse für die geschichtliche Vergangenheit Irlands. Eine Reihe Gelehrte, die aus der englischen Einwanderung in Irland aber auch aus England selbst stammten, beschäftigten sich mit der irischen Geschichte. An erster Stelle seien genannt Edmund Campion [16]) und sein Freund Richard Stanyhurst [17]). Stanyhurst wurde Katholik und mußte deshalb auf das Festland fliehen. Dort veröffentlichte er die Geschichte Irlands bis zu Heinrich II. und eine völlig unkritische Biographie Patricks [18]). Von großer Bedeutung war die Eröffnung des Trinity College in Dublin als der Sitz der Hochschulbildung der englischen Kolonie in Irland und ihrer Kirche [19]).

Der berühmteste englische Gelehrte in Irland, der sich im 17. Jahrhundert mit irischer Geschichte beschäftigte, war James Ussher (1581/1656), Erzbischof von Armagh. Unter seinen umfangreichen, stark polemischen Werken, die Zeugnis von seiner großen Gelehrsamkeit ablegen, befaßt sich die Sylloge (1632) mit der irischen Kirchengeschichte [20]). Elrington und Todd haben die gesamten Werke Usshers in 17 Bänden (1847/64) herausgegeben. Die Sylloge befindet sich im 4. Band [21]). Ein Schüler Usshers, James Ware (1594/1666), beschäftigt sich ebenfalls in zwei Werken mit der kirchlichen Vergangenheit Irlands [22]).

Die Unterdrückung Irlands durch England im 17. Jahrhundert richtete sich nicht nur gegen die politische, wirtschaftliche und religiöse Freiheit, sondern lief darauf hinaus, die Iren vollständig zu angli-

---

12) Acta Sanctorum veteris et maioris Scotiae seu Hiberniae Sanctorum insulae Lovanii 1645. Triadis Thaumaturgae seu divorum Patricii, Columbae et Brigidae . . . acta Lovanii 1647.

13) Foras Feasa ar Eirim (Grundlage der Gesch. Irlands).

14) Cambrensis eversus (1662).

15) Ogygia seu rerum Hibernicarum chronologia (London 1685).

16) History of Ireland (1571).

17) Description of Ireland (DNB.).

18) De rebus in Hibernia gestis (1584). De vita sancti Patricii (1587).

19) J. W. Stubs: The History of the University of Dublin . . . Dublin 1889. The Book of Trinity College Dublin 1591—1891. Belfast 1892 u. a.

20) Veterum epistolarum Hibernicarum sylloge (1632).

21) S. 383—572.

22) De Hibernia et antiquitatibus eius disquisitiones . . . Londini (1654). Commentarium de praesulibus Hiberniae a prima gentis Hiberniae ad fidem Christianam conversione ad nostra usque tempora Dublin 1665.

sieren. Tatsächlich ist es auch den Engländern gelungen, die irische Sprache weithin durch die englische zu verdrängen. Da war es von höchster Bedeutung, daß die geflüchteten irischen Gelehrten es für eine nationale Aufgabe ansahen, die Pflege und philologische Erforschung ihrer Muttersprache zu betreiben. Sie erkannten weiter, daß die genaue Kenntnis der irischen Sprache allein eine fruchtbare Beschäftigung mit den Quellen zur irischen Geschichte gewährleistete.

Die erste irische Grammatik erschien in dem irischen Franziskaner-Kolleg zu St. Isidor in Rom im Jahre 1677. Ihr Herausgeber war der Nachfolger Luke Waddings, des ersten Leiters dieses Kollegiums, mit Namen Francis O'Molloy. Im irischen Kolleg St. Antonii zu Löwen kamen ein irisches Wörterbuch (1706) und eine Grammatik (1713), in Paris das erste irisch-englische Wörterbuch (1732) heraus. Dazu kamen die Ausgaben einer Reihe irischer Quellenschriften, die jedoch wegen der mangelnden Sprachkenntnisse der Herausgeber und der Verderbtheit der Handschriften wertlos sind.

Von den wenigen Gelehrten in Irland, die wirklich imstande waren, irische Handschriften zu lesen und zu edieren, sei O'Connor (DNB.) genannt. Immerhin hat die Beschäftigung mit der irischen Sprache auch auf kirchenhistorischem Gebiet ihre Früchte gezeigt. Archdall gab das Monasticon Hibernicum 1786 (Neuausgabe durch P. F. Moran Zools. Dublin 1873—1876) heraus, das trotz mancher Fehler in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Neuauflage erlebte. Viel wichtiger waren die kirchengeschichtlichen Werke von William Nicholson, Bischof von Derry [23]), und Thomas Tanner, eines englischen Antiquars [24]). Edward Ledwich und Francis Grose schrieben jeder für sich im Ausgang des 18. Jahrhunderts ein je zweibändiges Werk, die die gleichen Titel: Antiquities of Ireland führten.

Von großer Bedeutung für die irische Geschichte wurde Charles Vallancey (1770/1804), der neben einer Veröffentlichung zur irischen Kirchengeschichte [25]) der Gründer der Royal Irish Academy wurde, deren Transactions erstmalig im Jahre 1787 erschienen. Die königlich irische Akademie fördert die literarischen und historischen Untersuchungen und sammelt die Quellenschriften der irischen Geschichte. Sie hat daher in den über 150 Jahren ihres Bestehens unschätzbaren Wert für die nationale Kultur Irlands und für die Erforschung der irischen Geschichte erlangt. Eine besondere Aufgabe erhielt die Gaelic Society of Dublin, die sich der Pflege der gaelischen (irischen) Sprache widmete. Diese Gründungen zeigen, daß England seine Politik gegenüber Irland wesentlich gemildert hatte. Die Förderung durch England zeigte sich vor allem darin, daß irische Quellen von einer Bedeutung veröffentlicht wurden, wie es seit den Tagen der irischen Franziskaner zu Löwen nicht geschehen war.

Charles O'Connor, der Enkel des oben erwähnten Gelehrten gleichen Namens (1764/1828) veröffentlichte vier Bände der Rerum Hibernicarum scriptores Veteres (1814/26). Sie enthalten irische Texte mit lateinischer Übersetzung vor allem der Annalen von Tigernach, eines Teiles der Annalen von Innisfallen, die Annalen von Boyle, von Ulster und der „vier Meister". Eine andere hervorragende Persönlichkeit war Betham [26]). Größte Verdienste in der ersten Hälfte

23) The Irish Historical Library (1724).
24) Bibliotheca Britannica Hibernica (1748).
25) Vindication of the History of Ireland (1786).
26) Irish antiquarian researches.

des 19. Jahrhunderts erwarben sich O'Donovan, O'Curry und Todd. Petries Werk [27]) machte den Anfang der großen Aera zahlreicher Publikationen.

Zahlreiche Gesellschaften, die sich mit der irischen Geschichte und Kultur befaßten, entstanden in der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Die Irish Archaelogic Society und die Celtic Society vereinigten sich 1853 nach kurzem Sonderdasein. Im gleichen Jahr entstand die Ossianic Society, die sich mit Veröffentlichungen der literarischen Schöpfungen Ossians befaßte. Nach Erscheinen von 6 Bänden wurde sie indessen 1861 aufgehoben. Weitere Gesellschaften waren die Kilkenny Archaelogical Society of Ireland (1849), die sich seit 1853 Kilkenny and South East of Ireland Archaelogical Society nannte, die Royal Historic and Archaelogical Society of Ireland (1869), die Royal Society of Antiquaries of Ireland (1890). Wertvolle Veröffentlichungen brachte die Royal Irish Academy in ihren Proceedings und Transactions. Folgende wertvolle Handschriften erschienen dort: Lebar na hUidre (1870), Leabhar Breac (1872/6), Book of Leinster (1880), Book of Ballymote (1886) und das Yellow Book of Lecan (1896).

Andere Quellenveröffentlichungen verdanken wir Männern wie O'Donovan, Heunessy, Mac Carthy, Todd und Whitley Stokes. Facsimiledrucke gaben die Master of the Rolls, bekannt als Rolls Series heraus.

O'Donovan schenkte seiner Zeit die beste irische Grammatik. O'Curry faßte seine Gelehrtenarbeit in Studien zu altirischen Quellen und Sitten zusammen [28]). Todds Verdienst ist das Life of Patrick (1864), William Reeves veröffentlichte Adamnanus vita Columbani (1857). Schließlich sei noch auf das dreibändige Werk Celtic Scotland von W. F. Skene und die archaeologischen Studien der Margaret Stokes, der Schwester von Whitley Stokes, dem größten Keltisten, den Irland hervorgebracht hat. Whitley Stokes (1830/1909) verdanken wir u. a. die Annalen von Tigernach und das Calendar of Oengus.

Das 19. Jahrhundert bedeutete den Beginn deutscher Forschung mit der Sprache und Geschichte Irlands. Das Wiederaufleben der gälischen Sprache hat besonders deutsche Gelehrte angeregt, ihre Forschung dieser Sprache zu widmen. Deutsche Gelehrte sind es, die der philologischen Untersuchung der gälischen Sprache eine entscheidende Wendung geben. Es war der Oberfranke Johann Caspar Zeuss (1806/56), der 1853 seine epochemachende Grammatica Celtica veröffentlichte. Dieses Werk eröffnete eine glänzende Periode keltischer Philologie und Historie. Die Früchte der Untersuchungen Zeuss sind zunächst eine Reihe periodischer Zeitschriften, die der keltischen Philologie dienten. In Paris wurden die Revue Celtique (1870), in Deutschland die Zeitschrift für Keltische Philologie durch Kuno Meyer und L. Ch. Stern (1876) gegründet. Ihnen folgten das Archiv für celtische Lexicographie (1887/1907) unter Leitung von Whitley Stokes und Kuno Meyer, in Irland das Gaelic Journal (1882/1909), in Edinburgh die Celtic Review (1904) und in Dublin die Ériu (1904).

Eine weitere Wirkung der Forschungen Zeuss war die philologisch einwandfreie Veröffentlichung irischer Texte. Zu den ersten Ausgaben, die von Zeuss beeinflußt waren, gehören die Goidelica und

---

27) The ecclesiastical architecture of Ireland (Trans. RIA 1845).

28) Lectures on the Manuscript Materials of Ancient Irish History (1861). Lectures on the Manners and Customs of the Ancient Irish (1873).

der Thesaurus Palaeohibernicus von Whitley Stokes (1866) und die Glossae Hibernicae des Deutschen Heinrich Zimmer. Es folgte die außerordentlich wichtige, vierbändige Sammlung „Irischer Texte", die Ernst Windisch und Whitley Stokes (1880/1909) uns schenkten. Weitere wichtige Ausgaben sind die Anecdota Oxoniensia, die Veröffentlichungen der Henry Bradshaw Society, die besonders liturgische Texte edierte, und die Anecdota from Irish Manuscripts.

Es war selbstverständlich, daß Caspar Zeuss die irische Philologie angeregt hat. Es ist dabei bemerkenswert, wie dank Zeuss die Führung der irischen Sprachforschung auf Deutschland übergegangen war. Das zeigen folgende philologischen Werke: Ernst Windisch: Kurzgefaßte irische Grammatik (1879), R. Thurneysens: Handbuch des Alt Irischen (1909), Holger Pedersen: Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen (1903, 1913), K. Brugmann: Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen, in der Thurneysen die keltische Abteilung bearbeitete (1890 ff.).

Es überrascht nicht, daß die exakte philologische Forschung, wie sie Caspar Zeuss begründet hatte, auch die literarkritische und historische Forschung tiefgehend beeinflußt hat. Neben Whitley Stokes, Robert Alkinson, John Ryhs, dem Franzosen Henri d'Arbois de Jubainville sind es die Deutschen Ernst Windisch, Heinrich Zimmer, Kuno Meyer, Rudolf Thurneysen. Man sieht, wie stark deutsche Gelehrsamkeit vertreten ist. E. Windisch (1844, 1918) edierte das Táin Bó Cúalnge (der Rinderraub zu Cúalnge). Keltische Philologie und irische Historie vereinigte der Berliner Professor für keltische Philologie, Heinrich Zimmer (1851/1910), ein Schüler von Ernst Windisch. Er führte eine scharfe Klinge, war aber selbst von großer Empfindlichkeit. Für ihn ist es bezeichnend, daß er einen scharfen, aber ungerechtfertigten Angriff auf das Wörterbuch seines Lehrers Ernst Windisch führte [29]). Er hatte eine große Gabe, außerordentlich bestechende Hypothesen aufzustellen, die aber näherer Nachprüfung meistens nicht standhielten [30]). Eine seiner besten Arbeiten war der Aufsatz: Die keltische Kirche in Britannien und Irland [31]). Die Hypothese, die dort Zimmer in bezug auf die Mission Patricks vortrug, führte zu jahrzehntelanger Auseinandersetzung, die schließlich sich gegen Zimmers Hypothese entschied.

Ein anderer Schüler Windischs und Nachfolger Zimmers auf dem Berliner Lehrstuhl war Kuno Meyer (1858/1919). An der Universität Liverpool war er 27 Jahre Professor für deutsche Sprache. In dieser Zeit entdeckte er seine Liebe für keltische Studien. Viel Zeit verwendete er auf die Durchsicht irischer Handschriften in Irland und England. In Dublin wurde er Gründer und Leiter der School of Irish Learning und seiner Zeitschrift Ériu. Als Herausgeber und Übersetzer hat er seinen Platz neben Whitley Stokes. Meyers Bedeutung bestand besonders in der Entdeckung der Literatur des Frühirischen und deren Literarkritik. Neben Kuno Meyer sei Rudolf Thurneysen, Professor für Sanskrit und vergleichende Philologie in Freiburg und später in Bonn, genannt. Sein Arbeitsgebiet in der keltischen Philologie waren neben seiner Grammatik die irischen Sagen und die

29) Kelt. Stud. I: Irische Texte mit Wörterbuch von E. Windisch. Berlin 1881.

30) W. Schulze: Gedächtnisrede auf H. Zimmer. Abh. d. kgl. preuß. Akad. d. Wiss. 1911.

31) Haucks Real. Enzykl.[3] X S. 204 ff.

frühirische Literarkritik. Die Frucht seiner Studien war die „irische Helden- und Königssage" (Halle 1921). Neben diesen deutschen Gelehrten soll vor allem auf Robert Atkinson (1839/1908) [32]) und auf Henri d'Arbois de Jubainville (1827/1910), der im Jahre 1886 die Leitung der Revue Celtique übernahm, hingewiesen werden. Sein Essai d'un catalogue de la littérature épique de l'Irlande (Paris 1883) war bis zu Kenneys Quellensammlung neben O'Currys Manuskript-Material der wichtigste Führer in die irischen Quellen.

Das Erwachen des irischen Nationalismus führte zur Gründung einer Reihe Gesellschaften, die sich die Wiedererweckung der irischen Sprache und Kultur zur Aufgabe gestellt hatten. So entstanden die Society for the Preservation of the Irish Language (1876), die Gaelic Union (1878), die Gaelic League (1893). Zahlreiche Veröffentlichungen verdankten diesen Bestrebungen ihre Existenz. Es sei auf die Werke von Mac Neill [33]), R. J. Best [34]) und E. Hogan [35]) hingewiesen. Das Erbe Caspar Zeuss hatte seine starken Nachwirkungen auch im 20. Jahrhundert. Wichtig waren die gemeinsamen Untersuchungen zur irischlateinischen Paleographie durch Ludwig Traube und W. M. Lindsay. In Verfolg dieser Forschungen erschienen zwei wichtige Arbeiten in Traubes „Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters", nämlich Hellmans „Sedulius Skottus" und Rands „Johannes Skottus". Nicht vergessen werden darf auch A. Holder: Alt Celtischer Sprachschatz 1916.

Die Veröffentlichungen zur irischen Kirchengeschichte besonders im Frühmittelalter sind in den letzten 50 Jahren sehr zahlreich geworden. Die Hagiographie hat eine große Bereicherung durch die Edition des Codex Salmanticensis durch Smedt und Backer (1888) und der Vitae Sanctorum Hiberniae durch Charles Plummer (1910) erfahren, der auch Herausgeber der Bethada Naem n'Erenn (2 Bde. 1922) ist. Das Book of Armagh erlebte durch Reeves und Gwynn (1913) eine kritische Ausgabe.

Im folgenden seien die neuesten Werke zur irischen Kirchengeschichte genannt. Neben Kenneys Quellensammlung [36]) sei auf die Bücher von G. T. Stokes [37]), Mac Naught [38]), Mac Neill [39]), Louis Gougaud [40]), Macalister [41]), W. A. Phillips [42]) und Ryan [43]) hingewiesen.

Es sei nun ein Überblick über die deutschen Arbeiten zur irischen Kirchengeschichte besonders im Frühmittelalter gegeben. Da die ersten Veröffentlichungen in die Mitte des vorigen Jahrhunderts fallen, so geht man wohl nicht fehl, wenn man auch in ihnen Anregungen sieht, die indirekt von Caspar Zeuss ausgegangen sind.

---

32) DNB. 2. Suppl. I. S. 68 f.
33) Phases of Irish History 1919. Celtic Ireland 1921.
34) Bibliography of Irish Philology and of printed Irish literature Dublin 1913.
35) Onomasticon Goedelicum 1910.
36) The sources for the early History I New York 1929.
37) Ireland and the Celtic Church ed. Lawler 1928.
38) The Celtic Church and the See of Peter Oxford 1927.
39) The Celtic Penitentials and their influence on continental Christianity Paris 1923.
40) Christanity in Celtic Lands London 1932.
41) The archaeology of Ireland 1928.
42) History of the Church of Ireland 2 vols. Oxford 1933.
43) Irish Monasticism London 1931.

Die erste Arbeit über die Iren schrieb Schöll im Jahre 1851 [44]). Ihm folgten auf katholischer Seite Greith [45]), auf evangelischer Ebrard [46]) mit ihren Kirchengeschichten Irlands. Besonders Ebrard hat lange Zeit das Bild irischer Missionstätigkeit in Deutschland beeinflußt. Trotz vieler Irrtümer finden auch noch in der Gegenwart seine Gedanken Vertreter [47]). Greiths Anregungen nahm Bellesheim vom katholischen Standpunkt in seiner zweibändigen Kirchengeschichte Irlands auf [48]). Sie genügt heute nicht mehr. Trotz seiner Fehler hat Ebrard das Verdienst, zu weiteren Forschungen der altirischen Kirchengeschichte angeregt zu haben. Es sei besonders auf Friedrich Loofs [49]) und die zahlreichen, wenn auch oft sehr anfechtbaren, Arbeiten Heinrich Zimmers hingewiesen [50]). Eine Kirchengeschichte Irlands ist seit 50 Jahren in Deutschland nicht mehr erschienen. Die deutsche Forschung hat sich entweder auf die irische Mission auf dem Festland, besonders in Deutschland, oder auf Einzeldarstellungen von wichtigen Iren beschränkt. Eine Ausnahme macht dabei lediglich Pfister, der uns eine Arbeit über „Irische Buchmalerei" (1927) geschenkt hat.

Über die Bedeutung der Iren für das Festland haben außer H. Zimmer J. v. Pflugk-Harttung [51]), W. Schultze [52]) und A. Mayer [53]) geschrieben. Das Verhältnis von Iren und fränkische Kirche behandeln Levison [54]), Finsterwalden [55]) und Menke-Glückert [56]). Die Schottenklöster in Deutschland haben in den Spuren W. Wattenbachs [57]), D. Binchy [58]) und Heimbucher [59]) zum Gegenstand von Untersuchun-

44) De ecclesiasticie Britanum Scotorumque historiae fontibus Berlin/London 1851.

45) Gesch. d. altirischen Kirche, Freiburg 1867.

46) Die iroschottische Missionskirche, Gütersloh 1873.

47) Wissig: Iroschotten und Bonifazius in Deutschland 1933. Von der irischen Mission zur deutschen Mission. Deutsche Allgem. Zeitung, 74. Jahrg., Nr. 528.

48) Gesch. d. kath. Kirche in Irland, Mainz 1890/91.

49) Antiquae Britonum Scotorumque Ecclesiae ... Leipzig 1882.

50) Über die Bedeutung des irischen Elements für die mittelalterliche Kultur. Preuß. Jahrb. 59. 1887. Engl. Übers. 1891. Keltische Kirche RS[3] Bd. 10, S. 204 ff. Pelagius in Irland. Berlin 1901. Neunius Vindicatus. Berlin 1893 u. a.

51) The Old Irish on the Continent. Trans. Royal Hist. Soc. n. ser. V. 1891.

52) Die Bedeutung d. iroschottischen Mönche für die Erhaltung und Fortpflanzung der mittelalterl. Wissenschaft. Centralbl. f. Bibliothekswesen VI. 1889.

53) Die Iren auf dem Kontinent im M. A. Hochland XIII 12. München 1915/16.

54) Die Iren und die fränkische Kirche. Hist. Zeitschr. 109. 1912.

55) Wege und Ziele der irischen und angelsächsischen Mission im fränkischen Reich. Zeitschr. f. Kirchengesch. NF. 10, 1928, S. 203 ff.

56) Warum missionierten in Deutschland irische Mönche? Forsch. u. Fortschritt 1937.

57) Die Kongregation der Schottenklöster in Deutschland. Zeitschr. f. Archael. von Quast u. Otto, Bd. I. Leipzig 1856.

58) Die irischen Benediktinerklöster in Regensburg. Diss. München 1923 und The Irish Benedictine Congregation in Medieval Germany. Stud. an Irish Quaterly Rev. of Letters Philos. and Science XVIII, Dublin 1929.

59) Die Orden und Kongregationen d. kath. Kirche, Bd. I [3], Paderborn 1932.

gen gemacht. Die irische Kanonensammlung hat die Ausgaben von Wasserschleben [60]) und Schmitz [61]) erlebt.

Von den irischen Persönlichkeiten, mit denen sich deutsche Forscher beschäftigt haben, stehen Patrick, Columban der Ältere und der Jüngere an erster Stelle. Rein philologische Interessen führten zu Untersuchungen über die Brendanlegende [62]). Eine einzige Untersuchung beschäftigt sich mit Ninian [63]).

Die Quellen zu Patrick sind von Mulchrone und Hamel [64]) einer Untersuchung unterzogen worden. Die englischen Veröffentlichungen zu dieser Frage sind indessen unentbehrlich. Mit dem Leben und den Schriften Patricks beschäftigen sich J. v. Pflugk-Harttung [65]), Hausleiter [66]) und Kattenbusch [67]). Wesentlich neue Gesichtspunkte in die Patrickforschung hat K. Müller [68]) gebracht.

Sowohl zu Kolumban dem Älteren [69]) wie zu dem jüngeren Kolumban [70]) hat deutsche Forschung eine Reihe bemerkenswerte Beiträge geliefert. Vor allem sei dabei auf die Untersuchungen von Seebass hingewiesen [71]).

Schließlich ist bei Erforschung des Bibeltextes auch der Blick eines deutschen Gelehrten auf die biblischen Glossen in altirischer Sprache und insbesondere auf den irischen Vulgatatext gelenkt worden [72]).

60) Die irische Kanonensammlung, Leipzig 1885.

61) Die Bußbücher u. d. Bußdisziplin der Kirche, 2 Bde., Mainz 1883 u. 1898.

62) O. F. Peschel: Die Legende von den Schiffahrten d. hlg. Brendan. Dtsche. Vierteljschr. 1852/4. G. Schirmer: Zur Br.legende, Leipzig 1888. C. Wahlund: Die altfranzös. Prosaübers. v. Br. Meerfahrt, Upsala 1900. Ders.: Eine altprovanzalische Übersetzung v. Br. Meerf. Festg. f. W. Foerster, Halle 1902. W. Meyer: Die Überlieferung der deutschen Br.legende, Göttingen 1918.

63) K. Strecker: Zu d. Quellen f. d. Leben d. hlg. Ninian. N. Arch. 43, 1920.

64) K. Mulchrone: Die Abfassungszeit und Überlieferung d. Vita Tripartita. Ztschr. f. Kelt. Phil. 16, S. 1 ff. A. G. v. Hamel: Über d. vorpatrizianischen irischen Annalen. Zeitschr. f. kelt. Phil. 16/7.

65) Die Schriften St. Patricks. N. Heidelb. Jahrb. III, 1.

66) P. im Goett. gel. Anz., Mai 1898, S. 369ff.

67) D. apost. Symbol I, Leipzig 1894, S. 188, 212 ff., 395.

68) D. hlg. P. Nachr. d. Goett. Ges. d. Wiss. 1931, Phil. hist. Kl.

69) Br. Albers: Zu d. beiden ersten Lebensbeschr. d. Abtes Columba von Jona. Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Benediktinerord. 32, 1912. P. Geyer: Adamnanus vita Columbae u. ihre Ableitungen. Diss. Halle 1916. Vita C. ed. Krusch MG. Scr. rer Merov. IV, S. 1 ff., 1905, u. MG. SchA. S. 48 ff. Hildeg. Brüning: Adamnanus vita Columbae. Diss. Bonn 1916.

70) J. A. Zimmermann: D. Heiligen Columban und Gallus. St. Gallen 1866. C. J. Greith: D. heil. Glaubensboten Kolumban u. Gallus. St. Gallen 1865. G. Hertel: Über d. hl. C. Leben u. Schr. Zeitschr. f. Kirchengesch. III, 1879. A. Hauck KG. I S. 251 ff., 1898. J. J. Laux: D. hl. Kolumban, Freiburg 1919. Fr. Blanke: Columban u. die Slaven. Theol. Bl. 11, S. 304/8, 1939.

71) Col. d. Jüngere RE.[3] S. 241 ff., 1898. Ders.: Über C. v. Lux, Klosterregel u. Bußbuch, Dresden 1883. Ferner Ztschr. f. K.G. 8, 18, 1886, 1898. N. Arch. 17, 1892.

72) H. Glunz: Britannien u. Bibeltext. D. Vulgatatext d. Evangelien in seinem Verhältnis z. irisch-angels. Kultur d. Frühmittelalters. Kölner Anglist. Arbeiten 12, Leipzig 1930.

Auf das Ganze gesehen hat die Kirchengeschichte Irlands im Frühmittelalter durch deutsche Gelehrte in den letzten 50 Jahren nur eine bescheidene Förderung erfahren. Dabei ist bis um die Jahrhundertwende das Fehlen einwandfreier Quellen zur irischen Geschichte ausschlaggebend gewesen. Aber auch nachdem zahlreiche Quellen ediert waren, ist die deutsche Kirchengeschichtsschreibung nur in bescheidenem Maße auf die Probleme irischer Kirchengeschichte eingegangen. Es ist übrigens dabei bezeichnend, daß eine Reihe Beiträge deutscher Verfasser in englischer Sprache in englischen Zeitschriften erschienen. Offensichtlich geschah dies, weil die irische Kirchengeschichte in Deutschland nicht die rechte Beachtung fand. Dabei ist aber die frühe irische Kirchengeschichte für die frühmittelalterliche deutsche Kirchengeschichte von so großer Bedeutung [73]). Eine eingehende Beschäftigung mit dieser Periode irischer Kirchengeschichte würde mancherlei neue Gesichtspunkte für die deutsche Kirchengeschichte dieser Zeit ergeben.

Ein wichtiger Grund für die geringe Beachtung der frühmittelalterlichen Kirchengeschichte Irlands waren wohl in der Vergangenheit die mangelnden Kenntnisse der irischen und englischen Sprache seitens der deutschen Kirchenhistoriker.

Gänzlich vernachlässigt hat die deutsche Kirchengeschichtsschreibung die mittelalterliche irische Kirche des 10.—15. Jahrhunderts. Die entscheidenden kirchlichen Umwälzungen, die sich in dieser Zeit in der irischen Kirche vollzogen, blieben in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung fast ganz unbeachtet. In diese Zeit gehören die Untersuchungen zur Mog Ruith Saga [74]) und die Ausgaben der Vision des Tundal [75]). Keine deutsche Untersuchung gibt es über das Eindringen des anglo-normannischen Einflusses in die irische Kirche vom Ausgang des 11. Jahrhunderts ab. Dagegen hat die Einführung der festländischen Mönchsorden in Irland in bezug auf die Zisterzienser Klöster eine Bearbeitung [76]) gefunden. Dieselbe gibt eine Bibliographie sowie kurze Hinweise über die Gründung zisterziensischer Niederlassungen in Irland.

Die Reformationsgeschichte Irlands hat in Deutschland eine gute Bearbeitung durch R. Hassenkamp [77]) gefunden. Wertvoll ist sein Literaturnachweis. Außerdem kommt für das 16. Jahrhundert der 2. Band von Bellesheim [47]) in Frage. Im übrigen ist aber die deutsche Geschichtsschreibung auf neuere englische Werke angewiesen. Unter ihnen seien genannt: Ball [78]), Holloway [79]) und Philipps [42]).

In der neueren irischen Kirchengeschichte haben besonders zwei Perioden in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung Beachtung ge-

---

73) W. Delius: Die Einführung des Christentums in Irland. Theol. Stud. u. Krit. 106, S. 356 ff., 1934/35.

74) Käte Müller-Lisowski: Texte z. MogR. S. Zeitschr. f. kelt. Phil. 14, 1923.

75) O. Schade: Visio Tnugdali, Halle 1860. A. Wagner: Visio Tn. Erlangen 1882.

76) L. Janauschek: Originum Cisterciensium. tom. I, Vienna 1877 (Index siehe Hibernia).

77) Gesch. Irlands von d. Reform. bis zu seiner Union mit England. Leipzig 1886.

78) J. T. Ball: The reformed Church of J. 1537—1886. 1888.

79) The Reformation in J. 1919.

funden. Es ist einmal das 17. Jahrhundert mit seinem Versuch, das anglikanische Staatskirchentum in Irland einzuführen und die sogenannte Katholikenemanzipation des 19. Jahrhunderts.

Es ist verständlich, daß beide Abschnitte der Geschichte Irlands besonders auf katholischer Seite ihre Bearbeitung gefunden haben.

Eine unentbehrliche Hilfe sind dabei die Werke einer Reihe von Profanhistorikern [80]). Gute Übersichten bilden dabei einige Artikel über Irland in evangelischen und katholischen theologischen Handbüchern [81]). Selbstverständlich beschäftigen sich auch die Kirchengeschichten der Neuzeit mit den Ereignissen dieser Perioden in Irland. Während die evangelischen Kirchengeschichten der Neuzeit Irland fast völlig übergehen, finden sich in katholischen Kirchengeschichten besonders bei Hergenröther [82]) und Veit [83]) längere Ausführungen.

Einen Gesamtüberblick über die Kämpfe zwischen den irischen Katholiken und den Engländern im 16. Jahrhundert gibt Zimmermann [84]). In polemischer Weise nimmt ein anonymer Aufsatz in den Historisch-politischen Blättern zu diesem Zeitabschnitt Stellung [85]). Bemerkenswert ist, daß auf katholische Anregung hin verschiedene englische Werke und Memoiren dieser Zeit ins Deutsche übersetzt wurden [86]).

Zahlreiche Darstellungen hat der Kampf der irischen Katholiken um ihre Emanzipation im 18. und 19. Jahrhundert gefunden. Neben Burke [87]) hat vor allem der irische katholische Führer und Volksmann Daniel O'Connell [88]) in Deutschland Beachtung gefunden. Neben zwei Aufsätzen [89]) von Hurter und Vogel gibt vor allen Dingen Bötzer [90])

---

80) F. Kretzschmar: D. Invasionsprojekte d. kath. Mächte gegen England zur Zeit Elisabeths, 1892. A. O. Meyer: England und die kath. Kirche unter Elisabeth u. d. Stuarts, Bd. 1, 1911. Bibl. d. Preuß. Hist. Inst. in Rom, Bd. 6. Bonn: Englische Kolonisation Irlands, 1906. Wilh. Dibelius: England, 2 Bde., 1925.

81) Art. Irland: Wetzer u. Welters Kirchenlex. VI, 1889, S. 875/916 (Zimmermann). Lexikon f. Theol. u. Kirche V, 1933, S. 596 ff. (Förster). Haucks Realenz. (RE.^{3}) IX, S. 413 ff. (Schöll/Götz), Relig. in Gesch. u. Gegenw. (RGG.^{2}) III, Sp. 391 ff. (Aufhauser).

82) Handb. d. K.G. III, S. 704 ff., IV, S. 434 ff., 592 ff.

83) Die Kirche 1648 bis zur Gegenwart. 2 Bde., Freiburg 1931, 1933.

84) Die irischen Märtyrer während der ersten Hälfte d. 17. Jahrh. Katholik II, 1888, S. 582 ff.

85) Die Haltung d. irischen Klerus bei dem Ausbruch d. irischen Rebellion von 1641, 1885, S. 340 ff.

86) Thomas Moore: History of J. 3 Bde. Übers. v. Klee, Mainz 1855. O'Connell Memoire of J. übers. v. Willmann, Regensburg 1843. Memoiren des Hauptmann Rock ed. Th. Moore., deutsch, Breslau 1825.

87) Sybel: Burke und Irland. Kleinere hist. Schr., 1863, S. 474 ff. R. Lemox: Edmund Burke und sein politisches Arbeitsfeld in den Jahren 1760—1790, München, Berlin, Oldenburg 1923.

88) Werfer: Leben u. Wirken von D. O'C., Schaffhausen 1856. Rintel: O'C.s Prozeß, Münster 1845. Baumstark: D. O'C., Freiburg 1873. Wehrmann: O'C., der größte kath. Volksmann, Mainz 1874.

89) Hurter: Irische Zustände. Tüb. Theol. Quartalschr., Heft 4, 1840. Pragmatische Gesch. d. polit. u. relig. Verhältnisse zwischen England und Irland, Leipzig 1842.

90) Die Katholikenemanzipation in Großbritannien und Irland, Freiburg 1905.

eine Gesamtdarstellung dieser Periode irischer Geschichte. Auch die Person des Bischof Milner fand eine Darstellung [91]).

Wichtig für diese Zeit und die Kämpfe der irischen Nationalisten in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts sind verschiedene Aufsätze der Historisch-politischen Blätter. Sie nehmen aktiv teil an dem Ringen um die Emanzipationsbill des Jahres 1829. Besonders aber wenden sie sich scharf gegen die irische Nationalliga und ihrem Führer Parnell und stellen sich in diesen Auseinandersetzungen auf die Seite Englands [92]).

Der irische Freiheitskampf im Weltkrieg und in der Gegenwart hat eine Reihe profane Darstellungen, die aber an dem Religiösen nicht vorübergehen können, hervorgebracht [93]). Andererseits haben diese Kämpfe auch zur Beschäftigung mit Land und Leuten in Irland geführt [94]). Auch die Tagespresse hat sich dieses Problems angenommen. Sie alle mußten sich mit der religiösen Vergangenheit der grünen Insel und den religiösen Kämpfen der Iren auseinandersetzen. Um so auffälliger ist es, daß von seiten der deutschen Kirchengeschichtsschreibung die kirchlichen Verhältnisse Irlands in der Vergangenheit und Gegenwart nicht aufs neue zur Darstellung gekommen sind. Im Weltkrieg wurden Kattenbusch [95]) und der Keltist Pokorny [96]) zu Aufsätzen über Irland angeregt [97]).

Schließlich muß noch auf einen Aufsatz von H. Zimmer hingewiesen werden, dessen Hauptgedanken wegen ihrer Aktualität hier kurz angegeben werden sollen. Das Schriftchen ist betitelt: Randglossen eines Keltisten zum Schulstreik in Posen-Westpreußen und zur Ostmarkenfrage. Berlin 1907. Zimmer weist darauf hin, wie die polnische Propaganda die keltische Presse benutzt, um in England eine deutschfeindliche Stimmung zu erzeugen. Der Verfasser ist der Meinung, daß seit 1795 die katholische Kirche in Irland frei von England ist. Die englische Regierung pflege die irische Sprache. Eine wesentliche Schuld, daß um die Jahrhundertwende nur noch 15 Prozent der Bevölkerung ihre Heimatsprache redete, trage die katholische Kirche. Von 19 Erzbischöfen konnte nur noch einer im Jahre 1897 genügend irisch sprechen, um in dieser Sprache predigen zu können.

Ebenso wie die frühmittelalterliche Kirchengeschichte Irlands bedarf die des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart der dringendsten Beachtung und Bearbeitung der deutschen Kirchengeschichtsschreibung. Für die Gegenwart wird dabei: The official Year-Books of the Church of England die besten Dienste leisten.

---

91) U. Zurburg: Bischof M. u. d. Katholikenemanzipation. Schweizerische Rundschau 1926.

92) VII, 736 ff., XIII, 547 ff., XXVIII, 707 ff., XXXI, 395 ff., XXXII, 412 ff., CI, 935 ff., CX, 433 ff. u. a.

93) F. Fromme: Irlands Kampf um die Freiheit, Berlin 1933. F. Müller: Ulster zwischen Irland u. Großbritannien. Berl. Monatsh. XVI, 1938, S. 139/60. R. Bauer: Irland, d. Insel der Heiligen u. d. Rebellen, Leipzig 1940.

94) G. Keith Chesterton: Ulster u. die religiöse Frage in J. (Übers. eines Reiseberichters), Hochland XXI, 1924, S. 575/82. M. F. Lidell: Irland, Leipzig 1931. Besonders wichtig: W. Bremer: Die Stellung Irlands in d. europäischen Vor- u. Frühgeschichte. Festschr. Mainz 1927.

95) Theol. Stud. u. Krit. XCIII, 1921.

96) Perthes, Kleine Völker- u. Länderkunde, Gotha 1916.

97) Zeitschr. f. Kult.Phil. XXII, 3 (1941) S. 397 ff.

Allgemeines.

Brinkmann, Hermann: Alte und neue Zeitrechnung. Kalenderkunde für jedermann. Datumschlüssel für den Sippenforscher (= Sippenbücherei: Band 14). Verlag für Sippenforschung und Wappenkunde K. A. Starke, Görlitz. 190 S., Kl.8°, 1939. Leinen 4.30 RM., kart. 3.70 RM.

Wer historische Kleinarbeit treibt, muß im Besitze eines Handbuchs der Chronologie sein, um begegnende Daten auf den Wochentag festlegen zu können, Heiligentage richtig zu bestimmen, kalendarische Tagesbezeichnungen ohne Fehlgriffe zu erfassen. Der „Grotefend" ist in seinen verschiedenen Ausgaben seit 1872 dafür das willkommene Hilfsmittel geworden. Immerhin wird es verständlich sein, wenn sich ihm andere Arbeiten mit Verbesserungen und Vereinfachungen auf Grund von Erfahrungen der Praxis zur Seite stellen. Vor allem reizt die unentbehrlich vorangestellte Einführung in die Kalenderkunde immer wieder zu Neubearbeitungen. So ist aus langjähriger Unterrichtserfahrung in der Schule das vorliegende Buch von Studiendirektor a. D. Brinkmann in Langenberg (Westf.) entstanden, das den Vorzug hat, in seinen systematischen Ausführungen wirklich den Charakter einer allerersten Einführung in dies Wissensgebiet an sich zu tragen. Der Abschnitt vom Kirchenkalender als chronologischem Hilfsmittel gibt in einer genauen Ausführlichkeit gerade dem auf diesem Wissensgebiet begreiflicherweise oft recht ungeschulten protestantischen Bearbeiter von Urkunden und Archivalien wertvolle und zumeist ausreichende Anleitung. Auch die Auflösung der im kirchlichen Sprachgebrauch üblichen kalendarischen Abkürzungen für Feste und Heiligen-Erinnerungsfeiern auf S. 68 bis 120 wird dankbar zu begrüßen sein. Die S. 154 ff. aufgestellten Tabellen mit Osterdaten, zur Handhabung des Römischen Kalenders, wie auch des Revolutionskalenders von 1792 ff., mit ihren beigegebenen Beispielen sind recht anschaulich und bequem erfaßbar. Die Hauptsache an dem Buch ist aber ein „Datumschlüssel", ein „Ewiger Kalender", dessen sinnvolle, äußerst einfache Anlage sich der Verfasser hat patentieren lassen. Zwei Papplatten (Karton und Futteral) können so gegeneinander verschoben werden, daß man nach Einstellung auf den Ostertermin des betreffenden Jahres, zu dem eine aufgedruckte Tabelle von 1880 bis 1969 die Auskunft gibt, ohne weitere Mühe ein Kalendarium des Jahres mit Wochentagen und kirchl. Sonntagsnamen bzw. Festbezeichnungen vor sich liegen hat. Für die Trinitatissonntage ist die protestantische (ursprüngliche) Zählung befolgt, nicht die in der kathol. Kirche seit dem Tridentinum eingeführte Verschiebung auf „Sonntage nach Pfingsten" statt „nach Trinitatis". In der Tat läßt sich eine einfachere und bequemere Methode, im Gebrauchsfalle einen Kalender eines ganzen Jahres fertig vor sich hinlegen zu können, kaum ausdenken. Man kann dies neue Buch bei Sippenforschung, aber auch bei wissenschaftlich-historischen Arbeiten wegen seiner Handlichkeit und wegen der Zuverlässigkeit und Reichhaltigkeit des verarbeiteten Stoffes durchaus zur Benutzung empfehlen.

Marburg/Lahn. *Alfred Uckeley.*

Ulmenstein, Dr. Freiherr von: Der Abstammungsnachweis. Berlin: Verlag für Standesamtswesen 1941. 243 S. 8°.

Diese bereits in 5. Auflage vorliegende Behandlung eines heute sehr wichtigen Themas wird allen denen wertvolle Dienste tun, die als Pfarrer oder Kirchenbuchführer Kirchenbuchurkunden ausstellen und oft geradezu verzweifelte Volksgenossen beraten müssen. Allerdings haben wir in der Kirche das vortreffliche Büchlein von Kronenberg „Kirchenbuchurkunden", das seit 1937 gute Dienste geleistet hat. Aber Kronenberg befaßt sich überwiegend mit der Gebührenfrage und geht auf die grundsätzlichen Dinge nicht ein. U. erörtert in einem ersten Abschnitt die grundsätzlichen Dinge und Begriffe und führt in die Tätigkeit des Reichssippenamtes — bisher Reichsstelle für Sippenforschung — ein. Sodann behandelt er die Arten des geltenden Abstammungsnachweises — Abschnitt B —, den Abstammungsnachweis auf urkundlichem Wege — Abschnitt C — und den Abstammungsnachweis in besonderen Fällen — Abschnitt D —. Bei dem Abstammungsnachweis auf urkundlichem Wege spielen die Kirchenbücher bekanntlich die größte Rolle; der Verfasser gibt daher auch ein Verzeichnis der bisher veröffentlichten Listen der Kirchenbücher nach dem neuesten Stande. Ein solches Verzeichnis ist stets ergänzungsbedürftig und muß sehr präzise sein. Ebenso werden hier die Bestimmungen über die Gebühren veröffentlicht: auch da muß stets nachgetragen, geändert und berichtigt werden. Der Abstammungsnachweis in besonderen Fällen berücksichtigt in erster Linie die uneheliche Geburt und das Fehlen der Urkunden. Beide Fälle spielen in der Kirchenbucharbeit eine große und schwierige Rolle. Das Gesagte wird der sorgfältige Kirchenbucharbeiter hier und da aus der eigenen Praxis ergänzen können, im ganzen aber ist das Gebotene eine sehr brauchbare Einführung. Wesentlich ist sodann eine Zusammenstellung der Gebühren nach dem neuesten Stande. Es folgen dann in den beiden letzten Abschnitten die Zusammenstellungen über die gesetzlichen Bestimmungen betr. den Abstammungsnachweis im Altreich und in den neuen Gebieten im Osten. —

Das sehr gut unterrichtende Handbuch behandelt leider nicht zwei den Sippenforscher oft angehende Probleme: die Berichtigung der Kirchenbücher und die Abstammungsverhältnisse bei Namenswechsel (Wandel der Schreibform) oder Tausch. Die Berichtigung der Kirchenbücher ist in Preußen dem zuständigen Regierungspräsidenten vorbehalten, in anderen Ländern bestehen andere (welche?) Vorschriften. Welche Wirkung hat die Berichtigung eines Kirchenbuches? Was ist eine „Berichtigung" eines Kirchenbuchs? Ist die Angleichung der Namens-Schreibweise für die Richtigkeit der Abstammungstafel erforderlich?

Berlin. *Otto Lerche.*

Brackmann, Albert: Gesammelte Aufsätze zu seinem 70. Geburtstag am 24. Juni 1941 von Freunden, Fachgenossen und Schülern als Festgabe dargebracht. Weimar: Hermann Böhlau Nf. 1941. XII, 541 S. 9 Taf. 8°.

Verdiente Gelehrte und erfolgreiche Lehrer haben seit je zu ihren Altersehrentagen Glückwünsche eines großen und gelehrten Freundes- und Schülerkreises in Gestalt von Festschriften erhalten. Solche oft umfangreichen Sammelwerke, wie sie z. B. auch Adolf Deißmann, Adolf v. Harnack, Albert Hauck, Adolf Schlatter, Reinhold Seeberg

und anderen Theologen gewidmet wurden, füllen die Regale der Bibliotheken und werden kaum benutzt. Gewiß enthalten diese Sammelwerke unter der Fülle des Mannigfaltigen und Durchschnittlichen, das am besten in Zeitschriften eine bescheidene Rolle gespielt hätte, auch bedeutsame und programmatische Auslassungen und Berichte von epochemachenden Entdeckungen führender Fachmänner. Indessen hat sich ergeben, daß die Gegenwart nicht mehr geneigt ist, ein solches Vielerlei, das im einzelnen gut gemeint ist, das im ganzen aber mehr Belastung als Besitz, mehr Selbstgefälligkeit der Mitarbeiter als festliche Ehrengabe des Gefeierten sein mochte, hinzunehmen. Die Gefeierten werden nach heutiger Anschauung am besten dadurch geehrt, daß sie selbst zu Worte kommen, also etwa durch einen Zusammendruck wichtiger und verstreuter Arbeiten in festlicher Form. So ehrten Freunde und Schüler des Göttinger Germanisten Edward Schröder den 80jährigen Meister der deutschen Namenkunde durch die zusammenfassende Ausgabe aller Aufsätze Schröders zu diesem Thema: damit haben wir einen stattlichen Band unter dem etwas anspruchsvollen Titel „Deutsche Namenkunde", der vollauf das enthält, was er verspricht, obwohl ihm jede Systematik abgeht. — So begrüßten den Biographen Karls V. Schüler und Freunde mit einem stattlichen Bande „Ausgewählter Aufsätze" aus der Feder des 70jährigen. Karl Brandi hat, wie der um drei Jahre jüngere Albert Brackmann, dem Kirchenhistoriker wie dem Theologen mancherlei zu sagen gehabt, und auch die festliche Sammlung von eigenen Aufsätzen enthält in beiden Fällen mancherlei, dessen sich der Kirchenhistoriker dankbar erinnert. Es sei darum gestattet, die Anzeige von Brackmanns Gesammelten Aufsätzen mit einem Hinweis auf Brandis Ausgewählte Aufsätze (Oldenburg i. O. — Berlin: Gerhard Stalling, 1938, X, 583 S. 8°) zu verbinden.

Von Brandi sind 25 Aufsätze in sechs Abschnitten: Methodisches, Hilfswissenschaften, vom Altertum zum Mittelalter, vom Mittelalter zur Neuzeit, zur Landesgeschichte und Heimatkunde, aus dem eigenen Leben neugedruckt. Von Brackmann haben wir hier 28 Aufsätze in fünf Abschnitten: das erste deutsche Reich als Weltmacht, Reichspolitik und Ostpolitik, Reich und Kirche, zur Überlieferung, Anhang. Wenn hier in der Reihe der Gegenstände die Kirche bereits als Thema genannt ist, so wird damit die Fülle des hier dem Kirchenhistoriker Gebotenen noch nicht angedeutet. Alle Aufsätze der ersten und zweiten Gruppe, die sich so oder so mit dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation befassen, die seine Ostpolitik, seine Kulturaufgaben, die Slawenmission u. a. m. betreffen, sind Gegenstände der Kirchengeschichte. Und in den acht dargebotenen Aufsätzen zur Überlieferung handelt es sich sechsmal um Fragen der kirchlichen Überlieferung.

In der Festausgabe der ausgewählten Aufsätze Brandis ist die kirchengeschichtliche Beziehung nicht so unmittelbar gegeben. Indessen liegt das kirchengeschichtliche Interesse bei dem Biographen Karls V. und dem Verfasser einer vielgelesenen Geschichte der „Deutschen Reformation und Gegenreformation" überall zutage. Und die acht Aufsätze der Gruppe „Vom Mittelalter zur Neuzeit" behandeln vornehmlich Gegenstände der Reformationsgeschichte. Im übrigen sind die Themata Methodik und Hilfswissenschaften hier noch stärker vertreten als in den Aufsätzen von Brackmann; Methodik aber und Hilfswissenschaften verbinden den Kirchenhistoriker a priori mit dem Profanhistoriker.

In beiden Sammlungen kommt die wissenschaftliche Kritik, seit je die vornehmste Form gelehrter Problemstellung, in zahlreichen erlesenen Beispielen zu ihrem Recht. In beiden Fällen steht im Mittelpunkte ein und dasselbe kirchengeschichtliche Thema — Georg Schreiber: Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert, 1910, 2 Bde. —, das zum weitesten Ausholen Anlaß gibt.

Die für die Jetztzeit vielleicht wichtigste kirchengeschichtliche Arbeit Brackmanns, die rechtshistorische Vorarbeit für den Vertrag Preußens mit der evangelischen Kirche 1931, ist hier weder abgedruckt, noch ist ihrer in der Bibliographie gedacht. Es wäre auf jeden Fall zu wünschen, daß auch diese Arbeit, die dem Verfasser unter anderem den Ehrendoktor der Theologie eingetragen hat, in irgendeiner Form einmal veröffentlicht wird. Der Geschichtslehrer soll zum Verständnis der Zeit erziehen, er soll also auch politisch erziehen und Politiker sein. Sowohl Brandi wie Brackmann haben diese Forderung in dem bewährten vaterländischen Geiste unserer Universitäten erfüllt — ohne allzu enge parteipolitische Bindung. Auf S. 538 ff. der gesammelten Aufsätze Brackmanns findet sich im Anschluß an eine Bibliographie seiner wissenschaftlichen Arbeiten ein Verzeichnis der politischen und kulturpolitischen Aufsätze.

Im übrigen sind die gefeierten Gelehrten selbst verantwortlich für die richtige Wiedergabe der Texte ihrer Aufsätze. In der Umrahmung — Tabula gratulatoria und Bibliographie — weist der Brackmann-Band eine Fülle von Unausgeglichenheiten und Fehlern auf, die in Anbetracht der großen Anzahl beteiligter Archivare und Bibliothekare erstaunlich ist.

Berlin. *Otto Lerche.*

Heiler, Friedrich: Die katholische Kirche des Ostens und Westens. Bd. I: Urkirche und Ostkirche. XX, 607 S. 1937. Brosch. 11 RM., geb. 13 RM.
Bd. II, 1: Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus. XVI, 420 S. 1941. Brosch. 7 RM., geb. 9 RM. Verlag Ernst Reinhardt, München.

Dies große, auf drei Bände berechnete Werk, zu dem Prof. Heiler sein 1923 erschienenes Buch „Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung" jetzt ausweitet und vertieft, gehört zu denjenigen Büchern, die man nicht in schneller Lektüre durcheilen kann, sondern zu deren Studium man eine Reihe von Tagen und Wochen sich bereitstellen muß; aber man legt diese Bände mit großem Wissensgewinn und als einen reichen literarischen Genuß aus der Hand. Flüssig und fesselnd geschrieben, führt Heilers Buch den Leser an eine solche Stoffülle heran, daß er nur dadurch nicht erdrückt wird, weil ein ungemein klares Sichtungs- und Ordnungsprinzip über allen Einzelkapiteln waltet und in großem Geschick das Wesentliche aus dem Minderwesentlichen herausgehoben wird. So handelt es sich also hier in der Tat um ein Meisterwerk theologischer Fachliteratur. Der dargebotene Stoff bereichert zunächst die Symbolik (Vergleichende Konfessionskunde), aber es liegt in der Eigenart der hier gewählten Behandlung, daß auf weitesten Strecken die Liturgik, also die wissenschaftliche Praktische Theologie, eine Bereicherung erfährt. So ist z. B. die Darstellung und Ausdeutung der Chrysostomusliturgie der Ostkirche (I S. 286—365) und das über Mystik und Volksfrömmigkeit (S. 390—417) Beigebrachte für kirchenkundliches Verständnis von her-

vorragendem Wert. Insofern führt Heiler über alles bisher literarisch Zusammengebrachte hinaus, als er sich von überall her die bis in die neueste Zeit lautgewordenen Beurteilungen und Behandlungen aus außerdeutschen Quellen zugänglich gemacht hat und sich mit ihnen auseinandersetzt.

Der erste Band behandelt, nach 124 Seiten einleitender Ausführungen über das Werden der Kirche überhaupt, die katholische Kirche des Ostens. Das ist zunächst die orthodoxe Großkirche, und neben ihr die Reihe der autokephalen Kirchen der orthodoxen Christenheit (bulgarische, serbische, rumänische, griechische, lettische u. a.). Sie werden dargestellt nach Recht und Verfassung, nach ihrer Glaubenslehre, nach der Sakramentslehre, dem Verlauf der Liturgie, dem Mönchtum, der Mystik und der Volksfrömmigkeit. Danach kommen (S. 417—545) die getrennten Nationalkirchen in gleich umfassender Weise zur Behandlung: die ostsyrische (nestorianische), die monophysische (westsyrische), die koptische (ägyptische), die äthiopische und armenische Kirche. Ein kurzer, aber sehr gedankenstraff gehaltener Abschnitt (S. 545—567) über „die Eigenart der Ostkirche" faßt das Ganze in grundsätzliche Beurteilung zusammen. Heiler kommt zu dem Ergebnis, daß die orthodoxe Kirche — und im weiteren Sinne die östliche Kirche überhaupt — eine einheitliche Größe sei; aber ihre Einheit sei nicht wie die der abendländisch-lateinischen Kirche eine Uniformität der theologischen Lehre, der zentralistischen Organisation und der liturgischen Sprache, sondern eine religiös-dogmatische und kanonistisch-liturgische Einheit in einer großen Mannigfaltigkeit der volkstümlichen Charaktere, der gottesdienstlichen Formen und der theologischen Doktrinen. Jedes dieser Völker habe sein national geprägtes Kirchenwesen und doch seien alle diese orthodoxen Zweigkirchen in der Anerkennung der allgemeinen Konzile, dem Ritus der Sakramente und der Weihen, und „der wunderbar reichen Liturgie", wie in der Feier der Feste und Zeiten des Kirchenjahrs eine Einheit. So ist ihm die Christenheit des Ostens eine wunderbare Zeugin der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, und als „apostolische Kirche" erweise sie ihre wahrhaft evangelische Eigenart, in der sie weithin bis heute ein Hort des Evangeliums und ein Quellgrund evangelischen Lebens geblieben sei. Es ist Heilers Überzeugung, daß alle Verkümmerungs- und Entartungserscheinungen in der östlichen Kirche (auf denen bekanntlich Harnacks abschätziges Urteil dieser Kirchentümer beruht) nicht in einer inneren Apostasie vom echten Evangelium oder von der Katholizität ihre Wurzel haben, sondern in äußeren tragischen Schicksalen, hauptsächlich in dem folgenschweren west-östlichen Schisma. Solche warmherzige Liebe und verständnisvolle Zuneigung zu diesen Kirchenformen gibt dem Heilerschen Buche einen gewinnenden Beigeschmack.

Der zweite Band beschäftigt sich mit der römisch-katholischen Kirche. Er betont in seinem ersten — besonders ertragreichen und fesselnden — Kapitel (S. 3—185) die Tatsache, daß es sich in der kirchengeschichtlichen Entwicklung der ersten Jahrhunderte nicht um ein von Anfang an bestehendes oder ins Auge gefaßtes einheitliches kirchliches Weltimperium Roms gehandelt hat. Vielmehr ist diese zentralistische Einheitskirche erst in einem langwierigen Entwicklungsgang geworden. Es gab eine Reihe von autonomen Kirchen des Westens, die erst in mehrhundertjährigem Prozeß ihr ursprüngliches Eigendasein fast völlig verloren haben. Heiler ordnet diese in sieben Gruppen zusammen: die nordafrikanische, die spanisch-westgotische,

die gallisch-fränkische, die mailändische, die aquilejensische, die keltische Kirche und die arianischen germanischen Stammeskirchen. Jeder dieser selbständigen und eigengearteten Kirchen geht Heiler für alles nach, was sich nach ihrer Besonderheit in Liturgie und Verfassung, Lehre und Geschichte aus der vorhandenen Überlieferung als gesichertes Wissen beibringen läßt, und gibt damit eine überaus klare, namentlich auch für unser liturgisches Wissen fördernde Überschau. Hier kann man zur Geschichte der gottesdienstlichen Entwicklung sehr viel lernen, was über die bisher nur von Rietschel ausgeführten Zusammenstellungen weit hinausgeht. In einem 2. Kapitel stellt Heiler die Entstehung und Entwicklung des Papsttums dar (S. 186—393), wobei es zu vielfachen Auseinandersetzungen mit Haller kommt, dessen bekanntes Werk (1934—1939) er als „reichhaltig und geistvoll", aber als „bisweilen einseitig" bezeichnet, und mit Caspar (1930—1933), der nach seiner Auffassung die „beste und objektivste Darstellung" geboten hat. Die Geschichte des Papsttums erweist sich ihm teils als fortschreitende Entfaltung des dem Petrus von Christus übertragenen Primats, teils als Ausweitung jener patriarchalischen Rechte, welche dem römischen Stuhl als dem einzigen bekannten abendländischen Apostelsitz zukamen. Freilich gibt er zu, daß sehr vieles in dieser Entwicklung nicht als organischer Fortschritt, sondern nur als beklagenswerte Umwandlung der altkirchlichen Tradition angesehen werden kann (S. 379). Worauf ihm die geschichtliche Entwicklung gerade in der Gegenwart verheißungsvoll hinzustreben scheint, sei ein neues, urchristlich gefaßtes Papsttum, in welchem das Papstideal Gregors des Großen und Bernhards von Clairvaux seine Verwirklichung finde. Heiler schließt seine Darstellung mit der Hoffnung auf eine Wandlung des Papsttums zur Weise eines pastor angelicus, wie sie Schnitzer (1911) und der tiefsinnige Mystiker-Philosoph von Hügel (1902) beschrieben hat — eines „Engelspapstes", dessen Leben und Wirken lediglich Erfüllung des Auftrags Christi zu sein habe: „Stärke deine Brüder" und „Weide meine Schafe", und auf einen „evangelischen Primat", in dem Jesu Wort verwirklicht werde: „Wer unter euch will der Vornehmste werden, der soll aller Knecht sein." —

Marburg/Lahn. *Alfred Uckeley.*

Jelke, Robert: Eine heilige allgemeine christliche deutsche Kirche. Leipzig 1941. Verlag von Dörffling & Franke. Geh. 6.80 RM.

Seit 1933 spielt in allen Erörterungen über den Kirchenbegriff die Frage nach seiner Nationalisierung die größte Rolle. Einen wichtigen Beitrag dazu hatte Wilhelm Stapel in seinen Büchern, vor allem: „Die Kirche Christi und der Staat Adolf Hitlers" (1933) geleistet. Das Denken Stapels über die Kirche ist durch den Lutherischen Gedanken von der „Unmittelbarkeit des Staates zu Gott" bestimmt. Stapel münzt diesen Gedanken zu einer rein spiritualistischen Auffassung von der Kirche aus, die alles Organisatorische, ja sogar Sittlich-Gesetzliche, aus dem Kirchenbegriff ausschaltet und zum Wesen des Staatlichen rechnet. So hat die Nationalisierung der Kirche bei Stapel den Verlust ihrer organisatorischen Eigenständigkeit zur Folge. Der Gedanke liegt bei ihm zum Greifen nahe, daß Kirche das Metaphysische an der Staatlichkeit ist.

Das vorliegende Buch stellt gerade so wie Stapel die Forderung der Nationalisierung der Kirche auf. „Umfang der Kirche und Umfang des Staates müssen sich decken" (S. 237). „Die una sancta, die... den Sprung ins Soziologische, ja ins Rechtliche, machen muß, muß mit der gleichen Notwendigkeit den Sprung ins Nationale machen; die eine heilige allgemeine christliche Kirche muß zugleich nationale, muß deutsche Kirche sein" (S. 236 f.). „(Die Kirche) muß so gestaltet sein, daß sie dem Menschen begegnet in seiner tatsächlichen Existenz. Gehört zu dieser Existenz auch die nationale Seite jeder menschlichen Existenz, so kann es gar nicht anders sein, als daß die Kirche der empirischen Wirklichkeit unbeschadet ihres inneren übernationalen Charakters als una sancta sich doch bricht in der Vielheit nationaler Kirchen" (S. 266). Aber diese Forderung einer Nationalisierung der Kirche hat bei Jelke nicht die gleiche Konsequenz wie bei Stapel. Jelke ist bestimmt durch eine konservative Deutung Luthers. Die organisatorische Eigenständigkeit der Kirche bleibt daher aufrechterhalten. J. macht den Vorschlag eines nationalen Kirchenganzen (nicht nach seiner Terminologie einer Ganzkirche), in dem sich die bisher getrennten christlichen Konfessionen, einschließlich der katholischen (unter einem Bekenntnis oder unter verschiedenen sich nur nicht widersprechenden, ist nicht deutlich zu ersehen) zusammenfinden. Sein kirchliches Gewicht bekommt dieser Vorschlag dadurch, daß hier ein Ihmelsschüler, der Neuherausgeber des Luthard, spricht. Die Nationalisierung kommt also zugleich auf eine Entkonfessionalisierung hinaus. Die Gedankenführung des Buches verläuft daher im wesentlichen in Form einer ständigen Auseinandersetzung mit dem katholischen Denken über die Kirche. Die durchgehende Tendenz ist dabei der Grundabsicht des Buches entsprechend, dem lutherischen Kirchenbegriff seine antikatholische Spitze zu nehmen und die sich evangelischem Denken nähernden katholischen Auffassungen über Kirche in den Vordergrund zu rücken. Es wird besonders auf katholische Deutungen der Messe, des Amtsbegriffes und des Kirchenrechts hingewiesen, die mit evangelischem Denken vereinbar sind, bzw. sich ihm nähern. Eine ausgebreitete und tiefgehende Kenntnis der katholischen einschlägigen Literatur machen diese Ausführungen Jelkes besonders fruchtbar. Weniger wird freilich auf die Schwierigkeiten und Hemmnisse geachtet, die sich einem Zusammenfinden alles dessen, was sich evangelisch nennt, entgegenstellen. So ist zu hoffen, daß die kühne Konzeption dieses Buches unserer evangelischen Kirche und ihrer Theologie Antriebe gibt, sich auf ihre Einheit zu besinnen. Der Kirchenbegriff, wie ihn Jelke mit starker systematischer Kraft gibt, mit seinem Gleichgewicht von transzendenten und immanenten Faktoren, kann die Basis für eine solche Besinnung sehr wohl abgeben.

Breslau. *Robert Winkler.*

Zeugen des Wortes. Band 26 bis 29. 26. Sulpicius Severus, Leben des Heiligen Martin. 27. Der erste Klemensbrief. 28. Fénelon, Briefe an einen Stiftshauptmann. 29. Johannes von Tepl, Der Ackermann aus Böhmen (Verlag Herder, Freiburg i. B.) Band 1.20 RM.

In der Fortsetzung seiner Reihe „Zeugen des Wortes" hat der Verlag Herder unter Einleitung von Ludwig A. Winterswyl, Carl Muth und Hermann Kunisch oben angeführte Schriften herausgegeben, die besonders sich an gebildete Laien wenden, denen die

Werke im Urtext nicht verständlich sind. Durch Anmerkungen und Erklärungen erhält der Leser einen kurzen Kommentar.

Z. Z. bei der Kriegsmarine. *B. Seeberg.*

Kramm, Heinrich: Wittenberg und das Auslandsdeutschtum im Lichte der älteren Hochschulschriften. Leipzig: Otto Harrassowitz 1941, XVI, 167 S. 8°. = Sammlung bibliothekswissenschaftlicher Arbeiten, Heft 50.

Der Verfasser hat den mühseligen Versuch unternommen, in das Dunkel um den Wust und Wirrwarr der älteren Dissertationen, wie sie in unseren Universitätsbibliotheken jetzt mehr oder weniger völlig unangetastet schmoren, einiges Licht zu bringen. Er wendet sich zu dem Zwecke an die Mutter und das Haupt aller Promotionsanstalten, die Leukorea: Wittenberg ist das Vaterland aller Dissertationen und Programme. Und wenn diese species litteraria schon auf den heutigen Universitätsbibliotheken ihr Sonderdasein zum Schrecken aller Bibliothekare und Katalogführer dahinlebt, so stellt sie gewiß einen barocken Raritätenladen in einer seit 125 Jahren geschlossenen Universitätsbibliothek, wie in Wittenberg selbst, dar.

Im ersten Teile behandelt der Verfasser auf Grund der Wittenberger Bestände an alten Dissertationen im Vergleich mit dem Material in anderen Universitätsbibliotheken, namentlich Rostock und Tübingen, eben dasjenige bibliographische und bibliotheksgeschichtliche Thema, das den Bibliothekaren seit je mancherlei Not gemacht hat und das auch durch die weisesten Katalogvorschriften — Instruktionen — bisher nicht endgültig und restlos erschöpft wurde. Wenn zwar auch immer wieder juristische und medizinische Studenten und später auch in steigendem Maße Hörer der Artistenfakultät in Wittenberg um den akademischen Lorbeer gerungen haben, so war die Leukorea doch vornehmlich Theologenuniversität, und weitaus das Meiste, was Kramm zu Disputation, Kolloquium, Thesen, Dissertation, Titelblatt, Druckerzeugnis, Verfasser, Leitung, Respondent, Mitverfasser, Widmung, Reihenübung usw. beibringt, das bezieht sich auf Zeremoniell und Etikette der Theologenpromotion. Überhaupt aber kann die Entwicklung der lutherischen Theologie vom 16. bis 18. Jahrhundert weithin aus der Wittenberger Dissertation herausgelesen werden. Doch auch für die Buch- und Bibliotheksgeschichte sowie für die Geschichte der Gelehrsamkeit und der Hochschulwanderung — iter academicum — ist die Untersuchung außerordentlich ergebnisreich und eröffnet mancherlei Ausblicke.

Wichtiger aber für den theologischen und kirchengeschichtlichen Leser ist der zweite Teil, in dem der Verfasser bedeutsame Gruppen von auslandsdeutschen Studenten auf ihren Hochschulwanderungen und bei ihrer Promotion in Wittenberg begleitet. Wittenbergs Anziehungskraft auf das Ausland beruht namentlich auf der Wahrung des reformatorischen Erbes. Auch die anderen Fakultäten hatten gewissen Anteil an dem überragenden Ansehen der theologischen Fakultät, und nicht zuletzt die medizinische. Weiterhin aber machten die Städte in den deutschen Kultur- und Siedlungsgebieten im Osten und Südosten mit besonderer Vorliebe Wittenberger Doktoren der Rechte zu ihren Räten und Bürgermeistern.

Bedeutsamer als die Beziehungen zum französischen und überwiegend katholischen Westen sind die lange Jahrhunderte mit Liebe und bestem Erfolge gepflegten Beziehungen zum skandinavischen

und baltischen Norden. Heute aber stehen naturgemäß die regen Verbindungen hin und her zwischen Kursachsen und dem nahen Osten und Südosten im Vordergrunde. Fast alle menschlichen, literarischen, gemeinhin kulturellen, vornehmlich aber kirchlichen und theologischen — Schule und Wissenschaft — Austauschverhältnisse und Anknüpfungen Wittenbergs zu Polen, d. h. zu Großpolen im alten Umfange und zu den politisch einbezogenen Deutschen, zu Schlesien, Böhmen und Mähren, zu Kroaten und Slowenen und zu Ungarn samt allen seinen Völkern, namentlich den jemals staatspolitisch dahingehörigen deutschen Volksgruppen werden in ihrer Kultur- und Bildungsabhängigkeit im Gefolge der Protestantisierung durch Kramms Untersuchungen angerührt und in mancher Hinsicht aufgehellt.

Das Buch ist nur ein Ausschnitt aus einem viel größeren Stoff, ein Ausschnitt, dem man leider allzusehr die Fertigstellung unter schwierigsten Kriegsverhältnissen anmerkt, und dem der Verlag bei den mannigfachen Unterstützungen, die ihm von öffentlicher Seite für dies Buch geworden sind, wohl mehr Sorgfalt hätte angedeihen lassen können! Gewiß geht schon aus diesem Ausschnitt die ausschlaggebende Bedeutung der Kirche in den deutschen Beziehungen zum Ost- und Südostraum ohne weiteres deutlich hervor: das verpflichtet gerade die Kirche hier zur Weiterarbeit, und es wäre zu begrüßen, wenn der Verfasser in dieser Richtung weiter tätig sein möchte.

Berlin. *Otto Lerche.*

Cnattingius, Hans: Den centrale Kyrkostyrelsen i Sverige 1611—1636. Svenska Kyrkans Diankonistyrelses Bokförlag. Uppsala 1939. XXV, 358 S. 7 Kr. 50.

Die Habilitationsschrift des jungen Gelehrten an der Universität Uppsala behandelt ein für die Verfassungsgeschichte Schwedens wie für das Problem der protestantischen Kirchengestaltung gleich interessantes und aufschlußreiches Thema: den Plan Gustav Adolfs, im Rahmen seiner inneren Reformbestrebungen an die Stelle des bischöflich-ständischen Kirchenregiments eine königliche Zentralkirchenregierung zu setzen. Cnattingius ist einer der jüngeren Historiker Schwedens — übrigens Teilnehmer der schwedischen Freikorpskämpfe in Finnland — die durch Männer wie Gunnar Westin und Nils Ahnlund, dessen schönes Buch über Gustav Adolf bereits weiteren Kreisen in Deutschland bekannt geworden ist, die Anregung empfangen haben, die positivistische Methode in der Geschichtsschreibung durch die geisteswissenschaftliche Methode nach deutschem Vorbild zu ersetzen. Schon deshalb verdient Cnattingius, der sich in vorliegendem Werk auch als ein guter Kenner der deutschen einschlägigen Literatur ausweist — ich vermisse allerdings eine Berücksichtigung des leider in den Hallenser Universitätsreden vergrabenen, so schönen wie bahnbrechenden Aufsatzes E. Kohlmeyers über Gustav Adolfs Staatsauffassung, auf dessen Ausführung im Großen man wohl hoffen möchte — für diese und die hoffentlich noch kommenden Arbeiten in Deutschland volle Aufmerksamkeit.

Wie eingangs bereits erwähnt, behandelt die Arbeit den nach den vorbereitenden Verhandlungen von Strängnäs den Reichstagen Schwedens von 1624 und 1625 durch Gustav Adolf vorgelegten Plan einer königlichen zentralen Kirchenregierung in Schweden. In einer ausführlichen Einleitung zeigt der Vf. die Auswirkung der Auffassung Luthers vom Verhältnis von Staat und Kirche auf die schwedische

kirchliche Entwicklung bis zum Regierungsantritt Gustav Adolfs auf, um dann in zwei durch das unwegsame Gebiet der Geschichte des reformatorischen Kirchenrechts eine Bresche schlagenden Abhandlungen zum Kern seiner Aufgabe vorzustoßen. So bietet er zuerst ein so ausführliches wie genaues Bild der Entwicklung der schwedischen Hierarchie bis zu der Bildung des „Consistorium regni" als die die Gesamtheit der schwedischen Kirche auf den Reichstagen Schwedens darstellende selbständige kirchlich-ständische Vertretung. Die zweite Abhandlung berichtet dann genau so gründlich über die Vorbereitung, Bildung und das schließliche Scheitern des Planes Gustav Adolfs, aus dieser ständischen kirchlichen Körperschaft ein königliches Generalkonsistorium zu schaffen. Bis hinein in so diffizile Gebiete wie etwa die Universitätsgeschichte, werden die Auswirkungen, Folgen und Beziehungen dieses Planes aufgedeckt. Besonders aufschlußreich wird dabei der Blick auf die reichlich zur Vergleichung herangezogenen deutschen landeskirchlichen Kirchenordnungen in ihrem Verhältnis zu dem Plane Gustav Adolfs.

Eine wahre Fülle von ungedruckten und gedruckten Quellen aus den Archiven des schwedischen Reiches, der schwedischen Kirche, ihrer einzelnen Provinzen und Domkapitel neben den bekannten Kundgebungen und Briefwechseln Gustav Adolfs und auch Axel Oxenstiernas wird hier in diesem Zusammenhang zum erstenmal erschlossen, um dadurch ein genaues Bild aller Einzelstadien der Entwicklung des königlichen Planes bis zu seinem Scheitern zu geben. Dazu kommen natürlich auch die Stimmen der theologischen und kirchlichen Gegner dieses Plans wie Rudbeckius und Paulus Gothus mit ihren grundsätzlich-wissenschaftlichen und ihren kirchenpolitischen Äußerungen. Dieser Abschnitt hätte noch durch den Aufweis der Beziehungen zwischen deutscher und schwedischer theologischer Arbeit der Zeit vertieft werden können.

Es ist nun für Historiker, Juristen und Theologen in Deutschland, deren Blickfeld auf diesem Gebiet meist in der territorialkirchlichen Fragestellung befangen bleibt, höchst aufschlußreich, diese schwedische Kirchenrechtsgeschichte der Reformationszeit bis zum Tode Gustav Adolfs kennenzulernen. Denn wegen der anders gearteten Verfassungsgeschichte Schwedens konnte die Entwicklung des Verhältnisses von Staatsmacht und Kirchenleitung dort andere Wege gehen als den deutschen Weg zur landesherrlichen obersten kirchlichen Behörde und zum Not- und Summepiskopat des Landesherrn. Die in Schweden aus mancherlei Gründen weniger erschütterte Kraft der ständischen Verfassung hat es ermöglicht, die Nationalkirche gegenüber der Krone weitgehend selbständig zu erhalten und so eine lutherische Volkskirche mit eigener Hierarchie und Verwaltung zu bilden, an deren Widerstand schließlich sogar der unter dem Einwirken absolutistischer Ideen entstandene Plan des größten schwedischen Königs, ein königlich geleitetes Zentralkirchenregiment einzurichten, scheitern mußte. Von hier aus wird auch der Grund des Nichtverstehens der deutschen gegenwärtigen kirchlichen Auseinandersetzungen in Schweden deutlich.

Es wäre zu begrüßen, würde das Werk Cnattingius' durch eine Übersetzung ins Deutsche in der großen gelehrten Welt Deutschlands die verdiente Verbreitung finden und dadurch die kirchenrechtsgeschichtliche Arbeit des deutschen Protestantismus durch neue Fragestellungen und neue Gesichtspunkte befruchten können.

Hohen Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Wagner, Georg, und Richard Mai: Deutsche über Land und Meer. Ein Buch von Glaube und Volkstum. (Verlag der Buchgemeinde Bonn.)

Das schön gedruckte und reich bebilderte Buch gibt einen knappen bis in die Gegenwart reichenden Aufriß des Kampfes der katholischen Kirche für das deutsche Volkstum im Osten, Südosten, Westen und Übersee. Bei der Verbindung zum Südosten wird die Bedeutung des habsburgischen Reiches und die Verbindung des Hauses Habsburg mit der katholischen deutschen Südostmission deutlich. Das Buch will die Ideen und Kräfte des Volks- und Auslandsdeutschtums aufzeigen. In der Beschränkung auf den Katholizismus liegt die Schwäche und Stärke des Buches. Schwäche, weil der Katholizismus in den Volkstumskämpfen auf Grund seiner Art und seines Kirchenbegriffs stärker zur Assimilation neigt; Stärke, weil dem Leser eine Seite des Volkstumskampfes deutlich gemacht wird, die er gemeinhin übersieht. Auch der Katholizismus hat an seinem Teil und in seiner Begrenzung seinen Teil in diesem Kampf geleistet und in seiner Aussendung und ideenmäßigen Beeinflussung der Menschen besonders in Nord- und Südamerika für das Deutschtum Positionen erobert und gehalten. Angemerkt sei nur die Rolle des Kölner Kardinals Schulte als Auslandsbischof für die deutschen Katholiken in Südamerika.

Z. Z. bei der Kriegsmarine. *B. Seeberg.*

Schenke, Friedrich: Das Christentum im ersten Jahrhundert völkisch gesehen. (Verlag Deutsche Christen, Weimar 1940.)

Der Vf. geht in seiner Untersuchung von der These aus, das ursprüngliche, noch nicht vom späteren Kirchentum umgedeutete Christentum zu ermitteln. Der Ansatzpunkt und die Fragestellung des Vf. stehen mit dieser Grundthese in nahem Zusammenhang mit der Fragestellung der liberalen Theologie, man denke nur an Harnacks Dogmengeschichte. Von dieser Fragestellung ausgehend, nimmt der Vf. seinen Ausgangspunkt in der Urgemeinde und läßt die Person Christi vor seiner Untersuchung stehen. Der Vf. zeigt dann auf, wie die Urgemeinde sich in verschiedenen Strömen entwickelt hat, die er unter völkischen und rassischen Gesichtspunkten untersucht. So kommt der Vf. zu einer Dreiteilung seiner Untersuchung: Die Urgemeinde in Jerusalem; Das Christentum auf dem Boden des Hellenismus; Die Christengemeinde in Rom. Der Vf. kommt zu dem Ergebnis, daß verschiedene Volkstümer das Christentum verschieden gestaltet haben und daß die Romkirche und die Kaiser seit Konstantin diese Unterschiede verwischt haben. Die Frage aber durch die Germanen neu gestellt worden sei.

Es ist unzweifelhaft ein Verdienst des Vf., daß er bewußt von dem Gesichtspunkt der verschiedenen völkischen Ausprägung an das Urchristentum herangetreten ist. Man wird in manchen Einzelheiten, vor allem dort, wo der Vf. die Apostelgeschichte und die Haus- und Geschlechtslisten heranzieht, anderer Meinung sein. Man kann aber nur die Anregung des Vf. aufnehmen und wünschen, daß die ersten Jahrhunderte einmal in breiter Sicht — nicht nur von den kanonischen Schriften des NT. und der apostolischen Väter — von diesem Blickpunkt aus untersucht werden. Ich glaube allerdings, daß es falsch ist, wenn man den Einsatzpunkt erst bei der Urgemeinde nimmt, sondern

daß man bei Jesus selbst einsetzen muß, will man nicht ein Gebäude ohne Fundamente aufführen. Beachten muß man auch den verschiedenen geschichtsanschaulichen Anspruch der Schriften und Personen, um in und hinter ihm die völkische Ausprägung der verschiedenen Christentümer zu erkennen. Der Vf. bleibt m. E. zu sehr bei Vorfragen, wie der Adressaten und Personennamen, stehen, die er auf ihr rassisches Herkommen untersucht, auch der Abriß über Paulus befriedigt den Leser nicht ganz, aber das besagt gegenüber der Anregung, die der Vf. mit seiner Arbeit gibt, wenig. Der Vf. hätte vielleicht manche angeschnittene Frage anders durchgeführt, wenn er sich mit der jüngeren Literatur, wie sie vor allem von Erich Seeberg und seinen Schülern zur Frage des Urchristentums erarbeitet ist, auseinandergesetzt hätte. Ich weise dabei gerade auf die Veröffentlichungen in dieser Zeitschrift hin. Eins aber ist deutlich, daß der Vf. zu einer Gegenwartsfrage Stellung genommen hat, deren ausführliche und sorgfältige wissenschaftliche Bearbeitung als Forderung vor uns steht, und zu der das Buch von Schenke — auch in der Auseinandersetzung — ein dankenswerter Beitrag ist.

Z. Z. bei der Kriegsmarine. *B. Seeberg.*

Mittelalter.

Sehr ausführlich geschrieben und reich ausgestattet ist das Buch von Gabriel H. Verbiest C. J., Saint Willibrord, apôtre des Pays-Bas et fondateur d'Echternach. Desclée, De Breuwer (1931). XXXIV, 349 S.

Der Verfasser erörtert in dieser seinem Lehrer L. van der Essen gewidmeten Erstlingsschrift mit großer Breite alle irgendwie denkbaren und möglichen Einzelheiten aus dem spärlich überlieferten Leben seines im Jahre 739 gestorbenen Helden und sucht vieles z. B. über dessen Empfindungen und Gedanken festzustellen, was wir unmöglich wissen können, weil es eben nicht überliefert ist. Immerhin sind die vorhandenen Quellen und die umfangreiche Literatur hier ausgiebig benutzt, und wer ein kürzeres und mehr gestaltetes Leben des Heiligen schreiben wollte, würde hier alles Erforderliche beisammen finden. Außer der Aufeinanderfolge der Einzelereignisse im Leben seines Heiligen erörtert der Verfasser eingehend die allgemeinen, von jenem vorgefundenen Zustände in Friesland, die dortige Mission vor ihm, die genaueren Örtlichkeiten der von ihm gegründeten Kirchen und Klöster, besonders die Frühgeschichte von Echternach, die Methode oder — sagen wir eher — Grundgedanken der Missionsweise Willibrords im Zusammenhang mit Rom und den Pipiniden, das Nachleben Willibrords. Besonderen Nachdruck legt er auf den Nachweis, daß die Hauptmasse der bezeugten Schenkungen an Willibrord von den Pipiniden ausgeht oder mit ihnen im Zusammenhang steht. Eine Anzahl Bilder, Pläne und Karten ist dem Bande beigegeben.

München. *B. Schmeidler.*

Zunke, Walter: Die Judenpolitik der fränkisch-deutschen Könige und Kaiser bis zum Interregnum (Hanfried, Arbeiten zur mittleren und neuen Geschichte, Band 3, Verlag der Fromannschen Buchhandlung Walter Biedermann. Jena 1941. S. 88).

Die Grundthese der Arbeit von Zunke ist, daß die Judenpolitik der deutschen Kaiser und Könige von Karl dem Großen bis Konradin eine einheitliche gewesen ist. Die Kaiser sahen in den Juden die Handelsvermittler zwischen dem Orient und dem Reich und folgerichtig führte ihre Politik der Privilegien zur Kammerknechtschaft unter Friedrich II. Sofern die Könige die Juden für ihre Wirtschaftspolitik nutzbar machen konnten, förderten sie sie. Versagten die Juden auf dem Gebiet der Finanzpolitik, so wurden sie von den Kaisern aus ursprünglichem rassischen Empfinden heraus fallen gelassen. Die deutschen Könige sind dabei ihren Weg im Gegensatz zur Kirche und dem Volk gegangen. Gerade die Kirche vertrat aus religiösen Gründen eine schroffe antisemitische Politik und beeinflußte in diesem Sinn das deutsche Volk. Das Neue an der Zunkeschen Arbeit ist, daß sie aufzeigt, daß die Wurzel der Kammerknechtschaft im Fremdenrecht der Karolingerzeit liegt; daß das Rechtsverhältnis zwischen dem König und dem umherziehenden Kaufmann den Judenprivilegien zugrunde liegt. Im einzelnen führt der Vf. diese Thesen an den einzelnen deutschen Kaisern und Königen durch.

Z. Z. bei der Kriegsmarine. *B. Seeberg.*

Sproemberg, Heinrich: Die lothringische Politik Ottos des Großen (Rheinische Vierteljahrsblätter, Heft 1 u. 2, Jahrg. 11. 1941).

Diese über 100 Seiten lange Abhandlung verdient einen besonderen Hinweis. Es handelt sich um eine sorgfältige und besonnene Untersuchung eines speziellen Themas, das gerade heute besondere Aufmerksamkeit beanspruchen darf. Das bekannte Buch von R. Holtzmann über Kaiser Otto den Großen hat auf den Vf. eingewirkt; er hat aber auch die sonstige Literatur ebenso eifrig befragt wie er aus den Quellen geschöpft hat. Für den Kirchenhistoriker sind besonders die Ausführungen über Brogne und Gorze sowie über Brun von großem Interesse.

Berlin-Grunewald. *E. Seeberg.*

Wattenbach, Wilhelm: Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Deutsche Kaiserzeit. Herausgegeben von Robert Holtzmann. Band I, 3. Heft. Berlin, Verlag Dr. Emil Ebering 1940. 264 S. 6.40 RM.

Die beiden ersten Hefte der Erneuerung dieses grundlegenden Werks sind in der Selbstanzeige des Herausgebers in dieser Zeitschrift Bd. 58=3. F. 9 (1939), S. 629 f. besprochen worden. Mit dem 3. Heft beginnt die Behandlung der Quellen aus dem Zeitalter des Investiturstreits (1050—1125). Es enthält die folgenden Kapitel, wobei wir in Klammern gleich einige der wichtigsten Quellen oder Gruppen, die dabei zur Sprache kommen, hervorheben. 1. Die Kaiser und das Reich, von Robert Holtzmann (Vita Heinrici IV., Hirsau, Streitschriften aus Deutschland); 2. Briefsammlungen, von Carl

Erdmann (ihre erste Würdigung im Zusammenhang); 3. Franken, von R. Holtzmann (Lampert von Hersfeld, die Viten des Bischofs Otto von Bamberg, Frutolf von Michelsberg und Ekkehard von Aura); 4. Schwaben, von Georgine Tangl (Berthold und Bernold); 5. Bayern, von Otto Meyer (Regensburger Dionysiuslegende, Williram von Ebersberg); 6. Sachsen und Thüringen, von Bernhard Schmeidler (Adam von Bremen, Nortberts Vita Bennonis, Brunos Buch vom Sachsenkrieg). — Das 4. Heft soll die genannte Periode zum Abschluß bringen durch Kapitel über Ober- und Niederlothringen, England (zum erstenmal), Frankreich, Italien und die Länder des Ostens. Es befindet sich bereits in Arbeit.

Selbstanzeige des Herausgebers.

Berlin-Nikolassee. *R. Holtzmann.*

Holtzmann, Robert: Geschichte der sächsischen Kaiserzeit (900—1024). München, Georg D. W. Callwey, 1941. 568 S., 40 Tafeln, Karte, Stammbaum. Geb. 12.50 RM.

Das vorliegende Buch stellt sich die Aufgabe, die Geschichte der ersten Blüte des Deutschen Reiches unter den sächsischen Kaisern nach allen Richtungen zu durchleuchten und den engen Zusammenhang aufzuweisen, in dem alle Richtlinien und Auswirkungen der ottonischen Politik im Inneren wie im Äußeren zueinander stehen. Daß den Fragen der Kirche und der Kultur dabei eine hervorragende Rolle zufällt, versteht sich von selbst. Der Sinn der ottonischen Kirchen- und Kaiserpolitik wird dargelegt und nicht zum wenigsten in seiner großen Bedeutung für die deutsche Grenzpolitik im Osten und Westen, im Norden und Süden, doch auch in seinen religiösen, machtpolitischen, wirtschaftlichen und ideengeschichtlichen Zielen gewürdigt. Die einzelnen Herrscherpersönlichkeiten und die vielen hervorragenden geistlichen und weltlichen Fürsten dieses gesegneten Zeitabschnitts richtig zu charakterisieren, ist ein besonderes Anliegen des Verfassers. Unter den zahlreichen Schriftstellern, von denen berichtet wird, darf hier die unstete, schillernde Persönlichkeit des Theologen Rather hervorgehoben werden. Zum Schluß eine kleine Beobachtung. Odilo von Cluni preist den Ruhm der Kaiserin Adelheid, indem er von ihr (mit einer Wendung des heiligen Benedikt) sagt: sie besaß die Mutter aller Tugenden, die *discretio*, d. h. die Unterscheidungskraft, die Fähigkeit, das sittlich Wertvolle zu erkennen. Hier zeigt sich der sokratische Intellektualismus, der die Ethik der Zeit beherrschte, obgleich auf dem Felde der Tatsachen die Willensmenschen damals so stark wie nur je hervortraten.

(Selbstanzeige.)

Berlin-Nikolassee. *R. Holtzmann.*

Rassow, Peter: Honor imperii Die neue Politik Friedrich Barbarossas 1152—1159 (Verlag R. Oldenbourg, Berlin-München, 1940), 111. S. Brosch. 4.20 RM.

Der Vf. greift mit seiner Studie in den Streit ein, der in den letzten Jahren um die Beurteilung der Politik Friedrichs I. mit der Kurie entstanden ist. Der Vf. sieht dabei im Konstanzer Vertrag vom 23. März 1153 nicht den allein entscheidenden Punkt, der aus der Politik Friedrichs I. herausfällt, sondern sieht vielmehr mit Recht eine innere Linie in der Politik Friedrichs I., von der Wahlanzeige,

die päpstliche Antwort über die Scheidung Friedrichs von Adela bis hin zum Konstanzer Vertrag. Der Vf. setzt bei der Politik Konrads III. ein und zeigt so das Neue in der Politik Barbarossas auf. Entscheidend ist hier die Abwendung von dem Bündnis mit Byzanz, soweit es die Abtretung italienischen Besitzes vorsah. Neu war aber vor allem die Form, daß Friedrich I. seine Politik juristifiziert, sein Programm ist es, einen „bilateralen Vertrag" mit dem Papst zu schließen. Mit dieser Tendenz der Juristifizierung seiner Politik greift Friedrich auf die Linie der Politik Heinrich V. im Investiturstreit zurück. Zum juristischen Zentralbegriff erhebt er den „honor imperii". Die Verankerung des honor imperii im Konstanzer Vertrag war die erste politische Tat Friedrichs. Unter dem honor imperii versteht der Vf. — Kehr folgend — „den politischen Rechtsanspruch in einer Ebene, wo die päpstliche Bannsentenz in Verbindung mit der kaiserlichen Rechtsgewalt treten konnte". Indem der honor imperii zum Kern des Konstanzer Vertrages gemacht wurde, wurde hier bereits der Grund zu den Roncalischen Beschlüssen gelegt. Der Vf. sieht in der Kompromißfähigkeit einen Charakterzug der Politik Friedrichs. Der Konstanzer Vertrag war nach Meinung des Vf. als Basis einer Kompromißpolitik mit der Kurie gedacht, bei der als Ergebnis die Erhöhung und Festigung des honor imperii erstrebt und erreicht wurde.

Der Vf. führt diese Grundgedanken in einer sehr sorgfältigen und genauen Interpretation des Konstanzer Vertrages, der Erneuerung des Vertrages und des Kampfes um die Auslegung durch, wobei auf Grund des Artikels über den honor imperii der Kaiser dem Papst, in seinen Verhandlungen mit Sizilien, den Bruch des Vertrags zuschiebt. Gerade in dem Abschnitt über die Auslegung des Vertrags wird die Auslegungsfähigkeit des honor imperii und die Richtigkeit der Politik Friedrichs und der bilateralen Vertragsform gegenüber der Hallerschen Deutung deutlich.

Z. Z. bei der Kriegsmarine. *B. Seeberg.*

Schneider, Friedrich: Dante. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. Zweite wesentlich vermehrte Auflage. Weimar (Hermann Böhlaus Nachf.). 1940. XI und 230 S. 8°. Brosch. 3.75 RM., geb. 4.50 RM.

Nur ein Meister auf seinem ureigenen Gebiet vermag es, eine derartige Fülle von Material und Problemen auf verhältnismäßig beschränktem Raum so klar und vollkommen darzustellen, wie es eben in vorliegender Einführung Friedrich Schneider, der vor kurzem erst vom König von Italien wegen seiner Verdienste um die Danteforschung mit der Medaglia di argento di Dante Alighieri ausgezeichnete Gelehrte, fertigbringt. So ist es denn nicht verwunderlich, daß so bald nach dem ersten Erscheinen des Buches (1936) eine Neuausgabe notwendig wurde. In diese Neuauflage ist dann auch wieder weiter alles hineingearbeitet worden, was fremde und eigene Forschung Schneiders indessen hervorgebracht haben. Schon das sorgfältig und ausführlich gearbeitete Inhaltsverzeichnis gibt einen Eindruck von der Fülle des behandelten Stoffes. (Die Seitenzahlen allerdings sind durchweg vier Werte zu hoch angegeben.) Alles, was von Bedeutung und Interesse für das äußere und innere Erleben Dantes sein kann: Herkunft und Name der Familie, die berufliche und politische Tätigkeit Dantes und die sich daraus ergebende Verbannung

aus Florenz, dessen geistiges und politisches Leben wenigstens in Umrissen neu vor uns ersteht, Dantes Lehrer, sein Verhältnis zu den Franziskanern und den anderen Orden seiner Zeit und schließlich auch seine Begegnung mit Beatrice wird hier so überzeugend und lichtvoll dargelegt, daß sich daraus von selber der Weg zu der geistigen Leistung und Bedeutung dieses Riesen in der Menschheitsgeschichte ergibt. So erstehen vor unseren Augen zuerst die gegenüber der *Commedia* „kleineren Werke", auf deren genaue Kenntnis Schneider den größten Wert legt, weil ohne diese die *Commedia* unverständlich bleiben muß. Geben doch diese — es handelt sich hauptsächlich um die *Vita nuova*, die *Rime*, das *Convivio*, die *Monarchia*, den *Brief an Can Grande*, die Schrift über den Gebrauch der Volkssprache *De vulgari eloquentia*, die *Eklogen* und schließlich die *Quaestio de aqua et terra* — mit ihren historischen, sprachlichen, textlichen und die Echtheit betreffenden Fragen ein getreues Abbild der alle Wissenschaften und Probleme seiner Zeit umfassenden Geistesmacht Dantes. Für die deutsche Geistesgeschichte gewinnt so mancher Zug besondere Bedeutung dadurch, daß Dante der genaue Zeit- und Altersgenosse unseres Meisters Eckhart gewesen ist und daher beide in ihren kosmologischen Anschauungen eng verwandt erscheinen. Das wird erst recht deutlich bei dem im Mittelpunkt des Ganzen stehenden Werkes: der *Commedia*. Ursprung, Abfassungszeit, Titel, Form, Absicht und Grundidee des Gesamtwerkes und der drei Einzelteile mit vielen aufschlußreichen und interesseweckenden Einzelzügen, die das eigentlich subjektive Element in dem sonst so „objektiv" gehaltenen, aber deshalb keineswegs unpersönlich wirkenden Werk bilden, werden in großer Klarheit überzeugend dargelegt, so daß man in der Tat zu immer neuen noch nicht beachteten Schönheiten und Tiefen der *Commedia* hingeführt wird. Nur wünschte man sich manchmal — so etwa bei der Darlegung des Verhältnisses Dantes zu Heinrich VII. und der eigentlichen „Weltanschauung" Dantes, die doch eine der Hauptschwierigkeiten für den gegenwärtigen Leser darstellt, größere Ausführlichkeit. Aber Schneiders Meisterschaft beweist sich nicht zuletzt darin, daß er eigenen Meinungen und Hypothesen keinen Raum gibt, sondern nur die objektive Macht seines Stoffes wirken läßt.

Den Abschluß der Einführung bilden — nach der Erörterung der Bedeutung der Söhne Dantes für die Überlieferung und Kommentierung seiner Werke, der Verbreitung und handschriftlichen Überlieferung der *Commedia* — Darlegungen über Dantes körperliche Erscheinung besonders auf Grund der neueren anthropologischen Untersuchungen der Gebeine aus dem Grabe im Dom zu Ravenna, über die Bildnisse des Dichters, von denen man nur bedauert, daß nicht einmal eines den Band schmückt, über die Illustrationen der *Commedia* und schließlich über die kritischen Ausgaben der Werke Dantes.

Wer dem Verfasser auf seinem Wege bis hierher gefolgt ist, der hat von neuem Mut und Ansporn erhalten, wieder und immer wieder bei Dante in die Schule zu gehen, um die göttlichen und menschlichen Geheimnisse zu ergründen. Und damit hat Schneider sein Ziel erreicht.

Hohen Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke*

Leisegang, Hans: Dante und das christliche Weltbild. Schriften der deutschen Dantegesellschaft, Heft 6. Weimar (H. Böhlaus Nachf.). 1941, 51 S. mit 10 Tafeln und 6 Abb. im Text, 8°. Kart. 4.— RM.

Eine willkommene Gabe für jeden Verehrer Dantes und darüber hinaus für jeden Erforscher der geistigen Verfassung des Menschen im Mittelalter legt Leisegang mit dieser kleinen, aber inhaltsreichen Untersuchung vor. Auch an dieser Arbeit bewährt sich wieder die Fähigkeit Leisegangs, durch das von ihm geübte Hervortretenlassen der Quellen das behandelte Problem von überflüssigem Ballast zu befreien und durch die daran anschließende Interpretation auf besonders erleuchtende Weise verständlich zu machen, indem er dessen bisher nicht bewußtgewordene Zusammenhänge mit unserer Welt ans Licht treten läßt.

So lernt der Leser die Welt, in der Dante lebt und dichtet, begreifen als die der wissenschaftlichen Weltanschauung seiner Zeit, der er als Dichter farbige Fülle und Seele verleiht. Dante ist der Dichter der Scholastik, d. i. der geistigen Bewegung, die die christlichen Glaubensinhalte in harmonischer Verbindung mit den gelehrten Traditionen der Antike zu wissenschaftlichem Ausdruck bringen will. Und ist man zuerst geneigt, diese „zweite Hellenisierung des Christentums" — wie E. Seeberg diesen Vorgang einmal treffend formuliert hat — auf die theologisch-wissenschaftliche Arbeit zu begrenzen, so kann man sich seine Wirkungen auf die eigentlich religiöse Vorstellungswelt an Dante vergegenwärtigen. Leisegang erleichtert nun das Verständnis der mittelalterlichen kosmologischen Vorstellungen durch die Beifügung einer Reihe geschickt ausgewählter bildlicher Darstellungen und Hilfszeichnungen, ja er erschließt diese damit erst richtig, weil es sonst kaum gelingen könnte, das moderne Weltbild des Lesers bei der Interpretation völlig auszuschalten.

Aus dem geistigen Stammbaum der mittelalterlichen Welt heraus erklärt sich das Zusammentreffen verschiedenster Elemente in dem Weltbilde Dantes. Denn Christentum und Antike begegnen einander nicht plötzlich und unvermittelt, sondern haben bereits seit den Tagen der Apologeten und der Gnosis eine lange Geschichte ihrer Beziehungen hinter sich, die an beiden Größen unverkennbare Spuren hinterlassen hat. Beide sind überaus komplexe Gebilde, bei deren Berührung immer wieder die gleichen Urprobleme in neuer Abwandlung auftreten.

So erscheint Dantes Weltbild als der Kulminationspunkt eines Weges, an dessen Ausgangspunkt Bibel und antike Bildung stehen und als dessen Hauptstationen die Gnosis, der Areopagite, die Arbeit der Kirchenväter und auch das sich in den Visionen der Hildegard von Bingen spiegelnde Weltbild anzusehen sind. Dante erweist nun seine Kraft als Dichter mit der ihm eigenen Freiheit, indem er den ihm überlieferten Rahmen mit dem Höchstmaß an Leben erfüllt und den Weg der Seele durch die tiefsten Tiefen der Hölle und durch das Purgatorium hindurch bis hin zu den höchsten Höhen des Paradieses zeichnet. Wie andere große christliche Deuter des Weltgeschehens — Leisegang weist hier noch einmal auf Hildegard von Bingen und auf Luther hin — gestaltet Dante sein Weltbild als Spiegelung der religiösen Beziehungen zwischen Gott und Mensch. Die Welt ist dem Menschen das, was und wie sie ist, durch sein Verhältnis zu Gott, und Himmel und Hölle sind — ungeachtet ihres objektiven Daseins — lebendig und wirklich nur im Erleben der mensch-

lichen Seele. Dieses sozusagen „relationistisch-transzendentale" Moment erweist sich also auch bei Dante und in diesem ganzen Zusammenhang als bestimmend für eine „christliche Weltanschauung".

Darüber hinaus enthält die kleine Studie eine Fülle von religionsgeschichtlichen Beobachtungen — wie etwa bei der Erläuterung des Weltbildes aus dem tibetanischen Buddhismus — und kulturgeschichtlicher Hinweise — wie etwa den, daß der Reichsapfel in den Händen des Kaisers das Abbild des von Gottvater in Händen gehaltenen Weltalls sei — so daß man sie trotz des natürlich auch an einzelnen Stellen zu erhebenden Widerspruches nur mit großem Gewinn aus der Hand legt.

Hohen Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Niehus, Dr. Laurenz: Die päpstliche Ämterbesetzung im Bistum Osnabrück 1305—1418. (Das Bistum Osnabrück hrsg. v. Joh. Vincke, B. 32.) Osnabrück, Friedr. Obermeyer 1940 (197 S. 8°).

Die Arbeit umfaßt die Zeit des Avignoner Exils des Papsttums (1305—1378) und des großen abendländischen Schisma (1378—1418), eine Zeit zunehmenden und wieder abklingenden kirchlichen Zentralismus. In der rechtsgeschichtlichen Entwicklung (I) wird am Anfang des 14. Jahrhunderts eine Vereinheitlichung des kirchlichen, eine Zersplitterung des Reichsrechtes und damit eine rechtliche und tatsächliche Erstarkung des Papsttums festgestellt. Während in derselben Zeit sich der Papst nur die Besetzung der Pfründen vorbehielt, deren Inhaber an der päpstlichen Kurie gestorben war, ging die Entwicklung soweit, daß Benedikt XIII. (1394—1417) den letzten Schritt zur allgemeinen Reservation aller kirchlichen Stellen vollzog. Die nachweisbaren päpstlichen Provisionen (II) werden im einzelnen an einer späteren Stelle des Buches (S. 134—186) zeitlich geordnet in drei Listen zusammengefaßt (1. Provisionen in der Exilzeit; sie umfaßt 242 Namen mit allen erreichbaren Aufschlüssen über die behandelten Personen; die 2. enthält in gleicher Weise 284 Namen für die Zeit des Schisma; die 3. bezieht sich auf Provisionen der Bischöfe von Osnabrück = fünf Namen). Als Gründe für die Provisionen (III) wird von seiten armer Bewerber zunächst Sicherung des Unterhaltes festgestellt; eine große Zahl aber erklärt sich aus höheren Anforderungen der Bewerber (Versorgung oder Förderung von Angehörigen, Ehrgeiz, Machtwille, auch Habgier). Das Gewöhnliche war die Verleihung mehrerer Benefizien, wobei auf das Sinken der Kaufkraft des Geldes hingewiesen wird. Die Vermittler der Provisionen lassen sich aus den Supplikenregistern ersehen, doch sind diese nur von 5 der 15 Pontifikate erhalten. Es werden daraus 117 Verleihungen festgestellt, die auf Fürsprache erfolgten; davon 35 von weltlichen, 66 von geistlichen Herren, 16 von Universitäten. Für die Päpste als Verleiher waren maßgebend kirchliche Gründe, Beseitigung von Streit, Abkürzung einer Vakanz, Förderung der Wissenschaft, Herstellung der kirchlichen Einheit, Versorgung von armen Klerikern. Ein großer Teil war durch die trostlose Rechtsordnung veranlaßt. Besonders unter Johann XXII. waren im Streite mit Ludwig dem Bayern auch politische Gründe maßgebend, später im Schisma auch das Streben, das Obödienzgebiet zu erweitern. Die päpstliche Kurie sicherte sich ihren Anteil bei den Provisionen durch einmalige Pfründensteuern (IV): die Servi-

tien der höheren und die Annaten der niederen Pfründen. Die Osnabrücker Bischöfe sollten an Servitien 600 Goldgulden zahlen. Die Annaten waren gleich den vollen Einkünften des ersten Jahres, später deren Hälfte; die wirklich bezahlten entsprachen nicht den Forderungen der päpstlichen Kammer, während die Servitien, wenn auch zögernd, einliefen. Als Gesamtergebnis glaubt der Verfasser feststellen zu können, daß bei den Annaten von einer drückenden Ausbeutung keine Rede sein könne und daß auch die Servitien bei den landesherrlichen und kirchlichen Einkünften der Bischöfe nicht übermäßig ins Gewicht gefallen seien (S. 87). Von den providierten Personen (V) werden zuerst die Bischöfe von Osnabrück behandelt. Johs. Hoet (1349—1366) war der erste vom Papst ernannte Osnabrücker Bischof. Nach ihm erfolgte die Besetzung in diesem Zeitraum noch viermal durch Provision. Für das Domkapitel bestand die Forderung edelfreier Geburt. Die päpstlichen Provisionen haben durch Berufung Nichtadliger keine Gefahr für das ständische Gefüge gebildet, da sie seltener waren als man sonst angenommen hat.

Von 9 Pröpsten war einer, von 9 Domdechanten waren 2 vom Papst ernannt. Trotz großer Schwierigkeiten in Ermittelung des Geburtsstandes wird festgelegt, daß von 116 providierten Domherren 12 aus dem Herren-, 65 aus dem Ritterstande kamen, das bürgerliche Patriziat war 13mal, das übrige Bürgertum 11mal vertreten. Bei 17 war der Stand nicht zu ermitteln. Die meisten (75) entstammten der Osnabrücker Diözese, 42 waren von auswärts (vier Italiener). In gleicher Weise werden nach Stand und Herkommen behandelt die Stiftsherren und Pfarrer. Es folgen Osnabrücker mit auswärtigen Pfründen, Weihehindernisse und Weihegrade, wissenschaftliche Bildung der Providierten. Bei der Wirkung der Provisionen (VI) werden die durch Doppelverleihung entstehenden Schwierigkeiten und die erfolgten Zusammenstöße aufgewiesen, es kommt die Pfründenanhäufung zur Sprache (der Kölner Kleriker Baldewin de Dyk hatte die meisten = 23 Pfründen). Der Gesamtanteil der Päpste betrug durchschnittlich keine 10 %, bei den höheren Stellen allein aber 40 %.

Das Gesamtergebnis der überaus fleißigen und ertragreichen Arbeit, in der die Beziehungen zwischen den Päpsten und dem Osnabrücker Bistum fast vollständig behandelt werden, besteht darin, daß in jener Zeit (1305—1418) des Besetzungsrecht theoretisch sich auf fast alle Benefizien erstreckt, praktisch aber nicht allgemein in Gebrauch kam. Treibende Kraft waren die Bewerber und ihre Helfer; der Einfluß der Bischöfe und anderer Fürsten und Herren wurde verstärkt. Für die Päpste waren, neben kirchlich-religiösen, politische und wirtschaftliche Motive maßgebend. Die Eingriffe hatten für Osnabrück Gutes und Nachteiliges zur Folge. Das Überschreiten rechten Maßes war die Auswirkung des übersteigerten Zentralismus. Eine Neuordnung brachte erst das Konzil von Trient.

Der Darstellung folgt der Abdruck von sechs ausgewählten Urkunden, davon fünf aus vatikanischen Registerbänden; dann folgen die schon erwähnten drei Listen der Providierten (S. 134—186). Den Beschluß macht ein Sachregister und das Personen- und Ortsverzeichnis.

Der Druck ist fast fehlerlos; merkwürdigerweise lesen wir im Vorwort „Nicht alle Fragen ... konnte nachgegangen werden". Im

Autorenverzeichnis (S. 10) l. Sägmüller st. Sägemüller; S. 44 Z. 6 v. u. finden wir das unausrottbare „diesbezüglich"; S. 60 Anm. 4 l. Stüve st. Süve.

Krefeld. *G. Buschbell.*

Ein Reisebericht. Passionen als Teilübersetzung der Evangelien. Dat nygge Testament tho dude II. Teil mit einem gesch. Überblick über die nd. Bibelübersetzung des M.A.s. Hrsg. mit K. Beckey und S. Miers von Hans Vollmer (= Bibel und deutsche Kultur 10). X, 77 S. und S. 237—492. 8°. Potsdam, Akad. Verlagsgesellschaft Athenaion, 1940.

Der vorliegende Band ist ein Jubiläumsband: der 10. der neuen Reihe und zugleich Zeuge einer dreißigjährigen Forschungstätigkeit des Herausgebers. Er faßt auch insofern zusammen, als er ein Gesamtregister über alle die Hss. und Frühdrucke bringt, die nicht nur die 10 Bände „Bibel und deutsche Kultur", sondern auch ihre Vorläufer, Vollmers Materialien zur Bibelgeschichte 1912—1929, behandelt haben (von S. Miers). Den Hauptraum nimmt im übrigen der zweite Teil des ndt. Neuen Testaments ein, das als älteste nd. Übertragung der Lutherschen in Hamburg 1523 erschien und dessen erste Hälfte der vorige Band gebracht; diesmal folgen Apostelgeschichte, Briefe und Offenbarung. Der Herausgeber K. Beckey fügt einen geschichtl. Überblick über die niederdeutsche Bibelübersetzung des Mittelalters bei, der als Stoffsammlung willkommen ist; die kritische Stellungnahme zu verschiedenen Fragen (Heliand-Heimat, Praefationes z. B.), bleibt dem späteren Benutzer überlassen. H. Vollmer schreibt einen Bericht über seine ertragreiche Durcharbeitung ost- und südostdeutscher Bibliotheken und steuert einen Aufsatz über „Passionen als Teilübersetzung der Evangelien" bei.

Freiburg i. Br. *F. Maurer.*

Reformationszeit.

Lortz, Joseph: Die Reformation in Deutschland I 1939; 436 S.; II 1940; 332 S.; Herder, Freiburg i. Br.; zus. 25.— RM.

Diese Gesamtdarstellung der Reformationsgeschichte Deutschlands aus der Feder eines katholischen Kirchenhistorikers nimmt unter ihresgleichen eine Sonderstellung ein. Die großen katholischen Darstellungen Luthers und der Reformation um die Jahrhundertwende etwa eines Denifle, Weiß und Grisar waren in der von positivistisch orientierter Methode getragenen Absicht der Erschütterung des protestantischen historischen Luthermythus zur Erschließung neuen Quellenmaterials und der bisherigen Betrachtungsweise fremder Gesichtspunkte vorgegangen und hatten mit ihren Ergebnissen weitgehend auf die angegriffene protestantische Lutherforschung einwirken und diese vor allem zu gründlichen scholastischen Studien zwingen können. Damit hatte die katholische Polemik mit dazu beigetragen, das Gesicht der protestantischen Lutherforschung grundlegend zu wandeln und die sogenannte Lutherrenaissance hervorzurufen. Im Gegensatz dazu unternimmt es Lortz, die Ergebnisse der Arbeit der prote-

stantischen Lutherforschung der letzten Generation der katholischen Forschung und der katholischen Kirche zu vermitteln und für diese fruchtbar zu machen. Damit erhält diese erste katholische Gesamtdarstellung der deutschen Reformation der Gegenwart ein durchaus eigenartiges Gepräge.

Auf breiter Grundlage werden mit wohltuender Genauigkeit die berühmten „Ursachen und Voraussetzungen" der Reformation mit einer besonders wertvollen und aufschlußreichen Schilderung der Volksfrömmigkeit der Vorreformationszeit dargelegt. Dabei wird jeder, der sich um die Geschichte des kirchlichen Lebens in Norddeutschland bemüht hat, die häufigen Hinweise auf die eigenartigen und für den Schicksalsweg der Reformation so bezeichnenden Verhältnisse in Mecklenburg dankbar begrüßen. Im Mittelpunkt des ersten Bandes und damit des Gesamtwerkes steht dann billigerweise Luther, dessen Theologie und Frömmigkeit auf dem Hintergrunde seines Charakterbildes mit den sich daraus ergebenden kirchlichen und politischen Folgen trotz allen notwendigen Widerspruchs im einzelnen nicht anders als eindrucksvoll und gewissenhaft dargestellt angesehen werden können. Der zweite Band gibt dann in Umrissen das Ergebnis der Haltung Luthers, der anderen Reformatoren und der Fürsten auf politischem und kirchlichem Gebiet wieder. Dabei wird mit großer und sich „unparteiisch" gebender Liebe der Zerfall und die Erneuerung des katholischen Lebens gezeichnet. Das Werk klingt aus mit einem Blick auf den historischen Abschluß der Epoche, einer klaren Darlegung der Interimsproblematik und des schicksalhaften Augsburger Kompromisses von 1555.

Lortz hat in seinem Werk einmal die Quellen jener Zeit weithin neu aufgeschlossen und diese explicite und implicite verwertet und zu Wort kommen lassen. Dazu hat er die wichtige Literatur bis hin zu den letzten Neuerscheinungen benützt und verwertet. So weiß er sich beispielsweise für das Ganze des politischen Aufrisses dem schönen Buche Brandis über Karl V., für manche Formulierung von Einzelheiten der Theologie Luthers dem letzten großen Werk von Erich Seeberg verpflichtet, sucht aber darüber hinaus, die wissenschaftliche Diskussion weiterzuführen, was angesichts mancher anderer Erscheinungen heute auf diesem Gebiet dankbar vermerkt werden soll.

Es ist aber nun nicht einfach, dem Werk Lortz' gerecht zu werden. Das geschähe wohl am wenigsten dann, würde man sich auf die Fülle der von Lortz ausgesprochenen Urteile und die damit von ihm angeregten Einzelfragen stürzen. Da gäbe es natürlich unendlich viel zu sagen. Dann käme aber wahrscheinlich nicht zum Ausdruck, daß das Ganze so etwas wie ein revolutionäres Buch sein will, das auf eine kirchenpolitische Wirkung im Großen angelegt ist. Lortz schreibt eine Geschichte der Reformation unter einem theologischen Gesichtspunkt, ohne daß er dabei einer billigen Tendenz verfiele oder einfach als konfessionell befangen zu klassifizieren wäre. Lortz Geschichte der Reformation will ein Werk sein, das in die Tiefe der Religion selber vorstoßen und damit ökumenische Ausblicke eröffnen will. So gibt es in dem umfangreichen Buch im Hinblick auf dieses Ziel kaum einen Satz, der in seiner theologischen Bedeutung nicht nur genau durchdacht, sondern auch mühevoll errungen und dann auch ohne Furcht geäußert worden ist. Und das erweist sich in sachlicher Hinsicht als außerordentlich fruchtbar. Denn damit tritt eine ganze Reihe von Gestalten der Reformationszeit in ein neues, anderes Licht. So wird die Tragik Karls V., des großen Gegenspielers Luthers,

deutlich, daß er von seiner wesentlich humanistisch geformten katholischen Frömmigkeit aus zu dem Zweifrontenkrieg gegen Luther und die päpstliche Politik gezwungen wurde, um daran schließlich zu scheitern. So gewinnen die zur Führung bestimmten und die wenigen tatsächlich führenden Männer der alten Kirche: die versagenden Bischöfe und Prälaten, die kämpfenden Theologen und die wenigen Vertreter einer aktiven katholischen Reform neues Leben, weil Lortz den Mut findet, auch hier Licht und Schatten klar zu scheiden. Hervorzuheben sind dabei etwa die Charakteristiken Ecks, des Cochlaeus und vor allem des Reformbischofs Stanislaus Hosius von Ermland — wie steht es aber mit dessen Stellung im Reiche und mit seiner Nationalität? — die ein deutliches Bild von den vorhandenen positiven Kräften des Katholizismus im Zeitalter der Reformation vermitteln. Es ist ja das eigenste Forschungsgebiet Lortz', dem wir diese schönen Ausführungen verdanken.

Der eigentliche Schwerpunkt der Lortzschen Darstellung liegt aber naturgemäß bei seiner für den Katholizismus neuen Schau und Auffassung Luthers. Diese bedeutet trotz aller möglichen und notwendigen Vorbehalte einen gewaltigen Fortschritt der katholischen Forschung, denn Lortz verzichtet auf die gewohnte billige Herabsetzung Luthers in charakterlicher, intellektueller und moralischer Hinsicht. Statt dessen treten die sachlich-theologischen Betrachtungskategorien in den Vordergrund. Luthers Ringen wird nach seiner religiösen Bedeutung und Tragweite zu erfassen und das Tragisch-Zwangsmäßige seines Weges zu verdeutlichen gesucht. Luther muß damit enden, daß er die Einheit des Glaubens zerstört, das ist das bittere Ergebnis seines titanenhaften Ringens um die Kirche. Dadurch, daß Luther die katholische Wahrheit in „subjektiver Vereinseitigung" haben will, muß er zum „Häretiker" werden. Lortz spricht dies harte Urteil nicht mit der gewohnten Überheblichkeit aus, sondern mit dem ehrlichen Schmerz über die geschichtliche Tragik, der Anerkennung fordern kann. Doch wird Lortz Argumentation hier widerspruchsvoll. Denn, wenn er angibt, das, was Luther als katholisch bekämpfe, sei gar nicht das wahre Katholische, so gibt er nur Luther und seiner Kirche Recht, wenn diese behaupten, die Kirche dieser Zeit sei vom wahren christlichen und katholischen Glauben abgefallen. Und Lortz täuscht sich auch, wenn er einem sehr psychologistisch verstandenen Subjektivismus Luthers die Schuld an einer weltgeschichtlichen Umwälzung geben will — zu was dient hier und überhaupt in der Geschichte das Fragen nach der Schuld? — denn es ist doch vielmehr so, daß die objektiv-sachlichen Beweggründe seines Kampfes um die christliche Religion Luther, den konservativen Revolutionär, wider Willen fortführten von der Institution, die bis auf ihn diese christliche Religion im Abendland allein zu geschichtlicher Darstellung gebracht hatte.

Doch diese notwendigen Einwendungen können und sollen das Verdienst, das Lortz mit diesem Werk in theologischer wie historischer Hinsicht erworben hat, nicht bestreiten. Das besteht darin, daß er die gegenreformatorische Sicht der Geschichte Luthers und der deutschen Reformation im Katholizismus überwunden hat und damit ein neues verständnisvolleres Verhältnis der Konfessionen zueinander wenigstens auf diesem begrenzten Gebiet anbahnt. Hier liegt auch die im echten Sinne kirchenpolitisch-ökumenische Bedeutung des Werkes, dem man nicht absprechen kann, daß es auf die Zeichen der Zeit aufmerksam gehört hat und Tendenzen zum Ausdruck bringt, die sich bereits am Rande der Probe, die die christliche Religion in

der Gegenwart zu bestehen haben wird, abzeichnen. Aber Lortz bleibt damit im Banne der katholischen Tradition, daß er die Basis der Aussprache der Konfessionen auf das Gebiet der Frömmigkeit verlegt und damit die dogmatischen Gegensätze zu neutralisieren sucht. Und damit wird natürlich die Tragweite seiner Argumente begrenzt. So bleibt bei allem ehrlichen Trachten nach wirklichem Nachempfinden der Bewegkräfte der Lutherschen Frömmigkeit Lortz' Betrachtung doch eingeengt durch die aus seiner eigenen Frömmigkeit erwachsenden moralisierenden und psychologisierenden Urteile, die mit einer historischen Erfassung der in Luther aufgebrochenen Urgewalt nichts zu tun haben und denen daher auch die geschichtliche Wirkung selber versagt bleiben wird. Die protestantische Forschung erhalte aber von daher die Anregung, demgegenüber im Rahmen einer Schau der Persönlichkeit Luthers ruhig auch einmal die dämonischen Züge im Charakter des Titanen zur Darstellung zu bringen, um daraus ihrerseits den Mut zu schöpfen zur Sprengung der bürgerlichen Verengung der Lutherschen Religion und Kirche bei seinen Epigonen.

Hohen Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Boehmer, Heinrich: Der junge Luther. 2. Auflage. 394 S. Koehler & Amelang, Leipzig 1939.

Bei der „zweiten Auflage" dieser klassisch gewordenen Darstellung handelt es sich — wie es begreiflicherweise nicht anders sein kann — um einen unveränderten Nachdruck der ersten Auflage. Nur das äußere Gewand hat sich etwas wandeln müssen. Nicht mehr als erster Band der Reihe: „Deutsche Führer", sondern als selbständiges Werk erscheint diese Neuauflage. Leider büßt sie dabei den allerdings im Inhaltsverzeichnis noch angegebenen so denkwürdigen wie für die Lutherauffassung im Kreise der zeitgenössischen Künstler charakteristischen Holzschnitt Hans Baldung Griens, der Luther von der Taube des Heiligen Geistes inspiriert werdend darstellt, ein. Das ist aber wohl der einzige Schönheitsfehler neben dem nicht berichtigten Inhaltsverzeichnis der einem lebhaften Bedürfnis entsprechenden Neuauflage des Werkes, die als solche nur begrüßt werden kann.

Hohen Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Pauls, Theodor: Luther und die Juden. 1939. I. In der Frühzeit der Reformation 1513—1524. II. Der Kampf 1524—1546. III. Aus Luthers Kampfschriften gegen die Juden (Aufbau im positiven Christentum, herausgegeben von W. Petersmann, Heft 54, 55, 61).

H. Pauls, bekannt durch verschiedene Arbeiten über Luther, füllt mit diesen Schriften eine Lücke in der Lutherliteratur aus, indem er nach der Arbeit des Rabbiners R. Levin 1911 gründlich und ernsthaft die Anschauungen Luthers über Juden und Judentum sorgfältig darstellt und gewissenhaft analysiert. Er geht dabei durchaus sachgemäß vor und verfolgt die Gedanken Luthers zum Thema Judenfrage chronologisch, wobei sich trotz aller in dem literarischen Charakter und in der Situation begründeten Eigenart der Schriften Luthers wieder die große Einheitlichkeit in seinen Grundanschauungen ergibt. Auf Einzelheiten möchte ich in dieser Anzeige nicht eingehen. Viel-

leicht ist in größerem Zusammenhang Gelegenheit zu einer eingehenden Auseinandersetzung, die das Thema und die Behandlung desselben verdienen. Nur das eine möchte ich bemerken, daß es sich m. E. empfiehlt, zuerst die Grundlage zu verbreitern oder zu erarbeiten, auf welcher die Gedanken Luthers gewachsen sind. Pauls gibt auch in dieser Hinsicht einige Hinweise. Aber man müßte die sachliche und ideologische Einschätzung der Juden im späten Mittelalter genauer kennen, wenn man Luther ganz verstehen will. Das soll nicht heißen, daß Luther einfach aus dem Spätmittelalter abgeleitet werden kann; aber auch das Originale bekommt seine eigentümliche Färbung erst dann, wenn es im Zusammenhang seiner Umwelt gesehen wird; und niemand weiß, wie weit sich deren Grenzen erstrecken. Hier liegen unfraglich noch Aufgaben für verschiedene Arbeiten vor.

Berlin-Grunewald. *E. Seeberg.*

Appel, Helmut: Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. Jahrg. 56. Heft 1, Nr. 165; Heinsius Nachf. Leipzig 1938; IV, 140 S. und 11 Bildtafeln. 4.50 RM.

In die bunt erregte Welt der spätmittelalterlichen Frömmigkeit werden wir in dieser Studie über die Trost- und Sterbebücher eingeführt. Ausgehend von den Anfängen dieser Literatur in der deutschen Mystik bei Meister Eckhart und seinem Kreis und den Trostbüchern der spätscholastischen Theologen Johann von Dambach und des „Doctor consolatorius" Johannes Gerson findet der Vf. in der *Imitatio Christi* den Übergang zu den „Sterbetrostbüchlein", den verschiedenen *„Ars moriendi"* betitelten Werken, bis hin zu den einschlägigen Schriften Staupitzens und des Johann von Saaz, die er dann nach Form und Inhalt eingehend und sorgfältig schildert. In der *Ars moriendi* der fünf Anfechtungen — deren berühmte 11 Holzschnitte nach dem Unikum der Erstausgabe dankenswerterweise der Studie beigegeben worden sind — schwingt sich angesichts der letzten Not des menschlichen Daseins die Frömmigkeit des Mittelalters zu einer sonst unerhörten Höhe auf. Führte schon bei den Mystikern und bei Dambach wie bei Gerson das Suchen nach echtem Trost in die Tiefe der Religion: entweder zu der Einung mit Gott, der gegenüber alles Leid vergeht, oder zu einer vertieften Auffassung der *Imitatio Christi*, so stehen die Trostgründe der *Ars moriendi* und die diese hervorbringende Gesamtanschauung fast auf der Ebene der Religion Luthers. Denn die *Ars moriendi* sieht wie Luther den Menschen als das Schlachtfeld der sich bekämpfenden himmlischen und teuflischen Gewalten; ebenso bahnt die *Ars moriendi* die Überwindung des in der alten Auffassung der *Imitatio Christi* liegenden Verdienstmomentes erfolgreich an. Luther führt diese Linie dann weiter bis zur Ersetzung der aktiven *Imitatio* durch die *sola fide et sola gratia* geschenkt werdende Conformität des Christen mit dem Leiden, aber damit auch der Verherrlichung Christi. Schon die vom Vf. hauptsächlich herangezogenen Trostschriften Luthers aus den Jahren 1519 und 1520 — eine aber angesichts der zentralen Bedeutung des Problems bei Luther überaus schmale Grundlage — zeigen die Hoffnung und den Glauben an die Konformierung mit dem Schicksal des Gekreuzigten, damit der Fromme so wie Christus selber aus der schwersten Anfechtung befreit werde.

So zeigt Appel eine der Linien, die vom Spätmittelalter zur Reformation führen und Luther mit der Geisteswelt vor ihm verbinden und zugleich wieder von ihr scheiden, auf und leistet damit eine der Vorarbeiten, die zur Erforschung der Geschichte der deutschen Frömmigkeit notwendig sind. Allerdings verlaufen Darstellung und Argumentation in den ausgefahrenen Bahnen einer bekannten historisch-theologischen Schule, ohne daß er jedoch das Vorbild erreicht oder auch an nur einer Stelle versucht, über das überlieferte Schema hinauszugelangen oder es zu vertiefen. So fügt er in ein bereits feststehendes Bild nur ein neues Mosaiksteinchen ein und tradiert im Rahmen desselben die bekannten Vor- und Fehlurteile dieser Schule etwa gegen die Mystik und auch über Luthers Verhältnis zu dieser getreulich weiter. Dazu beschränken die Charakteristiken der einzelnen Schriftsteller fast ängstlich sich auf die Inhaltsangaben ihrer Schriften; und diese Blöße kann auch nur dürftig durch die beigegebenen bibliographischen Angaben bedeckt werden, deren angekündigte Erweiterung zu einer eigenen Studie wir uns aber gern gefallen lassen wollen.

Hohen Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Wolff, Otto: Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung. Tübinger Studien zur systematischen Theologie. Heft 7. Kohlhammer, Stuttgart 1938. 396 S. 12.50 RM.

Auf den Weg theologiegeschichtlicher selbstkritischer Besinnung führt uns Wolff mit seiner Darstellung der Haupttypen der Lutherdeutung des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts. In der richtigen Erkenntnis dessen, daß das Selbstbewußtsein der protestantischen Theologie bewußt und unbewußt in der Darstellung und Auffassung ihres Prototypen Luther sich am reinsten ausprägt, beschränkt sich Wolff nicht auf die rein historischen Lutherdarstellungen, sondern bezieht die Bahnbrecher der systematischen Theologie in den Kreis seiner Typensammlung mit hinein. Darüber hinaus weist er die lebhaften Wechselbeziehungen zwischen theologischer Systembildung und historischer Lutherforschung im einzelnen sorgfältig nach.

So setzt Wolff mit der Darstellung von Hofmanns als dem Bahnbrecher echt lutherschen Geistes gegenüber dem orthodoxen Traditionalismus, dem Typ, „der das Luthersche Grundmotiv der Liebe Gottes monistisch-universalistisch vereinseitigt", ein und betont damit mit Recht die Rolle, die dieser Mann als geistiger Ahnherr einer überaus fruchtbaren theologischen Schule und schließlich auch Reinhold Seebergs in der Theologiegeschichte einnimmt. Ihm gegenüber tritt der „Zweisphärentyp: Sonderung der Relativierung der Gegensätze" in Luthers Theologie, verkörpert durch das Werk Theodosius Harnacks. Vf. meint damit die Rückführung des lutherschen Dualismus auf den Gegensatz von allgemeiner und spezieller Offenbarung und zeigt abschließend den Einfluß dieser Lutherdeutung im einzelnen auf die dialektische Theologie — in der Hauptsache bei E. Brunner und Gogarten — aber bezeichnenderweise auch auf W. Lütgert in dessen Spätwerk: Schöpfung und Offenbarung und auf W. Elerts Lutherauffassung mit den sich daraus für diese ergebenden Aporien auf.

Den Wendepunkt in der Lutherdeutung des 19. Jahrhunderts stellt nach Wolff der nächste Typ dar, der der „idealistisch-reformatorischen

Synthese in seiner Selbstauflösung": Albrecht Ritschl. Im Gegensatz zu der hauptsächlich durch die dialektische Theologie erfolgten Verketzerung Ritschls unternimmt Wolff eine positive Würdigung Ritschls, indem er in den Bahnen Wehrungs nachweist, daß der Hauptimpuls der modernen Lutherforschung wie der modernen Theologie überhaupt gerade von Ritschl ausgegangen ist. Ritschl erscheint so als der erste, der es unternimmt, gegenüber der melanchthonianisch bestimmten Orthodoxie den echten Grundintentionen Luthers inhaltlich und methodisch in der Theologie wieder Geltung zu verschaffen. Erweisen sich auch bei ihm in der Durchführung seines Lutherschen Programms die philosophisch-weltanschaulichen Motive noch vielfach stärker als die tatsächliche Befruchtung durch Luther, so ist doch das Urteil, das lediglich jene Zeitgebundenheit hervorheben will, historisch falsch, denn durch Ritschl ist das Luthersche Element in der Theologie des 19. Jahrhunderts gleichsam virulent geworden, so daß Ritschl als der Ahnherr der Lutherrenaissance angesehen werden muß. Dabei wirkt es erheiternd, zu sehen, wie Wolff so manchen Nachbeter des dialektischen Verdikts über den Ketzervater Ritschl als auf den von diesem gebahnten Pfaden selber wandelnd betreten kann, um damit das Fehlurteil über einen Mann, dessen Leistung und schulebildender Kraft mit der Weltruf der deutschen protestantischen Theologie zu verdanken ist, richtigzustellen.

Danach wendet sich Wolff der Charakterisierung der beiden die Lutherdeutung des beginnenden 20. Jahrhunderts bestimmenden Forscher und ihrer Arbeiten zu: Reinhold Seeberg und Karl Holl. R. Seeberg wird aufgefaßt als der Vertreter des transzendentalpsychologischen Typs. Mit der Hervorhebung des transzendentalen Elements in R. Seebergs Lutherdeutung als für diese charakteristisch ist Wolff zweifellos im Recht, aber er verzeichnet das Bild der Lutherdeutung und der Theologie Seebergs schwer durch seine von älteren Autoren übernommene Behauptung, die Entwicklung R. Seebergs sei bestimmt durch eine immer stärker hervortretende Einwirkung seiner eigenen aus der weltanschaulichen Problematik an der Schwelle des neuen Jahrhunderts geborenen Denkprinzipien auf seine Lutherdarstellung. Dadurch sei Seeberg zu einer psychologischen Erweichung des echten — etwa durch W. Elert vertretenen — Transzendentalismus geführt worden. Wer Reinhold Seeberg wirklich kennt, weiß, wie weit diese Zeichnung danebengeht. Der Referent hatte bei der Ordnung des Nachlasses R. Seebergs Gelegenheit, das Gegenteil dieser Behauptung feststellen zu können, nämlich die an später hinzugefügten handschriftlichen Eintragungen R. Seebergs in seinen gedruckten systematischen Arbeiten erkennbare unermüdete Arbeit daran, die Denkprinzipien Luthers im Rahmen seiner eigenen Systematik wirksam zur Geltung zu bringen. Ist das noch nicht immer völlig gelungen, so kann das doch nichts daran ändern, daß durch die Hervorhebung des transzendentalen Elements im Denken Luthers durch R. Seeberg wie der systematischen Theologie so auch der historischen Forschung und Methode Zukunftsaufgaben und Zukunftsaussichten von umwälzender Bedeutung eröffnet werden. Weil Wolff in der Darstellung Reinhold Seebergs zu stark von den nicht immer von Bosheit freien Urteilen der Kollegen dieses beeindruckt und beeinflußt erscheint, kann es ihm nicht gelingen, die wahre in die Zukunft weisende Bedeutung R. Seebergs zu erfassen und darzustellen.

K. Holls Lutherdeutung wird dargestellt als der Typ, der die paradoxe Einheit in den Gegensätzen ethizistisch rationalisiert.

Gegenüber der als bahnbrechend gewürdigten Leistung Holls erhebt Vf. zwei Einwände: einmal den der Calvinisierung — in der Betonung des Gottesgedankens ohne Christus zutage tretend — und den der Begründung und Rückführung der Religion auf das Ethische, damit in Ritschls Bahnen zurücklenkend. Es ist schade, daß Wolff zur Vertiefung seiner Kritik an Holl nicht auch die wertvollen Beobachtungen von H. Lammers in dessen Arbeit über „Luthers Anschauung vom Willen" (1935, S. 32 ff.) berücksichtigt hat. Von dieser aus der Sache geborenen Kritik an dem Rigorismus Holls aus hätte sich mancher neue Gesichtspunkt ergeben können, während so Kritik und Darstellung Holls in ausgefahrenen Gleisen verlaufen.

Dem Ideal der Lutherauffassung des Verfassers kommt am nächsten das Programm, das Gustav Aulén im Rahmen seines „Christlichen Gottesbildes" entwickelt hat und dem der Vf. offenbar in seiner eigenen Anschauung von Luther sehr verpflichtet ist. Wolff charakterisiert diese Deutung als den „Typ der dynamischen Synthese", der die Einheit in den Lutherschen Gegensatzpaaren Liebe und Zorn, offenbarem und verborgenem Gott usw. aufzuweisen in der Lage ist. Das müßte aber erst durch eine Ausführung jenes Entwurfs an Hand des Materials im einzelnen wie im ganzen erwiesen werden.

An dieser Stelle wird die methodische Schwäche des Wolffschen Buches offenbar. Man kann sich des Eindrucks schwer erwehren, daß der Vf. vom leeren Raum aus argumentiert, so treffend und klärend in vielen Fällen seine Beobachtungen sein mögen. Bis Wolff selber mit einer umfassenden Deutung Luthers oder einer großen systematischen Arbeit, in der seine Lutherauffassung wirksam würde, auf den Plan getreten ist, wird eine Diskussion über Recht oder Unrecht seiner Position verschoben werden müssen. Hoffentlich hat der Vf. dann auch entdecken können, daß in den Arbeiten von R. Hermann und E. Seeberg und deren Schülern bereits ein neuer Typ ans Licht getreten ist, dem nach unserem Ermessen die Zukunft gehört. Daß das so ist, das wird auch aus der Typenschilderung Wolffs vollends deutlich.

Hohen Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Tyszko, Oskar: Beiträge zu den Flugschriften Lazarus Spenglers. Gießener Beiträge zur deutschen Philologie 71. Gießen 1939. 226 S. 7.— RM.

Hans von Schubert hatte in seiner Spengler-Monographie die Zuweisung einer Reihe von Flugschriften an Spengler, die Paul Kalkoff in seinem Werk: „Die Reformation in der Reichsstadt Nürnberg nach den Flugschriften ihres Ratschreibers Lazarus Spengler" ausgesprochen hatte, in der Hauptsache auf Grund inhaltlicher Kriterien zurückweisen zu müssen geglaubt. Tyszko greift in der vorliegenden Untersuchung das strittige Problem auf, um ihm von seiten der Sprachforschung beizukommen. So untersucht er die fraglichen Flugschriften — es handelt sich um den berühmten Dialogus der Apothekerdrogen, dann das „Gespräch auf dem Steigerwald" und schließlich die „Strebkatz und der Triumphus Veritatis" — auf ihren Wortschatz, Syntax und Stil, um diesen Eigenarten dann die der authentischen Spenglerschriften gegenüberzustellen. Das Ergebnis ist eine erneute Bestätigung des Unechtheitsverdiktes Hans von Schuberts. Doch entschädigt uns Tyszko dafür durch die neue Zuweisung von vier Flugschriften bisher unbekannter Herkunft aus plausiblen philologischen,

historischen und inhaltlichen Gründen an Spengler. Es sind diese der „Kurze Begriff" von 1522, die „Auflösung" von 1523, der „Ratschlag" von 1526 und die „Antwort" von 1530. Da Tyszko gerade den innerlichen Zusammenhang dieser Schriften mit der sonstigen literarischen Tätigkeit Spenglers — z. T. durch den Nachweis ungedruckter Entwürfe von Spenglers Hand — nachzuweisen in der Lage ist, wird jede kommende Spenglerdarstellung diese Flugschriften als echte Quellen berücksichtigen müssen.

Einem dringenden Bedürfnis hilft der Neudruck des Dialogus der Apothekerdrogen, Apostolikum und Angelica im Anhang der Untersuchung ab. Es gab davon bisher lediglich den auf dem schlechteren Überlieferungszweig basierenden Nachdruck in Schades „Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit", 1863, der durch die Entdeckung einer zweiten besseren Überlieferung völlig überholt war. Für die brauchbare Neuausgabe dieser wertvollen Flugschrift, die ein schönes Bild von der Verarbeitung der Reformation innerhalb der Volksfrömmigkeit bietet, werden dem Vf. alle interessierten Forscher dankbar sein.

Hohen Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Frotscher, Gerhard: Tilemann Heshusen. Ein Leben im Dienste der Lehre Luthers. S. 132. (Vogtländischer Heimatverlag Franz Neupert, Plauen i. V., 1938.)

Durch familiengeschichtliche Forschungen angeregt, hat ein Enkel in der 13. Generation Heshusens es unternommen, von einem überkonfessionellen Standpunkt aus das Leben seines Ahnen zu schildern. Der Vf. ist mit großer Treue dem biographischen Lebensgang H.s. nachgegangen und hat dabei manche Unrichtigkeiten, die von der Forschung bisher aus der Tradition übernommen wurden, richtiggestellt. Besonders trifft das für die Magdeburger Zeit von Heshusen zu. Der Wert der Arbeit liegt in einem Doppelten: In der Richtigstellung des Lebensganges und der zahlreichen Konflikte Heshusens auf Grund einer sorgfältigen Arbeit nach archivalischem Material, und in dem Bemühen von familiengeschichtlichen Gesichtspunkten aus ein Bild von H. zu zeichnen. Der Vf. ist dabei — in einem für einen Laien erstaunlichen Maße — auch in die Streitigkeiten des frühen Luthertums, der Lutheraner, Gnesiolutheraner, Philippisten und Kryptocalvinisten, hineingestiegen. Hier fehlen dem Vf. allerdings weitere geistesgeschichtliche Gesichtspunkte, die die Streitereien nicht nur als theologisches Gezänk erscheinen lassen, sondern es deutlich zu machen, daß hinter den Streitigkeiten eine verschiedene Interpretation Luthers und seines Gedankenguts steht als eine verschiedene und wie der Vf. meint, irreführende und verwirrende Auslegung der Bibel, aus der nach Meinung des Vf. der schädliche konfessionelle Hader stammt. Man darf nicht übersehen, daß die Konfessionen die Aneignung des Christentums auf deutschem Boden darstellen und daß daraus ihre historische Notwendigkeit erwächst. Es ist dem Vf. gelungen, das Bild H.s nicht nur als Streiter zu zeichnen, sondern als eines unbeugsamen aufrechten Charakters, der die Wahrheit suchte und verteidigte. Hier manche unrichtige Beurteilung der Persönlichkeit H.s richtiggestellt zu haben, ist fraglos ein Verdienst des Vf.s. Darüber hinaus ist die Arbeit des Dr. med. F. auch ein Dokument für unsere Zeit; sie zeigt, wie unserer Zeit die konfessionellen Probleme der Vergangenheit erscheinen.

Z. Z. bei der Kriegsmarine. *B. Seeberg.*

Hase, Hans Christoph von: Die Gestalt der Kirche Luthers. Vandenhoek & Ruprecht. Göttingen 1940. 98 S.

Die Schrift Hases behandelt das besonders für die protestantischen aber schließlich auch für alle christlichen Kirchen so schmerzvolle Problem der Gestaltung der äußeren Form der Kirche in der Welt an Hand einer Schilderung der Auseinandersetzung um das „Interim" von 1548. Von der Seite des Flacius aus wird der Konflikt der Epigonen Luthers um die Durchführung des von Karl V. nach der Niederlage der Schmalkaldener auf Grund der langwierigen Verhandlungen beider Religionsparteien als Reichsgesetz verkündeten und bis zum Konzil geltensollenden Interims und seiner Abwandlungen entrollt. Sind Kirchenordnung und Zeremonien, wenn die „rechte Lehre" erhalten bleibt, Mitteldinge oder nicht? Der Vf. zeigt, wie Flacius bei der Beantwortung dieser Frage im Gegensatz zu Melanchthon dem Wege Luthers grundsätzlich und haltungsmäßig treu zu bleiben sucht, und erweist die lutherisch-flacianische Kontinuität durch beachtenswertes Material. Beachtlich ist dabei u. a. der Hinweis auf des Flacius treffende religions-psychologische Beobachtung, daß aus dem unter äußerem Druck vorgenommenen Wechsel von Zeremonien und Lehren leicht die Konsequenz auftauchen kann, „die Religion sei nur ein Menschengedicht, eine sowohl als die andere", die dann zu religiöser Resignation und zu religiösem Nihilismus führt. Aber der Vf. kann auch die Tragik nicht verbergen, daß Flacius, dieser echteste Lutheraner, in seiner Anschauung des Verhältnisses von Staat oder Obrigkeit und Kirche selber bereits stärker von Melanchthons einlinigen theokratischen Gedanken geformt ist als von Luthers dualistisch-dynamistischem Denken.

Für die historische Forschung ist das Ergebnis der Schrift von Hase eigentlich recht wenig ertragreich — wo werden wir in der Schau Luthers, Melanchthons, des Flacius und der ganzen Angelegenheit wesentlich tiefer geführt? Zudem kann ich die Bedenken nicht unterdrücken gegen eine Methode, die unter dem Einfluß des bearbeiteten Stoffes in den Stil der Polemik des 16. Jahrhunderts zurückzufallen sich anschickt. Damit ist m. E. auch der Sache, um deren Herausstellung es von Hase wohl in erster Linie geht, wenig gedient.

Hohen Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Quistorp, Heinrich: Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins. Gütersloh 1941. C. Bertelsmann (VIII, 208 S.).

Eine Darstellung von „Calvins Eschatologie" hat die eschatologische Ausrichtung des Glaubens in ihrer „christozentrischen" Besonderheit gegenüber humanistischer, spiritualistischer Jenseitsfrömmigkeit (vgl. Erasmus) zu durchleuchten (I Die Hoffnung) und daraufhin den Gedankeninhalt der individuellen und der universalen Eschatologie zu untersuchen (II Die Unsterblichkeit der Seele. III Die letzte Auferstehung). Sie wird dazu neben der Institutio, die als Leitfaden dienen kann, und neben der Psychopannychia vor allem auch die exegetische Arbeit reichlich sich zunutze machen. Und deutlicher als bei anderen Lehrstücken, bei denen herkömmliche Aufrisse dem Historiker leicht diese Aufgabe verschleiern, wird bei der Eschatologie für das Erfassen, das nie ohne wertendes Verstehen sein kann, eigenes theologisches Bedenken der Sache sich notwendig erweisen. Man

darf schon sagen, daß Qu.s gründliche, gut lesbare Arbeit diese Bedingungen erfüllt. Sie will eine Lücke in der Calvin-Forschung schließen und damit zugleich „dem gerade heute notwendigen Neuaufbau einer evangelischen Eschatologie" dienen. — Sie kann freilich auch die Gefahr dieser gerade für Calvin heute so beliebt werdenden historisch-theologischen Monographien und vielleicht auch die Gefahr gewisser dogmatischer Tendenzen veranschaulichen. Calvin wird an Luther 96 ff. d. i. seinem Verständnis für die Ganzheit „Mensch" und an dem „Biblischen Realismus" gemessen. So erscheint er, unbeschadet seiner christozentrischen Spannung auf das Kommen des Herrn, doch noch oder schon als Spiritualist, als Übergang zu der Orthodoxie, die ihrerseits im Abfall von der Reformation der individualistischen hellenischen Unsterblichkeitseschatologie verfallen sei. Eine bessere Kenntnis der Orthodoxie muß diese von führenden Eschatologikern begünstigte Geschichtskonstruktion erschüttern und das Problem neu aufrollen. Es ist eine arge Verzerrung, daß die Orthodoxie die Eschatologie — als „Stiefkind" (Nietzsche! 200) — mit Preisgabe des biblischen Realismus dem „griechischen" Geist geopfert habe. Die Naherwartung ist noch recht lebendig, nicht nur als Ausblick auf die Todesentscheidung, sondern auch auf das Kommen des Herrn; und die persönliche Hoffnung wird entscheidend nicht auf die Philosophie, sondern gleich der „endgeschichtlichen" auf die Bibel gegründet (siehe Reformation, Orthod. u. Ration. II 241 ff.). Fällt das Scheinwerferlicht nicht mehr grell von der Orthodoxie auf ihren Bahnbrecher Calvin zurück, wird man auch bei ihm die biblische Begründung stärker sehen und seine „Zwischenzustandslehre" nicht bloß — wie die Ablehnung des (biblischen?) Chiliasmus — aus dem Gegensatz gegen den Anabaptismus entschuldigen 164, sondern in ihrer Glaubenswahrheit würdigen. Steht Luther wirklich im Wege? Ihn hat die vorbildliche Achtung des Geheimnisses und die Wahrung der einheitlichen Blickrichtung über den Tod auf die ganze Zukunft Gottes — beides wirkte fort! — n i c h t zu der rationalen Abschiebung der persönlichen Hoffnung auf den e i n e n jüngsten Tag geführt und nicht gehindert, von einem vorher abberufenen Mitarbeiter zu sagen, daß er j e t z t in der himmlischen Kirche schaue (53, 400)! Muß man nicht auch im NT. den D u r c h bruch der persönlichen Hoffnung durch die Todesaussicht und die Gewißheit vom Beginn des ewigen Lebens, das nicht wirklich unterbrochen sein kann, stärker einschätzen und sich hüten, den „biblischen Realismus" einseitig zu kanonisieren? Dogmatische Aneignung zieht die Folgerung, indem sie in gleichmäßiger Achtung des Geheimnisses über die wechselseitige Ausspielung von „spiritualistischer" individueller und „realistischer" universaler Eschatologie, damit aber auch die (gegenüber der philosophischen Zersetzung im 18. Jahrhundert aufgekommene) künstliche Erweckung des eschatologischen Biblizismus hinausdringt. — Als wichtige Einzelbeobachtung sei noch die über den Fortschrittsgedanken bei Calvin 115 beigebracht; sie wirft ihr Licht darauf, daß gerade auf calvinischem Boden die Hoffnung auf einen Sieg des Reiches Christi in der Geschichte, ein „gemäßigter Chiliasmus" sich ausgebildet hat (Alsted, Coccejanismus u. a.).

Geilenkirchen b. Aachen. *H. E. Weber.*

Schmidlin, Josef: Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreißigjährigen Krieges nach den bischöflichen Romberichten. (Herder & Co. Freiburg im Breisgau 1940. S. 98. Geh. 3.80 RM.)

Das Werk ist die Fortsetzung des 1908—1910 erschienenen Werkes von Sch. „Kirchliche Zustände in Deutschland vor dem Dreißigjährigen Krieg nach den bischöflichen Diözesanberichten an den Hl. Stuhl". Der Vf. behandelt sämtliche in Großdeutschland gelegenen Bistümer mit Einschluß des Elsaß. Das Bedeutsame der Arbeit liegt darin, daß Sch. nicht einfach die Texte abdruckt oder übersetzt, sondern eine möglichst wortgetreue Umschreibung vornimmt, die einen klaren und lesbaren Blick in die Zustände und kirchlichen Nöte der Bistume während des Dreißigjährigen Krieges tun läßt. Interessant ist die Rolle, die die Bischöfe auf Grund ihrer landesherrlichen Rechte spielen und bedeutsam ist ihr seelsorgerliches Bemühen. Man sieht aber auch, welche Unterstützung für die Kirche die Orden, vornehmlich die Jesuiten, bedeuten, die oft den Katholizismus hoch halten, wenn die Bischöfe genötigt sind, außer Landes zu gehen. So gewinnt man durch die Berichte einen Einblick in das kirchliche und kulturelle Leben während des Dreißigjährigen Krieges, in dem politische Gegensätze unter dem Vorwand der religiösen Überzeugung ausgetragen werden, und in die verheerende Wirkung dieses Krieges für das Leben des Volkes.

Z. Z. bei der Kriegsmarine. *B. Seeberg.*

Territorialkirchengeschichte.

Müller, Wolfgang: Die althessischen Ämter im Kreise Gießen. Geschichte ihrer territorialen Entwicklung. (Schriften des Instituts für geschichtliche Landeskunde von Hessen und Nassau, herausgegeben von Theodor Mayer und Edmund E. Stengel. 19. Stück.) Marburg 1940. XVI, 218 S. mit einem Atlas von 6 Blättern.

Mit dem Erscheinen der angezeigten Schrift ist das Netz der Marburger Arbeiten zum geschichtlichen Atlas von Hessen und Nassau nunmehr über das um Gießen gelegene Gebiet am mittleren Lauf der Lahn in Oberhessen gezogen. Der Verfasser verfolgt die geschichtliche Entwicklung von der frühesten Gautopographie des Ober- und Niederlahngaues, für die vor allem die Lorscher und Fuldaer Traditionen ein reichhaltiges Quellenmaterial in diesem Abschnitt liefern, zu den kleineren Einheiten der Territorialgrafschaft Gleiberg, die an die Stelle der fränkischen Verwaltungseinheit getreten ist; bei den mehrfachen Teilungen fiel der Gießener Herrschaftsbereich um 1200 den Pfalzgrafen von Tübingen als gleibergischen Erben zu, die um 1265 von den Landgrafen von Hessen abgelöst wurden. Das weiter östlich im Bereich der früheren Ohm-Lahn-Grafschaft gelegene Grünberg dagegen verdankt seine Entstehung der Wahrnehmung landesherrlicher Rechte durch die Landgrafen von Thüringen in ihrem Kampfe mit dem Mainzer Erzstift während des 13. Jahrhunderts. Die Entstehung dieser landgräflichen Rechte selbst ist unbekannt. In

einem über mehrere Jahrhunderte währenden Streit mit den Inhabern von niedergerichtlichen oder anderen Herrschaftsrechten hat der hessische Staat seine Landeshoheit allmählich territorial abgerundet und die Verwaltung in den Ämtern Gießen, Grünberg und Nordeck organisiert; im Busecker Tal, einer an niederen Adel verlehnten Vogtei über altes Reichsgut, hat dieser Kampf erst im 18. Jahrhundert seinen für Hessen erfolgreichen Abschluß gefunden. Im besprochenen Bereich ist der Anteil der geistlichen Immunitätsbezirke an der Entstehung der Landeshoheit sehr gering geblieben. Als Teil einer größeren Zeit war 1008 von Kaiser Heinrich II. ein zum Reichshof Niederohmen gehöriger Bezirk dem Stift St. Stephan zu Mainz geschenkt worden; die vom Stift der Vogtei belehnten Adligen von Merlau gerieten im 13. Jahrhundert in Abhängigkeit von den Landgrafen, seit 1370 wurden diese selbst mit der Vogtei belehnt. Bei der Vogtei Winnerod bleibt der mainzische Ursprung nur Vermutung.

Seine territoriale Selbständigkeit behauptet hat das Augustinerchorherrenstift Schiffenberg, das erste Kloster, das auf dem Boden der Herrschaft Gießen entstanden ist. Hierzu hat wohl der Umstand beigetragen, daß die Vogtei Ende des 13. Jahrhunderts von Landgraf Heinrich I. von Hessen auf die Herren von Merenberg, später auf deren Erben, die Grafen von Nassau überging, deren Ausdehnungsdrang sich nicht in diesem Abschnitt betätigte; als zudem das Stift 1323 dem Deutschen Orden in Marburg überwiesen wurde, blieb sein Schicksal von dem im ganzen erfolgreichen Streben der Ballei abhängig, sich nicht in die Stellung eines hessischen Landstandes herabdrücken zu lassen; erst 1809 wurde das Haus Schiffenberg aufgehoben und sein Besitz vom Großherzogtum Hessen übernommen. Das noch im 12. Jahrhundert gegründete Augustinerinnenkloster Wirberg im Bereich des Amtes Grünberg war bereits 1529 von Landgraf Philipp aufgehoben worden, ebenso das im 13. Jahrhundert entstandene Antoniterhaus zu Grünberg. Der Besitz der übrigen geistlichen Grundherrschaften im behandelten Gebiet, unter denen das Marienstift zu Wetzlar und das Nonnenkloster Altenberg reicher begütert waren, hatte mehr wirtschaftsgeschichtliche, keine politische Bedeutung; in der Liste der kurz behandelten Grundherren fehlt merkwürdigerweise die Johanniterkommende zu Niederweisel, deren hüttenbergische Besitzungen sich anscheinend nicht über den 1585 zur Herrschaft Gießen gekommenen Teil des Hüttenbergs erstreckt haben.

Das im wesentlichen territorialgeschichtlich, also auf die Entwicklung politischer Gebiets- und Verwaltungseinheiten gerichtete Werk konnte von dem naheliegenden Versuch absehen, die Entstehung der kirchlichen Verwaltungsbezirke in diesem östlichsten Bereich des trierischen Archidiakonats Dietkirchen (die Ortschaften Steinbach und Niederalbach östlich Schiffenberg gehörten noch zum trierischen Archipresbyterat Wetzlar, Grünberg dagegen zum mainzischen Archidiakonat St. Johann) zu schildern. In dieser Hinsicht ist das zu Gebote stehende Quellenmaterial durch die Arbeit von G. Kleinfeld und H. Weirich über die mittelalterliche Kirchenorganisation im oberhessisch-nassauischen Raum erschöpfend ausgewertet.

Wiesbaden. *M. Sponheimer.*

Krummel, Walter: Die hessischen Ämter Melsungen, Spangenberg, Lichtenau und Felsberg (= Schriften des Instituts für geschichtliche Landeskunde von Hessen und Nassau, herausgegeben von Th. Mayer und Edmund E. Stengel, 20. Stück). Mit einem Atlas von 7 Karten. Marburg 1941. N. G. Elwert. XII, 162 S. 8.— RM.

Das hier behandelte Gebiet entspricht im wesentlichen dem heutigen Kreise Melsungen, dem Südteile des Kreises Witzenhausen, dem Amtsgerichtsbezirk Lichtenau und einigen Orten vom Kreise Eschwege, Rotenburg und Homberg-Fritzlar; dies Gebiet ist schon seit früher Zeit mit der thüringisch-hessischen Landgrafschaft verbunden gewesen. Dem Vf. liegt daran, soweit es möglich ist, die Entstehung, Entwicklung und Organisation der in Frage stehenden Ämter zu untersuchen und klarzustellen. Eine Darstellung der Besiedlungsverhältnisse schickt er voraus. Er stützt sich dabei auf die reichlich vorhandene Literatur, die er kritisch und scharfsinnig sichtet und kontrolliert, und durch umfangreiche Benutzung archivalischen Materials erweitert. Vor der Mitte des 9. Jahrhunderts findet er die sechs Orte Möllrich, Gensungen, Melsungen, Morschen, Heinebach und Velmeden belegt; Ende des 10. Jahrhunderts tritt Schemmern dazu. Interessant ist seine, im Anschluß an W. Arnold (1875) gegebene, nach drei Schichten der Namensbildung vorgenommene Ansetzung von Siedlungsperioden, wonach z. B. die auf -ungen endenden Dörfer wohl bis in die vorfränkische Zeit zurückreichen, während die -heim-Orte sicher als fränkische und karolingische Siedlungen anzusprechen sind. Die -hausen-Orte sind in der Mehrzahl nicht vor dem 12. Jahrhundert nachzuweisen. Die Entstehungszeit der -bach-Orte ist erst seit 1200 zu belegen, die -feld-Siedlungen sogar erst im 14. Jahrhundert. Auch die -dorf-Orte gehören einer jüngeren Periode an. Krummel kommt zu der Feststellung, daß in den fruchtbaren Tälern der Eder und Fulda die ältesten Siedlungskammern ackerbauender Kultur anzutreffen sind, daneben aber auch in hoher Lage an den Quellen von Wehre und Schemmer noch ältere Hochsiedlungen, die wohl in die Zeit urgeschichtlicher Weidewirtschaft zurückreichen mögen. Die Besiedlung der höher, klimatisch und wirtschaftlich ungünstiger gelegenen Gebiete ist (gegen Arnold) reichlich nach 1200 anzusetzen. Diesem Siedlungsvorgange folgte ein Rückschlag, auf den etwa 97 sicher nachzuweisende „Wüstungen" sich zurückführen. Der Dreißigjährige Krieg trägt daran erwiesenermaßen keine Schuld, es muß vielmehr als wichtiges Moment im Wüstungsvorgang die Gründung der Städte im 13. Jahrhundert angenommen werden. Die ehemaligen Siedlungen sind nach Krummel in der neuen Stadtanlage aufgegangen. — Der Vf. behandelt in fünf Kapiteln neben der Gautopographie die Gerichts- und Grundherren der Frühzeit (Stifte und Klöster: Hersfeld, Fulda, Fritzlar, Breitenau, Heydau, Kaufungen, Germerode, Hardehausen — Weltliche Herren: die Grafen von Felsberg, Bilstein und Ziegenhain, sowie die Herren von Spangenberg), dann die Grundlagen der hessischen Landeshoheit (die Ämter: Felsberg, Melsungen, Lichtenau und Spangenberg) sowie ihre Abgrenzungen, wie sie seit Ende des 16. Jahrhunderts in den Grenzbeschreibungen vorliegen, wenn sie so auch schon seit dem 14. Jahrhundert bestanden haben. Alle hierüber angestellten Untersuchungen und Ausführungen hat der Vf. mit großer Genauigkeit und einleuchtender Zuverlässigkeit vorgenommen, so daß seine Arbeit uns als wirkliche Bereicherung unseres historischen Wissens erscheint. Der Kirchenhistoriker wird sein besonderes

Interesse der Lektüre des 4. Kapitels (Die kirchlichen Organisationen) zuwenden. Es ist leider nur sehr kurz; es umfaßt nur 4½ Seiten. Aber das hängt mit dem Gesamtplan des großen literarischen Unternehmens zusammen, in das Krummels Arbeit sich einzuordnen hatte, und das lediglich Vorarbeiten zu einem historisch-geographischen Atlas Hessens haben will. Übrigens darf sich der Belehrungsuchende in dieser Beziehung auf Bd. 8 (Wilh. Classen: Die kirchliche Organisation Alt-Hessens im Mittelalter. 1929) verweisen lassen; auf diese gründliche, solide Arbeit können sich alle weiteren Bände der Sammlung berufen, wenn sie an ihrem Teile über die kirchlichen Organisationen kurz hinweggehen. Immerhin bringt Krummel aus der älteren Zeit die beachtsame Notiz bei, daß bereits 1085 in Gensungen eine Kirche nachzuweisen sei, deren Alter jedoch weit höher anzusetzen wäre. Dort handele es sich um eine alte Taufkirche, die vermutlich vom Bistum Büraberg oder dessen Missionskloster Fritzlar, namentlich in Anlehnung an eine alte Dingstätte, gegründet sei. Der Prozeß weiterer kirchlicher Entwicklung müsse früh eingesetzt haben, denn bis 1300 seien über 56 % aller bis zum Ende des 16. Jahrhunderts vorhandenen Pfarreien da. Er fügt für sein Schweigen zu dieser Entwicklung den Satz bei: „Wir können es uns ersparen, an dieser Stelle eine Übersicht über die Kirchspielorganisation unseres Gebietes zu geben, indem wir auf unsere Karte 5 verweisen, auf der alle Pfarreien mit den frühesten Belegen ihres Bestehens sowie die Zugehörigkeit ihrer Filialen eingezeichnet sind." Es macht in der Tat diese Karte allerlei bedeutsame und historisch-wertvolle chronologische Angaben, aus denen sich unschwer eine systematische Verarbeitung mit recht interessanten Ergebnissen würde anfertigen lassen.

Marburg/Lahn. *Alfred Uckeley.*

May, Karl Hermann: Territorialgeschichte des Oberlahnkreises. (Weilburg): Schriften des Instituts für geschichtliche Landeskunde von Hessen und Nassau, 18. Stück. Marburg 1939.

Die Einleitung rechtfertigt die Behandlung einer neuzeitlichen Einheit, wie sie ein Kreis darstellt, in ihrer territorialen Entwicklung. Als Preußen die Herrschaft 1866 antrat, bildeten das Gebiet die beiden nassauischen Ämter Weilburg und Runkel. Eine Karte, welche die Verhältnisse vor der französischen Revolution darstellt, zeigt die beiden entsprechenden Teile als Kernland des Fürstentums Nassau-Weilburg und als Herrschaft Wied-Runkel mit den eingeschlossenen Territorien Villmar und Schadeck. Die mittelalterlichen Verhältnisse bieten ein bei weitem bunteres Bild, und schon in frühester Zeit verteilt sich das Gebiet auf zwei Gaue: den Ober- und den Niederlahngau. Wenn es dem Verfasser bei dieser Vielgestaltigkeit trotzdem gelungen ist, in der Darstellung eine Einheitlichkeit zu erzielen, so deshalb, weil er besonderen Wert auf eindringende Behandlung der verfassungsgeschichtlichen Grundlagen gelegt hat und weil er die Darstellung geschlossen bis zur modernen Verwaltungseinheit zu führen wußte.

Das Werk dient vor allem der Heimatforschung. Es enthält neben der zusammenhängenden Darstellung der Geschichte des Gebietes einen ausführlichen Katalog der Beamten in den einzelnen Ämtern, einen umfangreichen Urkundenanhang, der besonders für die Bestimmung der Grenzen wertvoll ist, und vor allem ein geschichtliches Orts-

lexikon, das sich durch große Genauigkeit und Ausführlichkeit auszeichnet. Mehrere Register sowie fünf beigegebene Karten erhöhen die Brauchbarkeit des Buches. Das sorgfältige Literaturverzeichnis am Anfang des Werkes wird durch Angaben im geschichtlichen Ortslexikon ergänzt. Doch stützt sich der Verfasser in erster Linie auf archivalisches Material, dessen jetzige Aufbewahrung er auf einem besonderen Blatt angibt. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß seine Angaben dieser handschriftlichen Quellen in den Anmerkungen häufig mit der Ausführlichkeit eines Inventars gemacht werden.

Die Kirchengeschichte wird besonders aus der Darstellung der mittelalterlichen Verhältnisse Nutzen aus dem Buche Mays ziehen. Lehrreich ist das Zusammenfallen der ältesten politischen Grenzen mit dem kirchlichen Bezirke. So zählten die Dekanate Kirberg und Dietkirchen zum Niederlahngau, während der Archipresbyterat Wetzlar zum Oberlahngau gehörte. Vf. glaubt im 11. Jahrhundert entsprechend den beiden Dekanaten im Niederlahngau zwei Verwaltungsbezirke dieses Gaues erkennen zu können. Den Mittelpunkt der Zent im Gebiete von Schupbach, Allendorf und Merenberg ermittelt er im Vergleich mit der kirchlichen Organisation in Lahr. Diese Beispiele mögen genügen, um die Methode des Verfassers in der Behandlung der territorialgeschichtlichen Grundlage anzudeuten. In dem Kapitel über die weltlichen und kirchlichen Herrschaften aus dem frühen Mittelalter interessieren hier besonders die Besitzungen der geistlichen Herren. Der um Weilburg gelegene Besitz des Domstifts Worms stammte aus Königsgut. Vögte der Grundherrschaft waren die späteren Grafen von Nassau, die sich in dieser Eigenschaft an der Lahn festsetzten. Bis zum Ende des 13. Jahrhunderts hatten sie das Domstift aus seinen Besitzungen und Rechten zu Weilburg verdrängt: 1294 kaufte Adolf von Nassau alle zu Weilburg gehörenden Besitztitel. Das benachbarte Georgenstift Limburg besaß die Grundherrschaft Langenbach, die erst zu Anfang des 18. Jahrhunderts an Nassau-Weilburg kam. Alten Besitz in Hausen-Altenkirchen hatte das Kloster Fulda, wurde jedoch von seinen Vögten, den Grafen von Solms, verdrängt. Umfangreicher war die Grundherrschaft Laubeseschbach, wo die Herren von Molsberg als Vögte des Klosters St. Maximin bei Trier saßen. Das Kloster St. Euchar-Matthias in Trier besaß seit 1053 die Herrschaft Villmar, deren Kern aus Reichsgut bestand. Die ersten Vögte waren die Grafen von Leiningen, später die Isenburger, von denen die Vogtei im 16. Jahrhundert durch Kauf an den Erzbischof von Trier überging. Diese Verbindung erwies sich für das Kloster als besonders gefahrvoll. Tatsächlich wurde es am Anfang des 18. Jahrhunderts aus seinen Besitzungen verdrängt, und von der bedeutenden Grundherrschaft zu Villmar blieb ihm nur die Kellerei.

Für die Reichsgeschichte ist die Behandlung des Problems der Herkunft der Grafen von Nassau wichtig. Schon Schenk zu Schweinsberg hatte 1909 die Herkunft des Geschlechts aus dem Siegerlande nachzuweisen versucht, war jedoch zunächst auf scharfen Widerspruch gestoßen. Renkhoff nahm 1932 die These wieder auf, ohne neue Gründe dafür anzuführen. May versucht jetzt, genealogische Gründe für die Siegener Herkunft geltend zu machen, doch sind seine Beweise keineswegs schlüssig, und seine Beobachtungen tragen stark hypothetischen Charakter. Die endgültige Klärung dieser Frage ist von einem Werke über das Weilburger Gebiet billig nicht zu erwarten, vielmehr bedarf es einer Untersuchung über die frühen Be-

sitzungen der Grafen ohne Beschränkung auf einen bestimmten Teil des Territoriums.

Das Buch ist nicht nur an Nachweisen und Namen unerschöpflich, es bietet auch für die Weiterführung der geschichtlichen Forschung des Anregenden genug.

Wiesbaden. *Fritz Geisthardt.*

Maurer, Wilhelm: Gemeindezucht, Gemeindeamt, Konfirmation. Eine hessische Säkularerinnerung. Johannes Stauda-Verlag zu Kassel 1940. 120 S. (Schriftenreihe des Pfarrervereins Kurhessen-Waldeck. Herausgeber: Pfarrer Dr. Hans Schimmelpfeng. Heft 2.)

Die Kirchenordnungen von Ziegenhain und Kassel 1539 haben eine verschiedenartige Bewertung gefunden: man hat sie als einen Abfall von Luther beurteilt und darüber geklagt, daß in ihnen größte und wertvollste Gedanken des Wittenberger Reformators aufgegeben worden sind. Calvins Grundsätze für die Kirchenverfassung sollen hier noch vor seiner entscheidenden Wirksamkeit in Erscheinung getreten sein. Man hat in bezug auf die Kirchenordnungen von 1539 von einem Rückfall in das Mittelalter gesprochen und andernteils in ihnen die Verwirklichung fortschrittlicher Ideen gefunden. Gegenüber diesen sich widersprechenden Meinungen vertritt der Verfasser die Auffassung, daß der Lutherschüler Butzer in den K. O. von 1539 entscheidende Anliegen Luthers verwirklicht habe. Butzer hat Luthers Gedanken mit starken „geistigen und rechtlichen Tendenzen" seiner Zeit verbunden und sie für die Entwicklung der werdenden Konfessionskirchen — der lutherischen und reformierten — wirksam gemacht. Zwei Grundsätze bilden für diese These die Voraussetzung: die konfessionelle Entwicklung ist nicht aus dem Gewordensein zu verstehen, sondern aus dem Werden. Ferner muß beachtet werden, daß keineswegs jede landeskirchliche Ordnung ein in sich geschlossener geistiger Organismus und Ausdruck eines ihr eigentümlichen Geistes ist; vielmehr wirken meist verschiedenartigste Einflüsse von allen Seiten mit. Unter diesen Gesichtspunkten behandelt der Verfasser die Gemeindezucht, die kirchliche Ämterverfassung und besonders die Konfirmation mit der kirchlichen Jugendunterweisung.

Luther hat bis an sein Lebensende am Gedanken der Kirchenzucht festgehalten und ist dabei vom Gemeinschaftscharakter der sakramentalen Feier ausgegangen. In der Ziegenhainer Ordnung ist dieser Gedanke der brüderlich-seelsorgerlichen Zucht verwirklicht. Auch die lutherische Kirche ist grundsätzlich eine Kirche der Zucht; nur der Not gehorchend hat sie diese Zucht aus den Händen geben müssen in der vergeblichen Hoffnung, wenigstens die Lehrzucht zu behalten. — Auch im „Gemeindeamt" sind Gedanken Luthers verwirklicht; das lutherische Wortamt ist ein Tatamt, ein pneumatisches Regieramt, auch wenn es die Welt nicht beherrschen kann und darf. Dieses Wortamt birgt in sich eine Fülle von Funktionen. In der sog. Wittenberger Reformation von 1545, die auch von Luther unterschrieben ist, tritt es in ein Gnadenmittelamt, Lehramt, Zuchtamt und Diakonatsamt auseinander. So ordnet sich auch das Verfassungswerk Butzers dem Luthertum ein. Das Gemeindeamt der Zucht hat aber in den anderen lutherischen Ländern nicht Fuß fassen können; vielmehr ist die Mannigfaltigkeit des geistlichen Amtes immer mehr zugunsten des Pfarr-

amtes eingeschränkt worden. — Die Entwicklung der Konfirmation schildert der Verfasser ausführlich. Zwei entscheidende Auffassungen werden herausgestellt. Erasmus propagiert eine Reformfirmelung, die kein Sakrament ist. Nach predigtmäßiger Unterweisung und nach erfolgter Prüfung findet eine freiwillige, öffentliche Erneuerung des Taufgelübdes statt. Während Erasmus vom Taufbekenntnis ausgeht, setzt Luther beim Beichtbekenntnis und Abendmahl ein. Die Segenshandlung der Konfirmation rückt damit in enge Verbindung mit dem Abendmahlsverhör, der Beichte und Absolution, also mit der seelsorgerlichen lutherischen Kirchenzucht. Die Vereinigung beider Auffassungen hat sich allmählich vollzogen und ist in Hessen 1538 erfolgt.

Im Anschluß an die geschichtliche Darstellung gibt der Verfasser eine Wertung der Ergebnisse. Hier sei nur kurz auf die Frage der gegenwärtigen Konfirmation eingegangen. Der Neuaufbau der Konfirmation muß nach der Meinung des Verfassers nicht bloß im Sinne einer katechetischen Konfirmation erfolgen, bei der die „Entschulung" der Katechese unerläßlich ist. Die kirchliche Kinderunterweisung hat den Zweck, in den Reichtum der Taufe einzuführen und die Verbindung zu pflegen, die von Gott in der Taufe geknüpft ist. So müßte eine nicht katechetische Konfirmation entstehen, „der feierliche Abschluß einer Katechese, die ganz auf Begründung eines seelsorgerlichen Gemeinschaftsverhältnisses ausgerichtet ist". „Keinesfalls darf aber die Zulassung zum Abendmahl schon ohne weiteres von jener ersten Handlung segnender Fürbitte abhängig gemacht werden." Es bedarf daher einer „zweiten Konfirmation", die auf der segnenden Fürbitthandlung am Ausgang des Kindesalters aufbaut und die die seelsorgerliche Führung des Jugendkatechumenats zum einstweiligen Abschluß bringt. „Die erste Konfirmation ist die Bestätigung der Taufe, die zweite die Zurüstung auf das Abendmahl." Daß sich aus einer solchen Gestaltung der Konfirmation in bezug auf die ev. Kirchenzucht und das ev. Kirchenrecht weitgehende Folgerungen ergeben würden, ist ohne weiteres klar. Dem Sakrament wird mit einer solchen Ordnung eine sehr hohe Bedeutung beigemessen. Dieser Vorschlag bringt praktisch die Aufspaltung der durch Butzer geschaffenen Synthese der Erasmusschen und Lutherschen Konfirmation. Die Verwirklichung dieses Vorschlages setzt eine so hohe praktische Bewertung des Sakraments voraus, wie sie in der ev. Kirche nicht allgemein zu finden ist. Auch wird mit Verhältnissen gerechnet, wie sie in der Volkskirche der Gegenwart nicht vorhanden sind. Die Zerlegung der Konfirmation in zwei dem Sinn und der Zeit nach verschiedene Handlungen würde sich in der Volkskirche als Errichtung einer schwer übersteigbaren Mauer vor dem Sakrament auswirken. Die erhöhte Wertschätzung des Sakraments wäre mit seiner weiteren Ausschaltung erkauft. Es wäre zweckmäßiger, die „zweite" Konfirmation als „Abendmahlsverhör" zu gestalten. Daß bei der gegenwärtig meist mit der Schulentlassung verbundenen Konfirmation ein tieferes Verständnis des Sakraments noch fehlt und ein auf die Konfirmation folgendes Jugendkatechumenat diesem Mangel abhelfen könnte, kann nicht verkannt werden. Eine „zweite" Konfirmation muß aber trotzdem als ungeeignet abgelehnt werden.

Die vorliegende Schrift bietet in gedrängter Form eine Fülle geschichtlicher Betrachtungen zu den behandelten Fragen, wie sie kaum an anderer Stelle zu finden sind. Wer sich mit Fragen der Kirchen-

zucht, des Gemeindeamtes und insbesondere der Konfirmation beschäftigen will, wird ohne die vorliegende Arbeit nicht auskommen können.

Seerfelde über Fürstenwalde/Spree. *H. van Beuningen.*

Evangelisches Pfarrerbuch für die Mark Brandenburg seit der Reformation, herausgegeben vom Brandenburgischen Synodalverband, bearbeitet von Otto Fischer. Verlag E. S. Mittler & Sohn, Berlin 1941. Ein Band und zwei Halbbände mit 317 und 1066 Seiten. Gebunden 60.— RM.

Ähnlich wie Sachsen und Baden mit gleichartigen Veröffentlichungen bereits herausgekommen sind, legt auch Berlin-Brandenburg — unter zeitlicher Bezugnahme auf die Vierhundertjahrfeier der Reformation in der Kurmark (1939) — sein Pfarrerbuch vor. Es ist ein stattliches Unternehmen geworden, das mitten im Kriege zum Abschluß gebracht werden konnte. Drei umfangreiche Bände bzw. Halbbände zeugen von mühevoller Arbeit mehrerer Jahrzehnte. Das weitschichtige Material hat Pfarrer i. R. Otto Fischer zusammengetragen, die Herausgabe der Brandenburgische Provinzialverband (Evangelisches Konsistorium der Mark Brandenburg) besorgt.

Der erste Band bringt, nach Kirchenkreisen geordnet, ein „Verzeichnis der Pfarrstellen und Pfarrer". Dasselbe setzt in der Kurmark mit 1539 ein und reicht in Teilen der Neumark und der Niederlausitz noch weiter zurück. Außer den Namen der Pfarrer sind die Jahre des Amtsantritts und der Amtsbeendigung angegeben. Der zweite Band enthält ein „Verzeichnis der Geistlichen in alphabetischer Reihenfolge" mit ausführlichen Personalangaben. Zu berücksichtigen ist bei der Benutzung, daß das Pfarrerbuch lediglich das Gebiet umfaßt, das zur Provinz Brandenburg am 1. Oktober 1937 gehörte. Es ist also die Altmark, die bis 1815 mit der Mark Brandenburg verbunden war, nicht berücksichtigt, wohl aber die Niederlausitz bis in die Zeit der Reformation zurück. Die Veränderung des Jahres 1938, durch die Teile der Grenzmark an Brandenburg und Teile der Neumark an Pommern fielen, wurde bei der Herausgabe nicht beachtet.

Daß das Bild, das sich ergibt, nicht in allen Einzelheiten lückenlos sein kann, versteht sich von selbst. Entsprechende Verbesserungen und Ergänzungen werden vom Herausgeber ausdrücklich gewünscht. Dieselben sollen gesammelt und zusammengestellt und den Beziehern des Pfarrerbuchs zugänglich gemacht werden. Zu rühmen bleibt gleichwohl die Tatsache, daß auch diese erstmalige vielschichtige Zusammenstellung von Namen und Angaben so umfassend und nahezu vollständig ist. Sind doch allein mehr als 18 000 Lebensläufe durchgearbeitet worden; und es war nicht immer leicht, das gewünschte Material zu erhalten. Die Akten der verschiedenen Konsistorien sind eingestampft bzw. durch Feuer vernichtet. So blieben, von Ausnahmen abgesehen, wo auch diese Möglichkeit versagte, die örtlichen Kirchenbücher als die wichtigste Quelle übrig. Außerdem sind Stipendienakten, Testamente, Erbregulierungs- und andere Verwaltungsakten, Aufzeichnungen in Familienbibeln, städtische und andere nicht-staatliche Archive, Grabsteine, Glocken usw. herangezogen worden. Militärpfarrer und Anstaltsgeistliche wurden nicht mit aufgenommen.

Zur Sache selbst ist zu sagen, daß sich ein in mehr als einer Beziehung aufschlußreicher Überblick über den Werdegang und die gegenwärtige Zusammensetzung des märkischen Pfarrerstandes er-

gibt. Deutlich wird, worauf der Herausgeber verweist, seine Einheitlichkeit und Heimatverbundenheit. Daran haben auch der Anteil des französischen Calvinismus seit dem 17. Jahrhundert, der wendische Einschlag von der Oberlausitz und vom Spreewald her und der Zustrom von Pfarrern aus anderen Teilen des Reichs (z. B. auf die Kanzeln Berlins im 19. und 20. Jahrhundert) nichts oder nur wenig zu ändern vermocht. Ein wichtiges Moment ist es, daß nicht wenige märkische Pfarrer mit ihren Gemeindegliedern nach Amerika und Australien ausgewandert sind und ihnen Kirche und Schule in der neuen Heimat bauen halfen.

Der Nachwuchs für den Pfarrerstand hat sich zu einem großen Teil aus dem Pfarrhaus selbst ergänzt. Darüber hinaus sind die verschiedensten Sozial- und Bildungsschichten an seinem Aufbau beteiligt gewesen. Besonders enge Beziehungen bestehen zwischen Lehrerhaus und Pfarrhaus. Nach der familiengeschichtlichen Seite ergibt sich ebenfalls die hervorragende Bedeutung des Pfarrerbuchs. Bearbeiter und Herausgeber machen übereinstimmend darauf aufmerksam, daß es infolge des Kinderreichtums auch des märkischen Pfarrerstandes gegenwärtig etwa fünf Millionen Menschen geben dürfte, die einen Teil ihrer Ahnen in märkischen Pfarrhäusern zu suchen haben. — Zu wünschen bleibt, daß dem Beispiel von Berlin und Brandenburg auch die übrigen preußischen Provinzen und andere deutsche Länder bald folgen werden.

Biederitz b. Magdeburg. *Dr. Siegfried Scharfe.*

Kiunke, Martin: Pfarrer in Liegnitz, Johann Gottfried Scheibel (1783—1843) und sein Ringen um die Kirche der lutherischen Reformation [gegen die Union in Schlesien]. Erlanger Theologische Dissertation 1941. 478 Seiten.

Audiatur et altera pars — das gilt auch für Scheibel. Man kann nicht einmal sagen, daß sein Charakterbild in der Kirchengeschichte schwanke: es erfuhr vielmehr meistens eine Ablehnung: man kannte ihn zwar nicht näher, aber man mißbilligte ihn. Bei dieser Beurteilung lag für einen neuen Erforscher die Gefahr nahe, mit vollen Backen in das apologetische Horn zu stoßen. Das hat Kiunke durchaus vermieden. Er ist nicht darauf aus, die Schwächen und Mängel, die Ungeschicklichkeiten und Wunderlichkeiten, das Starre und Leidenschaftliche bei Scheibel zu verdecken. Aber das hält er nun allerdings mit vollem Rechte für seine Pflicht, in Scheibels Wesen wirklich einzudringen. Das ist in ebenso mühevoller, wie gründlicher und verständnisvoller Arbeit durchaus gelungen, und zwar sowohl psychologisch-charakterologisch wie dogmatisch-theologisch und dogmen-, kirchen- und geistesgeschichtlich. In feinsinniger Weise werden die Unterschiede zwischen Scheibel und Parallelfiguren aufgedeckt. Wie in der Geschichte der Erweckungsbewegung, so erhält Scheibel auch in der Geschichte der Kirchenverfassung seine ganz bestimmte, durchaus persönlich geformte, einmalige und zuweilen unvergleichbare Stelle. Die verschiedenen Seiten seiner Theologie gelangen zu eingehender und anschaulicher Darstellung, und zwar auf dem mit besonderer Liebe ausgemalten historischen Hintergrunde des schlesischen Luthertums, einer wahren Ecclesia Pressa, in der Scheibel und seine Bewegung ihre tiefsten Wurzeln hatten. Scheibel war gewiß kein überragender Geist. Aber er war ein Charakter. Das Bild seiner Persönlichkeit ist das Kernstück dieses Buches von bleibendem Werte.

Daneben mußte natürlich auch der Kampf mit der Kgl. Preußischen Union dargestellt und die letztere kritisiert werden. Die Kritik des sachkundigen Verfassers richtet sich ferner gegen Wangemann, Erich Foerster, Karl Müller von den Modernen und gegen die damaligen kollegialen und bureaukratischen Gegner seines Helden. Diese machen gegenüber einem Charakterkopfe wie Scheibel keine gute Figur.

Das ganze Werk Kiunkes ist ein förderlicher Beitrag nicht nur zur schlesischen und preußischen, sondern auch zur allgemeinen deutschen, ja zur ökumenischen Kirchengeschichte. Denn auch mit seinem ökumenischen Interesse war Scheibel ein genuiner Lutheraner, wie denn die Analyse des Luthertums nur gewinnen kann, wenn man eine so sinnfällige Verkörperung wie in Scheibel immer wieder heranzieht. Ein baldiges Erscheinen des Werkes im Buchhandel wäre auch deshalb dringend zu wünschen. — Auffallend wenig ist in dem ganzen Buche von den sonst reichlich bezeugten schlesischen Mystikern und Spiritualisten die Rede, wohl besonders deshalb, weil Scheibel nicht viel von ihnen wissen wollte.

Zorge, Südharz. *J. Hashagen.*

Sperl, Wilhelm, Dr. Heinrich Stephani. Schul- und Kirchenrat, dann Dekan in Gunzenhausen, der Führer des Rationalismus in Bayern (1761—1850). Albert Lempp, München 1940. (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, 20. Band.) XIV, 400 Seiten. Brosch. 12.— RM.

Hier erscheint ein Buch, das längst fällig gewesen ist. Auch wer die bayrische Kirchengeschichte nur oberflächlich kennt, mußte sich immer darüber wundern, daß ein Mann wie Stephani, der einem Röhr doch ebenbürtig zur Seite steht, in der deutschen Kirchen- und Geistesgeschichte so wenig genannt wird. Das liegt zweifellos daran, daß es bisher eben an einer ausreichenden theologischen Gesamtdarstellung des Mannes nach seinem Denken und Wirken gefehlt hat. Man hatte Stephani bis jetzt ganz den Pädagogen überlassen. Sie haben zwar auch zunächst Anlaß, sich mit ihm zu befassen; liegen doch Stephanis eigentliche Leistungen durchaus auf schulischem Gebiet. Aber zur Vernachlässigung Stephanis von theologischer Seite besteht wirklich kein Grund. Stephani hat auch als Theologe nicht unerheblich gewirkt, hat viele und umfangreiche theologische Arbeiten in Druck gegeben, und sein Schicksal vollendete sich schließlich ganz im theologischen, kirchlichen Raum. Daß er bislang ohne zureichende theologische Bearbeitung blieb, hat seinen Grund ganz einfach darin, daß er eben keinem der Männer, die sich vorwiegend um die bayrische Kirchengeschichte mühten, innerlich lag. Auch der Verfasser vorliegender Arbeit läßt darüber keinen Zweifel bestehen, daß er theologisch anders steht als Stephani. Um so mehr ist es ihm zu danken, daß er sich dieser Aufgabe unterzog. Dabei bemüht er sich peinlich, Stephani in jeder Hinsicht gerecht zu werden. Er tut das so sehr, daß er hin und wieder der Gegenseite ernstlich unrecht tut und für den oberflächlichen Leser nicht selten die Gefahr eines falschen Bildes heraufbeschwört.

Sperl, der jahrelang Amtsnachfolger Stephanis in Gunzenhausen war und bereits verschiedene Teilarbeiten über Stephani veröffentlicht hat, hat das gesamte Quellenmaterial in ausgedehntem Maße zusammengetragen und sorgfältig verarbeitet. Er entrollt — zumeist

nicht dem zeitlichen Ablauf folgend, sondern die verschiedene Betätigungsgebiete entfaltend — ein anschauliches Bild von Stephanis Denken und Wirken. Dabei läßt er ihn selbst ausführlich zu Worte kommen. (Sorgsamere Abgrenzung der Zitate hätte dabei öfters der Klarheit gedient.) So tritt nun die Plattheit von Stephanis religiöser Vorstellungswelt erschreckend zutage.

Daß sich Stephani dabei immer noch als Christ betrachten konnte, ist nur begreiflich bei einem Manne, der auch einen Katechismus noch als lutherisch bezeichnen konnte, weil er eben auch noch in Frage- und Antwortform abgefaßt sei. Sperl will Stephani immer zugebilligt wissen, daß er selbst von der Christlichkeit seiner Theologie überzeugt war. Eine solche Selbsttäuschung ist zwar schwer vorstellbar. Noch deutlicher als durch vieles, was Sperl in diesem Zusammenhang bringt, wird das vielleicht durch den — von Sperl nicht erwähnten — Umstand, daß Stephani neben dem geistesgeschichtlichen Gipfel, den Christus einnimmt, noch einen zweiten, gleichwertigen kennt und daß er diesen — Napoleon zuspricht! Sperl hat trotzdem recht. Diese Selbsttäuschung Stephanis steht ja nicht allein da. Und diese Selbsttäuschungen sind Ausdruck seines innersten Wesens und Ausläufer dessen, was ihn eigentlich zum Rationalisten machte. Eine ähnliche Selbsttäuschung — zugleich nebenbei das schärfste Urteil über Stephani als Pädagogen nach seiner theoretischen wie praktischen Seite hin — findet sich z. B. in seiner rührseligen Geschichte von einer Konfirmandenprüfung (S. 180). Vor allem zeigt sich ja diese Blindheit den wirklichen Verhältnissen gegenüber da, wo es sich um seine eigenen Leistungen handelt. Besonders grotesk spricht sie sich in dem Wort aus, mit dem er das Eingehen seiner „Kirchenzeitung" ankündigte: „Wir haben erreicht, was wir wollten!" Diese Blindheit ist die Kehrseite eines Optimismus, wie er schrankenloser, aber auch ahnungsloser einfach nicht mehr gedacht werden kann. Von ihm ist Stephani überall besessen — mag es sich um das Erkenntnisproblem oder um Gestaltungsaufgaben handeln, um die persönliche Lebensheiligung oder um Volkserziehung. Dieser Optimismus ist die Folge von Stephanis ausgeprägtem und unbeirrbarem Selbstbewußtsein. Er kann es sich schlechterdings überhaupt nicht vorstellen, daß Menschen auf die Dauer irgendwie anders denken und urteilen könnten als er selbst. Dieser grenzenlose Subjektivismus, der das aber bei Stephanis Ansicht vom Menschen eben doch auch wieder nicht ist, ist nun nicht, wie Sperl meint, nur ein taktischer Fehler. Er ist vielmehr Ausdruck von Stephanis innerstem Wesen. Seine letzte Seelenhaltung und die Grundideen des Rationalismus stimmen hier völlig miteinander überein. Die von Sperl aufgeworfene Frage, woran Stephani eigentlich gescheitert sei — eine Frage, die ihm mit Recht gleichbedeutend ist mit der Frage nach dem Schicksal des Rationalismus — findet daher ihre Antwort ganz einfach in der Tatsache, daß die Welt eben doch um einiges tiefer und ernster ist als der Kirchenrat Stephani gedacht hat.

Eine auffallende Erscheinung, die man gerne herausgegriffen und eingehender untersucht gesehen hätte, ist der grelle Widerspruch, der zwischen Stephanis kirchenrechtlicher Theorie und seinem praktischen Handeln klafft. Theoretisch verfocht er „Die absolute Einheit der Kirche und des Staates". (Nebenbei: bei Besprechung dieser Schrift hätte man gerne etwas über das Verhältnis der zwei Auflagen zueinander erfahren.) Praktisch dagegen forderte er die völlige Freiheit der Kirche von jeder Einmischung des Staates in ihre inneren

Angelegenheiten. Dieser Widerspruch läßt sich nicht damit erklären, daß er die Zeit noch nicht für reif zur Verwirklichung seines Ideals hielt. Der damalige Staat tat ja gerade, was Stephani von ihm ersehnte. Müßte zur Erklärung dieses Widerspruchs nicht vielleicht Stephanis Stellung zum Staat herangezogen werden? Wir erfahren darüber nichts. Ließe sich nicht aber vielleicht trotz der damaligen Verhältnisse, die es geraten erscheinen ließen, nicht allzu viel laut werden zu lassen, doch einiges darüber ausfindig machen? Stephani kann ja seinem ganzen Wesen nach den Staat auch gar nicht anders gewollt haben, als er sich später die Kirche dachte, d. h. mit schrankenloser Freiheit für jeden einzelnen. Im damaligen Staat konnte er das nicht erreichen; so forderte er es einstweilen in der Kirche. Und da verlangte Stephani schließlich von dem Staat, dem er theoretisch alles und jedes Recht in der Kirche zuerkannte, Rechtsschutz gegen diese Kirche, weil ihr dieser Staat die unumschränkte Freiheit, die Stephani praktisch für die Kirche und in ihr für sich in Anspruch nahm, versagte! Ob ihm auch hier nicht zu Bewußtsein kam, was er eigentlich tat?

So kann auch Stephanis Kampf für eine synodale Kirchenverfassung nicht ernst genommen werden. In seiner erwähnten Programmschrift von 1802 (2. Aufl. von 1839) lehnt er jede Synode rundweg ab. Praktisch verlangt er in der Zwischenzeit eine rein synodale Kirchenverfassung. Sperl geht hier in seinem Bemühen, Stephanis Verdienst zu betonen, entschieden viel zu weit. Sein Urteil über Niethammer z. B. ist ungerecht, weil er den Presbyterienstreit nicht berücksichtigt. Er entstand ja, weil Niethammer ein synodales Element schaffen wollte. Die im Verlauf dieses Streites gemachten Erfahrungen ließen ihn dann erst die starken Einschränkungen seiner ursprünglichen Pläne treffen. Eine synodale Kirchenverfassung ist des weiteren für biblisch gerichtetes Denken nur dann möglich, wenn erstens das Bekenntnis der Kirche der Willkür demokratischer Mehrheitsbeschlüsse entnommen bleibt und zweitens überall der feste Wille besteht, sich der Synode wirklich zu fügen. Beides fehlt bei Stephani völlig. Sein Ideal war die Anarchie. Seiner Grundhaltung entsprechend bedeutete sie für ihn allerdings keine Unordnung, ja nicht einmal eine Gefährdung der Ordnung. Im tiefsten Grunde scheint Stephani, sowohl als er für den Staat wie auch als er für die Synode die Absolutheit beanspruchte, ohne es zu wissen von Gefühlen geleitet worden zu sein, wie sie in dem Verslein ihren Ausdruck fanden:

„und der König absolut,
wenn er u n s e r n Willen tut!"

Sperl schildert ausführlich und eingehend die vielfältige und reiche Wirksamkeit Stephanis als Schulrat und Dekan und behandelt besonders eingehend die Kämpfe um seine Absetzung. Dabei kommt jeweils die ganze Zeitgeschichte in ausgedehnter Weise zur Darstellung. Bei der Schilderung dieser Kämpfe zeigt sich allerdings, daß diese nicht im Rahmen einer Stephani-Biographie behandelt werden können; Stephanis Schicksal kann nur hier im Rahmen einer Gesamtdarstellung ins rechte Licht treten. Für diese ist freilich eine Spezialarbeit, wie sie hier vorliegt, unerläßliche Voraussetzung. So angesehen vermisse ich eigentlich nur die Darstellung der grundlegenden Umstellung, die sich in Bayerns Kirchen- und Kulturpolitik unter Ludwig I. vollzog. Bei ihrer Berücksichtigung wäre gewiß nicht nur so nebenbei, sondern seiner Tragweite entsprechend erwähnt

worden, daß der Anstoß zum ganzen Verfahren nicht vom Oberkonsistorium ausging, sondern vom Innenministerium, und daß dies Verfahren ganz dem entsprach, was der König wünschte. Dann wäre auch beachtet worden, daß im gleichen Jahre 1834 auch der Dekan von Windsheim, Hagen, als Rationalist seines Amtes enthoben wurde. Ein Vergleich der beiden Verfahren wäre zweifellos fruchtbar.

Leider scheint Sperl die Durcharbeitung des „Korrespondenzblattes" mit Stephanis Amtsenthebung abgeschlossen zu haben. Wenigstens finde ich nirgends eine Andeutung über den heißen Kampf um zwei anonyme, bzw. pseudonyme Schriften gegen die Mystiker („Was wollen denn eigentlich die Mystiker" 1834 und „Die Mystiker als die nichtswürdigsten Menschen dargestellt" 1838). Es besteht wohl kein Zweifel, daß Stephani ihr Verfasser ist, wie sofort behauptet wurde. Für Stephanis Gedankenwelt tragen sie nichts Neues bei; auf seinen Charakter aber, für dessen Lauterkeit Sperl so eifrig in die Schranken tritt, würfe diese Fortsetzung des Kampfes allerdings ein bedeutsames Licht. Unbekannt scheint Sperl auch Stephanis Schriftchen von 1818 geblieben zu sein: „Die im Begriffe stehende Neugestaltung der protestantischen Kirche im Königreich Baiern" (Erlangen 1818). Sie enthält einen Synodalvortrag vom 9. Juni 1818; er läßt sich aber in dem von Sperl gebotenen Bericht über diese Synode nicht unterbringen. Sachlich bietet sie nichts Neues. In dem Verzeichnis von Stephanis Schriften fehlen die zwei S. 120 erwähnten Predigten in Zimmermanns Predigtbuch. Die hier weiter genannte Predigt im Mühlhäuser Predigtbuch ist mit einer von diesen identisch. Das Buch wurde von Zimmermann zugunsten der neuen evangelischen Kirche in Henhöfers Pfarrei Mühlhausen herausgegeben. Für die Casteller Zeit hätte Buchruckers Lebensbeschreibung vielleicht noch einige Farben geliefert.

Sperls Bemühen, Stephani alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, könnte bei Lesern, die diesem Umstand nicht genügend Rechnung tragen, Anlaß zu mancherlei Mißverständnissen geben. Von zahlreichen belangloseren Stellen abgesehen, ist das z. B. bei vielen Urteilen über das damalige Oberkonsistorium der Fall. Sehr muß dieser Umstand auch berücksichtigt werden, wenn auf S. 327, wo man ein zusammenfassendes Urteil über die damalige bayrische Geistlichkeit erwartet, nur ein sehr gehässiges Urteil Stephanis erscheint. Ganz besonders gilt das aber, wenn das Buch mit Stephanis anspruchsvoller Grabschrift schließt.

Das Zitat auf S. 8 und 107 ist nach S. 341 zu ergänzen.

Um was handelt es sich bei der S. 363 erwähnten Postdefraudation?

Die überaus dankenswerte Arbeit, die eingehenden Quellennachweise und gute Orts- und Personenregister enthält, hat nicht nur orts- und landeskirchengeschichtliche Bedeutung. In ihr wird von Sperl selbst verschiedentlich die Frage nach Wesen, Recht und Schicksal des Rationalismus aufgeworfen. Sperls kurze Stellungnahme, die seiner gespaltenen Haltung Stephani gegenüber entspricht, kann hier freilich nicht genügen. Zur Klärung dieser Fragen müßte vor allem einmal geklärt sein, was eigentlich unter Rationalismus jeweils gemeint ist. Die Männer des „Korrespondenzblattes" bekämpften im Rationalismus auf jeden Fall etwas ganz anderes als Karl Hase bei seinem Angriff auf Röhr. Hase konnte dabei betonen, daß er sich im übrigen in der Auffassung des Christentums mit Röhr ganz einig wisse. In Bayern dagegen ging der Angriff auf den Rationalismus viel tiefer. Zwar: Stephani war wirklich auch ein selten folgerichtiger

Vertreter des damaligen Rationalismus, und die Rufer im Streit der bayrischen Erweckungsbewegung waren wahrlich geistig einem ganz anderen Boden erwachsen. Trotzdem aber wurde hier nicht nur eine zeitgeschichtlich bedingte Denkweise vom Standpunkt einer anderen aus (Romantik, Idealismus ...) angegriffen wie in Jena, sondern die zeitlose Grundhaltung der Menschenseele, die den Ernst von Schuld und Vergebung nicht kennen will, vor das Gericht des ewigen Gotteswortes geladen. Darin liegt die besondere Bedeutung der Überwindung des Rationalismus in Bayern. Für seine Erkenntnis einen wichtigen Baustein geliefert zu haben, ist das Verdienst der wertvollen Arbeit Sperls.

Augsburg. *Simon.*

Aus Zeitschriften.

Orientalia Christiana Periodica. VII. Band. 1941.

G. de Jerphanion, La Croix d'Herculanum?
W. Drammer, Der Werdegang Hergenröthers „Photius".
W. de Vries, Der „Nestorianismus" Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentslehre.

Historisches Jahrbuch. 60. Band. Heft 3/4.

L. Wenger, Verschollene Kaiserkonstitutionen.
W. Ensslin, Rex Theodoricus inlitteratus?
F. Dölger, Die „Familie der Könige" im Mittelalter.
E. Stengel, Luls Vermächtnis an Fulda.
von Pölnitz-Kehr, Kaiserin Angilberga.
Carl Erdmann, Signum Hecilonis episcopi.
M. Grabmann, Die Autographen von Werken des hl. Thomas von Aquin.
M. Honecker, Die Entstehung der Kalenderreformschrift des Nicolaus v. Cues.
Karl Prinz von Isenburg, Die geschichtliche Entwicklung der Sippenforschung in der neueren Zeit.
Harald Keller, Das Geschichtsbewußtsein des deutschen Humnanismus und die bildende Kunst.

Antike und Christentum

Dölger, Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona.
— Das Ei im Heilzauber nach einer Predigt des Hl. Augustinus.
— Zu den Zeremonien der Meßliturgie III. Ite missa est in kultur- und sprachgeschichtlicher Beleuchtung.
— Die heilige Krankheit als Hindernis des Priestertums. Zu einer Anweisung des Papstes Gelasius I.

In Memoriam

Georg Stuhlfauth, geboren 6. 3. 1870 in der Pfalz, gestorben 2. 2. 1942 in Berlin-Grunewald.

Es ziemt mir nicht, die wissenschaftliche Bedeutung von Georg Stuhlfauth zu schildern. Den Lesern dieser Zeitschrift ist er bekannt.

Noch acht Tage vor seinem Tod gab mir der fleißige Mann, den gelegentlich schon Herzbeschwerden plagten, seine nunmehr veröffentlichte letzte Abhandlung.

Eine schlichte Charakteristik seiner Person soll ein Wort der Erinnerung und des Dankes an den Menschen Stuhlfauth sein. Er war ein vielseitig interessierter und kenntnisreicher Gelehrter, beschlagen als Archäologe und als Kunsthistoriker. Er hat die vielleicht anzufechtende Einheit der beiden Gebiete in der Art der alten Generation empfunden und hat mit der Treue, die für ihn charakteristisch war, den Auswirkungen des Christentums auf dem ganzen Gebiet der bildenden Kunst nachgespürt.

Er war keine glänzende Persönlichkeit. Vielleicht fehlte ihm auch die Stoßkraft, das, was er erkannt hatte, durchzusetzen und durchzuführen. Freilich liegen von ihm abgeschlossene Manuskripte vor, deren Drucklegung vielleicht noch in einer günstigeren Zeit sich ermöglichen lassen wird. Ich denke dabei vor allem an einen Bilderatlas zur Kirchengeschichte, der gewiß durch die Anschauung manche Erkenntnisse vertieft und geschärft haben würde. Fleiß und Treue waren die beiden hervorstechendsten Eigenschaften Stuhlfauths. Als er während des ersten Weltkriegs die Leitung des christlich-archäologischen Instituts an der Universität Berlin übernahm, da hat er mit allen Kräften — und darüber hinaus — in selbstloser, oft auch körperlicher Arbeit, Ordnung geschaffen und die Grundlagen für einen wissenschaftlichen Betrieb gelegt.

Sein Leben war nicht von Glück getragen, trotz des glücklichen und harmonischen Heims, das er gefunden hatte. Das bedeutete für ihn viel. Er empfand Liebe für Haus und Garten; er hing an seiner schönen Heimat und ihrer Natur; er besaß den Sinn für die kleinen Freuden des Lebens, auch für den saftigen Wein seiner Heimat, den er zu schätzen wußte. Aber bewunderungswürdig an Stuhlfauth waren immer wieder sein emsiger Fleiß und seine tiefe Bescheidenheit. So war er einer der neidlosen Menschen, die überall bereit sind, das Probehaltige anzuerkennen und zu behalten. Kraft seiner Kenntnisse hat Stuhlfauth, ohne viel Worte zu verlieren, manches Nichtige in dem Glänzenden durchschaut, das ihm entgegentrat, und manches Ehrgeizige in dem erkannt, das sich als sachlich gab. Aber er war trotzdem immer bereit, wo er irgend konnte, anzuerkennen, sich einzufügen, mitzuarbeiten und dem Ganzen, auch namenlos, zu dienen. Bis ins Alter hinein besaß er die Fähigkeit zu staunen, große Augen zu machen und zu lernen. So trug er die unsichtbare Krone der Bescheidenheit, die ihren Träger nicht erhöht, aber adelt.

Ursprünglich Pfarrer, ist in Stuhlfauth das Seelsorgerliche in der Auffassung und Betätigung seines Berufs lebendig gewesen und geblieben. Manche in der akademischen Jugend haben seine Fürsorge kennengelernt, und eine besondere Freude waren ihm die Besichtigungsfahrten, die er mit seinen Hörern zu unternehmen pflegte. Charakteristisch für ihn und sachlich berechtigt war auch die Kritik, die er seinerzeit an meinem Aufsatz „Der Pfarrer" übte: das Seelsorgerliche und die Aufgabe der Seelsorge sei dort nicht genügend betont und erörtert.

Wir schreiben unter und über dies Leben das mächtige Wort des Meisters Marc. 10, 43 ff. „Welcher will groß werden unter euch, der soll euer Diener sein. Und welcher unter euch will der Vornehmste werden, der soll aller Knecht sein. Denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene."

Rudolf Unger, geboren 8.5.1876 in Hildburghausen, gestorben 2.2.1942 in Göttingen.

Als ich die bestürzende Nachricht erhielt, daß mein Freund Rudolf Unger zu Beginn seiner Vorlesung plötzlich vom Herzschlag getroffen worden sei, kam mir nicht nur die Erinnerung an den in ähnlicher Weise geschehenen Tod des Theologen Daub in Heidelberg, sondern auch der Gedanke an jene von Unger selbst reproduzierte Idee, daß jeder Mensch seinen eigenen, ihm gleichsam eingeborenen Tod sterben müsse. Schnell hat sich ihm der dunkle Vorhang gehoben, den er mehr als andere mit tiefsinnigen Arabesken bedeckt hatte.

Berufenere als ich werden sich später gewiß ausführlicher und genauer mit der Gestalt Ungers und mit seiner Bedeutung für die deutsche Wissenschaft befassen. Ich möchte an dieser Stelle nur dem langjährigen Kollegen in Königsberg und Breslau, dem Ehrendoktor der theologischen Fakultät der Albertina zu Königsberg, dem Freund die herzliche wissenschaftliche Tuchfühlung bezeugen und den Dank für manche befruchtende geistige Gabe abstatten.

Uns allen ist R. Unger bekannt als der Verfasser des weitgreifenden und tiefgrabenden Werkes über Hamann, in welchem nur die Erkenntnis der Einwirkungen Luthers auf Hamann unvollkommen sein dürfte. Viele unter uns werden auch seine Gesammelten Aufsätze zur Literatur- und Geistesgeschichte sowie zur Prinzipienlehre der Literaturwissenschaft kennen, in denen Kant und Jean Paul, Kierkegaard und — bereits — Novalis, Hettner und C. F. Meyer, um nur diese zu nennen, ebenso sorgsam behandelt werden wie die Geschichte des Palingenesiegedankens, die These Literaturgeschichte als Problemgeschichte, die Auseinandersetzung mit den Prinzipien J. Nadlers und das Problem der historischen Objektivität bis Hegel. Schließlich weiß die gelehrte Welt auch, daß Unger die Anregungen W. Diltheys und seiner Lebensphilosophie, in der bereits die Ansätze zu der modernen anthropologischen Fragestellung vorliegen, aufgegriffen und für die Literaturgeschichte praktisch am Stoff und in tiefen methodologischen Überlegungen fruchtbar gemacht hat. Gerade das noch immer zentrale Problem der historischen Objektivität hat ihn immer mächtig angezogen, und so manches von dem, was zur Verfeinerung dieses Begriffs gearbeitet und gedacht worden ist, geht auf Unger zurück.

Man braucht nur Ungers Buch „Herder, Novalis und Kleist, Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik" (1922) oder seine geistesgeschichtliche Untersuchung von Kants großem Wort „Der bestirnte Himmel über mir" zu lesen, um ein Gefühl davon zu bekommen, wie exakt der Philologe Unger, auch gerade in philosophischer Hinsicht, die geistesgeschichtliche Methode handhabt. Geistesgeschichte ist hier nicht eine Wolke von zusammengeballten Worten, oder eine Geschwulst von in der Retorte gezeugten Phantasien, sondern sie setzt die genaue und weitverzweigte Kenntnis des Stoffs voraus, sie glaubt an die schöpferische Macht der Idee, und sie versucht die individuelle Leistung oder das individuelle Phänomen durch die Erforschung der wirksamen Einwirkungen des verästelten Ganzen zu verstehen. Die Quellen sollen in der Harmonie des Ganzen zum Klingen gebracht werden, und der Geist soll das Blut zum Weissagen treiben: „Geistesgeschichte bedeutet... also die übergreifende innere Einheit von Seelengeschichte, sei es individual-, sei es sozialpsychologischer Art,

und historisch sich entfaltender wesensmäßiger Problemdialektik." Gewiß, das ist eine andere Betrachtung der Geschichte wie jene, welche das Existenzielle und Persönliche, sozusagen das wichtig Kleine und immer bleibende Primitive im menschlichen Leben betont. Idee steht hier vor Existenz, das Ganze vor den Einzelheiten, der Sinn vor dem Wort. Gewiß, diese Art, Geschichte zu sehen und zu treiben, ist nicht die einzig mögliche; und wir erleben heute wieder ein stärkeres Aufkommen der existenziellen Betrachtungsweise, entsprechend der Steigerung des Sinnes für Realitäten und der Bedeutung der Wirklichkeiten für unser Dasein. Aber man wird auch in politisch bestimmten Zeiten — und in diesen erst recht — der Idee und dem Glauben an ihre Macht das Recht lassen müssen, das sie sich erworben haben; und für den, der die Geschichte als Ganzes sieht und erlebt, wird es immer tröstlich sein, daß der kleine Mensch von seiner Zeit und von allen Zeiten immer wieder gemacht und gebildet wird.

Es gibt ein Wort Diltheys in seinem Werk „Das Erlebnis und die Dichtung", das den Schlüssel für die Art der Arbeiten Ungers abgibt: „Das Verhältnis, welches am tiefsten und allgemeinsten das Gefühl unseres Daseins bestimmt, [ist] das des Lebens zum Tod; denn die Begrenzung unserer Existenz durch den Tod ist immer entscheidend für unser Verständnis und unsere Schätzung des Lebens." In der Tat, das Problem Ungers war das Leben und seine Gestaltung in der Dichtung, und damit mußte er an die Grenze des Lebens, an den Tod, stoßen. Von daher erklärt sich sein Interesse für die Nachtseiten des Daseins, für das Hell-Dunkel in Zuständen und Personen, für die mystischen und nichtmystischen Spekulationen über Palingenesie, Unsterblichkeit und Reinkarnation, sowie seine Abneigung gegen den nackten Rationalismus und gegen die kahle Vernunft. Weil er die unerbittliche Grenze des Lebens wie einen feinen Strich am Horizont vor sich sah, ahnte er etwas von den dunkeln Tiefen des Unbewußten und von dem Triebsand des nicht zu betretenden Landes in unserer Seele, in dem so viele Gedanken und Gefühle still emporwachsen und verwurzelt sind. Hiermit dürfte auch die Weitherzigkeit und Aufgeschlossenheit zusammenhängen, die Unger anderen und ihm fremden Gedanken und Personen häufig bewiesen hat.

In seiner Art zu arbeiten, lag aber etwas Dämonisches. Er arbeitete in immer weiteren Kreisen, immer mehr Gebiete in seine Forschung einbeziehend; eine Frage rief die andere, ein Problem nötigte zu einem neuen; Unger „erledigte" nicht, sondern er forschte; und die Forschung wird nicht fertig; sie treibt immer weiter, in einen unendlichen „Progressus" hinein. Um das durchzuführen und so seiner Sache zu leben, mußte er sich abschließen und sich selbst leben. Äußerlich drückte sich das wohl in der Art seines Arbeitszimmers aus: die Vorhänge waren zugezogen, und die Arbeit währte bis tief in die Nacht hinein bei künstlichem Licht.

Merkwürdig war es, wie dies pausenlos bewegte Forschen, das zu einer beneidenswerten Gelehrsamkeit führte, mit einer oft übertriebenen Sorge für den Körper verbunden war, die oft jüngeren Menschen oder robusteren Naturen als seltsam erschienen sein mag. Vielleicht klingt das Hinhorchen auf die Lebensäußeurngen des Leibes bei dem Geisteshistoriker in einem Wort über Kant wieder, das Unger in dem vorhin erwähnten Aufsatz geschrieben und in dem er sich eigentlich wohl auch selbst gemeint hat. Er spricht dort von der „Abneigung Kants gegen eine Verewigung des lebenslänglichen, müh-

seligen Kampfes seines starken Geistes mit dem ständig widerstrebenden und niederziehenden, andererseits auch wohl nicht selten vergewaltigten Gefährten; nämlich dem Leib".

Der Stil Ungers ist gedrängt, die Worte quellen aus der Fülle der Sache, und die ineinander geschobenen Sätze zeugen von den komplizierten Wegen der Gedanken. Er hat mir einmal gesagt, bei einem Gelehrten schienen ihm lange Sätze ein Zeichen guten Stils, weil ein echtes Abbild der darzustellenden Sachen, zu sein.

Der Umgang mit diesem Mann war reizvoll und gewinnbringend. Er ließ sich wohl auch mit seinen Schwächen necken, wenn er spürte, daß der Spott aus dem guten Herzen eines am gleichen Strang Ziehenden kam; und sachlich und menschlich spendete er freigiebig und gern demjenigen Anregungen, der zu hören und zu verstehen in der Lage war. Ich werde es nicht vergessen, wie er mir vor vielen Jahren in einem Gespräch über die dialektische Theologie die Menschwerdung als den Hebel nachwies, mit dem diese Gedanken aus dem Sattel gehoben werden könnten.

Als Unger von Königsberg 1924 fortging und von Kollegen und Studenten mannigfach gefeiert wurde, sprach er sich in einer solchen Abschiedsrede über seine sehr wirksamen Vorlesungen zum allgemeinen Erstaunen dahin aus, daß er bei seinen Kollegien nicht an die Hörer gedacht habe, sondern an sich selbst. Es sei ihm in erster Linie darauf angekommen, sich über die Sache, die er vorzutragen hatte, selbst Klarheit zu verschaffen. Aber gerade damit, mit dieser ihm selbst notwendigen Beherrschung der zu lehrenden Gegenstände hat er damals bei der Jugend gewirkt. Vielleicht ist wirklich diese von aller Pädagogik absehende souveräne Art und Weise die beste Methode zu lehren; freilich nur bei dem, der wirklich etwas zu lehren hat. Es war kein Suchen nach Schmuck und kein Prunken mit Paradoxien, sondern es ging ganz einfach um die sachliche Erkenntnis, nach der der Forscher für sich selbst strebte.

Gehalten war das alles, das wie alles Dämonische zerstörend hätte wirken können, durch das deutsche Pflichtgefühl, durch unverdrossene und nimmer müde Arbeit, die sich auch Dissertationen oder Examensarbeiten mühselig bis in die Nacht hinein hingab; und gemildert wurde das Schwere in dieser Persönlichkeit durch eine letzte humorvolle Schalkhaftigkeit und Ironie, die auch vor der eigenen Person nicht halt machte, sowie durch eine bei aller Strenge des Urteils letzte Milde und Gutmütigkeit der Seele.

Es ist ein merkwürdiges Bild, das vor mir ersteht, wenn ich so den dahingeschiedenen Freund mir zu vergegenwärtigen suche. Ein Mensch, getrieben von dem θεῖος ἔρως der Erkenntnis; aber die lieblichen Züge des göttlichen Knaben gehen in das dunkle Bild des Dämon über. Eine ursprüngliche Forschernatur, beherrscht von dem Willen, die geistigen Erzeugnisse des Lebens auf die ursprünglichen Kräfte des Lebens selbst zurückzuführen und damit gestoßen an die Grenze des Lebens, den Tod. Eine im Metaphysischen verwurzelte Persönlichkeit, aber besorgt und auch betrübt durch die unvermeidlichen Einwirkungen der physischen Mächte auf Willen und Lebensgefühl. Vielleicht hat er aber auch die letzte und höchste Erkenntnis, die Menschen möglich ist, gehabt und erlebt, daß alles Leben nur Leben ist, wenn es durch das Sterben hindurchgegangen ist und den Tod überwunden hat. Vielleicht heißt das letzte Wort auch für dies Leben: Palingenesie, Wiedergeburt. Wer weiß wohin und wozu?

Berlin-Grunewald. *E. Seeberg.*

Register.

I. Aufsätze und Literaturberichte.

Seite

Altaner, B., Avitus von Braga 436
Brandenburg, Textgestalt d. frühen Vorlesungen Luthers . . 89
Crainic, N., Das Jesusgebet 341
Delius, Dr. Lic., Irland in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung 485
Emde, W, Michael Servet als Renaissancephilosoph 96
Großmann, E., Erich Seebergs Lutherdeutung 198
Hashagen, J., Mittelhochdeutsche Laienethik 67
Haugg, W., Die Ostkirche in Deutschland 132
Meinhold, P., Die Innere Mission bei Richard Rothe 475
Schleiff, A., Johann Marienwerder 49
Schmidt, M., Die Problematik des Puritanismus 207
Schreiber, G., Anselm von Havelberg und die Ostkirche . . 354
Seeberg, E., Paulus 1
— Ein neues Lutherbild i. d. Sicht eines Epigonen 197
— Geschichte und Geschichtsanschauung, dargestellt an altchristlichen Geschichtsvorstellungen 309
— In Memoriam. Georg Stuhlfauth, Rudolf Unger 541
Stuhlfauth †, G., Um die Kirchenbauten Konstantins d. Gr. auf Golgatha 332
Uckeley, A., Bericht über d. kirchliche Leben einer hessischen Gemeinde 1525—1557 75
Weerda, J., Einladung zur Emder Synode 1571 469
Ziel, R., Carl Friedrich Bahrdt 412

II. Besprochene Bücher und Abhandlungen.

Appel, H., Anfechtung u. Trost i. Spätmittelalter u. b. Luther 21
Archiv f. Reformationsgesch. 31 307

Bartsch, H. W., Gnostisches Gut bei Ignatius v. Antiochien 270
Baus, K., D. Kranz i. Antike u. Christentum 268
Bello, P. St., La congrégation de S. Hormisdas 296
Boehmer, H., D. junge Luther 2. Aufl. 520
Brackmann, A., Ges. Aufsätze 499
Brandi, Ausgewählte Aufsätze 500
Brinkmann, H., Alte u. neue Zeitrechnung 498

Clemen, O., Lutherische Reformation und der Buchdruck 285
Cnattingius, H., D. centrale Kyrkostyrelsen i Sverige 506

Dondaine, A. O. P., Liber de duobus principiis 275

Eichmann-Festschrift 254
Edsmann, C. M., Le baptême de feu 271

Fischer, O., Ev. Pfarrbuch f. d. Mark Brandenburg 535

Franziskanische Studien 27 1940, H. 3/4 308
Frick, H., Deutschland innerhalb d. rel. Weltlage 2. Aufl. 263
Frotscher, G., Tilemann Heshusen 525

Gennrich, P., D. ostpreuß. Kirchenliederdichter 302
Georgi, C. R. A., Confessio Dosithei 289

Haehnel, R., Auflösung d. röm.-univers. Kirchenanschauung 305
Hase, H.-C. von, Die Gestalt d. Kirche Luthers 526
Heger, A., Evang. Verkündigung 297
Heiler, F., Kathol. Kirche des Ostens u. Westens 501
Heyden, H., Pommersch. Kirchenordnung von 1535 299
Hist. Jahrbuch, 60. Band, 1/2 307
— 60. Band. 3/4 541
Holtzmann, R., Geschichte d. sächsischen Kaiserzeit 511
— Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen i. M. A. 510

Internationale kirchl. Ztschr. 30. Jg. 1940 307
Isenburg, K. W. von, Historische Genealogie 266

Jahrb. f. ostpr. Kirchengesch. 6. Jg. 1940 308
Janssen, V. F., Wiclifs Volkspredigten I 283
Jelke, R., Eine heilige allgemeine christl. deutsche Kirche 503
Jungkenn, E., Forschungen z. Geschichte Oppenheims 300

Kallen, G., A. S. Piccolomini als Publizist 283
Kiunke, M., Pfarrer in Liegnitz 536
Klapper, J., Schriften Johanns von Neumark, 3. T. 276
Koenen, J., Bußlehre d. Richard Hookers 290
Krabbel, G., Caritas Pirckheimer 284
Kramm, H., Wittenberg u. d. Auslandsdeutschtum 505
Krummel, W., D. hessischen Ämter Melsungen, Spangenberg usw. 530

Leisegang, H., Dante u. d. christl. Weltbild 514
Lortz, J., D. Reformation in Deutschland I 517

Maurer, W., Gemeindezucht 533
May, K. H., Territorialgesch. des Oberlahnkreises 531
Michaelis, O., Johann Walter 285
Miller, M., D. Söflinger Briefe 282
Mitteilungen d. Luther-Gesellsch. 2/3 1940 307
Müller, W., Althessische Ämter i. Kreise Gießen 528

Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis XXXII, 1941 307
Niehus, Dr. L., Päpstliche Ämterbesetzung i. Osnabrück 515
Nieuwe theol. Studien 24/1—4 307

Orientalia Christiana Periodica, VII, 1941 541

Pauls, Th., Luther und die Juden 520

Quistorp, H., Die letzten Dinge i. Zeugnis Calvins 526

Rassow, P., Honor imperii 511
Rehm, W., Griechentum u. Goethezeit 294
Reuter, K., Wilhelm Amesius 293
Revue bénédictine 52/1940 307

Scharpff, P., Joh. Wesleys Tagebuch 291
Schenke, F., Christentum i. 1. Jh. völkisch gesehen 508
Schian, M., Erinnerungen eines Schlesiers 303
Schmidlin, J., Deutscher Katholizismus i. 30jähr. Krieg 528
Schneider, F., Dante. 2. Aufl. 512
Schneider, F., Universalstaat oder Nationalstaat 298
Schröteler, J., Erziehung i. d. Jesuiteninternaten 287
Schwarz, W., Quellen z. schlesischen Kirchengesch. 2. Bd. 302

Sperl, W., Dr. Heinrich Stephani 537
Sproemberg, H., Lothringische Politik Ottos d. Gr. 510

Tekeyan, P., Controverses christologiques en Arméno-Cilicie 273
Tyszko, O., Lazarus Spengler 524

Ulmenstein, Frh. von, Der Abstammungsnachweis 499

Verbiest, St. Willibrord 509
Villiger, J.-B., Bistum Basel 277
Vincke, J., Aufsätze z. Kulturgeschichte Spaniens 263
Vollmer, H., Passionen als Teilübersetzung d. Evangelien 517

Wagner, G., Deutsche über Land und Meer 508
Wendorf, H., Calvins Bedeutung 286
Wenig, O., Neuordnung d. kirchl. Verwaltung d. Prov. Sachsen 301
Wiclifs Volkspredigten I 283
Wiemann, H., Kloster Frankenhausen 278
Wiswedel, W., Balthas. Hubmaier 288
Wolff, O., Neuere Lutherdeutung 522
Wundt, M., Aufstieg u. Niedergang d. Völker 260
Wundt, M., Deutsche Schulmetaphysik des 17. Jh. 291

Zeitschr. f. NT Wissenschaft 38. Bd. 1939 307
Zeugen des Worts Bd. 26—29 504
Zunke, W., Judenpolitik d. Fränkisch-deutschen Könige 510
Zunker, E., Volkskundliche Erfassung d. Handarbeiterstands 305
Zwingliana, VII, 1—4 306

1941 k 3098

1941 K 3098

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE XI
LX. BAND 1941
ERSTER HALBBAND

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

Gk 2554

U.B. TÜB.
-4 FEB. 1942

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

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

INHALT

Untersuchungen

	Seite
E. Seeberg, Paulus	1
A. Schleiff, Die Bedeutung Johann Marienwerders für Theologie und Frömmigkeit im Ordensstaat Preußen	49
J. Hashagen, Mittelhochdeutsche Laienethik als Forschungsproblem	67
A. Uckeley, Ein Bericht über das kirchliche Leben einer hessischen Gemeinde in den Jahren 1525—1557	75
Brandenburg, Zur Textgestalt der frühen Vorlesungen Luthers	89
W. Emde, Michael Servet als Renaissancephilosoph und Restitutionstheologe	96
W. Haugg, Die Ostkirche in Deutschland	132

Literarische Berichte und Anzeigen

E. Seeberg, Ein neues Lutherbild in der Sicht eines Epigonen	197
E. Großmann, Erich Seebergs Lutherdeutung	198
M. Schmidt, Die Problematik des Puritanismus im Lichte seiner Erforschung	207
Allgemeines	254
Alte Kirchengeschichte	268
Mittelalter	272
Reformationszeit	284
Neuere und neueste Zeit	289
Provinzialkirchengeschichtliche Arbeiten	300
Aus Zeitschriften	306

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.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

1941 K 3098

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE XI
LX. BAND 1941
ERSTER HALBBAND

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

Ygk 2554

U.B. TÜB.
-4 FEB 1942

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

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

INHALT

Untersuchungen

	Seite
E. Seeberg, Geschichte und Geschichtsanschauung, dargestellt an altchristlichen Geschichtsvorstellungen	309
G. Stuhlfauth †, Um die Kirchenbauten Konstantin des Großen auf Golgatha	332
N. Crainic, Das Jesusgebet	341
G. Schreiber, Anselm von Havelberg und die Ostkirche, Begegnung mit der byzantinischen Welt. Morgenländisches und abendländisches Zönobium	354
R. Ziel, Carl Friedrich Bahrdt	412
B. Altaner, Avitus von Braga. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte	456
J. Weerda, Eine Einladung zur Emder Synode 1571	469
P. Meinhold, Die Bewertung der Inneren Mission bei Richard Rothe. Ein Beitrag zur Beurteilung der Inneren Mission im 19. Jahrhundert	475

Literarische Berichte und Anzeigen

Delius, Irland in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung	485
Allgemeines	498
Mittelalter	509
Reformationszeit	517
Territorialkirchengeschichte	528
Aus Zeitschriften	541
In Memoriam. G. Stuhlfauth, R. Unger	541
Register	546

Manuskripte und Anfragen für den Aufsatzteil sind an Prof. D. E. SEEBERG, Berlin-Grunewald, Trabener Str. 2, Manuskripte und Anfragen für den Rezensionsteil an Dr. BENGT SEEBERG, Swinemünde, Friedrichstr. 11a, zu senden. Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

UNIV. BIBL.

Prof. E. SEEBERG

Luthers Theologie in ihren Grundzügen

Leinen RM. 6.—

Dieses Buch will die Grundlinien der Theologie Luthers nachzeichnen. Es ist in erster Linie für Studenten bestimmt. Aber der Verfasser hofft, daß auch weitere Kreise, die von Luthers Größe etwas ahnen, nach diesem Werk greifen werden. Das Buch will auch keineswegs bloß der historischen Vergegenwärtigung dienen, sondern es wünscht auch dem theologischen Denken unserer Zeit Inhalt und Antriebe zuzuführen. — In Luthers Kirche ist vor allem die positivistische Seite seiner Theologie, die aus dem Ockanismus stammt, wirksam geworden. Da ist es wohl an der Zeit, daß auch diejenigen Elemente, in Luther, die ihn mit der Mystik verbinden, zu ihrem Recht kommen. Das heißt nicht, daß Luther hier aus der Mystik gedeutet oder expressionistisch gestaltet werden soll. Das alles wären simple Fehlinterpretationen. Aber das heißt wohl, daß das schlichte historische Verstehen der Theologie Luthers andere und neue Züge in ihm entdeckt hat, die den bisherigen Betrachtungsweisen verborgen geblieben sind.

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART UND BERLIN

Vor kurzem erschien:

Origenes Werke

Herausgegeben im Auftrage der Kommission für spätantike Religionsgeschichte bei der Preußischen Akademie der Wissenschaften

Zwölfter Band: *Origenes' Matthäuserklärung III.*

Bearb. unter Mitw. von Prof. Lic. Dr. Ernst Benz
von Prof. i. R. D. Dr. Erich Klostermann

I. Hälfte. IX, 269 Seiten. Gr. 8°. Geh. RM. 22.50

(Die griechischen christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 41. I). Dieser Halbband bietet vor allem eine neue Sammlung der sogenannten Katenen-Fragmente gegen 600 Fragmente, soweit erforderlich, in einem neuen, lesbaren Text abgedruckt und mit kritischen Bemerkungen versehen. Den Schluß bilden die vier bekannten, im Homiliar Karls des Gr. enthaltenen, von Paulus Diakonus dem Origenes zugeschriebenen Homilien zum Matthäus in wesentlich verbesserter Textgestalt.
Die zweite Hälfte, die die ausführliche Einleitung, reichlichere Register und Nachträge bringen soll, wird die Matthäus-Erklärung des Origenes beschließen.

Vollständiges Verzeichnis der „Schriftsteller" steht zur Verfügung

J. C. HINRICHS VERLAG / LEIPZIG

DIE KERZE IM RECHT

Forschungen zum Deutschen Recht

Band IV, Heft 1

Von Eugen Wohlhaupter

1940. VIII, 187 S. Brosch. RM. 9.—.

„In der Reichhaltigkeit des sorgfältig zusammengetragenen Materials und des verarbeiteten Gedankengutes liegt die Bedeutung des wichtigen Buches, das neben dem rechtlich und religiös Volkskundlichen auch wichtige Erkenntnisse für die Kirchen- und Geistesgeschichte, vornehmlich des Mittelalters bietet." Historisches Jahrbuch

„Irgend etwas Wesentliches ist kaum übergangen, auch den Ergebnissen, zu denen W. auf Grund tief eindringender, vor allem die kirchenrechts-geschichtlichen Hintergründe aufhellender Untersuchung gelangt ist, ist fast ausnahmslos beizutreten."
Deutsche Literaturzeitung

VERLAG BÖHLAU, WEIMAR

Vor kurzem erschien:

Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus

von Friedrich Heiler

XVI, 420 S. Großoktav. Broschiert RM. 7.—, Leinen RM. 9.—

Frankfurter Zeitung: Das Buch bildet den ersten Teil einer völlig umgearbeiteten und sehr erweiterten Neuausgabe von Heilers Werk über die Idee und Erscheinung des Katholizismus. Die Bedeutung der Untersuchung beschränkt sich nicht auf das fachtheologische Gebiet, sondern erfaßt weithin die geistige und kulturelle Geschichte Europas. Denn Heller begründet mit einer stupenden Fülle von Material die These, auch das Abendland habe ursprünglich eine kirchliche Vielgestaltigkeit besessen wie der Osten, und der päpstliche Zentralismus habe langer und wiederholter Anstrengungen bedurft, um über die autonomen Kirchen die Herrschaft zu gewinnen. In der anschaulichen Schilderung dieser autonomen Kirchen wird die eigentümlich nationale Abschattierung ebenso sichtbar wie der vielfache Einfluß der Ostkirche auf Liturgie, Lehre und Organisation.

Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird die dramatische Auseinandersetzung zwischen Papalismus und Episkopalismus bis zum Vatikanum und zur jüngsten Kodifizierung des katholischen Kirchenrechts verfolgt und schließlich die Erwartung des „Engelspapstes" historisch dargestellt, von der immer wieder Proteste gegen die juristisch-verfassungsmäßige Verfestigung ausgegangen sind.

Ernst Reinhardt Verlag in München

PROF. W. BIRNBAUM

Die freien Organisationen der deutschen evangel. Kirche

Leinen RM. 6.—

Die erste Darstellung der gesamten breiten Front der freien Organisationen, der Inneren wie der Äußeren Mission, des H.A.N. wie des Evangelischen Bundes. Und zwar richtet der Verfasser nicht nur den Blick auf Wesen und Zweckbestimmung, mehr noch auf die inneren Kräfte, aus denen diese Werke entstanden sind. Das Werk enthält eine Fülle wertvollen Materials für den Studenten wie überhaupt für jeden, der zum inneren Verständnis der großen Werke und ihres Verhältnisses zu Staat und Kirche gelangen will.

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART UND BERLIN

ULRICH ALTMANN

Hilfsbuch zur Geschichte des christlichen Kultus

1. Heft: **Zum altkirchlichen Kultus.** *Oktav. VI, 92 S. 1941. Brosch. RM. 3.—*

EMANUEL HIRSCH

Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik

Die Dogmatik der Reformatoren u. d. altevangel. Lehrer quellenmäßig belegt u. verdeutscht

Oktav. XII, 446 S. 1937. In Ganzleinen geb. RM. 8.—

VERLAG WALTER DE GRUYTER & Co., BERLIN W 35

19. OKT. 1960

18. MAI 1961

10. 11. 1960

13. NOV. 1961

10. NOV. 1964

25. JAN. 1965

5. MRZ. 1965

25. 1. 68

25. 6. 68

5. 3. 69

5. 3. 69

29. Jan. 1971

15. SEP. 1973

5. AUG. 1974

23. AUG. 1974

4. 4. 75

19. JULI 1976

13. DEZ. 1978

14. Nov. 1979

30. DEZ. 1980

22. NOV. 1982

10. MRZ. 1983

21. MRZ. 1983

30. NOV. 1984

3,80